

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

**На правах рукописи**

**ДАВЛАТБЕКОВ ЛОЛО МИРЗОЕВИЧ**

**УСТНЫЕ И ПИСЬМЕННЫЕ ТРАДИЦИИ ТАДЖИКСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ В БАДАХШАНЕ  
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX И НАЧАЛО XX ВВ.)**

**ДИССЕРТАЦИЯ**

**на соискание ученой степени доктора филологических наук**

**Специальность: 10.01.03. - Литература народов стран зарубежья  
(таджикская литература)**

**Научный консультант:  
Шарифов Худои  
доктор филологических  
наук, профессор**

**Душанбе - 2018**

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	4
<b>ГЛАВА I. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ И КУЛЬТУРНОЕ ПОЛОЖЕНИЯ БАДАХШАНА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX-НАЧАЛА XX ВВ.</b> .....	19
I . 1. Политическое и социальное положения.....	19
I.2. Присоединение Памира (Бадахшана) к России .....	37
I .3. Социальное положение в Бадахшане после присоединения к России .....	59
I .4. Общее культурное положение.....	65
<b>ГЛАВА II. ИСТОРИЧЕСКИЕ И МЕСТНЫЕ ТРАДИЦИИ ЛИТЕРАТУРЫ БАДАХШАНА</b> .....	80
II. 1. История создания поэзии на фарси (персидский) в Бадахшане ....	80
II. 1.1. Сборник «Чароғравшан» (Сжигание светильника) .....	80
и вопросы становления религиозных песен.....	80
II. 1.2.Сборник «Никоҳнома» (Книга о браке) и возникновение обрядовых стихов.....	93
II. 2. Персидская проза в Бадахшане.....	101
II. 2.1.Начало сочинения прозаических произведений в Бадахшане. Научные и философские трактаты .....	101
II. 2.2.Исторические произведения и их литературное значение .....	117
II. 2.3 Произведения по врачиванию .....	146
II. 3. Двухязычная литература Бадахшана .....	153
II. 3.1. Двухязычный фольклор Бадахшана.....	153
II.3.2. Народная таджикская поэзия Бадахшана. ....	176
II.3.3. Устная проза Бадахшана.....	205
II. 3.3.1. Рассказы и предания .....	205
II. 3.3.2. Сказания .....	214
II. 3.3.3.Сказки .....	222
II. 4. Начало авторской поэзии на шугнанском языке.....	229
II. 5. Двухязычные поэты. ....	261

II. 5.1. Мулло Лочин .....	263
II. 5.2. Сайид Замонаддин Адим Шугнани.....	271
II. 5.3. Нодир Шанбегаде .....	290
<b>ГЛАВА III. РАЗВИТИЕ ПИСЬМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ БАДАХШАНА КОНЦА XIX-НАЧАЛА XX ВВ.</b> .....	<b>294</b>
III.1. Общее литературное положение.....	294
III.2. Развитие поэзии .....	306
III.2.1. Месневи .....	307
III.2.2. Мусаммат.....	319
III.2.3. Тарджеат .....	333
III.2.4. Газель.....	342
III.2.5. Касыда.....	352
III.2.6. Рубаи.....	360
III.3. Отдельные представители литературы	
III.3.1. Сайид Фаррухшах Ибн Шахпартави .....	371
III.3.2. Муборак Вахани.....	383
III.3.3. Кудрат Шугнани.....	391
<b>Заключение</b> .....	<b>396</b>
<b>Библиография</b> .....	<b>401</b>

## ВВЕДЕНИЕ

Литературная среда Бадахшана, несмотря на богатую устную и письменную традицию, своей спецификой в форме и содержании во взаимосвязи с особыми природными условиями и географическим положением, языковыми различиями различных говоров, спецификой местных культурных традиций и религиозным сознанием, вероисповеданием и т.п. привлекает особое внимание отечественных и зарубежных учёных. Хотя исследования по изучению устной и письменной литературы Бадахшана начались в 60–е годы прошлого века, они носили общеуведомительный, познавательно-информационный характер, а реальные особенности устной и письменной литературы, которые отражают обычаи, традиции и обряды, эстетическое воззрение, культурные ценности, достижения и неудачи народов этого региона в историческом ракурсе, её связи с трагическим прошлым народов этого края и прославленной древней культурой, остались вне поля зрения исследователей.

Объективный взгляд на литературной жизни Бадахшана может стать основанием того, что специфические особенности письменной и устной литературы народов этого региона становятся объектом серьёзного изучения во взаимосвязи с материальной и духовной культурой этого народа. Литература Бадахшана включает в себя духовные ценности этого народа, а её изучение содействует более позитивному определению культурных связей между жителями региона Бадахшан и другими литературными кругами ираноязычных народов. Вторая половина XIX века для народа этого края с точки зрения социально-политических ценностей и культурных достижений считалась достаточно значимым и трагическим периодом, а осмысление и познание её во взаимосвязи с исторической ситуацией периода не лишено значения. К тому же, именно в этот период в литературной среде Бадахшана (ныне Бадахшан Республики Таджикистан) появилась двуязычная письменная литература, а изучение её общностей и различий,

влияния персидско-таджикской литературы на неё, стихотворных форм, их художественных особенностей и т. п. методом сравнения имеет существенное значение.

**Актуальность темы исследования.** Определение специфических особенностей литературы Бадахшана, установление важнейших исторических традиций таджикской литературы и факторов её развития, критическое осмысление прозаических произведений, анализ особенностей стихотворных форм, установление важнейших проблем и тематических особенностей литературы, причин и факторов возникновения двуязычной литературы, раскрытие влияния персидско-таджикской литературы на местные языки, выявление элементов восточноиранских языков народов Бадахшана на таджикоязычную литературу данного региона, установление роли философской мысли великих представителей персидско-таджикской культуры в литературных жанрах прозы этого региона считаются основными проблемами исследования. Настоящая диссертация является первым шагом в исследовании благотворного влияния богатейшей персидско-таджикской литературы и её литературных традиций на литературу Бадахшана.

Бадахшанский регион и его разноязычный народ собственными этническими особенностями, различиями в языках и говорах, спецификой музыкального творчества, своеобразием восприятия духовных ценностей исламской религии в особом секте находится в центре внимания исследователей различных сфер науки, а в условиях проявления глобализации и сближения цивилизаций, достижений плюрализма требует специального осмысления и исследования. Изучение литературных процессов данного региона и его особенностей в таком исторически важном периоде, становившемся фактором возникновения литературного творчества на местных языках, содействовавшем трансформации мировоззрения народа, заслуживает специального монографического изучения.

**Степень изученности темы.** Одним из первых исследователей народной культуры Бадахшана считается английский путешественник Р. Б. Шоу, который в 1876-1877 гг. приехал в этот регион, собрал и издал одну шугнанскую сказку, одну ваханскую сказку и три сарыкольских сказки [35]. Однако, по сбору фольклорных произведений этого народа серьёзная работа стала проводиться, начиная с начала XX века, которая была связана с именем И. И. Зарубина (31, 32, 33, 34, 35, 36, 37).

Хотя термин «литература Бадахшана» появился в 40-е годы XX века, но из-за того, что идеологией советского времени было запрещено исследование религиозных песен или религиозной поэзии, она не стала объектом анализа. В 1941 году защитил кандидатскую диссертацию А. Н. Больдырев на тему «Фольклор и литература Бадахшана». Он издал фольклорную часть, а часть письменной литературы оставалась в виде рукописи. Позднее он в статье «Бадахшанский фольклор», опубликованной в 1948 году, ведя речь о состоянии изучения фольклора и письменной литературы Бадахшана, отмечает, что в широком смысле этого понятия не существует исследовательской работы по письменной литературе и фольклору многочисленных народов Бадахшана [142, 275, 276].

Исследования фольклора и литературы Бадахшана начинают развиваться в 50-е гг. XX века. В 1952 году была опубликована статья Тилло Пулоди под названием «Назаре ба рубоиёти пешазреволюционии Бадахшон» (Взгляд на дореволюционных четверостишиях Бадахшана), в которой автор впервые называет имена Кудрата Шугнани, Марватшо Рушани, Назаршаха Ишкашими, Айёмбека Шугнани, Лочина Шугнани, Ташрифата Дарморахти, Ширина Вияри, Мирзомухаммада Наби Шугнани, поэтессы Холисамох Дарморахти и Собира Гарани. В этой статье автор целую страницу посвящает Кудрату Шугнани, затем особо подчёркивает, что в устной поэзии народов Бадахшана существовали следующие жанры: поэма, газель, элегия, сатира, бадеха<sup>1</sup>, двустиишия,

---

<sup>1</sup> Бадеха – экспромтный стих.

тарона<sup>2</sup>, мухаммас<sup>3</sup>, загадки, пословицы, даргилмодак<sup>4</sup> и журни<sup>5</sup>. Автор даргилмодак и журни считает жанром шугнанского и рушанского устного народного творчества. Далее автор рассматривает четверостишия Бадахшана с точки зрения их содержания и тематике.

В 1957 году в журнале «Шарқи сурх» была опубликована статья А. Хабибова под названием «Баъзе маълумотҳо дар бораи шоир Назаршо» (Некоторые сведения о поэте Назаршо). Автор дает краткую характеристику личности поэта Назаршо, его отношения с различными социальными сословиями, привлекая собранные у народа стихотворений Назаршо, останавливается на анализе критической и юмористической поэзии поэта, [115, 76-83].

В 1958 году в журнале «Шарқи сурх» была опубликована статья Н. Шанбезоды под названием «Шоири халқии Кухистон Кудратуллобек ва осори ӯ» (Народный поэт гор Кудратуллобек и его произведения). Здесь автор впервые при анализе его поэзии более подробно описывает жизнь поэта и в завершающей части статьи приводит 5 стихов, 2 газели и 5 мухаммас из его поэзии [284, 111-119].

В исследовании письменной литературы Бадахшана заметен вклад литературоведа А. Хабибова. Он с 60-ых гг. XX века серьёзно занимался изучением литературных произведений представителей этого литературного круга, завершил немало ценных научных исследований. В 1960 году была опубликована в журнале «Шарқи Сурх» его статья «Носири Хусрав ва фолклори Бадахшон» (Насир Хусрав и фольклор Бадахшана).

<sup>2</sup> Тарона – поэтический жанр в фольклоре.

<sup>3</sup> Мухаммас – название стихотворного произведения, состоящего из пятистрочной строфы с одинаковыми рифмами.

<sup>4</sup> Даргилмодак - в научной литературе и в народе "даргилик" обозначается еще термином "даргилмошт", означающим "тоскливая мать", "страдающая мать". Слово "мод" - "мдаъ" - сегодня употребляется в речи рушанцев, а в других языках названной группы в этом значении используется слово "нан". Исследование к анализ даргилик-ков показывают, что они имеют глубокие корни. Даргилики создавались и распространились в то время, когда слово "мод" имело одинаковое значение как для рушанцев, тая и для шугнанцев.

<sup>5</sup> Журни – особый жанр фольклора.

В 1961 году в газете «Маориф ва маданият» вышла статья А. Хабибова под названием «Шоир Мубораки Бадахшони» (Поэт Муборак Бадахшани). Автор знакомит читателей с жизнью и творчеством этого поэта [116].

В сборе и изучении поэзии поэтов Бадахшана очень заметен вклад Тилло Пулоди. Его сборник «Шоирони халкии Бадахшон» (Народные поэты Бадахшана) считается новой страницей в исследовании этой темы. Упомянутый сборник состоит из двух частей. В первой части составитель рассказывает о биографии и творчестве 14 поэтов второй половине XIX – первой половины XX вв., а во второй части приводит образцы из произведений этих поэтов.

Изучение письменной литературы Бадахшана с начала 70-х гг. XX века связано с деятельностью таджикского литературоведа А. Хабибова. В 1971 году он издал книгу под названием «Аз таърихи адабиёти тоҷик дар Бадахшон» (Из истории таджикской литературы в Бадахшане), которая считается первым важным научным исследованием на эту тему [117]. Книга кроме введения и заключения состоит из трёх глав, а вторая глава состоит из двух разделов. Автор впервые предоставляет сведения читателю о научно-литературном наследии 21 бадахшанского поэта. В 1972 году был издан сборник «Ганчи Бадахшон» (Сокровище Бадахшана) А. Хабибова. Автор, подвергая анализу литературные круги Бадахшана XV, XVI, XVII, XVIII, XIX и XX вв., помещает в книге биографию более 80 поэтов с образцами их стихов [95].

Другое исследование вышеназванного литературоведа под названием «Аз таърихи равобити адабии Бадахшон бо Ҳиндустон» (Из истории литературных связей Бадахшана с Индией) в форме книги было издано в 1991 году. В этой книге автор на основании исторических и литературных источников рассказывает об экономических, культурных и особенно литературных связях с литературными кругами Индии в XVI и в XVII – XVIII вв. [265].



В последующие годы также постепенно развивается исследование письменной литературы Бадахшана. В 2004 году была издана монография под названием «Хунари бадеи суханварони Бадахшон» (Художественное мастерство литераторов Бадахшана), в которой автором рассмотрены жанровые особенности и художественное мастерство некоторых поэтов конца XIX – начало XX вв. Бадахшана, которые проживали на правом берегу реки Пяндж [149].

В 2012 году вышла в свет другая наша монография под названием «Шохфутур – адиби донишманд» (Шахфутур – талантливый литератор). Впервые в этой монографии автор раскрывает творческий портрет одного из представителей письменной литературы Бадахшана – Шахфутура Мухаббата Шахзаде, который жил и творил в двух социально-политических периодах – во времена эмира и советском периоде. В монографии мы приложили усилие анализировать тему и содержание, стихотворные жанры, вскрывать творческое мастерство автора и проблему художественности [151].

В 2014 году была издана другая наша монография под названием «Рӯзгор ва осори шоирони Бадахшон» (Жизнь и произведения поэтов Бадахшана), в которой ставилась цель дать литературно-критический анализ жизни и творчества нескольких популярнейших поэтов XIX в. и начала XX века Джафара, Мирзоибода, Кудрати Шугнани, Гулямджана Шахсолеха, Шахфутура Мухаббатшахзады, стихотворных форм, средств художественного изображения, мастерства таланта, языковых и стилистических своеобразий их языка и т. п. [152].

**Объектом исследования** научной работы является персидско-таджикская и двуязычная литература Бадахшана во второй половине XIX-начала XX вв.

**Предметом изучения** данной диссертации становятся фольклорная и письменная художественная литература Бадахшана конца XIX и начало XX вв.

**Основная цель диссертации** – исследование важнейших исторических традиций таджикской литературы в Бадахшане, установление особенностей местных традиций этой литературы, определение восприимчивости литературы на местных языках к традициям прославленной персидско-таджикской литературы, места различных жанров прозаических произведений в данных литературных кругах и их структурной и содержательной взаимосвязи с персидско-таджикской классической литературой.

Для достижения этой цели предусматривается решение следующих задач:

- Определить масштабы устной художественной литературы и фольклора Бадахшана в печатных изданиях;
- восстановить истории распространения персидско-таджикской поэзии в Бадахшане;
- определить историю возникновения и развития прозаических произведений;
- проанализировать философских и религиозных трактатов данного региона;
- исследовать двуязычную литературу Бадахшана и её место в фольклоре, народная поэзия Бадахшана, место устной прозы и её жанров;
- рассмотреть и исследовать профессиональную поэзию Бадахшана в конце XIX - начала XX вв.;
- определить личность литераторов и развитие поэзии.

**Научная новизна темы.** Проблема исследования впервые становится объектом научной дискуссии, и некоторая часть рассмотренного к настоящему времени материала не подвергалась изучению исследователями в предпринятой в настоящем исследовании форме и методе. Существующая научная литература ограничивалась только представлением обзорных сведений о периодизации литературы

этого региона и её литературных кругах, представителях этих кругов, сведений об жанрах их поэзии, тематике творчества.

Научное исследование направлено на раскрытие наиболее весомых достижений персидско-таджикской литературы Бадахшана, форм персидской научной прозы и её связи с традициями классической таджикской литературы, влияния политических и социальных факторов на них, роли двуязычия в фольклоре и литературе, место устной прозы и их жанров, личности двуязычных поэтов, общей литературной ситуации во второй половине XIX – начале XX вв. Сами понятия «двуязычная литература», «шугнаноязычная поэзия», «рушаноязычная поэзия», «историческая проза», «учебная проза», «философская проза» в осмыслении литературы Бадахшанского региона являются сравнительно новыми и становятся основой обогащения таджикской литературоведческой терминологии.

**Теоретическая значимость исследования** заключается в широком охвате основных стадий возникновения и развития таджикской литературы в Бадахшане. Явление двуязычия в литературе Бадахшана и сравнительный анализ произведений двуязычных литераторов на основе определения особенностей форм произведений и их содержания содействует совершенствованию методов анализа литературоведческих проблем, в частности, истории литературы, теории литературы, поэтики, источниковедения, текстологии и других наук, как социология, философия и теология. Теоретическая значимость работы также состоит в том, что она дополняет научную основу для изучения истории развития персидско-таджикской литературы, а также выявить литературные и социокультурные факторы, повлиявшие на её развитие.

**Практическая ценность исследования.** Данное исследование имеет связь со многими проблемами других наук, таких как история литературы, теория литературы, поэтика, стилистика, философия, теология, обществоведение, психология, политология, конфликтология. Во взаимосвязи с упомянутыми проблемами диссертация может

использоваться в качестве учебного материала в обучении вышеназванным предметам в отечественных вузах. Материалы диссертации могут использоваться в качестве научных источников в востоковедческих научных кругах за пределами Республики Таджикистан. Наравне с этим, материалы диссертации могут внести свой вклад в исследовании и определении различных сторон проблем в этнографии, лингвистике, фольклористике, истории Ислама, особенно в распространении течения исмаилизма на территориях Хорасана и Мавераннахра для исламоведческих центров мира, в том числе, для Института исмаилитских исследований Лондона.

**Материалы и методы исследования.** Выбор методов исследования обусловлен сложностью поставленных задач и характером объекта исследования. При изучении идейных, структурных и жанрово-стилистических особенностей устных и письменных традициях таджикской литературы в Бадахшане в диссертации используется сравнительно-сопоставительный метод, типологическое исследование, контент-анализ и текстологический анализ.

Так как темой нашей работы считается исследование исторических традиции таджикской литературы и их распространение в определенном периоде истории литературы Бадахшана, были использованы исторические и литературные источники, соответствующие этому периоду. В качестве фольклорных и литературных источников были использованы «Даргилмодак» (Образцы фольклора и литературы рушанского языка), «Дурдонахои Бадахшон» (Жемчужины Бадахшана),

«Киссахои та’рихию ривоятии тоҷикони Шугнони Тоҷикистону Афғонистон» (Исторические сказания и предания таджиков Шугнана Таджикистана и Афганистана), «Сурудҳои туйии Помир» (Свадебные песни Памира), «Фолклори Помир», чилдҳои 2 – 3 (Фольклор Памира, 2-3 томы), «Шоҳнома» ҷ. 1 («Шахнаме», т. 1) Фирдоуси, «Адими ду соҳил» (Адим двух берегов), «Ашки хасрат» (Слёзы печали) Сайида Замониддина Адима, «Силки Гуҳаррез» (Нити Гухарреза) Гухаррез

валади Хаджи Абдулнаби валади Ходжи Солеха Юмгани, «Маснави маънавӣ» (Поэма о скрытом смысле) Мавляно Джалалиддина Мухаммада Балхи (Руми), известного как Мавляви, «Кашфулсалавот» (Открытие прошлого), «Девони аввал» (Первый сборник сочинений), «Девони охир» (Последний сборник стихов и трактат), «Чил дунё» (Сорок миров) Муборака Вахани, «Муноҷот ва дигар гуфторҳо» (Тайная молитва и другие высказывания) Мулла Лочина, «Сафарнама» (Книга о путешествия) Насира Хусрава, «Девони қоимӣ» (Диван непоколебимых) Хасана Махмуда Катиба. В качестве исторических источников использованы следующие книги: «Та’рихи Бадахшон» (История Бадахшана) Сангин Мухаммада Бадахши и Фазлалибека Сурхафсара, «Та’рихи мулки Шугнон» (История края Шугнана) Сайида Хайдаршаха Муборакшахзады, «Та’рихи Бадахшон» (История Бадахшана) Курбана Мухаммадзаде и Мухаббата Шахзаде, «Та’рихи шохони Шугнон» (История шахов Шугнана) Сайида Фаррухшаха валади Шахпартави, «Та’рихи ҳокимони қалъаи Вомар» (История правителей крепости Вомар) Суфизода Бовара Вомари и Киматшахзады; из русских источников: «Горцы верховьев Пянджа» (Ваханцы и ишкашимцы) Бобринского А. А., «Материалы по этнографии иранских племён Средней Азии. Ишкашим и Вахан. Сборник Музея антропологии и этнографии при императорской Академии наук» Андреева М. С. и Половцева А. А., «Россия и Англия на Памире» Арьева М., «Современное положение Памирских ханств и пограничной линии с Кашмиром. Военно-политический очерк» Громчевского Б. Л., «Донесение А. Черкасова российскому политическому агенту в Бухаре. 6 ноября 1905 г.», «Памиро-Гиндукушский регион Афганистана в конце XIX – начале XX вв. (Очерк истории)» Абаевой Т. Г., «Бурхан-уд-дин Кушкеки. Катаган и Бадахшан», «Очерк экспедиции на Памир, Сарыкал, Вахан и Шугнан 1883» Путяты, «Путешествия по Памиру» П. Лукницкого, «Памирские походы 1892 – 1895 гг. Десятилетия присоединения Памира к России» Тагеева Л. Б. (Рустам-бека). Из

творчества современных историков привлечены произведения Б. Гафурова, А. В. Постникова, Н. А. Халфина, А. Набиева, Б. Искандарова, О. Бакиева и др.

Относительно научно-теоретической литературы, следует отметить, что 90% доступных материалов были использованы для анализа и сравнения основных проблем диссертации. В зависимости от степени связи с темой диссертации использованы научно-теоретические произведения учёных Европы и Америки Сејрек Irji, Фархада Дафтари, Ханбергера Алиса С., UentsW, русских учёных – Брагинского И. С., Андреева М. С., Бертельса Е. Э., Климчицкого С. И., Болдырева, А. Н., Пахалиной Т. Н; иранских исследователей – Сируса Шамисо, Абдульхусайна Зарринкуба, Забехулла Сафо, Сайид Махмуда Нишота; исследователей истории отечественной литературы и её фольклора – Абибова А., Амонова Р., Мирзозода Х., Муллоахмадова, Сайфуллаева А., Шакармамадова Н., Шарифова Х. и др.

Поэзия и прозаические произведения литераторов Бадахшана – Джафара, Кудрати Шугнани, Мирзаибода, Шахфутура, Мулло Лочина, Надира Шанбезаде, Ширина Бунёда, «Фазилатнома» (Книга о перевосхождении) Сайид Джалалишаха валади Шахкалона, «Тибби Шохзодамухаммад» (Медицина Шахзадамухаммада) использованы также в качестве источников при анализе темы.

#### **Основные положения, выносимые на защиту:**

Анализ проблемы на основе установления предпосылок и источников предоставляет возможность прийти к определённым научным заключениям, отвечающим следующим положениям, выносимым на защиту:

1. Во второй половине XIX века регион Средней Азии попал в зону интересов сверхдержав – Англии и России, которые открыто и тайно боролись за него. В 1880 году Афганистан завоевал Бадахшан и подчинил его себе. В 1883 году районы Западного Памира – Вахан,

Ишкашим, Шугнан и Рушан были завоёваны войсками эмира Афганистана.

2. Еще в 1872-1873 гг. были определены права царской России в данном регионе. После долгой дипломатической борьбы по соглашению 1895 года были определены границы сфер влияния двух государств. В соответствии с соглашением, правый берег реки Пянджа от Вахана до Шугнана и Рушана отошёл к сфере влияния России. Компенсируя передачу Дарвазского левобережья Пянджа Афганистану, правительство царской России передало в правление Бухарского эмирата Вахан, Ишкашим, Шугнан и Рушан.

3. Культура Бадахшана имеет древние традиции, связанные с историей таджикского народа, зороастрийскими и мусульманскими обычаями. Её специфика определена географическими условиями, языковыми особенностями, хозяйственной деятельностью местного населения, а также внутренними разграничениями религиозного течения ислама (исмаилизма).

4. На местных языках (шугнано-рушанской группы языков) существовала устная поэзия в особой песенной форме, называемая «Даргилик» (Даргилмодик), которая уходит своими корнями в глубокую древность, отражая быт и культуру аборегионов. В Вахане существует аналогия этой песни «Булбулик».

5. Литература этого региона состоит из нескольких слоев. К литературе на местных языках относятся бесчисленные мифы, предания, сказания и рассказы. Особенно богат фольклор Бадахшана жанром сказки. Часть сказок имеет сходство со сказками других мест проживания таджиков. Сказки существовали как на местных языках, так и на таджикском.

6. Литературным, письменным языком Бадахшана всегда является таджикский язык (фарси). Многие тексты песен были сочинены в формах рубаи, дубайти, газели и мухаммаса.

7. Письменная литература на фарси в Бадахшане также имеет давнюю традицию и берет свое начало с XI века, связанное с творческой

деятельностью Носира Хусрава в этом регионе. Религиозная литература распространялась как духовными руководителями исмаилитов (пирами), так и посредством связи духовенства с центрами исмаилитов в Бомбее.

8. Произведения Носира Хусрава сыграли большую роль в развитии литературы и культуры народов Бадахшана. Под воздействием его произведений постепенно появились стихи с религиозным содержанием. Распространение и постоянное укрепление закономерностей формы и содержания персидско-таджикской поэзии связано со сводом «Книга о святильнике». «Книга о святильнике» - это сборник религиозных стихов, который начинается с восхваления Аллаха, пророков и ангелов и завершается восхвалением шиитских имамов, Носира Хусрава и чтением аятов из Корана и заклинаний.

9. Существовала стихотворная форма мусульманского венчания (никах), которая имела литературную, культурную и религиозную окраску. Её тексты украшены стихотворными отрывками, особенно четверостишиями.

10. Постепенно сложилась авторская поэзия на памирских языках (шугнано-рушанской группе). Одним из основателей авторской поэзии Шугнана является Нодир Шанбезода. В его стихах размер и художественные формы заимствованы от персидско-таджикской поэзии.

11. Двухязычие считается привлекательной особенностью литературы Бадахшана, которое связано с двухязычием самого населения этого региона. Двухязычными поэтами этого региона являются Мулло Лочин, Сайид Замониддин Адим и Нодир Шанбезода.

12. Во второй половине XIX-начала XX вв. в пределах исторического и современного Бадахшана жили и писали свои произведения местные поэты. Они писали стихи во всех основных жанровых формах традиционной персидско-таджикской поэзии, изменяли и дополняли строфы, вводили новшества в композиции, рифме, редифе, смысле и содержании.



13. Известными поэтами рассматриваемого периода были Сайид Фаррухшах Шахпартави и Адим Шугнани, которые оставили после себя богатое литературное наследие. Кудрат Шугнани был неграмотным поэтом, но его поэзия была близка к духу народа.

**Апробация работы.** Диссертационная работа была обсуждена и рекомендована к защите на расширенном заседании кафедры истории таджикской литературы Таджикского национального университета, где она выполнялась (протокол № 26 от 03. 06. 2017 года). Основные результаты исследования представлены автором в виде докладов на традиционных научных и научно-практических конференциях преподавателей Таджикского национального университета (2013-2017 гг.) и ТГИЯ им С. Улугзаде

По теме диссертации опубликованы три монографии и статей, из них 16 статей опубликованы в ведущих журналах и изданиях, рекомендованных ВАК РФ, список которых прилагается.

**Структура и содержание научного исследования.** Диссертация состоит из введения, трёх основных глав, заключения и списка использованной литературы.

Во введении определяются необходимость в выборе объекта исследования и цели темы, раскрывается научная и практическая ценность, характеризуются научные, теоретические и художественные источники, устанавливается степень изученности исследуемой проблемы. Первая глава диссертации называется «Политическое, социальное и культурное положение Бадахшана в конце XIX – начало XX вв.» и состоит из пяти основных частей. Цель данной главы состоит в раскрытии факторов и социально-политических основ обострения взаимоотношений в сфере зон влияния крупнейших государств и привлечение мелких правителей изучаемого нами региона, социально-политического положения названных ханств до их завоевания, отношения правителей со своими поданными, видимой и невидимой борьбы представителей сверхдержав для решения своих геополитических

интересов, отношение представителей духовенства и местной элиты к военно-политическим событиям, культурной ситуации региона и т. п.

Вторая глава диссертации посвящается проблемам исторических и местных традиций литературы Бадахшана. Для достижения объективного научного заключения в работе подвергаются анализу и рассмотрению литературные сегменты этого литературного круга на основе традиций и обычаев, убеждений, сущность местных языков и влияния персидско-таджикского языка на становление устных и письменных духовных ценностей и в то же время роль местных представителей в создании устных и письменных произведений Бадахшана на таджикском языке, факторов и причин появления двуязычных поэтов, жанров литературных произведений, изменений и нововведений в них и т. п.

Третья глава диссертации посвящается проблемам развития литературы Бадахшана в конце XIX-начала XX вв. Эта часть характеризует общее положение литературы во взаимосвязи с политической и социальной ситуацией времени, рассказывает о популярнейших представителях литературы этого периода, их жизни и творческой деятельности, о тематическом своеобразии и содержании художественных произведений, отношения литераторов к традиционным жанрам литературы и специфические особенности их художественных произведений.

Обобщающий анализ основной темы диссертации проведён посредством краткого и компактного заключения работы. Диссертация завершается списком использованных научных и литературных источников.

## ГЛАВА I. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ И КУЛЬТУРНОЕ ПОЛОЖЕНИЯ БАДАХШАНА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX-НАЧАЛА XX ВВ.

### I. 1. Политическое и социальное положения

Территория сегодняшней Горно-Бадахшанской Автономной области с севера граничит с Республикой Кыргызстан, с востока – с Китайской Народной Республикой, с юга и запада с Афганистаном. Территория области состоит из высоких гор и предгорья, узких речных ущельев. В этом регионе есть озера, расположенные в высокогорьях, их воды втекают в реку Пяндж. На этой земле существуют ледники, обеспечивающие большинство рек Средней Азии водой. Самая высокая вершина этой области в эпоху СССР называлась пик Коммунизма, а ныне переименована на Исмаила Сомони. Административным центром области является город Хорог, который расположен на высоте 2200 метров над уровнем моря на двух берегах реки Гунд, текущая в реку Пяндж. Большинство населения области разговаривает на восточно-иранских языках – язгулямском, группе шугнано-рушанских языков, ишкашимском, ваханском, а также на таджикском языке. На востоке области живут киргизы. В состав области входят следующие районы: Дарваз, Вандж, Рушан, Шугнан, Рошткала, Ишкашим и Мургаб. Расстояния от центра области, города Хорога до столицы республики – 527 км. Население области составляет 214,3 тысяч человек. Территория области составляет 45% территории республики.

О политическом, социальном и культурном положении Бадахшана в конце XIX – начале XX вв. можно находить много информации из произведений русских путешественников, местных историков и профессиональных учёных [5; 6; 12; 13; 14; 15; 20; 28; 38; 39; 40; 43; 46; 47; 49; 52; 54; 60; 61; 63; 65; 68; 69; 72; 73; 76; 79; 82; 84; 87; 102; 120; 127; 139; 146; 148; 155; 157; 160; 161; 162; 163; 164; 165; 166; 167; 1668; 169; 170; 171; 172; 173; 174; 177; 180; 181; 184; 186; 202; 203; 204; 206; 207; 208; 209; 210; 216; 217; 227; 228; 232; 238; 256; 258; 259; 260; 261; 262; 263; 269], так как со второй половины XIX века в зарубежных странах стали уделять особое

внимание этому региону и с целью изучения географических, сельскохозяйственных особенностей, мира природы, богатства недр, проблем этнографии и т. п. из таких держав того времени, как Англия и царская Россия, стали пребывать в этот регион. Следует напомнить, что в начале второй половины XIX века не наблюдаются серьёзные изменения в политической и социальной жизни Бадахшана, но общее положение в упомянутом регионе было сложным, что увязывалось с несколькими факторами: а) постепенная активизация дипломатического противостояния между Англией и Россией в вопросе о разделении территории этого региона; б) непосредственное стремление правителей Китайской империи для разрешения своих территорий в этой части Центральной Азии; в) постепенное усиление военных провокаций и опасность захвата территории этого региона [172, 306].

Этого требовала внутренняя ситуация в самостоятельных и полусамостоятельных княжествах Бадахшана, где каждое княжество стремилось расширить свои границы за счёт соседних. В результате противоречий и военных противостояний некоторые княжества теряли свою самостоятельность и переходили в подчинение другим княжествам. Примером может стать княжество Вахан, которое - то подчинялось княжеству Шугнана, то правителю Бадахшана. Подобное происходило также с княжествами Рушана и Дарваза. Изменения на территории региона, политическая нестабильность внутри этих княжеств приводило представителей заинтересованных государств к заключению, что мелкие горные княжества в военном отношении очень слабы и не могут противостоять другим державам. Только географическое положение горного края, бездорожье и труднопроходимые горы в какой-то мере защищали этот регион от насилия сверхдержав [172, 306].

Сложная политическая ситуация, снижение уровня жизни народа, бесправие масс вызвали недовольство среди населения и это не скрывалось от правителей Афганистана.

Возникла угроза захвата Шугнана афганцами. Положение Шугнанского княжества в этот нестабильный период было очень сложным и зависело от соседских княжеств. Во второй половине XIX века территория Дарваза в два раза была увеличена за счёт присоединения к ней княжества Ванджа. Шаху Исмаилу (1845 -1863) удалось присоединить к Дарвазу сначала Гиссар, Каратегин, а затем Шугнан и наконец Куляб, но впоследствии шах Исмаил теряет завоеванные области, т. е. Гиссар, Куляб и Каратегин, а сам шах Исмаил оказывается в плену. Сначала его содержат в Гиссарской тюрьме, а затем отправляют в Афганистан. Теперь в период правления последнего шаха Дарваза Сироджиддина (1870 -1877) в составе этого княжества оставались только Калаихумб, Вандж и Язгулям. В этот период Дарвазское ханство с трудом сохраняло свою независимость. Бухарский Эмират с помощью царской России в конце 70-х гг. XIX века захватил территории Гиссарской долины, Куляба и Каратегина. Зимой 1877 года войска эмира Бухары во главе с Худойназаром вторглись в Дарваз. Несмотря на ожесточенное сопротивление населения Дарваза и больших потерь, войска Эмира Бухары завоевали этот регион. Таким образом, Дарвазское ханство потеряло свою самостоятельность, но населения Дарваза, несмотря на это, в каждый удобный момент организовывал восстания против представителей эмира Бухары [172, 310].

Политическая ситуация на Памире и в Бадахшане ещё более усложнило противостояния между Англией и царской России, поскольку оба государства имели свои интересы в этом стратегически важном регионе. После побега Джахандаршаха – последнего шаха Бадахшана в Шугнан правление перешло к афганцам и эмир Абдурахманхан назначил Абдуллахана правителем этого региона. Когда территория эмира Афганистана расширилась за счёт Бадахшана и приблизилась к западной части Памира, Абдурахманхан искал удобного случая для завоевания Шугнана. Такой повод и удобный случай вскоре возникли для афганского эмира. Первый повод – побег эмира Бадахшана –

Джахандаршаха в Шугнани с согласия Юсуфалихана; второй повод – встреча русского доктора А. Регеля с шахом Шугнана. Когда А. Регель проезжал через Бальджуванское бекство, в своём письме запрашивал разрешения о пребывании на территории Шугнана и просил об этом осведомить представителей Афганистана. Юсуфалихан, конечно же, с радостью принял русского доктора, но из-за усложнения ситуации и недоговорённости между ними не сообщил афганским представителям о приезде русского доктора. Летом 1882 года А. Регель побывает в Калаи Барпанджа. А. А. Семёнов в своих комментариях к книге «Таърихи мулки Шугнон» (История края Шугнана) Сайида Хайдаршаха Муборакшахзады таким образом описывает это событие: «Пребывание летом 1882 года областного доктора Чуста и Ферганы, советника двора Регеля по поручению Географического общества и Императорского ботанического сада с целью научного исследования в Шугнани и гостеприимство Юсуфалихана ускорили ход событий.

Эмир Афганистана, узнав о приезде нашего путешественника в Барпанджу – центра Шугнана, опасаясь переговоров Юсуфалихана с русским чиновником об официальном признании политического подчинения Шугнана России, послал к Юсуфалихану своего командира Гулзархана. Перед Гулзарханом ставилась задача уговорить правителя Шугнана выдворить с территории своего владения приезжего русского. В крепости Барпанджа между афганцем и Регелем произошёл крупный конфликт и хотя Юсуфалихану удалось помирить их, Регель был вынужден покинуть Шугнан» [69, 28].

С помощью Юсуфалихана А. Э. Регель совершает путешествия в Шиву, Шахдару и Гаран. Долгое пребывание Регеля в Шугнани вызвали подозрения у афганцев и стало для них поводом для вмешательства во внутренние дела шугнанцев. В феврале 1883 года из Файзабада (центр Бадахшана) в Шугнан были направлены полковник Гулзархан и один чиновник с 22 солдатами. Они потребовали скорейшего выдворения

русского доктора с территории Шугнана. Доктор был вынужден покинуть территории Шугнана и возвратиться назад.

Подозрение афганцев к Юсуфалихану заключалось в том, что тот якобы создал условия Регелю для знакомства с залежами рубинов. Хотя Регелю не удалось увидеть эти залежи (ему не показали их – Л. Д.), афганцы заключили, что русские узнали о богатстве недр этого края и теперь будут претендовать на них [139, 187].

Основным результатом путешествия Регеля стало знакомство с политической ситуацией в Шугнанае, и он понял, что Шугнану грозит захват её территории афганцами. К тому же, он выяснил точку зрения народа относительно дальнейшего правления афганцев на этой земле. Народ на представителей афганского хукумата смотрел со страхом и ненавистью. Регелю удалось выяснить отношение простого народа к России. Кроме того, во время бесед он понял, что Юсуфалихан, опасаясь завоевания Шугнана афганцами, был согласен на присоединении своей территории к Бухарскому эмирату и некоторые достоверные факты свидетельствуют о том, что он несколько раз обращался с этой просьбой к эмиру Бухары [172, 312].

Когда в 1877 – 1878 гг. Бухарский эмират захватил Дарвазский регион и присоединил к своей территории, Англия выразила серьёзный протест в отношении к России. Действие правительства Бухары стали поводом для военных кругов Англии и Индии, направили военные силы Афганистана на захват Вахана, Шугнана и Рушана. Чтобы опередить царскую Россию в вопросе изучения территории Памира, правительство Англии и Индии направляли своих агентов на неизученные или малоизученные для России регионы Памира. Когда Коканд оказался под влиянием России, англичане старались усиливать своё влияние в Кашгаре, так понимали, что его население исторически имело немало связей с Туркестаном и регионами Памира. Следует отметить, что Коканд ещё ранее находился в кругу захватнических интересов Англии. «Политика правителей Англии на подчинении Кашгара была

направлена ещё до время правления Якуббека. Нужно заметить, что английские агенты, как в Средней Азии, так и здесь сталкивались с большими трудностями. Многие из них потеряли свои головы в Кашгаре» [163, 196].

Значительное внимание к Памиру и Кашгару англичане начали уделять ещё с 1870 года, и это не случайно, так как в начале 60-х годов XIX века в регионе Синьцзян началось антикитайское восстание мусульман. В 1864 году на помощь восставшим из Кокандского ханства приходит отряд андижанцев под руководством Якуббека и наносит поражение врагам. «Таким образом,- пишет А. В. Постников,- Якуббек, действительно, на территории бывшего Синьцзяна стал сильнейшим правителем» [228, 95].

Англичане построили в Кашгаре завод по производству оружия и хотели с помощью Якуббека организовать среднеазиатское антироссийское объединение. Укрепив свою позицию в Кашгаре, Дуглас Форсайт отправил своих агентов в Коканд, чтобы они подготовили из представителей местного населения группы сопротивления силам России на территории этого ханства. В Кашгаре под руководством Гордона из членов экспедиции учредили другую экспедицию и отправили на Памир. Добравшись до Вахана, Гордон отправляет своих агентов в Шугнан и на Восточный Памир. Представителям этой экспедиции в некоторых местах удалось с помощью взяток склонить в свою сторону некоторых представителей правительства, но им не удалось склонить в свою сторону весь местный народ, так как народ имел серьёзные намерения присоединиться к России. Антироссийская деятельность дипломатических представителей Англии не прервалось и после ухода из власти Якуббека и укрепления китайского правительства.

### **1. Политика Афганистана по отношению к Бадахшан**

Когда во второй половине 70-х гг. XIX века Бухарский Эмират присоединил регионов восточной Бухары к своей территории, эмир Афганистана потерял надежду завоевать эти регионы, так как они теперь



находились под защитой пограничников царской России. С целью усиления своего влияния на территории туркестанских границ России, англичане подготовили эмира Абдурахманхана к захвату сравнительно самостоятельных владений Вахана, Шугнана и Рушана. Сама же внутренняя ситуация в названных регионах способствовала осуществлению целей и намерений эмира Афганистана. Купля-продажа людей со стороны Юсуфалихана и тяжёлая жизнь народа привели к возникновению в этом регионе групп недовольных. Захват центра Бадахшана – Файзабада Абдуллаханом и побег Джахандаршаха в сторону Шугнана ускорили процесс осуществления захвата названных регионов. С целью привлечения в свою сторону крупных феодалов и авторитетных священников правитель Бадахшана Абдуллахан организовал сильную агентурную сеть, путем которого ему удалось привлечь в свою сторону главу духовенства народов Памира Сайида Фаррухшаха [172, 332].

Оппозиционная группа в Шугнанах во главе с духовным наставником Сайидом Фаррухшахом, в которую так же входили авторитетный мир Рушана Манзаршах, мир Сучана Миравазбек, жители Барпанджы Дилмагзум, посредством Гулзархана направила письмо эмиру Абдурахманхана с просьбой о замене Юсуфалихана другим правителем. Это письмо теперь стало основным поводом для захвата Шугнана. Пользуясь удобным случаем, эмир Бадахшана направляет в Шугнан военный отряд под руководством Пурдилхана и требует от Юсуфалихана прибыть в Файзабад на встречу с эмиром Бадахшана. Учитывая горький опыт эмира Вахана, Юсуфалихан отказывается от встречи с эмиром Бадахшана [172, 333].

Юсуфалихан понимает, что не может более противостоять афганскому представителю и вынашивает план побега в сторону Коканда через Гунд. Однако поскольку дорога через Гунд была занята Доробшахом, он после совещания со своими старейшинами выбирает дорогу через Бартанг, но узнав об этом плане, кто-то информирует

афганского представителя о желании шаха Шугнана вместе со своими старейшинами совершить побег через Бартанг. Поэтому афганский представитель, подняв Божьи слово (Коран) над головой, клянётся, что не нанесёт им никакого вреда [54, 128].

Юсуфалихану ничего не остаётся кроме, как принять соглашение с афганским представителем, ведь тот поклялся на священном Коране. Летом 1883 года вместе с 80 своими приближёнными он прибывает в Файзабад. В Файзабаде в течении четырёх – пяти дней оказывают Юсуфалихану и его свите хороший приём. Затем Абдулладжан советует шаху Шугнана и его свите написать письма своим семьям, что бы они не беспокоились о них, так как они через несколько суток возвращаются на Родину и продолжают своё правление. Вероятно, Юсуфалихан понимает, что он не может возвращаться на Родину, поэтому своей семье пишет письмо со следующим содержанием: «Я попал в плен, получив это письмо, беспромедления отправьтесь в сторону Оша». Он отдаёт письмо своему слуге. Когда слуга добирается до места слияния двух речных притоков озера Шевы, представитель Абдулладжана встречает его. Он, забрав письмо из рук слуги, прибывает в Файзабад и передаёт его Абдулладжану [54, 131].

Юсуфалихану предъявляют следующие обвинения:

- 1) когда-то на территории его владений были убиты 3-4 афганца;
- 2) не относится с уважением и почтением к Абдурахманхану;
- 3) отказывался от уплаты налогов эмиру Бадахшана;
- 4) несправедливо и безжалостно наказывал людей, в результате чего стал причиной восстания шугнанцев;
- 5) надолго оставил у себя русского доктора и его авторитет ставил выше авторитета афганского представителя;
- 6) показал русскому доктору месторождение (залежей) рубинов [139, 88].

Пленников ведут в Кабул и подвергают пыткам. Затем требуют показать место, где они скрывают свои богатства. По сведениям Д. Иванова, после допроса у шаха Шугнана Юсуфалихана находят сотни сундуков с золотом, серебром и другими драгоценностями и на 50 лошадях увозят эти богатства в Файзабад [39, 52].

Юсуфалихана и его приспешников позднее казнят в Кабуле. Затем, афганцы захватывают Шугнан и Рушан.

Чтобы привлечь к себе внимание жителей западной части Памира, Абдурахманхан объявляет, что население этого региона в течение шести лет освобождается от дачи налога. Однако, перед нищим народом ставили другие обязательные задачи: построит дорогу для путевого транспорта от Бадахшана до крепости Барпанджа, обработка драгоценных камней, например, рубина в Ишкашине и т. п.

Осенью 1883 года по приказу Абдурахмана новый военный начальник Гулзархан с отрядом из 300 солдат прибывает в Шугнан и Рушан, чтобы якобы обеспечить спокойствие региона. Положение в регионе становится ещё более тяжёлым. Грабительство народа афганцами возбудило недовольствия населения, и постепенно накопившись привело к народному восстанию. Академик Б. И. Искандаров в качестве примера об ограблении местного населения приводит слова 120-летнего жителя села Ниходак Шугнанского района Шукурова, который помнил приезд первых афганских солдат, которые вместе со своими командирами грабили дома местных жителей, а по ночам, ворвавшись в дома людей, изнасиловали женщин и девушек. По поручению эмира Бадахшана специальные военные отряды афганцев насильно возили мальчиков и девочек из Рушана, Шугнана и Вахана в Кабул и продавали в рабство [163, 227].

Ограбление местного населения, насилия над женщинами и девушками приводили в ярость людей и становились причинами народных восстаний в Шугнани и Рушани. Разъяренный и оскорблённый народ в Рушани взяли в осаду крепость Вомар. К ним на помощь пришли

люди из всех селений Рушана. Восставшие сначала осадили крепость Вомара, затем им удалось обезоружить их гарнизон, а потом пленных афганских солдат отправили в сторону Бартанга, а сами прибыли в крепость Барпанджа. В крепости Барпанджа за счёт жителей Шугнана их число постепенно увеличивалось и они захватывают саму крепость Барпанджа.

Из-за отсутствия опыта в управлении государством крестьяне не смогли надолго удерживать власть в своих руках. В пике восстания губернатор Бадахшана Абдуллахан зимой через труднопроходимую местность направляет в Шугнан две большие карательные экспедиции. Жители Шугнана, бросив свои вещи и дома, в холодную зимнюю погоду направились в сторону Рушана. Афганские офицеры, чтобы оказать влияние на восставших и ослаблять их сил приводят из Зебока шугнанских ишанов – Шах Абдурахима и Сайид Садика. По поручению афганских офицеров они двигаются в сторону Рушана и на подступах региона встречают забаррикадировавшихся сил. Затем они входят в крепость Вомар и совещаются с восставшимися. После совещания жители Шугнана возвращаются в свои дома. Мир Манзаршах понимает, что силы неравны и бороться против афганцев бесполезно, поэтому он бежит в сторону Дарваза. Сайид Фаррухшах также понимает, что его настигнет кара афганцев и преподносит свою дочь губернатору Бадахшана в качестве подарка. Он просит у губернатора прощения за то, что не мог оказать влияния на восставших [172, 334].

Таким образом, восстание было подавлено, афганцы с помощью местных чиновников – предателей преследовали тех людей, которые имели какую-либо связь с восстанием и строго карали. Это стало причиной того, что люди бросали свои дома и бежали в сторону Восточного Памира, Ферганы или Дарваза. В то же время следует отметить, что всевозможные карательные методы не сломали волю горцев и свободолюбивые люди и не могли терпеть оскорбления афганцев. В 1887 году в Рушане и Шугнанах вновь вспыхнули восстания.

Восставшие взяли под свою контроль труднопроходимые дороги региона. Афганцам путем принуждения одного из горцев удалось пройти через перевал в обход труднодоступных дорог и оказаться у баррикад восставших. В неравной борьбе повстанцы потерпели поражение, массовые наказания жителей вновь возродились. В. В. Станкевич, который некоторое время спустя совершил путешествие на Памир, беседовал с повстанцами, а позже писал, что массовое наказание людей имело трагическое последствие. После подавления восстания страна была полностью разрушена [172, 335].

В конце 1888 года в Чахарвилаяте Афганистана произошло восстание, и к нему тут же присоединились народы Западного Памира, восставшие чуть ранее. Полковник Байтаков, который направлялся в сторону Алая, в своём рапорте военному губернатору Ферганской области от 26 мая 1888 года сообщает, что население Южного Туркестана и Западного Памира, в основном состоящее из таджиков, враждебно относятся к афганским захватчикам. Он сообщил о том, что эмир Абдурахман большую часть шугнанского гарнизона передислоцировал в Бадахшан, так как ситуация здесь была очень напряжённой [170, 40].

Внутренние междоусобицы несколько ослабили карательные меры афганцев в отношении народов Западного Памира. Дело в том, что двоюродный брат эмира Афганистана – Исакхан, который был правителем Чахарвилаята, выступил с заявлением о независимости своего правления и тем самым вступил против эмира Афганистана. В это же время на арену борьбы вступил другой претендент на престол – Аюбхан, который ранее сбежал в Тегеран. Следует отметить, что его поддерживала часть афганских войск. Создавшаяся сложная ситуация вынудила афганского эмира вывести свои войска из Западного Памира и вступить в борьбу со своими противниками. Этим фактором воспользовался народ Западного Памира, который разгромил остаточный афганский гарнизон, а оставшиеся в живых афганские

солдаты сбежали в сторону Бадахшана. В это время по предложению народа Акбаршах, из рода Юсуфалихана, возвращается из Дарваза в Шугнан. Следует отметить, что народ опасался возвращения афганцев.

Такая благоприятная ситуация позволила бывшим самостоятельным ханам возвращаться на Родину. Хотя афганцы покинули их край, народ опасался повторного прихода афганцев. Такая ситуация царила и в других княжествах – в Вахане и Бадахшане. Известный русский путешественник, разведчик и дипломат Б. Л. Громчевский пишет: «Когда достигли Памира, я получил письмо мира Вахана – Алимарданшаха, который сообщил о побеге афганцев и о своём возвращении и восседании на престол, и отмечает, что хочет верно служить России, и пригласил меня в свой край, обещая проводить до Шугнана, полностью обеспечить мою безопасность» [20, 9].

Правители поняли, что в указанных регионах афганцы не откажутся от своей захватнической политики и сохраняется опасность их возвращения. Политическая ситуация в Афганистане со второй половины 1889 года разрешилась в пользу эмира Абдурахманхана. Он сумел с помощью англичан нанести поражение Исакхану и захватить Чахарвилаят и вынудить Исакхана сбежать в Туркестан. Теперь Бадахшану и Западному Памиру грозила опасность возвращения афганцев. После захвата Чахарвилаята эмир Абдурахман укрепил свою власть в Мазари Шарифе и захватил Бадахшан. Шуджаатхан, который был из рода Джахандаршаха и сидел на троне, был вынужден покинуть Бадахшана. Правители Ишкашима и Вахана без сопротивления покинули свои края. Единственным правителем, который готовился к решительному отпору, был Акбаршах. Акбаршах хорошо понимал, что силы неравны и не может одержать победу над афганскими войсками, поэтому он отправляет своих послов в Фергану, чтобы те оказали помощь населению Западного Памира и спасли их от возмездия агрессора.

Послы прибыли в Фергану и вручили военному губернатору Ферганы письмо Акбаршаха. В письме отмечалось, что народ Шугнана желает перейти в подчинение русскому правительству. Во время беседы представители Шугнана сообщили, что княжество Шугнана несколько лет тому назад просило правительство России принять наш край и народ в свое подчинение, чтобы освободиться от афганского ига. Афганцы подозревают народ Шугнана в уважении к русскому правительству, поэтому безжалостно грабят местное население и доводят их до крайней нищеты: убивают невинных людей, насильно везут к себе женщин, насилюют девушек, грабят их, облагают тяжёлыми налогами, продают людей, которые погибают на чужбине, только обесчестившие девушки возвращаются к своим обнищавшим родителям [170, 40].

Царское правительство России и на этот раз не протягивает руку помощи горцам. Население Западного Памира было вынуждено только своими силами бороться против афганских завоевателей.

Разгромив своих противников, эмир Абдурахман снова захватил Бадахшан, Вахан и Ишкашим. Чтобы свергнуть Сайида Акбаршаха, эмир Абдурахманхан направляет своих представителей под руководством Хаджаназар (уроженцем Шугнана) в этот регион. Представители были захвачены Сайидом Акбаршахом и переданы в руки известного разбойника Сахибназара, который в свою очередь продал их памирским киргизам (за исключением Хаджаназара, которого возвратили афганцам взамен 10 пар быков и мешка золота), Хаджаназар написал оскорбительное письмо Сайиду Акбаршаху, тот в ярости со своим небольшим отрядом нападает на Ишкашим и Зебак, где находился сам Хаджаназар. Его вместе с другими афганцами взяли в плен. Узнав об этом в Бадахшане, к нему отправляют на помощь отряд афганцев. Отступая, Акбаршах утопляет Хаджаназара в реку Пяндж [172, 336].

Осведомившись об этом, эмир Абдурахман приказывает решительным образом покончить с проблемой Шугнана. По сведению академика Б. Искандарова, Абдурахманхан направляет в Шугнан

большой отряд с четырьмя тысячами людей и 80 тяжёлых орудий, а по другим сведениям, в 1889 году при завоевании Вахана, Шугнана и Рушана под руководством генерала Шохсаида находилось почти 6000 пеших и всадников и 12 пушек. Афганские войска нападали на Шугнан с двух сторон, через озеро Шивы и через Гаран, намереваясь соединиться у крепости Барпанджи.

Сайид Акбаршах, узнав о прибытии афганских войск, не спеша собрал своих людей и стойко вел борьбу с афганскими войсками. Первая стычка произошла в очень неудобном месте у озера Шивы, после этого отряд крестьян отступила к крепости Барпанджа. Преодолев мощное сопротивление крестьянского отряда, афганские войска ожидали прибытия другого афганского отряда, который шел через Гаран. Находясь ещё в пути, Шахсаид с помощью своих агентов распространил слухи о том, что он помилует повстанцев, если они прекратят борьбу, схватят Сайида Акбаршаха и передадут его в его руки. Население не подкупилось на его обман, но с приближением афганских войск происходит массовая миграция народа: с правой части реки Пяндж, а потом с её верховья приблизительно 2000 стариков, женщин и детей, а также некоторое количество животных было направлено в сторону Яшикуля [163, 239].

Народ всё ещё продолжал ожесточённую борьбу с крупными силами врага. Когда враги окружили крепость, Сайид Акбаршах попал в тяжёлое положение. Ночью отряд крестьян под покровом тёмноты, используя гупсары<sup>6</sup>, переплыли на правый берег реки Пяндж. Афганское войско во главе с Шах Сайидом с отрядами Фархадхана и Миёнрахимхана стояли недалеко от крепости Барпанджа и расстреливали крепость. Поскольку со стороны крепости не было ответа, афганцы вошли в крепость, заняли стратегически важные места и подвергли обстрелу правый берег Пянджа [163, 239].

---

<sup>6</sup>Гупсар – шкурка, надутая воздухом, как средство переправы через реку.



Русский путешественник, дипломат и разведчик Б. Л. Громчевский приводит немало фактов и сведений о подвигах Сайида Акбаршаха. Например, он отмечает, что Сайид Акбаршах в тяжёлые для себя дни не падал духом, он то переходил на левый берег и, наносив тяжёлые удары врагу, отступал в сторону Рушана. Отряд шугнанцев был вооружён только холодным оружием. Несмотря на это, он перешел на левый берег реки и напал на небольшой отряд афганцев, который собирал сено для своих лошадей на богарной земле. В рукопашной борьбе победили шугнанцы, среди афганцев произошла паника. Особенно дерзко была атака шугнанцев на афганский отряд у сёл Юмг и Шидвудж. Они разгромили небольшой отряд из 50 – 70 человек. Это событие возродило среди афганцев такую панику, что они не отходили от крепости Барпанджа на пушечный выстрел, хотя они всё ещё сильно нуждались в сене и продовольствии [20, 17-18].

Внезапные нападения отряда дехкан под руководством Сайида Акбаршаха произвели панику в афганских войсках, среди афганских солдат появились дезертиры. Об этом есть удивительные факты. Консул России в Кашгаре Н. Петровский в своём сообщении военному губернатору Ферганской области об ожесточенной борьбе шугнанцев с иностранными войсками от 16 июня 1889 года пишет: «Недавно кашгарский Даотай был в Сарикунле. В Каракуле были схвачены 12 хорошо вооружённые афганцы, которые потерпели поражение от Акбаршаха... они хотят через Памир неизвестными дорогами возвратиться в Афганистан. Кашгарский Даотай приказал не оставлять этих афганцев в Кашгаре. То же самое же желали афганцы, но они хотели перебраться на родину не через Шугнан, т. е. откуда они сбежали» [163, 240].

Командующий афганскими войсками был вынужден просить помощи у эмира. Войска усилились новыми частями и, используя гупсары, переплыли на правый берег реки Пяндж. В кишлаках Буни и Сохчарв произошли крупные столкновения, шугнанцы отступили к

крепости Вомар. Отряды шугнанцев не могли противостоять действующей афганской армии, вооруженной современным английским оружием, поэтому они сожгли крепость и двинулись в сторону Язгуляма.

Сайид Акбаршах до последних дней своего сражения с афганцами верил в то, что к нему на помощь придут войска царской России. Отступление дехканских отрядов Западного Памира происходило холодной зимой 1889 года. Снег охватывал не только вершину гор, но и долину. Людей ожидали страшный голод [163, 241].

Следует отметить, что после подавления восстания из завоёванных земель Западного Памира начался массовый побег людей в сторону Ферганы, Дарваза и Восточного Памира. Жестокость афганцев к местному народу не имела пределов. Народ Памира хотел быстрее добраться через Восточный Памир к границам Ферганы и России. Чтобы помешать этому, афганские войска через Вахан направил быстроходный отряд на Восточный Памир. Этот отряд должен был наладить связи с известным киргизским разбойником Сахибназаром. Сахибназар до прибытия афганцев был разозлен на Сайида Акбаршаха из-за его нападений и теперь готовился к мести. Отряд афганцев вместе с разбойником Сахибназара заняли позицию в одном из узких ущельев Бартанга, недалеко от кишлака Рошорв и ждал беженцев, идущих в сторону Алайской долины. Свидетели этих событий сообщают, что афганцы жестоко обращались к беженцам. Слух о появлении афганцев произвёл страх и панику среди беженцев. Беженцы, находившиеся у Яшикуля, переплыли реку Аличур и достигли границ Китая. Недалеко от Баш-Гумбаза беженцы встретились с отрядом китайцев под руководством генерала Джона. Отряд китайцев прогнал беженцев со своей территории и беженцы вновь вернулись в Яшикуль. Другая группа беженцев вдоль реки Гунд направились в сторону реки Пяндж [163, 239].

Ситуация в захваченном крае была трагичной. Если афганцы подозревали кого-то из местных жителей в связях с повстанцами, сжигали сёла и уничтожали посева. Они схватывали красивых девушек и

женщин и отправляли в Кабул, а другую часть дарили своим офицерам и солдатам в качестве служанок и наложниц. Сам Шахсаид – командующий афганскими войсками насильно женился на четырнадцатилетней девушке из села Поршнев. По приказу Абдурахманхана из Шугнана в Кабул были увезены 600 мальчиков в возрасте 7 – 16 лет [163, 241].

Таким образом, краю грозила опасность голодной смерти. Абдурахманхан своим противников и врагов держал в Шугнани. Абдурахманхан жестоко наказывал тех людей, которые симпатизировали Исакхану и Сайиду Акбаршаху. Когда Западный Памир был завоёван войсками эмира Абдурахманхана, Шосайд с частью своих войска вернулся в Бадахшан, другая часть в составе 600 солдат и 6 пушек была оставлена в крепость Барпанджа, так как афганцы опасались новых бунтов на Западном Памире.

Б. Л. Громчевский во время своего путешествия в сторону долины реки Мургаб своим глазами видел беженцев с Западного Памира и писал: «В течения трёх дней своего путешествия мы видели только шугнанских беженцев, которые для спасения своей жизни двигались к границам России. На пути мы наблюдали за частично погребённых умерших животных и от них исходил такой удушающий запах, что наша экспедиция была вынуждена для ночлежки выбирать места, находившихся вдалеке от дорог. Везде встречались уставшие, больные и раненные люди. На каждом шагу сталкивалась длинная вереница из женщин с детьми на руках и на спине. Такая картина несчастья обездоленного народа часто наблюдается на Востоке, когда некий азиатский правитель, завладев страной, будто имеет право казнить всё население этой страны, превратить её в пустыню» [120, 67-68].

Во время экспедиции Б. Л. Громчевский видел как искренне относятся беженцы к представителям русского народа. Он пишет: «Когда узнали, что я – русский, они, стоя на коленях, целовали мою одежду и просили спасти их от преследования. Невозможно описать состояние

этих несчастных людей. Всё в рваных, изношенных одеждах, с тюком на спине, кроме домашней скарбы с грудными детьми на руках ... за каждой семьей длинный ряд больных и уставших, большей частью старики, женщины и дети. Такую страшную картину не может себе представить ни один европеец» [170, 41].

Описывая отношение войска Абдурахманхана к населению Шугнана и Рушана, поручик Бржезицкий в 1892 году из Восточного Памира писал военному губернатору Ферганы о том, что жители Шугнана и Рушана до сих пор не забыли о карательных мерах афганцев после войны 1889 года. Афганцы каждый день убивали местных жителей. Если даже узнавали, что деревья симпатизируют Сайиду Акбаршаху, тотчас сжигали их. Собрав всех красивых девушек и женщин, афганцы делили их между собой в качестве служанок и наложниц, ежегодно по 50 детей отправляли в Афганистан и использовали их в качестве рабочей силы ... [170, 42].

С этой целью строили дорогу от крепости Вомар до Бартанга. В строительстве дорог насильно заставляли работать местное население.

Когда афганские войска пребывали в Бартанге, они иногда вторгались на территорию Восточного Памира и их представители незаконно взимали налоги с жителей Восточного Памира – киргизов.

Правительство Афганистана по своему усмотрению взимало налог с местного населения. Согласно сохранившимся фактам, в Шугнane кроме обязательного налога (1/5 часть) и заката (1 из 10 овец), а также 6 рупии с каждого женатого мужчины, местное население обязали обеспечить кормом лошадей афганцев. С населения также взимали поголовный налог отдельно для начальников гарнизона, что также определялось по собственному усмотрению [172, 340].

И без того обездоленный, нищий народ не мог справиться с тяжёлыми налогами и был готов при любой благоприятной ситуации восстать против завоевателей. Эмир Абдурахманхан в своей политике в отношении народу захваченных территорий применял только силу. С

целью расширения зоны своего влияния на территории Восточного Памира, он кроме военных частей, которые использовались для подчинения народа своей власти, а также для защиты от вероятного нападения русских экспедиционных отрядов, он направил в регион некоторое количество военных сил. Несмотря на постоянные карательные рейды, военные отряды афганцев не могли полностью подчинить народ захватнической политике эмира Абдурахманхана. Согласно некоторым сведениям, в 1890 – 1891 гг. и последующие годы в Шугнанах и Рушанах происходили массовые волнения и протесты, акты неповиновения, что иногда приводило к бунтам.

## **I.2. Присоединение Памира (Бадахшана) к России**

Насильный захват территории Западного Памира эмиром Абдурахманханом, гнёт и насилие афганских солдат и офицеров в отношении населения региона вызывали гнев, ярость и протест народа. Жители Западного Памира несколько раз поднимали восстания, что каждый раз жестоко подавлялось афганскими войсками. Несмотря на это, армия, эмир Абдурахманхана не смогли сломить волю свободолюбивого народа края. Местный народ вёл ожесточенную борьбу с афганскими войсками за свободу и независимость и в неравной борьбе с большими силами врага единственный путь решения этой проблемы видел в присоединении к России. Стремление местного населения к присоединению к России было связано с несколькими факторами. Во-первых, нападения афганской армии на территории Западного Памира прерывали все экономические и торговые связи Западного Памира с Ферганой и Бухарским эмиратом. Во-вторых, некоторые отдалённые районы Западного Памира по сравнению с другими районами были беднее по использованию природных богатств, лишались экономических, политических и культурных связей с народами Туркестана и Бухары. Жителей регионов Припамирья объединяли многовековые близкие родственные связи.

Факторы проявления борьбы населения Западного Памира за присоединение к России возникли в различных условиях. Отдалённость Западного Памира породила немало трудностей в стремлении присоединиться к России. Во-вторых, длительная и трудная борьба дипломатии двух сверхдержав – Англии и России с целью укрепления своего влияния на регион не способствовала осуществлению цели жителей Памира, поскольку Россия, учитывая собственные политические и территориальные интересы, не обращала внимания на интересы народов данного региона.

Также, окружённый труднопроходимыми горами народ был вынужден свои желания передать через путешественников, которые редко оказывались в этом краю.

Ещё в 1883 году жители долины Гунд, пользуясь прибытием Д. Иванова, написали ему письмо: «Направьте сюда войска, вы увидите, что здесь произойдет. В течение суток не останется ни один афганец. Ваши солдаты останутся без дел». То же самое наблюдалось в других населённых пунктах Восточного Памира. Народ с надеждой смотрел на представителей русского народа. Когда русский инженер А. Серебренников проходил через долину Бартанг, народ этой долины через своих представителей сообщает ему, что с прибытием русских отрядов они посчитают себя поданными России и с оружием в руках начнут бороться с афганцами» [163, 260].

В 1883 году экспедиция капитана Путяты проходила через долины Сархад и Вахан и, узнав об этом, население Западного Памира два раза посылает своих представителей к начальнику экспедиции и просит у него помощи в борьбе против армии эмира Абдурахманхана. Не ограничиваясь этим, жители Западного Памира в 1884 году специально направляют своих представителей в Маргелан и областное управление Ферганы, где просят помощи у представителя русского правительства в освобождении народа и края от афганцев. В прошении было написано, что если Россия защитит интересы горцев, они готовы занять

оборонительные пункты афганцев в Рошорве и крепости Барпанджы и передать русским. Для этого русские должны учитывать их интересы и оказать помощь в борьбе с афганцами. Об этих фактах 9 февраля 1884 года сообщили начальнику штаба генерал-майору Иванову. Он писал: «В Маргелан прибыли два аксакала с письмом от имени жителей Шугнана и Рушана и просят нас, чтобы Россия взяла их под своим покровительством» [163, 260].

Присоединение к России освобождало бы жителей Западного Памира от афганского гнета, а население Восточного Памира - от гнёта войск Манчжурии и афганских военных частей. Усилия по присоединению жителей Западного Памира к России спасало бы народ от религиозного преследования афганцев - фанатиков, приверженцев суннизма, которые были настроены враждебно к населению Бадахшана, последователей исмаилизма. Эти усилия, независимо от социального положения на Западном Памире, выражали интересы всех жителей края. Но политические круги царского правительства были заняты решением собственных более важных проблем и не уделяли особое свое внимание народам Западного Памира. Несмотря на то, что со стороны местного населения неоднократно были направлены письма представителям царской России о присоединении к России, эта проблема не могла своевременно находить своего положительного решения. В письме Министерства иностранных дел России с подписью Н. Гирса Военному министру П. С. Вановскому было отмечено, что необходимо отклонить предложение шугнанцев о присоединении региона к России и ограничиваться только рассмотрением вопроса в пределах дипломатического отношения с Англией. Взяв это за основу, царское правительство России не учло требование населения Шугнана об присоединении их к России. Действительно, в январе 1884 года стоялось совещание представителей России и Англии о соглашении в отношении Средней Азии, где были определены линии ограничения между двумя сверхдержавами. На этом основании северная часть Афганистана от

Сарыкола до Хаджи Салех на Амударье и т. п. заново определились на основании условий соглашения 1872 – 1873 гг. [163, 263].

Следует отметить, что англичане нарушили это соглашение и войска Афганистана и Манчжурии без всякого основания разделили Памир между собой. Несмотря на это, Россия, учитывая отдалённость Памира от территории русского Туркестана, с равнодушием восприняла эту проблему. Царская Россия, с одной стороны, стремилась сохранить нейтралитет к событиям, происходившим на Западном Памире, так как этот регион с экономической точки зрения не имела никакого значения для России, поскольку регион был отсталым краем. Но эта устойчивая среди дипломатов царского правительства России точка зрения с учётом реалий будущего не могла быть перспективной, так как при агрессивных действиях войск Абдурахмана и Маньчжурских солдат Восточного Памира увеличивалась опасность влияния англичан на русский Туркестан. В связи с этим, несмотря на бедность края и тяжёлые климатические условия, Памир среди политических кругов царского правительства приобретал важное стратегическое значение. С другой стороны, внимание населения Западного Памира предоставляло возможность России укрепить свою позицию в этом регионе. Поэтому в результате обмена мнением военный министр, министр иностранных дел, начальник Генштаба заключили, что этот регион принадлежит России и Россия не намерена отказать от него.

По предложению генерал-губернатор Туркестана А. Б. Вревского летом 1891 года на Памир и долину Алай был направлен отряд под руководством полковника М. И. Ионова. В состав отряда были включены опытный топограф – капитан Генштаба Скерский и военный топограф Бендерский.

После отправки отряда Ионова на Памир генеральный консул России в Кашгаре Н. Ф. Петровский сообщил генерал-губернатору Ферганской области, генерал-майору Королкову о том, что за исследовательским отрядом М. Е. Ионова из Кашгара на Памир



отправлен агент английской разведки Юнгхезбанд. Действительно, эта информация русского генконсула нашла своего подтверждения. Капитан Юнгхезбанд в начале июля прибыл в Кашгар, отсюда в срочном порядке направился в сторону озера Каракуль, а затем через Сарыкуль оказался на перевале Вахджир и отсюда наблюдал за отрядом Ионова. В это же время он отправил лейтенанта Девинсона с секретным поручением на Памир, чтобы вести строгое наблюдение за отрядом Ионова.

Начальника русского отряда М. Е. Ионова строго предупредили от столкновений с афганцами и китайцами, а наравне с этим обязали точно определить занятые афганцами и китайцами территории и восстановить права России на часть Кокандского ханства. В июле 1891 года отряд М. И. Ионова собрался в мазаре Бор-Добы ущелья Кизильарт и оттуда спустился на долину и через перевал Иши добрался до Рангкуля. Войдя глубже на территорию Памира, М.Е. Ионов объявил народу, что эта область принадлежит России. При переходе через кишлак Сархад Вахана и другие местности жители этих населённых пунктов настойчиво просили оставаться здесь.

Таким образом, Ионов со своим отрядом объездил весь Восточный Памир и стремился показать англичанам, афганцам и китайцам, что Россия является владельцем всего Памира и не желает отдать эти территории ни одной другой стране. Наряду с этим, М. Е. Ионов старался обезопасить местный народ от гнёта и насилия афганцев и китайцев. Возвращаясь назад, М. Е. Ионов встретился с английскими разведчиками Юнгхесбендом и Девидсоном. Юнгхесбенд дал письменное обещание Ионову о том, что впредь не наступит на Восточный Памир. Второго М. Е. Ионова взял с собой и отправился в Фергану и 31 августа 1891 года он был оттуда. Приезд отряда Ионова на Памир воодушевил местный народ. Народ, сравнивая гуманное отношение русских к местному населению с свирепостью афганцев и китайцев, перешёл на сторону русских. Но эта радость длилась не долго. После возвращения отряда полковника М. Е. Ионова афганцы и китайцы вновь заняли свои

утраченные позиции и вновь начались страдания народа, так как на территории Мургаба остался только небольшой отряд русских.

Правительство России решило вторично рассматривать ситуацию на Памире. С этой целью 15 и 20 апреля 1892 года в Петербурге прошло второе консультативное собрание, посвященное Памиру. Консультативное собрание решило, прежде всего, продолжить дипломатические переговоры с Англией, так как эти переговоры ещё не были завершены.

Учитывая возникшие обстоятельства в отношении проблемы Памира, правительством России были приняты ряд военных и дипломатических мер, которые за короткое время дали положительные результаты. В этом же году, чтобы ставить точку относительно проблем захвата соседними странами территорий Памира, принадлежащим России, сюда был направлен военный отряд под руководством полковника М. Е. Ионова в составе одного пехотного батальона, трёхсот казаков и четырёх пушек. Отряд второго июня вышел из Маргелана и 30 июня добрался до Восточного Памира 12 июля. В результате второго похода М. Е. Ионова афганцы были выдворены из Восточного Памира. 12 июля у крепости Суметаш произошла небольшая стычка, в результате чего погибло несколько солдат. В августе 1892 года под руководством инженера Серебrenикова на месте соединения рек Акбайтал и Аксу была построена военная крепость под названием Шадджан.

Однако, всё ещё продолжались страдания жителей Западного Памира от рук афганцев. Продолжали поступать жалобные письма и устные заявления от жителей Шугнана, что вынудило капитана Зайцева написать письмо афганским правителям и напомнить им, что согласно соглашению 1873 года афганцы не должны вмешиваться во внутренние дела жителей правого берега реки Пяндж. С учётом этой ситуации, правительство России вооружило небольшой отряд и направила на Западный Памир. Отряд под руководством капитана С. П. Вановского вышел из Сарыташа и в августе 1893 года направился в сторону

Ташкуртана. 27 августа 1893 года поступило сообщение о том, что недалеко от кишлака Эмц Рушана афганцы грабят людей и гонят животных в сторону Афганистана. Когда отряд добрался до Эмца, афганцы объявили, что не позволят отряду идти дальше. Афганцев было в пять раз больше русских, им руководил капитан Азанхан. Четыре дня – 27 по 30 августа шли переговоры между ними. С. П. Вановский доказал, что они не имеют военных целей и среди русских и афганцев существует соглашение о переходе отряда в сторону Ванджа, но Азанхан не хотел и слышать об этом. В результате 30 августа между ними произошло небольшое столкновение. На другой день Азанхан получил приказ об отступлении, а отряд Вановского через перевал Язгулям перешел в Вандж и оттуда 1 сентября 1893 года возвратился в Новый Маргелан.

После возвращения отряда Вановского из Западного Памира там положение народа становится очень тяжёлым. Подозревая местный народ в связях с русскими, афганцы мстили жителям этого региона. Немало жалоб поступило от жителей Рушана и Шугнана офицерам русского контингента, дислоцированному на Восточном Памире. Например, жители Рушана написали заявление на имя начальника поста в Рошорве: «Когда 4 солдата (русские солдаты – Л. Д.) были в крепости Вомар, мы жили очень спокойно, но когда их вернули назад, мы находимся в постоянном страхе, если не сегодня, то завтра афганцы придут и не оставят нас в живых. Вы знаете их нравы. Верните в наш край своих солдат, иначе мы со своими семьями придём в Рошорв» [163, 260].

Таких жалоб со стороны народа было очень много. Местное население свое освобождение от угнетения и оскорблений от афганцев видели только в присоединении к России.

В результате настойчивого требования генерал-губернатора Туркестана правительство России решило летом 1894 года направить специальный отряд в районы Западного Памира. Таким образом, в

долины Шахдара и Гунд были направлены две разведывательные отряды.

Узнав о скором прибытии русских, афганцы стремились насильно перенести жителей правого реки Пянджа на левый берег. Отряд генерала Ионова, преодолев все трудности, 13 августа 1894 года добрались до территории Шугнана. Местное население оказывало всестороннюю помощь русскому отряду. Узнав о прибытии русских военных отрядов, афганцы сначала спустились в Рошткала, а потом в Хорог, а оттуда через кишлака Тем переплыли на левый берег Пянджа. Отряд генерала Ионова преодолев все трудности 13 августа 1894 года добрались до территории Шугнана. Местное население оказывало всестороннюю помощь русскому отряду. Узнав о прибытия русских, афганцы сначала спустились в Рошткала, а потом – в Хорог, а оттуда через кишлака Тем переплыли на левый берег Пянджа. Англичане, хотя понимали о преимуществе России относительно районов Западного Памира, старались различными дипломатическими путями продлить переговоры. Не дождавшись окончания переговоров, 15 сентября 1894 года генерал Ионов вернулся на Восточный Памир. После ухода Ионова, было получение сообщение от сотника Рябова о том, что афганцы перешли на правый берег Пянджа.

После ухода отряда генерала Ионова ситуация изменилась в пользу афганцев. Афганцы вошли в Бартанг и расправились с местными жителями за помощь русским. 18 октября из Рушана из-за гнёта афганцев 50 семей, бросив свои дома, переехали в кишлак Рошорв. В январе 1894 года все афганские военные части перенесены на левый берег реки Пяндж и были размещены на двух местах: 300 пехотинцев, 100 всадников, 40 пушек в крепости Барпанджа; 200 пехотинцев в калаи Пяндж (в Вахане).

С весны 1894 года, как и в прежние годы, переходя на правый берег реки Пяндж, афганцы вдобавок и установленным налогам, взимали налоги для афганских военных частях. В июне июле 1894 года население

районов Западного Памира опасались набора в армию и нового налога с нового урожая. В то же время, ещё в январе 1894 года новый начальник отряда капитан Зайцев получил сведение о целях афганского эмира о переселение народа Шугнана, Рушан и Вахана на левый берег реки Пяндж. На этом основании население районов Западного Памира просила капитана Зайцева защитить их. Хотя начальник военного отряда России без разрешения вышестоящего начальства не имел полномочия на вмешательство на внутренние дела не входящего в состав России региона, он не мог остаться в стороне и выполнит просьбу угнетённого народа районов Западного Памира. Поэтому 23 июня 1894 года он через аксакала Шахдары Курбанбека познакомил население с будущим планом соглашения между Англией и Россией о границе, согласно которому таджики правого реки Пяндж войдут в состав России. В то же время, в тот же день капитан Зайцев отправил письмо начальнику населения Шугнана и Рушана Афганистана, в котором просил, чтобы с целью сохранения дружественных отношений между двумя государствами прекратить незаконные вражеские действия и не вредить жителям правого берега реки Пяндж, которые в соответствии с новым соглашением не принадлежат Афганистану [139, 219].

С учётом того, чтобы народ правого берега реки Пяндж не подвергаться гневу афганцев и насильно не был переселен в афганскую часть Шугнана и Рушана, независимо от пребывания двух отрядов под руководства Зайцева и Скерского правительство приняла решение направить туда третий резервный отряд в составе одной роты, пятидесяти казаков, всего 136 и 40 казаков под руководством капитана Червинского. Все отряды России, дислоцирован на Памире, подчинялись генерал-майору Ионову. Слух о движении афганцев в сторону долин Гунд и Шахдари и их приближении к границам Памира вынудил начальник отрядов Памира генерала Ионова для освобождения населения от афганцев в глубь Шугнана Рушана отправить два разведывательного отряда. При отправлении упомянутых отрядов на

Западной Памир, конечно, учитывалось то, что в ближайшие дни для сбора налогов афганцы перейдут на правый берег реки Пяндж. Поэтому отряды были срочно отправлены 19 июля. Чтобы решить проблему без кровопролития 12 июля 1894 года генерал-майор Ионов написал письмо губернатору Бадахшана Саидшахану, в котором осведомил его о цели движения отрядов разведчиков в Шугнан и Рушан и просил не мешать им, а помочь в деле обеспечения безопасности и мира и не позволять афганским солдатам переходить на правый берег реки Пяндж [139, 222].

Таким образом разведывательные отряды 19 июля 1894 года вышли из крепости Шаджана, а 22 июля у Сеиккуля их встретил последний сын шаха Шахдара – Азизхон, сообщив о том, что в Шахдаре нет афганских войск и население с нетерпением ожидает прибытия русских отрядов, так как они опасаются того, что афганцы их насильно переселят в Бадахшан. 23 июля 1894 года на перевале Коктезак группы разделились. Группа капитана А. Г. Скерского направилась в сторону Шахдары, а группа подполковника Юденича – в сторону Гунд. 24 июля группа Юденича в Тогуз – Булане встретились с 6 таджиками – аксакалам кишлаков Гунда. Увидев группу, аксакалы Гунда ошибочно приняли их за афганцев и сбежали от них, а когда поняли, что они русские солдаты, по своему желанию шли за ними до своих кишлаков. В этот же день, т. е. 24 июля у реки Джавшагнгуз на верховьях Шахдары группа капитана А. Г. Скерского встретила с представителями населения Шахдары, во главе с аксакалом Шахдары, который был назначен афганцами. Народ для отряда готовил еду из бараньего мяса и расставил юрты. 23 июля 1894 года, когда отряд вошёл на территорию Шугнана, генерал майор Ионов получил приказ от командующего войсками Фергана о соблюдении инструкции от 1893 года, согласно которой он имел разрешения на вхождение на территорию Шугнана и Рушана. М. Е. Ионов учёл тот факт, что народ Шугнана и Рушана несколько раз был подвергнут казни со стороны афганцев из-за их симпатии к русскими и было бы несправедливо не освободить их из афганского плена. Поэтому он

непосредственно обратился в Основной штаб Туркестанского военного округа. Его требование было удовлетворено и разведывательные отряды вошли вглубь Шугнана.

18 августа 1894 года начальник афганских войск в Гунде Шералихан через своё письмо сообщил подполковнику Юденичу, что получил письмо от эмира Афганистана, согласно которому афганцы должны покинуть правый берег реки Пянджа и эта часть останется России. 23 августа все русские отряды собрались в Хороге и генерал-майор Ионов назначил подполковника Юденича начальником всех отрядов, дислоцированных в Хороге. Русские разведывательные отряды с 19 августа по 15 сентября остались в Хороге. В это же время по приказу генерала-майора Ионова две разведывательные группы, каждая которых состоялась из 20 казаков и одного офицера, были направлены на две стороны – одна в сторону крепости Вомар, вторая в сторону Горан. Обеим группам было поручено обязать афганцев перейти на левый берег реки Пяндж, в противном случае обезоружить их и отправить в Хорог, а оттуда в крепость Барпанджи. Генерал-майор Ионов сообщил военному командующему Ферганской области об освобождении правого берега реки Пяндж от афганцев, а затем выбрал место для размещения русских военных отрядов. Наряду с этим генерал Ионов стремился воспользоваться добровольным уходом афганцев и установить дружеские добрососедские отношения с афганскими пограничниками. Затем оговорил с комендантом крепости Барпанджи вопрос о восстановлении имущества приграничных народов. Генералу удалось получить от коменданта список домов жителей левого берега реки Пяндж, которые ранее проживали на правом берегу реки. Таким образом, в разгар переговоров с представителями афганских пограничников и определения места для размещения отрядов Ионов получил от командующего Туркестанского военного округа вернуться со всеми частями, расположенных в Шугнана, на пост Памира. В связи с этим, Ионов, чтобы обеспечить порядок в Шугнана, Рушана и Вахана

назначил руководителей, которые заявили, что все доедино будут выполнять все возложенные на них обязательства. Как только поняли, что русские отряды вернутся на пост Памира, они отметили, что после ухода русских отряды афганцев обязательно вернутся и всех уничтожат, поэтому хотят со своими семьями отправиться на пост Памира. Все усилия генерала Ионава убедить народ оставаться на своём местожительстве не дали желаемого результата. Действительно их предположения оправдались. После возвращения русских отрядов на пост Памира, 28 сентября 1894 года генерал-майор Ионов получил информацию от сотника Рябова из Токузбулана, согласно которой 24 сентября афганцы перешли на правый берег реки Пяндж. Независимо от временно ухода русских отрядов и возвращения афганцев на правый берег реки Пяндж Горного Бадахшана, начался процесс освобождения этого региона от афганцев и его присоединения к России.

Четыре похода генерал-майора Иопова, с одной стороны, показали, что Россия не отказывается от поставленной перед собой цели и не передаст Памир и Горный Бадахшан какому-нибудь другому государству. С другой стороны, походы русских отрядов на Памир и их результаты заставили задуматься политических кругов Англии и решить, что единственной мерой выхода из критического состояния и недопущения военного столкновения между войсками Англии и России в регионе является возобновление переговоров об определении линии влияния двух государств на Памире или стран, граничивших с Памиром.

Таким образом, правительство Англии утвердилось в том, что позиция России на Памире по сравнению с их позицией более твердая и успешная, так как не только население проявляют к ним особое отношение, но и народы Припамирья связывают с ними определенные надежды. Поэтому они были вынуждены срочно завершить переговоры о решении «проблемы Памира». После четырёх лет долгих и трудных переговоров 27 февраля (11 марта) 1895 года было заключено соглашение между Англией и Россией об определении линии границ



влияний двух государств на Памире и Горном Бадахшане. Согласно этому соглашению, река Пяндж считалась линией границ между Афганистаном и Россией. Разграничение территории между сверхдержавами происходило следующим образом: правая часть Рушана, Шугнан и северная часть Вахана входили в сферу влияния России, а левый берег реки Пяндж – Рушан, Шугнан, Дарваз и южная часть Вахана вошли в сферу влияния Англии. С учётом того, что Дарваз был отнят из Бухарского эмирата и включен в территорию Афганистана, встала проблема компенсации за учиненный вред. 26 июля 1896 года вышло постановление правительства России о передаче восточной части Рушана, Шугнана и северной части Вахана Бухарскому эмирату, которые в результате переговоров между Англией и Россией были присоединены к России. Исследование учёных и архивных документов извещают о том, что вначале генерал-губернатор Туркестана барон А. Б. Вревский считал, что при переходе названных районов в сферу влияния Бухарского эмирата, вывести наблюдательные посты из Хорога, крепости Вомара и Лангар - Кишт и на Восточный Памир [139, 233], но военное министерство посчитало, что такое решение преждевременно, они нужны для наблюдения за правительством Бухарского эмирата, а также было взято обязательство не взимать в течение трёх лет от обнищавшего народа денежные и натуральные налоги.

Таким образом, две сверхдержавы – Англия и Россия с целью недопущения военного столкновения вели переговоры и шли на уступки. При определении границ и сфер влияния два государства ради своих имперских целей не учитывали национальные, этнографические, и религиозные интересы народов Памира, Горного Бадахшана и приграничных с Памиром народов. Многие дореволюционные исследователи Памира и Горного Бадахшана в конце XIX – начало XX вв. неоднократно говорили о неосведомлённости правящих кругов царского правительства России того периода, которые при определении границ допустили серьёзные просчёты. При определении территории по

движению воды реки Пяндж Гаран и больше половины южной части Ишкашима и Вахана перешли на территорию Афганистана. Летом 1900 года, когда русский путешественник и исследователь Б. В. Станкевич при переходе через эти регионы знакомится с демаркационной линией, которая определили вовремя переговоров Англии и России в 1895 году, пишет: «Нам, русским людям приходится сказать правду, что наши представители в русско-английском разграничении сделали уступку Англии. Мы сделали своей южной границей реку Пяндж, Памир и озеро Зоркуль и разрешили закрепить между собой и Британской Индией афганский «буфер». Нам отдали Памир и озеро Зоркуль с одной стороны и Вахан-дарью, горный хребет императора Николая II, с другой стороны. Южный склон этого хребта, под которым течёт Вахан-дарья, представляет плодородный оазис, довольно густонаселенный, отданный Афганистану, а оставили за собой только дикую горную пустыню, каковую представляет из себя ложбина Зор-куля и долина реки Памира» [82, 630].

Известный русский этнограф А. А. Бобринский, который летом 1900 года всесторонне изучал исторические и этнографические отношения в Восточной Бухаре и особенно в Вахане, отрицательными и очень тяжёлыми оценил последствия переговоров 1895 года между Россией и Англией как для населения левого берега реки Пяндж, так и для жителей правого берега реки Пяндж. На основании этих переговоров Шугнан, Рушан и Вахан, которые издревле были едины, разделились на две части. К России перешла только четвертая часть, т. е. только правая часть реки Пяндж, а основная левая часть реки Пяндж осталась на территории Афганистана. «эта новая граница, которая разделила общество на две части, - пишет А. А. Бобринский, - для них создала такую ситуацию, похожую на то, как улицу какого-нибудь русского села делили на два государства» [13, 4-5].

Особенно передача Дарваза за Пянджем Афганистану был необдуманным и бессмысленным шагом, поскольку этот регион некогда

не принадлежал Афганистану. Переход Дарваза Афганистану принёс людям немало страданий и несчастий. «Что показывает правление Афганистана,- пишет М. Арьев, - по Рушану и Шугнану видно, что сотни людей совсем обнищали. Такая же судьба ожидает Дарваза» [6, 35].

Последствия правления Афганистана на Дарвазе обнажились спустя некоторое время. Через полторы года после передачи Дарваза Афганистану началось массовое бегство народа на правую часть реки Пяндж. Профессор А. А. Семёнов, который был в Дарвазе, отмечает, что «Злобность и грубость новых хозяев южного Дарваза – афганцев стали причиной того, что почти всё местное население побежало в сторону Бухары». По сведениям профессора А. А. Семёнова, в 1898 году он своими глазами видел 400 семей беженцев из южной части Дарваза. По их рассказам, - пишет исследователь, - «жестокость афганцев может сравниться только со злодеяниями тюрков в отношении христиан Болгарии и Сербии» [139, 237].

После подписания соглашения в 1895 году между Англией и Россией регион, перешедший к России, был разделён на две части. Западный Памир (в правовом отношении принадлежал Бухарскому эмирату) и Восточный Памир с киргизским населением и Рошорв с таджикским населением полностью перешли в распоряжение России. Хотя освобождение от афганского ига облегчило тяжёлое положение народа, но он не ожидал того, что регион войдёт в территорию Бухарского эмирата. По свидетельству военных чиновников царской России и русских путешественников, количество чиновников в Бухарском эмирате в каждом бекстве составляло 200 – 300 человек. Не все получали зарплату за счёт государства, но каждый из них имел определённых людей в своём подчинении и взимали с них поземельную подать в свою пользу [164, 12].

Впоследствии опасение народа подтвердилось. Несмотря на то, что после освобождения от афганского ига населения Западного Памира по причине обнищания во времена правления афганцев в течении трех лет

освобождалось от уплаты всех налогов, чиновники администрации Бухарского эмирата не получали зарплату от государства и привыкли жить за счёт народа. Наравне с обычными налогами они взимали незаконные налоги. В связи с этим, начальнику отряда Памира приходилось проявлять особые усилия в защите населения от произвола чиновников Бухарского эмирата. Эмир Бухары первым беком Шугнана и части Вахана назначил Сайида Акбаршаха (из династии шахов Шугнана). Бекон Рушана был назначен Ишанкуль Туксаба. С конца июля 1896 года они прибыли на место своего назначения и приступили к работе. Бек Шугнана поручил брату руководить Ваханом. Увидев отношение чиновников Бухарского эмирата к местному народу, начальник отряда русских пограничников капитан Э. К. Кивекэс, который с июня 1897 года по сентябрь 1899 года работал здесь, писал: «Существования администрации Бухарского эмирата в Вахане, Шугнана и Рушана и нахождение этих районов в течение трёх лет в их руках нанесёт большой вред как экономике районов, так и авторитету русского правительства» [172, 368].

Эмир Бухары утверждал, что он управляет Западным Памиром справедливо и по шариату, поэтому нет никаких причин тому, чтобы офицеры царского правительства мешали ему в этом деле, в то время как эти регионы не приносят ему пользы. Познакомившись с содержанием письма, В. Игнатов написал генерал-губернатору письмо, из содержания которого становится ясно, что можно ожидать от эмира согласия на отказ от управления Рушана, Шугнаном и Ваханом, если ему что-нибудь мы подарим в ответ. Точнее, эмир согласится на это, если он получит денежное вознаграждение, равное ежегодному доходу, получаемому из Дарваза. В связи с этим, Игнатов отметил, что получение этих областей от эмира без подарков ошибочно и может дать отрицательный результат на интересы царского правительства в Средней Азии.

Министерство иностранных дел рекомендует дать ему степень высокопревосходительства, генеральское звание или орден. К тому же,

отмечалось, чтобы не возникло неправильное представление среди других государств, необходимо соблюдать конфиденциальность при возвращении этих регионов от рук эмира.

Управленческая система Бухарского эмирата не могла удовлетворить интересов представителей царского правительства, так как, с одной стороны, в соседстве – на правой части реки Пяндж – находилась территория Афганистана, с другой стороны, близость к территории Англии требовала от русских офицеров контроля за каждым действием представителей администрации Бухарского эмирата. В то же время своими незаконными действиями – взимание непосильных налогов, оскорбление традиций и обрядов, унижение религиозных ценностей местного населения возбуждали ненависти местного народа к Бухарскому эмирату.

Всё это не скрывалось от чиновников царской России. Например, ещё 6 января 1899 года начальник отряда Памира сообщил в Фергану о незаконном сборе налога с местного населения. В частности, было отмечено, что при принятии муки, ячменя, соломы и т. п. бухарцы взимали больше установленного размера, применяя силу или снижали установленную стоимость. Они особенно враждовали с теми местными людьми, которые общались с военными русского отряда или оказывали русским какие-либо услуги. Это подтверждает и сам начальник отряда Памира. Например, он отмечает, что чиновники из Бухары на каждом шагу проявляли чувство ненависти к русским и к местному народу, причина которой скрыта в основном в религиозном фанатизме чиновников Бухарского эмирата. Конечно, были и такие случаи, когда местные жители жаловались начальнику отряда Памира на незаконные действия чиновников Бухарского эмирата, которые по поводу или без всякого повода взимали большие штрафы у народа.

О причинах появления недовольства местного населения на сбор налогов и их неоднократного обращения к представителям местного России о снижении налогов свидетельствуют следующие факты. По

собранным сведениям капитана генштаба Снесарева, на всей территории Западного Памира в конце 1903 года был 98 кишлаков, 1427 хозяйств или отдельных домов, где проживало 14128 человек. Из них 7030 человек или 50 % составляло трудоспособное население, а остальные 50 % - старики за 50 лет и дети до 12 лет. Если взглянуть на основании требований зяката, становится известно, что на всей территории Западного Памира всего 37 богатых хозяйств, 282 средних, хозяйств и 40 безземельных хозяйств. Взимались следующие зерновые растения: 13576 пудов зерна, 18883 пудов ячменя, 32445 пудов гороха, 13576 пудов пудов проса, 19359 пудов баклажана. Итого: 230684 пудов зерновых растений. Понятно, что в условиях гор и каменистой земли народ не мог вырастить такой богатый урожай. После взимания налогов и закяти, отмеченного выше, самим жителям Западного Памира ничего не останется.

Единственным источником денежного дохода для местного населения Западного Памира была торговля продуктами с представителями постов отряда Памира. В 1903 году отряд произвёл закупу сена, муки, дров, мяса, масла и т. п. у населения в размере 10000 рублей. Из этого количество денег 600 рублей было потрачено на сено и муку, а остальные 4000 рублей – на снабженцев и чиновников Бухары [164, 157].

В целом, из-за отсутствия других источников для оплата налогов основная часть населения находилась в очень тяжёлом положении. Опасность голодомора вынуждала их покинуть насиженные места и бегать в Фергану или Афганистан и Чатраль.

Возникшая ситуация вызвала недовольство местного населения не только к чиновникам Бухарского эмирата, но и представителям царского правительства, которые поддерживали политику эмира. Штабс-капитан Снесарев писал: «...Таджики ждали, верили нам, но теперь у него открылись глаза и теперь настало время народу оценивать наши слова и действия. Эта оценка будет не в нашу пользу, а в пользу наших врагов – соседей. Пройдут года и из спокойного и примкнувшего к нам горного

населения останется куча оборванцев и голодранцев, которая потеряет свою веру и добрые чувства к нам, а нам придётся проходить через кишлаки, жители которого недобрый взглядом будут провожать нас» [164, 161].

Следует отметить, что сохранение администрации Бухарского эмирата в районах Западного Памира отвечало интересам самого царского правительства России, но в результате усиления ситуации и массового сопротивления трудящихся против произвола чиновников эмира политические круги царского правительства пользовались двойными стандартами, чтобы временно снизить накал напряженности. Генерал-губернатор Туркестана Н. Иванов дал распоряжение начальнику Основного штаба В. В. Сахарову «ограничивать деятельность военного правительства России успокаиванием местного народа», поэтому он порекомендовал начальнику отряда Памира не принимать у местного населения просьб или жалоб относительно налога. Но за это время произвол правителей Бухары под руководством Мирзо Юлдошбека и в связи с этим резкое увеличение протестных настроений среди народов, живущих на Памире, вынудил генерал-губернатора Туркестана направить туда дипломатического чиновника Половцева, которому было поручено внимательно следить за ситуацией в Шугнанах, а особенно, в Вахане, где население открыто выступало против произвола чиновников из Бухары.

Половцев был обязан объяснить местному народу, что они обязаны подчиняться всем требованиям своего законного государства – Бухарского эмирата, а в случае неповиновения законам они не получат поддержку представителей России [164, 162].

В действительности, обстановка на Памире была очень сложной и она находила своего отражения в докладе Половцева. Например, он в своём докладе от 25 сентября 1903 года отмечает, что 30 июля текущего года два чиновника Бухары вместе с десятью служащими для сбора зяката приходят в Вахан и останавливаются в кишлаке Зунг (Зонг).

Аксакала кишлака обязывают собрат в этом кишлаке представителей близлежащих населённых пунктов. Один из чиновников требует от аксакала дать ему своего десятилетнего сына, а другой чиновник требует найти для него красивую девушку из кишлака. Аксакал кишлака сообщает об этом народу, что приводит его в ярость, так как в этом регионе никто не помнит такую низость. Народ клянётся на Коране, что убьют чиновников и перейдут на территорию Афганистана. Ночью люди избивают спавших в одном из домов представителей Бухары. Связывают их руки и ноги, но русские пограничники освобождают пленных чиновников [263, 78].

Половцев, утихомирив народ, разряжает напряженность, но всё это носило временный характер, так как, в случае повторения такого поведения эмирских чиновников, народ мог в ответ выступить против них.

В результате постоянной жалобы на администрацию Бухарского эмирата 15 июля 1904 года на Памир в командировку был направлен секретарь политического агента барон Черкасов, который в беседе с представителями населения нашёл факты, свидетельствующие о произволе чиновников Бухарского эмирата на Западном Памире. Черкасов отмечает, что основная причина протеста заключается в том, что сунниты – Бухарцы обвиняли исмаилитов в неверии.

Представители местного населения жаловались ему, что бухарские чиновники угрожают, что пока горные таджики не станут мусульманами, их издевательства будут продолжаться.

Местный народ заявляет о том, что мы согласны сдать закят на продукцию, животных и товара в таком же объёме, который определяет шариат, но мы не можем по сложившемуся экономическому состоянию сдавать налоги в объёме 20-25 %, которых требуют бухарцы [164, 164].

Ситуация стала очень острой после приезда на Западный Памир барона Черкасова. В Мургабском poste он встретился с таджикскими беженцами, которые были из Рушана, Шугнана и Вахана, которых



методы управления бека Бухары Мирзо Юлдошби вынудили бежать в эту часть Восточного Памира. Как отмечает академик Б. Искандаров, «Барон Черкасов, прежде всего, выражал интересы правящего класса. Когда Азизхан вернулся с Восточного Памира, Юсуфалишах с Афганистана, он стремился помирить их с представителями эмирского правительства» [164, 165].

Конечно, эти замечания были высказаны в духе требования идеологии советской эпохи и, на наш взгляд, не очень связаны с отражением реальной действительностью, так как последующие события происходят вопреки этому суждению. В продолжении своего отчёта о командировке барон Черкасов отмечает, что при вхождении в Шугнан: «Везде население обращалось ко мне с устной и письменной жалобами о беззаконии и жестокости правителей Бухары, несмотря на то, что ноукери, вышедшие ко мне на встречу (из местного населения, которые служили беку), стремились напугать народ, не позволяли им подойти ко мне, говорили обо мне неллицеприятные вещи» [164, 165].

По сведениям барона Черкасова, население, не находя путей выхода из сложившегося положения, обращаются к своему духовному лидеру в Бомбее – Агахану с вопросом «Что нам делать?» и он через своих ишанов советует населению для освобождения от гнёта Бухарского эмирата обращаться к администрации правительства России и просить, чтобы их взяли в своё подданство [61, 100; 164, 169].

В связи с продолжительным недовольством и протестами народов Западного Памира против методов управления администрации Бухары представители правительства царской России опасались миграции местного населения в другие страны. По сведениям Черкасова, политический агент Лютш, ссылаясь на капитана Снесарева и Половцева, пишет, что жители Вахана желают переселиться в кишлаках Вахана Афганистана и Читралья и там ищут себе покровителя среди англичан, если русские отвернутся от них. Действительно, англичане в этом направлении проводили немало работ против интересов русских, в

том числе они использовали руководителей религиозных сект. Англия действовала посредством подчинённых им стран и стремилась пользоваться недовольством народа Западного Памира против Бухарского эмирата. Несомненно, что английские шпионы и миссионеры неоднократно прилагали свои усилия вести вражескую агитацию среди местного населения этого региона, нанеся вред интересам России в этом регионе.

В начале 1905 года в городе Ташкенте состоялось совещание о присоединении Памира к России, в котором участвовали генерал лейтенант Сахаров, политический агент в Бухаре барон Черкасов и начальник отряда Памира капитан Кивекэс. Учитывая сложную политическую ситуацию у границ Памира, собравшиеся отмечают, что проблему присоединения районов Западного Памира нужно решить таким образом, чтобы Англия не обвинила правительство России в расширении своих территорий в Средней Азии за счёт территорий Бухарского эмирата. При присоединении вышеназванных областей к России нужно решить так, чтобы не нарушить соглашения 1895 года. Для того, чтобы участие Бухары в управлении Западным Памиром была очевидным, консультационная комиссия сочла необходимостью при начальнике Памирского отряда учредить бухарскую чиновническую должность. Согласно инструкции, которая определялась после совещания в Ташкенте, бухарский чиновник обязательно должен проживать в Хороге и в решении всех проблем подчиниться начальнику отряда Памира, в руках которого вся власть в области.

Комиссия решила, что налог с населения нужно взимать не в натуральном виде, а посредством денег. С точки зрения комиссии налог должен напомнить народу, что они являются поданными этого государства. Таким образом, нужно взимать налог только с животных и продукции сельского хозяйства и отменить другие виды налогов.

### **I.3. Социальное положение в Бадахшане после присоединения к России**

Следует отметить, что после раздела границ между правительством царской России и Англии экономическое и социальное положение, по известным причинам, на Западном Памире почти ничем не отличало от периода правления афганцев, но как было отмечено выше, под влиянием политических и социальных факторов царское правительство России было вынуждено в 1905 году взять из Бухарского эмирата и присоединить к своей территории. Этот случай дал возможность постепенному улучшению экономического и социального положения края.

С первых дней присоединения районов Западного Памира в состав России начальники военного отряда, которые управляли упомянутым регионом, стремились привлечь внимания горных таджиков к своему стилю в руководстве. Прежде всего, они установили дисциплину и порядок. Сперва они стремились освободить народ от товарных налогов, которые существовали в период девятилетнего правления чиновников Бухарского эмирата. Впервые местный народ получил возможность самим выбрать своих начальников среди народа. Барон Черкасов в своем сообщении политическому агенту России в Бухаре отмечает, что успешно завершён первый опыт выбора местных лидеров. Резко уменьшилось количество чиновников по сравнению с прежними временами и теперь во всех бекствах выбрано трое руководителей волостей в Рушане, Вахане и Шугнана с Ишкашимом. Гунде и Шахдаре, 20 аксакалов и старшин в каждом кишлаке за исключением Вахана [31, 489].

Русские правители в лице офицеров пограничных отрядов старались искоренить незаконные налоги и коррупцию. Начальник отряда Памира издал указ, согласно которому, лица, дающие или получающие взятку, будут строго наказаны. Содержания данного приказа было доведено до сведения всех жителей Памира.

По инициативе начальника отряда жителям Западного Памира, регион которых имел сравнительно благоприятный климат для посева, разрешалось расширять свои земли для посева по мере возможностей. С этой целью в различных регионах Западного Памира были проведены новые каналы и ремонтировались зарастающие каналы. Чтобы спасти народ от постоянного голода, особенно весной, начальник отряда пропагандировал среди населения способ посева и выращивания бахчевой культуры и в этом деле ручались поддержкой ишанов и людей, знающих толк в сельском хозяйстве.

Для облегчения работы землепашцев начальник отряда Памира в 1906 году из Ферганы привёз не большое количество омычи, мотыг, лопат, кирок, топоров из высококачественного железа и продавал по обычной цене. Дехканские инструменты понравились народу и решили весной 1907 года направить своих людей в Андижан для покупки дехканских инструментов, так как народ Западного Памира в основном занимался сельскохозяйственными работами. Но несмотря на это, сельскохозяйственная продукция не могла удовлетворить нужды народа.

В долинах Гунд и Шахдары сеяли репку, лук, дыню, арбуз, тыкву и морковь. Но бахчевую культуру не было возможно выращивать везде. Для их выращивания имели важное значение горные реки и каналы, и поэтому люди, несмотря на тяжёлые условия горного края, без всякой техники рыли арыки. Народ исключительно жил в тех местах, где была вода. В этих случаях люди невероятно тяжёлым трудом проводили воду из дальних мест к своим местам проживания [169, 59].

Русский путешественник Корженевский Н. Л. своими глазами видел невероятно тяжёлый труд населения Западного Памира: «Справедливости ради, нужно воздать должное терпению, стойкости и трудолюбию этого народа, которые очищали каменистую землю от большого количества камней, проведя на несколько чакримов<sup>7</sup> по каменистой местности воду и превращали землю в цветник» [46, 730].

---

<sup>7</sup>Чакрим - мера длины, равная 1,06 км.

Сравнительно благоприятное социально-политическое положение, возникшее на Западном Памире после его присоединения к России, укрепило надежду народа на хорошее будущее и в различных местах населения этого региона начали заниматься благоустройством края. Чрезмерное трудолюбие этого народа не скрылось от взора политического агента барона Черкасова, и он отмечает, что население различных регионов Западного Памира приступили к строительству оросительных каналов. В 1906 году Черкасов писал, что «таджики, там, где возможно, расширяли орошаемые земли и с этой целью рыли каналы и восстанавливали запущенные арыки. Большой канал длиной в нескольких чакримах построили жители кишлака Баррушана в Рушане летом 1905 года, и в том же году в Хороге. В том же 1905 году в долине Гунд несколько выше Хорога при финансировании Памирского отряда был построен арык длиной в 5 чакримах, большинство поливных земель которого было в руках населения и только в меньшей части этих поливных земель были посеяны мазера и ячмень для нужд отряда» [169, 60].

Другим направлением деятельности населения Западного Памира было животноводство, важное место в отрасли которого занимали козы и овцы, что благоприятствовало климатическим условиям края.

Деревообделочное ремесло не было популярно в районах Западного Памира, поэтому этой профессией занимались ограниченное количество людей, хотя в начале XX века наблюдался процесс его отделения от земледелия. Посуда в основном производилась из круглой древесины, которая была похожа на современные чашки и тарелки.

В отдельных районах Памира было налажено производства пороха. А. Г. Серебрянников писал: «Стоит обратить внимание на один из видов местного ремесла – производство пороха для винтовки. В настоящее время порох в ограниченном количестве изготавливается для охоты и этот вид ремесла почти прекратил своего существования, так как порох, изготовленный в домашних условиях не может быть

конкурентоспособным по качеству с импортным порохом, особенно в условиях, когда его ввоз становится легче» [169, 67].

Простую плотническую работу может делать каждый человек, но сложную и тонкую работу выполнит только специальный мастер. Специальных мастеров в регионе было немного. Эти мастера из древесины изготавливали седло для лошадей, двери с удивительно красивой, тончайшей резьбой и т. п. Местные мастера также производили деревянную обувь.

Согласно исследованию русского востоковеда М. Венюковой в Вахане в первой половине XIX века промывали золотоносные пески. Это работа было основным родом занятий жителей Вахана.

С древних времён население Памира занималось производством железа. Везде был известен способ изготовления железа в Вандже, процесс плавления которого длился 10 дней. Вместимость кузнечного горна достигала до 150 пудов железной руды.

С. К. Коржинский, который в конце XIX века пребывал в Шугнани и Рушани, писал: «Вся пища употреблялась без соли. Во всем крае нет соли и её нужно привезти из дальних мест. Таким образом, из Бадахшана привозили каменную, не очищенную соль, смешанной с песком, пуд которой продавался в 80 копеек. Немного соли привозили из Рангкуля, но по стоимости она не была доступна населению» [184, 59].

В 1914 году И. И. Зарубин проезжал через долину Бартанг и, рассказывая о приготовлении пищи местным населением, отмечает следующее: «Вся пища употреблялась без соли: не налажено производство местной соли, она привозится из Бадахшана и Рангкуля, хотя её стоимость (бадахшанская – 1 рубль 60 копеек за 1 пуд, рангкульская - 80 копеек) почти не доступна местному населению» [169, 68].

П. Лукницкий писал, что для жителей Бартанга даже в 30-е годы (XX века – Л. Д.) сол не была доступной [52, 385].

Относительно охоты местных народов Западного Памира писали многие русские путешественники. На эту проблему также уделил особое внимание горный инженер Д. Л. Иванов, который в 1883 году путешествовал по региону. Он пишет: «Охотники, например, были обязаны всю драгоценную шерсть животных (лисы, волка и т. п.) отдать беку или хану, а получали от них гроши. Поэтому местные охотники не могли на месте определить подлинную стоимость той или иной шкуры животного. Они никогда не имели право продавать драгоценную шкуру животных, а если продавали, то скрыто. Согласно утверждению Д. Л. Иванова, горные таджики очень мало выходили на охоту медведя. Шкура медведя для местного населения имела высокую ценность и в большинстве случаев использовали её в гостиной в качестве коврика» [40, 651].

Обычным занятием для некоторых жителей в качестве источника дохода считалась охота на диких животных, в основном охотились на горного козла, так как из его мяса готовили вкусную пищу, а из шкуры обувь пех<sup>8</sup>. Серебряников правильно отмечает, что, так как винтовки были низкого качества, таджикские охотники выбирали места для небольшого расстояния в зарослях кустарников, куда на водопой приходили животные. Охотники скрывались в кустарниках и ждали появления животных и почти безошибочно стреляли в них [76, 413].

Царское правительство в первые годы первой мировой войны, ощутив нехватку промышленной продукции, в 1916 году в Хорог открыли полукустарное предприятие по обработке шерсти и кожи. В этот же период были организованы сапожнические, кузнечно-слесарные, столярные мастерские и вязанное производство домашней утвари и т. п. В этих предприятиях наравне с русскими солдатами работали местные жители. Например, в предприятии по обработке шерсти работали 4 представителя местного населения, в предприятиях кузнечно-слесарного – 3, столярного – 2 и в сапожнической мастерской – 2. К тому же, на

---

<sup>8</sup>Пех -разновидность местной лёгкой обуви Памира

каждом из этих предприятий после окончания уроков работали 4 – 5 ученика местной русской школы. Эти представители местного населения, которые работали рядом с русскими солдатами, не только изучали тонкости работы на производство, но и повышали свой культурный уровень [208, 101].

После открытия мастерских и предприятий везде вешали объявления о том, что начинается приём учеников в мастерских и предприятиях.

В 1914 году в Хороге народ впервые увидел электрическую лампу. Начальник Памирского отряда подполковник Г. А. Шпилько в своём рапорте на имя начальника штаба Туркестанского военного округа от 5 августа 1914 года писал, что с 1 июля 1914 года керосиновые лампы Хорогского поста Памирского отряда действительно заменены электрическими лампами. Мельницы здесь работали на электричестве и каждая мельница в час молотила 15 пудов зерна. Силой Памирского отряда в Хороге было организовано ручное производство мыла и растительного масла. В эти годы были приложены усилия в налаживании производства спички и чёрного пороха, а также ткацкого предприятия. Для исследования минеральных вод Памира в Хороге была оборудована лаборатория [169, 70].

В 1909 году в самом Хороге была открыта местная русская школы, в которой учились дети жителей Западного Памира. Присоединение Памира к царской России предоставляло возможность малообеспеченным и безземельным крестьянам работать в качестве сезонных рабочих на заводах и фабриках, рудниках и в мастерских Ферганской долины и других регионах Туркистана. Сезонных рабочих насчитывало более 1000 человек [164, 252].

Об отправке наёмных рабочих с Памира в Самарканд, Бухару и Фергану указывали также В. В. Бартольд и И. И. Зарубин. Например, И. И. Зарубин, вспоминая дореволюционную жизнь уроженцев Памира,



пишет, что таджики, собрав группу из 3 – 4 человек, отправлялись на работу в Восточную Бухару и Фергану [169, 72].

Наёмные рабочие в результате жизненного наблюдения и изучения жизненных ценностей того времени сыграли огромную роль в укреплении Советской власти на Памире.

#### **I.4. Общее культурное положение**

О культурном положении Бадахшана даются краткие сведения в научной литературе [167, 14-20; 168, 34-40; 180, 242-280; 181; 196; 203; 204; 216 ].

Бадахшанский регион и в частности районы Западного Памира, которые в конце XIX века добровольно присоединились к царской России, издревле привлекали внимание путешественников, политиков, искателей рубиновых камней Бадахшана и т. п. Предки нынешних жителей Западного Памира – саки и близкие к ним племена, которые были земледельцами и скотоводами, около VII – VI в. переселились из различных регионов Средней Азии и Ближнего Востока в южные области Памира и восточных регионов Афганистана [186, 118-136].

Это были представители ираноязычных племён, которые переселились в эту часть таджикских гор, ныне известны как дарвазцы, ванджцы, язгулямцы, рушанцы, шугнанцы, ишкашимцы и ваханцы. Большинство жителей Бадахшана или районов Западного Памира говорят на разных языках, и эти языки в современной лингвистике известны под названием «памирские языки».

Бесспорно, что язгулямский, рушанский, бартангский, ишкашимский и ваханский языки по происхождению входят в группу иранских языков и по классификации в противовес персидско-таджикскому языку, принадлежащему группе западно-иранских языков, составляют её восточно-иранскую часть. Исследование истории фонетики и морфологии этих языков показывают, что их совершенствование и развитие происходили на различных исторических

этапах. Перечисленные языки по наследственной принадлежности делят на три группы: 1) шугнано-рушанский, язгулямский языки и говоры, а также исчезнувший в начале XX века старо-ванджский язык; 2) ишкашимский и близкий к нему сангличский язык, мёртвый зебакский язык; 3) ваханский язык [172, 122].

Следует отметить, что хотя среди этих языков рушанско-шугнанская группа языков по территории распространения и числу пользователей занимает более высокое место, по объективным и субъективным причинам ни один из названных языков не может брать на себя функцию общения между жителями этого разноязычного региона. Во всяком случае, так называемые «памирские языки» использовались в устной форме, были лишены функции письменного языка, т. е. не имели письма и алфавита [30; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 37; 45; 48; 62; 75; 80; 81; 142; 143; 147; 159; 182; 192; 221; 222; 223; 224; 225; 226; 239; 240; 241; 248; 251; 252;].

В условиях многоязычия народов Бадахшана могучий персидско-таджикский язык становится языком общения между носителями памирских языков и на практике осуществляет в регионе различные формы двуязычия и приобретает функцию письменного языка. К настоящему времени нельзя точно установить, с какого исторического периода таджикско-персидский язык приобрел для носителей данных восточно-иранских языков Бадахшана этот высокий статус. Однако поскольку язык – это материальная форма бытия литературы, согласно исследованиям некоторых авторов, приблизительно с XI века персидско-таджикская литература начала распространяться в этом регионе [117], следовательно можно предположить, что двуязычная реальность возникла именно с этого периода. Народ использовал местные языки в общении в кругу семьи, выражали собственные намерения и цели, обеспечивали им индивидуальные родственные и другие социальные отношения, применяли в процессе трудовой деятельности и, конечно, созидали на них устное народное творчество.

Хотя на местных языках до второй половины XIX века отсутствовала письменные литературные произведения, именно с этого века внимание путешественников, этнографов, языковедов и фольклористов начали привлекать образцы устных произведений носителей этих языков. Известно, что в каждом народе песня считается одной из древних фольклорных произведений и элементом культуры каждого народа, в них, наравне с передачей тонких ощущений человеческого сердца, отражаются эстетическое видение, психологические особенности, традиции и обычаи, способ мышления и т. п. Русский революционер-демократ В. Б. Белинский, учитывая познавательное значение народной поэзии, отмечает: «Поэзия каждого народа имеет тесную связь с его историей: в поэзии и истории одинаково отражён невидимый дух народа и поэтому история объясняет поэзию народа, а поэзия – его историю» [132, 238].

Распространение образцов фольклора Бадахшана начинается ещё в конце XIX – начале XX вв. Как указывает один из первых исследователей памирских языков И. И. Зарубин, в 1876 – 1877 гг. английский путешественник Р. Б. Шоу опубликовал одну шугнанскую сказку, одну ваханскую сказку и три сарыкольских сказки [35].

Эти фольклорные произведения были постепенно собраны и изданы в 20-ые и 30-ые годы прошлого века по инициативе русских языковедов и фольклористов. Примечательно то, что только у жителей Рушана и Шугнан при экспедиции 1960 – 1965 гг. были собраны более 30 названий народных песен на шугнанском и рушанском языках, большинство из которых имели с 2 до 6 вариантов [270, 27].

Из более ранних песен, сохранившихся среди жителей Бадахшана на рушанском и шугнанском языках, называется «Даргилмодик».

У народа Ваханской долины Ишкашимского района есть популярная песня под названием «Булбулик», которая по смыслу и содержанию схожа с песней народов Шугнана и Рушана «Даргилик» или «Даргилмодик». Эта песня состоит из отдельных частей, а каждая часть –

из припева и четверостишия. В ней выражены эмоциональные, полной любви отношения матери к дочери и дочери к матери, которые по какой-либо причине находятся в разлуке. Сходство двух вышеупомянутых песней, которые написаны на различных языках – рушано-шугнанском и ваханском – прежде всего в том, что обе песни не посвящены какому-нибудь обряду. Также, в обеих песнях основная мысль выражена устами матери и направлена к дочери.

Наряду с песнями, на местных языках народов Бадахшана известны многие образцы мифов, легенд и сказаний, что свидетельствует о духовном богатстве народа этого региона.

Легенды, распространённые среди жителей Бадахшана, по своему смыслу и содержанию обладают историческими особенностями, так как в многих из них события и факты устойчивы и слушателям дают уроки истории. Во втором томе книги «Фолклори Помир» (Фольклор Памира) собраны легенды, из которых можно получить информацию о династии шахов и правителей Шугнана, способе и методе их правления, социально-политическом положении края в период завоевания Памира афганцами, отношении чиновников Бухарского эмирата к местному народу после присоединения Памира к царской России.

Следует отметить, что персидско-таджикский язык для владельцев всех памирских языков используется как язык письма и средства обмена мнениями и его посредством в районах Западного Памира созданы литературные и философские произведения. Особенности двуязычия в этом регионе до революции не были скрыты от взора путешественников и представителей царской России. Например, политический представитель России на Памире Черкасов в своём отчёте писал следующее: «Бадахшанский говор персидского языка служил в качестве общего языка (для населения Гаран – в качестве родного языка), которого за исключением женщин подростков, употребляет 9/10 населения на территории бекства. Этот язык используется также для письменного общения: на таджикском существуют толкование

священных книг таджиков, а грамотный народ Шугнана, Вахана и Рушана читает классическую литературу» [262, 53].

Двуязычие считается культурной реальностью для жителей районов Западного Памира. В названных районах, наравне с жанрами и видами народной поэзии, созданными на местных языках, с древних времён занимала достойное место таджикская народная поэзия. В связи с этим, фольклорист Бадахшана Н. Шакармамадов отмечает: «Из собранных материалов и наблюдений автора этих строк становится ясно, что в фольклоре Бадахшана с древних времён таджикская народная поэзия занимала большое место. На различных мероприятиях, сборах и обрядах народ по сравнению с местными песнями больше пользовался таджикскими песнями. Умелым сказителем считался тот, кто проявлял свой талант в исполнении таджикских песен» [270, 53].

В Бадахшане персидско-таджикская книжная поэзия имеет древнюю историю и её распространение приходится на X – XI вв. история развития и распространения традицией персидско-таджикского стиха на территории Бадахшана, особенно Бадахшана Республики Таджикистан, по мнению исследователя литературы этого региона А. Абибова связана с научной и литературной деятельностью Насира Хусрава.

Этот исмаилитский даъи<sup>9</sup> и великий мыслитель большую часть своих научных и литературных произведений создал в Юмгане Бадахшана, вклад которых очень заметны в распространении персидско-таджикской литературы в этом регионе, так как персидско-таджикская поэзия привлекательностью слова и высокого мастерства художественного изображения являлась средством пропаганды исмаилитского течения. Древнейшими персидско-таджикскими поэтическими строками были именно те стихи, которые читались во время траурного обряда и призывали присутствующих к ознакомлению с сектовым религиозным учением Насира Хусрава. В обряде

---

<sup>9</sup> В исмаилизме – миссионер наиболее высокого ранга.

«Чарогравшан», который существует не только среди исмаилитов Бадахшана, но и среди жителей Афганистана и северного Пакистана, исповедующих исмаилизм, как старинная традиция данного течения ислама, на третий день смерти человека со стороны халифы или муки, местных религиозных служителей, особой интонацией читались стихи, сочиненные в различных стихотворных размерах, а другие участники обряда после стихотворных отрывков читали «Благословения Мухаммаду». Воздействие этих стихов на художественное восприятие народа все более возросло, эффект которого выразилось в подражании местными поэтами Бадахшана его структуре и тематике и создании стихотворных строк, имеющих религиозно-сектовое содержание, воспевали бога, веру, познание внешней и внутренней сути религии и веры, божественной миссии пророка Мухаммада, имамов времени. Исследователь литературы А. Абибов, учитывая эту особенность произведений поэтов региона, отмечал: «Отражение этой темы (религиозные и суфийские темы – Л. Д.) в поэзии поэтов Бадахшана происходит традиционным способом. В стихах поэтов Бадахшана излагаются прославление Бога, восхваление Пророка и религиозных лидеров, а также некоторые проблемы религиозной лирики (любви к Богу)» [117, 141].

Как видно, основной фактор развития персидско-таджикской письменной литературы Бадахшана, прежде всего, связан с распространением Ислама и особенно шиитским течением – исмаилизмом. С развитием и все более возрастанием суфийской литературы в XIII веке влияние её традиций на поэтов Бадахшана, произведения местных поэтов постепенно становились все более привлекательным. Вероятно, учитывая это обстоятельство, исследователь истории исмаилизма Фархад Дафтари, отмечает, что после падения Аламута низария в Иране постепенно приближалась к суфийскому учению и его терминологии и предпосылки для этого процесса были заложены в период Аламута. Суфийские шейхи и

мыслители, которые подобно исмаилитам опирались на внутреннюю духовную интерпретацию, стали пользоваться исмаилитским учением. В результате этого совмещения исмаилиты также приняли суфийский образ жизни [153, 464].

Если размышлять об истории научной жизни и её развитии в этом горном регионе, то такая мысль, согласно закономерностям развития культуры и требованиям логики, вероятно, не соответствует действительности, поскольку в политических и культурных центрах научная жизнь развивается во взаимосвязи с благоприятной ситуацией и другими факторами, связанными с ней. Провинция, сельская местность, особенно горные регионы, имеют свои специфические особенности, но научные исследования специалистов в области истории культуры подтверждают, что в Бадахшане жили просвещённый народ, который по мере появления благоприятных условий приступали к сочинению научных произведений. Независимо от удалённости этого региона от культурных центров и тяжёлого социально-политического положения края в 80-е – 90-е гг. прошлого века, научная жизнь во второй половине XIX – начало XX вв. была очень активной.

К сожалению, различные сферы культуры этого региона, как каллиграфия, литература, религиозно-сектовая культура, музыка, искусства пения од, ситуация в науке прошлых веков изучены недостаточно. Наряду с этим, следует отметить, что такие учёные, как А. Семёнов, И. Н. Ершов, А. Н. Болдырев, Т. Г. Абаев, А. В. Станишевский, Б. Искандаров, М. Назаршоев, К. Элчибеков, А. Абибов, Ю. Нуралиев, М. Миршакар, М. Мамадлоиков, У. Мамадшерзодшоев выступают с достаточно краткой характеристикой научной жизни в Бадахшане [203, 235].

Если взглянуть на историю развития различных сфер науки в Бадахшане, становится ясно, что жители этого региона наряду с другими народами, независимо от объективных факторов и географических условий, прилагали усилия в развитии и совершенствовании различных

наук. Бесспорно, что основоположником науки в Бадахшане является Насир Хусрав, который 25 лет своей жизни провёл в этом регионе и большую часть своих научных произведений создал на этой земле. Поэт и учёный Насир Хусрав пользовался огромной популярностью у жителей Памира и с помощью своих учеников, единомышленников и последователей пропагандировал свои философско-религиозные взгляды. К сожалению, история культуры Бадахшана после смерти Насира Хусрава из-за недоступности материалов до сих пор остаётся малоизученной.

Начиная с XV века постепенно увеличивается внимание бадахшанцев к изучению различных сфер науки. В этом веке иранский учёный Гиясиддин Али Исфাহани оказывается в Бадахшане и некоторое время проживает там. По просьбе жителей этого края он пишет два трактата под названиями «Нучум» (Звёзды) и «Сахифат-ун-нозирин» (Страница о нозирии), один из которых посвящен астрономии, а другой - изучению философии исмаилизма.

Автор, разъясняя основание сочинения трактатов, в предисловии к книге «Нучум» отмечает: «И после восхвалений и благословений, а это было в 866 г. по хиджру (1461 г. н. э.), в Бадахшане некоторые из великих людей края просили покорного слуги Гиясиддина Али Амираана Сайида аль Хусайни аль Исфাহани рассказать о пользе звёзд для людей и писать на доступном для детей и взрослых языке. И изрядил я сочинение со стремлением на правду без недостатков» [203, 238].

Упомянутый автор также комментирует причину сочинения другого своего трактата – «Сахифат-ун-нозирин», написанного также «по просьбе просвещённого народа Бадахшана»: «Потом выясняется, что ваш покорный слуга Гиясиддин Али ибни Хусайн ибни Амирон ал-Исфাহани по воле бога и просьбе некоторых уважаемых бадахшанцев сочинить несколько строк с интерпретацией ниспосланного божественного откровения и предать перу его изложение. В



определённом порядке вкратце приступил к рассказу и назвал его «Сахифат-ун-нозирин». Охватывает тридцать пять страниц» [203, 238].

Следует отметить, что научные положения в Бадахшане постепенно улучшаются с XIX века и это улучшение, по мнению исследователя истории культуры Бадахшана У. Мухаммадшерзодшоева связано с некоторыми фактами.

Первый фактор имеет религиозный характер, другие факторы также связаны с ним. Первый фактор состоял в переходе исмаилитского имамата из Ирана в Индию. Исмаилитские мюриды Бадахшана стремились встретиться с имамом своего времени, и этот фактор становился причиной укрепления культурных связей с этим краем. В этом крае Агахану I удалось построить медресе, базы в городах Бомбей, Пун и Банглур. Теперь у бадахшанцев появилась возможность обучаться в индийских медресе и, возвратившись на родину, организовать (открыть) научные и литературные школы. Обучение в медресе Индии способствовало тому, что из среди бадахшанских учащихся вышли такие высоко образованные люди, как Сайид Фаррухшах ибн Шахпартави, которые после семилетнего обучения возвратились в свой край, обучали детей, учреждали библиотеки и стали сочинять научные произведения [203, 238].

Другим фактором, сыгравшим огромную роль в развитии научной жизни в Бадахшане, стало открытие типографий в Индии. В XIX веке Индия уже была колонией Англии, и англичане в эту страну привезли типографические оборудования, построили несколько типографий. «В большинстве стран Востока в следствии повышения влияния европейцев появились типографии. Первые таджикские книги в Индии были изданы в конце XVIII века, так как, начиная с этого времени, англичане построили несколько книгоиздательских предприятий, в которых книги издавались литографическим способом. Известнейшие типографии Индии, издававшие таджикские и персидские книги, находились в Бомбее и Кампуре» [130, 51].

Следует отметить, что произведения культуры в Бадахшан привозились религиозными наставниками, которые отправлялись в Бомбей на встречу со своим имамом, а также бадахшанскими учащимися, которые обучались в медресе Индии. Например, религиозными наставниками и бадахшанскими учащимися были привезены такие ценные книги, как «Куллиёти Шамси Табрэзӣ» (Полное собрание сочинений Шамса Табрэзи), «Маснави маънавӣ» (Поэма о скрытом смысле) Джалалиддина Руми, произведения Насыра Хусрава, экземпляры «Корана», «Тафсири Хусайнӣ» (Толкование Хусайни), «Сарф ва наҳв» (Морфология и синтаксис) песридского и арабского языков, «Таърихи фаришта» (История феи), «Равзат-ус-сафо» (Чистый цветник), «Тибби Йусуфӣ» (Медицина Юсуфи), «Тибби Акбарӣ» (Медицина Акбари), «Маҳзан-ул-адвия» (Источник лекарств), «Аҷоиб-ул-махлуқот» (Удивительные создания) и сотни других книг.

Некоторые искусники и любители науки по возвращению из Индии привозили на родину книги независимо от их объёма, написанных красивым почерком настаълик<sup>10</sup> (вид почерка в арабской графике). Например, несколько рукописей, переписанных бадахшанскими каллиграфами в Индии: первый экземпляр называется «Нисоби Шайх Саъди» (Суть шейха Саади) и написано по поручению духовного наставника Сайида Фаррухшаха пером Улфатшаха Хукуматшаха в Бомбее. Писарь в конце рукописи пишет: «Книга «Нисоби шайх Саъди» завершена. Она отредактирована Ульфатшахом ибн Сайидом Хукуматшахом в день пятнице месяца джумадеулохир (6-й месяц года по лунному календарю) 1275 году в Бомбей» [203, 238].

Второй экземпляр называется «Иршодоти Мавлоно Ҳасан Алӣ ва Мавлоно Шоҳ Алишоҳ» (Наставления Мавляна Шаха Хасана Али и Мавляна Шаха Алишаха) был переписан Шахом Хусайном в городе Пуноне Индии. Писарь в конце экземпляра пишет следующее: «Эта книга завершена рукою Саида Ш. Хусайна валади Мирзо

<sup>10</sup>Настаълик- особый вид почерка в арабской графике.

Мухаммадкасыма из Бадахшанский области по поручению Сайида Кабилшаха валади Сайида Насиршаха в Индии в городе Пуна в день пятницы зулхиджи (название двенадцатого месяца года по лунному календарю) в 1327 году» [203, 238].

Третий экземпляр – «Баёзи қасоиди шуарои форсӣ» (Сборник касид персидских поэтов), переписан в 1284 – 1285 гг. в г. Читралъе и Нишапуре и писарь под касыдами дату предписания и своё имя отмечает следующим образом: «было в 1284 году в Нишапуре», а на другой странице приводится: «Завершён Сайидом Джафаром в Нишапуре» [203, 238].

Анализ рукописей и научных произведений учёных XIX – начала XX вв. показывает, что, несмотря на неблагоприятные условия этих веков, развивались такие науки, как медицина, астрономия, история и философия, достигали совершенств местные учёные, а научные произведения этих учённых становились объектом изучения со стороны современных исследователей.

В культуре ираноязычных народов медицинская наука и лечения имеют древнюю историю, а совершенство приходится в эпоху Саманидов и особенно во времени жизнедеятельности Абуали ибн Сина. Достижения наших предков в области медицины считается важным фактором развития западной медицинской науки. С появлением произведений таких учёных медицинской науки, как Абуали ибн Сино, Исмаил Джурджани, а также других произведений, посвящённых этой науке, как «Тибби Акбарӣ» (Медицина Акбари), «Махзан-ул-адвия» (Сокровищница времени) Мухаммада Хусайна Ширази, «Тибби Табарӣ» (Медицина Табари), «Тибби Йусуфӣ» (Медицина Юсуфи), «Умулилоҷ» (Первичные лечебные средства), «Мизон-ут-тиб» (Измерения в медицине) создавались широкие возможности для формирования медицинской науки в Горном Бадахшане.

Следует напомнить, что в конце XIX-начала XX вв. развитие данной науки в Бадахшане связано с именем Шахзадамухаммада ибн

Шахпартои (1870 – 1937). Его научная деятельность и практический опыт получили высокую оценку со стороны отечественных и зарубежных учёных. Таджикский учёный, профессор Юсуф Нуралиев в одной из своих сочинений пишет: «Медицина эпохи Саманидов после X века превратилась в яркого факела медицины Востока, устойчивого опора и путеводителя медицины Запада. Её последователи – от Сайид Исмаиля Джурджани (1045 – 1137) до Шахзадамухаммада Бадахшани (ум. 1937 г.) – сочинили сотни привлекательных книг и трактатов в различных сферах медицины на персидско-таджикском языке» [213, 332].

От Шахзадамухаммада ибн Сайида Фаррухшаха остался только один ценный трактат. В этом произведении автор вначале освещает теоретические проблемы и рассказывает о свойствах людей, животных, растений и руды. Затем представляет полные сведения о различных болезнях и способах приготовления простых и сложных лекарств.

Основоположником астрономии в Бадахшане является Гиясиддин Али Исфакхани, но после XV века не представлено сведений о подъёме и развитии этой науки, так как таких произведений не дошло до наших времён. С конца XIX-начала XX вв. эволюцию этой науки наблюдаем в интеллектуальной деятельности Мубарака Вахони и Шахзадамухаммада. Шахзадамухаммад вначале предпринимает усовершенствовать трактат под названием «Нучум» Гиясиддини Исфакхани. Автор в этом трактате составляет 12 календарей для 12 месяцев. Здесь автор даёт сведения о свойствах знаков зодиака, звёзд и связи их с днями и ночами, днях недели, благоприятных и неподходящих дней, об особых вычислениях народов Бадахшана и т. п. Автор даёт интересную информацию также о летоисчислении арабов и тюрков, о лунном и солнечном календаре, абджаде. От Шахзадамухаммада остались 12 календарей для 12 месяцев, в которых точно указаны долгота дней и ночей, восход и закат солнца и т. п. [203, 245].

Во второй половине XIX-начала XX вв. в Бадахшане большое внимание уделяется исторической науке и усилиями историков этого региона появляются ценные исторические произведения.

Основоположником исторической науки в Бадахшане считается духовный наставник Сайид Фаррухшах. Этот учёный во времена правления последнего представителя династии шахов Шугнана – Юсуфалихана в 1880 – 1881 гг. в стихах пишет книгу «Таърихи шохони Шугнон» (История шахов Шугнана). Поэма «Таърихи шохони Шугнон» даёт точные сведения о правлении восьми шахов Шугнана: Абдурахмане, шахе Худададе, шахе Давлате, шахе Амирбеке, шахе Ванджи, шахе Кубадхане, шахе Абдурахимхане и шахе Юсуфалихане.

Из других ценных произведений, посвященных исторической науке нужно отметить книгу Сангмухаммада Бадахши и Фазлалибека Сурхафсара «Таърихи Бадахшон» (История Бадахшана), в которой достоверно и ясно рассказывается об истории Дарваза, Шугнана, Катагана и Читралья в XVIII – XIX вв.

Ещё до Октябрьской Революции было написано небольшое историческое произведение «Таърихи мулки Шугнон» (Истории Шугнана) Сайидом Хайдаршахом Муборакшахадады. Это произведение в науке современного летописания играет важную роль в выяснении истории правления китайцев в Шугнанае, истории огнепоклонников Шугнана и истории присоединения Памира к России.

В конце 30-х гг. XX века первые учителя советской школы на Памире – Курбан Мухаммадзаде (Ахун Сулайман) и Мухаббат Шахзаде (Сайид Шахфутур) написали ценное произведение под названием «Таърихи Бадахшон» (История Бадахшана) в четырёх тетрадях (из четырёх разделов). В первой тетради отражаются события с XI века до XIX века, во второй тетради – история шахов Шугнана со времён правления Абдурахимхана до периода правления последней династии шахов Шугнана – Юсуфалихана, в третьей тетради – нашествие афганцев, как тяжелейший период в жизни населения Бадахшана, в

четвёртой тетради – история присоединения Памира (Бадахшана) к России.

Другое произведение «История правителей Крепости Вомар» («Таърихи ҳокимони Қалъаи Вомар»), недавно ставшее нам доступным, хранится в рукописном варианте, в дальнейшем изложении мы привлечем его к анализу.

Первые ценные философские произведения этой земле принадлежат Насиру Хусраву Кубадияни. Как было отмечено выше, в XV веке Сайидом Сухроби Вали и иранским учёным были написаны отдельные трактаты, посвященные философии исмаилизма с освещением особенностей этого направления религии ислама. Однако, кроме него о других философских сочинениях сведений не представлено. Учитывая этот культурный регресс в научной жизни народов этого региона, исследователь истории исмаилитов Фархад Дафтари пишет: «В период после Аламута низарийское общество Бадахшана после Сайида Сухроби Вали Бадахшани, который творил в 856/1452 г., не представило другого известного автора» [153, 454].

Независимо от тяжелого социально-политического положения 80 – и 90-х гг. XX века научно-культурная жизнь Бадахшана начала улучшаться и на арену науки вступили учёные, которые в соответствии со своими возможностями и условиями времени приступили к творению философских произведений.

В этот период подъём и развитие философии связано с научно-литературной деятельностью одного из величайших учёных Бадахшана – Суфи Мубораккадама (Мубораки Вахони). До сих пор литературные и философские произведения этой великой личности с точки зрения современной науки не получили заслуженную научную оценку. Суфи Мубораккадам один из самых продуктивных бадахшанских учёных, который оставил нам более 12 крупных произведений. Свои философские и религиозные мысли автор излагает в следующих сочинениях: «Девони ашъор» (Сборник сочинений), «Тафсири ояти

калом дар ҳақиқати муқодилаи Иблис ва Одам» (Толкование аятов Корана о правде спора Дьявола с Адамом), «Тарчимат-ул-баён» (Переводы изложений), «Қатратулбаҳр» (Капля в море), «Кашфулсалавот» (Раскрытие благословений), «Тафсири калом» (Толкование божьего слова), «Толибулматлуб» (Требование и желание) и другие.

К философским наследиям Бадахшана относится также сочинение Сайида Джалалишаха – «Фазилатнома» (Книга о перевосхождении), которое найдено в Рушане. Об этом произведении Бакоев М. после экспедиции 1962 года, начатой с сентября того же года, в своём отчёте о работе названной экспедиции четырьмя предложениями даёт краткую информацию: «Книга литографического издания Джалалишаха не лишена значения. Автор книги Сайид Джалалишах валад Сайидшах валад Сайид Джалал Бухари, по словам местных жителей, жил в Рушане... Первая часть книги состоит из стихов Джалалшаха, во вторую её часть вошло прозаическое произведение автора «Фазилатнома» и это книга написана в духе взглядов исмаилизма» [10, 69].

Таким образом, просвещённый народ Бадахшана, независимо от неблагоприятных социально-политических условий во второй половине XIX-начала XX вв. приложили особые усилия в развитии философии, медицины, истории и каллиграфии, внесли свой достойный вклад в обогащение духовного наследия.

## ГЛАВА II. ИСТОРИЧЕСКИЕ И МЕСТНЫЕ ТРАДИЦИИ ЛИТЕРАТУРЫ БАДАХШАНА

### II. 1. История создания поэзии на фарси (персидский) в Бадахшане

#### II. 1.1. Сборник «Чароғравшан» (Книга о светильнике) и вопросы становления религиозных песен

О расцвете и развитии письменной литературы Бадахшана в таджикской литературоведческой науке проводилось незначительное исследование. С 60-х гг. прошлого века Амирбек Абибов (Хабибов) приступил к изучению письменных произведений представителей литературы Бадахшана. Собрал большое количество материалов. Результаты своих исследований он передал в книге «Аз таърихи адабиёти тоҷик дар Бадахшон (Из истории таджикской литературы в Бадахшане)», изданной в 1970 году. В этой книге автор вкратце исследует историю литературы этого края, важнейшие особенности его развития в XV-XVIII вв., литературное, социальное положение и т.п., а также рассматривает процесс эволюции литературы до начала XX века.

В 1972 году была издана другая книга упомянутого автора под названием «Ганчи Бадахшон» (Клад Бадахшана) [95], которая в какой-то мере напоминает средневековую антологию. Автор дает краткую биографическую информацию о представителях литературы XVI-XIX вв., а затем приводит образцы из их произведений. В целом, приводятся биографии и произведения 85 поэтов, которые жили и творили XVI-XIX вв. и в начале XX в.

Также усилиями А.Абибова впервые в таджикском литературоведении подвергнута исследованию другая сторона истории литературы Бадахшана – проблема литературной связи этого края с Индией. Автор в своей книге «Аз таърихи равобити адабии Ҷиндустон бо Бадахшон» (Из истории литературных связей Индии с Бадахшаном), изданной в 1991 году [265], ставит проблему литературных связей Бадахшана и его представителей с Индией в течение XVI-XIX вв., высказывает свое мнение о путешествии поэтов Бадахшана в Индию, о



социально-политических факторах Индии, о творческих результатах таких отношений в эволюции литературы этих регионов.

Исследование письменной литературы Бадахшана в большей или меньшей степени длилось и в последующие годы. В произведениях А.Абибова завершено краткое исследование поэтической литературы Бадахшана и его представителей.

Автором настоящей диссертационной работы были исследованы вопросы жанровых и художественных особенностей творчества поэтов этого региона во второй половине XIX-начала XX вв., а также передан творческий портрет представителей литературы этого периода. Поскольку правая часть реки Пяндж Бадахшана с конца XIX века была присоединена к царской России, основу исследования кандидатской диссертации автора этих строк «Жизнь и поэзия поэтов Бадахшана» составляет поэтическое наследие представителей поэзии этой части Бадахшана [152].

Об истории возникновения персидско-таджикской поэзии и его развитии в Бадахшане мы не имеем достоверных сведений, но, по предположениям А.Абибова, распространение традиций персидско-таджикской литературы в Бадахшане начинается со времен Носира Хусрава Кубодиёни в XI веке. Этот выдающийся поэт и мыслитель большую часть своих философских и литературных произведений сочинил в Юмгане и с распространением исмаилитского течения среди жителей региона бадахшанские последователи Носира Хусрава пропагандировали произведения литератора. Следует напомнить, что первый религиозный персидско-таджикский стих возник еще до времен Носира Хусрава в X веке в произведениях Кисаи Марвази.

Огромен вклад Носира Хусрава в развитии культурного и литературного пространства народов Бадахшана. Под влиянием его произведений постепенно сложилась религиозная поэзия Бадахшана. Появление и поэтапное укрепление закономерностей форм и содержания персидско-таджикской поэзии также связано с исмаилитским обрядом

Бадахшана – «Чароғравшан». Поэзию, принадлежащую к обряду «Чароғравшан», называют «Чароғнома» («Книга о светильнике»). Этот сборник религиозных стихов начинается с восхваления Аллаха, пророков, ангелов, а также восхваления шиитских имамов, Носира Хусрава и завершается чтением аятов Корана и моления [51, 3].

Следует отметить, что об истории становления текстовой структуры «Чароғнома» нет единого мнения среди исследователей. По мнению А.Бертельса и кандидата философских наук А.Шаххуморова данная традиция исходит из зороастрийской религии и осталась в наследство для исмаилитов Бадахшана. Однако позднее этот исследователь при исследовании истории и философии данной секты ислама отказывается от сказанного и приходит к заключению о том, что текст не имеет никакого отношения к зороастризму и исходит к солнцепоклонничеству (Мехрпарастӣ). Этот же исследователь в другом месте отмечает, что автором текста «Чароғнома» является Носир Хусрав. Отсюда можно заключить, что философия этой древней традиции исмаилитов Бадахшана имеет религиозное мусульманское содержание, все стихи сборника относятся к поэтам исламского периода. Поэтому можно утверждать, что бейты сборника, написанные на чистом персидско-таджикском языке, относятся к первым персидско-таджикским стихам, которые были распространены среди народов этого региона и считаются священными, народ свои религиозные идеи выражал именно этими стихами.

Следует отметить, что автор предисловия к книге «Источники традиций сжигания светильника», ведя речь о тексте этого сборника, отрицает причастность этого сборника к произведениям Носира Хусрава и пишет: «Относительно данного вопроса нужно отметить, что текст «Чароғнома» не принадлежит перу Носира Хусрава. Так как те восхваления Бога, встречающиеся в тексте этого сборника, ни один из бейтов сборника не являются продуктом пера Носира Хусрава, невозможно находить их также в его «Сборнике стихов». Книга

«Мисбох» («Светильник») также не может быть «Книгой о светильнике» времен жизни Носира Хусрава, вероятно, то произведение – одно из прозаических произведений Носира Хусрава, в котором автор дискутирует о философии соотношения физического мира с духовным миром» [51,7]. Автор предисловия, опираясь на большое количество источников, заключает, что нынешний текст книги на персидском языке «Чароғнома» с XVI века сложился в эпоху шиитского правительства Сафавидов, так как во всех вариантах, сохранившихся до эпохи сорокавосьмого имама исмаилитов – Агахана III, встречаются восхваления только двенадцати имамов. В этом сборнике присутствуют восхваления Носира Хусрава, которые были включены в текст «Чароғравшан» в последние века исмаилитским советом [51,12].

Пакистанский ученый в статье «Назаре ба маросими «Чароғравшан» дар Осиёи Марказӣ» (Взгляд на обряд «Сжигание светильника» в Центральной Азии) высказывает точку зрения о том, что кроме ныне доступных нам книг, также были книги, которые или потеряны или где-то лежат в рукописи. Поэтому бесспорно, что этот обряд связан с ним (Носиром Хусравом – Л.Д.). Проведение сборов и собраний для достижения духовного усовершенствования, счастья и прощения в его время было совершенно возможным, так как специальные молитвенные сборы и собрания для проведения проповеди и пропаганды играют важную роль в религиозном течении исмаилизма. Этот автор убежден в том, что в текстах «Чароғнома» есть факты, по которым можно установить, что примерно в его времени существовал один из видов подобных собраний и сборов.

Стихотворные отрывки «Книга о светильнике» написаны в различных размерах аруза и также отличаются разновидностями жанровой формы. Некоторые из них состоят из четырех строк и близки по форме к тарджебанду. Если строки тардже' связываются связующим бейтом, то в упомянутых стихотворных четырехстрочных отрывках

четвертая строка связывает друг с другом, поскольку данная строка повторяется в каждом из звеньев.

Як шаб будам дар даъватат,  
 Бастам камар дар хидматат.  
 Чашмам кушуд аз раҳматат,  
 Дар даъвати Носир даро.

У раҳмати Мустансир аст,  
 У нусрати Мустансир аст.  
 У хуччати Мустансир аст,  
 Дар даъвати Носир даро [51,82].

Однажды я был на твоей проповеди - призыве,  
 Решил тогда я служить тебе.  
 Возрели милостью твоей мои глаза,  
 Вступай в путь Насира.

Он – милость Мустансира,  
 Он – торжество Мустансира.  
 Он – посланник Мустансира,  
 Вступай в путь Насира.

Отрывок написан размером Раджаз мурабба солим (мустаф' илун - мустаф' илун --V---V-), больше присущим эпическому повествованию. После чтения первого отрывка становится ясно, что автор текста подтверждает факт своего присутствия на собрании Насира, агитирует читателя и слушателя узнать и познать его. Действительно, такие стихи несут в себя функцию убеждения, агитации и пропаганды и не нуждаются в излишнем словесном украшении.

Из вышесказанного можно заключить, что текст «Чароғравшан» охватывает стихи, сочиненные разными размерами и изданные во времена Носира Хусрава, а сам сочинитель участвовал на собрании

приглашенных. Следует отметить, что бейты текста «Чароғнома», несмотря на внешнюю простоту и информационный характер, имеют определенное религиозное и философское значение. Об этом автор предисловия подтверждает свою мысль на основе обращения к исламским книгам, в частности «Бахр-уль-асрор» Ибадуллаха Шайхул'алама Акбарободи, который из различных книг исламских ученых собрал немалое количество преданий по вопросу вознесения на небо Мухаммада (да будет мир с ним), отмечает, что в представлении мусульман вера в «Светильник» (Чароғ) и «Сияние» (Нур) восходит ко времени пророка Мухаммада и эта вера не считалась внешним явлением, а имела религиозное (духовное) и философское значение. Предание, приводимое автором предисловия о вознесении Мухаммада (с) на небо из книги «Сайри манзум» (Поэтическое путешествие) Акбарободи, таково:

Ба ногаҳ ба ҷое расид он ҷаноб,  
 (Бидид) қандиле равшантар аз офтоб.  
 Бипурсид Садр аз Сирофил боз,  
 Ки баргӯй аҳволи қандили роз.  
 Чу рӯҳи ту аз тан барояд дигар,  
 Дар ин пок қандил-ш орад мақар.  
 Ба айн-ул-яқин дидаам дар сутур,  
 Ки маҳ меситонад зи хуршед нур.  
 Дигар Арши аъзам чу анвар шавад,  
 Зи нури Мухаммад мунаввар шавад.  
 Ки Нури Мухаммад зи нури Худост,  
 Ки кони ҳама нурҳо Мустафост [51, 8].

(Вдруг достиг места тот господин,  
 (Увидел) светлее солнца светильник.  
 Спросил у Исрофила Глава  
 Скажи мне о светильника тайне.

Когда покинет тело душа твоя,  
 В этот чистый светильник придет она.  
 В айнулякине увидел покрытие,  
 Что луна же взывает у солнца лучи.  
 Великое небо озаряется тем,  
 Что от сияния Мухаммада светлеет.  
 Сияние Мухаммаду дарует Аллах,  
 Кладом этих сияний считается Мустафа).

Поэтому после приведения этих бейтов, посвященных «Светильнику Мухаммада Мустафа (с)» автор предисловия, комментируя его мудрость, видит тонкую связь между светильником и обрядом «Сжигания светильника», а основанием для него считается легенда о вознесении на небо Того господина: «Когда Мухаммад (с) при вознесении на небо достигает долины Исфаила и, увидя светильник, просит Главу рассказать о его тайне. Исфаил говорит Пророку(с) ислама, что это Твой светильник. Когда Твое тело покинет этот бренный мир, душа разлучается с телом и переходит в духовный мир и вмещается в этот светильник». Поэтому, согласно заключению автора предисловия, целью проведения обряда «Сжигание светильника» является поклонение «Сиянию Аллаха», «Сиянию пророков» и «Сиянию имамов» [51, 8].

Стоит напомнить о том, что «Книга о светильнике» имеет многочисленные варианты и, как было отмечено выше, ее бейты сочинены в различных размерах и в большей части состоит из молитв и славословия. По способу изложения цели, художественному изображению и стилю стихотворных отрывков становится ясно, что многие из них являются плодом творчества местных поэтов. Важнейшей особенностью стихотворных текстов «Книги о светильнике», написанных разными размерами, считается то, что они внешне не близки и сравнительно самостоятельны, но если взглянуть глубже, то видим, что тексты этого сборника логически взаимосвязаны и близки, Если на 9 странице письменного варианта № 4 следующие бейты:

Он шаб, ки гузашт аз самовот  
 Овард зи кирдигор оёт.  
 Доданд хабар сифот зи зот,  
 Хуш гу салавот Мустафоро.

(В ту ночь он вознесся на небеса,  
 Принес он от Создателя аят.  
 О качествах Аллаха известили,  
 И заодно Мустафу благословили).

Или:

Мо чароғ аз Нури шамъи Мустафо овардаем,  
 Дасти дил дар домани Оли Ибо овардаем.  
 Ҳар касе орад матои хештан дар кӯи дӯст,  
 Мо чароғ аз баҳри мардони Худо овардаем.

(Мы светоч из сияния свечи Мустафы привели,  
 Сердце свое с целью отдачи Оли Ибо привели.  
 И каждый тут приносит свою вещь другу,  
 Мы светоч для рабов Аллаха принесли).

Или на 24 странице письменного варианта № 1 приводится следующее:

(Қоиммақом) номат, халқи ҷаҳон ғуломат,  
 Дар Макка буд мақомат, салавот бар Муҳаммад.  
 Омад зи Ҳақ хитобат, бурданд зи чома хобат,  
 Ҷабрил дар рикобат, салавот бар Муҳаммад.  
 Боз омадӣ зи Меъроҷ, бо нури ҳуллаву тоҷ,  
 Олам ба туст мӯхтоҷ, салавот бар Муҳаммад [51, 20].

(Помощник Бога ты, весь мир – твои рабы,  
 В Мекке ты был, Мухаммаду наши молитвы.

Проповедь Бога, бессонницу приобрети,  
 Добродетель в твоей стремне, Мухаммаду наши молитвы.  
 Снова ты на небе, с сиянием короны ты  
 Мир нуждается в тебе, Мухаммаду наши молитвы).

Здесь речь идет о вознесении на небо и светильнике, послании восхваления Мухаммаду – пророку ислама. В некоторых письменных вариантах подтверждается, что это сияние (свет) пришло от пророка и шиитских исмаилитских имамов. Например, на 23-24 страницах письменного варианта № 1 речь идет о шести первых имамах, это древний ореол длится до последнего имама времени сказителя стиха:

Чароғи аввал ба дасти Мустафо буд,  
 Далелаш бо Алии Муртазо буд.  
 Чароғи Мустафо гир ту дар даст,  
 Биё, бингар, ки дар (вай) чанд қавл аст.

Мекунам шарҳ адо, фаҳм намо бисмиллоҳ,  
 Ибтидои сухан аз сирри Худо бисмиллоҳ.  
 Аввал, эй мӯмини содиқ, ту бихон ҳамди Алӣ.  
 Баъд аз он наъти Ҳусайнӣ ту бигӯ бисмиллоҳ.  
 Зайнулибод (аст) дигар Боқиру Чаъфар шаҳи дин,  
 Пас Исмоиъл бувад ходии дин бисмиллоҳ.  
 Ҳамчунин то дами ҳозир шуда ин нури қадим.  
 Ба либосе ба чаҳон қилванамо бисмиллоҳ.  
 Ин ҳамон нури қадиме, ки чаҳон партави ўст,  
 Соҳибуласр Худованди замон бисмиллоҳ.  
 Аз валояш ба дили хеш бияфрӯз чароғ,  
 Вақти он аст, ки кунад ёрии мо бисмиллоҳ [51, 21].

(Сияние у Мустафы было сперва,  
 Доводы с Али Муртаза были тогда.



Сияние Мустафы, если имеешь в руках,  
 Давай, посмотри, однако, какие в нем слова.  
 Толкуя его, понимай Аллаха имя,  
 И начало слова – тайна Аллаха имя.  
 Сперва, правоверный, восхваляй Али,  
 Скажи бисмиллах после хвалы Хусайну.  
 Зайнулибад – другой, Бакир и Джафар веры шах.  
 Тогда Исмаил – защитник веры, бисмиллах.  
 Также до явления древнего сияния  
 В одежде новой показался миру, бисмиллах.  
 Это то древнее сияние, что миром правит,  
 Владелец века и владелец времени, бисмиллах.  
 Свое сердце светильником освещай,  
 Пришло время для помощи, бисмиллах).

Понятие «сияние, ореол» и «светильник», которые повторяются в стихотворных отрывках обряда «Сжигание светильника», приобретают символическое свойство. Впоследствии, в особенности слово «сияние, ореол», получило широкое распространение в религиозной поэзии поэтов региона. По мнению пакистанского исследователя Азизуллага Наджиба, отраженного в статье «Назаре ба маросими «Чарогравшан» дар Осийи Марказй» (Взгляд на обряд «Книга о светильника» в Центральной Азии), сияние, окошко, сеющий свет звезда, плодоносное оливковое дерево, масло, Восток и Запад, упомянутые в Коране, имеют символическое значение. Светильник указывает на связь между сиянием Бога, сиянием пророка и сиянием имама. С точки зрения этого исследователя, все светильники зажигаются от одного и имеют все качества предшествующего. В аяте «Нур» («Сияние») это называется «нуран ьало нур» («сияние над сиянием»). Этот автор подчеркивает, что лучшим примером существования сияния Бога, сияния пророка, сияния

имама и существование имамов – это последование друг за другом до дня Страшного суда [51, 80].

Первые персидско-таджикские стихи или стихотворные отрывки религиозной традиции сжигания свечи постепенно канонизировались и превратились в своеобразную литературную традицию, и эти древние традиции с новыми литературными оттенками продолжают и в наши дни. Некоторые темы текста стихов «Книга о светильника», как философия сияния и его переход от одного имама к другому, который отвечает требованиям исмаилизма, были распространены в стихах поэтов Бадахшана. Этот вопрос получил своего развития в произведениях литераторов конца XIX-начала XX вв. этого региона, особенно во взаимосвязи с восхвалениями первого имама шиитов Али ибн Абуталиба и Султана Мухаммада Агахана III. Он охватывает различные формы лирического стихотворения. Данный вопрос является не только темой жанра религиозных касыд, но и тардже.

Если глубже взглянуть на развитие персидско-таджикского стиха в Бадахшане, то видно, что первая стадия его развития связана с религиозной тематикой и верования людей. И это понятно, поскольку поэзия выражает духовное состояние человека и мотивирует выражения различных психологических эмоциональных действий цивилизованного народа в форме стиха. Поэт Мирзоибод (умер в начале XX века) в тарджебанде, что является восхвалением Бога, основную идею выражает в рефрене двустишия:

Фарқ дар зулмати чаҳон моем,  
 Хайлу сарҳайли осмон моем.  
 Кунадам ҳамчу қатраи борон,  
 Рӯсиёҳ андар ин чаҳон моем.  
 Мубталою асири ҳичронам,  
 Фарқай чурми бекарон моем.  
 Андалеби чаман манам имрӯз,  
 Булбули масти дар фиғон моем.

Раҳм кун бар мани фақири ҳақир,  
Камтарин аз саги сагон моем...

Сирри субҳони нури ламязалӣ,  
Шоҳи мардон бувад Алии валӣ [26, 6].

(Погружены во мраке ночи мы,  
Племя, главное племя неба – мы.  
Превратит меня в каплю дождя,  
И в этом мире осрамлен я.  
В плену разлуки нахожусь я.  
В необъятных телах нахожусь я.  
И соловей в лугах – сегодня я,  
Плачущий соловей – сегодня я.  
К покорному слуге свою милость прояви,  
Из всех псов твоих самые ничтожные мы.

Светлого божественного секрет,  
Священный Али – это царь мужей).

Есть немало фактов, что содержание текста «Книги о светильнике» часто встречается в стихах поэтов Бадахшана в связи с местом слова. Книга «Фазилатнома» («Книга о превосходстве») Сайидджалолшаха, о которой мы упоминали в первой главе, вышла в свет во второй половине двадцатых годов XX века в литографическом издании в Индии [73,69]. В первой главе этой книги, где помещаются сочинения сектого-духовного содержания, несколько раз обращается к понятию «Нур» (сияние, ореол). Например, на седьмой странице книги приводятся такие бейты:

Ай туй хуршед, дар хар чостӣ,  
Ин чахону он чахон яктостӣ.

Қудрати Ҳақ аз ту омад дар зухур,  
Нури яздонӣ набошад аз ту дур [71, 7].

(Ты – солнце, всюду и везде ты,  
В том мире и в этом ты один.  
Сила Бога проявилась в тебе,  
Сияние Аллаха есть в тебе).

Или в другом месте устами Пророка (с) приводится следующее:

Дар ҳадиси дуввумин омад чунин,  
Мову Ҳайдар Нури Рабулӯламин [71, 8].  
(Во втором хадисе говорится так,  
Я и Хайдар – сияние Аллаха).

Кажется, что с укреплением исмаилизма в Бадахшане культурная атмосфера и культурная среда способствовали распространению персидско-таджикской поэзии. Доступные нам поэтические произведения свидетельствуют о том, что с укреплением основ персидско-таджикского стиха в Бадахшане вопрос о месте философии сияния в религиозных стихах поэтов связан с восхвалением шиитских имамов, распространенным в обрядовых песнях. Первые бейты «Книги о светильнике» начинаются так:

Қандили чароғи Мустафоро, он нури Худои Ваззӯоро.  
Пайваста бихон ту ин дуъоро, хуш гӯ салавот Мустафоро.  
Ҷабрил зи нур пар сиришта, бар лавҳ бидид як навишта.  
Меғуфт ба ҷумлаи фаришта, хуш гӯ салавот Мустафоро.  
Хуршеди яқин нури мутлақ, шамъи шаби қадр мазҳари Ҳақ.  
Чун зоти Набӣ нашуд муҳаққак, хуш гӯ салавот Мустафоро  
[51, 20].

(Свеча светильника Мустафы, то сияние Бога,  
 Постоянно читай молитву, Мустафу благословляй.  
 Сиянием Джабраил увидел на доске слова,  
 Говорил всем ангелам: «Мустафу благословляй».  
 Солнца сияние, свеча ночи достоинство Бога,  
 Род пророка не установлен, Мустафу благословляй.

Таким образом, можно заключить, что стихи цикла «Сжигание светильника» являются наиболее ранними образцами персидского стиха среди народов Бадахшана, соответствовали религиозным требованиям и способствовали развития персидской литературы.

## **II. 1.2. Сборник «Никоҳнома» (Книга о браке) и возникновение обрядовых стихов**

Несомненно, наравне с различными стихами традиции «Сжигание светильника» поэтические отрывки одного эпизода обряда бадахшанской свадьбы и традиции «мусульманского бракосочетания» бадахшанцев считаются также первыми персидско-таджикскими стихами региона. Если количество стихотворных отрывков обряда бракосочетания совсем немного, то с точки зрения литературной ценности заслуживают особого внимания. Важно то, что молитву бракосочетания, которая обычно сплетает в одно русло дальнейшую судьбу парня и девушки, в многоязычном Бадахшане читают на персидско-таджикском языке. По мнению известного этнографа М.С.Андреева, который детально изучил обряд бракосочетания бадахшанцев, ясно, что эпизоды свадебного обряда, особенно обряд бракосочетания, имеют глубокую культурно-литературную ценность, так как в обряде бракосочетания читаются стихотворные отрывки, а точнее рубаи (четверостишие), выражающие традиции и древние обряды этого народа. При чтении рубаи, которые составляют часть «Книги бракосочетания», участвуют два человека – представитель девушки (вакил) и судья (казий). Правда, этих четверостиший всего семь. Так, в

начале обряда бракосочетания один человек, считающийся представителем невесты, взяв в руки воды для обряда бракосочетания, читает следующее четверостишие:

Представитель невесты (вакил):  
 Ин об ба наздики хатиб овардам,  
 Аз баҳри никоҳи анқариб овардам.  
 Бо амри Худову ҳам Расули сақалайн,  
 Ин тухфа ба шахмард насиб овардам.  
 (Эту воду я хатибу принес,  
 Для скорого брака воду принес.  
 Волею Бога и пророка его,  
 Этот подарок для жениха принес).

(Кази):

Хуш омадаї, вакил, бо амри Расул,  
 Аз назди акобирони аҳли мақбул.  
 Ин ҳукм зи ҳукми ояти шаръи Набї,  
 Оре ду гувоҳи хубу донову укул.

(Добро пожаловать, вакил, волею Пророка,  
 От приемлемых представителей вельмож.  
 Это шариатский пророков приговор  
 И двух умных свидетелей из знатоков).

Представитель невесты (вакил):

Ман рафта будам барои ин Оби Бақо,  
 Ҳам суннати Мустафою ҳам фарзи Олло(х).  
 Бар Одаму бар Нӯҳу Халил аст ин фарз,  
 Аз баҳри никоҳ оваридам ба шумо.  
 (Я ходил за этой вечной водой  
 И традиции Мустафы с Богом.  
 Это предписание для Ноя, Халила, Адама,

И для бракосочетания ее принес я вам.

Судья (кази):

Ай хоча вакил, ту аз кучо омадай?  
 Аз тахти баланди зарнигор омадай?  
 Ман мунтазири забони ту, хоча вакил,  
 Гофил манишин, барои кор омадай.  
 (Эй хаджа представитель, а откуда ты пришел?  
 Из высокого золотого трона ты пришел?  
 Я жду твоего слова ходжа – представитель,  
 Не сядь в неведении, для дела ты пришел).

Судья (кази):

Ай хоча вакилилон, ту хуш омадай,  
 Ай гавҳари хушхон, ту хуш омадай.  
 Аз муъчизи Куръон бикун ахборот.  
 Дар маҷлиси мардон ту хуш омадай.  
  
 (Эй хаджа представитель, добро пожаловать,  
 Сладкоголосый жемчуг, добро пожаловать.  
 О чуде же Корана ты информируй нас,  
 В собрании мужей, добро пожаловать).

Представитель невесты (вакил):

Ин об зи оби Салсабил овардам,  
 Пеш аз назари хоча хатиб овардам.  
 Амре бикун, ай хоча, ки об овардам,  
 Аз баҳри никоҳ ин далел овардам [127, 162- 165].

(Эту воду из воды Сальсабиля принес,  
 Эту воду под взором хаджи хатиба принес.  
 Вели, эй хаджа, что воду я принес,

Для брака этот аргумент я принес).

Несомненно, что раньше было больше четверостиший о браке и по истечению времени некоторые из них не сохранились. Из числа четверостиший не обнаружено одно четверостишие, а его сокращение ослабло связь между стихотворными отрывками. Этот стих читается тогда, когда невеста выпивает брачную воду из рук представителя (вакила), а остаток воды возвращает ему. После этого халифа читает:

Ай хоча вакил, ту лек об овардӣ,  
 Аз назди арӯс ин ҷавоб овардӣ.  
 Ин суннати Мустафою асхоби вай аст,  
 Бо ҳукми Худо кори савоб овардӣ.

(Эй хаджа вакил, хорошо, что ты воду принес,  
 От красавицы невесты этот ответ принес.  
 Это традиции Мустафы, пророка друзей,  
 По воле Аллаха, ты сделал доброе дело).

Нужно отметить, что «Книга о бракосочетании Бадахшана» не состоит только из стихотворных отрывков, но также состоит из прозаических текстов. Здесь мы воздерживаемся от приведения прозаических отрывков.

Согласно мнению М.С.Андреева, приведено в сносках книги, в первом предложении прозаического текста «Книги о бракосочетании», что в комплексе со стихотворными отрывками составляет часть книги о бракосочетании, использование слова «муҳочир» (переселенец) приводит к заключению, что эти тексты связаны с первым периодом распространения ислама [127, 166].

Без сомнения можно говорить о том, что ислам и его культура, особенно исмаилизм посредством персидско-таджикской литературы получил своего распространения в Бадахшане. На наш взгляд, текст



книги о бракосочетании на первом периоде возрождения упомянутого течения носит символический характер, выражает союз мюрида (ученика) с представителями и миссионерами данного течения и постепенно, в последующих периодах в духовной жизни народа они получили другие оттенки.

Отдельные слова, приведенные выше, такие словосочетания в четверостишиях: «по воле Бога и его пророка», «приемлемые представители вельмож», «приговор аята шариата», «вечная вода», «чудеса Корана», «вода Сальсабиля» могут иметь также другие значения, поскольку согласно философским взглядам этого течения «исмаилиты внешность Корана называют ниспосланием божественного откровения, его внутренность искали в толкованиях. Если ниспослание означает тайного голоса, то толкование возвращает подлинный смысл. Ниспослание для раскрытия внутренней сути нуждается в толковании. Без внешности в учении внутренность становится неясной [127, 64].

Таким образом, распространение ислама и шиитского исмаилизма играют важную роль в развитии персидско-таджикской литературы. Эту мысль подтверждает исследователь истории исмаилизма Фарход Дафтари: «...среди исмаилитов-низарийцев Ирана, низарийское общество Бадахшана и жители районов верховья реки Джайхун сохранили особую литературную традицию. Эта литературная традиция охватывает нескольких ступеней исмаилитского произведения, хотя бадахшанские последователи этого течения связаны с Насиром Хусравом и его произведениями... Низарийцы Бадахшана сыграли удивительно важную роль в сохранении низарийской литературы на языке фарси, языке, который всегда для них был чужим» [153, 453].

В произведениях многих поэтов этого региона во второй половине XIX присутствовала религиозная поэзия, что на наш взгляд, связана с социально-политической ситуацией этой эпохи. Постепенное увеличение гнета и насилия народа местными правителями, продажа людей, переселение местного народа в другие края, с одной стороны, завоевание

эмиром Афганистана – Абдурахманханом всех регионов Бадахшана в начале 80-х гг. XIX века и гнет и насилие афганцев, с другой стороны, в сердце народа создали подавленное состояние и люди свое спасение видели в вере Богу, в почитании религии и своих имамов. Эти факторы стали основой развития и распространения религиозных стихов. Важно то, что поэты не были ограничены в выражении религиозных взглядов. В связи с этим, поэты свои мысли излагали в различных лирических и эпических жанрах. Некоторые литературные жанры с самого начала развития были созданы только для отдельных тем и в них закономерности формы полностью подчинены требованиям содержания. Например, жанр газель в нашей литературе создан для любовной лирики. Во взаимосвязи с требованиями социально-политического и культурного пространства литераторы Бадахшана, не принимая во внимание жанровых особенностей газели, использовали его для выражения религиозных мыслей. Конечно, это не было нововведением в их творческой деятельности. Как нам известно, извлечение пользы от возможностей этого жанра поэтами было отмечено еще в XII веке, что в некоторых случаях выполнял задачу касыды [249, 252].

Некоторые поэты использовали газель для тем оды, но не для достижения светского богатства, а для прославления Бога, пророка, восхваления достоинств имамов времени и высоко ценили духовность. В качестве образца приводили газель поэта Джафара:

Ба хамди кодири бечуну з-оташ поки беҳамто,  
 Самеъу сонеъу фарди муназзаҳ Холиқи якто.  
 Худованди чаҳондорон, табиби дарди беморон,  
 Раҳиму розиқи халқон, ба ҳикмат олиму доно.  
 Зи файзи хони беҳбудаш, ғанӣ аз лутфу аз чудаш,  
 Ки инсу чинну ваҳму тайру мурғу моҳии дарё.  
 Тақаддус бо камолоти алал аршисамовотӣ,  
 Тӯй қоим ба як зотӣ таъоллалрабиюл аъло.

Ба ҳар оворае ходӣ, ба ҳар ғам бахшадаш шодӣ,  
 Ба ҳар шогирд устодӣ, ту, эй Соҳиб, ту, эй Мавло.  
 Ягона зоти маъбудӣ, нағунчад фаҳми махлуқот,  
 Туй бе чуну бе шубҳа, туй аҳкам, туй доно.  
 Сухан афшондани нутқам ба амраш гуфтани Чаъфар,  
 Мане як гунги бефаҳме зи сунъи Ҳақ шудам гӯё [93, 8].

(Восхваление могучего, чистого и несравненного,  
 Слушающего, создателя, единственного, безупречного.  
 Бог правитель мира, лекарь больного,  
 Мудрый и милосердный кормилец народов.  
 От скатерти благ, щедрости и милости  
 Всем людям, животным, птицам и рыбам рек.  
 С совершенством он святого небожителя,  
 И твердого в своем роде совершителя.  
 И каждому скитальцу вождь, даришь веселье печальным,  
 Ты друг, господин и каждому ученику наставник.  
 Все кланяются тебе, не понимает каждый сущий,  
 Что ты друг редкостный, ты мудрый и во всем сведущий.  
 Я речь веду, рассылаю слова по воле Аллаха,  
 Я был немым, стал говорящим по воле Аллаха).

Именно пространство религиозной культуры стало основой того, что в течение долгих веков религиозная поэзия постепенно вошла в различных стихотворных формах в определенную систему среди народа и способствовала зарождению религиозной поэзии или особого религиозного стиля поэзии. Продолжение тематики ранних стихов традиции «Сжигание светильника», как восхваление Пророка ислама, имамов, место философии Сияния и его переход от одного имама к другому, познание Сияния в упомянутом течении и т.п. в стихах последующих поэтов бадахшанского региона, а также превращение

упомянутых сюжетов в один из видов литературных традиций приводит к следующим заключениям:

1. Во первых, персидско-таджикский язык в культурной жизни народов Бадахшана как один из богатых культурных столпов ираноязычных народов считается могучим средством пропаганды религиозных мыслей.

2. Повеления исмаилитских имамов бадахшанским мюридам передавались на персидско-таджикском языке, и в связи с этим, язык приказаний был принят как один из священных столпов религии местными жителями.

3. Становление и развитие персидско-таджикской поэзии в Бадахшане связаны с потребностями пространства религиозной культуры народа этого региона, так как пропаганда его целей и идей, познание и восприятие философских аспектов требовали достаточно выразительного, изящного и гибкого слова.

4. Развитие персидско-таджикского стиха, использование его форм и особенности содержания стиха в данном регионе также была связана с религиозными требованиями.

5. Следует отметить, что эта литературная традиция после Носира Хусрава в Бадахшане, особенно в нынешних районах Западного Памира, где авторитетом пользовались исмаилиты-низарийцы, несмотря на давление, не пришла в упадок и многие персидско-таджикские стихи поэтов Бадахшана даже в последующие века носили религиозный характер.

## **II. 2. Персидская проза в Бадахшане**

### **II. 2.1. Начало сочинения прозаических произведений в Бадахшане. Научные и философские трактаты**

В современной таджикской литературе проблемы становления и развития прозы и его жанровые особенности в Бадахшане еще не привлекали внимание исследователей, хотя в этом регионе в системе литературы представлены ценнейшие религиозно-философские и научные произведения на таджикско-персидском языке. Бесспорно, что научные произведения таджикских ученых с начала своего формирования и систематизации определенных закономерностей по известным причинам были написаны на арабском языке.

С одной стороны, под господством великодержавной политики арабов в Аджаме, и, с другой стороны, на основании традиций написания прозы арабоязычными учеными и литераторами на начальном этапе развития персидско-таджикского языка представители нашей науки также сочиняли свои произведения на арабском языке. Впоследствии Абуали ибн Сино (Авиценна) часть своих произведений, как «Донишнома» (Наука о знаниях) и «Меъроҷнома» (Книга о вознесении на небо) создал на фарси [245, 221].

Одним из факторов развития философской или религиозной прозы в персоязычных регионах может быть пропаганда религиозной мысли, так как факты показывают, что первые прозаические произведения персидской культуры имели религиозный характер и эта точка зрения вслед за иранским ученым Забехулло Сафо доказывается Н.Салимовым. Книга «Кашф-ул-махчуб» (Раскрытие тайн) – одна из философских произведений, написанных на основе исмаилитской доктрины. Ее автор Абуя'куб Исхак бин Ахмад Сагзи жил в конце X-начала XI вв. Данная книга состоит из семи статей, а у каждой статьи есть несколько разделов и эти разделы назывались «гастарами» [245, 227].

Несомненно, другой трактат из философских прозаических произведений, с созданием которого начинается новый аспект персидско-таджикского литературоведения – школа комментирования в этой эпохе, доказывает обоснованность высказанной выше мысли. Это произведение было написано Абусадом Мухаммадом ибн Сурхом как комментарии к персидской касыде Абульхайсама, который известен как Ходжа Абульхайсам Ахмад ибн Хасан Джурджани – представитель литературы и научной мысли конца X-начала XI вв. От него осталась касыда на языке фарси, состоящая из 88 бейтов, в которых рассматривается немало вопросов, связанных с философией исмаилизма, что впоследствии дало толчок развитию персидской прозы в Бадахшане. К тому же нужно отметить, что вслед за Абусадом Мухаммадом ибн Сурхом НосирХусрав пишет подробный философский комментарий к этой касыде под названием «Чомеъ ул-ҳикматайн» (Сборник мудростей) [293, 270].

Несомненно, что традиции сочинения прозаических произведений в Бадахшане начинаются с XI века и, прежде всего, связаны с научной деятельностью Носира Хусрава. Этот великий ученый все свои прозаические произведения написал в Бадахшане. Здесь, однако, нельзя не принять во внимание благоприятную политическую ситуацию в Бадахшане, которая была связана с политической деятельностью исмаилитского правителя Али ибн Асада, а НосирХусрав умело воспользовался создавшейся ситуацией. Сочинения прозаических философских книг Насира Хусрава - «Чомеъ ул-ҳикматайн» (Сборник мудростей) [289,270]. «Зод-ул-мусофирин» (Дорожный провиант для путников), «Хон-ул-ихван» (Скатерть братьев), «Кушоиш ва раҳоиш» (Открытие и освобождение), «Ваҷҳи дин» (О религии) на персидско-таджикском языке простым и доступным для местного населения слогом было наставлением, а впоследствии в этом регионе и для всего персоязычного региона становится литературной традицией.

Сочинение прозаических произведений в последующие века литературно-культурной жизни Бадахшана, хотя и нуждается в глубоком исследовании, но собранные Энциклопедией АН СССР в 1959-1963 гг. трактаты по философии, дидактике, религии, истории и медицине свидетельствуют о развитии этого жанра научной и литературной деятельности. Составители каталогов прозаических произведений Бадахшана «Алфавитный каталог» упоминают о названиях большого количества прозаических трактатов. Очень важными являются трактаты, написанные в стиле Носира Хусрава и до сих пор не исследованные учеными «Афак-наме» (Книга о странах света), «Миръат-ал-муҳақиқин» (Зеркало исследователей), «Зубдат-ал-ҳақайк» (Лучшие истины), «Умм-ал-китаб» (Мать книг) и «Усули адаб» (Стиль литературы). Хотя неизвестны авторы этих книг и дата их сочинения, считается, что некоторые из них принадлежат перу Носира Хусрава [11].

«Офокнома» - это небольшой по объему трактат, посвященный философско-религиозным субстанциям мира и человека, охватывает религиозно-философские понятия о макро и микрокосмосе.

Из сравнения языка и стиля трактатов, опубликованных в книге «Пять философских трактатов об «Офоқ ва Анфус» (Субъективный и объективный мир) на персидско-таджикском языке, становится ясно, что эти трактаты носят учебный характер. Академики Б.Гафуров и А.Мирзоев во введении к сборнику указывают на объем и содержание трактатов и отмечают, что они предназначались молодым, обучающимся основам философии и религии [64, 6].

Трактаты написаны сравнительно простым персидско-таджикским языком, в преамбуле ставится вопрос о самосознании и познании бога. В этой части излагается суть философии, изначально основанной на четырех первоэлементах – воде, огне, ветре, земле, заложенных в сути человека, и шести органах в сути человека – верхний, нижний, север, юг, восток, запад и десяти органах чувств, пять из которых внешние – зрение, слух, вкус, обоняние, осязание и пять внутренних – воображение, мысль,

понимание, защита, стыд (честь). Цель постепенно усложняется. Автор обосновывая философские и духовные искания, ссылается на аяты Корана, наблюдает связь и некоторую общность между внутренним и внешним мирами, иначе говоря, в теле человека видит копию мира.

Хотя эти трактаты написаны на религиозные и философские темы, тем не менее они не потеряли определенного литературного значения. Иногда авторы собственную точку зрения приводят в стихотворных отрывках, изобилующих художественными средствами выражения. В упомянутой книге приводится два варианта «Афак-наме», второй из них также имеет литературную ценность. В этом тексте, в зависимости от вопросов трактата стихотворные отрывки приводятся в различных формах и размерах. Например, на девятнадцатой странице книги приводится следующее четверостишие (рубаи):

Хар кас, ки Туро шинохт, худро гум кард,  
 Лутфи карами Ту хокро мардум кард.  
 Одам чу камаш вазъи худ дид, аз он  
 Худро гум кард, хаваси гандум кард [64,19]

(Каждый, кто узнал Тебя, тот себя потерял,  
 Твоя милость, щедрость создали из глины человека.

Человек как только познал себя, с того  
 Потерял себя, о пище задумался он).

По содержанию введения к книге, написанного академиками Б.Гафуровым и А.Мирзоевым, можно прийти к заключению, что трактаты принадлежат миссионерам исмаилизма, но по неизвестным причинам не указаны имена авторов. Известен только автор трактата «Зубдат-ал-хакаик» - известный исламский ученый Азиз Насафи. Упомянутые трактаты имеют неоценимое значение для изучения учения



исмаилизма, узнавании мира и их мифологии. Несомненно, что эти трактаты в качестве учебных произведений использовались для узнавания теоретических сторон исмаилизма, язык большинства из этих трактатов сравнительно прост, материалы доступны читателю. Научное предисловие А.Е.Бертельса к книге повысило литературную ценность трактатов и еще более усилило внимание ученых к ней. Академик М.Шукуров в рецензии на научное введение А.Е.Бертельса на книги «Пять трактатов об «Афаке» и «Анфусе» отмечает: «Заслуга А.Е.Бертельса заключается в том, что он поставил вопрос о связи лексико-семантических систем персидско-таджикской литературы с системами иносказаний и терминологии этих философских трактатов исмаилизма и приступил к основанию теоретических основ этого вопроса». Далее автор, заимствуя слова самого А.Е.Бертельса таким образом обобщает литературную ценность 5 трактатов: «А.Е.Бертельс ..., сравнивая системы языка классической литературы с теми пятью трактатами, приходит к выводу, что «вся семантическая система, все иносказательные лексические и поэтические системы, наконец-то, доходят к этим текстам и берут из них свои источники» [64,134].

Традиция систематизации средневекового персидско-таджикского написания прозы в культурной жизни Бадахшана в последующие века не прервалась. В XIX-начале XX вв. социально-политическое положение для народа этого региона было крайне нетерпимым. Несмотря на это, продолжалась традиция написания прозаических произведений. В прозаических произведениях, созданных в этот период, рассматривались религиозные, философские, исторические проблемы, а также проблемы медицинской науки.

В частности, в первой половине XIX века написан трактат под названием «Силки Гухаррез» (Нить Гухарреза), из которого сохранились две рукописи. Более достоверный его вариант хранится под номером 85 в фонде рукописей АН Таджикистана. Трактат был издан усилиями старшего научного сотрудника Института востоковедения и

письменного наследия Кудратбека Элчибекова. Из введения, написанного им, становится известно, что трактат был написан в 1244 г. по л.к. (1828-1829 гг. н.э.) в селении Джирма Бадахшана. При написании произведения автору было 60 лет, поскольку на эту цифру указывает сам он:

Умри азизам чу расида ба шаст,  
Бори гунах комати маро шикаст [22, 17].

(Достигла шестидесяти лет моя жизнь,  
Сломал тяжелый груз вины мою жизнь).

Автор трактата Гухаррез, сын Хаджи Абдунаби, сын Солеха Юмги, родился приблизительно в 1768-1769 гг. Об основании сочинения трактата автор пишет следующее: «В изложении того, что Гухаррезу довелось услышать от двух мудрых людей, которые славились самыми просвещенными в Горном Бадахшане, что все предводители и седобородые познавшие жизнь люди покинули этот свет, не осталось никого из рода Саида Сухроба Вали, чтобы изложить суть сказанного. Один из его сыновей сказал, что в живых остался только Гухаррез и он лучший знаток наук среди правоверных мусульман. И ответил за своего сына, не сможет он изложить суть этой мудрости. Когда эти слова дорого друга достигли ушей этого туповатого злодея, я воодушевился и просил в молитве помощи Носира Хусрава и духа Саида Сухроба Вали. Волею Бога изложил «Силки Гухаррез» и получил моления от правоверных мусульман, как это сказано пророком (с): *ربه و من عرف نفسه فقد عرفه*» [22, 105].

Автор делит трактат «Силки Гухаррез» на две части – стихотворные и прозаические, поэтические произведения сочинены в размере саре'и мусаддас матви мавкуф (-VV-/-VV-/-V-). Стихотворную часть автор делит на 16 глав, каждая из которых называется жемчужиной (первая жемчужина, вторая жемчужина и т.п.). Начало и цель каждой

главы изложены одной или двумя прозаическими предложениями. Например, до изложения первой жемчужины приводится следующее: «Суть значения нити, которая содержится в имени Гухаррез, заключается в том, что каждая жемчужина в жемчуженной нити является доказательством единства и вечности Бога таково, как. Этой нитью соединены жемчужины реки тайн и жемчужина – это бусинка четок из грудной клетки человека, упоминаемая в поэзии» [22, 24].

Несомненно, что автор при написании трактата продолжил традицию научной прозы, так как в классификации некоторых исследователей философская проза делится на две части: обычная (всенародная) и привилегированная (особая). Во всенародную прозу включают каждое научное и ненаучное произведение, по классификации которой, например «Зод-ул-мусофирин» Носира Хусрава и «Асос-ул-иктибос» Насируддина Туси относятся к этому виду произведений, а особая проза обладает собственными особенностями художественного стиля [245, 220].

С этой точки зрения «Силки Гухаррез» относится к первой группе произведений и содержание трактата начинается со сотворения мира и завершается описанием философии исмаилизма, сочиненная традиционным способом. Мысленное путешествие человека, хотя и отображает религиозно-сектовое направление, близко к художественному познанию бытия.

Автор книги, продолжая традицию предшественников, ведет речь о «Всеобщем разуме», «Всеобщей душе», четырех элементах и т.п. Прозаическая часть трактата, повествующая о взглядах автора, начинается с части «В изложении общины создателя». В начале этой главы автор предоставляет об исламских общинах и учредителях каждой общины.

Основную прозаическую часть трактата составляют вопросы истории, даются сравнительно новые сведения о распространении исмаилизма в эпоху Носира Хусрава в Бадахшане, об усилиях его

учеников в распространении данной общины и связи исмаилитов этого региона с другими исмаилитскими центрами, которые к настоящему времени еще не находили свое освещение в других источниках.

В трактате подробно описано правление фатимидского халифа Мустансира Биллаха и деятельность двух его худжатов Хасана Саббаха и Насира Хусрава. Эта часть не лишена научной ценности, так как вопрос о встрече Насира Хусрава с имамом исмаилитов, которая в корне изменила жизнь этого мыслителя, не приводится ни в одной книге. Если в своей «Сафарнома» (Книга о путешествии) автор упоминает о своем путешествии в Египет, то ничего не пишет о своей встрече с имамом Мустансиром Биллахом [58, 86-198].

Вероятно, автор эту часть трактата заимствовал из древнего исмаилитского трактата, недоступного нам. В трактате встреча Носира Хусрава с имамом Мустансиром Биллахом раскрывается следующим образом: «В Язде прожило так много поколений. И от Сайида Хусрава, который проживал в Балхе, подчинился Мавляне Абу-ль Хасану Али в Египте, родился Мустансир Биллах, Сайид Носир Хусрав спешил к нему навстречу, нашел его в Египте и вместе с имамом путешествовал по миру. Мавляна остановился в Махимае и пир (духовный наставник) получил от Мавляна напутствие.

Назначив Носира Хусрава духовным наставником столпа (пирри рукн), повелел идти к его духовному наставнику. Когда Шах Мустансир Биллах своим наставником назначил Мавляна Мустафа Низара, от него родился Мавляно Хади, который прославился в Хорасане, и собрал всех правоверных мусульман и назначил Бобо Сайидано своим великим доверителем (худжатом). И его светлость Шах Носир Хусрав добился права поклониться в ноги праведному имаму, и тот повелел, что его служба закончена и он назначается наставником столпа (худжатом) и абсолютным вождем и его миссионерство (даъват) распространяется в семи краях. Насир Хусрав, получив наставление, прибыл в Горный Бадахшан и в пещере Юмган начал свою деятельность» [22,189].

Значение этого отрывка, прежде всего, заключается в том, что автор использует слова неизвестного сказителя в качестве воспоминания, мемуаров, который, с одной стороны, предоставляет достоверный факт для исследователей-насироведов при изучении жизни этого поэта и философа, с другой стороны, имеет литературно-познавательную ценность, так как, на наш взгляд, упомянутый текст, охватывая философские и религиозные понятия, больше всего близок к литературно-художественным произведениям.

В трактате приводятся точные сведения об учениках Насира Хусрава – Сайиде Сухробе Вали и Бобо Умаре Юнги, которые также были духовными наставниками народа Бадахшана. В этой части трактата автор также приводит сведения о степенях иерархии в религиозной службе, которые обозначаются особой терминологией в исмаилизме: имаме, худжате, да'и, ма'зуне, муаллиме и мустаджибе и т.д. Со 122 страницы трактата ведется речь о связях исмаилитов Бадахшана, т.е. жителей Дарваза, Рушана, Шугнана, Вахана и других регионов, которые ныне находятся на территории Таджикистана, Афганистана, Пакистана и Индии, с центрами исмаилитов, их связи с имамами времени и т.п., по приведенным историческим сведениям о распространении исмаилизма становится известно, что территория распространения течения исмаилизма 3-4 века тому назад была очень широка. Трактат не лишена также литературной ценности, и автор при комментировании острых религиозных и философских вопросов приводит стихотворные строки в качестве доказательства своих религиозных и философских взглядов из своего творчества и творчества поэтов-предшественников, например, Насира Хусрава или Джалалуддина Балхи (Руми).

Безусловно, опыт летописания народов Востока и особенно ираноязычных племен, имея древнюю историю, выработал свой особый стиль. Но во взаимосвязи с культурным достоянием Бадахшанского

региона летописный стиль в какой-то мере приобрел свою специфические черты.

Во взаимосвязи со сложным социально-политическим положением второй половины XIX века, характеристику которого приводили в первой главе, исследователи кроме трактата «Силки Гухаррез» в данном регионе не указывают на другие научные произведения по истории. После присоединения части верховья реки Пяндж – нынешних районов Памира – к территории царской России улучшилось социально-культурное положение региона, появилось большое количество прозаических произведений, в основном освещавших проблемы истории, философии и медицины.

**Сайид Джалалишах и его трактат «Фазилат-наме».** В упомянутом регионе, особенно в районах Западного Памира до начала Октябрьской революции, с одной стороны, из-за отдаленности от культурных центров и, с другой стороны, из-за отсутствия учебных учреждений, например, медресе, мы не наблюдаем большого количества учебных произведений. Единственное учебное прозаическое произведение, написанное во второй половине 20-х годов XIX века и имевшее религиозно-философский характер, было создано с целью ознакомления малолетних учеников с религией и мазхабом. Это произведение называется «Фазилат-наме» и принадлежит перу Сайида Джалалишаха, сына Сайида Шахкалона.

Об этом произведении Бакоев М. после экспедиции 1962 года, начавшейся в сентябре того года, в своем отчете четырьмя предложениями дает краткое сведение о работе упомянутой экспедиции: «Книга литографического издания очень редкая и принадлежит Сайид Джалалишаху, имеет важное значение. Автор книги Сайид Джалалишах, сын Сайида Шахкалона, сын Джалала Бухари, согласно высказываниям местных жителей, жил в Рушане. Его книга по его инициативе литографическим изданием появилась в Бомбее. Первая часть книги состоит из стихов Сайид Джалалишаха, во вторую ее часть включено

прозаическое произведение автора «Фазилатнаме» и эта книга написана в духе исмаилитских идей» [10, 69].

А.Е.Бертельс и М.Бакоев об этом авторе и его трактате «Фазилатнаме» в «Алфавитном каталоге рукописей, обнаруженных в Горно-Бадахшанской Автономной области экспедицией 1959-1963 гг. – Москва: Наука, 1967» дают следующее сведение: «Автор этого произведения – Сайид Джалалишах ибн мукки Шахкалон из Гилгита, умер приблизительно в 1940 году. Произведение имеет шиитско-исмаилитское содержание, сохранилась только первая рукопись. Страницы 7-45 написаны в жанрах поэзии месневи, тарджебанд и мухаммас. Согласно сведению Иванова, «Фазилатнаме» издано литографическим изданием в джумод-ес-сани (6 месяц года по л.к.) 1345 г. по хиджри (6 декабря 1926) в Бомбее» [11,73-74].

О биографии и литературно-научной деятельности духовного наставника Сайида Джалалишаха опубликована одна статья доцента кафедры общей истории Хорогского госуниверситета Э.Хаджибекова в 2003 году под названием «Ақл ва мазхаб дар «Фазилатнома»-и Пир Сайид Чалолишоҳ валад Саид Шоҳкалон» (Ум и мазхаб в «Фазилатнаме» Пир Сайид Джалалишаха, сына Саид Шахкалона), а также вышла статья У.Мамадшерзодшоева «Назаре ба аҳвол ва осори Пир Сайид Чалалишоҳ» (Взгляд на биографию и творчество Пира Сайид Джалалишаха) [203,78-84; 268,143-147].

Бертельс и Бакоев в «Алфавитном каталоге...» отмечают, что автор «Фазилатнаме» из Гилгита..., что вовсе не соответствует действительности. После беседы автора настоящей диссертационной работы с одним из внуков Сайид Джалалишаха – жителем кишлака Вомар Рушанского района Саиднуриддиновым Саиднуриддином стало известно, что Сайид Джалалишах является одним из прадедушек упомянутого. Их предки, как представители исмаилизма, вероятно, из-за преследования идеологических врагов, приблизительно в средние века переселились в Бадахшан. Э.Хаджибеков отмечает, что «Согласно

сведению пожилых людей Шугнана и Рушана Шахкалона Шахзадамухаммадова и Давлатшоха Саламатшахзады Сайид Джалалишах по неизвестным причинам покинул родину и стал жителем Читралья Индии. Народ села Уршугум Читралья, учитывая ум и просвещенность Сайида Джалалишаха, выбирают его духовным наставником. Об этом свидетельствует архивный документ, в котором приводится следующее: «Пир Сайид Джалалишах в 1928 году был духовным наставником народа Читралья и в местности Уршугум имел 400 мюридов (учеников)» [268, 143].

Бесспорно, что Сайид Джалалишах свою родину покинул не по доброй воле. Основным фактором переселения в Читралья Индии было социально-политическое положение в стране советов в 20-е гг. XX века.

Во второй половине 20-х гг. XX века враждебное отношение к духовным деятелям Советской власти на территории Союза наблюдалось очень отчетливо. Священнослужители Бадахшана, как представители шиитского исмаилизма, не имели разногласий с новым правительством, но достаточно ясно ощущали вражеское отношение Советской власти к себе.

Вероятно, предвидя неприятное будущее, Сайид Джалалишах покинул родину, предлогом для путешествия в Индию послужила встреча с имамом времени. Положение Сайида Джалалишаха в Индии было не очень приятным. Он в начале работы столкнулся с определенными трудностями. Он не смог встретиться с имамом, поскольку имам времени Мавляна Султан Мухаммадшах Агахан III в эти дни находился в Европе.

У. Мухаммадшерзодшоев, основываясь на высказываниях автора книги «Англо-русское соперничество в Центральной Азии и исмаилизм» Л. Н. Харюкова, пишет, что в этот период позиция персоязычных народов, которые служили во дворе Агаханов, постепенно ослабла, но значительно укрепился авторитет просвещенных исмаилитов во дворе и других исмаилитских организациях [203, 80].



Исследователь А.Е.Бертельс в статье «Теория некоторых мыслителей и шиитов-асноашаритов о ценности литературного наследия Насира Хусрава», на которую указывает также У. Мухаммадшерзодшоев, отмечает, что исмаилиты Индии (секта «хаджа») не одобряли сунну бадахшанских сторонников Насира Хусрава и за 60 лет до этого отправляли в Бадахшан своих религиозных проповедников, чтобы они в Бадахшане проповедовали свои традиции и правила и добиться снижения уважения народа этого края к Насиру Хусраву. По мнению А.Е.Бертельса, известный ученый Иванов в Бомбее имел друзей среди исмаилитских улемов «хаджа» и находился под воздействием их мышления и стремился в своей книге уменьшить значения произведений Насира Хусрава [135, 99].

В это время пир Сайид Джалалишах приступает к написанию книги «Фазилат-наме». Пир Сайид Джалалишах в конце книги в объеме 1,5 страниц высказывает свою мысль о причине сочинения «Фазилат-наме». Из содержания книги выясняется, что автор обладал хорошими знаниями о сущности и философии своей религии и ее течения и проявлял большой талант также в сочинении стихов. Из содержания завершения книги становится ясно, что Сайид Джалалишах для встречи с 48 имамом исмаилитов мира совершает путешествие в Индию, так как династия низарийских имамов с 40-х годов прошлого века проживала в г. Бомбей Индии: «...однажды с целью встречи с имамом времени Мавляно Султаном Мухаммадшахом покинул свою родину и направился в Индию. Преодолев некоторое расстояние и населенные пункты, сопредельные с Индией, в городе Бомбей достиг порога святых и благодетелей, но из-за грехов своих счастье мне не улыбнулось, в тот день Мавляно путешествовал по Европе. Тогда я кроме встречи долгое время оставался в одиночестве в священном пороге своего господина в Банголе и Хасанабаде и меня одолело желание, что получится, если томимый страстным желанием встречи, посвятить несколько бейтов

своему господину и с этой мыслью я напряг свою память и усевшись в углу, приступил к сочинению муноджота и составлению книги» [71, 139].

«Фазилат-наме» состоит из 98 страниц и начинается с молитвенных обращений к Богу, которые имеют религиозно-философский характер. Автор в конце книги просит прощения у читателя за недостатки, обнаруженные в книге, объясняет причину слабого изложения в книге, отмечает год и месяц окончания книги: «...надеюсь, что каждый, кто обнаружит в этом экземпляре ошибки и недостатки, допустимые мною, по щедрости души простит меня, так как мои знания на языке фарси не очень глубокие и я не мог более качественно создать произведение. Экземпляр «Фазилат-наме» от полного недостатков Сайид Джалалишаха сына Саидшахкалона из рода имама Али Наки по прозвищу Саидджалол Бухари был сочинен десятого месяца джамодиальохира 1345 года в Бомбее» [71, 141].

Начало научной прозы и ее распространение с целью пропаганды основ исмаилитского течения, которое начиналось еще в XI веке по инициативе знаменитого ученого Носира Хусрава, в 20-е годы XX века продолжалось посредством «Фазилат-наме» Сайида Джалалишаха сына Саидшахкалона. Автор простым языком излагает цель своего сочинения: «...составлена книга, которая знакомит детей со своей религией и традициями, с имамом своего времени, после знакомства со своей религией дикие и упрямые дети под плетью таких слов укрощаются и приступают к обучению, так как приступившие только что к обучению дети, не понимая смысла великих книг, остаются непросвещенными и не станут быстро приступить рассудительности [71, 46].

Поскольку книга написана с целью обучения «малолетних читателей» и «диких детей», автор в какой-то мере использовал психолого-педагогический принцип теории обучения – от простого к сложному и от сложного к абстрактному. Следует отметить, что книга не разделена на главы и параграфы, автор целенаправленно и системно излагает свои мысли.

Трудные и сложные вопросы секты автор стремится решить, привлекая факты из Корана и хадисов пророка, в изложении сразу переходит к сути повествования. Кажется, что язык и стиль разъяснения, использованные автором относительно разъяснения проблем исмаилизма и, особенно, имамоведения, в какой-то мере аналогичны с языком и стилем прозаических произведений Носира Хусрава, но этот автор, не ограничиваясь только логическими фактами и аргументами, в разных случаях в качестве фактов также использовал религиозные предания. Например, автор на 52 странице «Фазилат-наме» для осознания имама времени приводит следующее: «Тогда, знай, что Аллах создал Адама для познания своего рода в мире и все ангельское сообщество в ответ поклонилось воле Аллаха. Глава ангелов – демон отказался поклониться Адаму и сказал: «Алохайр мана». То есть, я лучше. И сказал о творении: «Ман ноду халаката». То есть, сказал: «Сотворил нас от огня, а его из черного песка:

Ки ман аз оташам, у хоки тира,  
Куцо оташ кунад ба хок сачда.

(Я из огня, а он – из черного песка,  
Как может огонь песку поклониться).

То есть, в Коран включено слово Аллаха: «Сотворил Адама из черной глины и сотворил душу, а жгучий огонь – отец шайтана. Тогда понятно, что Аллах, кроме поклонения себе, повелел поклониться чему-то другому, в котором отсутствует и следствия от божественного блистания. То есть, Аллах в качестве верности рабов божьих признает поклонение себе. Тогда почему он повелел поклониться Адаму, ведь Адам был сотворенным (человеком) и имамом в своем веке и повелел: «Воля Аллаха: ...то есть, «Поручил землю халифе», а халифа – это имам времени. Тогда то сияние, которое было у Адама и все ангелы

поклонились ему, куда делось, что люди лишены знакомства того сияния...» [71, 54].

Одна из стилистических особенностей Сайида Джалалишаха при использовании религиозных проблем является то, что он использует распространенную традицию в литературе – сравнение человека с деревом. Известно, что этот вид сравнения появился под влиянием прозаических и поэтических произведений Носира Хусрава. Ученый-насировед Алиса Хонсбергер, обращаясь к притче Носира Хусрава, пишет: «Носир Хусрав при использовании аллегории плодоносные деревья, шариата, приведенного пророком Мухаммадом (с), сравнивает с садом, в котором просвещенным дают плоды, а невежам – колючку. Каждое лицо сада для поэта полно иносказаниями» [122,185].

Относительно сравнения человека с деревом в поэтических произведениях упомянутого поэта и его принадлежности к древней культуре ираноязычных народов таджикский ученый Худои Шарифов отмечает: «... сравнение человека с деревом, которого немало в стихах Носира Хусрава, созвучно с древним иранским представлением о том, что человек появился из дерева.

Тема человека и дерева встречается в «Шахнаме» Фирдоуси и поэме «Гаршаспнаме» Асади Туси – поэтов-современников Насира Хусрава, что свидетельствует о распространенности этого предания в тот период. Насир Хусрав достаточно хорошо осведомлен о прошлой иранской культуре, о чем свидетельствует использование малоупотребительных даже для того времени древнеперсидской лексики» [292, 64].

Этот художник слова делит деревья на плодоносные и бесплодные, сравнивая глупцов с бесплодными деревьями. Этот вид сравнения сотворен с особым мастерством, но в «Фазилат-наме» этот вид сравнения приобретает религиозный характер. С бесплодными деревьями он сравнивает людей, которые по воле шайтана не желают узнавать имама времени: «...тот раб, в котором нет капельки любви, каждое дерево,

которое бесплодно, не становится плодоносным от воспитания садовника. Тогда, эй мусульманин, знай, что Аллах сотворил бесплодное дерево только для того, чтобы его сжигать. А дерево, которое дает плод, приносит пользу человеку в виде пищи... Тогда знай, эй раб Бога, что каждый, кто не признает имама времени, подобен бесплодному дереву, который ни на что не годится, кроме сжигания» [71, 59]

Следует отметить, что текст книги не состоит из сухих и пустых религиозно-философских мыслей. Автор с целью более ясного изложения цели приводит немало бейтов или кратких стихотворных отрывков из поэтических произведений классиков литературы с упоминанием имени автора и без его упоминания. Предложения в тексте книги с позиции современного языкознания в большинстве своем распространены и подробные, их структуры достигают пределов сложноподчиненных предложений, а иногда и смешанных сложноподчиненных предложений. В некоторых случаях в тексте наблюдается тавтология.

Если не принимать во внимание использование некоторых религиозных и философских терминов, язык «Фазилат-наме» по сути прост и понятен для учеников школ и медресе.

## **II. 2.2. Исторические произведения и их литературное значение**

### **II. 2.3. «Та'рихи Бадахшон» Сангмухаммада Бадахши и Фазлалибека Сурхафсара**

Сравнительно совершенным историческим произведением является «Та'рихи Бадахшон» (История Бадахшана) Мирзо Сангмухаммада Бадахши и Фазлалибека Сурхафсара. Эта книга посвящена истории Бадахшана с 1657-58 по 1908-1909 гг. Первая часть книги принадлежит перу Мирзо Сангмухаммада Бадахши, а вторая часть – Фазлалибека Сурхафсара. О существовании данного трактата научные круги царской России знали еще с 1915 года. В 1959 году усилиями известного востоковеда А.Н.Болдырева был издан факсимильный текст книги с подробным введением и указанием собственных имен. Следует напомнить, что мы имеем мало информации о Мирзо Сангмухаммаде

Бадахши, а во введении, написанном в факсимильном тексте рукописи, отмечается следующее:

«Наши сведения о Сангмухаммаде исчерпываются скудными автобиографическими замечаниями первой части «Та’рихи Бадахшон». Так, он сообщает, что прибыл в Файзабад из Афганистана в 1211/1796 г., т.е. на четвертом году правления эмира Мухаммад-шаха и, по-видимому, примкнул к группировавшимся при его дворе «людям пера». Здесь он получил должность мирзы. Ни даты рождения и смерти, ни какие-либо другие подробности жизни Сангмухаммада нам неизвестны» [43, 17].

Второе издание книги «Та’рихи Бадахшон» было осуществлено в 2007 году. Авторы предисловия, переводчики, составители каталогов собственных имен и географических местностей – Голиб Голибов и Махмуджон Холов о Сангмухаммаде приводят привлекательное дополнение: «От себя добавляем, что Сангмухаммад был суннитом, так как в своей части о шиитах писал следующее (л, 43б): «...та мечта осуществлена в 1165 (1751) году, в то время (Мир Султаншах) твердо намерился полностью искоренить и уничтожить исмаилитских шиитов, проживавших в Бадахшане и Читралье...» [85, 41].

Упомянутые авторы по-своему определили место рождения Сангмухаммада и его принадлежность к местному народу: «Кроме того в своей части книги Сангмухаммад везде и всюду чересчур восхваляет дарвазцев, даже больше, чем правителей Бадахшана, которые были его хозяевами. Отсюда можно предположить, что сам он являлся представителем дарвазского народа» [85, 42].

Проанализировав и рассмотрев текст упомянутого трактата, А.Н.Болдырев заключил, что Сангмухаммад Бадахши написал первую часть книги, которая включает события 1657-58 по 1808-09 гг.

Вторая часть, называемая «Замима» (Дополнение) написана Фазлалибеком Сурхафсаром 11 октября 1907 г. в городе Ош нынешней Республики Киргизистан. Об авторе этой части – Мирзо Фазлалибеке Сурхафсаре знаем немного. Из введения к факсимильному тексту

рукописи, написанному А.Н.Болдыревым, со ссылкой на высказывания Валидова, становится известно, что Мирзо Фазлалибек Сурхафсар в 1914 году жил в Андижане, но до этого некоторое время проживал также в Бадахшане. В издании 2007 года составители предисловия об авторе второй книги добавляют некоторые сведения, в которых наблюдаются некоторые логические противоречия, относящиеся к мазхабу<sup>11</sup> автора. Например, они отмечают: «Относительно того, что второй автор книги «Та’рихи Бадахшон» Фазлалибек Сурхафсар был из исмаилитов, не может быть никакого сомнения. Это видно даже из арабского перевода его прозвища. Далее они еще отмечают: «О жизни Фазлалибека имеем еще меньше сведений. В книге он себя называет Мирзо Фазлалибек Сурхафсар «Дайхим-л-ахмар». Вероятно, последние синонимичные персидско-арабские слова – перевод тюркского термина «кизылбаш», которых он для этого фальшиво придумал (кизылбаши принадлежит к шиитскому мазхабу, которые на голове носили чалму с 12 красными линиями – с указанием на 12 имамов – Г.Г., М.Х.) [85, 42].

Из работы кандидата филологических наук, доцента ТГИЯ им. С.Улугзода Саодатшо Матрובה, изданного в 2010 году под названием «Рӯзгор ва осори Мубораки Вахонӣ» (Жизнь и произведения Муборака Вахани), становится известно, что Фазлалибек Сурхафсар был автором стихов, ознакомившись с поэмой Муборака Вахани «Описание изложения в правде отрицания дьявола с пророками в физическом мире и постоянная их вражда», похвалил его за талант и 16 бейтов посвящает Мубораку Вахани. Для подтверждения мысли здесь мы приводим несколько бейтов:

Аё, эй Муборак, ба ту офарин,  
 Насибат кунад хуру хулду барин.  
 Ки ҳар сафҳаат нури Яздон бувад,  
 Або ахлу ихлосу имон бувад....

<sup>11</sup> Мазхаб – религиозное течение, секта.

Мани очизи Сурхафсар тамом.  
 Бихондам ба фазли малак альамон...  
 Ки Фазли Алӣ ёди ту мекунад,  
 Ки шояд Муборак дуоям кунад.  
 Муборак, бидонӣ вахонист боз!  
 Ки Фазлат зи Дарвоз бошад бисоз...[189, 5].

(Эй Мубарак, тебе хвалу воздам,  
 Достойны тебя ангелы и рай.  
 Каждая страница – лучи Аллаха  
 Одежда народа, веры и знания.  
 Я обессиленный Сурхафсар,  
 Я ангелов просил помогать.  
 Фазли Али вспоминает тебя  
 Чтоб Мубарак молился за меня.  
 Мубарак, знай, из Вахана,  
 А Фазлат, он из Дарваза).

Строка «А Фазлат, он из Дарваза» указывает на то, что второй автор книги «Та’рихи Бадахшон» является уроженцем Дарваза.

Следует отметить, что «Та’рихи Бадахшон» это произведение, которое с точки зрения языка, стиля и способа описания проблем является средневековым восточным произведением. С первых страниц авторы изображают историю царей Бадахшана, имевшие в какой-то мере суверенитет на территории Бадахшана. Основателем этой династии был Мир Ёрибек, предки которого были самаркандскими священниками и переселились в этот регион [43, 18].

Следует напомнить, что потомки Мира Ёрибека 230 лет правили Бадахшаном, а в книге Мирзо Сангмухаммада Бадахши говорится о 150-летнем правлении этой династии.



Как было отмечено выше, книга написана на основании принципов и традиций средневекового стиля историографии. Автором не приняты во внимание предпосылки возникновения региональных племенных противоречий, социально-экономическое положение и т.п. Следует отметить, что автор или не пользуется в достаточной мере другими источниками или, по какой другой причине не упоминает их. Авторы обеих частей не разделили свою книгу на главы и разделы, только в кабульском издании, изданной в 1386 г. по солнечному календарю с поправкой и под редакцией доктора Манучехра Сутуды, упомянутая книга была разделена на 17 разделов [73].

Способ сочинения автора первой части трактата – Мирзо Сангмухаммада Бадахши в основном аналогичен сочинениям по истории прошлых веков. В некоторых случаях похож на стиль литераторов, так как автор приложил усилия, чтобы более четко и ясно представить читателю портрет и некоторые качества героев истории. Например, в последнем кабульском издании книги, названным афганским составителем «Окончение поэмы об эмирах Бадахшана», следующим образом передается портрет и особые качества второго сына Мир Ёрибекхана – Юсуфалихана: «Эмир Юсуфалихан по-старшинству сел на трон и стал эмиром. Он был крепким, храбрым, в политических делах благоразумным ученым, среди молодежи выдающимся ученым, во время битвы ловким, проворным, расторопным, отважным и готовым на все трудности и лишения» [73, 56].

Автор в удобных случаях, например, при восхвалении одного из представителей династии Ёрибека, также в соответствии с возможностями своего литературного дара пользуется художественно-поэтическими средствами. Можно сказать, что этот автор обладал таким мастерством и поэтому имел поэтический псевдоним «Мирзо». Во втором кабульском издании книги, о котором было сказано выше, Мирзо Сангмухаммад после заглавия «Описание того, как эмиром стал

Юсуфалихан» в пяти бейтах месневи, сочиненных в размере мутакариб мусамман максур, следующим образом восхваляет своего восхваляемого:

Чавон буд, лекин ба дониш кухан,  
 Сикандархурӯшу Арастусухан.  
 Дар ин гулшанободи мулки Бадахш,  
 Гуле хамчу ӯ нашкуфад файзбахш.  
 Зи симургу худхуд сухан гуфт соф,  
 Бувад ҷойи ӯ дар паси кӯхи қоф.  
 Зи иқбол симурге фолманд, (сактаъ)  
 Сарони ҷаҳонро пару бол канд.  
 Чу дар хонаи зин бияфшурд рон,  
 Лаҳад дид мулҷои худ сарварон [73, 57].

(С древними как мир знаниями был он молод,  
 Отвагой Александра, Аристотеля словом.  
 В этом цветнике, во всех землях Бадахшана,  
 Не будет как он ни один цветок расцветать.  
 О Симурге сказал он, об удоде  
 За горою Кофа жилище его.  
 Симург его примета счастья,  
 С глав мира он крылья сломал.  
 Взобравшись на седло, он поскакал  
 Могилой стало место для глав стран).

На страницах «Та’рихи Бадахшон» согласно средневековому мышлению автора и традиций историографии, хотя социально-экономическое положение жителей региона осталось вне поля зрения авторов, автор первой части трактата дает краткие сведения о некоторых представителях данной династии.

Из страниц упомянутой книги читатель автора событий прошлого воспринимает не как обычного рассказчика и наблюдателя и

безразличного к событиям истории, но в некоторых случаях хорошо ощущает категорическую оценку или его индивидуальное отношение к деяниям правителей времени. Взгляд автора на события эпохи нетускл и не слаб. Известно, что он во дворе эмира времени был представителем пера и с позиций интересов был единомышленником эмира и отражение произошедших событий могло нанести вред его безопасности.

Из книги становится ясно, что принадлежность населения региона к несунитскому мазхабу считалось одним из факторов несчастья народа в ту эпоху и читатель книги этот случай может наблюдать в лице народа Читралья.

Привлекательная особенность «Та’рихи Бадахшон», сочинение первой части которого принадлежит перу Мира Сангмухаммада Бадахши, заключается в том, что автор в описании исторических дат очень точен. Например, автор, ведя речь о походах и победах эмира Бадахшана – Султаншаха, о завоевании Читралья, пишет следующее:

«Четвертое завоевание всей территории увеселительного заведения Читралья, на часть из земель Дарустана которой претендовал эмир Султаншах, он высказывает, что, если справедливый Бог посчитает, что я достоин победы, то я часть земли Читралья ..... Время произошедших событий – 1165 г. по с.к./1787 г.н.э., что в то время Султаншах стремился искоренить, истребить шиитских исмаилитов, которых немало в Бадахшане и Читралье. Султаншах стремился покорить эти регионы, подвергать пыткам народ, держать в постоянном страхе и задумывался над принятием мер по захвату страны» [73, 92].

«Та’рихи Бадахшон» кроме описания истории народов этого региона имеет высокую литературную ценность. В первой части текста книги во взаимосвязи с обрисовкой отражаемых событий принадлежащих перу Мирзо Сангмухаммада, используется большое количество поэтических отрывков, которые различны по количеству бейтов. Упомянутые поэтические отрывки по требованию закономерностей размера аруза, использование слов и воздействующих

элементов речи, принадлежащих перу автора книги и местных поэтов еще не получили своей научной оценки.

Автор первой части книги прилагает усилия при необходимости при изложении и разъяснении политических и военных событий описывать состояние культурной и литературной жизни региона. Из сочинения Мирзо Сангмухаммада становится ясно, что такая благоприятная ситуация возникла особенно во времени правления эмира Султаншаха (1792-1821 гг.). Бесспорно, объективация культурной ситуации в Бадахшане была связана с внешними факторами, так как до этого слава правления Тимуридов Индии на территории Индии достигла своего наивысшего расцвета и без сомнения можно отметить, что распространение культурного пространства этой страны на близкие и дальние соседи было связано с социально-политической ситуацией. Автор «Та’рихи Бадахшон», ведя речь об улемах и ученых описываемой эпохи, приводит увлекательный рассказ об известном поэте литературного круга эмира Султаншаха – Мирзо Абдуррахмане: «Пятый Мирзо Абдуррахман, который имел приятный взгляд и красочную поэзию и достиг уровня Абдулькадыра Бедиля. К таким выражениям и приятной поэзии относятся:

Чу фикри як шикан печид он зулфи мусалсалро,  
Нахондам, лек донистам киноёти мутаввалро».

(Когда же мысль закручена в сцепленные локоны,  
Не читал, но знаю аллегорий удлиненных).

Автор «Та’рихи Бадахшон» в продолжении своей мысли о Мирзо Абдуррахмане поведаёт следующее:

«Однажды в саду «Чахорчаман» (Четыре цветника) в шахском собрании при огромной толпе среди водоема был построен фонтан и в фонтане плыло яблоко. В следствии движения фонтана то яблоко двигалось и играло, и эмир повелел, чтобы присутствующие ученые

собрания экспромтом что-то сказали в честь этого яблоко в фонтане, тогда они получают достойный шахский подарок. Среди ученых выделился Мирзо Абдуррахман, который проворно сказал:

Баски кардам гиря, он берахм дар наззора шуд,  
Дил ба ашк кардам бурун, себи сари фаввора шуд.

(Стал плакать, эта безжалостная наблюдать стала,  
Сердце со слезами вытекло, яблоком в фонтане стало).

Его экспромт заслужило восхваления эмира и всех собравшихся и великий эмир подарил эмиру поэзии длинный халат и вдобавок десять тысяч тенги» [73, 101].

Проблема особенностей языка «Та`рихи Бадахшон» Мирзо Сангмухаммада Бадахши и Мирзо Фазлалибека Сурхафсара к настоящему времени еще не исследована, но даже беглый взгляд на текстовый материал приводит к заключению, что язык этого произведения с точки зрения использования различных лексических категорий, структуры предложений, различных видов словесных приёмов имеет сходные черты с языком средневековых произведений, написанных прозаическим жанром устных рассказов. В большинстве случаев в тексте используются сложноподчиненные предложения и предложения смешанного типа, что вполне содействует полноте, точности и ясности изложения. К примеру, в разделе «Завоевание Рога как крепости из древних крепостей того края» автор в первой части приводит следующее предложение: «Шоҳ Ёдгор аз сари нодонӣ, ки сарҳадӣ ва кишлоқӣ буд, аз қалъаи худ баромада, ба расми сайри тафарруҷ ба ҷониби бари Роғ рафта ва дарвозиён, ки аз қадим дар фунуни улуми сиёсӣ ва сипоҳигарӣ маъруф ва машҳури атрофу ҷавониб хастанд, шабошаб ба болои қалъаи Ёвон ғавр ва хучум [бурда] ва нардбон гузошта, қалъаро гирифтанд ва қалъадорро маъ мардумони

мӯътамад, ки дар қалъаи Роғ буданд, дар банду занҷир кашиданд» [73, 89].

«Шах Ёдгор по-глупости и тем, что был деревенским (недотепой), из пограничья, вышел из своей крепости, чтобы по традиции развлекаться, и отправился в сторону Рога. А дарвазцы, которые еще с древности отличались в политике и разбойничестве во всем округе, глубокой ночью напали на крепость Яван и, приставив лестницы, забрались в крепость и захватили ее, а благонадежный народ из Рогской крепости и начальника крепости заковали в цепи» [73, 89].

Автор первой части книги в взаимосвязи с традициями литературного творчества своего времени иногда пользуется типовыми структурами предложения искусственной прозы, чем изобилуют страницы книги. Р.Мусульманкулов при комментировании рифмованной прозы историю его становления делит на 4 периода, при котором последний период приходится на рубежах XVI-XIX вв. Как отмечает этот исследователь, «произведения историков этого периода написаны сравнительно простым языком [199, 107]. Действительно, первая часть «Та’рихи Бадахшон», принадлежащая перу Сангмухаммада Бадахши, стилистическими особенностями и приемами изложения отличается от второй части, написанной Сурхафсаром. В большинстве случаев первый автор умело пользуется рифмованной прозой. Следует отметить, что большая часть рифмованной прозы излагается не устами участников события, а самим автором, отражает дух времени и характер представителей народа, ставшего объектом описания:

«Дар ҳақиқат, Юсуфалихони сонӣ – амуяшон аз ҷихати рашк моло, яъне бинобар инҳирофи табиати ноҳамвор, аз фикри кӯтоҳандешӣ, рукбаи *иродат* аз рубкаи *итоат* боз дошта...»

«В действительности, Юсуфалихан-второй полон зависти, суть из-за напушения, часто меняющейся внутренней природы, психического состояния, легкомыслия, так как воля не находится в подчинении [73, 74].»

«Ҳамчаворони мамлакат, чи аз дур ва чи аз *наздик*, чи аз ёр ва чи аз *шарик* ҳама мууроқиби ин давлатманди шаҳир шуда, офарин ва таҳсинхон гардиданд» [73, 78].

«Страны-соседи, как близкие, так и дальные, как свои, так и партнеры, все наблюдали за этим известным богачем и хвалили его [73, 78].

«Алқисса, се ҳазор буна аз мардуми қалмоқу қошғарӣ ба як бор оварда, сокини шаҳри Файзобод гардонида, аз он вақт асоса ва дабдабаи иёлату бузургии амир ба ҳадди муболиға расида, ҳазор савори хунхор бо *тумтароқ*, ба камону *сидоқ*, аз чавонони *қипчоқ*, мукаммали асбу *вироқ*, дар рикоби зафар интисоб тайёру муҳайё, он қавми *сармасти боданараст* аз рӯз то шаб муқайиди *нойу нӯш*, машғули *ҷӯшу хурӯш* буданд» [73, 84].

«Так, одним разом были привезены три тысячи семей калмыков и кашгарцев и превращены в жителей города Файзабад, с тех пор славословие об управлении и величии эмира достигло такой степени напыщенности и высокопария, что тысячи всадников-кровопийц с высочайшей помпезностью, с ружьем и снастью, из молодых половцев, с великолепными лошадьми, в стремнях, готовых к победе, , то пьяное племя с раннего утра до самой ночи были заняты танцем и пьянством, **шумом и гамом** » [73, 84].

Автор введения с факсимильным текстом рукописи А.Н.Болдырев, обращая внимание на некоторые особенности языка книги, отмечает, что «Та’рихи Бадахшон» - первое письменное произведение, в котором использованы устные разговорные конструкции с вспомогательными глаголами – с вспомогательным компонентом глагола «истодан». Прослеживая данный вопрос, он более подробно и конкретно обращается к установлению лексических особенностей книги, подчеркивая, что категориальные лингвистические особенности произведения нуждаются в отдельном самостоятельном исследовании.

Вероятно, что разговорные элементы таджикского языка, как вспомогательный глагол «истодан», принадлежат перу Фазлалибека

Сурхафсара, так как то предложение, на которое указывает А.Н.Болдырев, относится ко второй части книги: «Вақте ки чумлаи мухимоти зарурии азми худ ба итмом расонид, пас ба аъонати Худованди оламиён ва мир Бобохон лашкари Бадахшонро ба худ гирифта, ба даргоҳи Худованд рӯйи ачзу ниёз оварда, ба тарафи Қундуз (Тахористон) юриш намуда рафта истода буд...» [73, 167] - «Когда он завершил свои неотложные дела, затем по воле Бога и эмира Бабахана, взяв с собой войско Бадахшана, обращаясь к Богу с молитвой и надеждой, начал совершать военный поход в сторону Кундуза (Тахористана) [73, 176].

Вторая часть книги, охватывающая междоусобные войны династии шахов Бадахшана и его соседей, согласно автору введения, сочинена Фазлалибеком Сурхафсаром. Эта часть книги в основном написана на основе устных преданий местного населения и автор расширяет границы повествования вплоть до 1907 года.

## **2.2. «Таърихи мулки Шугнон» (История земли Шугнан) Сайида Хайдаршаха Муборакшахазады**

Другое научно-популярное прозаическое произведение, относящееся к исторической науке, написанное в первой половине XX в, называется «История земли Шугнан». Это сочинение было написано Сайидом Хайдаршахом Муборакшахазада по просьбе известного русского востоковеда Александра Александровича Семенова в 1912 году. Автор книги Сайид Хайдаршах родился в 1880 году в селе Вер нынешнего Шугнанского района, а потом жил в кишлаке Ёличи упомянутого района. Из «Краткого сведения об авторе и комментаторе произведения» исходит, что Сайид Хайдархаш Муборакшахазада – просвещенный человек и любитель книг, с начала 1900 года почти семь лет жил в Индии. Сайид Хайдаршах знал языки урду, пушту, тюркский, английский и русский, был знаком с русскими востоковедами А. А.Семеновым, И.Зарубиным, М.Андреевым и другими [69, 32].



Данную книгу А. А.Семенов еще в 1915 году перевел на русский в городе Ташкенте, написав к нему предисловие и пояснения. «История земли Шугнан» на современный алфавит впервые переведена, составлена и издана усилиями Назардода Джонбобоева и поэта Ато Мирходжи в городе Хороге. Об авторе и источниках трактата автор предисловия и пояснения А.А.Семенов пишет следующее:

«Подлинник этого перевода на языке фарси был сочинен в конце 1912 года по моей просьбе шугнанским ученым Сайидом Хайдаршахом Муборакшахзады из села Поршнева на берегу реки Пяндж, знакомым мне местным жителем. Он увлеченно рассказывает о своем крае, о разнообразии своей жизни. На двенадцати страницах какандской бумаги рассказывает об истории своего края, какой представлял по преданиям народа и детским воспоминаниям. При этом он в свою историю включает знакомые для себя сведения и докумантальную информацию, которые относятся к прошлым векам и до сих пор сохранились в Шугнанае, т.е. петрографические надписи» [69, 4].

Следует отметить, что в начале книги автором описывается географическое положение Шугнанского региона, показывает принадлежность этой земли в прошлом, отношение к соседним странам посредством различных фактов следующим образом:

«Шугнан – это область, горная местность, расположенная на берегу Амударьи. В древние времена находилась в подчинении Кагана Китая. Так, здесь до сих пор сохранены некоторые следы китайского господства. Один из них обнаружен в ущелье Гунд, в пределах кишлака Дехбаста, украшенный на черном камне, ныне земля, находящаяся выше того камня, принадлежит Гунду, а ниже камня – Сучану. Долина Гунд по протяженности два дня пути, в древности там насчитывалось шесть тысяч домов, и слова, написанные на камне по велению государства Китая, таковы: «По приказу хакана (правителя) Китая, важного для света и религии, посредине Гунда и Сучана, это и есть завершение слова» [69, 6].

При изложении цели автор, хотя и немного, а также приводит сведения о принадлежности жителей Шугнана к различным религиям и мазхабам, и отмечает, что часть из них принадлежит к исмаилизму, другая группа – шиитам – аснашаритам, третья группа – к буддизму, четвертая группа – к суннизму. Из-за отсутствия доступа к источникам, что присуще в целом историографическим школам Востока вообще, многие сведения и материалы собраны автором по бытующим здесь преданиям и устным рассказам. Например, автор, ведя речь о периоде после правления правительства Китая в истории Шугнана, что исторически еще не установлен, так описывает правление огнепоклонников в Шугнанае: «И после правительства Китая мирство Шугнана перешло к огнепоклонникам, которые жили в Шугнанае, в селе Вер, имя одного из них, по рассказу пожилых людей, Рив по прозвищу Фархад правил здесь, а другая крепость Риви Фархада находится недалеко от крепости Барпанджи (теперь в крепости Барпанджи заселено афганское войско) и эту крепость называют Кайлаи Кафарон и никто не знает сколько лет этим краем правили огнепоклонники» [69, 7].

Следует напомнить, что автор в процессе сочинения своей книги не ограничивался только устными сведениями, но и о некоторых событиях, оставших хоть какие-нибудь сведения, по мере возможности увлеченно пользовались им. Так, согласно словам автора, из-за беспокойства и волнения народа, причиной которого были эмиры, из западных земель появился эмир по имени Шах Амирбек из рода Шаха Хамуша, а народ радовался его прибытию. Этот эмир приступил к благоустройству, степи превращал в повесные земли. В начале степи Хорога вырыл канал, зафиксировал свое имя на камне, что автор использовал в качестве факта:

Шоҳ Амирбек буд он соҳибвиқор,  
 Карда аз ҳайбат бино ин чўйбор,  
 Соли ҳичрат як ҳазору як сад аст,  
 Ҳам навад бо се бигир андар шумор [69, 8].

(Шах Амирбеком был он славный человек,  
 Проявив величие, построил этот канал.  
 Был год тысяча сто от хиджры, мм  
 Девяносто и три прибавь еще).

Другой период истории этого края, основанный на устные предания, приходится на времена правления Шаха Ванджихана в Шугнанае. Из написанного автором становится ясно, что в это время в Шугнанае также жили огнепоклонники. Однако, Шах Ванджихан с неприязнью относился к огнепоклонникам и те, покинув Шугнан, ушли в Ёрканд. Шах Ванджихан, хотя по убеждениям не был сторонником исмаилизма, но как пишет автор книги, справедливо относился к народу Шугнана. Он из степи Хуст, расположенной на афганской части Шугнана, вырыл канал и руками Мулло Фарагата посредством стиха гравировал свое имя на камне:

Бинозам ба номаш, ки ӯ кибриёт,  
 Падидовари чумла арз(у) самост.  
 Муҳаммадшаҳи боргоҳи сипеҳр,  
 Чу ходии мутлақ расули Худост.  
 Ба Шоҳванҷӣ, он шоҳи сайиднасаб,  
 Сирочи набӣ, чавҳаре лофатост.  
 Ҳамеша қадам монда дар кори хайр,  
 Вале нияташ, хуб ҳам бориёт.  
 Кашида зи ҳайбат яке чӯйбор,  
 Чу нахри бихиштӣ ачаб хушсафост.  
 Бинои бихиштисифат рост кард,  
 Бино шуд музайян, ҳамин муддаъост.  
 Ҳазору дубисту чаҳор аз сана,  
 Зи ҳичрат, ки ин тухфа гардид рост [69, 10].

(Горжусь я именем его, великим,  
 Всего, что на небе, на земле создатель.  
 Мухаммадшах - небесный свод,  
 Абсолютный вождь, Бога пророк.  
 Шахванджи, ишана рода шах,  
 Светоч-пророк, средоточие мироздания.  
 На доброе дело вступал всегда,  
 Благое желание, божий наказ.  
 Величием своим вырыл канал,  
 Прозрачна вода как райская река.  
 Свершив раёподобное деяние,  
 Деяние свершилось, что и требовалось.  
 Тысяча двести четвертый год от хиджры,  
 Когда подарок этот преподнес).

Работа над строительством упомянутого канала началась в 1787-1788 гг. и завершилась в 1789 году. Отсюда исходит, что правление Шаха Ванджихана соответствует этим годам. Автор книги на основе устных народных преданий отмечает, что Шах Ванджихан правил двенадцать лет [69, 10].

Следует отметить, что, начиная с эпохи правления Шах Ванджихана, постановка исторических вопросов автором, хотя основывается на устные сведения, в определенной мере отражается точнее, так как изображаемые события близки к эпохе автора.

В этой связи следует напомнить, что афганский исследователь, автор книги «Бадахшон дар тоърих» - доктор Сохибназар Муроди во втором томе упомянутой книги, опираясь на достоверные источники и, глубже взглянув на этот вопрос, в части «Династия местных шахов Шугнана» высказывает мнение, согласно которому шахи Шугнана подобно шахам Дарваза «были неместными феодалами эмирата», которые на основании убеждений и религиозных связей народа в

Бадахшан были приглашены из близких и дальних стран и в течение какого-то времени приходили к власти. Этот автор в другом месте той же страницы отмечает «Династия местных эмиров Шугнана, которые называли себя также шахами, появилась после династии семейства эмира Ёрибекхана в Шугнана» [202, 873].

Упомянутый автор в вопросе о династии шахов Шугнана, о которых ведется речь в «Истории Шугнана», придерживается ту самую известную точку зрения, основывающуюся на преданиях. Согласно преданиям и сочинениям упомянутых выше авторов сочинений, династия шахов Шугнана была из рода Шаха Хамуша. Все шахи в основном были уроженцами города Исфахана.

Относительно Шаха Ванджихана, правящего, согласно «Истории Шугнана», 12 лет [69, 10], больше информации приводится в «Бадахшон дар тоърих» (Бадахшан в истории). Этот автор в части «Шах Хамуш и его заместители» отмечает, что эмир Дарваза из Ванджа прибыл в Рушан и отдал свою дочь в жены шаху Худододу и таким способом родился на свет сын, которого назвали Шах Ванджи. «Шах Ванджи, предки которого правили Дарвазом, через некоторое время отправился в Вандж на их поиски и представился им. Тогда они все направились в Гунд и Шахдару и завоевали эти края. Он по своей привычке строил каналы и орошал богарные земли и обрабатывал их, а народ стал владельцем поливных земель.

Слух о добрых делах и гуманистическом отношении Шаха Ванджи к подданным дошел до соседних стран и в случае, когда проходили войны и стычки с целью захвата селений, крепостей и т.п., никому даже в голову не приходило попытаться захватить земли, под господством Шаха Ванджи» [202, 868].

Сведения Сайида Хайдаршаха Муборакзады в произведении о правлении старшего сына Шаха Ванджихана – Кубадхана в определенной мере ограничены. Автор отмечает, что во время правления Кубадхана было немало войн и пороков и народ презирал его, даже его

брат – младший сын Шаха Ванджихана Джалолуддиншах из-за гнета Кубадхана ушел в Дарваз и проживал там. Позднее силами эмиров Дарваза захватили Шугнан и Кубадхан покинул край.

Кажется, что автор из-за отсутствия исторических фактов и документов пустое пространство исторических событий не отражает достоверно, так как после смерти Кубадхана его сын Абдурахман не мог без всяких причин захватить Шугнан.

Автор книги «Бадахшан в истории», хотя не называет использованных источников по этим вопросам, однако отмечает, что после смерти Кубадхана разногласие и противостояние между его сыновьями – Абдулазизом и Абдулрахимом при разделении наследия отца обострилось, происходили убийства. Услышав об этом, Миршах – правитель Бадахшана с войском в ста солдат направляется в Шугнан. Примирив братьев, он заключает брак с дочерью Абдулрахима – Лолабегим. Затем он назначает Абдулазиза правителем Шугнана, обещая, что пока он сидит на троне Бадахшана, Абдулрахим будет править Шугнаном и отправляется с Абдулрахимханом в Файзабад.

Поскольку та зима была очень холодной и жителям Шугнана грозил голод, народ обратился к Абдулазизу, посоветовав ему, что, так как в верхней части Гарана существует много зерна, он должен привезти это зерно в Шугнан, чтобы спасти его жителей от голода. Эмир Абдулазиз отправил 120 лошадей в Гаран и повелел использовать ослов и лошадей жителей Гарана для привозки зерна в крепость Барпанджи. Узнав об этом, Мир Мухаммадшах (в книге Сайида Хайдаршаха вместо Мира Мухаммадшаха приводится Мир Джахондоршах – Л.Д.) понял, что мир Шугнана без его разрешения напал на территорию его правления. Мир Мухаммадшах с целью захвата Шугнана направляет свои войска под руководством Абдулрахима в Шугнан. Абдулазиз, не оказывая сопротивления, вместе с сыном убегает в сторону Рога и погибает от рук преследователей. Таким образом территория Шугнана перешла в руки брата Абдулазиза – Абдулрахима [202, 872].

Составитель «Истории Шугнана» Сайид Хайдаршах Муборакшахзаде не установил точную дату прихода к власти Абдулрахима – сына Кубадхана. Автор только отмечает, что «... двадцать четыре тысяч солдат с Абдулрахимханом после длительных войн захватили Шугнан и правили этим краем. И говорят, что он был очень жестоким. Захватывал насильно, убивал и продавал людей ...» [69, 11].

Об этом еще большую информацию дает автор книги «Бадахшан в истории», но как становится ясно из его изложения, не найдя других источников, он ограничивается только сведениями из книги «История Бадахшана» Курбона Мухаммадзаде и Мухаббата Шахзаде, которая была написана в конце тридцатых годов XX века в советском Бадахшане и о ее существовании осведомились представители науки только после экспедиций 1959-1963 гг. Он отмечает, что правительство Шаха Абдулрахимхана после казни Шаха Абдулазиза просуществовало 23 года с 1827/1206 по 1850/1229 [202, 872].

В книге Сайида Хайдаршаха, хотя сведения об Абдулрахимхане, его сыновьях, отношениях с другими шахами, социальном положении во времена его правления и т.д. отражены шире, но сравнение ее с другими историческими источниками свидетельствует о том, что приведенные факты автором меньше всего соответствуют историческим событиям. Например, на 11 странице книги «История «Шугнана» приводится: «И у этого Абдулрахимхана была 3 сына: старший Махмадхан, после него – Шах Амирбек и третий сын – Юсуфалихан, и говорят, что Абдурахимхан при жизни отправляет Махмадхана с войском в Шахдару, чтобы он в бою захватил трон мира этого региона, но Махмадхан понял, что ему не хватит сил бороться с миром Шахдары. Не вступает с ними в войну и как приезжий проживает там. Поскольку мать Амирбека была из Шугнана и приняла исмаилизм, шах лишил его наследства, а Юсуфалихана назначает правителем крепости Вомар...» [69, 11].

Автор не смог в той степени, в какой это было возможно, глубоко изображать внутренние противоречия в Шугнанском шахстве, которые были связаны с самой сущностью и природой феодального строя и средневековым интеллектом народов Востока. Например, он на 12 странице своей книги об отстранении от власти Абдулрахимхана пишет следующее: «К тому времени Сарыколь был в руках Мирбобошбека Сарикюли. И говорят, что Махмадхан (Мухаббатхан – сын Абдулрахимхана – Л.Д.) женился на дочери Мирбобошбека и семь лет прожил там, а потом, допустив сильнейший промах, берет в жены женщину по имени Сарвиноз из гарема Абдулрахимхана, и эта женщина по требованию Махмадхана отравляет Абдулрахимхана и убивает его. И говорят, что после смерти Абдулрахимхана Махмадхан из Сарикюля приходит в Шугнан и занимается правлением в крепости Барпанджи» [69, 12].

Если глубже вникать в суть вышеизложенных событий, кажется, что противоречия, связанные с приходом к власти, между сыновьями Абдулрахимхана существовали, как открыто, так и скрыто и в удобный случай прилагали усилия для ее реализации. Также исторические факты показывают, что сыновья Абдулрахимхана превосходили своего отца в жестокости и кровожадности. Они не только к чужим, но и к друг другу не испытывали уважения.

Сайид Хайдаршах не разделяет свой маленький по объему трактат на главы и разделы и в конце этой части дает краткое сведение о вхождении Шугнана в подчинение к Афганистану.

«История Шугнана», как историческое произведение, предназначенное для масс, разительно отличается от «Истории Бадахшана» Мирзо Сангмухаммада Бадахши и Фазлалибека Сурхафсара и, по нашему мнению, имеет большое местное значение, так как рассказывает об исторических событиях, происходящих в Шугнанае, большая часть материала составлена на основе устных сведений жителей Шугнана. Трактат с точки зрения разъяснения литературного



пространства этого региона по сравнению с «Историей Бадахшана» Мирзо Сангмухаммада менее ценен, так как автор не дал никакой информации о культурной жизни этого края.

Язык «Истории Шугнана» Сайида Хайдаршаха с точки зрения богатства различных языковых категорий, возможностей использования различных синтаксических форм отличается от языка классической прозы и в какой-то мере близок к современному таджикскому литературному языку, а также внешне напоминает современные научно-популярные произведения.

### **1.1. «Таърихи Бадахшон» (История Бадахшана) Курбана Мухаммадзаде Мухаббата Шахзаде**

Другим произведением, посвященным исторической ситуации, социально-политическим проблемам Бадахшана правого берега реки Пяндж (Бадахшан Республики Таджикистан), является «Таърихи Бадахшон». Это произведение, согласно сведениям академика Баходура Искандарова, написано в конце тридцатых годов XX века первыми советскими учителями в Хороге Курбоном Мухаммадзаде Охундом Сулаймоном и Шахфутуром Мухаббат Шахзаде. Б.Искандаров во введении к упомянутой книге отмечает, что авторы упомянутой книги не были профессиональными историографами, путем самообучения получили знания, в специальной религиозной школе получили ограниченные сведения [54, 5].

Как отмечает автор упомянутого введения, Курбан Мухаммадзаде после Октябрьской революции в качестве завхоза работал в пограничной части Памира, а затем с организацией первой школы-интерната работал в качестве ее директора. Из введения академика Б.Искандарова становится ясно, что Курбан Мухаммадзаде был ответственным человеком, требовательным к себе и требовал от своих учеников твердой дисциплины.

Сайид Шохфутур Мухаббат Шахзаде был просвещенным человеком и поэтом, был в совершенстве знаком с произведениями классиков и тонкостями персидско-таджикского стиха. Наравне с упомянутыми качествами Шохфутур переписывал книги своим красивым почерком. О жизни Шохфутура имеются достаточные сведения в периодической печати, научно-массовой литературе [117, 113-118; 151, 64-71].

Хотя «История Бадахшана» была написана в конце тридцатых годов XX века, но о ее существовании научные круги страны были проинформированы только после экспедиции Академии наук Таджикской ССР (1959-1963 гг.). Рукопись трактата на таджикском бадахшанском говоре, являющемся одним из южных говоров таджикского языка. Как отмечал академик Б.Искандаров, из-за отсутствия серьезных исторических источников, авторы «Истории Бадахшана» допускали ошибки при изложении некоторых исторических событий, а в некоторых случаях не соблюден хронологический порядок передачи исторических событий [54, 10].

Об «Истории Бадахшана» Курбана Мухаммадзаде и Мухаббат Шахзаде автором настоящего исследования была изложена собственная точка зрения в книге «Шохфутур – ученый-литературовед» [151].

В ходе исследования исторических периодов данного региона в центре внимания авторов оказались прежде всего политические вопросы этого высокогорного края, в то время как вне поля зрения авторов оказались специфические географические и климатические условия и особенности социально-политического развития районов Западного Памира.

Начало книги имеет свой особый стиль изложения и не кажется произведением в сфере историографии, а напоминает произведения средневековой восточной приключенческой литературы. Так начинаются первые предложения книги:

«Прежние люди, старики слышали о том, что из Исфахана и Кашана, расположенных на территории Ирана, четыре дервиша решили путешествовать по свету и жить в той стране, которая им понравится. Были названы имена дервишей: 1) Саидмухаммад Исфাহани по прозвищу Шах Кашан; 2) Шах Шахмаланг; 3) Саид Шах Хамуш; 4) Шах Бурхан Вали. Эти дервиши по дороге в Шеву вошли в Шугнан, осмотрели окрестности и им понравилась погода Шугнана» [54, 78].

Авторы на свое усмотрение подразделяют произведение на главы и разделы и каждая глава пронумеровалась ими в соответствии с количеством сочиненных тетрадей.

Таким образом, произведение было разделено на четыре тетради:

- 1) Первая тетрадь. Период до Абдурахманхана.
- 2) Вторая тетрадь. История шахов Шугнана.
- 3) Третья тетрадь. История Афганистана (Период Афганистана).
- 4) Четвертая тетрадь. Период Николая.

Первая тетрадь, названная «Период до Абдуррахмана», по сравнению с другими тетрадями по объему меньше и начинается с сообщением о приходе четырех дервишей, упомянутых нами выше. В этой части приводятся следующие события: создание семьи Шахом Хамушом в Шугнанае, рождение Шаха Худодода и вхождение в его подчинение Шугнана и Рушана, его женитьба на дочери эмира Дарваза, рождение Шаха Ванджи, завоевание крепостей Гунда и Шахдары с помощью своих дядей, орошение богарных земель, смелость и отвага Шаха Ванджи и их династии до эпохи Абдуррахмана. Начиная с этой части, происходят разногласия в династии шахов Шугнана за наследство и, чтобы придти к власти, Абдулрахимхан убивает своего брата – Абдулазизхана.

Вторая тетрадь, как было отмечено выше, называется «История шахов Шугнана». Эту часть авторы начинают с описания количества жен, детей и служанок Абдулрахимхана. По сведениям авторов книги Абдулрахимхан 24 года (с 1828 по 1850-51 гг.) правил краем и по обычаю

правителей восточного средневековья имел большое количество брачных и внебрачных жен. Например, Абдулрахимхан имел 12 брачных жен и 28 служанок, всего 40 женщин в гареме, 8 детей от двух брачных жен.

В книге авторами не указана точная дата прихода к власти Мухаббатхана и последнего представителя династии шахов Шугнана – Юсуфалихана, хотя в книге афганского ученого – Сохибназара Муроди, не указывая на источник, о крахе этой династии читаем следующее предложение: «За время правления династии Шах Абдулрахимхан правил краем 24 года, Мухаббатхан – 7, Юсуфали – 17 лет...» [202, 882].

Из сказанного выясняется, что если правление шаха Абдулрахимхана в Шугнанае длилось с 1828-29 по 1850-51 гг., а Мухаббатхана с 1857 по 58 гг., то Юсуфалихан правил Шугнанаем с 1857-1858 по 1883 гг.

Из второй тетради сочинения авторов «Таърихи Бадахшон» исходит, что методы и способы правления Юсуфалихана на последнем этапе правления названной династии не отличаются от процесса правления предшественников. На последующих страницах книги подтверждается мысль о том, что он не откажется от политики своих предшественников: «И шах Шугнана Юсуфалихан постепенно превращался в дракона. Не удовлетворившись продажей мальчиков и девочек, он начинает переселять и продавать целые семьи» [54, 119].

Во введении, написанном академиком Б.Искандаровым к «Таърихи Бадахшон», отмечается, что из рукописи можно находить достаточно материала о своеволии и жестокой натуре местных священников [54, 16].

Вероятно, что эта точка зрения таджикского ученого-историка высказана в силу тех обстоятельств, которые сложились в советское время. Действительно, авторы еще до нападения афганцев особо останавливаются на деятельности местных священников и особенно на описании деятельности духовного наставника народа Шугнана Саидфаррухшаха, раскрывая его отношение к политике шахов Шугнана. Следует отметить, что деятельность священников этого региона не всегда

была подчинена воле правителей того времени и авторитетные представители этого социального сословия в районах Бадахшана стремились в какой-то мере сохранить свою самостоятельность в пространстве политики различных шахов и правителей. В случае обращения народа к представителям этого слоя общества и даже в случае угрозы их собственной безопасности они стремились защищать интересы народа. Авторы показывают это на примере деятельности духовного наставника Саида Фаррухшаха.

Хотя «Та'рихи Бадахшон» Курбана Мухаммадзаде и Мухаббат Шахзаде была написана в первой половине XX века и в период укрепления современной школы и образования и развития материально-духовных ценностей советского периода, однако с точки зрения постановки вопросов и методов исследования она близка к произведениям средневековых историков. По своим взглядам и образам мышления авторы были представителями традиционной культуры и относились к описанию истории прошлого своего народа с позиции ценностей прошлой историографии. К примеру, авторами не раскрыты реальные и интеллектуальные причины завоевания районов Западного Памира во второй половине XIX века войсками эмира Абдуррахманхана, которое в истории этого региона считается самым трагическим периодом. Из «Введения» к книге, написанного Б.Искандаровым становится известно, что авторы «Та'рихи Бадахшон» накануне прихода войск эмира Афганистана в Шугнан не имели никакой информации о существовании политической группы, в то время как такая политическая группа действовала под руководством Доробшаха – сына Нуруллабека, который был выходцем из Рушана. Согласно некоторым фактам, как пишет автор введения, упомянутая политическая группа особо симпатизировала афганцам и препятствовала цели шаха Шугнана о переходе в протекторат царского правительства России [54, 17].

Не имена доступа к современным источникам исторической науки относительно разногласия в территориальной политике сверхдержав – Англии и России, которые стали основными факторами захвата районов Западного Памира, авторы также не приводят никаких сведений об этом. По содержанию страниц текста «Та’рихи Бадахшон» создается такое впечатление, что авторы книги рассказывают своим читателям о своих ощущениях только в качестве свидетелей кровавых и трагических событий в этом регионе. Третья тетрадь имеет два названия. Первое название, которое приводится до предложения «Из сочинения Курбана Мухаммадзаде Охунда Сулеймана и Мухаббат Шахзаде Сайида Шохфутура», именуется «Та’рихи Афғонистон» (История Афганистана), а вторым названием, которое находится после упомянутого предложения, является «Афганский период». Эта часть начинается с изложения информации о появлении афганцев в Шугнанае. Следует отметить, что хотя авторы приводят ценные сведения о нападении афганских войск на Западный Памир и отношении местного народа к завоевателям, однако иногда их интерпретация событий не совсем соответствуют реальным историческим фактам. Например, авторы положительно отзываются о деятельности одного из военачальников войск Афганистана – Гулзархана и его отношении к местному народу. Они пишут: «И Абдуллахан назначил (человека) по имени Гулзархан правителем Шугнана. И за крепостью Барпанджи недалеко от нее построил себе здание и сидел там спокойно... И Гулзархан заботился о своих поданных и никого не обижал. Кроме подати с урожая и оплаты за брак ничего не требовал от поданных. Всегда жил в спокойствии, так как Гулзархан прибыл из самого Кабула» [54, 142].

Вышеизложенному противоречат исторические документы и научные поиски академика Б.Искандарова. Б.Искандаров отмечает, что осенью 1883 года в Шугнан прибыл новый военачальник Гулзархан с отрядом из трехсот солдат и начался очень тяжелый период народа Рушана и Шугнана. Опираясь на слова обозревателя газеты «Окраина»

от 14 декабря 1894, автор показывает, что причиной начала восстания жителей Рушана и Шугнана в 1885 году против афганских завоевателей была только грабительская политика Гульзорхана. Для подтверждения своих мыслей в качестве доказательства использует выступление министра обороны Афганистана – Надирхана, в котором приводится следующее: «В период правления Гулзархана в Шугнана военные грабили народ, а он не принимал никаких мер» [54, 19].

Авторы рукописи также **поверхностно**, рассматривают военно-политические события за пределами территорий Вахана, Шугнана и Рушана, которые не могли не повлиять на эти земли, не раскрывают их суть. В частности, авторы не имели сведений о восстании 1887 года в Чахорвилояте Афганистана, где двоюродный брат эмира Афганистана – Исхакхан хотел избежать влияние центральной власти и пытался отделить свою область от центрального правительства. Хотя результат сепаратистских наклонностей правителя Чахарвилаята – Исхакхана не мог не оказать влияние на упомянутые края. В этой ситуации среди войск Афганистана, которыми были захвачены Западный Памир, возникла паника и страх за своё будущее, в результате они покинули эти края. В рукописи эта ситуация описывается следующим образом:

«...была весна, определившие в каждом кишлаке нукеры Гулзархана велели подданным собрать дрова и отдельно друг от друга на каждой высоте встав в ряд, перед тем, как лечь спать разжечь костер и до полуночи хранить огонь. С этой стороны реки с территории Сахчарва до Хорога и с той стороны реки с территории кишлака Шахдуд до территории Вера дехкане с самого отбоя до конца ночи жгли яркий огонь. Посветало и установили, что наступила эра Мухаммада Исахана Саидалхана генерала и по настоянию командира карнайла все войско Шугнана и Рушана перешло в сторону Мухаммада Исакхана и всю ночь поддержали огонь с этой целью. Наконец, взяв все свои вещи, они покинули Шугнан и Рушан» [54, 143].

В четвертой тетради изображены события, происходившие с 1892-94 гг. до победы Октябрьской революции и появления в упомянутом регионе военно-политических представителей во главе с Шириншохом Шотемуровым.

Следует напомнить, что в рукописи не наблюдаются сколь-нибудь ценные сведения о культурной жизни региона и авторы в целом увлекаются только изложением важнейших социально-политических событий того времени.

Книга «Та’рихи Бадахшон» написана простым бадахшанским говором таджикского языка, входящим в группу южных говоров таджикского языка.

#### **II. 2.4. История правителей крепости Вомар**

В 2014 автор этих строк от редактора ежемесячника «Пайғоми Рушон» Лутфишо Кимматшоева получил рукопись, которая написана в 1946 году Исмазода Кимматшохом и Бовари Вомари Суфизады со слов Хусейнзода Лахмана Вомари красивым почерком наста’лик в сорокастраничной общей тетради. Подлинник рукописи не имеет названия, но поскольку в рукописи речь идет о воспоминаниях Лахмана Хусейнзоды о крепости Вомар и почти вековой истории Рушанского района, то мы дали ей условное название «История правителей крепости Вомар», в то время как авторы в титульном листе рукописи пишут следующее: «Составители этого рассказа Исмазода Кимматшох и Бовар Вомари Суфизода из слов Хусейнхода Лахмана Вомари в 1946 году. Год его смерти – 1 мая 1950 года». В продолжении своих слов авторы отмечают также год рождения рассказчика, но он не соответствует действительности. Например, авторы на первой странице рукописи пишут следующее: «Дата года рассказа Лахмана Хусейнзоды записана 1946 годом и в тот год ему было 120 лет и имел 60 трудовых дней в колхозе. Год рождения рассказчика 1830, был родом из кишлака Гильгит Читралья Индии, в 12 лет был продан хану Рушана в рабство. Он рассказ об увиденном в Рушане и услышанном от других» [14, 1].



Если в 1946 году рассказчику, то есть Лахману Хусейнзоде, было 120 лет, а умер он в 1950 году, то он прожил еще четыре года и достиг 124-летнего возраста. Если из 1950 года вычтем 124, получится 1826, что является годом рождения рассказчика – Лахмана Хусейнзоды.

Текст книги «История правителей крепости Вомар» непосредственно рассказан устами Лахмана Хусейнзоды и, в основном, напоминает литературный жанр мемуаров. Различие заключается только в способе изложения, так как в мемуарах классической и современной литературы – «Наводир-уль-вакое» Зайниддина Махмуда Восифи и «Ёддоштҳо» С.Айни события изложены от первого лица, а в «Истории правителей крепости Вомар» все исторические события рассказаны от третьего лица. В связи с этим, в «Истории правителей крепости Вомар» можно наблюдать общие особенности мемуарных и исторических произведений. Автор в мемуарах имеет возможность иногда для передачи эмоционального состояния читателю пользуется возможностями романтического изображения. Отличие текста упомянутой рукописи от мемуаров заключается в том, что в нем отсутствуют выразительные средства языка.

Рукопись содержит события почти 70 лет истории Рушана с 30-х гг. XIX века – со времен правления Абдулазизхана до периода правления чиновников Бухарского эмирата в этом районе – 1903-1904 гг. Видимо, авторы записали из уст Лахмана Хусейнзоды все события, увиденное или услышанные им.

Маликушшуаро Бахор, ведя речь об образцах простой литературной прозы эпохи Сафавидов, отмечает, что «...язык сочинения был таким языком, на котором должны были писать что-то необразованные люди. По этой причине использовалась неполноценная и изувеченная проза» [131, 509]. Книга «История правителей крепости Вомар» также написана «неполноценной и изувеченной прозой». Стиль предложений и текста рукописи свидетельствует о том, что авторы не соотносились к представителям творческого труда, так как в некоторых

предложениях встречается тавтология, отсутствие согласования между подлежащим и сказуемым, неразвитость речи. в то же время познавательная ценность рукописи проявляется в том, что история Рушанского края и сопредельных регионов излагается из уст сказителя.

## **II. 2.5.Произведения по врачиванию**

Известно, что история начала сочинения медицинских штудий берет источник из переводов с греческого и сирийского языков на арабский и персидский языки, а также из большого количества комментариев, написанных к этому виду книг, учебных книг в начале исламского периода. Традицию сочинения этого вида книг можно наблюдать в Бадахшане. Как было отмечено в первой главе трактата, подъем и развитие медицинской науки в конце XIX века - начале XX вв. связаны с именем Шахзадамухаммада ибн Шахпартави. О Шахзадамухаммаде ибн Шахпартави имеем сравнительно больше сведений. Первые сведения о медицинской деятельности Шахмухаммадзоды дает А. А. Бобринский. он пишет: «... 12 поколений до него его предок Шахмаланг в этот горный регион прибыл из города Сабзавор Хорасана» [12, 4-5].

Отец Шахзадамухаммада – Саид Фаррухшах, о котором шла речь в «Та’рихи Бадахшон» Курбана Мухаммадзаде и Мухаббата Шахзаде [54], считался одним из известных ученых Бадахшана. Он семь лет учился в медресе Бомбея Индии и наравне с изучением других наук своего времени прилагал усилия в познании суфизма.

В 1993 году усилиями молодого исследователя культуры упомянутого региона Умеда Шахмухаммадзода была издана книга «Тибби Шохмухаммад» (Медицина Шахзадамухаммада), в которой составителем, автором введения, словаря и пояснений был сам Умед Шахзадамухаммад [86]. Составитель и издатель книги дает сравнительно подробную информацию о жизни и культурном пространстве, поэтической и врачебной деятельности, методах лечения, произведениях

Шахзадамухаммада и особенно об упомянутом трактате и его авторском методе исследования из других источников и книг [86].

Шахзадамухаммад ибн Шахпартави, согласно написанному Умедом Шахзадамухаммадом, родился в 1869 году в живописном селе Поршнево нынешнего Шугнанского района. Он с детства занимался каллиграфией, тонкостям этой науки он обучался у своего дяди Шахнияза. «В фонде восточных рукописей Ленинградского отделения Института народов Азии хранятся такие книги, как «Умм-уль-китоб» (Мать книг), «Мабда' ва маод» (Начало и конец), «Сахифат-ун-нозирин» (Страницы наблюдателей), «Хафт боб» (Семь глав) и др., которые переписаны этим исследователем. По рукописи Шахзадамухаммада книга «Ваҷҳи дин» (Основание религии) Носира Хусрава была издана в 1924 году Берлинской исследовательской типографией, а позднее Тегеранской типографией» [88, 4].

В Бадахшане Шахзадамухаммад был известен как лекарь и жил за счет этой профессии. Мирсаид Миршакар об этом ученом пишет следующее: «В своем огороде он выращивал разные степные и горные цветы и растения и по рецепту Абуали ибн Сино готовил лекарства. Лекарства он давал тому, кто верил в него. Плату за свой труд он получал только после выздоровления больных. Не брал денег с тех больных, которые не излечивались» [53, 19].

Шахзадамухаммад на основе изучения медицинских произведений Абуали ибн Сино, Исмаила Джурджани, «Тибби Акбар» (Медицина Акбара), «Тибби Юсуфӣ» (Медицина Юсуфи), «Умм-ул-илоҷ» (Мать лечений), «Мизон-ут-тиб» (Критерия медицины) и т.п. совершенствовал уровень своих знаний и на основе полученных знаний и личной практики лечения больных составляет книгу под названием «Тибби Шохмухаммадзода». Исследователь в первой части книги указывает, что движение небесных и земных тел составляет привлекательную систему, а лечение и работа лечащего не должны быть оторваны от них и при

правильном так как здоровье людей связано с движением небесных тел [86, 8].

При написании трактата автор, широко пользуясь источниками и медицинской литературой европейских и восточных ученых прошлого, в своей практической деятельности применял специальный метод. Составитель книги в части «Жизнь и творчество Саида Шахмухаммадзады» привлекает интересные заметки о методе лечения этого ученого: «Лекарь Бадахшана подобно Шайхурраису ибн Сино до лечения проверял пульс и язык больного, исследовал мочу и кал и только потом лечил, также учитывал час, сутки, неделю и сорокадневные болезни. Окончательное лечение обычно длилось сорок дней, иногда 2-3 недели, к некоторым болезням, которые становились хроническими, рекомендовал более длительное лечение. Днем он занимался лечением больных, ночью занимался поиском новых медицинских трудов...» [86, 7].

Автор в своем трактате использует большое количество произведений, относящихся к медицине и астрономии. Из рассуждений Шахзадамухаммада становится ясно, что он связывает движение небесных и земных тел со здоровьем человека. Поэтому в системе его учения деятельность лекаря должна быть связана с движением звезд и небесными телами и землей в целом. Если при лечении будут учитываться упомянутые выше требования, то работа лекаря может дать хороший результат. В этой связи автор во введении трактата отмечает: «Всевышний сотворил Вселенную из 12 элементов, 7 правил и 4 зависимых частей. К этим двенадцати элементам относятся: Хамал (Овен), Савр (Телец), Джавзо (Близнецы), Саратон (Рак), Асад (Лев), Сунбула (Дева), Мизон (Весы), Акраб (Скорпион), Кавс (Стрелец), Джады (Козерог), Далв (Водолец) и Хут (Рыбы). Суть каждого человека украшена этими двенадцатью элементами, которым соответствуют семь звезд: Камар (Луна), Аторуд, Зухра (Венера), Шамс (Солнце), Миррих (Марс), Муштари (Юпитер), Зухал (Сатурн). Суть человека также

украшена семерицами, куда входят сердце, печень, легкие, селезенка, желчь, почки, нос и двенадцать созвездий и четыре зависимых частей от благоприятного или неблагоприятного сочетания звезд, семь планет, а также четыре природы, т.е. горячая натура, холодная натура, влажная натура и сухая натура сотворены Богом. И мы изложим их способы выражения. Сердце горячее и сухое, легкие также горячие и сухие, селезенка и желчь влажные, почки равномерны...» [86, 8].

Трактат состоит из пяти глав, а каждая глава делится на параграфы, которые различны по объему. Например, первая глава книги называется «Об узнавании пульса и мочи». В этой главе есть параграф «Об узнавании пульса индийским способом», состоящий из пяти предложений, однако цели и назначения этого параграфа предельно точны и достоверны: «Индийские лекари говорят, что тремя пальцами ощущается пульс, если пульс вскочит под первым пальцем, то преобладают сафра или желчь (одна из четырех основных жидкостей в организме человека) с поведением жабы, вороны и журавля. И если пульс вскочит под средним пальцем, то это лимфа с поведением страуса и голуби. И если пульс вскочит под задним пальцем, то это воздух, выпускаемый человеком, с поведением зулуджи и змеи. Если быстро вскакивает, то это голод, а если медленно - это проявление температуры. Если пульс горячий, то это кровь, а если холодный и медленный – это тяжесть в полноте и если вскакивает в течение часа или меньше этого, то вероятно человек не здоров» [86,14].

Относительно познания пульса автор пользуется методом древних мудрецов, часть которых относится к культуре греческого народа, а другая часть – к восточным лекарям и считается, что их точка зрения совпадает с взглядом Джалинуса. Например, в третьем параграфе первой главы автор пишет: «Мы упомянули об Аристотеле, Улисе, Дардонусе, Сократе и Гермесе, Арсаотине, Ибн Гарфисе, Фаркусе, А.Тримоше, Анфаре, Абдуллахе, Закария Рази, Чарчуне, Лукме Муаджжаше, Лукмане Хакиме, Тафратуне, Хаджа Бузурджмехре, Абульфазле, Ахмаде

Нишапури, Абуталибе, Хасане Кирмани и Абуали ибн Сино и других ученых, чьи взгляды соответствуют взглядам Джалинуса и никто в этом плане не приложил больше усилий, чем он. И суть и такова, что каждый лекарь основательно должен знать, что пульс свидетельствует о жизни или о смерти. И если пульс свидетельствует о жизни, то лекарь должен лечить больного, а если – о смерти, то лекарь должен остановиться в лечении больного [86, 15].

Из рассуждений Шахзадамухаммада становится ясно, что все существующее в природе бесполезно для человека и человек должен рационально пользоваться ими. Автор начинает с простейших свойств растений до самых больших животных, части тела человека и даже нечистоты рассматривает с позиции этих требований.

Например, второй параграф книги, названный «Свойством животных», 21 дикого и недикого животного считает полезным для здоровья человека. Эта часть начинается с перечислением пользы тигра. О свойствах этого дикого животного автор пишет: «Каждый, кто употребляет мясо тигра, станет полным и смелым. Если очистить хурму от внутренностей и наполнить ее мясом и дать тигру, то съев ее, тигр умирает. Если из кожи тигра сделать поясницу и надеть его, то можно победить любого врага. Если взять с собой пупок тигра, то собака не лает на тебя. Если перевязать на тело ребенка, то он избавится он глаза. Также полезно надевать осушенную желчь тигра. Если задымить дом шерстью тигра, то все мыши убегут из дома и соберутся во дворе дома» [86, 21].

Автор указывает на состав и лечебные свойства 47 видов растений. Лечебные свойства растений разъяснены кратко, доступно и достоверно. Разъяснения автора относительно свойств некоторых овощей состоят из трех, четырех и пяти предложений. Ведя речь о свойствах тыквы, рассказывает о лечении некоторых болезней тыквой: «Тыква холодная и влажная, способствует исчезновению боли и удаляет температуру. Успокоит боль в желудке и печени. Сироп его листьев полезен при

лечении опухолей. Если семена его есть с сахарным песком, укрепит мужскую силу. Если его семена смешать с маслом кунжута и употреблять, то выходят косточки. Если кожуру старой тыквы смешать с шафрановым маслом и смазать их веснушек, веснушки удаляются с лица» [86, 31].

Из текста трактата становится ясно, что автор уделяет особое внимание натуре растений и лекарств, готовил лекарства во взаимосвязи с признаками и особенностями природы больного, что во взаимодействии с натурой больного оказывало действенное влияние на его.. Одной из главных особенностей лечения Шахзадамухаммада заключалась в том, что лекарства он проверял на собственном опыте и его полезность подчеркивается следующим образом: «мучарраб аст», т.е. проверено практикой.

«Медицина Шахзадамухаммада», хотя является чисто медицинским произведением, но в некоторой степени обладает художественно-литературной ценностью. Автор при комментировании лечения болезней иногда обращается к преданиям. Поэтому названный трактат в какой-то мере напоминает часть «О медицинской науке и указаниях лекаря» «Чакормакола» Низами Арузи Самарканди, но в то же время следует отметить, что предания очень краткие и состоят обычно из одного или двух длинных предложений, цель которых состоит в разъяснении метода лечения посредством различных лекарств. Эти предания большей частью связаны с личностью имамов течения ташайю, или имама Джа'фара Садыка, одна связана с его святейшим Али(а), а другая – с имамом Ризо. Известно, что в таких преданиях участвуют два персонажа, один из которых является больной:

«Также по поводу кашля некто пожаловался Хазрату Садыку (имам Джа'фар Садык – Л.Д.). Он повелел: измельченный инжир смешивать с кристаллическим сахаром и нужно съесть один-два дня. Тот мужчина сказал: съел один раз, болезнь прошла» [86, 78].

«Также: некто пожаловался Хазрату имаму Ризо на хроническую и обычную кашель. Хазрат повелел: возьми черный перец, гиацинт, какилу и кроши на части, смешивай с медом и полугорячей водой и выпивай перед сном, полезен для здоровья» [86, 78].

Автор в части «Об узнавании видов температуры от холода, тепла и сухости приводит из их уст одно предание от Хазрата Али и два предания от имама Джа'фара Садыка и излагает способ лечения упомянутой выше болезни следующим образом: «Хазрат Садык говорит, что для устранения температуры нет ничего полезнее холодной воды, десять дирамов сахара и выпивать перед завтраком. Хазрат Садык спрашивает у одного человека:

- Чем лечат себя больные?

Ответил: горькими лекарствами. Хазрат повелел: измельчи белый сахар и смешивай холодной водой, дай выпить больному и исчезнет температура» [86, 99]

Второе предание в «Медицине Шахзадамухаммада» также приводится от Хазрата Садыка, которое относится также к лечению температуры. Герой предания так объясняет способ его лечения.

«Также: Хазрат Садык говорит, что температура лечится тремя вещами: сахаром, вином и слабительными. Некто пожаловался Хазрату Садыку, его мучает температура. Повелел: смешивай набот (кристаллический сахар) с сахаром и налей воду и выпей. Сказано – сделано и тот мужчина выздоровел. В лечении температуры Хазрат велит: старый меж если кто-то смешивает с чернушкой и съест, то он вылечится...» [86, 99].

Наравне с использованием преданий, которые представляются как художественная ценность в «Медицине Шахзадамухаммада», трактат не лишен культурно-лингвистической ценности. Автор трактата приводит названия некоторых лекарств на персидском, индийском, арабском, русском и местных языках. Вероятно, здесь вскрывается стремление автора, чтобы его книга была понятной и доступной читателю.



Другая важная особенность трактата заключается в том, что он использовал в книге немало трудноосваиваемых терминов. На полях трактата автор дает пояснения трудным словам и понятиям. На последних страницах книги приводится словарь и толкование медицинских терминов, которые взяты из различных языков и источников.

Таким образом, во второй половине XIX и первой половине XX вв. культурно-литературная жизнь Бадахшана продолжала древнюю традицию прозаических сочинений в персидско-таджикской литературе во взаимосвязи с новыми политическими, социальными и культурными условиями. Несмотря на различия в стиле изложения и сочинения вопреки некоторым правилам прошлого, не прервался общий процесс их развития.

## **II. 3. Двухязычная литература Бадахшана**

### **II. 3.1. Двухязычный фольклор Бадахшана**

Издание фольклорных произведений Бадахшана, особенно образцов устных произведений во второй половине 70-х годов XIX века, хотя начались по инициативе английского путешественника Р.Б.Шоу, народные поэтические произведения этого региона привлекли внимание представителей научных кругов сравнительно позже. В ходе сбора и издания фольклорных поэтических произведений исследователи устного творчества этого региона уделяли внимание особенностям его двухязычия и высказывали свои мысли по этой проблеме [32; 33; 34; 35; 36; 37; 45; 48; 62; 66; 75; 77; 83; 91; 92; 101; 142; 143; 144; 176; 237; 240; 270; 271; 272; 273; 274; 275; 276; 277; 278; 279; 280; 281; 282; 283]. Исследователь фольклора Бадахшана Н. Шакармамадов вторую главу своей книги «Народная поэзия Бадахшана» посвящает местным песням, созданным на языках шугнано-рушанской группы этого региона. Автор излагает свои соображения о количестве песен и особенностях их вариативности, смысле и содержании, месте и способе исполнения этих песен, свойств их

форм и композиции, месте таких художественно-изобразительных средств и приёмов, как метафора, аллегория и особенно параллелизм в песнях, в процессе изучения вопроса также уделяет внимание текстам тех песен, которые проявляют некоторые особенности двуязычия [270, 50].

Как было отмечено выше, на художественные особенности поэзии местных поэтов еще в конце 30-х и начале 40-х гг. прошлого века при изучении фахлавият (народных двустиший) Дарваза указывал советский востоковед С.И.Климчицкий. Как отмечает исследователь, часть поэтов этого литературного круга большую часть своих стихов, имевших сатирический характер, создала на дарвазском говоре [286, 113].

С.И.Климчицкий, продолжая речь об особенностях народных двустиший этого литературного круга и трудностях их передачи в традиционном персидско-таджикском письме, особо подчеркивает проявление необычного смешивания материалов двух языков в двуязычной таджикско-шугнанской и таджикско-ваханской поэзии [182, 65].

Подобный способ смешивания литературного языка с диалектом наблюдается не только в народных двустишиях литературного круга Дарваза и поэтических произведениях таджикского фольклора Бадахшана, но это явление является особенностью народных поэтических произведений, созданных на языках шугнано-рушанской группы. Исследователь на примере песни «Хоб-ат ё бедорӣ, маст-ат ё хушёрӣ» («Спишь ты или бодрствуешь, трезв ты или пьян») и, перечисляя некоторые другие песни, показывает, что это явление наблюдается в поэтических произведениях, написанных и на местных языках.

Наблюдения показывают, что как в народной поэзии, так и авторской поэзии Бадахшана, употребляется множество слов и выражений языков шугнано-рушанской группы, которые наравне с персидско-таджикскими словами в одинаковой мере используются в выражении сути отображаемого и формировании художественно-изобразительных свойств. Часть этих слов, соединяясь с наиболее

употребительными словами таджикского языка, представляется как сложное слово, первая часть которого относится к вышеназванным языкам и, проявляя в определенной степени другие семантические оттенки, усиливает воображаемый аспект стиха. Правда, что это явление в большей степени наблюдается в фольклоре народов Шугнана и Рушана, хотя нельзя отрицать его наличие в ишкашимском, ваханском и язгулямском языках. Например, этот случай наблюдается в следующем четверостишии:

Рушттоқӣ<sup>12</sup>, чаро ту тоб додӣ моро,  
 Шаб то са(х)арӣ шароб додӣ моро.  
 Ту лоф задӣ ба каф накардӣ моро,  
 Беҳуда чи *баднӯмзада* кардӣ моро [301].

(Эй, в красной тюбетейке, почему испытаниям подверг нас,  
 С вечера до утра ты вином нас напоил.  
 Хвастался, но нас к рукам прибрать не смог  
 (Но напоить нас не смог),  
 Почему же зря позорил нас  
 (Почему же зря ославил перед народом).

В первой строке рубаи использовано слово «*рушттоки*», состоящее из двух корней. Первая его часть – *рушт* (красный) относится к шугнанскому языку, а вторая часть – арабскому «*токия*», приобретшему в таджикском языке форму «*токи*». Из слов лирического героя рубаи становится ясно, что слова поэта обращены к владельцу тюбетейки, что только в шугнанском языке слово «*рушт*» означает «красный».

Если взглянуть на аллегорический аспект цвета *рушт* (красный), то он в мышлении народа имеет положительную особенность и обозначает символ жизни и счастья. По этому, среди шугнанского народа употребительна такое выражение: «*Ту ниц рушт*», т.е. «пусть румяным

<sup>12</sup> Рушттоки – обладающий красной тюбетейкой, в кранной тюбетейке.

станет твой лик», «счастья тебе». Лирический персонаж рубаи – обычно женщина, обращается к владельцу тюбетейки, используя при обращении свойство цвета – красного, тем самым передает свое горячее чувство. В связи с этим, *рушттоки* приобретает переносное значение, посредством которого возлюбленный сравнивается с ним. Это в литературе известно как метафора, по утверждению исследователей, метафора – великое открытие художественного слова и высочайшая возможность в системе языка художественной литературы [250, 154].

В третьей строке рубаи словосочетание «*ба каф накардан*» в шугнано-рушанских говорах встречается в форме «*ба каф чидов*» и приобретает свойства фразеологизма. В этой группе языков очень распространены фразеологизмы «*дил ба каф чидов*», «*баракат ба каф чидов*», «*пул ба каф чидов*». В современном таджикском литературном языке словосочетание «*ба каф овардан*» не является фразеологизмом. Правда, что другая форма этого связанного сочетания в произведении Садри Зиё используется в значении «стать счастливым»: «*Чй кунам, ки домани ин давлат ба каф ояд ва абвоби саодат ба рӯям кушояд*» [88, 544] – «Что нужно делать мне, чтобы достигнуть подола богатства и стать счастливым», однако как в вышеприведенном рубаи, так и в языках народов Бадахшана выражает значение «присвоения, обладания чем-то». В связи с этим словосочетание «*ба каф кардан*» в упомянутом рубаи имеет описательное свойство. С этой точки зрения словосочетание «*ба каф овардан*», как фразеологизм, способствует активизации художественно-изобразительных свойств слова «*рушттоки*», усиливая тем самым положительное эмоциональное восприятие цели говорящего.

Существуют также образцы рубаи, в которых наблюдается все большее сходство и подобие и взаимозаменяемость таджикских и шугнанских слов и выражений, некоторые из них широко используются как составные части бейтов рубаи (четверостиший):

Дар мулкаки Чарсем му гул занчир аст,  
 Наник<sup>13</sup>-ра бигӯ худухтарак даргїл аст.  
 Аз даргилии мо Худо худаш медонад,  
 Аммо чї кунам навихтайик<sup>14</sup>ра(х)гир аст [216, 34].

(Во владениях Чарсема мой цветочек в цепи,  
 Маменьке скажи, дочка твоя тоскует по тебе .  
 О нашей любви знает сам Аллах,  
 Но, что мне делать, судьба такая).

Кажется, что употребление отдельных слов местных языков, как «нан», с долгим гласным «а» , и *навихтайик* и *даргїл*, а также суффикса «ик» дополняют два первые слова ощущениями печали и грусти от разлуки. Мастерское использование смешения таджикских и шугнанских слов в подобных рубаи свидетельствует о том, что автор в одинаковой степени владеет таджикским и местными языками.

Н.Шакармамадов в главе «Таджикская народная поэзия в фольклоре Бадахшана» книги «Народная поэзия Бадахшана» из 45 четверостиший, собранных из Рушанского, Шугнанского и Ишкашимского районов, в двух четверостишиях встречается со случаем смешивания местных языков с персидским языком и этот случай называет «удивительным явлением» в народной поэзии.

Первое четверостишие:

Афсӯс дар ин дашти биёбон мурдам,  
 Дур аз ватану чидо зи хешон мурдам.  
*Дурак наваум ар ху ватан сайл кунам 4,*  
 Армон ба дилам чойи биёбон мурдам [270, 70].

<sup>13</sup>Наник – «нан» - мать, «ик» - уменьшительно-ласкательный суффикс .

<sup>14</sup>Навихтаик – “написанное” в переносном значении - судьба

(Жаль, что в этой безграничной степи умираю ,  
 Вдали от родины и родни умераяю.  
 Если б не был вдали, на родине был бы,  
 С сожалением в сердце, в степи умираю).

Второе четверостишие:

Ваџичаки чиро-пири санговпалатак<sup>15</sup>,  
 Ман бачаи зардинаю Мунџон равакак<sup>16</sup>.  
 Мунџон равакак, ху дили ман танг шуда,  
 Барфак задаю ро(х)о хама банд шуда [270, 70].

(Воробышек, чирикаая, прыгает на речке с камня на камне  
 Я рыжеватый мальчик иду в Мунджан.  
 В Мунджан иду с сердцем, полным тревог,  
 Снег шел, им переграждены все дороги.

Во втором четверостишии две строки – первая и третья – привлекают следующими особенностями. В первой строке на рушанском и шугнанском языках значение звука, уходящего в Мунджан, хорошо связывается с таджикским словосочетанием четверостишия и обеспечивает их близость. Две строки четверостишия в основном составляют персидско-таджикские слова, а остальные две – шугнанские слова, отдельные строки также сказаны на этих языках.

Трудности этих образцов двуязычной поэзии, если с одной стороны, проявляются в способе произношения особых звуков местных (восточноиранских) языков, которые не имеют себе подобия в персидско-таджикской фонетической системе, с ругой стороны, в отсутствии собственного алфавита упомянутых языков, так как каллиграфией предков и кириллицей невозможно выразить звуковую природу местных языков:

<sup>15</sup> Если не был бы в дали, гулял бы на родине.

<sup>16</sup> Гунчишкаки чиро-пир - звукоподражание птичке - трясогузке.

Афсӯс дар ин дашти биёбон мурдам,  
 Дур су ватану чидо зи хешон мурдам.  
 Дурак наваум ар ху ватан сайл кунам,  
 Армон ба дилам, ҷойи биёбон мурдам [270, 70].

Или:

Рафтам ба дара ба бунаи сиру пиёз,  
 Дидам занакони нишаста дар гирди чувоз.  
 Се руз-тэ цовум чуд, як руз-тэ ху хоч,  
 Як руз-тэ ху серум зоҳт цавор дӯна маҳорҷ. [218, 34].

(Пошел в ущелье по поводу лука и чеснока,  
 Вижу, как вокруг жернова женщины сидят.  
 Три дня носил зерно, один день молотил,  
 Один день собрал хирман, гороха четыре).

Еще в 30-е годы XX века советский востоковед И.С.Климчицкий собрал и издал под названием «Фахлавие́ти Дарвоз» («Четверостишия Дарваза») образцы стихов местных поэтов, среди которых было несколько стихов Наджи Дарвази. По словам А.Абибова, Наджи после присоединения районов Западного Памира к территории Бухарского эмирата во времена правителей эмира Эшонкулбекби и Мирзо Йулдошби жил в этих краях и изучал шугнанский язык» [118, 130]. Упомянутый поэт написал стихотворение стилем «ширу шакар», то есть двуязычия. Он в этом стихотворении мастерски использовал словосочетания и целые предложения шугнанского языка, при помощи которых стремился выразить основное содержание своего стихотворения:

Маҳваши *лапбашанди* гулрухсор,  
*Лӯди* бо ман ба лаъли шакарбор.  
 Оразаш *хиру* абрувонаш теғ,

*Тар пуру яд* бигуфтамаш бисёр.  
*Лӯдум*, эй нозанини шаккарлаб,  
*Ба мур дак* аз лабон ду – се, чор.  
*Ят* ба паҳлуи ман нишаст он гул,  
*Дъоди* гулҳо ба гӯшаи дастор,  
 Даст гарданаш *чудум* маҳкам.  
 Нустум андар бараш ба-дин атвор [118, 131]

(Очень красивая, луноликая,  
 Сказала мне она, медоточивая.  
 Лицом как солнце, ресницы – меч  
 Подходи ко мне, сказал, скорей.  
 Эй сладкоустая красавица, ей я сказал,  
 Хочу два-три, четыре поцелуя из уст.  
 Пришла и села рядом она,  
 Прибила цветов на свой кушак.  
 Обнял крепко за шею ее,  
 Сел я рядом таким образом.  
 И глазами газели кокетка  
 Сразила ресницами-стрелами.  
 Шугнанский язык и дарвазские слова,  
 О Наджи, молоко и сахар – речь твоя).

Следует напомнить, что слова шугнанского языка *лапбашанд*, синонимом которого является слово «очень красивая», *луди* – сказал, *хир* – солнце, *тар пуру яд* – подойди, *ят* – пришел, *дъоди* – был, *чудум* – сделал, *нистум* – сел, *цем* – глаза, *путч* - ресницы и другие в выражении цели, развертывании содержания, высказывании мысли и изложении речи не менее ценны, чем их таджикские эквиваленты, а на некоторые из них в определенной степени также возлагается основная описательная функция стиха. Эти слова и словосочетания, а иногда даже полные



предложения, синтаксически вводящиеся в структуру предложения путем изафетной связи, примыкания и порядка слов, проявляют сходство с персидско-таджикской лексикой, тем самым обеспечивая художественно-образительную основу стиха. Например, шугнанское сложное слово «*лапбашанд*», которое находится посредством изафета в подчинительной связи с таджикскими словами «*махваши*» и «*гулрухсор*», в отношении с одним из них вступает в подчинительное отношение, а с другим – подчиняющееся. В этом случае оно приобретает как свойство определителя, так и определяемого, выражая тем самым качества возлюбленной, что в учении о художественных приёмах в поэзии именуется описанием (тавсиф).

Слово «*хир*», вступая в подчинительные отношения также посредством примыкания со словом «*ораз*», приобретает общее свойство и сходство с ним, а во втором бейте выполняет сравнительную функцию в стихотворении, вторая часть которого становится аллегорией.

Наджи справедливо полагает, что связи между словом и значением, а в целом природа шугнанского языка, возможности лексического значения в приобретении новых семантических оттенков, некоторые фонетические особенности звукового строя содействуют созданию стиха, близкого к персидско-таджикской поэзии. Поэтому наравне с таджикскими словами, используемые шугнанские слова делают более привлекательным смысл и содержание стиха, хотя следует указать, что нынешняя кириллица не может выразить все специфические особенности фонетики этого языка, особенно графического отражения кратких и долгих гласных, и звуков, являющихся спецификой только данного языка.

Учитывая особенности языкового формирования вышеприведенного стиха, можно предположить, что в недалеком прошлом круг употребления памирских языков был намного шире. В связи с этим стихотворением поэта из литературного окружения Дарваза таджикский фольклорист Н.Шакармамадов отмечает: «Если

персоязычный поэт второй половины XIX и начала XX века сочинял двуязычное стихотворение на «шугнанском языке и дарвазском слове» (стихотворение написано на арабской графике), то. Естественно, что это связано с тем, что, с одной стороны, с древних времен было принято сочинять стихи на памирских языках, особенно, на шугнанском языке, более влиятельном из них, с другой стороны, этот литературный случай укрепляет ту мысль, что в недалеком прошлом памирские языки имели большее географическое распространение, чем в наше время» [282, 6].

Такая возможность употребления разговорных слов и фраз встречается в устных народных стихах поэтов Рушана, Шугнана и Вахана – Кудрати Шугнани, Марванишахи (Мурувватшахи) Рушани, Айёмбеки Ишкашими и др. Они были памироязычными поэтами и влияние упомянутых языков более всего наблюдается в их стихах на персидском языке и как эквивалент или субститут персидских слов проявляют собственный потенциал в создании образов.

В основном свойства двуязычия фольклора Бадахшанского встречается среди тех народов, которые обладают сравнительно большое количество населения, и, естественно, что это прежде всего наблюдается среди народов Рушана, Шугнана и Вахана. Жители этих регионов наравне с таджикской народной поэзией с древних времен создавали стихи и песни на своих языках.

В Вахане распространена песня на языке этого народа под названием «Былбылик» (Песня соловья) и в последние годы на этом языке создаются все больше стихов и песен, но следует отметить, что по количеству по сравнению с языками народов Шугнана и Рушана их значительно меньше.

Двуязычие является реальной действительностью в духовной жизни Рушанского, Шугнанского и Ишкашимского районов. Они наравне с сочинением поэзии на персидско-таджикском языке с древних времен творили стихи на местных языках. Относительно этого исследователь пишет: «В течение трех последних десятилетий научные

экспедиции собрали 98 названий стихов, 240 текста (2108 строк) на этих языках, большая часть которых написана в размере мусаммати мурабба'. Их народ называл «шоири» (, что можно толковать как поэзия, поэтическое сочинение, стихотворение). В частности, 40 текстов были переписаны со стиха «Ширин кад му чунуна» (Красивая стань моей любимой), 14 текстов из «А му чун, фанд-ат му дьод» (Эй красавица, обманула меня), 12 текстов из «Сад менато кашада» (Проведена жизнь в трудностях), 9 текстов из «Ика кайбону чидум» (Кто же та хозяйка), 9 текстов из «Шич нигум мам шоири» (Теперь об этой поэзии ты узнай), 9 текстов из «Шуро ту давлат зиёд» (Совет, благослови тебя) и другие. Из названий этих нескольких стихов становится ясно, что посредством их красочного содержания сказители выражали своего отношения к различным жизненным событиям» [270, 8].

В.Охонниёзов в разделе «Понятие «жанр» относительно стиха и его видов» в своей кандидатской диссертации «Возникновение и формирование памироязычного стиха» всесторонне рассматривает этот вопрос, а относительно жанров народных поэтических произведений поддерживает взгляды европейских ученых В. В. Ленца и Иржи Цайпика. В. Ленц ставит различия между двумя видами устных народных произведений, сочиненных на местных языках народов Бадахшана – даргилик и недаргиликские стихи, прежде всего, по месту использования языков. Шугнано-рушанские стихи им называются даргилик, а смешанные двуязычные поэтические произведения, написанных на таджикском и местном языках обозначаются как «шоири» (поэзия, стихотворения, сочинение стихов) [299, 57-58].

Другой ученый – Иржи Цайпик, ведя речь о поэтическом жанре *шоирӣ*, отмечает, что «*шоири*» тематически отражают обычные жизненные события и состоят из четырех семислоговых строк. Они рифмуются как АААС и ВВВС, а четвертая строка «шоири» выполняет функцию припева [299, 542-543].

А.Н.Болдырев, высказывая мнение о жанре «шоири», основными причинами создания этого народного поэтического жанра считает два фактора:

1. Положение, состояние влюбленных.
2. Влияние политических событий.

Автор также отмечает, что эта форма поэзии и ныне продолжается среди Шугнанского и Рушанского народов и под этим понятием подразумеваются все произведения местной поэзии (кроме даргилика и лалаика), сатирическая поэзия и даже поэмы [144, 3-6].

«Шоири» - это мусамматы - лирико-философские стихи, каждая строка которых за исключением последней рифмуются между собой, сочиненных в особом виде персидско-таджикского стихосложения 'мурабба') и иногда 'мухаммас' - пятистрочной строфы с одинаковыми рифмами, где последняя строка повторяется как припев. в этом отношении они схожи также с жанром тардже'банд - строфическим стихотворением с рефреном, состоящим из двух рифмующих полустушиий. Поскольку этот вид народного жанра при исполнении наигрывается хафизами (певцами), иногда строка – припев поётся два раза перед основной частью песни, затем начинается сама песня. В этом виде песен не только отдельные слова и словосочетания, но даже строки очень привлекательны:

Чонона дар масти хоб,  
 Вам па кал варас рибоб.  
 Цигар сут вам чат кабоб,  
 Маст-ат ё (х) ушёрй.

Чонона ба ман чон аст,  
 Лабча химчаву хандон аст.  
 Йа гац хубаџ му чон аст.  
 Хоб-ат ё бедорй.

(В сладком сне моя возлюбленная,  
 Над её головой звуки рубаб.  
 Из-за нее измучен я,  
 Пьяная ты иль трезвая.

Моя душа – возлюбленная,  
 От смеха губы круглые.  
 Эта девушка – моя душа  
 Спишь ты или бодрствуешь).

Учитывая это свойство стихов, Н.Шакармамадов отмечает, что в стихотворении «Хоб-ат ё бедорӣ» кроме слов и словосочетаний в двух его первых строфах приведены таджикские строки (путем контаминации) [270, 50].

В первой строфе первая строка приводится полностью на таджикском языке, четвертая строка, за исключением связки *-am*, которая в таджикском языке выражается глагольной связкой второго лица единственного числа - *и*, также является таджикской.

Во второй строфе первая и вторая строка, а также четвертая строка с небольшим изменением, связанным со связкой *-am* аналогичны первой и четвертой строке первой строфы стиха. Эта же особенность отчетливее наблюдается в стихотворении под названием «Ой му кāl дард' ких'т» (Ай моя голова болит), которое написано из уст жителей верхней части Бартанга Рушанского района.

В этом стихотворении происходит диалог между юношей и девушкой которая по поводу и без повода что-то требует от юноши:

- Ой, му кāl дардъ кихът!
- Чизак авен дардъ кихът?.
- Шолак авен дардъ кихт,
- Шолак-ти тур бозам,

- *Бар сарак андозам.*

- Ой, му гов дардъ кихът!

Чизак авен дардъ кихът?

- Гухъвъор авен дардъ кихът,

- Гухъвъор-ти тар бозам,

- *Ба гӯшак андозам.*

- Ой му мак дардъ кихът!

- Чизак авен дардъ кихът

- Цемак авен даръ кихт,

- Цемак-ти тур бозам,

- *Ба мѣкак (гардан) андозам.*[83, 100].

(- Ой, голова моя болит

- А почему она болит?

- А из-за платка она болит,

- Платок отправляю тебе,

На голову надеваю тебе.

- Ой, мои уши болят!

- Почему они болят?

- Из-за серег они болят,

- Серьги я отправляю тебе,

На уши надеваю тебе.

- Ой шея моя болит!

- Почему она болит?

- Из-за цепочки они болит,

- Цепочку отправляю тебе

На шею надеваю тебе.

Последняя строка каждой строфы стихотворения написана на таджикском языке. Иногда строки охватывают слова, присущие шугнанскому и рушанскому языкам. Они не являются припевами, а считаются строкой-посредником, составляя стихотворную форму с повторяющимся рефреном (таркиббанда), но после каждой строфы стихотворения в последней строке меняется только одно слово.

В.Охонниязов в своей кандидатской диссертации указывает на стихотворения, которые сочинены в форме месневи, а народ их также называет «шоири». «Эта форма стиха в поэзии на местных языках в отличие от других жанров относительно новее. На это указывают полученные образцы, степень распространения, тема, содержание и поэтика стиха. Однако некоторые стихи в жанре месневисравнительно древние, , выходящие за рамки аруза, отражают исторические события. К ним, например, относится детское стихотворение «Хит – пилит» [218, 27].

Хотя автор не указывает на источник, но приводит три первые бейты. Для подтверждения своей мысли используем упомянутые образцы:

*Хит-пилитак* хит пилит<sup>17</sup>,  
 Ва му тангā ма ту чит.  
 Мулкак ба дасти аўғӯн,  
 Чит-та пинизд *Билбитак*<sup>18</sup>,  
 Билбит вирод Мулкак,  
 Аўғӯнен-ен йат салӯм [218, 25]

(Хитпилит и хитпилит,  
 Дай мне дирам, ситец свой возьми.  
 Край в руках афганца,,  
 Ситец Билбилак одевает.  
 Братец в крае – ее защита,

<sup>17</sup>Хитпилитак – в памирских языках не обладает значением, является междометием.

<sup>18</sup>Билбитак – прозвище девушки.

Афганцы пришли в окраину)

Автор вышеприведенной цитаты не указывает на исторические события, отраженные в этом отрезке, но пятая строка стихотворения дает точный ответ на данный вопрос. Строка «*Мулкак ба дасти афгон*» свидетельствует о том, что стихотворение написано в тревожные 80-е годы XIX века, при нападении афганских войск на территорию нынешнего Бадахшана.

Этот вид образца «шоири» в основном имеет силлабический размер, каждая строка состоит из семи слогов.

Если не принять во внимание говор и способ шугнанского произношения слова «афгон» в пятой строке этого стихотворения, упомянутая строка полностью сочинена на таджикском языке. Бесспорно, что в этом случае богатая и древняя персидско-таджикская культура, которая в данное время является родным языком культуры бадахшанцев и влияет на все языковые уровни местных языков, требует пользоваться сравнительно богатыми возможностями выражения цели.

Существуют песни, посвященные традиции справления Навруза, которые и по своей структуре схожи с тарджебандом. «В селах верхнего Бартанга (Рушана) на празднике «Бат-айём», который приходился на празднование Навруза и «выход на пашню», мальчики и девочки выходили во двор своих домов, наравне с увлекательными играми, приятным детским голосом пели эту песню:

Йи руз пйхъ аз Наврузе,  
То байд аз кахт зарзаре,  
Часан ху ризк-ат рузе,  
Шогунбаор муборак,  
Бо руи шумо муборак!

Деқон инчувд ар сипор,  
*Нийат аз дон̄ азор,*  
*Аз азор во бйшумор,*



Шогунбаор муборак!  
 Ба руи шумо муборак!

Бобо Одам черизъг̃ар,  
 Момо Авъо пухтанг̃ар,  
 Зан то мард во въаф карй̃ар,  
 Шогунбаор муборак!  
 Ба руи шумо муборак!

Ху мулк аз гардъ̃а гъакан,  
 Пидъо хур-е намакан,  
 Бар руи шумо муборак!  
 Шогунбаор муборак!  
 Лак Ваван ҳамдигар тан,[283, 90]

(Однажды перед Наврузом,  
 Как сошел снег с горы,  
 Хлеб насущный мы получим,  
 С Шагунбахором поздравляем!  
 Мы всех с праздником поздравляем!

- Дехканин сошник взял в свои руки,  
 С надеждой из одного получить тысячу зерен,  
 Из тысячи - бесчисленное множество,  
 С Шагунбахором поздравляем!  
 Мы всех с праздником поздравляем!

- Дедушка Адам пахарем стал,  
 Бабушка Ева стала кулинаром,  
 И мужчины, и женщины ушли на хашар,  
 С Шагунбахором поздравляем!

Мы всех с праздником поздравляем!

- Хлебом обеспечим край,

Соль готовим для себя,

Во всем будем едины,

С Шагунбахором поздравляем!

Мы всех с праздником поздравляем!

Фольклорист не высказывался о структуре рифмовки, размера и других жанровых проблем. От себя добавим, что упомянутое детское стихотворение (песня) по форме имеет много сходств (общности) с другими «шоири», которые исполняются взрослыми на свадьбах. Большая часть свадебных песен по законам и правилам жанра является тардже'бандом, последние строки каждой строфы имеют связующее свойство, но при исполнении песни как припев повторяются два раза.

Они, как и другие песенные стихотворения фольклора Бадахшана, имеют силлабический размер, каждая строка состоит из семи слогов. Три строки каждой строфы рифмуются, а у связующего бейта есть отдельная рифма. Важная особенность этого песенного стихотворения – это его эпический аспект и изображение начала пахоты в горной местности. Другая важная особенность – связь с детской игрой накануне праздника Навруз. Та игра, по словам автора, называлась «Ләш-ат-лашкурв» или игра в чижик и была популярна среди юношей во время «Первого выхода на пашню». « И в этой игре юноши делились на две группы до шести человек. Игру начинала та группа, которая более других держала в воздухе ләш<sup>19</sup> на ләшкурве<sup>20</sup>. Часть игры в чижик протекала по членам тела человека (мужчины) и в ней, прежде всего, подчеркивалось отношение народа к земле, к дехканским делам. Игра начиналась с заклинанием *«О Дедушка Дехканин, из одного зерна тысяча зерен, а из тысяча зерен до их бесконечного количества»* [283, 88].

<sup>19</sup>Ләш - палочка, одна пядь которой с узкой головкой, используемая в игре лашбози.

<sup>20</sup>Ләшкурв - палка в пяти пядей, используемая в игре лашбози.

Вторая строфа вышеприведенной песни включает в себе вышеприведенного заклинания на местном бартангском языке: «*Ният аз донё хазор дона, аз (х)азар во бйшумор*» (Из одного зерна тысячу зерен, а из тысячи зерен до их бесконечного количества). Также, в песне используется приём намека с упоминанием имен Адама и Евы, который редко встречается в других песнях на местных языках. Важнейшая особенность упомянутой песни – использование связующего бейта, который приводится на таджикском языке и повторяется после каждой строфы тардже.

В поэтическом фольклоре Бадахшана встречаются стихи, по форме близкие к газелям. По своей композиции и особенностью своего содержания напоминают первых газелей персидско-таджикской литературы, но их форма требует пояснения.

Рассуждая об этом виде газелей, В.Охонниёзов отмечает: «По теме, содержанию, форме и художественности этих образцов становится ясно, что они близки к книжной газели и являются продуктом нового мышления» [218,30].

Бевафоят ту, а ғац, фāндат му бод,  
 Лап балойат ту, а ғац, фāндат му бод.  
 Йид ту пйц хувд ту парчамен ӯаз,  
 Пурбаоят ту, а ғац, фāндат му бод.  
 Йид ту ғунч софаѳ ту пэрнакти фирйпч,  
 Хушқафоят<sup>21</sup> ту, а ғац, фāндат му бод.  
 Маѳ мидӯн ғацен чуӯнтйр турд ғулӯм,  
 Подхойат ту, а ғац, фандат му бод.  
 Ми Суробчат ас ми чӯн безор ту чӯд,  
 Лап сипойат ту, а ғац, фандат му бод [300].

<sup>21</sup>Хушқафо – особо красивый вид убора волос у женщин.

(Неверная ты, девушка, обманула меня,

Хитрая ты, девушка, обманула меня.

Лицо твое как молоко и как угли глаза,

Бесценная ты, девушка, обманула меня.

Красивые волосы твои достигли пятка,

Красотою своих волос обманула меня.

Все девушки мира – рабыни твои,

Царевна ты их, обманула меня.

Сухраба бесцеремонно измучила ты,

Ты, хитрая девушка, обманула меня.

Газель состоит из пяти бейтов и сочинена согласно правилам сочинения традиционной газели, но если стихотворение имеет высокие художественные достоинства начального и последнего бейта стихотворения, то язык стихотворения не достиг высокого уровня изящества. В парных строках после первых слов строк каждое пятеро последующих слов составляет сложную рифмовку (редиф), что в какой-то мере отличает ее от традиционных персидско-таджикских газелей. Дело заключается в том, что первые слова газели, как *«ман балоят»*, *«пурба(х)оят»*, *«хушқафоят»*, *«подхойат»*, *«лап сипойат»*, посредством которых начинается новая мысль в бейтах, в то же время составляют относительное внутренне рифмовку. Строка *«Йид ту тицц хувд ту парчамен уаз* (Лицо твое как молоко, как угли глаза) имеет сравнительно новую и сообразную для вкуса сельского народа метафору, а также сравнительно естественно использован приём описания в строке *«Хушқафо духтар, фандам додӣ»* (Красотою своих волос обманула меня), приём антитезы в бейте *«Духтарони чаҳон ғуломи ту, Подшоҳ(и) ту, фандам додӣ»* (Все девушки мира- рабыни твои, Царевна ты их, обманула меня).

Без всяких сомнений следует отметить, что по форме и содержанию газель основывается на традиции и опыте прежних поэтов, пишущих

газели, однако различие заключается в том, что газели высокопрофессиональных персидско-таджикских поэтов передаются посредством книжного литературного языка, а это выражение мысли является простонародным просторечным и этот вид стихов посредством обрядовых песен доходит до народа. Данная форма газели сравнительно мало встречается в шугнанском языке. В произведениях поэтов Бадахшана на таджикском языке можно наблюдать подобный вид газелей. Поэт XIX века Бадахшана Джа'фар (Джафари) имеет газель в этой форме, хотя основательно отличающаяся по содержанию:

Дар забон Ло илоҳа ило Оллоҳ,  
 Вирди чон: Ло илоҳа ило Оллоҳ.  
 Аршиёнро мурод ин аврод,  
 Тасбеҳхон: Ло илоҳа ило Оллоҳ.  
 Кудсиён ҳар замон ҳаме хонанд,  
 Зикрашон: Ло илоҳа ило Оллоҳ.  
 Инсу моҳию тайр шуд мавчуд,  
 З-ин баён: Ло илоҳа ило Оллоҳ.  
 Қуфли дӯзах, калиди боғи бихишт,  
 Ин нишон: Ло илоҳа ило Оллоҳ.  
 Файзбахши футӯҳ анвари қалб.  
 Шамъи чон: Ло илоҳа ило Оллоҳ.  
 Чаъфарӣ, мағфират агар хоҳӣ,  
 Рав, бихон: Ло илоҳа Иллалоҳ [93, 138].

(На языке: Нет Бога кроме Аллаха,  
 И в сердце: Нет Бога кроме Аллаха.  
 Небожители читают молитвы,  
 Набирая четками: Нет Бога кроме Аллаха.  
 Святые каждый раз молитву читают,  
 Упоминают: Нет Бога кроме Аллаха.  
 Люди, рыбы, птицы возникли тогда,

От фразы: Нет Бога кроме Аллаха.  
 Замок от врат ада, ключ от сада рая  
 Вот этот знак: Нет Бога кроме Аллаха.  
 Обилие побед, сияние сердца,  
 Свет души: Нет Бога кроме Аллаха.  
 Джафари, коль прощения желаешь,  
 Иди, читай: Нет Бога кроме Аллаха).

Стихотворное творчество на языках шугнано-рушанской группы показывает, что этот процесс находится на стадии становления и по форме и качеству развивается во взаимосвязи с развитием культурной жизни и совершенствованием материально-духовных ценностей. Стихотворные формы поэзии на фарси (таджикском) стали основой становления жанровых и художественных форм поэзии на памирских языках. Опыт поэтического творчества на таджикско-персидском языке почти без изменений используется в формировании устных народных поэтических произведений на языках шугнано-рушанской группы. Четверостишия или другие стихотворные формы, близкие к четверостишиям, в различных регионах Бадахшана – Шугнана и Рушана – стали доступными на местных языках, что доказывают правоверность данного утверждения. Такие четверостишия различны по смыслу и содержанию, но в большинстве случаев посвящены теме любви и Родины, в некоторых случаях охватывают нравственные, назидательные проблемы:

Помӯр хацакат авои Помӯр мур форт,  
 Йик борге хидов садои Помӯр мур форт.  
 Даргилмодак лувумта аз даргилай,  
 Тар хузак му гow, наwoйи Помӯр мур форт [303].

(А я памирской погоды и воды желаю,  
 Музыку Памирской земли слушать желаю.

От тоски я Даргилмодак пою,  
От ветра с Памира мелодию услышать желаю).

Иногда наблюдается, как в памироязычных стихах выразительные средства языка прямо и без изменения заимствуются из таджикско-персидской поэзии в том жанре, который малочислен в упомянутых языках. В следующем четверостишии предложение «*ту эавэ ху ту эавэ*» (страдаешь ты, страдаешь), «*ту наавэ ху ту наавэ*» (плачешь ты, плачешь) применяется прием повтора, который обычно используется в персидско-таджикской традиционной поэзии:

Эй зордаки пурхун, ту ʒавэ ху ту ʒавэ  
Эй цемаки пурйухк, ту наавэ ху ту наавэ.  
Му зорд навед ми вирехум ху турд дивесум,  
Кā међ ца међ вид вуз Нишуспард ху бинесум [302].

(Эй кровавое сердце, страдаешь ты, страдаешь,  
Эй глаза, полные из слез, плачете вы, плачете.  
Если б не было сердце, отрезав показал бы я,  
Тот день, что за день, когда в Нишуспе оказался я).

Следует напомнить, что этот вид жанра в устной литературе на местных языках народов Бадахшана не лишен недостатков в форме и смысле, что свидетельствует о процессе их становления и совершенствования.

На основании вышесказанного можно заключить следующее:

1. Образцы поэтического фольклора на памирских языках (шугнано-рушанской группе языков) являются древними по происхождению и возникновению и в большинстве случаев сочинены для обрядов (большой частью для свадеб). В формировании поэтических образцов бадахшанского фольклора значительно влияние персидско-таджикского языка и литературы.

2. Формы поэтических произведений бадахшанского фольклора основаны на подражании персидско-таджикским фольклорным и книжным жанрам.

3. Некоторые выразительные средства слова в поэтических произведениях бадахшанского фольклора созданы на основании художественно-эстетических норм персидско-таджикской поэзии.

### **II.3.2. Народная таджикская поэзия Бадахшана**

Исследование собранных персидско-таджикских устных произведений Бадахшана, приводит к следующему заключению: они имеют древнюю историю, сохраняют традиции поэзии на местных язгулямском, шугнанском, рушанском, ишкашимском и ваханском языках. Эта точка зрения основывается на том, что формы поэтических произведений в шугнано-рушанской группе языков<sup>22</sup> созданы на основе жанровых особенностей персидско-таджикской поэзии и до сих пор переживают процесс совершенствования. Относительно фактора распространения таджикских поэтических произведений существует немало взглядов, вероятнее всего, многоязычный народ Бадахшана имел кровную и культурную связь с персоязычными народами других регионов. Также предполагается, что часть народа в связи с нестабильностью в политической и социальной жизни края и из-за преследований нашла укрытие в этом горном регионе и продолжила свою богатую культуру на основе могучего персидско-таджикского языка в этом регионе, что соответствовало интересам местного народа.

В духовной жизни разноязычных народов Бадахшана с древних времен ощущается влияние персидско-таджикской поэзии на поэтические произведения местных языков. Эта точка зрения подтверждается трудами исследователей фольклора Бадахшана. Еще в начале 50-х гг.

---

<sup>22</sup> Поскольку на других памирских языках образцы поэзии незначительны, мы воздерживаемся от их анализа.



прошлого века четверостишия Бадахшана привлекли к себе внимание исследователей [230, 102-110].

Как было отмечено в первой главе, начиная с 60-х гг. начался сбор и издание местной фольклорной поэзии на таджикском языке. Основным исследователем этой народной поэзии был Н.Шакармамадов, который наряду со сбором и изданием народной поэзии приступил к её исследованию [3,130-136; 66; 83; 270; 271; 272; 273; 274; 275; 276; 277; 278; 280; 281; 282; 283; ].

Третью главу своей книги «Народная поэзия Бадахшана» он посвящает месту таджикской поэзии в фольклоре Бадахшана, в которой подверг анализу местные четверостишия, песни, мухаммас<sup>23</sup> и газели. Относительно распространения и ценности таджикских песен и их места в этом регионе автор отмечает следующее: «Местные песни были известны только жителям кишлаков той долины, которые созданы на их разговорном языке. Если песня «Даргилмодак» непонятна жителям Гарана и Вахана, то песня «Булбулик» понятна только жителям Вахана. Иначе говоря, местные песни не могли выходить за пределы своей географической территории» [270, 54].

Известно, что среди всех народов возникновение и распространение первых песен были связаны с трудовой деятельностью или религиозной верой. Для народов Бадахшана эта особенность песней не является исключением из правил, но в то же время нужно отметить, что обряды становились факторами возникновения разных по форме и содержанию песен.

По содержанию различных песен Бадахшана становится ясно, что источниками их возникновения являются различные традиции и обряды. Большинство таджикских песен Бадахшана – это свадебные песни, и автор в ясной и доступной форме показывает время и манеру их чтения.

---

<sup>23</sup> Мухаммас – название поэтического произведения, состоящего из пятистрочных строф с одинаковыми рифмами.

структурно-поэтическую основу многих свадебных песен составляет персидско-таджикская книжная литература.

Среди свадебных песен народа Бадахшана самой распространенной считается бадеха<sup>24</sup> «Бобо-пирак» (Старый дед), имеющая сатирическое содержание. Упомянутая песня также популярна в районах Куляба. Основу содержания песни составляет диалог девушки и старика. В ходе ее исполнения дедом в текст добавлялось слово *духтар* «девушка» и девушкой – слово *бобо* «дедушка». В строфах песни “Бобо-пирак”, состоящих из четверостиший, немало особых признаков книжной литературы, доказывающих глубоко сформулированное литературное мышление народа. Академик Р. Амонов в своем исследовании относительно народных четверостиший отмечает три важные особенности книжной основы этого жанра, одна из основных которых является литературность языка и явное проявление данного признака в четверостишиях. В сборнике «Сурудҳои тӯйи Помир» (Свадебные песни Памира) приведены два варианта песни «Старый дед». Первый вариант состоял из 18 строф, а второй вариант из 40 строф. На наш взгляд, некоторые четверостишия этой песни способом постановки вопроса, стилистической особенностью, использованием языковых единиц и художественных приёмов, завершенностью осмысленного и кульминацией высказываний имеют книжно-письменную литературную основу.

В этом отношении рассмотрим первую строфу первого варианта песни “Бобо-пирак”, которую условно называем началом песни. Она начинается словами Деда:

Онҳо, ки нишастанд дар ин боғи араб,  
 Боло бинигар, ки чамъ шуданд кулли араб.  
 Бар мо тамаъе зи лутф инъом бикун,  
 Як мева зи боғ бидех, як бӯса зи лаб [83, 64].

<sup>24</sup> Бадеха - народные куплеты, исполняемые смешанным дуэтом.

(Те, кто сидят в этом саду араба,  
Смотри вверх, собрались все арабы.  
Немного милости подари нам,  
Поцелуй из губ, плод из сада дай).

Ясно, что в первых трех строках этого четверостишия не наблюдаются народно-разговорные слова и выражения, изображения, соответствующие вкусу народа, многие слова четверостишия отвечают требованиям высокого художественного мышления и книжного стиха, в то время как Р. Амонов важнейшую особенность языка народных четверостиший видел в использовании диалектных элементов [126, 356].

Согласно наблюдениям, логическое соотношение слов регулировано художественно-поэтическими правилами, хотя четвертая строка своим содержанием в определенной степени не лишена изысканности и остроумия народной речи. В первой строфе четверостишия слова и словосочетания «*нишастанд*» (сели), «*дар бои араб*» (в саду араба), «*чамъ шуданд*» (собрались), «*кулли араб*» (многие арабы), нахождение места арабских слов *тама'* (корысть), «*лутф*» (милость), «*инъом*» (дар), переход цели высказывания из одной строки в другую, из первого бейта в другой отчетливо показывают его отличие от устных народных произведений.

Также, некоторые изложенные мысли и цели из уст сказителей этой песни, которые, с одной стороны, передают духовное богатство и нравственную суть одного из сказителей песни, а с другой, показывает порочность противоположной стороны, высказанную в жанре рубаи, что также имеют отношение к книжной литературе. Сравните в следующей строфе девушка так отвечает «Деду»:

Марди пирӣ, вале ачаб гумроҳӣ,  
Маълумам шуд, ки осии даргоҳӣ.  
Ту худ шумӣ, кори ту хам шум бувад,  
Худ пириву кори ту бувад бeроҳӣ [83, 65].

(Старый ты, но развращенный,  
 Стало ясно, что грешник ты.  
 Ты сам дурной, дурны твои поступки,  
 Старец ты, но распутны твои дела).

Из содержания четверостишия становится ясно, что девушка упрекает старца за его слова и объяснения в любви, что не соответствует его возрасту, так как, согласно народному представлению о нравственности, любовь в старческом возрасте - проявление бесчестия. Подобная мысль встречается в произведениях известных поэтов. Так, Хафиз в одной из газелей приводит следующее:

Хусраво, пиронасар Ҳофиз чавонӣ мекунад,  
 Бар умеди авфи чонбахши гунаҳбахшои ту.

(О падишах, опрометчивая молодость ведет старца Хафиза  
 С надеждой на твое всепрощающее милосердие, дарующее  
 жизнь).

К тому же, следует отметить, что один из комментаторов дивана Хафиза так разъясняет вышеприведенный бейт: «О падишах, Хафиз занимается молодостью в старости. С надеждой на твою живительную милость делает то, что достойно требованиям молодости, а не старости...» [56, 2229].

Другая особенность влияния книжной литературы проявляется в использовании поэтических средств. Хотя многие метафоры песни «Старый дед» эмоциональны, однако они исходят из книжной литературы. Например, Дед отвечает девушке:

Чашмони ту фитна, абрувони ту каманд.  
 Хоҳӣ, ки ба домони ту дасте нарасад, эй духтар,  
 Ин рӯйи ту офтобу лабҳои ту қанд,  
 Зинҳор ба рӯйи мардуми ғайр маханд [83, 71].

(Твое лицо как солнце, губы как сахар,  
Глаза твои искусны, ресницы как аркан.  
Если хочешь, девушка, сохранить честь незатронутой,  
Не улыбайся ты чужим людямникогда).

Понятно, что первые строки не лишены зрелости. Первый бейт украшен четырьмя эмоционально окрашенными метафорами: «*руй – офтоб*», «*лабхо – қанд*», «*чаимон – фитна*», «*абрувон – каманд*», которые за исключением последней метафоры относятся к интеллектуальной деятельности поэтов хорасанского стиля. Такие метафоры, например, наблюдаются в «Шахнаме» Фирдоуси:

Забонаш чу ханчар, лабонаш чу қанд,  
Ба боло баланду ба гесу каманд [89, 65].

(Высокий стан, локоны – аркан,  
Язык как меч, а губы – сахар).

В строфах первого варианта «Бобо-пирак» , когда девушка спрашивает о его происхождении, тот отвечает:

Дед:

Аслам араб аст, Авлиё номи ман аст,  
Аз ростиям чархи ту дар доми ман аст.  
Ман ростаму нақши нигинам ҳама рост,  
Мурғи дили махвашон дар доми ман аст.

(Происхождением араб, Авлиё – моё имя,  
Птицы сердца луноликих всегда в капкане моем.  
Я правдив, все мои дела, о девушка, правдивы,  
От правдивости моей твоя судьба в капкане моём).

Девушка:

Хар кас, ки мусулмон набувад, ёри араб,  
 Бе рузаву бе намоз бувад кори араб.  
 Хар кас ба араб ситезаву чанг кунад,  
 Не шири шутур хуш аст, на дидори араб [83, 65-66].

(Каждый, кто не мусульманин, друг араба  
 Без поста, без намаза - дело араба.  
 Каждый ссорится, враждует с арабом,  
 Ни верблюд приятен, ни лицо араба).

Известно, что слова и словосочетания типа «ситеза», «дили махвашон», «нақши нигин», «шири шутур», «дидори араб» в связи с обыкновённым простонародным заурядным представлением не встречаются в народной поэзии или используются редко. К тому же, академик Р.Амонов считает, что некоторые четверостишия, собранные в Бадахшане и близкие к книжному стилю, принадлежат перу местных поэтов: «В четверостишиях Горного Бадахшана также встречаются образцы Фархада и Юсуфа. Вероятнее всего, авторами этих четверостиший являются местные поэты:

Ай ёри азиз, ту дилбарӣ ё чаллод,  
 Ту сеҳргарӣ, чодугарӣ ё сайёд.  
 Лайли шудию маро ту кардӣ Маҷнун,  
 Ширин шудию маро ту кардӣ Фарҳод.

(О возлюбленная, любимая ты или палач,  
 Ты колдунья, властитель чар или охотница.  
 Лейли ты стала, в Меджнуна превратила меня,  
 Шириной стала, в Фархада превратила меня).

В данном случае явно проявляется стиль образованных людей, что свидетелем становления творчества образованных людей одним из важных источников фольклора Бадахшана и эти образцы получает

большую популярность посредством их стихов в народной поэзии» [126, 91].

Одна из особенностей книжной основы четверостиший упомянутой песни заключается в специфической особенности рубаи. Известно, что естественным состоянием народного четверостишия является присутствие диалектных элементов и в случае устранения этих элементов исчезнет специфические конструктивные и особенности народного четверостишия, однако форма четверостишия письменной литературы и ее композиция являются строго данными. «Размер четверостишия специализируется в четверостишии», и среди многообразия поэтических форм персидско-таджикской поэзии четверостишие – это единственный жанр, который еще до настоящего времени сохранил свою самостоятельность, и ни одному другому жанру не удалось полностью охватить его ритмомелодическую структуру» [113, 3], однако в четверостишиях упомянутой песни и в других четверостишиях мы наблюдаем книжную подлинность размера этого жанра. Например:

Ай хур, барои кади дилчӯи туям,  
мафъулу мафӯйлу мафӯйлу фаъал  
-- V/ V -- V/ V -- V/ V –

Побаста ба тори зулфи гесуи туям.  
мафъулу мафӯйлу мафӯйлу фаъал  
-- V/ V – V -/ V -- V / V –

Меҳри ту ба дил, оташи ту бар сина,  
мафъулу мафӯйлу мафӯйлун фаъ  
-- V/ V - -V/ V - - - / -

Девона ба тори ҳалқаи мӯйи туям [83, 68].  
Мафъулу мафӯйлун мафӯйлу фаъал  
-- V/ V - V -/ V - - V/ V –

или:

Нух токи фалак ба пеши мижгон рӯфтан,  
Мафъулу мафӯйлун мафӯйлун фаъ

-- V/ V- V -/ V - - - / -

Сад донаи алмос ба дандон суфтан.

Мафъулу мафoъйлу мафoъйлун фаъ

-- V/ V - - V/ V - - - / -

Сад сол асири банди зиндон будан,

Мафъулу мафoъилун мафoъйлун фаъ

-- V/ V - V - / V - - - / -

Бехтар, ки сухан ба шахси нодон гуфтан [83, 72].

Мафъулу мафoъилун мафoъйлун фаъ

-- V/ V - V - / V - - - / -

Раскрывая особенности народных песен, В. Охонниязов вкратце останавливается на этом четверостишии и указывает, что сама рифмовка этой строфы (*мижгон – дандон – зиндон – нодон; рафтан – суфтан – будан – гуфтан*) свидетельствует в книжности четверостишия [218, 60]. однако, в данном случае нами преследуется другая цель.

Абдушукур Абдусаттор, ведя речь о внутренней структуре народных четверостиший и дубайти, наравне с ролью рифмы и редифа<sup>25</sup>, созвучности слов, параллельности народных четверостиший и дубайти, также высказывает важные мысли о связующей строке, встречающейся в большей части народных четверостиший. Он в народных четверостишиях выявляет связующую строку, которая формируется от повтора второй строки и служит для обобщения содержания четверостишия и дубайти, однако подобная связующая строка не появляется в книжной литературе [113, 17].

Говоря о вышеупомянутом четверостишии, следует заметить, что несмотря на то, что оно написано на литературном языке, приобретает особенности книжного четверостишия, но по сути своей является стихотворением, занимающим промежуточное положение между книжным и народным четверостишием. Однако суть заключается в том, что такая поэзия, несмотря на то, что создана образованными людьми –

<sup>25</sup>Слово или словосочетание, повторяющееся в конце стиха.



местными поэтами и не содержит явные признаки народной поэзии, сохранила в себе элементы и признаки простонародного мышления. Хотя вышеупомянутое четверостишие не обладает связующей строкой, которая в народном четверостишии обычно используется для обобщения содержания, но в нем представлен некоторый элемент связующей строки. На наш взгляд, слово «сад», повторяющееся в начале третьей строки, является просветом той самой связующей строки, но оно не получило однозначное представление. То же самое касается слова «будан», приводимое в третьей строке в качестве рифмы, обеспечивает однообразную рифмовку, что еще больше подтверждает вышеизложенную мысль.

Фольклорист Н. Шакармамадов, рассматривая четверостишия Бадахшана, подчеркивает слова Тилло Пулоди о том, что самым распространенным жанром фольклора Бадахшана является четверостишие. Пожилые люди, несмотря на то, что знают некоторое число четверостиший, тем не менее сожалеют о том, что многое забыли. В прошлом в различных случаях они читали много четверостиший. Народ добрым словом вспоминает умелых исполнителей народных четверостиший» [270, 55].

Многие народные четверостишия, близкие по композиции, форме и содержанию к народным четверостишиям, созданы на основе элементов различных традиций этого региона:

Ай доиразан, бубин, дар ин доира чист?  
 Андешай дуру фикри бефоида чист?  
 Дар зиндагиям кадри маро нашнохтӣ,  
 Баъд аз мурдан гирия бефоида чист? [218, 68]

(Эй дойрист, что в этой дойре, ты смотри,  
 Бесплезно предаваться бесцельному раздумью  
 При жизни не ценил ты меня,  
 Бесплезна плачь по мне после смерти ).

Наравне с этим существует также другой цикл свадебных песен в Бадахшане, место, способ их исполнения и другие вопросы, связанные со важным народным обрядом, свадебными традициями стали объектом исследования автора «Назми халкии Бадахшон» («Народная поэзия Бадахшана»). Однако до сих пор существуют много проблемы, связанные с этим типом стихотворными произведениями, которые не нашли своего научного решения. Одна из таких проблем – соотношение народных песен Бадахшана и их отношение к книжной литературе. Другая проблема – особенность формы, влияние жанров письменной литературы на песни, а также проблема языка и стиля.

Говоря о структуре и стиле таджикских песен, академик Р. Амонов определяет различия между песнями, прежде всего, с точки зрения жанра книжной литературы. «Песни по форме многообразны: часть песен сочинена в форме газели, другая – в форме мухаммаса, третья – в форме месневи, четвертая – в форме мусаммата<sup>26</sup> и мурабба'<sup>27</sup>. Редко встречаются лирические песни в форме мусаллас<sup>28</sup>» [126, 325].

Высказаны также точки зрения о структуре и композиции некоторых песен Бадахшана, относящихся к дореволюционной жизни местных народов [218,75-80; 270, 77-79].

Хотя большая часть цикла свадебных песен Бадахшана составлена в жанре, однако среди них в некоторых случаях встречаются также дубайти. Составители «Свадебных песен Бадахшана» приводят текст песни «Ой дилаки ман, Лайло» (О моё сердце, сумашедшееся), которая поётся при вхождении в дом невесты певцов. Эта песня состоит из припева и четырех строф, первую из них составляет дубайти, а три других – четверостишия. Песня начинается со следующего припева:

Ой дилаки ман лайло, хуш, дилаки ман шайдо,

<sup>26</sup>Мусаммат - лирико-философские стихи, каждая строка которых за исключением последней рифмуются между собой.

<sup>27</sup>Мурабба' - вид стихосложения с четырехстрочной строфой.

<sup>28</sup>Мусаллас - стихотворение, в котором из каждых трех полустиший два рифмуются между собой, а третье полустишие имеет особую общую рифмовку.

Хабар надорад, ширин, аз дилаки мо-э.

Нигоро, сурма бо чашмони худ кун,  
 Назар бо ёри саргардони худ кун.  
 Агар аз ман шунидӣ бевафой,  
 Бигир ханчар, маро курбони худ кун [83, 25].

(О моё сердце, безрассудное, очарованное моё сердце,  
 Моя любимая не осведомлена о моем сердце.

О любимая, подводи глаза сурьмой,  
 Взгляни на своего растерянного и расстроенного  
 возлюбленного  
 Если услышала о неверности моей,  
 Бери кинжал и сделай меня жертвой своей).

Думается, что народ при пении песни не отличал четверостишия от дубайти по размеру, хотя мелодии песней несмотря на то, что они соответствовали друг другу по размеру аруза, но они относятся к различным родам. Однако, приведя этот пример, мы преследуем цель показать, что этот признанный народом жанр усвоен также в свадебной песни. Хотя количественно дубайти по соотношению с рубаи в фольклоре Бадахшана встречается реж, но оно соответствовало художественным вкусам народа. Вероятно, следующий дубайти также приведен из свадебной песни.

Шаби шанбе, ки хоним хол мезад,  
 Дилам мисли кабӯтар бол мезад.  
 Худовандо, маро сӯзан бигардон,  
 Ки хоним бар сари рӯмол мезад [3, 131].

(В субботний вечер, когда она татуировала себя,  
 И сердце моё, буд-то голубь, крыльями взмывало.

О Боже, в иголку преврати меня,  
 Что платочку колола эта дама).

Вышеприведенные дубайти имеют полную книжную основу, так как, как нами было отмечено чуть раньше, одной из их особенностей является литературность языка. Об упомянутых дубайти выскажем чуть ниже.

Литературовед Абдушукур Абдусаттор исследовал размер и композицию четверостиший, его соотношение с малыми лирическими жанрами, а также сравнивал размер четверостишия с дубайти. Два дубайти, приведенных упомянутым исследователем для определения количества слогов в строках, представлены как народные дубайти. Исследователь при анализе сравнивает их с дубайти Бобо Тохира Урёна. Поскольку дубайти Бадахшана написаны из уст народа, на наш взгляд, имеют книжную основу и рассматриваются нами при сравнении с примерами вышеупомянутого исследователя. Для сравнения приводим два дубайти:

Нигоро, ту гули сурхию ман зард,  
 Ту аз шодӣ шукуфию ман аз дард.  
 Биё он сурхгул бар зардгул нех,  
 Ки дар боғ ин ду гул бо якдигар бех [113, 15].

(О, красавица, ты красный цветок, а я желтый,  
 Ты от радости цветешь, а я от боли корчусь.  
 Давай, тот красный цветок с желтым соединим,  
 В саду этим цветкам лучше вместе быть).

Сари роҳи маро девор кардан,  
 Маро мӯҳточӣ рӯйи ёр кардан..  
 Илоҳо, кӯр шава чашми чидогар,  
 Маро аз хонумон безор кардан [113, 15].

(Мой путь стеною закрыли  
 Нуждаться лицезреть лику возлюбленной заставили.  
 И пусть ослепнут разлучницы глаза,  
 Меня вкуса к жизни лишили.

Первый дубайти, хотя и выбран в качестве примера народного дубайти, но мы полагаем, что некоторыми особенностями выделяется среди других народных дубайти. Во-первых, отличается совершенством литературного языка и отсутствием в строках диалектных элементов. Во-вторых, все четыре строки равны по количеству слогов. Третья строка, хотя и свободная от рифмы, но по количеству слогов не отличается от трех других строк. Если разделить строки следующего дубайти на слоги и наблюдать за их долготой и краткостью, то уточняется их соответствие с книжной или народной поэзией:

Ни-го-ро-гу-/гу-ли-сур-хи-/йу-ман-зард 11

Мафōйлун / мафōйлун / мафōйл

V - - - / V - - - / V - ~

Ту-аз-шо-дй-/шу-куф-ти-йу-/ма-наз-дард 11

Мафōйлун / мафōйлун / мафōйл

V - - - / V - - - / V - ~

Би-ё-он-сур+/х-гул-бар-зар+/д-гул-нех 11

Мафōйлун / мафōйлун / мафōйл

V - - - / V - - - / V - ~

Ки-дар-бо-ғин-/ду-гул-бо-йак-/ди-гар-бех 11

Мафōйлун / мафōйлун / мафōйл

V - - - / V - - - / V - ~

По краткости и долготе слогов этих строк становится ясно, что по размеру данный дубайти имеет свою особенность, так как каждый из его бейтов по размеру, во-первых, сохранил самостоятельность, с другой стороны, между ними можно наблюдать различия. Иначе говоря, размер первого бейта – хазадж мусаддас максур V - - - / V - - (мафōйлун

мафоъйлун мафоъйл), т.е. последние стопы первой и второй строки бейта, называемые в традиционном арузе «арузом» и «зарбом», укорочены, так как слова «зард» и «дард», находясь в третьей стопе первой и второй строки, имеют полутора слогов, но строки второго бейта в последней стопе в какой-то мере отличаются от строк первого бейта. Если все четыре строки первого дубайти состоят из 11 слогов, то размер второго бейта на пол слога меньше. Это, вероятно, происходит от того, что единица стиха в классических традиционных произведениях – это бейт и бейт в большинстве случаев защищает автономность своего размера. В связи с этим, размер второго бейта – это хазадж мусаддас махзуф V - - - /V - - - /V - - (мафоъйлун мафоъйлун фаъулун). Конечно, фактор этого различия, прежде всего, связан с рифмовкой второй и третьей строк дубайти, так как в этих строках способ рифмовка отличается от рифмовка вышеупомянутых строк и в целом рифмовка дубайти схоже с рифмовкам месневи. Тем не менее как выявляется из приведенных выше дубайти, в местном фольклоре они по своему лексическому составу, внутренней композиции – равенстве слов, рифмовке, количеству слогов и равенстве кратких и длинных слогов в строках - ближе к литературным произведениям, чем к народным дубайти.

Теперь выскажем свою мысль о втором народном дубайти, которого исследователь использовал для определения количества слогов и их пределов. Ведя речь о размере четверостишия и дубайти, исследователь точно и ясно указывает на ошибки некоторых литературоведов, будто четверостишия и дубайти не могут употребляться в одном размере -. Также, размышляя о размере дубайти, он отмечает, что Ҳазаҷ мусаддаси махзуф или мақсур является характерной чертой не только дубайти, поскольку в этом размере до дубайти были сочинены поэмы. Автор, продолжая свое исследование, суммирует количество слогов дубайти и четверостишия, указывает на их

количество в строке от 9 до 11, а в двух бейтах дубайти - до 36-44 [113, 14-16].

Наша цель ссылки на слова исследователя заключается в том, что количество слогов в вышеприведенных дубайти, названные народными, находятся на одном уровне, т.е. не встречается девятислоговая строка. Думается, что при подсчете слогов вне поля зрения осталось качество слогов. Обратите внимание на количество слогов и их условных знаков:

Са-ри-ро-хй-/ма-ро-де-во+/р-кар-дан 11

V - - - / V - - - / V - -

Ма-ро-мӯх-то-/чи-рӯ-йи-йо+/р-кар-дан 11

V - - - / V - - - / V - -

И-ло-хо-кӯр/ша-вад-чаш-ми-/чи-до-гар 11

V - - - / V - - - / V - - 11

Ма-ро-аз-хо-/ну-мон-бе-зо+/р-кар-дан

V - - - / V - - - / V - - 11

Поскольку второе дубайти в какой-то мере отличается от первого дубайти, приведенного Абдушукуром Абдусаттором, в основе своей относится к народным дубайти, естественно, что в его размере происходят некоторые изменения. Например, первая стопа его третьей строки как и четверостишие получила зикофи макфуф, в то время как в книжных дубайти размер независим и не принимает зихофи макфуфа. По существу в жанре рубаи зихофи махфуф также не имеет места в первых стопах. Иначе говоря, в зависимости от использования элементов диалекта в стихе уменьшается подлинность размера дубайти, который присущ этому жанру. Таким образом, мы хотим определить отнесенность двух дубайти к письменной литературе, которые в качестве образца приведены из свадебных песен Бадахшана. А теперь выскажем свое мнение о втором дубайти, написанном в Бадахшане:

Ша-би-шан-бе-/ки-хо-ним-хо+/л-ме-зад, 11

V - - - / V - - - / V - -

Ди-лам-мис-ли-/ка-бу-тар-бо+/л-ме-зад. 11

V - - - / V - - - / V - -

Ху-до-ван-до/ ма-ро-сӯ-зан-/би-гар-дон, 11

V - - - / V - - - / V - -

Ки-хо-ним-бар/-са-ри-рӯ-мо+/л-ме-зад

V - - - / V - - - / V - - 11

Сравнение вышеприведенного нами стиха из песен Бадахшана со вторым дубайти из приведенного примера исследователем Абдушукуром Абдусаттором доказывает, что, хотя по количеству слогов отсутствуют различия между ними, однако они различаются по размеру и лексическим элементам. В дубайти Бадахшана, которое, на наш взгляд, имеет книжную основу, размер стопов должны быть устойчивым и не изменчивым и не должны подвергаться изменениям как в рубайи, но в следующем дубайти первая стопа четвертой строки в определенной степени отличается от стопов других дубайти, что мы по мере своих возможностей прокомментируем его недостатки. Чтобы облегчить определение количество слогов и размера дубайтй, мы как и в вышеприведенных дубайти подразделяем на слоги, а затем выскажем свою точку зрения:

Ни-го-ро-сур-/ма-бо-чаш-мо-/ни-худ-кун, 11

Мафойлун / мафойлун / фаъулун

V - - - / V - - - / V - -

На-зар-бо-ё-/ри-сар-гар-до-/ни-худ-кун. 11

Мафойлун / мафойлун / фаъулун

V - - - / V - - - / V - -

А-гар-аз-ман-/шу-ни-ди-бе-/ва-фо-й, 11

Мафойлун / мафойлун / фаъулун

V - - - / V - - - / V - -

Би-ги+р-хан-чар-/ма-ро-кур-бо-/ ни-худ-кун. 11

Мафойлун / мафойлун / фаъулун

V - - - / V - - - / V - -



Следует отметить, что первая стопа четвертой строки из песни Бадахшана начинается с *зиҳофи мақсур* и с нашей точки зрения кажется логически ошибочной, так как при употреблении слова «ханчар» его лексико-семантические свойства требуют использования в стихе слова «кашидан» или, как это наблюдается в большинстве случаев, слова «задан». В связи с этой проблемой можно привести немало примеров, но мы ограничимся приведением только двух бейтов из произведений классиков:

Ҳамон тез *ханчар кашид* аз ниём,  
Солҳо резад зи *кӯҳҳо* бар туроб [89, 462].

(Он сразу вытащил из ножен кинжал,  
Не сказал своё имя, не раскрыл своих тайн).

Барфро *ханчар занад* он офтоб,  
На бикшод розу на баргуфт ном [89, 462].

(То солнце снега кинжалом бьет,  
Снег вытекает годами с гор на долину).

Вероятнее всего, что сказитель при чтении упомянутого дубайти вместо слов «задан» или «кашидан» ошибочно использует слово «*гирифтан*» и тем самым несколько ослабевает размер стиха и нарушает его логику.

Подобная погрешность наблюдается также при использовании предлога «бо» в первой и второй строках. Установлено, что предлог «бо» проявляет семантические оттенки участия и сопутствия и такой способ его употребления нарушает логику речи. Вероятно, правильная форма дубайти Бадахшана такова:

Ни-го-ро-сур-/ма-бар-чаш-мо-/ни-худ-кун, 11  
Мафойлун / мафойлун / фаъулун

V - - - / V - - - / V - -

На-зар-бар-ё-/ри-сар-гар-до-/ни-худ-кун. 11

Мафoъйлун / мафoйлун / фаъулун

V - - - / V - - - / V - -

А-гар-аз-ман-/шу-ни-ди-бе-/ва-фо-й, 11

Мафoъйлун / мафoйлун / фаъулун

V - - - / V - - - / V - -

Би-каш-хан-чар-/ма-ро-кур-бо-/ ни-худ-кун.11

Мафoъйлун / мафoйлун / фаъулун

V - - - / V - - - / V - -

В соответствии со сказанным выше, в той форме, в какой мы исправили стихотворение, устраняются пробелы в размере и **несовершенство логики** речи, а дубайти приобретает свой истинный размер, что в целом проявляется в следующем: Хазачи мусаддаси махзуф-мафoъйлун мафoъйлун фаъулун (V - - - / V - - - / V - - ). .

В сборнике «Сурудҳои тӯии Помир» «Свадебные песни Памира» среди других песен помещена также песня «Дилоҷӯн» (букв.: Каково твое состояние, сердце). За исключением второй строфы, песня имеет форму мусаддас и состоит из четырех строф, а каждая строфа состоит из дубайти. Первая строфа этой песни начинается со следующего дубайти:

Ман аз меҳри ту дорам хулқа дар гӯш,

Ту хоҳӣ ёд кун, хоҳӣ фаромӯш.

Агар пӯсида гардад устухонам,

Нагардад меҳри ту аз чон фаромӯш [83, 45].

(Любовью твоею пленен, как серьга в уши,

Если хочешь вспоминай, если хочешь забудь.

Если даже сгниют мои кости,

Не исчезнет из души твоя любовь ).

Вторая строфа этой песни, как было отмечено нами ранее, имеет форму мусаддаса, а способ рифмовки таков: ааба. Хотя песня называется

«Дилоҷӯн», и это название три раза повторяется в первой строке, в песне не встречается элементов диалекта:

Дилоҷун, дилоҷун, эй дилоҷун,  
 Ба Мачнун, ба Мачнун, эй ба Мачнун.  
 Нишаста бар сари гулзори Лайли,  
 Чӣ Чайхун, чӣ Чайхун, эй чӣ Чайхун.  
 Ҳавас дорам шавам ман боғбонат,  
 , дилам хун, эй дилам хун [83, 45].

(Подари свое сердце, эй дилоджун,  
 Маджнуну, Маджнуну, только Маджнуну.  
 У цветника Лейли теперь сидит,  
 Что Джейхун, что Джейхун, что нам Джейхун.  
 Мечтаю становиться садовником твоим,  
 Сердце в крови, сердце в крови, эй сердце в крови).

Упомянутая выше строфа имеет несколько свойств, что свидетельствует о том, что песни Бадахшана имеют книжную основу. Поскольку песня написана из уст Народной певицы Таджикской ССР Моджон Назардодовой, понятно, что при пении песни под музыкой, согласно требованиям ритма, к последним словам парных строк добавляется междометие «эй». Использование сказочных образов Меджнуна и Лейли, указание на реку Джейхун отличает суть содержания и язык этих песен от народной песни. С одной стороны, стофа мусаддас этой песни связана с первой строфой и последующими строфами. Хотя размеры шестистрочной строфы различаются друг от друга, ее связь с упомянутыми строфами посредством использования размера дубайти наблюдается в ее строках и повтор слов «ба Мачнун», «ин Чайхун», «дилам хун» в парных строках свидетельствует о продолжении изложения процесса любовных ощущений в последующих строфах. Если отбросить междометие «эй», которое по требованию мелодии четыре раза используется с повторяющимися словами парных строк в упомянутой

строфе песни, становится ясно, что первая, вторая, четвертая и шестая строки находятся в размере мутақориб мусаддас солим, а третья и пятая строки - в размере Ҳазачи мусаддаси маҳзуф и участие двух размеров солим системы аруза, один из которых включен в первую группу размеров баҳрҳои асли (Ҳазач V - - -), другой во вторую группу размеров баҳрҳои асли (Мутақориб V - -), наряду с вышеупомянутыми вопросами, обеспечивает связь строфы мусаддас песни с двумя последующими строфами песни. Для подтверждения своих мыслей используем две другие строфы этой песни, приведенные в форме жанра дубайти:

Ба Рӯшон меравӣ, ҳолам хароб аст,

Миёни синаам сихи кабоб аст.

Биё, чонам, кабобам нӯши қон кун,

Кабоби ошиқон хӯрдан савоб аст.

(Идешь в Рушан, положение мое тяжело,

Вертел кебаба прямо в сердце моем.

Дорогая, приходи, наслаждайся моим кебабом,

Наслаждаться кебабом влюбленных –дело благое).

Қалам сарбаркашид аз чӯби зира,

Қавобамро бидех, ай нури дида.

Қавобамро диҳӣ, тоқат надорам,

Гиребон тар шудааст аз оби дида [83, 45].

(Перо выросло из тростника зиры,

Дай мне ответ, о ты, свет очей моих.

Дай мне ответ, что не могу терпеть,

От слез увлажнен воротник).

С одной стороны, в обеих строфах (дубайти) песни продолжается выражение ярких эмоциональных ощущений любви, начало которым

было поставлено в строфе мусаддас песни посредством повтора слов и словосочетаний «ба Мачнун», «чӣ Чайхун», «дилам хун». С другой стороны, размер третьей и пятой строк строфы мусаддас, который приведен двумя стопами солима размера Хазаҷ (V - - -/V - - -) и зихофи махзуф – фаъУлун (V- -) в названных строках, а также стопы солима размера мутадорик - фаъУлун (V - -) в форме последующих строф, укрепляющий связь строф, в целом доказывает, что этот вид поэзии по своей композиции и размерами аруза ближе к книжной литературе, чем к народному творчеству.

Фольклорист Н. Шакармамадов, хотя в основном уделял внимание теме и содержанию песен, коснулся также композиции песен и приложил усилие к исследованию особенностей форм некоторых песен. Он высказывает свою точку зрения о количестве строф песен, доходящих до 15-16, а иногда – 4-5, однако следует отметить, что в этом случае внимание автора привлекли в основном песни, посвященные жизни на чужбине [270, 78].

Указывая на вопросы композиции песни и других видов лирики таджикского народа, академик Р. Амонов отмечает, что они (песни – Л.Д.) различны по форме: некоторые песни сочинены в форме газели, другие – в форме мушахахс, одна группа – в форме месневи, другая – в форме мусаммат мурабба'. Автор подчеркивает, что мало лирических песен в форме мусаллас (строф из трех строк) и убежден, что подобная форма песен в большей степени специфична историческим вопросам [126, 325].

В сборнике «Свадебные песни Памира» лирические песни в форме мусаллас помещены под названием «сехарфа» (трехсложной). Эта песня называется «Шоҳи заррӯмол» (Царевна златоплаточная) и состоит из восьми трехстрочных строф. Припев упомянутой песни имеет форму бейта, строки рифмуются:

Шоҳи заррӯмол, зар дар камар-э,  
Худакат ширин, лабҳо шакар-э.

## Нақарот

Фардо, эй духтар, бозор биравам,  
Саду сӣ танга *рӯмол* бихарам,  
Ту ба *сар* андоз, ман менигарам.

## Нақарот

Фардо, эй духтар, бозор биравам,  
Саду сӣ танга *сурма* бихарам,  
Ту ба *чаши* андоз, ман менигарам.

## Нақарот

Фардо, эй духтар, бозор биравам,  
Саду сӣ танга *гӯшвор* бихарам,  
Ту дар *гӯш* андоз, менигарам...[83, 47].

(Царевна златоплаточная, за поясом золото,  
Сама ты очень сладка, а губы как сахарный песок.

## Припев:

Завтра, эй девушка, на базар пойду,  
На сто тридцать тенги платок покуплю.  
Ты на голову надень, я посмотрю.

## Припев:

Завтра, эй девушка, на базар пойду,  
На сто тридцать тенги сурьму покуплю.  
Ты наведи на глаза, я посмотрю.

## Припев:

Завтра, эй девушка, на базар пойду,  
На сто тридцать тенги серьгу покуплю.  
Ты на ухо ее надень, я посмотрю).

Таким образом, в каждой трехстрочной строфе из второй строки заменяется четвертое слово, а из третьей строки – третье слово, остальные слова песни остаются без изменения. Если во вторых строках первых трех строф песни слова «*рӯмол*», «*сурма*», «*гӯшвор*» связаны со

словами третьих строк «сар», «чаим» и «гӯиш», то в остальных пяти строках песни слова вторых строк «мухра», «дастбанд», «чилла», «курта» и «кафшак» связаны со словами третьих строк «гардан», «дастбанд», «ангушт», «қад» и «пой». Следует отметить, что место изменяемых слов во вторых строках строф песни является устойчивым, т.е. слова размещены после тех предшествующих слов и перед последними словами строк, которые выполняют роль рифмы, но это не наблюдается в третьих строках строф песни. Обратите внимание на четвертую и шестую строф этой песни:

Фардо, эй духтар, бозор биравам,  
Саду сӣ танга мӯхра бихарам.  
Ту ба гардан андоз, ман менигарам.

Фардо, эй духтар, бозор биравам,  
Саду сӣ танга чилла бихарам.  
Ту ба ангушт андоз, ман менигарам [83, 47].

(Завтра, эй девушка, на базар пойду,  
На сто тридцать тенги бусинку поуплю.  
Ты на шею ее наденешь, а я посмотрю.

Завтра, эй девушка, на базар пойду,  
На сто тридцать тенги колечку поуплю.  
Ты на палец ее наденешь, а я посмотрю).

Из двух вышеприведенных строф песни в третьих строках слова «гардан» и «ангушт», которые согласно требованию соотношения слов третьих строк «мухра» и «чилла» находятся в третьих строках упомянутых строф, как заменяемые слова изменили свое место. Вероятнее всего, изменение места слов в основном связано со слоговым размером песни, так как строки припева, как и строк строфы песни мусаллас, независимо от качества, равны по количеству слогов:

## Припев:

Шо-ҳи-зар-рӯ-мол-зар-дар-ка-ма-ре, 10 слогов  
 Ху-да-кат-ши-рин-лаб-ҳо-ша-ка-ре. 10 слогов  
 Фар-до-ай-дух-тар-бо-зор-би-ра-вам, 10 слогов  
 Са-ду-сӣ-тан-га-рӯ-мол-би-ха-рам, 10 слогов  
 Ту-ба-са-ран-доз-ман-ме-ни-га-рам. 10 слогов

В свадебных песнях Бадахшана особое место занимают мусаммати мурабба'. Образцы таких песен в сборнике «Свадебные песни Памира» помещены под названием «Четырехстрочные песни». Важная особенность мурабба', как народных песен, заключается в том, что после каждой строфы идет припев. Количество строф неодинаковы во всех стихах. Известна четырехстрочная песня «Дастай гул дар канорам бошӣ» (Букет цветов была бы в моих объятиях). Особенностью этой песни является то, что четвертые строки каждой строфы рифмуются не с предыдущими строками, которые присущи мусаммату, а со строками припева. Можно предположить, что бейт припева этой песни ранее выполнял функцию полной строфы мураббаъ, а позднее по неизвестной причине выпало две последующих строки. В любом случае песня начинается бейтом припева:

Гоҳ-гоҳ масти хуморам бошӣ,  
 Дастай гул дар канорам бошӣ.

Ман зи афсӯси цигар менолам,  
 Баҳри маъшуқи дигар менолам.  
 Аз сари шаб то саҳар менолам,  
 Зери болин дар канорам бошӣ.

## Накарот:

Ай пари, сӯхтам аз ҳичронат,  
 Бо кӣ гӯям сифати чашмонат.



Лаъли шарбат зи лаби дандонат,  
Шаккарин дилбар, ту ёрам бошӣ.

Накарот:

Худ гул ҳастию гулистон чӣ кам аст?  
Мӯят аз шому шабистон чӣ кам аст?  
Худ баҳорӣ, зи баҳорон чӣ кам аст?  
Чор мавсим дар канорам бошӣ... [83, 47]

(Опьяненной была бы моим желанием,  
Как бутон цветов была бы в моих объятиях.

Сожалея в душе, я горько плачу,  
О другой возлюбленной я плачу.  
С ранней ночи до утра я плачу,  
В постели была бы в моих объятиях.

Припев:

О пери, горю от разлуки с тобой,  
Кому говорить о прелестях твоих очей.  
Рубины сладостей в губах твоих,  
Была бы моей любимой, о сладкострастная.

Припев:

Ты сама цветок, а цветник зачем мне?  
Волосы как ночь, тогда тьма зачем мне?  
Ты сама как весна, весна зачем мне?  
Четыре сезона была бы в моих объятиях).

Следует напомнить, что многие песни Бадахшана, особенно песни мурабба', как например, «Бобо-пирак» (Старый дед), вышедшие из рубаи, имеют черты книжной поэзии. Важнейшая книжная особенность этого вида мурабба' в их принадлежности к размерам системы аруза. Все дело в том, что в строках каждой строфы три строки имеют отдельный размер, четвертая строка, что обычно рифмуется с первой строфой,

имеет отдельный размер. В качестве примера приводим размер нескольких строф этой песни:

Ман зи афсӯ/си чигар ме/нолам,

Фoъилотун фаъилотун фаълан

- V - - /VV - - / - -

Баҳри маъшу/қи дигар ме/нолам.

Фoълотун фаъилотун фаълан

- V - - /VV - - / - -

Аз сари шаб/ ба саҳар ме/нолам,

Фoълотун фаъилотун фаълан

- V - - /VV - - / - -

Зери болин/ дар канорам/ бошӣ.

Фoълотун фаъилотун фаълан

- V - - /VV - - / - -

По условным обозначениям размеров строк видно, что три первые строки, минимум два бейта строфы мурабба', если приведены в размере Рамали мусаддаси махбуни аслам – фoъилотун фаъилотун фаълан ( -V - - / VV - - / - - ), то размер четвертых строк строф, которые рифмуются с бейтом припева, немного отличаются. В этих строках вторая стопа также является полной, достоверной, только третья стопа получает зихофи фаълан. Если соотнести четвертые строки друг с другом, то в парной форме получится следующий размер: рамал мусаддас аслам (фoъилотун фoъилотун фаълан (- V - - / - V - - / - -)).

Относительно позиции размеров в упомянутой песне привлекательным является то, что не все строфы приведены в одном размере. В этой песне две ее строфы, за исключением четвертой строки, имеют особый размер, т.е. в этих двух строфах три первые строки приведены в слоговом размере и каждая строка состоит из десяти слогов, а четвертая строка в обеих строфах – в размере аруза - фo'илотун фo'илотун фа'лан:

Куртаат кимхо, чодар гуланор, 10  
Абрӯ пайваста, чашмон пурхумор, 10

Орзу дорам туро гирам канор 10  
Дар канор афтӣ, ту ёрам бошӣ 10

Ёре дорам, ки нишаста тахи бед, 11  
Чодараш хоса, худаш куртасафед, 11  
Аз лаби ёрам дорам ман умед, 10  
Дар умедам ман, ту ёрам бошӣ 10 [83, 40].

(Платье из парчи, чадра цвета граната,  
Ресницы соединены, томны глаза.  
Хочу тебя заключить в свои объятия,  
В объятии окажешься, была б любимой,.

Помню я, что под деревом сидела,  
Чадра особая, сама в платье белом.  
У любимой поцелуй получить надеюсь,  
Хочу я, возлюбленной была бы ты).

Другая особенность этой группы песен по композиции заключается в том, что в первой строфе иногда наблюдается общая рифма, а иногда – общий редиф, объяснение которого, на наш взгляд, связано с чтением текста песни музыкой.

В Вахане распространена песня под названием «Девушка-монголка» (Мағулдухтар), о способе исполнения которой дает точные сведения Н.Шакармамадов. Эта песня имеет форму тардже'банд и состоит из десяти четырехстрочных строф. В каждой строфе повторяется четвертая строка:

Ой чон, мағул омад, мағул омад,  
Муғул аз роҳи дур омад.

## Нақарот

Дусад тиру туфанг дорам,  
 Дусад аспи Каранг дорам,  
 Сабо, ки майли чанг дорам,  
 Биё нозук мағул, ёре.

## Припев:

Мағулдухтар гули ғўза,  
 Баландболою сурхмўза,  
 Дилаш бар мо намесўза,  
 Биё нозук мағул ёре...

## Припев

Расидем дар сари Шева<sup>29</sup>,  
 Шутурчангал пур аз мева,  
 Мағулдухтар шавад бева,  
 Биё нозук мағул, ёре [83, 74].

## (Припев:

О душа, пришла маголка, пришла маголка,  
 Из далекой дороги пришла маголка .  
 Двухсот пульей и ружья имею я,  
 Двухсот лошадей Каранг имею я.  
 О зефир, страсть к войне имею я,  
 Приди, изящная маголка, любимая.

## Припев.

Маголка, ты коробочка цветка,  
 Высоким станом, красным сапогом.  
 Нет сострадания в сердце ее к нам,  
 Приди, изящная маголка, любимая.

## Припев:

Добрались мы до начала Шевы,  
 Верблюжий лес, и фрукты в ней полны.

<sup>29</sup>Шева- местность в вилусволи ШугнанаИсламаской республики Афганистан.

И станет вдовой маголка в тот миг,  
Приди, изящная маголка, любимая).

Таким образом, многие народные свадебные песни Бадахшана по форме и композиции имеют черты книжной поэзии. Важнейшая особенность книжности этих песен проявляется в использовании литературного языка. Во большинстве песен не наблюдаются элементы диалектизма, независимо от малочисленности, в песнях представлены многие художественные средства изображения, размеры песен структурируются на основе требований персидско-таджикского аруза и слоговой величины. На наш взгляд, именно эти свойства таджикской поэзии Бадахшана обусловили проявление недостаточного интереса к научному исследованию структуры и композиции таджикоязычных песен Бадахшана.

### **II.3.3. Устная проза Бадахшана**

#### **II. 3.3.1. Рассказы и предания**

Внимание к сбору и изданию образцов устной прозы Бадахшана стали уделять еще в 70-х годов XIX века, а после 20-х годов XX века устная проза Бадахшана была подвергнута серьезному изучению и исследованию [32; 35; 36; 37; 75; 77; 78; 91; 92; 237; 277; 278; 279; 280].

Сбор и издание жанров народной прозы в персидско-таджикской культуре является древней традицией, ее продуктами считаются книги «Хазору як шаб» (Тысяча и одна ночь) и «Чомеъ-ул-хикоёт» (Сборник рассказов). Эта литературная традиция не исчезла в глубине веков и ныне наблюдается прогресс в процессе ее дальнейшего развития.

На основании мифологии и преданий народов Бадахшана усилиями журналистов Н. Джонбабаева и Ш.Мухаммадшерзодшоева в 1992 году был издан сборник рассказов и преданий, охвативший различные темы. В этом сборнике приведены 56 рассказов и преданий [29].

В 2005 году усердным трудом таджикского фольклориста Н.Шакармамадова был издан второй том «Фолклори Помир»

(Фольклор Памира), который включает в себя текст 130 рассказов и преданий. «Поскольку основная часть текстов написана на памирских языках (шугнанском, рушанском, бартангском, ишкашимском, ваханском) и эти тексты имеют особую ценность в исследовании и изучении упомянутых языков, считалось целесообразным привести тексты на тех же языках. Чтобы обеспечить доступ широкого круга специалистов – представителей науки и читателей к собранным текстам, все тексты, включенные в этот том, переведены на таджикский и русский языки» [91, 22].

Что касается теоретических особенностей жанров рассказа и преданий в их соотношении с другими жанрами прозы, то следует указать на фундаментальный труд таджикского ученого Худои Шарифова «Назарияи наср» (Теория прозы), в котором ставятся и решаются наиболее актуальные проблемы теории современной прозы, особенно в контексте таджикских прозаических произведений [293, 282-305]. Решению теоретических и практических вопросов прозаических произведений посвящены также работы других специалистов [214; 215; 233, 53-58; 234; 277; 278; 279]. Как указывает Д.Обидов «Одной из особенностей народного рассказа является то, что он основывается на реальные события. В рассказе нет места гиперболизациям и нереальным событиям» [214, 359].

Во введении к сборнику «Фольклор Бадахшана» Н.Шакармамадов, коснувшись отличительных особенностей рассказа и повествования, их различие вкратце определяет следующим образом:

«В рассказе, если отражаются реальные события и биография исторических лиц, то тема и содержание предания шире многих фольклорных жанров, особенно устной прозы. Предание в соответствии с особенностью отражения жизненных событий, выражения разносторонних отношений людей к предметам и явлениям природы и общества, с одной стороны, охватывает мифологические представления,

с другой стороны, они напоминают полуреальных и фантастических рассказов» [91, 9].

Если прокомментировать точку зрения автора «Введения» к «Фольклору Памира» иначе, то получится, что фактический, документальный аспект рассказа более тесно связан с реальной жизнью, а предание – это результат фантазии народа. Во всяком случае, известно, что рассказы и предания отражают взгляды и отношения сказителей к окружающей среде, предметам, историческим событиям, политическим, социальным вопросам, культурным ценностям и т.п. Профессор Худои Шарифов, говоря о жанрах прозы, особенно о рассказе, отмечает следующее: «По соотношению к сказанию и легенде, рассказ и предание имеют определенную значимое содержание. Говорить или рассказать возможно о совершившемся событии. Следовательно, рассказ – это нечто об увиденном, услышанном и вдобавок о прочитанном. Такой рассказ имеет начала и конец, так как событие или происшествие начинается с завязки и заканчивается развязкой» [293, 291].

К тому же следует отметить, что профессор Х.Шарифов высказывает объективные мысли об специфических особенностях предания:

«Предание признается как устная форма и собственное осмысление и видение сказителя темы обеспечивает единство предания и охватывает его представление о событии. Содержание в нем не может не соответствовать самой реальной действительности, поэтому предание в определенной степени воспринимается как сообщения о реальных событиях. Предания исходят из жизни, с течением времени отшлифуются в сознании народа, отдаляются от своих исторических источников, смешиваются и обогащаются народной фантазией, приобретают профессиональное свойство, формируются как художественное произведение.» [293, 298].

Рассказы и предания народов Бадахшана, изданные в «Фольклоре Памира», охватывают различные проблемы. В упомянутом сборнике

приведены 132 рассказа и предания, которые различаются по объему, содержанию, охвата тем и проблем. Учитывая эти особенности, составитель разделяет их на восемь групп: 1) предания о сотворении человека и мира; 2) предания о мифологических и исторических личностях; 3) о Лукмане-мудреце и врачевании; 4) исторические и бытовые события; 5) природные явления; 6) святыни. Знаки на камнях; 7) темные силы и сверхъестественные явления; 8) предания о животных, пресмыкающихся и птицах» [91].

О реальном аспекте рассказов и преданий народов Бадахшана автор введения и составитель высказывает заслуживающие внимание точки зрения: «Многие рассказы и предания, включенные в этот сборник, относятся к историческим. Сборник охватывает рассказы и предания, в которых непосредственно отражены события и явления, исторические даты и факты, очень значительные и устойчивы исторические черты» [92,9]. Например, автор указывает на содержание рассказов №№ 47 и 49, которые называются «Шохиризм – есть Шоххоразм» и «Муғулхона» (Дом монгола). Первый рассказ таков:

«После Маликбуғи правление китайцев в Шохдаре заканчивается. Эти земли завоёвываются монголами. Они вводят обременительные налоги. Народ пишет письмо в Иран о помощи. Письмо, как предполагают, было написано следующим четверостишием:

Гар шакли муғул фаришта аст, бад аст,  
 Гар номи муғул ба зар навиштааст, бад аст.  
 Зинҳор, зи хирмани муғул хӯша магир,  
 Гар тухми муғул касе бикоштааст, бад аст.

(Лицо монгола, если даже ангелоподобно, хуже не бывает,  
 Если имя монгола написано золотом, хуже не бывает.  
 Ни в коем случае не бери со стога монгола зерно,  
 И если кто-то посеял род монгола, хуже не бывает ).



Это письмо дошло до иранских земель. Из рода Саида Хоразмшаха 50 тысяч всадников прибыли через Мургаб в Бадахшан и ночью напали на Шохдару. Война длилась почти три месяца. У них заканчиваются продукты, но, все же, им удастся полностью уничтожить монголов. Таким образом, селение Шохиризм берет свое название от Шоххоразм, т.е. царя Хорезма и существует и поныне» [91, 152].

Следует отметить, что в содержании письменно зафиксированного из уст сказителя и приведенного в тексте, и в размере этого четверостишия допущены ошибки. Нами из уст жителя вулусволи Шугнана Афганистана Мухаммадорифа в 2007 году было записано это рубаи, правильная форма которой такова:

Шакли муғулӣ, агар фариштаст, бад аст,  
 В-ар номи муғул ба зар навиштаст, бад аст.  
 Зинҳор, зи хирмани муғул хӯша магир,  
 В-ар тухми муғул касе бикоштаст, бад аст.

Бесспорно, что в вышеприведенном тексте предания реальная сторона имеет преимущество над фантазией. На конкретность текста и реальность событий, прежде всего, указывают имена Шохдара, Иран, Саид Хоразмшах, Мургаб, Бадахшан и Шохиризм. В рассказе отсутствуют необычные события. Несмотря на это, если в содержании рассказа № 47, приведенном нами выше, есть указание на историческое время, то после прочтения рассказа № 49 читатель и слушатель может уточнить дату исторических событий. В тексте № 49 многие события связаны с 80-ми и 90-ми годами XIX и начала XX вв. В этом тексте говорится: «В последние годы на Памире господствовали местные шахи, потом его завоевали афганцы. Затем завершилось правление афганцев и пришли мангиты. После них Памир присоединился к царской России».

В продолжении этого рассказа повествуется о способе правления местных шахов, об их отношении к населению, о способе взимания налогов, о несправедливости и насилии, купле-продаже людей и народных восстаниях: «Во времена местных шахов правили старосты и

аксакалы. Староста по приказу аксакала собирал подать с народа. Из одного амбона<sup>30</sup> хозяин был вынужден отдать пять пудов зерна, одну из двадцати голов скота. Были и такие люди, у которых дома не было масла, но были вынуждены найти одну тафсини<sup>31</sup> масла для подати.

Во времена правления ханов началась также купля-продажа людей. Увозили мальчиков 7-14 лет, а также крали красивых девушек. Только из одного кишлака Хуфа Рушана в одну ночь тридцать вооруженных людей вывезли в Кабул, Ханабад, Читраль и Файзабад около трехсот мальчиков и девочек и продали там их в рабство. Говорят, что до сих пор остались в живых некоторые эти рабы» [91, 157].

В этих рассказах, как видно, сперва речь идет об общем политическом и социальном положении, а потом описываются конкретные события, явления и называются исторические личности. В дальнейшем в продолжении текста приводятся имена конкретных людей, а также названия реальных местностей, где происходят события:

«Народ неоднократно выступал против ханов. В результате этих выступлений некоторое время овринги<sup>32</sup> Ялдарбина и Часнуда (напротив Нижнего Рушана в Афганистане) были взяты под контроль хвоставшихся, что является конкретным примером этих восстаний. Однажды правитель Памира Асфалихан (Юсуфалихан до 1883 года был шахом Шугнана – Л.Д.) объезжал кишлаки Рушана. Узнав об этом, Ширак, Давлаткадам, Дустак и Шагун собрали отважных и смелых людей и, вооружившись фитильными ружьями, встают на пути Асфалихана. За ним шла его жена Джоноро. Будто, узнав о мятеже, Асфалихан не возвращается в Барпанджу, оставляя жену в кишлаке Барзуд в доме Манзаршаха, пребывает в Бартанг. В Барпандже его место занимает брат Абдурахман. Но спустя год, собрав верных себе людей, Асфалихан казнит своего брата и снова становится правителем Бадахшана» [91, 158].

<sup>30</sup> Амбон - единица измерения зерна, равная 96 кг.

<sup>31</sup> Тафсин - единица измерения жидкости, равная 1,6 кг.

<sup>32</sup> Овринги - висячие мостики – проходы на отвесных участках горных троп.

В процессе подобного рода рассказов об обострении ситуации большей частью излагается оценка народа или точка зрения сказителей на возникшую проблему. Поскольку центральный герой этого рассказа Асфалихан (Юсуфалихан) в течение всего своего правления притеснял народ, в самые трудные минуты никто не поддерживал его. Когда шах Файзабада наступал на него войском, он отправляет своего человека для получения положительного совета к одному мудрому человеку по имени Дустак: «Добравшись до Биджува, видит, что три человека пашут землю. Один из них измельчал комочек. Человек хана спрашивает у него о Дустаке. Тот отвечает: «Я Дустак». Курьер передает ему послание хана: «Разве хан не нашел более умного аксакала, что просит совета у меня. Я человек нищий и необразованный. Идите и скажите хану, что я только то знаю, что сейчас я измельчаю комочки земли и осенью получу урожай, – отвечает Дустак». Курьер шаха удивленно смотрит на него и в сердцах говорит: «Каков же глупец хан, что зря отправил меня к человеку, у которого неуместно даже спрашивать совета» [91, 159].

Таким образом, курьер передает шаху ответ Дустака и шах догадывается о мусли Дустака.

Некоторые исторические рассказы имеют литературную ценность, так как в них, наравне с рассказом о событиях и участии исторических лиц, используются отрывки стихов неизвестных поэтов из надписи на камнях или стихи поэтов определенного периода. К таким рассказам относится «Сарои Бахор», в тексте которого использованы 11 бейтов. Большинство из них принадлежат перу поэта Саида Фаррухшаха, который жил в конце XIX века и сочинял стихи под псевдонимом Заифи:

«Говорят, что село Сарои Бахор (название села в Поршневе Шугнанского района), расположенное на большой высоте, два века до этого было красивым местом с большим количеством деревьев. Это место было благоустроено эмиром Шугнана шахом Амирбеком, который славился справедливостью и созидательством. Он с помощью населения из глубины гор вырывает канал и обеспечивает население

водою. Но после долгих лет в результате природных катаклизмов большие глыбы из горы Барчиддары разрушают канал шаха Амирбека и не оставляет следа от этого канала. Местный народ по неизвестной нам причине эту катастрофу назвали «алмос добҷйн» («крушение алмазом»). Неизвестным поэтом относительно разрушения канала на камне высечено следующее:

Аз кудрати карими Худованди лам-язал,  
Шуд кӯҳ пора-пораву омад ба ҷӯй халал.

(Могуществом и волей Бога

Гора раздробилась на глыбы, что привело к порчи канала).

Проходят десятилетия и духовный лидер некоторой части исмаилитов Бадахшана Саид Фаррухшах приступает к благоустройству Сарои Бахор» [91, 170].

Из этого рассказа становится известно, что Саид Фаррухшах с помощью шаха Шугнана Юсуфалихана в течение года строят новый канал, который имел 18 деревянных желобов. «Саид Фаррухшах был также поэтом, он в одном из своих стихотворений так описал трудности, связанные со строительством канала:

Фарход нақандааст ҷунин ҷӯй,  
Аз кандани кӯҳ шудем афгор [91, 170].

(Даже Фархад не вырыл бы такой канал,

От рытья канала я очень устал).

Одной из особенностью данного рассказа является приведение точной даты, так как в самом стихотворении упоминается история завершения строительства канала:

Дар соли наҳангу омади мор,  
Аз хичрати он Расули Ҷаббор.  
Ғайн омаду реву соду зе ҳам,  
Ин чор хуруфро ту бишмор.

Кардем Сарои Дилраборо,  
Ободу биною касру чўйбор [91, 170].

(В год акулы, накануне змеи,  
От Пророка Бога той хиджры.  
Пришел гайн, ре, сод и зе также,  
Эти четыре буквы ты подсчитай.  
Сарои Дилрабо благоустроили,  
Дворец и канал построили).

Из названий букв *гайн, ро, сод* и *зев* выходит 1297 год хиджри, что равен 1880-1881 гг. от рождения Христа.

Целый ряд народных преданий Бадахшана об исторических и мифологических личностях, которые собраны в книге «Фольклор Памира», связаны с деятельностью Насыра Хусрава Кубодиёни. Эти предания о Насыре Хусраве различны по объему и содержанию и в них в большей части использованы географические названия Бадахшанского региона. Согласно преданиям, он, посещал эти места.

В предании «Шах Носир Хусрав и его друзья», небольшом по объему, в начале речь идет об известных в Бадахшане личностях. В предании рассказывается о созидательной деятельности Насыра Хусрава: «Эти шестеро пиров (духовные лидеры народа – Л.Д.) – Шахнасир, Шахталиб, Сайидджалол, Сайид Сухроб Вали, Бобоумар Инги и однорукий мастер Хасан были отравлены на благоустройство Памира. Это место было пристанищем дивов и не было дороги. Они благоустроили эти места. Вначале они улучшили дорогу в Дарг, а потом из древесины наложили сорок лестниц и построили дорогу через гору Тирак. Затем благоустроили Кул и Муллопар. Таким образом, Шах Насыр соединил Памир с «пирханой» (центр всех исмаилитов – Л.Д.)» [91, 96].

В продолжении предания усиливается его фантастическая сторона, народ, согласно своим представлениям, придали ему волшебную силу:

«...Шах Насыр в одиночку отправился в Поршнев и поселился на вышине. Там не было воды, рядом шла старушка с полным кувшином с водой. Шах Носир попросил у нее воды, чтобы утолить жажду. Старуха сказала:

- Ты умен, не дав ему воды.

Старуха ушла и Шах Носир, ударив лопатой о землю, с заклинаниями просит у Бога воды для утоления жажды. В этот же миг появилась вода, которой можно было орошать окрестные земли. Шах Носир ушел и люди увидели большой текущий источник. Народ назвал источник Шахнасиром.

Шах Носир покинул свое место и направился в сторону Ишкашима. По дороге он встретился с дивом, который хотел проглотить его. Шах Носир заклинанием превратил дива в камень. Этот камень до сих пор существует в Ишкашине. Шах Носир ушел в Юмган, там и ушел из жизни» [91, 96].

Среди народов Шугнана Таджикистана и вулусволи Шугнана Афганистана были распространены рассказы и предания, которые по содержанию, структуре и отражению событий не отличаются от исторических преданий, но некоторые составители условно называют их сказаниями.

### **II. 3.3.2. Сказания**

«Сказание – это рассказ, приключение, летопись и предание» [293, 295].

Вероятно, не существуют особые различия между сказанием и преданием, поскольку ученые ставят эти два жанра в один ряд [293, 275], но объем и содержание сказания, время и место происхождения событий в этом народном жанре более точны, чем в обычных преданиях. «...Сказание – это известное сказителю произошедшее событие... В связи с этим, в сказании отражаются перипетии жизни личности в течение всей его жизни, полной конфликтных событий. Эти события рассказываются

по желанию слушателей. Ценность сказания связана с художественными приёмами и композицией. Сказание является реальным приключением человека в взаимосвязи с происходящими в его жизни событиями» [293, 297].

Народные сказания отражают также характер и бытовые отношения людей того или иного региона. Например, первая часть книги начинается со «Сказания о Хасанбеке». Во время рассказа сказитель указывает на место происходящего события.

«Напротив села Пища джамоата Дарморахт Шугнана Таджикистана, на левом берегу реки Пяндж Шугнана Афганистана во времена правления шаха Шугнана – Юсуфалихана жил человек по имени Хасанбек. Он был уроженцем села Шевы Шугнана, но кроме земель в этом селе он обрабатывал новые земли напротив села Пища Дарморахта. В связи с этим, он жил иногда в селе Шева, иногда – в упомянутой местности Дарморахта.

Народ Шугнана имеют привычку укорачивать имена всех людей своего региона, не избежал этого процесса и Хасанбек. По обычаю предков, его звали не Хасанбек, а кратко «Санак» сперва в детстве, а потом даже когда он повзрослел. Хасанбек прославился во всем Шугнана этим прозвищем» [44, 10].

В этом народном жанре для усиления реальных фактов сказитель иногда приводит признаки, схожие с реальной жизнью. Этот случай, например, отслеживается в данном сказании:

«От этого человека до наших дней осталась только эта каменистая, малоурожайная земля, которую в наше время владеет некто по имени Шахсавор со своим братом. Его бедное жилище и два других дома его брата – учителя хорошо видны с левой стороны реки Пяндж Шугнана Таджикистана. Этот человек сегодня из-за бедности и к тому же из-за нежелания его недалеко живущих односельчан дать ему воды для орошения своей земли, не имеет сил, чтобы вырыть речку, и недостаточно волов, чтобы пахать землю. Поэтому он только сеет малую

часть земли, принадлежавшей когда-то Хасанбеку, а остальная часть земли превратилась в солончаки» [44, 10].

В сказании даются достоверные сведения о материальной состоянии и духовном мире героя, о его трудолюбии и добром нраве, об отношении и к сезонным слугам в сравнении с богатыми людьми своего времени. Также, в этом жанре частично характеризуется быт, описывается некоторые штрихи портрета, а также в определенной степени черты его характера. Все это передаются не в действиях героя, а устами сказителя сказания:

«В то время он был очень богатым человеком, имел более тысячи голов мелко-рогатого и 100-200 крупно-рогатого скота, уходом за ними занимались сезонные чабаны. Сам Хасанбек был веселым, жизнерадостным, гостеприимным и остроумным человеком. К тому же, он отличался трудолюбием и вопреки обычаю других богатых земледельцев своего времени, которые стоя смотрели на труд своих слуг, он трудился вместе с ними или по мере возможности помогал им в их тяжелом труде, или дополнительно оплачивал их труд» [44, 11].

В сказании в процессе изложения события еще глубже выясняются индивидуальные черты характера героя, что если, с одной стороны, он демонстрирует лучшие качества горцев, с другой стороны, в ходе изложения сказания наблюдаем противоположные вышеперечисленным черты характера. Например, очень привлекателен способ приёма гостей, а также его отношение к гостям. Перед приемом пищи, он лично поливал на руки гостя и каждый раз, когда слуги хотели воспрепятствовать этому, он подчеркнута говорил, что «дать воду – это благо». После приема пищи он вторично поливал воду на руки гостя или гостей. После этого он просил читать послеобеденную молитву и, если замечал, что гости не способны на это, сам читал послетрапезную молитву, с улыбкой, почтительными, полными уважения словами провожал гостя (гостей). Именно с этого момента выявляется другая сторона черты его характера:



«Но когда гость выходил со двора и хотел сесть на своего осла, он приказывал слугам задержать его и связанными руками вводить в дом. На этот раз по приказу хозяина дома один из слуг брил тупой бритвой часть его головы или половину бороды или усов гостя, даже не смочив водой, потом отпускал гостя или гостей «на все четыре стороны» [44, 12].

Такая манера «гостеприимства» хозяина дома происходил очень часто, слух о котором во всей своей полноте доходит до ушей шаха Шугнана, хотя некоторые его «гости» сами жалуются шаху на «гостеприимство» Хасанбека. Для выяснения проблемы шах по совету придворных отправляет двух сильных и верных слуг Рустама и Шамса в Дарморахт Шугнана. Рустам был известным богатырем.

Следует напомнить, что в сказании этот слуга шаха описывается не только как умелый богатырь, но и как известный ходок, отличавшийся умением быстро бегать. Будто последний шах Шугнана Юсуфалихан о нем экспромтом сказал следующее:

Чу Рустам хамнишини Шамси мо буд,  
 Ба Шамси мо ачаб чавру чафо буд.  
 Дахони Рустамам монанди ғоре,  
 Вучудаш ҳамчу дашти Карбало буд [44, 13].

(Когда же Рустам товарищем Шамса был,  
 Для нашего Шамса каким был испытанием.  
 Рот Рустама подобно пещере был,  
 Вся суть его степью Карбало была).

Загадка гостеприимства Хасанбека выясняется в конце предания его устами. Когда слуга шаха Шугнана Рустам ищет причину такого «гостеприимства» Хасанбека, то Хасанбек в ответ поведаёт об азбуке поведения и нравственных традициях предков:

«...Однако, к сожалению, некоторые люди имеют человеческую внешность, но в их натуре нет ничто человеческого, без разрешения, не

стуча, не спрашивая «можно, или нет», не здороваясь входят в мой дом, будто корова или осёл входит в мой дом, я очень устаю от этого».

В «Сказании о Хасанбеке» устойчиво звучит отношение народа к обычаям и традициям и нравственным ценностям не только посредством его «гостеприимства», но и назидательными словами центрального героя. Он так комментирует свое особое отношение к некоторым гостям: «Я это еще делаю с той целью, что пусть народ узнает этих невоспитанных людей в кругу большого количества людей, даже на базаре села Барпанджи Шугнана. Пусть народ, увидев этих полубритых гостей, скажет:

- Смотрите на этих тупых, невежественных ослов, которые не здороваются и не знают ни одного слова Божьего. Хорошо сделали, что полностью побрили только одну часть головы, бороду и усов, теперь только этим невоспитанные люди внешне коренным образом будут отличаться от воспитанных людей» [44, 19].

Если в «Сказании о Санаке или Сказании о Хасанбеке» рассматриваются воспитательно-нравственные ценности и в какой-то мере вопросы человечности и этнографии, то в сказании «Волки Шевы» отражены тяжелый климат Бадахшана, суровая природы этого края, со стужей, обилием снега и труднопроходимыми дорогами, а также описываются твёрдость, стойкость и настойчивость местного населения в борьбе за жизнь в этих условиях. В Бадахшане очень популярна фраза «Хева вурчен» (Волки Шевы). Здесь обжорных и алчных людей называют «волками Шевы».

О сказании «Волки Шевы» я слышал еще до издания сборника «Қиссаҳои таърихӣ ва ривоятӣ...» («Исторические сказания и предания...»). Кажется, что в большинстве сказаний упомянутого сборника крепка документальная сторона событий. Неслучайно, что автор «Предисловия» к сборнику, уделяя внимание реальности изображения в сказаниях, отмечает: «События, описанные в этих сказаниях не является продуктом фантазии автора этих строк, по словам

моих собеседников – людей преклонного возраста, происходили или в глубокой древности или во времена последнего правителя местных династий эпохи феодализма в Шугнанае – шаха Юсуфалихана (годы правления – 1882/1883-1884/1885), государственная резиденция которого находилась в селе Барпаджа Шугнана» [44, 6].

Язык и стиль изложения упомянутого в сказании события с описанием места и времени коренным образом отличается от преданий, в которых больше фантазий и меньше фактов. Хотя, в тексте не указывается время, когда происходят описываемое событие, однако хорошо знающий историю читатель из описания некоторых особенностей сказания приблизительно определяет дату произошедшего события:

«Это событие произошло на перевале села Шева Шугнана. В одном из холодных и снежных дней зимы 80-х годов XIX века группа торговцев с несколькими бедняками, которые примкнули к ним по пути следования, вошли в город Файзабад Афганистана с целью покупки самой ценной вещи того времени в Шугнанае – соли и риса» [44, 27].

В продолжение этого сказания читатель или слушатель получает сведения о географических особенностях, климате, погодных условиях этой местности, ее труднопроходимых дорогах, охотничьих ружьях, видов транспорта того времени:

«По словам пожилых людей Шугнана, село Шева отличалось от других сёл Шугнана обилием снегапада. На его перевале в снежные дни зимы люди теряли дорогу и прощались с жизнью, становились добычей для волков и стервятников...

Из-за обилия снега волки также очень близко подходили к перевалам и ждали, когда в обрыв упадут ослы, лошади и даже люди. Все то, что падало вниз, становилось достоянием волков» [44, 27].

Вводная часть этого сказания по способу изложения, содержанию и смыслу, стилю и т.п. имеет сходство не с народными сказаниями, а с

реальными рассказами или очерками, по историко-познавательным особенностям положительно отличались от преданий и рассказов:

«В то время в Шугнанах еще не существовало современное огнестрельное оружие с затвором, а основным оружием была фитильная охотничья винтовка с порохом и при заполнении ее пулей требовалось немало времени.

Когда караван вышел на перевал, тут же несколько волков напало на них. Шугнанцы, взяв в руки фитильные винтовки с заранее заполненными пулями, застрелили трех-четыре волков, но из-за сильного ветра и падения снега не было возможности заново зарядить оружие и прижечь фитили оружий при помощи кремня. После этого путешественники воем и криком отгоняли от себя волков и с трудом спасли свои жизни» [44, 28].

Как видно, в основной части сказания большое место занимает не деятельность людей, а поведение волков Шевы, которые правят в этом суровом и холодном регионе. Из сказания исходит, что человек не может противостоять живой природе, частью которой являются волки:

«Но эти волки не хотели потерять просто добычу и особым присущим им мастерством, своим свалили одного осла в ущелье. Потом, они бросились на него и так разорвали того осла, что от него на земле остались только белые кости и клочья шерсти. Все это произошло в одно мгновение и путешественники неизбежно покорились судьбе.

Другая часть волков, которой не достались мяса осла, бросилась на тех трех-четыре волков, застрелянных шугнанцами. Голодные волки поступили с застреленными волками так, как их сородичи с тем несчастным ослом» [44, 28].

В центре сказания особое место занимает образ высокомерного афганского солдата, который на перевале встречается с шугнанцами и говорит с ними язвительно и оскорбительно. Эта часть сказания, вероятно, усилиями составителя (с шугнанского языка на таджикский – Л.Д.) в какой-то мере шире реального отображения событий и явлений,

приобретая фантазии, будя воображение, получает сходство с художественными рассказами:

«Он горделиво руками крутил свои усы, ногами капризно. кокетничая, бросал снег на две стороны и надменно шагал по дороге. Словно не желая упустить возможность говорить, ругал холодную и обильную снегом зиму Шугнана. Чтобы ступать по снегу стало легче, подоткнул подолы своего халата с двух сторон за пояс. Когда он встретился с караваном шугнанцев, то они, побежденные к тому времени афганцам, в знак верности и уважения и большей частью по велению боязни, глубоко засевшей в их сердцах, низко поклонились этому высокомерному солдату. Но, к сожалению, он был из числа тех высокомерных солдат, которые иногда встречаются в каждом народе.

Солдат, с присущей ему высокомерностью, не отвечая на приветствие шугнанцев, спросил:

- Эй поверженные шугнанские голодранцы, в каком состоянии дорога на перевале Шевы?

- Дорога небезопасна, непрерывно идет снег, но хуже всего то, что на перевале располагается стадо волков. Мы с несколькими фитильными винтовками с трудом уничтожили нескольких из них, но и они не упустили момент, разорвали на клочья одного нашего осла. Поэтому мы советуем вам не отправиться в Шугнан, а вернуться в свой край, или хотя бы не путешествовать в одиночку» [44, 29].

Начиная с этого момента, постепенно выясняется истинное лицо афганского солдата перед представителями завоеванного региона, который и грубо, насмешливо говорит как герой победившего государства:

«Воробей боишься – просо не сей». Не вам, голодранцам, меня обучать. Вы, негодные шугнанцы, не боясь ничего, с тремя-четырьмя фитильными винтовками приехали сюда и, по вашим словам, даже убили трех-четырёх волков. Но нет такого дурака, который без свидетеля и в соответствии с законами исламского шариата, поверил бы словам таких

голодранцев, как вы. Меня вы не напугаете, я не испугаюсь никого и ничего. Хотя на сей раз у меня нет винтовки, но у меня с собой палица и обоюдоострый меч. Эти оружия я ношу не с целью усмирения таких диких людей, как вы, а для охоты на диких зверей и птиц. Я верно служу своему правительству и в любых условиях неукоснительно и вовремя я должен выполнить приказы своего командира. Я насколько смел и отважен, что одним разящим ударом уничтожу трех-четырёх волков, а другой рукой размажу череп остальных волков» [44, 30].

Таким образом, афганский солдат продолжает свой путь, но на перевале Шевы на него нападают волки и он становится их добычей. Однако, даже находясь в предсмертном состоянии, не теряет свою гордыню, и даже умирая, оскорбительными словами встречает подоспевших к нему на помощь людей.

### **II. 3.3.3. Сказки**

Сказка как духовное богатство является древним народным повествовательным произведением этого региона. В комментариях лексическое и терминологическое значение сказки обобщается на основании высказываний авторов словарей и цитат из произведений и других высказываний в современном литературоведении. В целом подводятся результаты исследований относительно свойств этого жанра устной прозы следующим образом: «...сказка – это прозаическое произведение, не имеющее реальную суть и каждый уход за пределами этой формы пересекается с линией сказки. Если это правда, то нас ожидает простой вывод. Сказка – это рассказ, основанный на вымышленном событии, получившем реальные черты. Конечно, это событие не имеет реальную основу и в случае несоответствия с действительностью, с опытом и знанием человека является ложью. В действительности сказка – это ложное событие, происшествие» [293, 283].

Этот распространенный жанр устной литературы Бадахшана еще в 70-е годы XIX века привлекал внимание исследователей. В 1876-1877 гг.

английский путешественник Бернард Шоу собрал и издал одну сказку на шугнанском, одну на ваханском и три сказки – на сарыкольском языках [270, 4].

Впоследствии русские путешественники и исследователи в советскую эпоху собрали и издали немало народных сказок из уст разноязычных жителей Бадахшана [34; 35; 65; 77; 78; 80; 81; 92; 252;].

Безусловно, подобно всем сказкам народов мира, в Бадахшане этот фольклорный жанр отражает обычаи и привычки народов этого региона.

В исследовании Гулнисо Ризвоншоевой, связанном с волшебными сказками Бадахшана, понятие и термин сказка среди многоязычного народа Бадахшана рассматривается в сравнении с другими регионами:

«В различных местностях Горного Бадахшана относительно сказки используют различные термины. Например, сказка в Дарвазском районе называется «матал», в Ванджском районе – «осуна», в Рушане – «суг», в Шугнана и Рошткале – «сюг» и в Ишкашимском районе – «чинда» или «жинда» [236, 6].

Упомянутый исследователь не случайно комментирует термин и понятие сказки в Бадахшане, так как этот термин, согласно исследованиям фольклориста Б.Шермухаммадова, если в селах Фориш, Торинчак, Камангарон, Аксай, Ахалик Самаркандской области читается как «матал», то в Форишском районе этот фольклорный жанр читается как «сег», «суг», «саргузашт» и «эртаки» [7, 11-12].

А.Л.Грюнберг и И.М.Стеблин-Каменский в 1976 году издали на русском языке сборник «Сказки народов Памира», включавший 80 сказок из уст жителей Язгуляма, Вахана, Ишкашима, Шугнана и Мунджана. Известный советский востоковед А.Н.Болдырев написал подробное научное предисловие к упомянутой книге, где рассматривает место сказки в духовной жизни высокогорных народов этого края. Автор предисловия особое внимание уделяет, прежде всего, двуязычию сказок этого региона. Согласно его наблюдениям, представители шугнано-рушанской группы языков (шугнанцы, рушанцы, баджувцы, хуфцы,

бартангцы и рошорвцы) все прозаические произведения (сказки, сказания, анекдоты, аллегории) всегда рассказывают на своем языке. Сказка на таджикском языке рассказывается изредка и то по особому требованию слушателей. Другие жители Бадахшана – язгулямцы, ишкашимцы, ваханцы и мунджанцы, рассказывают сказки на двух языках – родном и таджикском [77, 7].

Как было отмечено выше, среди народов Бадахшана сказки существуют на двух языках – на местном языке и на таджикском языке и автор предисловия вышеупомянутой книги верно замечено им это явление. Особенно, пожилые женщины рассказывают сказки в основном на родном языке, так как не очень хорошо владеют таджикским языком, а сказки на таджикском языке рассказывают преимущественно мужчины. В Бадахшане существовало очень много таджикских сказок. Эти сказки рассказывались на местных языках. Если в сказке существовали поэтические отрывки на таджикском языке, то сказитель сказки рассказывал на языке подлинника. Таджикские сказки в Бадахшане получали местный колорит [77, 8].

Специалисты в области фольклористики с точки зрения смысла и содержания делят на три группы. Самыми распространенными являются сказки-притчи (сказки о животных, птицах, насекомых, неодушевленных предметах и т.п.). Две другие группы сказок составляют бытовые и волшебные (колдовские) сказки [129; 190; 191; 234].

Третий том «Фольклора Памира», составителем, автором предисловия и разъяснений которого является Ризвоншоева Гулнисо, охватывает 43 жизненно-бытовых сказки, которые представлены в форме подлинника - на одном из памирских языков и перевода на таджикский и русский языки. Эти сказки различны по смыслу и содержанию и охватывают различные социальные, жизненно-семейные, личные, общественные вопросы, а также социальные неравенства прошлого времени и т.п. По своему объему и содержанию жизненно-бытовые сказки многообразны, некоторые из них имеют сатирическое содержание



с очень коротким сюжетом. На эту особенность упомянутых сказок указывает составитель и автор предисловия к книге [92, 15].

Если в сатирической сказке «Бобочигандар» осмеиваются и осуждаются наивность и заблуждение таких людей, как Бобочигандар, то в сказке «Ятимак», которая больше по объему, чем первая сказка, восхваляется сметливость, рассудительность и остроумие героя, так как посредством этого богатства и божьего дара он решает все свои проблемы. Например, когда Ятимак силою своего ума подчиняет себе дивов, лиса, смеясь над простодушным дивов, говорит:

« - Какие вы глупые существа, Ятимак боится даже муравья, а вы считаете его богатырем. Идемте со мной и посмотрите, как я убью его. Когда я убью его, разделю его имущество между собой».

Когда лиса приводит дива к дому Ятимака, Ятимак, уже прознавший об этом, поднимается на крышу и говорит:

- Эй лиса, ты всегда приводила по три дива, а теперь почему привела только одного дива?

Услышав эти слова, див быстро возвращается и убегает. За ним следует и лиса. Старуха и ее внук спасаются от этой беды и проживают долго и счастливо» [92, 143-144].

Среди фольклорных жанров народов Памира часть сказок составляют биографические сказки, которые являются самыми длинными сказками и состоят из нескольких эпизодов. В этих сказках, согласно их жанровым особенностям, рассказывается о жизни в рабовладельческом и феодальном обществе и социальном неравенстве. В них отражается мечта народа о свободной и счастливой жизни.

Некоторые народные сказки Бадахшана окрашены поэтическими отрывками – отдельными бейтами или четверостишиями. Эти поэтические отрывки крепко связаны с текстом сказки и усиливают эмоциональное воздействие события на читателя или слушателя. Например, в сказке «Шах Хубон и Бесомон», имеющий трагический характер (герои не достигают своей цели), можно наблюдать такой

случай. Главный герой этой сказки – Хубон, влюбленный в дочь шаха, по вине и козням служанки приговаривается к смертной казни и от уст девушки читается четверостишие. «Падишах повелевает палачам казнить юношу. Перед его казнью девушка печально говорит:

Дунё ачаб аст, кори дунё ачаб аст,  
 Гул коштаам, хор буридан ачаб аст.  
 Булбул ба қафас, қафас миёни оташ,  
 Булбул сӯзад, қафас насӯзад, ачаб аст.

(Мир удивителен и все дело мира удивительно,  
 Вырастила цветок, отрезать колючки, удивительно.  
 Соловей в клетке, а клетка посреди огня,  
 Соловей горит, но не горит клетка, что удивительно).  
 Увидев птичку, юноша со слезами на глазах говорит:

Гунчишкаки зарзарӣ, ба кӯтал гузарӣ,  
 Аҳволи маро ба пеши модар бубарӣ.  
 Модара бигӯ, гашту гадоӣ бикунад,  
 Аз бахшаки ман оши худой бикунад.

(Птичка золотая, ты пролети через перевал,  
 О моем состоянии матери весть передай.  
 Матери скажи, пусть милостыню попросит,  
 В мою честь поминальную еду устроит).

Некоторое время спустя встречает ворону и ей говорит:

Эй зоғи сиёх, ту меравӣ кӯҳи ба кӯх,  
 Саломи маро ба пеши он ёр бигӯ.

(Эй черная ворона, летишь ты через горы,  
Моей возлюбленной передай мою любовь).

Девушка в ответ говорит юноше:

Шоҳи Хубон, туро куштанд,  
Ту хайф шудӣ, хунат хӯрданд.  
Ту ёруме, шоҳи Хубонуме» [92, 49].

(Шах Хубон, тебя убили они,  
И как жаль, что кровь твою выпили,  
Любимый мой, о шах Хубон мой).

Стихотворные отрывки сказки, передаваемые из уст её персонажей, имеют непрерывную связь с текстом и являются продуктами творческой деятельности создателей сказки. В стихотворных отрывках почти не наблюдаются элементы народной речи, вся композиция построена на литературном языке. Вероятнее всего, что сказка сочинена на таджикском языке, а потом получила своего распространения в Бадахшане посредством шугнанского языка. Сказители читали стихотворные строки на таджикском языке.

Однако в сказке «Тошбек ва Гулқурбон» («Ташбек и Гулқурбон»), относящейся к группе волшебных сказок, наблюдается другой случай. В эту сказку включены стихотворные строки, исполняемые известными сказителями как песня, но упомянутые отрывки песни серьезно отличаются от стихотворных отрывков сказки «Шоҳи Хубон и Бесомон». Во-первых, они не являются книжными стихотворными отрывками, сочинены на основе простонародного вкуса и схожи с обрядовыми памирскими песнями. Во-вторых, в стихотворных отрывках сказки слова и словосочетания местных языков употребляются без изменения. К тому же, связь слов в строках большей частью происходит посредством синтаксической природы шугнано-рушанской группы языков:

«Падишах хотел, чтобы в путешествии Ташбека сопровождали 300 всадников, но он взял с собой только 50 всадников и сына визиря – Атохуджу и направился в Египет. При отъезде, прощаясь со своим отцом, он говорит:

Ало било а тāt, рухсат гирум-э,  
 Ба шахри Миср ачаб даргилум-э.  
 Ё Гул, қурбонат мешавам,  
 Ё Гул, харидори ту астум-э.

Ту момои ман-э,  
 Бирав, биншин, дар боғат ман-э.  
 Ху гул бичин, дар боғат ман-э,  
 Ё Гул, харидори ту астум [237, 183].

(О, отец, разрешение прошу,  
 В город Египта я ехать спешу.  
 О, Гул, я жертвую собой,  
 О, Гул, очарован тобой).

О, бабушка ты моя,  
 Иди и садись, в твоём саду я.  
 Цветы собери, в твоём саду я,  
 О, Гул, очарован тобой).

Дар боғак будам, қандат наботат хӯрд-ам-э,  
 Аз ёраки худ хабар нашнидам-э. [237, 185]

(В саду сахаром, леденцом наслаждался,  
 Не услышал вестей о своей любимой).

Согласно наблюдениям, в строке «Дар боғак будам, қандат наботат хӯрд-ам-э» «-ат» не является притяжательным местоимённым суффиксом

второго лица единственного числа, а употребляется вместо сочинительного союза «у» в группе шугнано-рушанских языков.

Ясно, что эти сказки созданы на основе мировоззренческого склада и менталитета горного народа, найдя своё воплощение на местных языках народов этого региона, а затем они получили своего распространения.

Таким образом, среди многоязычных народов Бадахшана существуют различные жанры устной прозы, что свидетельствуют о богатом художественном вымысле и фантазии народов этого региона, отражая их обычаи и традиции, мысли и взгляды, интеллект, менталитет и т.д. С другой стороны, многие события и явления, предания и сказания имеют реальную основу и отражают трагическое прошлое народов этого региона.

#### **II. 4. Начало авторской поэзии на шугнанском языке**

Различные языки народностей Бадахшана (Западного Памира) считаются древнейшими языками этого региона и входят в восточноиранскую группу языков. Из-за отсутствия письменности у так называемых памирских языков до конца XIX-начала XX веков кроме устных образцов у нас в руках нет ни одного произведения книжной письменной литературы. С 80-х годов XIX века вероятно, под влиянием факторов трагических политических событий, которые оставили значительный след в жизни народов этого региона, наблюдаются первые попытки литераторов в сочинении стихов на местных языках. Это, видимо, связано с этическим самосознанием народов Западного Памира. С другой стороны, в возникновении и формировании авторской поэзии на памирских языках большой вклад внесли русские востоковеды. Они наравне с изучением различных сторон духовной жизни агитировали отдельных поэтов писать стихи на местных языках. Например, Шахзамониддин Адим в одной из своих бесед с профессором Д.Карамшоевым вспоминает о том, что свой первый стих на шугнанском

языке он создал в 1920 гг. по рекомендации известного востоковеда М.С.Андреева. Данное стихотворение посвящено родному языку поэта – шугнанскому и с дополнениями с дословным переводом издано поэтом-профессором Д.Карамшоевым:

Е вирода:р, то шичецам лӯд: ма:ш зивъ нобакор,  
 Йид ғалат вьудчата: ма:ша:м хубатъ вьадч нобакор.  
 Йам вирусхел чйз авьен а:м зу:рат а:м соииб(х)унар,  
 Ас ху зив то тар ху илмен дьодъчху зордъанд барқарор.  
 Тоҷикистон ка:нди мухтор вьуд пиро ас инқилоб,  
 Ат йи метъен носч йи нов-дъйс одамен журнал катор.  
 Вьа:р дъийа:м ку:хъихъ кинам ма:ш мис, рафйкен ба:ди ми.  
 Андрейуф зивъ-визӯниҷ шасти се сол тар пиро,  
 Лӯди соз хуғнӯни зивътйр ас ху ла:кин йодгор [2, 149].

(До сих пор говорили, брат, что язык наш непригоден,  
 Это оказалось ошибкой, мы сами непригодны.  
 Русские люди почему сильны и мастеровиты?  
 Язык свой и науку свою сердцем восстановили.  
 До революции не был независимым Таджикистан,  
 Но каждый день девять или десять человек сидели в ряд.  
 Мы в силах, эй товарищ, постараться,  
 Язык и науку высоко поднимать.  
 Шестьдесят три года ранее Андреев-лингвист,  
 Сказал: «Напиши на шугнанском свои стихи, оставляй память»).

Известный русский востоковед А.А.Семенов, обсуждая вопрос об изучении различных аспектов жизни народов этого края, писал: «Если каждый народ как этнографическая единица имеет право на научное изучение, то шугнанцы, на наш взгляд, заслуживают того, чтобы подвергнуть изучению их язык, литературу и религиозную принадлежность, хотя их прошлое остается за туманным занавесом преданий и неизвестным положением региона» [69, 3].

В своих исследованиях В.Охониёзов на основе материалов тех лет начало авторской поэзии в группе шугнано-рушанских языков относит к тридцатым годам XX века, так как эти годы оставили глубокий след в духовно-культурной жизни народов Бадахшана и именно в эти годы для шугнанского языка, как самого распространенного языка в Бадахшане (Памире), был составлен алфавит. На основе этого алфавита были изданы учебники и художественная литература [218, 15; 220, 62].

В те же годы стали доступными стихи Мулла Лочина из вулусволи Шугнана Исламской Республики Афганистан и стало ясно, что памироязычные стихи имеют более древнюю историю. Как стало известно из параграфа «Проблема изучения и издания фольклора Бадахшана», что еще в 20-30-е годы прошлого века поэзия на местных языках народов Бадахшана стала доступной советским ученым и существование устных поэтических произведений позволяет заключить, что первые стихи были написаны до XIX века. О поэзии Мулло Лочина впервые дает краткие сведения в статье «Взгляд на поэзию местных поэтов Бадахшана» Д.Карамшоев [176, 215].

Трудности шугнанского языка как бесписьменного языка в сочинении стиха проявляются при отражении особых гласных и согласных звуков, не существующих в персидско-таджикской письменности. Мулла Лочин ввел дополнительные знаки в арабскую графику, которые были необходимы для выражения особых шугнанских звуков, и впервые ввел шугнанскую поэзию в систему письма.

Эти трудности родного языка очень хорошо изложены поэтом в следующем шугнанском стихотворном отрывке:

Хуунӯни қатӣм амежа бе аз,  
 (X)аргиз на-визент ху зив ба кӯғаз.  
 «Буз» лӯви, ту лу ви дӯд зив-аҷ вуҷ,  
 Аслӯ на-визент, ца лӯви йам «ваз» [176, 215].

(Шугнанский меня удивляет всегда,

На письме ты не узнаешь никогда.

Если скажешь «буз» - то понятно всем,

Если скажешь «ваз» - не узнаешь никак).

Д. Карамшоев при разъяснении вышеприведенного отрывка писал: «В первой строке этого отрывка поэт подчеркнуто выражает свое удивление (бе аз) в отношении шугнанцев, в последующих строках уточняет свою цель: шугнанцы никогда не смогут отразить свой язык на письме (ба коғаз). Если услышать таджикское слово «буз», то его напишут, но никак не смогут написать, если услышат шугнанский межъязыковой синоним этого слова – «ваз» [176, 215].

Он, анализируя особенности поэзии двуязычных поэтов, касается размера и рифмы стиха и считает, что слоговый размер и размер аруза одинаковы в шугнаноязычных стихах, но рифмовка стиха, на его взгляд, происходит на основании лексического запаса таджикского языка. Вкратце указывая на одну важную особенность памироязычного стиха, автор полагает, что шугнаноязычный стих в сравнении с таджикскими произведениями более детально отражает происходящие события и явления, быстро распространяется в народе, надолго сохраняется в памяти людей. Поэтому образцы авторской поэзии на шугнанском языке превращаются в фольклор и создают различные варианты» [176, 217].

Конечно, становление авторской поэзии Бадахшана, по верному замечанию В.Охониёзова, связано с культурной революцией 30-х годов, эпохой становления советской власти. В этом отношении велика роль Нодира Шанбегаде в дальнейшем формировании шугнаноязычной поэзии.

Русский востоковед С.Климчицкий, написавший в 1937 году предисловие к книге «Гулгунча» (Букет), считал автора упомянутой книги первым шугнаноязычным поэтом и в связи с этим вопросом пишет: «Поэт Шугнана Шамбегаде (Шанбегаде – Л.Д.), до которого ни один другой поэт не писал на шугнанском языке, вынужден находить в



своём творчестве новые размеры и новые формы шугнанского размера» [218, 175].

Приблизительно в конце XIX века Мулло Лочин, который был уроженцем Шугнана и с 9 лет сочинял стихи на персидско-таджикском языке, написал несколько стихов на шугнанском языке на арабской графике.

Автор предисловия к книге «Моления и другие высказывания» относительно псевдонима поэта пишет: «Мулло Лочин некоторые свои стихи пишет под своим именем, а большую часть своих стихов – под псевдонимом «Оси» [55].

Книга Мулло Лочина под названием «Моления и другие высказывания» усилиями доктора Хушназара Памирзаде была издана в 2004 году в городе Карачи Пакистана. Поэзия Мулло Лочина, сочиненная на шугнанском языке и называемая «Раздел шугнанского языка», по размеру, системе рифмовка и другим особенностям художественного творчества аналогична таджикско-персидской поэзии. Сохранились 9 четверостиший, касыды и месневи, состоящие из 120 бейтов. Большую часть слов этой поэзии составляет персидско-таджикская лексика и малую часть шугнаноязычная лексика. Для передачи особых звуков шугнанского языка поэт использовал арабские буквы, сам определял буквы для выражения особых звуков этого языка. Хотя на поэзию многих поэтов Бадахшана в обилии наблюдается влияние устной литературы, которая протекает на двух языках – рушано-шугнанской группе языков и персидско-таджикском языке, в стихотворных формах на шугнанском языке, считающимися первыми авторскими стихами на этом языке, не очень ощущается влияние элементов устной литературы [55].

Исследование В. Охониёзова еще более подчеркивает проблему, посвященную непосредственно возникновению и развитию авторской поэзии в шугнано-рушанской группе памирских языков [218, 5]. Некоторые шугнаноязычные стихи поэта написаны в жанре касыды.

Здесь становится ясно, что в этом жанре поэзии Мулло Лочин (Оси) не является изобретателем какой-либо новой формы, а широко пользовался традиционными формами персидско-таджикской письменной литературы.

Содержание шугнаноязычной поэзии Мулло Лочина (Оси) близко к традиционной персидско-таджикской поэзии, но его мысли не богаты и не окрашены [57]:

Ё Худъоят, ё Худъоят, ё Худъой,  
 Бенавоям, пургуноям, ё Худъой.  
 Чиз чавобум вуз сахар дар охират,  
 Ё му хол чиз сӯд ё кандӣр му чой...  
 Дис гуноят, дис хатоюм вуз чу чуд,  
 Дис на кофар кижт, на габрат, на хито [55, 111].

(О Боже, о Боже, о Боже,  
 Обездолен я, греховен, о Боже.  
 Что отвечу я в загробной жизни,  
 Что будет со мною, иль где мое место.  
 Столь грехов я совершил, столь проступков,  
 Что не совершит ни нечестивец, ни безбожник, ни буддист).

Особенность поэзии Мулло Лочина, на наш взгляд, заключается в том, что персидско-таджикская лексика преимущественно употребляется больше, чем шугнанская лексика. Вероятно, это происходит оттого, что в начале пути еще не было готового творческого опыта в сочинении стихов на шугнанском языке и традиционная письменность – арабская графика персидско-таджикского языка имела ограниченные возможности в передаче звуковых особенностей родного языка. С другой стороны, поэт впервые пробовал своими силами, свой дар на шугнанском языке.

То же самое мы наблюдаем в жанре четверостишия. Например, первое стихотворение этой части начинается со следующего

четверостишия, которое существует в единственном экземпляре в шугнаноязычной поэзии:

Эй бори Худьой, ба халқи олам раҳм *кин*,  
 Аз лутфу карам ту *мӣсь* гуноен кам *кин*.  
 Дунё, ки *тарӯ тарам кинаҳмат навҷӣст*,  
 Дар *сахм* зи охират ту раҳм *иктам кин* [55, 111].

(О Боже, будь милосерден к народу мира,  
 Прояви милость, уменьши наши грехи.  
 Этот мир же проживем мы как-то  
 Конец света впереди, будь тогда милостив к нам).

Данное четверостишие состоит из 30 слов, 10 из них – слова шугнанского языка. Из них слово «кин» (ср. тадж. «кардан») вместо таджикского слова *кун* употребляется для организации рифма стиха, составляя реди́ф. По значению данного шугнанского слова читатель может догадаться о цели автора. 20 слов этого четверостишия представляют собой употребительные слова из персидско-таджикского языка. Следует отметить, что слово «сахм» очень распространено в рушано-шугнанской группе языков, оно происходит от персидско-таджикского слова «сахмгин» (*сахмган*), которое в словаре употребляется в значении «тарсовсар» (приносящий страх), «хавфнок» (опасный), «дахшатангез» (ужасный), «вохиманок» (страшный).

В третьей строке в предложении «*тару тарам кинамат навҷӣст*» слово «кинам» в таджикском языке имеет эквивалент «кунем», а сочетание «*тару тирам*» соответствует таджикскому «*ин тараф, он тараф*». Использование таджикских слов в шугнаноязычном стихе, на наш взгляд, является стилистическим требованием данного вида поэтического произведения, этим объясняется необходимость их использования, хотя в шугнанском языке существуют не менее образные шугнанские эквиваленты этих слов. Из вышеизложенного можно заключить, что поэт в шугнаноязычном стихе при раскрытии темы

молитвенного обращения к Богу, считал невозможным не использовать персидско-таджикские слова, так как персидско-таджикская лексика дает широкие возможности для выражения задуманного автором.

Составитель книги «Муночот ва дигар гуфторхо» («Муноджот и другие высказывания») Хушназар Памирзод в предисловии к этой книге «Кратко об этой книге» упоминает некоторые недостатки персидско-таджикских стихов поэта Муллы Лочина, однако о его шугнаноязычной поэзии ограничивается только следующим: «В сочинении стихов он приложил усилия сохранить размер и рифму стиха. Разве это не может достичь своего окончательного практического осуществления. Как видно, иногда в бейтах изменяется размер и даже рифмы в некоторых бейтах различны. Хотя Мулло Лочин старался устранить эти недостатки приведением созвучных слов, но решить эту проблему ему не удалось, поскольку в некоторых бейтах слова-рифмы отличаются друг от друга, а в некоторых его шугнанских стихах наблюдается повтор отдельных слов в редифах и рифмах, что связано с ограниченности количества слов этого языка» [55, 5].

Естественно, что причиной использования большого количества персидско-таджикских слов и словосочетаний в шугнаноязычной поэзии, если, с одной стороны, является ограниченное количество слов, то с другой стороны, как было отмечено нами выше, отсутствие творческого опыта в сочинении стихов на этом языке.

В последующих периодах формирования и развития памироязычной поэзии, особенно в шугнано-рушанской группе языков, в которой творческий опыт одного поэта переходил к другому, со временем совершенствовалось качество использования шугнано-рушанской лексики и шугнаноязычная поэзия постепенно достигала качественно больших высот. На наш взгляд, это связано, прежде всего, также с введением нового алфавита.

После Октябрьской революции в связи с языковой политикой советской страны, целью которой считалось формирование советского

человека, воспитанного на коммунистической идеологии и строящегося социалистическое будущее данного общества, возник вопрос о равноправии языков, который исходил из «Декларации прав народов России». Вопрос об обеспечении равноправия языков декларацией утвержден в качестве одной из основных предпосылок развития многонациональной страны. Декларация признала равенство всех языков на территории России, а впоследствии и на территории союзных республик [218, 30].

Первой задачей, которая стояла перед советским правительством после окончания гражданской войны, было осуществление культурной революции, поставленной десятым съездом Коммунистической партии России под руководством В.И.Ленина. Культурная революция считалась большим скачком в формировании языка, письменности, школы и просвещения, культурно-просветительских учреждений, развитию языков народов Средней Азии. Относительно результатов культурной революции и осуществления ее целей после развала Советского Союза в постсоветских государствах были высказаны противоречивые точки зрения. Справедливости ради отметим, что такие акты культурной революции в тридцатые годы XX века, как ликвидация безграмотности, организация сетей школ и просвещения, культурно-просветительских учреждений были результатами осуществления высоких идей политики того советского времени. Культурная революция была великим толчком в деле повышения уровня грамотности народов Средней Азии, хотя при осуществлении отдельных мероприятий не были учтены национальные особенности некоторых народов.

Согласно сведению ученых, граждане Советского Союза говорили на более 120 языках. Во времена царского правительства только приблизительно 20 языков имели алфавит [159].

Следует отметить, что причина этой загадки кроется в победе политики правительства в вопросе защиты духовных ценностей

нерусских народов. В результате осуществления этой политики были спасены языки национальных меньшинств.

В свете такой политики внимание специалистов привлекли к себе памирские языки и приблизительно со второй половины 20-х годов начался процесс составления алфавита для шугнанского языка, который был популярнее других языков этого региона. Проект шугнанского алфавита составили два раза. Сначала им занялся профессор Шельд, но по неизвестным причинам этот проект не был утвержден. Второй раз ответственность за составление проекта взял на себя Алексей Михайлович Дьяков. Как утверждает в статье Шанбезаде, проект Дьякова соответствовал природе шугнанского языка и его фонетике, так как этот специалист очень хорошо понимал все тонкости шугнанского языка [220, 39].

После утверждения алфавита шугнанского языка были изданы азбуки для детей и взрослых. В начале тридцатых годов были изданы 17 книг. Из них – 7 учебников и книг по ликвидации безграмотности, одна книга о марксизме-ленинизме и несколько литературных книг, среди которых были «Табиатшиносй» (Природоведение) для 3 класса, «Хониш» (Чтение) для 4 класса, «Зьуликкик Мук» (Маленький Мук) и «Суген» (Сказки). Эти книги поныне хранятся в Санкт-Петербургской библиотеке имени Салтыкова-Щедрина. Также экземпляры таких книг тех лет, как «Хугьнуне Алифбе кудакен чат» (Шугнанский алфавит для детей) и «Асоб» (Считание), изданных на шугнанском языке, хранятся в Национальной библиотеке имени Фирдоуси [4, 6].

Такое благожелательное отношение политиков времени к бесписьменным памирским языкам создало благоприятное условие для приложения усилий сравнительно молодого поколения талантливых поэтов Бадахшана того времени для расширения возможностей этого языка в различных жанрах поэзии. Одним из первых поэтов, приложивших особое усилие в реализации упомянутой цели политики Советского Союза в тридцатые годы, был Нодир Шанбезаде. Волей-

неволей возникает вопрос: какие факторы стали причиной появления шугнаноязычных стихов в творчестве Шанбегаде? Автор книги «Нодир Шанбегада ва адабиёти муосири тоҷик» (Нодир Шанбегаде и современная таджикская литература) Варка Охониёзов относительно исследуемой проблемы указывает на две следующие причины: «Распространением стиха на родном языке поэт хотел поставить окончательную точку вскоре о двух важных вопросах времени: во-первых, шугнанский язык как один из самых распространенных и древнейших памирских языков заслуживает иметь свою совершенную поэзию; во-вторых, он имеет древнюю историю и имеет право и возможность на письменность. Конечно, эта цель поэта была осуществлена только в свете современной политики тогдашнего правительства» [220, 52].

В таких условиях Нодир Шанбегаде приступил к творчеству шугнанских стихов и в 1937 году издал свой сборник стихов на шугнанском языке на арабской графике под названием «Букет». С. Климчицкий написал предисловие к сборнику, в котором особо подчеркивает влияние фольклора шугнано-рушанских языков и особенно популярных песен «Даргил-модек», «Соз» и «Лалаик» на шугнаноязычную поэзию поэта. В предисловии автор раскрывает особенности поэтического искусства устного народного творчества, из которого с особым мастерством почерпывает поэт, так как именно поэтическое искусство устного народного творчества было предопределенным источником и поэтическим наследством, усиливающим его действующую силу, мощь. Хотя значительная часть предисловия была посвящена анализу мировоззренческих и идеологических особенностей стихотворений поэта, автор предисловия, хотя и кратко, не оставляет без внимания анализ художественно-образительных аспектов поэтического мастерства поэта. В этом вопросе внимание автора предисловия привлекает размер шугнанской поэзии поэта, что приводит его к такому краткому изложению своей

мысли: «В вопросе формы и размера поэт испытывает два влияния. С одной стороны – слоговый размер литературы народов Шугнана, с другой стороны – размер таджикского аруза. Поэт Шугнана Шанбедаде, до которого никто из поэтов не писал на шугнанском языке, вынужден в своем творчестве находить новые размеры и новые формы шугнанского размера» [220, 75].

Второе издание сборника «Букет», опубликованное в 1998 году усилиями старшего научного сотрудника НИИ гуманитарных исследований АН Республики Таджикистан Варки Охониёзова, в основном посвящена поэзии, написанной в 1930-1941 гг., проявляющей особое мастерство, искусные художественные приёмы и полны сил новые образы.

Шугнаноязычная поэзия Н.Шанбедаде этого периода различна по теме и содержанию, охватывает различные жизненно важные проблемы, но необходимо подчеркнуть, что отчетливо наблюдается влияние персидско-таджикской поэзии в использовании стихотворных жанров и в выборе их темы и содержания. Описание природы и ее различные оттенки, что является одной из традиционных тем персидско-таджикской поэзии и наблюдается с начала появления персидского стиха, занимает особое место в поэзии Шанбедаде.

Следует напомнить, что в первых шугнаноязычных стихах Шанбедаде, сочиненных в начале 30-х годов прошлого века, постановка проблемы и ее решение, способы изображения, изложения цели, использование поэтических средств, описание деталей времен года и т.п., составляющие основу изобразительной деятельности мастеров художественного слова нашей литературы, предложены читателям на шугнанском языке. Один из первых стихов поэта, написанный в 1930 году, называется «Буор» (Весна):

То дедъд амал-ат жинич- та об сӯд,  
 Абрен-та буор даравъ ринэвд кихт.  
 Гулхели башанд даравъ хъикифт сен,



Булбул вѝи хушенд даравъ чирѣвѣд кихѣт.  
 Ас паркѝ даракт-ат савзѣйен пиц,  
 Борѣн-та гѣбор даравъ фирѣвѣд кихѣт... [99, 21].

(Натупит амал<sup>33</sup>, растает снег,  
 Начнут свой плач тучи в весне.  
 Начнут распускаться красивые цветы,  
 С радости запоѣт соловей.  
 С листьѣв деревьев и зеленых трав,  
 Смоется дождем пыльная мгла).

Эти стихотворение состоит из 9 двустиший (бейтов). Содержание стихотворения таково: наступит хамал – начало весны и растает снег, заплачут тучи, т.е. пойдет дождь. зацветут цветы, а трель соловья вещает о весне. С начала стихотворения о весне (бахория) становится ясно, что автор описывает все детали этого времени года и ни одна деталь, связанная с весной, не остается вне поля его зрения. Такое детальное описание поэтом различных сторон времен года привлекает внимание исследователя В. Охониѣзова – автора предисловия к сборнику «Гулгунча» («Букет») поэта (второе издание, 1998 г.), в связи с чем он пишет: «В первой строке речь идет о хамале – первом месяце весны и таянии снега, вторая строка является логическим продолжением первой строки и рассказывает о плаче туч, т.е. дождливости этого времени года. Таким образом, налицо непрерывная связь и устойчивость не только строк, но и слитность и непрерывность самих двустиший» [99,10].

Из этих слов автора предисловия к сборнику «Гулгунча» исходит, что поэтическое творчество Шанбезаде находится на стадии начала развития мастерства поэтического художественного слова на шугнанском языке, которое находится в процессе искания единства формы и содержания во взаимосвязи с природой данного языка, что . напоминает начальный этап формирования поэзии на персидско-

<sup>33</sup> Амал – название месяца по солнечному календарю, соответствует марту- апрелю.

таджикском языке. В данном случае мы имеем ввиду бейт (двустиишие) и его внутреннее формирование и становление.

Следует отметить, что нельзя сравнивать внутренние закономерности двустиишия шугнанской поэзии по форме и содержанию с персидско-таджикской поэзией, так как ее язык, т.е. персидско-таджикский язык прошел более долгий временной путь, охватив более обширное культурное пространство. Мы намерены отметить то сходство, что персидско-таджикская поэзия еще более тысячи лет назад пережила тот же самый начальный этап формирования закономерностей своего стиха и, на наш взгляд, сходные черты ее проявления наблюдаются в современной шугнаноязычной поэзии. О начальном этапе становления внутренней и внешней, формальной и содержательной структуре персидско-таджикского двустиишия таджикский ученый Худои Шарифов пишет следующее: «Персидско-таджикская поэзия начального периода - IV век хиджры (X век н.э.) имела склонность к объективизации реальной действительности, отражению самой реальности. В такой поэзии интеллектуальный процесс и объективная реальность изображения развиваются пропорционально и задача двустиишия в побуждении к духовному и психическому восприятию и художественному изображению, как прагматическая часть, является первоочередной и художественное совершенство в этом плане не нуждается в окончательном совершенствовании» [285, 17].

Действительно, кажется, что вышеприведенные двустиишия шугнаноязычной поэзии Шанбезаде, хотя по признаку особенностей мастерства художественного изображения не достигают уровня персидских стихов начального этапа персидской поэзии X века, но по целостности значения, грамматической структуре и по интонации и слогосложению стиха проявляет те же особенности. Исходя из композиции вышеприведенного стихотворения, взаимное соотношение строк и жесткая логическая пропорциональность слов, движение мысли от строки к строке и их содержательная соотнесенность из одного

двустипшия к другому двустипшию, полнота выражения сути в процессе изложения становится ясно, что описание деталей весны в стихотворении протекало не без влияния изображения в сочинениях персидско-таджикских поэтов. Здесь ясно, что шугнанский поэт пользуется готовой формой, канонизированной в процессе долгой практики стихосложения во взаимосвязи с эстетическими традициями и потребностями носителей данного языка. Поэт в полном объеме был знаком с тонкостями традиционной поэзии классиков и в изображении весны пользуется словами, встречающимися в циклах стихотворений классиков персидско-таджикской литературы о весне, т. н. баҳория.

В этом стихотворении слова (*ҳ*)*амал* (название первого месяца весны), *барф* (снег), *абр* (туча), *гири абр* (плач тучи), *шукуфтани гулҳо* (цветение цветов), *нолаи булбул* (пение соловья), *барги дарахтон* (листья на деревьях), *борон* (дождь), *сабза* (трава), *рузҳои офтоби* (солнечные дни), *деҳқон* (дехканин), *замин* (земля), *тухм* (семя), *боғ* (сад) и т.д. считаются ключевыми словами в стихотворениях таджикских поэтов о весне и Шанбезаде расположил их согласно правилам и требованиям традиционных описаний.

Схема предметов, относящиеся к стихотворениям о весне:

<b>Предметы, связанные с небом</b>	<b>Детали природы весной</b>	<b>Птицы весны</b>	<b>Ремесла этого времени года</b>
барф - снег абр- туча борон - дождь, рузҳои офтоби - солнечные дни	Шукуфтанигулҳо - цветение цветов барги дарахтон - листья деревьев сабза- трава замин - земля тухм - семя боғ - сад	булбул - соловей	деҳқон - дехканин

	арарон - тополь		
--	-----------------	--	--

В шугнаноязычной поэзии Н.Шанбегаде тема природы не ограничивается только описанием весны. Особое место в его творчестве занимают стихи о зиме. Например, «Зимистун» (Зима) считается одним из первых стихотворений поэта на шугнанском языке. Оно написано в 1930 году.

Известно, что изображение зимы в сравнении с описанием весны не имеет особого места в стихах поэтов средневековой персидско-таджикской литературы. В этой литературе отрицательно относятся к зиме и нет в ней привлекательных изображений. В частности, представители хорасанского стиля, которые в основном описали природу и её элементы, не уделяли должного внимания зиме. Один из поэтов X века Абулхасан Агаджи (Абулхасани Оғочӣ) по сравнению с последующими поэтами эпохи Махмуда Газневи и его наследников наиболее привлекательно и поэтично изображает зиму. Он посредством аллегории падающий снег сравнивает с заблудившимися голубями, сбежавшимися от страха перед нападением сокола:

Ба ҳаво дарнигар, ки лашкари барф,  
 Чун кунад андар он ҳама парвоз.  
 Рост хамчун кабутарони сафед,  
 Раҳгумкардагон зи ҳайбати боз [9, 126].

(Смотри на небо, снега войско,  
 В небе в постоянном полете.  
 И летят белым голубям подобно  
 Заблудившимся от страха перед соколом).

В произведениях других поэтов того периода изображается общее состояние зимнего пейзажа, но в них отсутствует детальное описание зимы. В целом, в стихах некоторых поэтов ощущается то, что они не очень довольны приходом зимы. Рассуждая о взглядах Кисаи Марвази

на зиму, автор книги «Хусни табиат дар шеъри сабки хуросонӣ» (Красота природы в стихах хорасанского стиля) приводит два бейта этого поэта. В одном из бейтов изображается общая картина зимы, а в другом бейте поэт не рад приходом зимы: «... поэт не радуется приходом зимы и сожалеет о том, что выпало много снега. Здесь выпадение снега глубоко связано с его духовным состоянием, поскольку снег приложил красоту, которую он видел каждый день и наслаждался ею:

Эй дарего, ки мурдзори маро,  
Ногаҳон боз хурд барфи вағиш [195, 123].

(Как жаль, что всех моих жизненных благ,  
Поток снега поглотил неожиданно).

Рудаки в одном из своих стихотворений сравнивает зиму с весной, но не приводит элементов этого времени года, а сразу зимний холод вкратце уподобляет дыханием волка и тигра, а народ отрицательно относится к этим двум хищникам:

Он сахни чаман, ки аз дами дай  
Гуфти дами гург ё паланг аст.  
Акнун зи баҳори Монавитабъ  
Пурнақшу нигор хамчу Жанг аст [59, 440].

(Тот цветущий луг от дыхания зимы,  
Скажешь, что дыхание волков или тигр.  
А теперь от весны со вкусом Мони,  
Как Жанг в ней узоры украшены).

Из исследования М. Муллоахмадова исходит, что описание этого времени года также не изменилось в поэзии последующих поэтов. Анализ касыд поэта XIX века Ирана – Каани Ширази упомянутым исследователем подтверждает, что в диване поэта отсутствует описание лета и осени. Только в одной газели поэта наблюдается описание зимы, но отношение к этому времени не является подобно весне открытым и

эмоциональным, он только старается создать художественные образы. Этот автор приводит двустишие из газели Каани, в котором снег сравнивается с белым дивом, а туча – с богатырем Рустамом:

Кухи пур аз барф зери абри қавидаст,  
Деви сафед аст зери Рустами Дастон [198, 85].

(Гора, полная снегом, под тучей же сильной,  
Сила Рустама довлеет над белым дивом).

Несомненно нужно отметить, что лето и осень Востока популярны теплым климатом, богатством продуктов садоводства и сельскохозяйственных культур, хлопот у народа становится меньше. В целом В целом можно наблюдать, что обилие продуктов, добытых меньшими усилиями, с одной стороны, становится причиной лени и, с другой стороны, щедрости народа. Теплая погода длится в этом регионе месяцами и волей-неволей оказывает влияние на характер людей и высокая эмоциональность восточных народов, вероятнее всего, зиждется в теплом климате региона. Это не могло не повлиять также на многие аспекты духовной жизни народа, на его эстетический вкус и видение и можно предположить, что по этой причине таджикский народ уделяет особое внимание одному из родов литературы – лирическим произведениям. Если зимние холода, с одной стороны, в десять раз увеличивают мучения народа, с другой стороны, это время года и его элементы осталось вне поля зрения поэтов-предшественников.

Вероятно, по этой причине стихотворение «Зимистӯн» (Зима) Н.Шанбегаде в сравнении со стихотворением «Буор» (Весна) с позиции описания зимы и её деталей кажется сухим и пустым. Если в стихах поэта о весне слова и словосочетания, связанные с весной, имеют друг с другом жесткое логическое соотношение, достаточно полно раскрывают тему и содержание описываемого, то все это не наблюдается в изображении зимы, отсутствует гармония художественного изображения

и взаимосвязи слов и эмоциональный накал взаимной соотнесенности бейтов стихотворения.

Стихотворение «Зимистўн» (Зима) Н.Шанбегаде состоит из шести двустиший и воплощено в форме газели:

Зимистўн йодъд, аво фук чо шито кихт,  
 Фукать мардум ху зирйот рубаро кихт:  
 «А зирйотен, шито хъац мабирэзет,  
 Пэ калдардь-ат пэ кэхак мубталo кихът»... [99, 21].

(Придет зима и весь мир охватит холод,  
 Советует детям подчеркнуто народ:  
 «Не пейте дети холодную воду,  
 Навлечете на себя головную боль и кашель)

Содержание этого стихотворения таково: «Пришла зима и весь мир охватил холод. Люди советуют детям не пить холодную воду, чтобы не подвергнуть себя опасностью заболеть различными болезнями. Если зимой десять дней небо окутано облаками, то только в один из дней оно безоблачно. Снег падает с неба хлопьями и животных меньше выводят на пастбище». Обращаясь к маленькому читателю, поэт назидает: «Если заболеешь из-за незнания, то это вылечит только учитель».

Как было отмечено выше, связь между двустишиями в этом стихе сравнительно слабее, чем в стихотворении «Буор» (Весна), каждая строка обладает определенной самостоятельностью, с чем связана определенная разрозненность их цели и содержания, не блюдетя их переход от одного двустишия к другому, хотя в целом все строки служат одной цели – описанию зимы. К тому же, ощущается недостаток в композиционной структуре стихотворения, каждое двустишие преследует собственную цель и в определенной оторванности от общей темы. В начале стихотворения поэт оповещает о приходе зимы и холодов; во втором двустишии отмечает, что старшие советуют своим детям не пить холодную воду, чтобы не заболеть головной болью и не кашлять; в

третьем двустишии говорится о том, что зимою десять дней небо обволочено облаками и только один день – безоблачно; в четвертом двустишии освещается о том, что падает большой снег и невозможно выводить животных на пастбища; пятое двустишие непосредственно не связано с темой, в нем лирический герой обращается к маленькому читателю и говорит, что если заболел по незнанию, то иди в школу, чтобы научиться у учителя вылечить себя. В последнем двустишии поэт непосредственно обращается к родителям детей и советует им отправить детей в школу и чтобы те усваивали знания.

Таким образом, стихотворение «Зимистӯн» (Зима) с точки зрения поэтических описаний, художественных находок, взаимосвязи слов и словосочетаний, связей между лексическим наполнением двустиший для выражения содержания четверостиший и выполнения основной цели высказанного значительно слабее стихотворения «Буор» (Весна). Кажется, что мысли поэта основываются на изобразительных традициях предшественников на тему зимы и не находят шедевров в описании деталей зимы в огромном и бескрайнем море персидско-таджикской поэзии. Действительно, как было отмечено выше, существующих творческих элементов и возможностей описания зимы в произведениях предшественников совсем немного, поэтому поэт не имел возможности воспользоваться существующим опытом. В связи с этим, описание различных сторон природы в шугнаноязычной поэзии Нодира Шанбегаде является наиболее приближенным к реальностям, несколько сухим и далеким от художественности, а художественное изображение слабее описания действительности. Однако, нужно отметить, что такое описание наблюдается не во всех стихах, посвященных временам года.

Одна из основных особенностей зимы – это холод и стужа и поэт в другом стихотворении, посвященном этому времени года – «Хохъдара шитойэ» (Холода Шахдары), имеющем реальную основу и описывающем реалии конкретной местности и конкретных личностей, смог



использовать более привлекательные художественные средства изображения зимы:

Ай Хохъдара шитойэ, туят нур бало миғунд,  
 Нур палавунэ *гармэ* ту хез бенаво миғунд.  
 Нахчири тези чобуки хушгаззайени чис,  
 Зарвьин пэ тах ас айбати ту рудапо миғунд.  
 Лозар ца вьўғд пэ саргайэ куйен, шито пэ пиц...[99, 26].

(О холод Шахдары, ты беде подобен,  
 Сегодня богатырь - тепло перед тобой нищему подобен.  
 Взгляни на ловкую и быстроногую лань,  
 К скале прижмется от страха перед тобой подобно хромым...)

Следует подчеркнуть, что поэт в описании деталей зимы (холод, стужа) местности Шахдары искусно пользуется элементами сатиры. Если холод он сравнивает с бедой, ненастьем, то в его представлении тепло подобен богатырю, который бессилен, смиренен и безропотен перед холодом Шахдары. Сатирические элементы стиха хотя и представлены не во всех двустишиях, но при изложении содержания постепенно усиливаются при переходе от одного двустишия к другому, умножая художественно-образительные средства стихотворения. Например, в четвертом двустишии поэта устрашающий звук холодного зимнего ветра сравнивает с голосом откормленного, сытого молодого быка, что, как метафора является новой и к тому же созвучна природе художественного осмысления горцев. Тем самым поэт показывает насмешку лирического героя над суровым морозом Шахдары. В последующих двустишиях процесс описания, восприятия и мыслей поэта из деталей холода переходит на поведение и мысли человека и деталей конкретной местности, что вмещает в себя высшую точку силы и мощи сатирического изображения и проявления остроумия. В дальнейшем процесс отображения в лирическом описании неожиданно прерывается и приобретает оттенок эпического изображения. Затем поэт. Чтобы

усилить изображения холода, вводит в процесс описания героя по имени Карамшо Паршеди, у которого просят обыкновенную палочку, размером с ресницей, а тот клянется Богу, что в эти морозные дни любая мало-мальская палочка равна вьюну верблюда полного золотом. В представлении поэта Карамшо подобно голодному цыпленку, который от жадности нападает на просителя, пытаясь с его лица склюнуть что-то.

Сравнивая два стихотворения поэта – «Буор» (Весна) и «Хохъдара шитойэ» (Холод Шахдары), можно заключить, что сатира в шугнаноязычной поэзии Шанбезаде имеет особое место. Тему ряда шугнаноязычных лирических стихов Шанбезаде, написанных в 30-40 гг. XX века, составляет сатира. В эту группу входят стихи «Цицапиц», «Цицапиц», «Хохъдара шитойэ», «Балвьо-от гаш», «Тамокидор суч», «Азизбек», «Бедоргийэ мулк» и др. Если в части из них осуждается недостойные черты характера отдельных людей, то в другой группе стихов поэта сатира имеет социальный характер и в лице отдельных людей подвергает осуждению недостатки всего общества.

Например, в сборнике «Гулгунча», изданного в 1937 года на шугнанском языке, помещено стихотворение под названием «Цицапиц», в пояснении к названию стихотворения в скобках приводит следующее предложение: «Йам шеър ас нӯме одамен дидэ хуғнӯнэ алифборден зид ца вад» (Это стихотворение от имени людей, которые были против шугнанского алфавита).

По особенностям формы стиха стихотворения становится ясно, что поэт для изложения сравнительно новой к тому времени темы, на что указывает также С.Климчицкий при анализе шугнаноязычной поэзии, не ищет новые формы и размеры, а пользуется традиционной поэтической структурой формой таджикской классической поэзии. Стихотворение включает в себя шесть строф, каждая из которых состоит из шести строк, а и две строки в каждой строфе повторяются без изменения. Этот вид стиха имеет древнюю историю в персидско-таджикской классической литературе и известен под названием тарджебанд:

Зивэ хуғьнӯн-тэ «Алифбэ» нахьтиц,  
 Мурд нафорт дадь ху, му чӯн кихът биц-биц.  
 Ца вьин вьам нивишиченак пйц,  
 Форт дадь ас қар зибанум тар чахьчиц,  
 Ми-та дьадум, йига зив зэм, хубум.  
 Зиди хуғьнӯнэ алифбэм, хубум.

Дис алифбэ кули гӯрардаты пиц,  
 Йид-га мис йатьч-ху бало машард сиц.  
 Чис, рихен лӯвд ху амат залмак «виц»,  
 Дэ нафамэт кинэ дадь мурд цицапиц.  
 Ми-та дьадум, йига зив зэм, хубум.  
 Зиди хуғьнӯнэ алифбэм, хубум... [99, 23].

### Перевод:

(от лица людей, которые были против шугнанского алфавита).

Вышел же алфавит на шугнанском языке,  
 Я этого не хочу, не могу терпеть.  
 Если увижу даже формы этих букв,  
 От злости хочу в курятник залесть.

Отказаться от этого языка, другим языком насладиться, как  
 хорошо,

Быть против шугнанского алфавита, как хорошо.  
 Такой алфавит жалок везде,  
 Свалился на голову как снег.  
 Смотри, рушанец всех называет «виц»,  
 Не зная даже этого, бахвалится еще.  
 Отказаться от этого языка, как хорошо,  
 Быть против шугнанского алфавита, как хорошо).

Стихотворение было написано в 1931 году. Именно с этого времени идеологический аппарат Советского Союза уже начала делить людей на

друзей и врагов. Из содержания текста «Цицапиц» нетрудно догадаться, что это стихотворение своими сатирическими элементами имеет агитационно-пропагандистский характер, поскольку в нем на двух баррикадах противостоят друг другу две силы – сторонники и противники шугнанского языка. Поэтому, составление нового алфавита для шугнанского языка считается новым, положительным явлением и важным духовным достижением советского правительства. В процессе своего осуществления против нового алфавита встали люди старого мышления.

Следует отметить, что не только стихотворение «Цицапиц», но и многие другие стихи поэта, написанные на шугнанском языке и изданные в сборнике «Гулгунча», были созданы в духе времени и требований политики тридцатых годов прошлого века. Стихотворение «Боят-ат эшунат батрак вакти колхоз ташкил дъэд» (Бай, ишан и батрак при организации колхоза) написано во период организации колхозов и в духе требований политики того времени, воспевало борьбу за ценности новой жизни. В этой борьбе различные представители социальных слоев – бай, ишан и батрак, считавшиеся основными персонажами литературы и искусства в годы коллективизации кишлаков, в еще не систематизированной шугнаноязычной поэзии и особенно в стихотворении Нодира Шанбезаде, согласно интересам идеологического аппарата находили свое политическое и социальное места. Упомянутое стихотворение напоминает пьесу, в которой участвуют три героя и каждый из них борется за свои интересы, но их старание осуществляется не посредством выполнения действия, движения, а посредством изложения мысли и эмоционального состояния. Это стихотворение по форме почти не отличается от стихотворения «Цицапиц», проявляя большее сходство с ним.

Стихотворение «Боят-ат эшунат батрак вакти колхоз ташкил дъэд в'ахтанд» (Бай, ишан, батрак при организации колхоза), написанное в 1933 году, создано в форме тардже'банда. Стихотворение состоит из

девяти строф. Поэт для выражения мысли каждого героя выделяет по три строфы. Первым высказывает свою мысль Бай:

Каммунистен-та кинен колхозэ,  
 Вьи дарунандэ-та сӯд кудбозэ.  
 Йэ фитир чат-та кинен чӯнбозэ,  
 Эй Худьой, мулк-та ачаб носозэ.  
 Фикри шуру ца ринесам, ца башанд!  
 Каммунистен ца бинесам, ца башанд!...

Эй Худьой! Олати маш ганда сут,  
 Хӯне мулк камбағалард банда сут.  
 Пир дуируғ лӯдэ ху хъарманда сут,  
 Ту қарор, мунд му дар баста сут.  
 Фикри шуру ца ринесам, ца башанд!  
 Каммунистен ца бинесам, ца башанд! [99, 28].

(Когда коммунисты захотят строить колхоз,  
 Будут цапаться, как собаки между собой.  
 Из-за куска хлеба дьяволу душу продадут,  
 О Боже, как страна разрушается,  
 Не думать бы о советах, как было бы хорошо!  
 Уничтожить бы коммунистов, как было бы хорошо!

О Боже! Как теперь нам стало плохо,  
 Богатство края к беднякам перешло.  
 Пир, сказав ложь, окутал себя позором,  
 Дом мой сгорел, все закрылось передо мной.  
 Не думать бы о советах, как было бы хорошо!  
 Уничтожить бы коммунистов, как было бы хорошо!

В трех строфах стихотворения Бай издает вопли о своем утраченном социальном положении, о потере богатства. В связи с этим,

его конечной целью становится уничтожение коммунистов, которые стали причиной социально-политического изменения в стране.

В трех последующих строфах излагается отношение Ишана к ценностям новой жизни, в котором он жалуется на то, что он лишился своих доходов и средства к существованию:

Ишан:

Кадр-ата курб му таморанд, шич нист,  
 Кадр мунд хехъат таборанд, шич нист.  
 Чордасола му каноранд шич, нист,  
 Гардъапизъич му кизоранд, шич нист.  
 Фикри Шуро ца ринесам, ца башанд!  
 Каммунистен ца бинесам, ца башанд!

В'аймадорард ши азоимчэ набофт,  
 Гин-та мат'еца милоимчэ набофт.  
 Ху в'азифа-ти коимчэ набофт,  
 Муминен зорд'-та царанг дад' нах'ичафт,  
 Фикри Шуро ца ринесам, ца башанд!  
 Каммунистен ца бинесам, ца башанд! [220, 87]

(Обесценен мой талисман, аулет,  
 Перед родичами я обесценен.  
 Четырнадцатилетняя нет рядом со мной,  
 И лепешечника во всех делах я лишен,  
 И не думать о советах лучше!  
 Коммунистов уничтожить лучше!

Не читаю я больше безумных заклинаний,  
 Ударам посоха женщина мягче не станет.  
 Лишен я сана и лишен я места,  
 Как быть правоверному в деле этом?

И не думать о советах лучше!

Коммунистов уничтожить лучше!

Наконец, приходит Батрак. Ознакомившись взглядами Бая и Ишана, он агитирует их принять новый строй. Начиная с этой части, изменяется связующее двустипшие и теперь его содержание соответствует интересам новой жизни:

Йив'у меф налгах'и бемано чис,

Мев дуруггуйэт мев да'во чис.

Мев кахогирэт мев гавг'о чис,

Байэ бозор-тэ ту мев савдо чис,

Фикри шуройита рав'нак д'ад'ам!

Кори дэкуни муаллак д'ад'ам!..

Маш-та калхоз катэ чаккун чаккун,

Тар социализм римийам аз декун.

Ту чинов' калав'арам саргард'ун,

Ас зибо дад' йадэ лакун лакун.

Фикри шуройита рав'нак д'ад'ам!

Кори дэкуни муаллак д'ад'ам!.. [99,29].

Батрак:

(На их бурчание ты взгляни,

На их претензии лживые.

Потасовка их и ссоры,

Нет спроса у их торговли,

Мысли о советах развиваем,

Дехканское дело развиваем.

Мы быстрее колхозом своим,

Отправим дехкан в социализм.

И такие как ты скитальцы-глупцы,  
Хромая, остались они позади.

Мысли о советах развиваем,  
Дехканское дело развиваем).

Таким образом, новое стихотворение Нодира Шанбеаде, написанное на шугнанском языке, с самого начала своего появления было подчинено отражению проблем новой жизни и требованиям правящей политики времени и идеологии новой страны. Хотя автор в вопросе размеров этого стихотворения в некоторых случаях выходит за рамки традиций персидско-таджикской литературы и сам во взаимосвязи с учетом природы шугнанского языка пользовался новыми размерами, но в вопросе применения стихотворных форм не создал нововведения и все еще был связан со старыми формами персидско-таджикской поэзии. Автор предисловия, ведя речь об образах, метафоры и описаниях, связанных с природой фольклора Шугнана, подчеркивает их правильное использование в шугнаноязычной поэзии поэта.

В этом предисловии С. Климчицкий, хотя ничего не говорит о роли тысячелетней персидско-таджикской литературы в формировании шугнаноязычной поэзии поэта, вероятно, опасаясь правящей идеологии времени, которая считала, что ценности этой тысячелетней литературы реакционны и вредны народу, но особо подчеркивала влияние поэзии А. Лахути и С. Айни на шугнаноязычную поэзию [218,74].

В процессе формирования шугнаноязычной поэзии, наряду с лирическими стихотворениями, Н.Шанбеаде создал эпические произведения, многие из которых являются небольшие по объему и посвящены различным темам. Однако, большая часть из них реалистического содержания на сатирическую тему.

Например, одной из больших поэм в сборнике «Гулгунча» является сатирическое произведение «Харнула» (Книга об осле). Поэма состоит из



87 двустиший и написана в 1943 году. Она в шуточном тоне и посвящена реальному человеку-другу поэта – Шокиргизу. В центре внимания поэмы находится образ главного героя произведения – Шокиргиза. В его образе изображены качества ленивого человека.

Трудным условием жизни тридцатых и сороковых годов XX века в Горном Бадахшане и его суровой зиме противопоставлены ленивые качества. Цель поэта в поэме такова: в этом горном регионе люди всегда должны быть готовы к жизненным трудностям. Сюжет поэмы прост: в первом двустишии поэт обращается к своим товарищам, чтобы они послушали рассказ о Шокиргизе и его осле. События в поэме, как исходит из её первого двустишия, подобно народным сказкам, рассказываются в начале ночи и в кругу друзей:

Рафикун, накли йик нур х'аб нигуг'ет,  
Йадет Шокаргиз-ат маркаб нигуг'ет.  
Му дуст Шокаргиз-ик чид лап шито вуд,  
Пи пут'ч дод' сех, йу зорат мубтало вуд... [99, 60].

(Товарищи, сказку этой ночи послушаем,  
Рассказ о Шокиргизе и осле послушаем.  
Дом моего друга был холодным очень,  
Держался на бревне, подобно иголке).

В поэме в шуточной форма речь идет о реальном человеке – друге поэта по имени Киргизбек, а также о его осле и реальной местности. События поэмы происходят в окрестностях центра Бадахшанской области – Хороге, кишлаках Риджист и Хидарджев долины Шахдары и в кишлаке Ривак долины Гунд. В описании поэта жизнь Киргизбека передана юмористическими средствами шугнанского языка. Поэт с целью показа его ленивых качеств и усиления юмористической стороны поэмы впервые в поэзии на шугнанском языке умело воспользовался юмористическими средствами выражения, например, гиперболой: «Чуун нокобиленард авлиё вуд» (Для ленивых мира он был пророком). Зимой

его дом был очень холодным, а сам был ленивым и не имел дров для печи. Ленивые качества Шогиргиза в каждом двустишии описаны привлекательно, перед читателем его духовный образ демонстрируется действиями самого героя или характеристикой литератора.

Поэт после характеристики ленивых качеств героя поэмы вводит его в круг событий. Герой поэмы для решения своих проблем в условиях суровой зимы отправляется в кишлак Ривак долины Гунд к щедрому человеку по имени Рахматшах и просит у него дров, потом возвращается домой с дровами. Хотя каждое двустишие поэмы окрашено народными юмористическими фразеологизмами и изящными словами, но с этого момента сила языка поэта совершенствуется средствами художественного изображения, поскольку кульминация этой небольшой поэмы с малым количеством персонажей, приближается к развязке.

После этой части, оставляя в сторону действия своего героя, поэт рассказывает об осле и волке. Когда Киргизбек из кишлака Ривак долины Гунд привозит дрова, разгружает их и привязывает осла в пасак<sup>34</sup> жителя Хорога Ашратшо и остается на ночь в доме этого человека. Отдохнув, уходит на поиски сена в Хичорджев. В полночь в отсутствие Киргизбека откуда-то появляется волк и нападает на осла. Автор в сатирической форме подробно описывает сцену борьбы осла и волка.

В этой неравной борьбе осел погибает. Некоторое время спустя хозяин привозит сено, но в пасак не обнаруживает своего осла. Он уходит на поиск осла, но не находит его. Утром он видит, что волк съел его осла и от него осталась только голова. Шокиргиз плачет и скорбит по своему ослу и падает на мешок с сеном. Его плач и стенания по своему ослу изображены очень поэтично:

Навад маркаб-ата йид маш качир вад,  
 В'илоген райат-ат йид в'еф амир вад.  
 Ху таг'индир цидик лу арца канд вад,

<sup>34</sup>Пасак - особое место для содержания лошадей и ослов.

Симойил ворч чинов такц-ат даванд вад.  
 Д'у фил в'из мисс дамард дус-ат сабук вуд,  
 Пасак бар дам лакат' з'улдет танук вуд.  
 Ху нозанд ас нив'енц вад лак ба нозди,  
 Йи кид дам д'ум вуд аз в'ам гунч дарозди...[99, 65]

(Не ослом, а мулом тогда он был,  
 Все кони – поданные, он - эмир.  
 Подобно сахару, сладким он был,  
 Как кон Исмаила быстрым он был.  
 Груз двух слонов легко перевозил,  
 Хлев для него маленьким, тонким был.  
 Капризнее любой невесты был,  
 Хвост длиннее волос невесты был).

Таким образом, Нодир Шанбегаде впервые спел сатирическую поэму на шугнанском языке, что является нововведением поэта в создании этого жанра. Этот процесс в дальнейшем находит своего продолжения. Во второй половине шестидесятых годов XX века шугнаноязычная поэзия, сформировавшаяся, с одной стороны, посредством устного народного творчества и с другой стороны деятельностью двух шугнаноязычных поэтов – Мулло Лочина и позднее Нодира Шанбегаде, переживала процесс постепенного развития по форме и содержанию.

Из сбора поэзии шугнаноязычных поэтов стало известно, что развитие и совершенствование этого приемлемого для народа жанра не прерывалось в последующем, на стадии развития сочинения поэзии на шугнанском языке и продолжилось в творческой деятельности поэтов среднего поколения.

Ширин Бунёд на первом этапе своей творческой деятельности, начавшейся на шугнанском языке, написал поэму под названием «Ширин-ат ви маркаб» (Ширин и его осел) (1966). С точки зрения правил

и сочинения поэм – изложение смысла и содержания, участие персонажей в небольших событиях произведения, описание характера персонажей и проявление их внутреннего мира, отношение к языку автора и персонажей произведения, использование различных категорий бесписьменного языка и шугнанского алфавита, особенно употребление слов и выражений, которые усиливают и делают привлекательными сатирические особенности средств выражения и т.п., несомненно, можно считать некоторым подражанием сатирической поэме Н.Шанбекаде «Харнума» (Книга об осле). Обе поэмы, несмотря на то, что различны по количеству двустиший и небольшие по объему (поэма «Книга об осле» состоит из 87 двустиший, а «Ширин и его осел» - из 41 двустишия Л.Д.) и в их событиях участвует небольшое количество персонажей, имеют и сходство. В связи с тем, что размеры шугнаноязычной поэзии по сравнению с нормами и требованиями системы традиционной персидско-таджикской поэтики до сих пор не получили своей научной оценки, еще рано рассуждать о размере обеих поэм. Однако, на наш взгляд, размеры обеих поэм близки хазаджу мусаддас максур – мафо'илун мафо'илун мафоил (V - - -/V - - -/V - ~).

В обеих поэмах в основном показывается отношение человека к облегчителю его труда – безобидному, вьючному животному – ослу. Оба произведения имеют притчевую сатирическую особенность. В них животные высказывают свои взгляды, мысли своим хозяевам на человеческом языке. Если с точки зрения художественности сравнивать обе поэмы, которые основываются на сатире, вероятнее всего, поэма Ширина Бунёда имеет некоторое преимущество в этом вопросе. Художественная сторона поэмы «Ширин и его осел» Ширина Бунёда и сила поэта в несколько раз совершеннее в использовании изобразительных, воздействующих, сатирических средств речи. Следует отметить, что в обеих поэмах конкретно указывающих место события к персонажи поэмы – это реальные люди. Если события в поэме Нодира Шанбекаде происходят в селении Хичорджев Хорога, то во второй поэме

дружескому юмору подвергается народ села Риджист района Шахдары, где погиб осел.

В обеих поэмах в сатирическом тоне речь ведется о вьючном животном и облегчителе работ сельского населения и его достоинств в жизни народа. Вторая поэма от первой поэмы отличается тем, что поэт меньше показывает деятельность героя поэмы – Ширина. События развиваются вокруг действий вьючного животного. В то же время, автор впервые на шугнанском языке решил показать внутренний мир и точку зрения вьючного животного, его жизнь и труд для людей, а с другой стороны – отношения людей к этому животному. Если в первой поэме гибель осла в основном передается устами самого поэта и причиной гибели осла, вероятно, является случайность или суровая природа этого горного края, то во второй поэме это полезное животное жалуется на равнодушие к себе, что в поэме изображается очень естественно.

Хотя социальный аспект или общественная функция сатиры не отчетливы в обеих поэмах, поэтическое мастерство и использование воздействующих средств слова в шугнано-рушанской группе языков, с одной стороны принятие форм традиционной персидско-таджикской поэзии, с другой стороны, свидетельствует о том, что авторская литература этой группы языков находится в постоянном поиске достойного для себя пути.

## **II. 5. Двужычные поэты.**

Двужычие или многоязычие считается привлекательным явлением в культуре различных народов и является посланием, отражающим различные стороны древней культуры одного народа или народов целого региона. Персидско-таджикская литература также находится в этом процессе реального двужычия мы наблюдаем еще в персидско-таджикской литературе IX-X веков [188, 36-42].

Реальность многоязычия, существующая с древних времен среди жителей Бадахшана повлияла на его культурную жизнь и способствовала возникновению процесса двуязычия литературы.

Нужно отметить, что в вопросе издания стихов и литературы в целом неодинаково положение всех памирских языков. Заметив эту особенность языков народов Бадахшана, исследователь памирских языков Д. Карамшоев говорит следующее:

«Разноязычные литераторы в течении веков сочиняли стихи на двух языках (местном и таджикском). К тому же, нужно признать тот факт, что относительно издания местной и фольклорной поэзии памирские языки (шугнанский, рушанский, язгулямский, ишкашимский, мунджанский, ваханский) не находятся на одном уровне. Владельцы ягнобского, язгулямского, ишкашимского, мунджанского языков в сочинении авторских и народных (фольклорных) стихов в основном пользовались таджикским языком [176, 214].

Продолжая свою мысль, упомянутый автор размышляет о месте авторской поэзии в жизни разноязычных жителей этого региона. На его взгляд, авторская поэзия более всего присуща шугнано-рушанскому и ваханскому языку и если одна из ее причин – нахождение этих языков в более широкой географической среде, то другая причина связана с небольшим количеством владельцев этих языков. Только представители шугнано-рушанской группы языков могут легко понимать друг друга. Поскольку владельцы этих языков находятся на большом расстоянии друг от друга, то обмен мнением между людьми происходит посредством персидско-таджикского языка и это стало причиной возникновения двуязычия [176, 214].

Авторская поэзия менее всего встречается в язгулямском, ишкашимском, ваханском и в других восточноиранских языках ГБАО, так как они находятся на культурной границе с могучим персидско-таджикским языком.

### II. 5.1. Мулло Лочин

Впервые об этом поэте дал сведения доктор филологических наук, профессор Д.Карамшоев. Он в статье «Назаре ба аш'ори махаллизабони шоирони Бахашон» (Взгляд на местноязычную поэзию поэтов Бадахшана), высказывая свою мысль о местноязычной поэзии (памирских языков - Л.Д.), о Мулло Лочине приводит следующее: «Из отрывка рукописи Мулло Лочина становится ясно, что среди шугнаноязычных поэтов конца XIX-начала XX вв. он стал первым, кто арабский алфавит дополнительными знаками привел в соответствии с шугнанским языком и отразил шугнанскую поэзию на письме». Он записал в качестве примера несколько стихов Мулло Лочина, сочиненных на шугнанском языке [176, 213-222].

В 2006 году в городе Карачи Пакистана на арабской графике была издана книга Мулло Лочина «Молитвы и высказывания» (Муночот ва дигар гуфторхо), которая сопровождается предисловием доктора Хушназара Памирзаде. Книга составлена из стихов на религиозные темы и прозаических отрывков с философским содержанием. На первых страницах этой книги составитель написал предисловие под названием «Короткое слово об этой книге», где дает краткое сведение о поэте. Затем, автор этих строк в 2006 году на основе данного предисловия в журнале «Рудаки» опубликовал статью «Литературно-культурное отделение Исламской Республики Иран в Таджикистане» [150, 37-42].

Составитель в «Кратком слове...» из-за отсутствия неоспоримых доказательств не указал на точную дату рождения Мулло Лочина, но на основе поэтических произведений поэта находит факты, согласно которым он приблизительно определяет год рождения поэта. Составитель приводит: «Хотя никто не помнит дату рождения Мулло Лочина и нигде не упоминается о ней, в связи с некоторыми событиями, изложенными в книге, приблизительно можно определить её. В одной из частей его произведения «В изложении ссор пророков» (страница 146)

упоминается о том, что со времен Пророка прошли тысяча триста сорок лет» [56,а].

В продолжении своей речи автор предисловия заключает, что «...год написания книги – 1298 по солнечному календарю (1340 по лунному календарю), а нынешний год – 1383 по солнечному календарю и охватывает 80 лет» [56,а]. упомянутые годы по нашему летосчислению соответствуют 1922-1923 годом.

По мнению составителя, Мулло Лочин был сыном Мулло Абдулкарима. На основании предания, Мулло Абдулкарим и его братья из Калмакистан (регион в Китае) прибыли в Бадахшан, а два другие его братья нашли себе жилище в регионе Шевы (вулусволи Шугнана Афганистана) и в Бидурде джамоата Сучан Шугнана Таджикистана и до сих пор в обеих сторонах реки Пяндж их род славится под именем калмок [56,а].

Как пишет автор «Краткого слова...», Мулло Абдулкарим в регионе Ситехдж или Сутухдже Шугнана Афганистана вступает в брак с девушкой, которая владела имуществом, доставшемся ей по наследству и от этого брака рождаются два сына и дочь, одного из сыновей зовут Хаёлбек, другим является Мулло Лочин.

Из «Краткого слова...» становится известно, что периоды детства и отрочества поэта прошли в кругу семьи. Семейство Абдулкарима было из знатного и образованного рода. Абдулкарим пропагандировал изучение распространенных наук и Корана и воспитал многочисленных учеников. В такой атмосфере изучением наук занимался Мулло Лочин и после смерти отца продолжал эту семейную традицию. В этот период с обеих сторон реки Пянджа Бадахшана, также из Чатрала и Какджута нынешнего Пакистана обучал большое количество учеников наукам.

Согласно сведению автора «Краткого слова...» Мулло Лочин воспитывает четырех сыновей и двух дочерей, но мы не имеем сведений о дальнейшей жизни поэта. Из исследования историков советского



периода известно, что 1880-1885 гг. считались самыми трагическими годами для жителей обеих берегов реки Пяндж Бадахшана [172, 332-366].

В связи с этим вопросом, как в «Кратком слове...», так и в поэзии Мулло Лочина не встречаются указания на эти годы. Как было отмечено выше, у поэта было четыре сыновей: старший – Кулмухаммад, второй – Аджойббек, третий – Юсуфбек и четвертый – Ганджалибек. Вероятнее, из-за беспокойной ситуации в этом регионе, юный Ганджалибек с одним из своих друзей отправляется в Коканд, который входил на территорию царской России, там и умирает. Поэт на смерть сына пишет стихотворение под названием «Сожалеть»:

Чон ба гами доги ту афрухтам,  
 Доги чигар аз ту нав омухтам.  
 Чон ба фироки шарорат сухтам,  
 Сухтаму сухтаму сухтам...

Мурдани ту мурдани дилдор шуд,  
 З-ин сабаб ин доги ту бисёр шуд.  
 Оташи гам бар дили афгор шуд,  
 Сухтаму сухтаму сухтам... [55, 83]

(И сжег я сердце в горе своем,  
 Боль сердца навеяна тобой.  
 Сгораю от искры разлуки  
 Сгораю, сгораю, сгораю...

Твоя смерть, это близкого друга смерть,  
 Поэтому оставила глубокий след.  
 Пламя горя в сердце зажгло  
 Сгораю, сгораю, сгораю... ).

В «Кратком слове...» приводится: «По словам некоторых пожилых людей региона, Мулло Лочин прожил более ста лет, в старости растил

короткую бороду и ходил с посохом. Согласно его сочинениям, в 92 года он пишет свою книгу и по словам одного из пожилых людей региона – Кудратбека, прожившего 98 лет, Мулло Лочин умер в 1316 году по солнечному календарю, т.е. он семь лет спустя после написания своей книги в 109 лет покинул этот мир» [55, 56,б].

1316 год соответствует 1938 году нашей эры. В этом случае мнение автора «Краткого слова...» о том, что «он семь лет спустя после написания своей книги...» был жив, искажает истинность фактов. Как было упомянуто ранее Мулло Лочин свою книгу написал в 1920-1922 гг. и если год его смерти 1316 по солнечному календарю что соответствует 1938 г. н.э., то поэт еще 16 лет прожил после сочинения своей книги.

Книга, изданная Хушнаназром Памирзаде, состоит из двух частей. В первую часть включены стихи и поэмы (1397 двустиший на персидском языке и 120 двустиший на шугнанском языке). Свои персидско-таджикские стихи написал под псевдонимом «Лочин» и «Оси». Вторая часть состоит из прозаических отрывков с религиозным содержанием (заклинания, толкования аятов и хадисов, разъяснение философских и религиозных терминов).

В первой части книги различные стихотворные формы сочинены на двух языках. Следует отметить, что Мулло Лочин впервые несколько страниц своей книги посвятил шугнаноязычной поэзии на персидской графике. Содержание шугнаноязычной поэзии составляют молитвы. Большая часть книги в форме стихи написана на таджикском языке, а тему и содержание стихов составляют мольба и просьба к Богу, равнодушие к материальному миру, сожаления о прошедшей молодости и т.п. Стихи написаны в форме касыды, месневи, тарджебанда и мустазода. В книгу также включено одно четверостишие.

Вероятно, отсутствие других стихотворных форм в сочинениях этого поэта, связано с религиозным характером его поэзии, так как упомянутые стихотворные формы более всего соответствуют изложению

религиозных, нравственных и философских взглядов поэта и эта древняя традиция продолжилась со времен Носира Хусрава.

Касыды этого поэта по количеству двустиший и по композиции относятся к ограниченным касыдам, содержание которых составляют мольбы о прощении грехов, восхваление пророка ислама и членов сего семьи, восхваление сорок восьмого имама исмаилитов мира Мавляно Султана Мухаммадшаха Агахана третьего. Приводим пример из касыд поэта:

Худовандо, каримо, подшохо,  
 Хама шохони оламро панохо.  
 Бихамдуллох хама хамде бигуем,  
 Ба сад зори туро хонем, Илохо.  
 Пушаймонам кунун астагфуруллох,  
 Пушаймонам зи чам'и мочарохо [55, 1].

(О Боже, щедрый, хозяин наш,  
 Покровитель ты всех падишах.  
 О Боже, хвала тебе за всё,  
 И просим прощения за всё.  
 Сожалею, прости меня Бог,  
 Сожалею за скандалы и ссоры).

По объему и количеству такие касыды схожи с касыдами Насира Хусрава и по этой причине не отвечают требованиям жанра касыды. Авторы книги «Мудрый художник слова» справедливо отмечают, что «поэт (Насир Хусрав) как документ исмаилитов и обучающий путеводитель для последователей этого течения, вероятнее всего, использовал такого рода стихов в качестве обращений и религиозно-нравственных призывов и такие стихи – это ограниченные касыды, отличающиеся своими размерами и рифмами» [187, 75].

Следует напомнить, что Мулло Лочин, как и многие поэты Бадахшана продолжил метод творчества. В поэзии Мулло Лочина также

встречается тарджебанд. В книге «Молитвы и высказывания» помещены шесть тарджебандов с разным количеством двустиший. Например, если три тардже'банда имеют по 24 бейта (двустихия), то остальные три тардже'банда состоят из 39, 48 и 105 двустиший. В поэзии Мулло Лочина первый тардже'банд имеет эпический характер. Эпические и лирические тардже'банды включают в себя восхваления святых в исламе, а также религиозных вопросов в целом. Первый тардже'банд называется «Рассказ о принятии Кайсари Румом ислама из-за любви к религии Вселенной» и включает в себя 35 строф. Каждая строфа состоит из двух двустиший. Рассказ или поэма в форме тардже'банда начинается следующим образом:

Аз амри кирдугори Худованди ду саро,  
 Ин рамз кас надонад, чун зоти кибриё.  
 Аз зулми куфр шохи Расул гашт бенаво,  
 Бишнав зи ман хикояти он шахи рахнамо [55, 5].

(Волею Бола обеих миров,  
 Знает о тайне только гордый род.  
 От безбожия тот шах Пророка обнищал,  
 О шахе-путеводителе слушай рассказ).

О тардже'бандах автор книги «Теория литературы» пишет: «Общее правило тардже'бандов состоит в том, что они подобно газелям рифмуются» [199, 182], но строфы этого тардже'банда имеют свою особую рифмовку. Из двух строф этого тардже'банда становится ясно, что простой сюжет поэт излагает посредством одинаковых рифм и для выражения цели поэт имеет больше возможностей.

Диалог героев рассказа излагается простым языком и выражениями, присущими местному народу и в связи с этим частично не соответствуют синтаксическим требованиям таджикского языка. Из заключения поэта в последней части становится известно, что содержание рассказа было знакомо народу в прозе и по словам самого

поэта онб «своим недостаточным вкусом» облакал рассказ в поэзию. Как было указано ранее, поэт имел два псевдонима (Лочин и Оси) и в заключительной части рассказа использует второй псевдоним:

Ин кисса наср буд, вале Оси назм кард,  
 Бо табъи норасову зи исёни ранги зард.  
 Чун дахр нест гайри пушаймони, охи сард,  
 Зинхор, эй азиз, ту бо гирди ин магард [55, 11].  
 (Этот рассказ был в прозе, в стих превратил Оси,  
 С недостаточным вкусом он передал в стихи.  
 Этот мир пусть и ничтожен, только тяжелый вздох,  
 Никогда не ходи вокруг него, мой дорогой).

Шугнаноязычная поэзия Мулло Лочина по сравнению с персидско-таджикской меньше по количеству, но шире по охвату проблем. Некоторые шугнанские стихи поэта подобны таджикским, но особенностью персидско-таджикского стиха является присутствие выдающихся поэтических образов, которых меньше в стихах Лочина. В его стихах обычные проблемы жизни отражены простым языком, отсутствует впечатлительная, воздействующая лексика в стихотворных размерах:

Зур кор (хорошая работа)  
 Ач wizуни катхудой-зода-нд чидум йаист зурди кор:  
 Авалун варх-цов-та лувен, охирун чила хидорч [176, 223].

(Ты знаешь, для царевича какая хорошая работа,  
 Когда говорят юган скоси и в сорокодневье работай).

По рифмовке индивидуальность небольшого количества строк, сочиненных на шугнанском языке является свободной и в этом виде стиха поэт подписывался своим псевдонимом. Это наблюдается также в стихотворении «Йоц» (Огонь):

Йоцик-анд ар чиз ца бест, одам хикирит дир-анд виред,  
 Ар чид-ат ар мачлисанд Лочин на-вед маза навед [176, 223].

(Всё, что теряется в огне, по находится в пекле оно,  
Если нет Лочина в собрании, смысла не имеет оно).

Поэт в шугнаноязычной поэзии пользовался готовыми формами таджикского стиха, но он или не принял во внимание жанровые особенности или пользовался некоторыми нововведениями. Это наблюдается, например, в стихотворении «Шукр кин» (Будь благодарным):

Сар-ат вега шукри кин,  
Ху дод гарба шукри кин.  
Ту дод-ат нан-ен ту пир,  
Веф хез кэ тавба таксир.  
Савен-та ту-рд дастигир,  
Сар-ат вега шукри кин.  
Лочин ту чуд хабардор,  
Ношукри ма-к зин(х)ор.  
Шукрат ки лайл-ат на(х)ор,  
Сар-ат вега шукри кин [176, 223].

(С утра до вечера будь благодарным,  
Каждому куску хлеба будь благодарным.  
Обучал наукам тебя наставник,  
Проси прощения, будь благодарным.  
Тебе повсюду будут помогать они,  
С утра до вечера будь благодарным.  
Лочин оповестил тебя,  
Будь благодарным ты всегда.  
И днем и ночью будь благодарным,  
С утра до вечера будь благодарным).

Стихотворение «Будь благодарным» написано поэтом в форме тардже'банда. Судя по нашим наблюдениям, некоторые правила жанра,

которых предшественники считали обязательными, не были учтены поэтом. Например, в строфах вышеприведенного тардже'банда количество строк различны. Если первая строфа состоит из шести строк, то вторая строфа – из четырех строк.

Другая особенность упомянутого стиха заключается в том, что строф тардже связывает не связующее двустишие, а связующая строка. Если первая строка имеет рифмовку месневи, то строка второй строфы немного различаются, только связующая строка находится вне пределов рифмы.

### **II. 5.2. Сайид Замонаддин Адим Шугнани**

Об упомянутом поэте впервые краткие сведения дает доктор филологических наук, профессор Д.Карамшоев в книге «Адим двух берегов». Книга охватывает поэзию поэта, которая сочинена в разные годы, но эти сведения не выясняют в полном объеме жизнь поэта. Хотя книга поэта называется «О горькой жизни литератора», но охватывает она всего трех страниц. В ней автор вкратце рассказывает о годе рождения поэта, о политической ситуации 30-х годов XX века, преследовании духовенства, переселении в Шугнан Афганистана, годах заключения поэта в тюрьме Пули Чархи Файзабада [2, 150-153].

Еще одна статья была опубликована преподавателем кафедры литературы Хорогского государственного университета Сардарбеком Хазорабеком под названием «Адим Шугнани – обиженный поэт», основу которой составляют сочинения доктора Хушназара Памирзаде [246, 139-148].

Более широко освещена жизнь поэта в «Слезы сожаления», считающаяся вторым диваном поэта. Диван издан в 2001 году в Раулманди Пакистана. К упомянутому дивану доктор Хушназар Памирзаде написал предисловие и дал краткое сведение о жизни поэта под названием «Отрывок из жизни, состояния и творчества Сайид Замониддина Адима» [70, 4-24].

Согласно записям автора «Отрывка...», поэт Сайид Замониддин по прозвищу Адим, сын Сайида Шаххусейна, родился в 1282 году по солнечному календарю (1904 г. н.э.) в квартале Худжаабад села Пастхуф Рушанского района. Он происходит из рода духовенства и автор «Отрывка...» пишет: «Сайид Замониддин родился в семье священника и относится к роду духовных руководителей Бадахшана, одним из которых в двадцать втором поколении является Саид Сухроб Вали. Согласно преданию, этот мудрый богослов совершал намаз вместе с Насиром Хусравом, имел сочинения, после него пропагандистская работа и религиозное руководство остается в наследство. В последние годы по велению Мухаммадшаха Султан-48-го имама исмаилитов Саид Шаххусейн – отец Саида Замониддина занимался этим делом в районах Бадахшана, а другой его брат Саид Мунир Бадахшани – в регионе Синда и Балуджистана» [70, 4].

Из сочинения автора «Отрывка...» исходит, что его предки относятся к духовным руководителям. Автор относительно принадлежности поэта и его семьи к предкам пишет: «Своим происхождением Сайид Замониддин имеет прямое отношение к имаму Джаффару Садыку и связывается с пророком Али и долгое время руководил течением» [70, 4].

Автор книги «Забон ва адаб дар Шугнони Афғонистон» (Язык и литература в Шугнани Афганистана) Н. Пайкор приводит небольшой отрывок о родословной Адима: «Сайид Замониддин Адим ибн Сайид Шоххасан ибн Сайид Касым ибн Сайид Хаджагулямшах ибн Хаджахасаншах ибн Шахисмаил ибн Сайид Дарвешмухаммад ибн Шахнуриддин Мухаммад ибн Хаджа Мухаммадфазил ибн Сайид Сулейман ибн Хаджа Мехтар ибн Хаджа Мухаммадфозил ибн Сайид Салман ибн Сайид Нуриддин Мухаммад ибн Сайид Дарвеш Мухаммад ибн Сайид Салман Абдол ибн Сайид Али ибн Сайид Мехтар ибн Сайид Хаджа Али ибн Сайид Шахзайд ибн Сайид Сухроб Вали ибн Сайид Хусайншах ибн Мирсайид Али ибн Сайид Мухаммад ибн Сайид



Иброхим ибн Сайид Касымшах ибн Сайид Хасаншах ибн Сайид Абдуллах ибн Сайид Яхя Каландар ибн Сайид Али ибн Сайид Иброхим ибн Сайидшах Султан Али Муса аль Ризо ибн Имам Муса Казым ибн Имам Джафар Садык ибн Имам Мухаммад Бакыр ибн Имам Зайналабуддин ибн Имам Хусайн ибн Фатима и Зухра бинт Мухаммад Мустафа» [221, 59].

Сайид Замониддин в детстве начальное образование получил в кругу семьи. Прежде всего, его обучали отец, старший брат Султансаид. Поскольку система обучения на Востоке имеет традиционную особенность, Сайид Замониддин как член семьи священника, получив начальное образование, приступает к изучению священной книги Коран. По словам доктора Хушназара Памирзаде, он семь раз перечитал Коран сначала до конца и выучил наизусть некоторые её аяты. В течение двух последующих лет изучал орфографию, персидско-таджикский язык и поэзию таких известных поэтов, как Хафиз, Мирзо Абдулькадыр Бедиль, Мавляно Джалаладдин Балхи и др. Поскольку культурная атмосфера семейства Сайид Замониддин была основана религиозной средой, поэт согласно ее требованиям, прежде всего, занимался изучением религиозных наук и в молодости он изучил трактат «Ихван-уссафа» (Братья чистоты), произведения Хаджи Насириддина Туси и Насира Хусрава» [70, 4].

С начала двадцатых годов прошлого века с укреплением Советской власти в Таджикистане и особенно в Бадахшане с большими трудностями столкнулись священники и началось их преследование. К тому же, запрещалось сочинение произведений на религиозную тему. Священники как чужеродные элементы облагались тяжелыми налогами. Эти трудности выпали также на душу семьи Сайид Замониддина. Состояние жизни семьи поэта в конце 20-х-начала 30-х годов XX века стало невыносимым, особенно после усиления коллективизации сельского хозяйства и лишения духовенства своего хозяйства – земли и животных. В таких условиях семья поэта была вынуждена в 1933

покинуть родину и посредством реки Пяндж совершить побег в Шугнан Афганистана. Из личных бесед поэта с жителем Рушанского района ГБАО Раззаком Давроншоевым в 1933 году становится известно, что в первые годы переселения семья поэта некоторое время проживала в центральных селах вулусволи Шугнана Афганистана, но чиновники Шугнана Афганистана, опасаясь советских мигрантов, запретили им проживать в приграничных селениях. Автор «Отрывка...» об этом периоде жизни семьи поэта пишет следующее: «... затем семья поселилась в холодное село Шева, которая семь месяцев в году находится под снегом. Все это увеличило и без того трудное положение семьи» [70, 5]. В диване «Слезы сожаления» поэт об этом периоде своей жизни говорит:

Ба мулки Шева фитодам мукайиду мачбур,  
Асири барфу ях андар хисори зиндонам [70, 5].

(И в Шеву попал я как-то по нужде,  
Со всех сторон окружают лед и снег).

Несмотря на трудности жизни в первый период переселения. Сайид Замониддин занимался изучением наук и совершенствованием своих литературных и религиозных знаний. В этот период он полностью выучил книгу «Вачхи дин» Насира Хусрава и использовал её в спорах, диспутах.

В период миграции семья Сайида подвергалась не только материальному давлению. Из «Отрывка...» исходит, что одним из таких давлений было религиозное преследование, которое в различных формах ощущалось со стороны чиновников в Шугнана Афганистана: «В 1319 году Сайид Замониддин и его старший брат Султан Сайид по рекомендации отца были направлены на серьезную дискуссию, организованную в центре Шугнана. Эту дискуссию организовал человек по имени Мавляви Амирмухаммад. Упомянутый Мавляви был членом той группы, которая была направлена в Бадахшан министром

внутренних дел того времени Мухаммадгулханом Мумандом для запрета течения исмаилизма. Мавляви Амирмухаммаду было поручено отменить исмаилизм в Шугнани и заставить народ принять суннизм. Этот Мавляви более одиннадцати месяцев работал в регионе и объявил дискуссию с целью отмены исмаилизма.

В назначенный день Мавляви Амирмухаммад организовал дискуссию и спросил: есть ли кто-нибудь, защищающий исмаилизм? Вперед вышли Сайид Замониддин и его старший брат Султан Сайид и успешно выступили в этом споре. Защита показала их осведомленность и стала притчей во языцех среди народов Бадахшана. Правители того времени были последователями суннитского течения и контролировали ход дискуссии. Они с неприязнью встретили Сайид Замониддина и его брата, которые успешно защитили свои взгляды. Их защита стала причиной того, что люди стали в выборе того или иного течения религии» [70, 5].

Как из «Отрывка...» становится ясно, что Мавляви Амирмухаммад по-другому объяснил причину своего поражения тогдашнему министру внутренних дел и два месяца по телеграфному поручению министра в сопровождении пяти солдат отправляют в областной центр Бадахшана Афганистана – Файзабад. Упомянутое письмо министра внутренних дел тогдашнего правительства доставило немало хлопот поэту. Некоторое время поэт ходил по инстанциям, но по словам автора «Отрывка...»: «Никто не сообщал о составе преступления в его действиях и не доказывал» [70, 6].

Такие скитания поэта продолжались в течение нескольких месяцев. Известно, что шахское государственное устройство Афганистана не имело еще новых международных правовых ценностей, его институты права и юстиции были созданы традиционным способом. В связи с этим, защита прав человека в отсталом шахском государстве не отвечала требованиям времени. За это время правитель Бадахшана лишился власти и вместо него был назначен другой человек, который по

сравнению с предыдущим правителем был образованным и милосердным. Он принял Сайида Замониддина по его просьбе и после расспросов организовал собрание с участием казия тюрьмы, муфтия и других высокопоставленных лиц тогдашнего правительства. Доказав его невиновность новый губернатор области 9 месяцев спустя дарит ему свободу. Поэт в одном из стихотворений упоминает нового правителя по имени Махбубхан Кандахори и пишет:

Агар алтофи раббони набуди, рахми Махбуби  
Кунун аз сафхаи хасти ба кулли махв шуд номам [70, 6].

(Если не Божья, то милость Махбубхана  
Из страниц бытия вычеркнули б меня).

Второй раз без всякой вины поэт на два года заключается в тюрьму Файзабада и после освобождения из тюрьмы находился под контролем и не имел права выходить за пределы Файзабада. После восседания на престол нового правителя поэт просит губернатора рассмотреть его дело. В «Отрывке...» приводится: «...новый правитель удивился этому и старается освободить Адима из тюрьмы. Он потребовал от правителя Бадахшана Худододхана пересмотреть дело и после слушания дела организовал собрание области и добился оправдательного приговора для Адима. Затем решение дела было отправлено в область, центром которой был Баглан. Узнав об этом, Адим пишет касыду со следующим содержанием:

Андалеби дили ман боз ба фарёд омад,  
Мурги чон бори дигар аз кафас озод омад.  
Душ гуфтанд ба гушам, ки Худо дод туро  
Хокими ваكت дар ин мулк Худодод омад [70, 8].

(Соловей моего сердца снова поёт,  
Птица души снова отправилась в полет.  
Мне вчера сказали: дал тебе Бог

Правитель края Худодод пришел).

Из «Отрывка...» исходит, что после объявления демократического правления в Афганистане в судьбе поэта произошли некоторые изменения. Адим был принят в литературный круг Кабула. Здесь он познакомился с именитыми поэтами, учеными Афганистана и другими известными людьми. Знакомство с литературным кругом Кабула стало новым поворотом в его творческой деятельности. «Вхождение Адима в Кабульскую среду было новым уроком в его жизни. Путь к просвещенным людям, встречи с литераторами, учеными, поэтами, государственными деятелями, связи с СМИ края расширили его мировоззрение и отношения со окружающими» [70, 9].

Автор «Отрывка...» в продолжении своего слова отмечает, что Адим был хорошо принят в литературный и культурный круги Кабула и получил уважением, но он никогда не забывал своих многолетних мучений, всегда признавал себя обиженным поэтом. В старости усилилось желание посетить родину. Это желание ощущается во многих стихах поэта:

Банди ду сохил гар баркашонид,  
 Бар руйи мардум чун боби эхсон.  
 Фархунда рузест, гар боз бинам  
 Чун субхи хандон шоми гарибон [70, 10].

(Если два берега соединить,  
 Для народа от щедрости души.  
 Счастлив я в тот день, когда увижу снова  
 То веселое утро странника ночь)

Такая возможность появилась после революции 1978 года и впервые по приглашению младшего брата Фахриддиншаха, который после долгого проживания в Шеве вернулся на родину, приехал в Таджикистан. Это событие произошло в 1981 году. Его брат проживал в

Джиликульском районе бывшей Курган-Тюбинской области. «Адим увидел Таджикистан цветущим, благоустроенным краем» [70, 10].

В дальнейшем поэт часто посещал Таджикистан, встречался с поэтами, учеными и другими известными людьми.

Следует отметить, что Сайид Замониддин писать стихи начал с детства, но еще не имел псевдонима и использовал свое имя:

Нолон зи даври ходиси даврон Замониддин  
Гурбат насиби мост, алам рузгори ман [70, 12].

(Событиями времени опечален Замониддин,  
Скитания – наш удел, печаль и горе – моя жизнь).

Из «Отрывка...» становится ясно, что поэт впоследствии после посещения Кундуза знакомится с поэтом Мухаммадом Сиддиком и тот поэт, воспринимая талант и поэтический вкус Адима, предлагает ему прозвище Джайхун, поскольку поэт родился на берегу реки Джайхун (Пяндж). Некоторое время поэт писал под псевдонимом Джайхун. Хотя он под этим псевдонимом стал известным поэтом и народ обращался к нему как «господин Джайхун», но после распространения этого псевдонима его стали оклеветать во всех грехах и он отказался от этого прозвища. Поэт выбрал псевдоним Адим и до конца жизни писал стихи под этим псевдонимом, но иногда по требованию размера и рифмы использует псевдоним «Адими»:

Зи камоли шодмони чи бигуядат Адими,  
Ба чуз ин ки накди чонро ба кафат супорам имшаб [70, 12].

(С полной радостью, что может тебе сказать Адими,  
Кроме того, что сердце готов тебе подарить).

Любителям поэзии и литературы поэт оставил в наследство три сборника стихов: «Слезы сожаления» (Ашки хасрат) в трех тома; «В сердце прах Бадахшана» (Дар дил губори Бадахшон); «Мелодия любви» (Оанги дил). Ему принадлежит прозаическое произведение «Слеза

раскаяния» (Ашки надомат). Эта книга отражает его взгляды о мире и религии. Поэт создавал стихи во всех лирических жанрах поэзии, к которым относятся газель, касыда, мухаммас, мусаддас, месневи, тардже'банд и четверостишие. Также, сборник стихов «Адим двух берегов» (Адими ду сохил) был опубликован усилиями Муборакшо Алимшоева и Додихудо Карамшоева в 1993 году на кириллице.

Хотя многие стихи поэта написаны на таджикском языке он приложил усилия создать поэзию на шугнанском языке. Памировед Додихудо Карамшоев о шугнанских стихах поэта говорит следующее: «По словам самого Адима, свое первое стихотворение на шугнанском языке он написал в 1920-1925 гг. по рекомендации известного русского востоковеда и памироведа М. С. Андреева. Это стихотворение посвящено восхвалению родного языка поэта – шугнанского языка...» [2,167]. Оно написано в форме газели, состоит из 8 двустиший. В качестве примера мы приводим три двустишия без начальных строк:

...Андрейуф зив' – визунич шасту се сол бар пиро,  
 Луди соз хуг'нуни зивтир ас ху ла:кин ёдгор.  
 Мам катик ше(ъ)рум вузик та:м д'од тарудат, д' од тарам,  
 Ксунд азудат кА:нд азам меф га:пбуценум чуд катор.  
 Та:м му нумен Шозамун инчу:вд чорик по г'иник,  
 Шичта а:м Чай(х)у:нм у Мувен, а:м Адими дилфигор[2, 167].

(Шестьдесят лет тому назад Андреев языковед,  
 Сказал мне: «Свой стих напиши на шугнанском языке».  
 Это тот самый сочиненный краткий стишок,  
 Из того и из другого я слов привел.  
 Мужчины и женщины звали меня Шохзамон,  
 Теперь Джайхун или печальный Адим говорят).

Бесспорно, что Адим писал свои шугнаноязычные стихи не на основе фонетических или других особенностей новоиспеченной поэзии, а в рамках классических канонов содержания и формы персидско-

таджикской поэзии. На шугнанском языке, согласно книги «Слезы сожаления», Адим написал более 30 двустиший.

В своих шугнаноязычных стихах поэт обращается к двум историческим периодам жизни народов Бадахшана: дореволюционному и советскому, достижения которого он воочию наблюдал с 80-х годов XX века. Шугнаноязычная поэзия поэта имеет агитационно-пропагандистскую категорию. Об этой особенности шугнаноязычной поэзии Адима Д. Карамшоев пишет следующее: «В политической и пропагандистской поэзии Адима в основном использованы персидско-таджикские и арабские слова, словосочетания и рифмовки» [2,168].

Действительно, в шугнаноязычном стихотворении «Замона: кордунат коргар ких'т» (Время делает тебя умеющим и работающим), кроме слова «ких'т», т.т. «делает», которое в рушано-шугнанских языках является глаголом настоящего-будущего времени и приходит в качестве редифа, а также слов «кордонат» («ат» - в качестве сочинительного союза «у»), нарен-ата» (часть «ата» - сочинительный союз) и «вед'ента» (вед' – речка, «ен» - суффикс множественного числа вместо «хо» и «он» и часть «та» - послелог), остальные слова и словосочетания являются персидскими и арабскими:

Таракки кишвар аз а(х)ли (х)унар ких'т,  
 Зи каквми бе(х)унар кишвар (х)азар ких'т.  
 Тамоми мамлакатро хуррамобод,  
 Гуру(х)и кордонат коргар ких'т.  
 Хама на:'рен-ата: вэд'ента обод,  
 Ба зу:рат' ас тира:ктур рангбар ких'т.  
 (Х)акими фозилу устои доно,  
 Субу:ти фазл (х)ар нав'и башар ких'т [2, 168].

(Край развивают умельцы,  
 Не примет край неумельцев.  
 Весь край светлым, благоустроенным



Делает рабочий, умеющий.  
 Всюду речки, каналы возводит  
 И силу трактора использует.  
 Ученый-мудрец и наставник мудрый,  
 В роде человеческом самый мудрый).

Нужно сказать что использованный стиль в вышеприведенном стихе не является его индивидуальным стилем, так как в других своих шугнаноязычных стихах он пользуется другой лексикой. Поэт при изложении содержания любовных шугнаноязычных стихов широко использует богатый лексический запас шугнанского языка, но для более привлекательности и окрашенности стиха он пользуется изобразительными приёмами персидско-таджикской классической поэзии.

Таджикские стихи Адима, написанные с юных лет, в основном подвержены влиянию традиций литературы прошлого. Поэт в этом плане не принимает ценностей и новых эстетических видений. Его любовные стихи написаны в форме газели и мухаммаса и подчинены описательным традициям классической литературы. Правила структуры традиционных образов не подвержены изменениям и отражены в следующей газели:

Чу руют партави шамсу камар нест,  
 Чу каддат сарви хам, эй симбар, нест.  
 Хироми коматаш дорад киёмат,  
 Назират дар чахон, эй фитнагар, нест.  
 Таоллох, зихи муюу зихи руй,  
 Чу муят шому чу руют сахар нест...  
 Лабат ёдам дихад аз оби хайвон,  
 Мисоли лаззати шахду шакар нест.  
 Хаёте медихад хар мурдадилро,  
 Зи э'чозаш Масехоро хабар нест...

Адим, эй мах, закоти хусн хоход,  
Ки ачри агниё з-ин хубтар нест [2, 15].

(Твое лицо- не сияние солнца и луны,  
Твой стан, белотелая, не стройный кипарис.  
Изящная походка – в смятении,  
Подобно тебе, смутьянка, нет в мире.  
О Боже, как красивы волосы и лицо,  
Утро – не лицо твое, а волосы – не ночь.  
Сочную воду напоминает губы твои,  
Подобно меду и сахару не сладки они.  
Получит жизнь даже мертвое сердце,  
Не знает о его чудес Моисей.  
Запят красоты твоей желает Адим,  
Что лучше наград богачей эти дары).

Здесь следует напомнить слова Абдулхусайна Зарринкуба о традициях персидской поэзии. Самая распространенная традиция персидской поэзии имеет отношение к возлюбленной, метафоры и сравнения посвящены всему ее телу и отражают эстетические ценности. Возлюбленная красива с ног до головы: кипарисный стан, лицо подобно луне, черные зигзагообразные локоны, цепь кудрей, индийская коса и душистые локоны. Дугообразные брови, стрелы ресницы, маленький ротик, ямочка на подбородке, красивые родинки – это зерна и капкан, а губы – это живая вода ...» [112, 26].

Здесь мы хотим показать опыт других поэтов в сочинении шугнаноязычных стихов. Из сатирических поэм Н. Шанбегаде и Ширина Бунёда, о которых мы рассказали выше, становится ясно, что очень богат лексический запас шугнано-рушанской группы языков, использование большого количества синонимов можно красочно изображать цель произведения.

Адим в форме персидской газели создал газель на шугнанском языке, состоящем из десяти двустиший. В газели полностью соблюдены требования матла' (первый бейт стихотворения) и макта' (последний бейт стихотворения), правила его композиции, поэтические средства использованы на основе требований системы литературных традиций персидско-таджикской поэзии:

Х'ац чинов аввал му цем вамтир ца д'од,  
 А:м му цемат, а:м му зорд', йа в'арт'и йод.  
 Холл сийо, д'индон сафед, шанден танук,  
 Пици чу:д сурхо-сафедат, зорд'и йод.  
 Чу:ъчи парчамен вих'у:чат, цеми ру':йг,  
 Печакенан ар зибо вад, ар чи бод.  
 Отат'ум вам па:ли-га:х'танд вуз визент,  
 Чорталаб виц, шу:нчачин га:пени д'од.  
 В арт'ата'а:м наклат рифокат чу: ба (х)ам,  
 Чу:хтум охир вам рифокат пйд'ти д'од.  
 Пех'-га пех' х'емун сатат, под'тар зибо,  
 Чу:ди ба:на луди са:в, пех'с ас м угод.  
 В'уд зимистон мап шито, а:м лап жиниг,  
 Луд-и хуб ту-рд сут, ту под'енен х'игод.  
 Мам йи ба:ндат муд галат йуданд, Адим  
 Вам чинов нист ас Шикошум то Вийод.  
 Цемун ар цунд вед'д, та:инум ца чу:хт,  
 Вам мигу:нд га:ЦИК фана:ву'д ар Нивод.  
 Цем циремби:ч в'ад г'иник пул-пул чинов,  
 Чу:хки ас цем-анд разент, икта:м ца мод [2, 169].

(Как на воду, сперва на нее пали мои глаза,  
 И сердце мое и глаза, как ветер, унесла.  
 Родинка черна, зубы белые, губы тонки,  
 Красное и белое лицо сердце унесли.

Локоны расчесывает, поводит на глаза сурьму,  
 И ветер растрепывает сзади-спереди её кудри.  
 По ее поведению понял я быстро,  
 В поиске мужа развязно говорила.  
 Я дружил и беседовал с ней,  
 Вышло все в наружу наконец.  
 Сожалев постепенно о содеянном она,  
 Нашла себе оправдания: спросил у отца.  
 Была зима, снега было много,  
 Ноги обморожены, «как хорошо»  
 Неправильно, Адим, ты это сказал.  
 Нет ей равной с Ишкашима до Вияда.  
 Внимательно как-то взглянув, понимал я,  
 В Ниваде как она девушек немало.  
 Много слез проливала она,  
 Пролил слез, когда умерла она).

В этой газели смешиваются два способа описания – лирический и эпический, а такое отношение к жанровым закономерностям газели иногда наблюдается в произведениях выдающихся сочинителей газели персидско-таджикской литературы.

Как видно, среди шугнаноязычных поэтов первого поколения Адим был первым, кто соединил два способа изложения – монологический и эпический в газели. Иначе говоря, Адим с опорой на собственную творческую силу в форме шугнанской газели использовал нераспространенную традицию Джалалиддина Руми. Эта газель состоит из маленького события, помещенного в упомянутом жанре. Обозрение начинается с первого двустишия и усиливается при переходе с одного бейта на другой. Лирический герой стихотворения во многих бейтах газели становится эпическим героем и в происходившем событии является напарником второго персонажа. По своим наблюдениям, основной персонаж стиха – поэт представляет читателю не очень

совершенный портрет возлюбленной с обычной и распространенной характеристикой с позиции пространственного и временного эстетического вкуса прошлых лет и будто тем самым листает страницы прошлого. Другая особенность газели связана с природой шугнанского языка и использованием описаний «холл-сийо» (черная родинка), «д'индон-сафед (белые зубы), «шанден танук» (тонкие губы). Если «черная родинка» и «белые зубы» распространены в таджикской литературе, то «тонкие губы» имеет принадлежность к художественному описанию шугнанского языка. Три последние бейты газели имеют лирический характер и поэт, отказываясь от продолжения изложения событий, использует свои мысли и ощущения, а использование собственных существительных места – Ишкашим, Вияд и Нивад усиливает эпический аспект газели.

Из книги «Слезы сожаления» поэта становится ясно, что в владениях слова очарован традиционной поэзией персидско-таджикской литературы и большую часть своих стихов сочинял в форме таких лирических жанров нашей литературы, как касыда, тардже'банд, газель, мусаммат, мусаддас, мухаммас, а также месневи, рубаи и кит'а. по смыслу и содержанию поэзия Адима начинается с любовных газелей, а потом пишет бахория (касыда о весне), сатирические, патриотические, просветительские, назидательные, познавательные, хвалебные, религиозные и другие стихи. Тысячелетняя персидско-таджикская поэзия по разным причинам преодолела различные способы и стили и наблюдение за газелями Адама показывает, что этот стихотворный жанр вместил в себе почти все особенности различных стилей. Несмотря на это, основной особенностью газелей Адама является традиционное, естественное окрашенное изображение и отдаленность от ибхама<sup>35</sup>. Об этом стихотворном жанре Адима автор предисловия к «Слезам сожаления» писал: «Его газели, рассказывающие о любви, дарят вдохновение влюбленному, которого он не видел в своей жизни и только

<sup>35</sup>Ибхам - использование в поэзии противоположных по смыслу слов и выражений.

было в его думах. Его газели своей ясностью, плавностью, красотой слова, тонкими метафорами достигли совершенство, красивое описание в его газелях отражается в памяти читателя» [70, 15].

Мисли гул рухсор дорад ёри мо,  
 Зиннати гулзор дорад ёри мо.  
 Чун насими субхи айёми бахор,  
 Зулфи анбарбор дорад ёри мо.  
 Мурги чонам дар хатар бошад, магар,  
 Теги чавхардор дорад ёри мо.  
 Гамзааш хуни диламро рехта,  
 Наргиси хунхор дорад ёри мо.  
 Лаб ниходам бар лабаш пиндоштам  
 Согари саршор дорад ёри мо.  
 Сухт чони ман, бар дил гуфтам, магар,  
 Ла'ли оташбор дорад ёри мо.  
 Хандаи дуздида медидам Адим,  
 Чониби агёр дорад ёри мо. [70, 62].

(Подобно цветку, однако, лицо возлюбленной нашей,  
 Украшение цветника лицо возлюбленной нашей.  
 Как зефир он весеннего утра,  
 Амбровые черные локоны у возлюбленной нашей.  
 Птица сердца в опасности разве  
 Меч же подобен жемчужине у возлюбленной нашей.  
 Кокетство её и обливало кровью сердце наше  
 Кровожадные, злые очи у возлюбленной нашей.  
 Губами коснулся её губ, полагал,  
 Переполненный бокал вина возлюбленной нашей.  
 Сгорело мое сердце, в сердцах я сказал,  
 Огненные рубины уста у возлюбленной нашей.  
 Смех украдкой я вижу, Адим,

Нежные симпатии к врагу у возлюбленной нашей).

Если на эту газель взглянем с позиции требований стилистической науки, увидим, что в ней наблюдаются интеллектуальные и воображаемые факторы. Разум и умственные способности преобладают над чувственным состоянием, арабская лексика малочисленна и такие газели намело встречаются в его творчестве:

Гам надорам, ки гамгусор ин чост,  
 Сарви симини гул'узор ин чост.  
 Мохруям ба чехраи хандон,  
 Тоза чун мавсими бахор ин чост.  
 Сурхии он узори оташранг,  
 Хамчунон лола шу'лабор ин чост.  
 Дидам аз руйи лолагуни у,  
 Калби садпора догдор ин чост.  
 Ин кадар сокиё чи менози,  
 Чашми махмури бодахор ин чост...  
 Дид чашми Адим абруят,  
 Гуфт шамшери обдор ин чост. [70, 67]

(Нет печали, возлюбленная здесь,  
 Кипарис серебристый мой здесь.  
 Лунолика с улыбающимся лицом,  
 Свежа как весенняя погода здесь.  
 Румяное её лицо как пламя,  
 Воспламенитель тюльпана здесь.  
 Увидел её румяное лицо,  
 Разбитое в пятнах сердце здесь.  
 Почему капризничаешь виночерпий?  
 Томные глаза возлюбленной здесь.  
 Увидели глаза Адима брови твои  
 Сказал он, что разящий меч здесь).

Поэт в обеих вышеупомянутых газелях во взаимосвязи с любовной темой продолжил традиции сочинителей газели поэтов-предшественников. В некоторых стихах поэта, особенно в его газелях и касыдах иногда встречаемся с элементами иракского стиля. Эта особенность поэзии поэта наблюдается в тех касыдах, где обращается особое внимание исламской культуре и исламскому просвещению или как хвалебные касыды помещены в книге. Касыда, начинающая матлой:

Нури Наби, ки хар ду чохон з-у мунаввар аст,  
 Пайгоми вахй ораду номаш паямбар аст.  
 Ман колу Ло Иллох Иллалоха хадиси уст,  
 Огози да'вате, ки калидаш чохон кушод,  
 Анчоми он ба дасти хакиме хирадвор аст.  
 Ин як шаходатест гувохи ягонаги,  
 Я'не ки лошарик ла алмулки акбар аст [70, 28].

(Сияние Пророка освещает обеих миров,  
 Послание Бога он принес и его имя пророк.  
 Нет Бога, кроме Аллаха, хадис его,  
 Ключ от замка шариата язык его.  
 Начало призыва, открывшего мир,  
 Конец его мудрецу он поручил.  
 Это свидетельство единственности его,

То есть, единственен, бесподобен, велик он).  
 приобретает элементы иракского стиля. В ней он использует арабские слова и словосочетания, религиозную терминологию. Многие религиозные стихи поэта обладают такими особенностями.

Шахзамониддин Адим не был последователем индийского стиля, однако в его диване встречаются два мухаммаса на газели Бедиля. Из двух мухаммаса его тазмина исходит, что поэт полностью соблюдал правила и условия сочинения мухаммаса и стиля Абулма'они Бедиля. Известно, что при создании мухаммаса тазмина сочинитель мухаммаса



должен полностью подражать индивидуальному стилю известного поэта прошлого и стилю его времени. Мухаммас тазмина считается очень сложной формой традиционной поэзии и не каждый поэт способен создать его. Эти мухаммасы тазмина свидетельствуют о том, что Адим полностью соблюдал стиль Абулма'они:

Ба дил гуфтам, чи мебояд пас аз хамду сано моро,  
 Хирад чун хотифи гайби хамедод ин нидо моро.  
 Нафас то дар нафас бокист, хаст ин муддао моро,  
 Ду рузе фурсат омузад дуруди Мустафо моро,  
 Ки пеш аз марг дар дунё биёмурзад Худо моро.

Зи таб'и ин сухан хумхонаи бодаи софи сафо чушад,  
 Мухаббат аз хуми хумхонаи оли або чушад.  
 Мудом аз согари ишки шахиди Карбало чушан,  
 Агар имруз дил бо хоки рохи Мургазо чушад.  
 Кунад машхури фардо фазли Хак бо исфиё моро.

Бибояд нуктаи мармуз байни кофу нун чушад,  
 Хадиси вочибу мумкин зи беруну дарун чушад.  
 Дар олам ма'ние бояд дар ин як катра хун чушад,  
 Ба сурат харф мумкин аст аз олам берун чушад.  
 Чи созад кас зи гунбад бар намеорад садо моро [70, 131].

(Спросил себя, что делать после хвалы нам,  
 Мудрость ангел-вестник как-то передал нам.  
 До последнего вздоха есть цель у нас,  
 Два дня изучит послания Мустафы нам,  
 Чтоб перед смертью Бог простил всех нас.

Из вкуса слова как чистое вино душа кипит,  
 Любовь из кувшина вина нашего отца кипит.

Из бокала любви шахида Карбала кипит  
 Если ныне сердце на пути к Муртазе кипит,  
 Завтра прославит благо Бога чистотою нас.

Точка символов между кофом и нуном кипит,  
 Хадис дозволенного внешне и внутри кипит.  
 В мире смысл в одной этой же капле только кипит,  
 Формой буквы, возможно, вне этого мира кипит,  
 Что можно делать, если и небо не слышит нас).

Таким образом, Адим как известный поэт Шугнана обладает широким мировоззрением и передовым мышлением. Не ограничиваясь традиционными темами в своей поэзии, пропагандировал каждое новое экономическое и политическое явление, которое способствовало развитию края.

### **II. 5.3. Нодир Шанбегаде**

В когорту двуязычных поэтов первого поколения Бадахшана также входит Нодир Шанбегаде (1906-1999). О его шугнаноязычной поэзии выше мы излагали некоторые свои мысли. В таджикском литературоведении последних лет начались исследование, посвященные этому поэту [104, 105, 106, 107, 108, 109, 110; 111]. Талант Шанбегаде совершенствовался в культурной среде чистой персидско-таджикской поэзии. По словам автора предисловия к первому сборнику стихов Нодира Шанбегаде – Сатыма Улугзаде «Шанбегаде начал писать стихи с 1932 года».

Он с юных лет начал сочинять стихи. Его экзаменовали такие мастера вало того времени, как С.Айни и А.Лахути. В одном из своих писем С.Айни еще в 1936 году писал: «Как говорил я Вам устно, Вы обладаете большими способностями и мышлением в написании стихов» [220, 108].

В начале своей деятельности Шанбегаде создавал стихи под псевдонимом «Накхат» (Аромат). Первый сборник стихов Н.Шанбегаде

под названием «Бутон Бадахшана» (Гунчай Бадахшон) был издан в 1936 году на латинском алфавите. В этом сборнике включены поэма «Химча ва Набот» (Химча и набот), стихотворения «Мурги пулоди» (Стальная птица), «Ба мухбири коргару дехкон» (Рабоче-крестьянскому корреспонденту), «Ёри Бадахшон» (Друг Бадахшана), «Афзун шуд» (Увеличилось), «Дур кун унсури бад» (Отдались от плохого элемента), «Навбахори болшевики» (Начало большевизма), «Помир» (Памир), «Комсомоли Помир» (Комсомолец Памира), «Истикболи рафик Лохути» (Принятие товарища Лахути), «Ба духтари точик» (Таджикской девушке), «Ба устод Айни» (Устоду Айни), «Ба муносибати 1-ми Май» (В честь 1-го Мая) и одно четверостишие таджикской женщине [220, 63].

Из предисловия к упомянутому сборнику, написанному С.Улугзаде, становится известно, что несмотря на некоторые творческие недостатки еще того времени ощущается талант поэта в стихотворчестве. В предисловии приводится следующее: «...в целом, в большинстве случаев выражение высокого смысла посредством умело выбранных слов и словосочетаний, хорошей композиции естественности мыслей свидетельствуют о его хорошем знании языка классиков и его большой работе над стихами» [220, 67].

В 1944 году Н.Шанбегаде написал мухаммас на газель А.Лахути, матла' которой такова:

Шудам дар оташи ишкат кабоб охиста-охиста,  
Ба ман, соки, фишон аз бода об охиста-охиста.

(Извожусь я в огне твоей любви медленно-медленно,  
Налей мне вина, виначерпий, медленно-медленно).

Из этого мухаммаса становится ясно, что в этот период, хотя его поэзия не была лишена недостатков, он уже становится зрелым поэтом.

Из письма Лахути, написанного в 1945 году автору мухаммаса – Нодире Шанбегаде, становится известно, что он удовлетворен тазмином Шанбегаде и указывает на некоторые недостатки стиха: «...Дополнение

к первой строфе так соответствует подлиннику, будто газель написал сказитель мухаммаса. Если газель не была написала мною, очень похвалил бы Ваше дополнение. Bravo! Только посредством повтора рифмов «об» советую вместо «гашт об» используйте «шуд мазоб», хотя «гашт об» благозвучнее. Не обращайтесь внимание на повтор рифмы «об».

Относительно третьей строфы написал следующее:

«Третья строфа «Ба ла'лат гу...».

Когда говорите «ла'л (рубин), естественно, что Вы подозреваете «лаб» (губы). Губы создают речь, являясь орудием речи. Тогда каким образом, возлюбленная говорит губами» [99 ,87-89].

Для усиления мысли приводим три строфы упомянутого после письма Лахути автору этого стихотворения:

Зи хичрат санги сабрам шуд мазоб охиста-охиста,

Зи ашкам хонаи дил шуд хароб охиста-охиста.

«Шудам дар оташи ишкати кабоб охиста-охиста,

Ба ман, соки, фишон, аз бода об охиста-охиста».

Ба каф чоми шаробу шодди ёди ла'ли хандонат,

Парешон хар тараф гаштам чу гесуи парешонат.

Ба умеде, ки бинам руи чун уршеди тобонат,

«Туро дидам, шудам он гуна масти чашми фаттонат,

Ки рафт аз ёди ман чому шароб охиста-охиста».

Ба доми турраат чун мурги дил афтод якбора,

Чи бошад, гар лабат уро кунад имдод якбора.

Бигуяд харфеву чонро намояд шод якбора,

«Ба чашмат гу кунад дилро зи гам озод якбора,

Дар ин дунё ки дидаст инкилоб охиста-охиста [220, 126].

(От разлуки камень терпения плавится медленно-медленно,

От слез моих дом сердца моего разрушится медленно-медленно.

Скручиваюсь от переживания и боли медленно-медленно,  
 (Извожусь я в огне твоей любви медленно-медленно,  
 Налей мне вина, виночерпий, медленно-медленно).

На ладони бокал вина и память о твоих рубинах,  
 Расстроен я повсюду как растрепанные кудри в мечтах,  
 С надежной, что увижу сияния твоего лица,  
 «Увидел тебя, стал так очарован от чарующих глаз,  
 Что ушли из памяти бокал и вино медленно-медленно.

В капкан локон твоих попал я внезапно,  
 Что если губы помощь просят внезапно.  
 Скажет слово и развеселит так душа внезапно,  
 «Глазами освободит сердце от печали внезапно,  
 В этом мире кто увидел революцию медленно-медленно»).

Нодир Шанбегаде, как было отмечено выше, в своем творчестве после Мулло Лочина на более высокий уровень поднес шугнаноязычную поэзию. Поэт в этом жанре поэзии умело пользовался возможностями и богатством этого языка, что невозможно наблюдать в произведениях Мулло Лочина. Несмотря на это, нужно отметить, что шугнаноязычная поэзия поэта, на наш взгляд, намного слабее его таджикских стихов.

Таким образом, в формировании памироязычной поэзии, особенно шугнано-рушанской группы языков, начавшееся приблизительно с конца XIX века, заметен вклад Мулло Лочина, Нодира Шанбегаде и Адима.

## ГЛАВА III. РАЗВИТИЕ ПИСЬМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ БАДАХШАНА КОНЦА XIX-НАЧАЛА XX ВВ

### III.1. Общее литературное положение

Об общем состоянии литературы и литературного круга Бадахшана (правый берег реки Пяндж и районы Западного Памира) в современном таджикском литературоведении отсутствуют отдельные монографические исследования. Литературовед А.Абибов в третьей главе книги «Аз таърихи адабиёти тоҷик дар Бадахшон» (Из истории таджикской литературы в Бадахшане) под названием «Мавзӯҳои асосӣ ва навҳои шеъри дар адабиёти Бадахшон» (Основные темы и стихотворные жанры в литературе Бадахшана) вкратце рассказывает о некоторых представителях литературы этого периода, об их стихотворных жанрах и темах [117, 181].

Общее состояние литературы Бадахшана во второй половине XIX века, как было упомянуто в первой главе диссертации, тесно связано с социально-политическим положением того времени. Междоусобные войны династий местных шахов Бадахшана очень ослабили культурное и литературное положение Бадахшанского региона.

В научных кругах Афганистана автор книги «Бадахшон дар торих» (Бадахшан в истории) Сохибназар Муроди во втором томе упомянутой книги 8 страниц посвятил культурному и литературному состоянию этого региона. Этот автор высказывает привлекательные мысли о социально-политической ситуации на правом берегу реки Пянджа Бадахшана. Поскольку Бадахшанский регион в семидесятые и восьмидесятые годы XIX века находился под влиянием сверхдержав, данный автор, не упомянув о внешних факторах политической нестабильности, относительно литературной ситуации в Бадахшане в XIX-XVIII вв. пишет следующее: «Эти эмиры и царевичи были вояками, для них нормы справедливости ценности не имели никакого значения, для достижения цели применяли силу. История свидетельствует о том, что неоднократно сын ослеплял отца, бросал в тюрьму, брат убивал

брата. Кроме фактора войны, нищета и экономическая слабость, невнимание основателей государств после Темуршаха к местной литературе и культуре были воздерживающими факторами» [202, 955].

Упомянутый автор причину спада науки и культуры на территории исторического Бадахшана видел, прежде всего, в невежестве политиков Афганистана того времени. Например, об эмире Дустмухаммадхане и его отношении к культуре и литературе пишет следующее: «В основном такие эмиры, как Дустмухаммадхан и правители его династии, были неграмотными. В связи с этим, они оставляли без внимания литературу, науку и культуру» [202, 955].

До завоевания афганцами районов Западного Памира литературная жизнь продолжалась в этом регионе и представители литературных кругов в своей творческой деятельности занимались созданием литературных произведений. Исследователь литературы Бадахшана А. Абибов во второй главе своего исследования «Из истории таджикской литературы в Бадахшане» под названием «Жизнь и научно-литературное наследие некоторых представителей таджикской литературы в Бадахшане», опираясь на сборник «Афганистан», называет некоторые источники, из которых можно находить сведения о представителях литературы Бадахшана XVII-XVIII вв. К этим источникам относятся: «Таърихи Бадахшон» (История Бадахшана) Мухаммада Хусайна Бадахши (годы сочинения 1688-1689), «Газкираи Нозим» (Антология Назима) Мухаммада Нозими Бадахши (годы сочинения 1805-1810), антология «Такмилат-улриёз» (Совершенствование трудов) Мухаммаднабихана Ахкара (год сочинения 1845), антология «Лаъли Бадахшон» (Бадахшанский рубин) эмира Ёрибекхана Сони (годы сочинения 1872-1873), антология «Ихвон-ул-мачолис» (Собрание друзей) Бурханиддина Лагара (годы сочинения 1868-1869), «Бахори Бадахшон» (Весна в Бадахшане) Саида Абдулкарима Хусайна Бадахши (годы сочинения 1884-1885), «Чароги анчуман» (Светильник собрания) Абдулвафо Абдулхакима Рустаки (годы

сочинения 1891-1892). Однако, автор в продолжении своего слова отмечает, что в сборнике «Афганистан» ничего не сказано о сохранности упомянутых антологий, иначе говоря, эти источники не доступны нам [117, 40-41].

Автор книги «Бадахшан в истории» главу под названием «Фарханг ва адабиёт» (Культура и литература) посвящает литературной ситуации в этом периоде и отмечает, что «...многие цари и царевичи в Бадахшане сами были поэтами и любителями поэзии и литературы и при дворах существовали правила сбора поэтов и писателей. Во времена эмира Султаншаха (1770-1856) в Бадахшане были широко распространены культурные законы и литературные произведения. В связи с этим, авторы литературных антологий эмира Султаншаха считали сторонниками поэзии, поскольку этот эмир во двор Бадахшана собрал лучших поэтов своего века и оказывал им материальную и моральную помощь» [200,96].

Из дальнейших рассуждений этого автора становится известно, что в литературном круге Бадахшана до подчинения правительству Афганистана было немало поэтов, но в результате столкновений и беспорядков в эпоху эмира Шералихана и особенно эмира Абдурахманхана были рассеяны литературные силы. После завоевания Бадахшана эмиром Абдурахманханом, как было отмечено в первой главе диссертации, районы Западного Памира – Вахан, Ишкашим, Шугнан и Рушан в основном с 1883 года находились в центре военных столкновений и освободительной борьбы народов этого региона, что привело к рассредоточению центра развития литературы. Например, Кудрат Шугнани во втором периоде своей жизни, который приходится на 1883-1895 годы, из-за афганского гнета вместе со своей семьей сбежал сначала в Дарваз, а потом в Вахия, Тилло Пулоди в сборнике «Шоирони халкии Бадахшон» (Народные поэты Бадахшана) писал: «...в период завоевания афганцами Шугнана и Рушана поэт вместе со своей семьей покинул родину и отправился в Дарваз и Каратегин. В этих беспокойных



скитаниях перед его глазами из жизни ушли восемь его дочерей и сын» [101, 13].

В работе «Рӯзгор ва осори шоирони Бадахшон» (Жизнь и творчество поэтов Бадахшана) приведены новые стихи Кудрата Шугнани, свидетельствующие о смерти детей поэта в регионе Вахия. Вероятнее всего, эти два стиха были экспромтом сказаны у могилы своего сына:

Эй Начафкулбек, рафти аз диёр,  
Падарат монди ба Вахё хору зор.  
Гиряхо сар зад дар рузи бахор,  
Эй гули бехор, гум кардам туро[152, 58].

(Эй Наджафкул, ушел из нашего края,  
Опечалил отца ты в регионе Вахя.  
В весенний день услышишь стоны и плач,  
Эй роза без шипов, потерял я тебя).

Другое четверостишие также отражает это состояние поэта в скитаниях:

Гамгин машав, ки ман тани танхоям,  
Бобу амаку момои ту он чоянд.  
Чанд рузи дигар аз ту амонат хохам,  
Биллох ба Худо, аз паси ту меоям [152, 58].

(Не грусти, что один-одинешенек я,  
Дед, дядя и бабушка находятся там.  
Несколько дней еще ждать тебя прошу,  
Клянусь же Богом, что вслед за тобой я приду).

Завоевание районов Бадахшана афганцами, гнет и насилие над местными жителями отчетливо отражены в поэзии поэтов второй половины XIX века. Поэт Мулла Хилол Шугнани был свидетелем трагических событий, связанных с нападением афганцев на Шугнан и

Рушан, написал в народном стиле мухаммас, в котором показал события тех страшных лет:

Аз толеи бади мо афгониён расида,  
 Аз чавру зулми афгон оташ ба чон расида.  
 Ин гардиши замона аз нокасон расида.  
 Ин даври чархи гардун аз осмон расида,  
 Бингар чи бетамизи дар ин замон расида...

Эй золими ситамгар, эй подшохи бедод,  
 Аз чавру зулмати худ халк омада ба фарёд.  
 Гуфти, ки хоки Шугнон бо дасти худ кунам бод,  
 Буданд чанд нокас, аз гуфти ту шуданд шод,  
 Куштанд халкхоро бо зарби сангу хода...

Он подшохи пурзур, пурфавчу фавчи бисёр,  
 Фармуд чанд афгон, сартип карда сардор.  
 Чун омаданд ба Шугнон, карданд чумла бекор,  
 Аз пастию баланди карданд як-як хамвор,  
 Раияту акобир оху фигон кашида... [101,133-134].

(На наше горе, несчастье афганцы пришли,  
 От угнетения афганцев мы в ярость пришли.  
 Этот времени круговерть – от этих низких,  
 Эти вращения мира с небес пришли они,  
 Смотри, какие же наглецы в этот мир пришли.

Эй тиран и деспот, падишах ты злой,  
 От гнета твоего стонет наш народ.  
 Сказал: Край Шугнана превращу в быльё,  
 Подлецы радовались от твоих слов,  
 Камнем и палками убили народ...

Тот сильный падишах с отрядом большим,  
 Афганцам велел разрушить командир,  
 Все разрушили, когда в Шугнан пришли,  
 Выровняли с землей все постройки земли,  
 Люди и правители подняли крик...)

Такая участь постигла также других поэтов. Например, одним из поэтов того периода был поэт с прозвищем Асир, отца которого звали Юсуфалихан, а самого – Абдулгияс. После захвата Бадахшана афганцами он вместе с другими людьми был отправлен в Кабул. Исследователь литературы Бадахшана А. Абибов об Амуре пишет следующее: «Имя поэта – Абдулгияс, а имя его отца – Юсуфалихан. Асир – это литературное прозвище поэта.

Абдулгияс не случайно назвал себя Асиром: эмир Абдурахманхан наряду с другими местными жителями отправляет его в Кабул. Затем поэт прибывает в Мавераннахр, некоторое время скитается в этом регионе, а потом возвращается на родину – Рушан или Шугнан и прозвищем «Асир» занимается творческой деятельностью» [70, 256].

Из книги «Рушон – диёри равшандилон» (Рушан – край просвещенных людей) изданной в 2001 году усилиями сотрудников газеты «Пайгоми Рушон» Лутфулло Киматшоева и Махмадали Бахтиярова, становится известно, что Асир – Абдулгияс был сыном последнего представителя династии шахов Шугнана – Юсуфалихана. Он после возвращается из Мавераннахра в Рушан прожил до 1933 года [68, 33-35].

Такое положение длилось до 1895 года, до присоединения районов Западного Памира к России. Литературная ситуация в некоторой мере улучшилось именно после присоединения этого региона к России.

Одной из важных особенностей литературной жизни во второй половине XIX-начала XX веков в Бадахшане было то, что если до этого времени были крепки литературные связи упомянутого региона с литературными кругами Индии, то после второй половины XIX века

произошло ослабление таких связей. По мнению А.Абибова, ослабление литературных связей Бадахшана с литературными кругами Индии происходило из-за распада государства Темуридов Индии и ослабления литературных центров на фарси: «...в этот период процветает урдуязычная литература и сужает поле для таджикского языка. Не находя для себя наставников и восхваляемых отправляются в Бухару» [95,209].

На наш взгляд, ослабление литературных связей Бадахшана, длившееся столетиями, имело политический фактор. Прежде всего, упомянутые регионы попали под влияние интересов политики Англии и царской России и политическая ситуация эпохи имела своего воздействия на литературные отношения. С усилением влияния политики Англии в Индии литературная жизнь изменилась в персоязычных кругах Индии. Урдуязычная литература постепенно смещала со своего места персоязычную литературу. С другой стороны, после присоединения Вахана, Ишкашима, Шугнана, Рушана к царской России и передачи власти Бухарскому эмирату в некоторой степени установились литературные связи с Бухарой. Однако, как отмечает А.Абибов во втором разделе своей книги, на основе сведений из антологий других письменных вариантов и некоторых устных сведений, хотя 15 поэтов в конце XIX- начала XX веков отправились в Бухару, но только поэт Мирзоибад Рушани, который владел диваном стихов, учился в Бухаре. В связи с этим, некоторые взгляды А.Абибова (Хабибова) не соответствуют действительности, так как из исследования европейских исследователей становится ясно, что в 1841 году исмаилитский имам Мухаммад Хасан, известный под именем Хасаналишах Агахан 1 покинул Иран и переселился в Индию. Здесь укрепилась связь исмаилитов Бадахшана со своим духовным наставником и длилась она до восстановления и укрепления Советской власти в Бадахшане [153].

Как было отмечено в первой главе диссертации, в Бомбее, Пуно и Банглуре Индии Агахан 1 построил поселение, медресе и базы и теперь в

несколько раз увеличилась возможность обучения в Индии. Поэтому в медресе Индии обучалось немало бадахшанских учеников, некоторые из них позднее возвратились на родину. Среди них во второй половине XIX века был Сайидфаррухшах ибн Шахпартави, который сочинял стихи по прозвищу Заифи, а также в начале XX века там же учились автор «Истории земли Шугнана» Муборакшахзода и автор «Фазилатнома» (20-е годы XX века) Сайид Джалалишах валад Сайидшахкалон.

Упомянутый автор в этой части называет поэтов, имена одного из них находят место в исследовании А. Абибова, а имена других до сих пор не были известны никому. К ним относятся: Мулла Каландар Парени Панджери, Мирзорахмат Оллорахмат сын Мирзо Исмаила Бадахши (год рождения 1892) секретарь во дворе Султанмурадхана в Андараве, Анвари Бадахши (1200-1260 по хиджри/1785-1844 н.э.), Мирзо Ахмад Азхар (1206-1269 по хиджри/1791-1852-53 н.э.), Джа'фар Шугнани (год смерти 1270 по хиджри/1853-1854 н.э.), Мир Мухаммаднаби Ахкар Бадахши, автор «Хадаик-аль-хакоик» (Сады истин) в арузе и рифмованном трактате, «Хашт бихишт» (Восемь раёв) в философии, «Лайли ва Мачнун» (Лейли и Меджнун) и «Шаходатнома» (Свидетельство) имам Хусайна, Шахабдулла Юмги Бадахши (1291-1327/1874-1907 н.э.) – автор антологии «Армугони Бадахшон» (Дары Бадахшана), Нуриддин Махфи, Мулла Иса Мавзун (год смерти 1277/1860-61 н.э.), Мулла Иброр Махзун Кишми (год смерти 1911), Мулла Бурханиддин Логар сын Мир Юсуфа Али Бадахши из царевичей Бадахшана и автор «Чоми Чам» (Чаша Джама), «Равзаи нур» (Сад лучей) и сборника стихов (год смерти 1912), Мир Махмудшах Оджиз сын Мира Ахмадшаха Бадахши из царевичей Бадахшана и владельца сборника стихов (год смерти 1225/1916) в Ташкургане и его сестра Сайданисо Шахбегим Махфи Бадахши (год рождения 1255/1876) и его брат Мухаммадшах Гамгин (год смерти 1230) в Кандагаре, Мир Гулям Ахмад Гофил Хоши (год смерти 1296/1878-1879 н.э.), Абдулкаххар Завки (год смерти 1295/1887-1888 н.э.), Домулло Абдуллах бинни

Муродмухаммад Бадахши, который составил свой диван в 1919/1328 году, Мавляно Абдуллах Мисра' Роги (год смерти 1286 по х./186-1870 н.э.), Мулла Мухаммад Муса Махфи (год смерти 1303 по хиджри/1891-1892 н.э.), Мулла Мухаммад Назиф Бадахши, Шах Абдулгияс Асир (год смерти 1310 по х./1892-1893 н.э.), Худоёрбек Муслим Шугнани, Мирзо Иззатшах Дарвази и Авлиёхусайн Магмум Дарвази. Два последних поэта были представителями литературного круга Дарваза и известный таджикский литературовед, профессор Х.Шарифов исследовал их творческую деятельность [286, 118-128].

В этот период также творили такие поэты, как Мулла Абдулму'мин Фитрат Дарвази, Мирзо Ибод Мирзо Рушани, Мулла Давлатшах Шугни, Мулла Исмаил Хиджри Бадахши, Саидназим Булбул, Мулла Шамшер Вахани и другие [202, 961].

Из упомянутых поэтов Джа'фар Шугнани, Худоёрбек Муслим Шугнани, Мирзо Иззатшах, Авлиёхусайн Мугмум Дарвази, Мирзо Ибод Мирзо Рушани, Мулла Давлатшах Шугни жили на правом берегу реки Пяндж (ныне территория ГБАО Республики Таджикистан).

Если принимать во внимание сочинения Тилло Пулоди, на правом берегу реки Пяндж творили такие поэты, как Кудрат Шугнани, Гулямджон Шахсалех Рушани, Назаршах Захрабек Ишкашими, Айёмбек Мунджани, Марватшах (Муруватшах) Хушвактзода Рушани, Ташриф Дармонрахти, Усто Пулод Дарморахти, Мулла Хишал Шугнани, Собир Курбонмухаммадзода Андароби, Шоханвор Шугнани, Сулаймоншах Мухаббатшахзода, Шахфутур Мирзо Назарбек и другие. Многие из них жили во второй половину XIX-первой половине XX вв. Они писали в основном на памирском диалекте таджикского языка и некоторые из них были неграмотными [101].

Опираясь на устные сведения, А. Абибов (Хабибов) дает сведения о следующих поэтах, живших на правом берегу Бадахшана: Мулла Шамшер Вахани, Рубаби, Шахабдуллах ибн Олимшах, Джалалиддин,

Иса Шугни, Мулла Теми, Мирзо Кучак, Одил Шугни, Мулла Давлатшах [117, 118-140].

Среди поэтов второй половины XIX-начала XX вв. в Бадахшанском регионе самым известным является Муборак Вахани. Он никогда не покидал свою родину, не окончил медресе, но своим старанием и талантом изучил многие науки своего времени и создал серию философских месневи и религиозных поэм, которые до сих пор остаются неисследованными.

Поэты этой эпохи продолжали традиции персидско-таджикской поэзии в жанрах газели, тардже'банда, таркиббанда, месневи, мусаммата, кит'а, касыды, рубайи, дубайти, иногда мустазода.

Наравне с традиционной любовной тематикой поэты этого периода писали газели на религиозные темы, которые условно называются хвалебными газелми (мадхи). В них воспеваются единобожие, восхваляются Пророк ислама и первый имам шиитов Али ибн Абитолиб. Такие газели создавал поэт Дж'афар Шугнани (Джа'фари). Темы муноджота наблюдаются также и в других лирических жанрах поэтов этого региона, особенно в мусамматах, в тардже и касыдах.

Во второй половине XIX-начала XX вв. изредка встречается историческая поэзия. Например, поэт Сайид Фаррухшах ибн Сайид Шахпартави, сочинивший стихи по прозвищу Заифи, об истории построения села Сарои Бахор Поршнева Шугнанского района, писал следующее:

Чун соли наханг омади мор,  
 Аз хичрати он Расули Чаббор.  
 Гайн омаду реву сод, зе хам,  
 Ин чор хуруфро ту бишмор,  
 Кардем сарои дилраборо,  
 Ободу бинову касру чуйбор.  
 Фарход наканд инчунин чуй,

Аз кандани кух шудем афгор [72].

(После Рыбы в тот год змеи,  
От хиджри Пророка Бога.  
Гайн, рев, сод, также зе пришли,  
Четыре буквы подсчитай.  
Построили красивый Сарай,  
Построили здания, дворцы.  
Фархад не видел такой канал,  
Каждый из нас от него устал).

Упомянутое событие в поэме приходится к 1879-1880 годам.

В своей поэме Заифи пишет об истории ремонта канала Амирбека во времена правления шаха Шугнана Юсуфалихана, сына Абдурахимхана:

...Зи гайну соду ре гар мешумори,  
Зи ободи пасинат ёд ори.  
Нахангу мор аз ин та'рих кун ёд,  
Чунин вайронаро кардем обод [72].

(Когда гайн, сод, ре, однако, подсчитаешь,  
Об улучшении его вспоминаешь.  
Рыбу и Змею ты из даты высчитай,  
В этот год тот канал отремонтирован).

Дата отремонтирования канала Амирбек равна 1880-1881 годам.

Другой особенностью литературы того времени можно считать появление прозаических произведений. Часть из них посвящена различным сторонам истории этого региона, другая часть – вопросам философии, медицины и астрономии. Если в первой половине XIX века в



Бадахшане сочинен только трактат Гухарреза сына Хаджи Абдунаби сына Солеха Юмги под названием «Силки Гухаррез», который был посвящен истории исмаилизма, исмаилитский имам в Бадахшане, то в начале XX века в этом регионе появились «История Бадахшана» Сангмухаммада Бадахши и Фазлалибека Сурхафсара, «История Шугнана» Сайида Хайдаршаха Муборакшахзады, «История Бадахшана» Курбана Мухаммадзаде и Мухаббат Шахзаде «История правителей крепости Вомар» Кимматшаха Исмаатзаде и Бовара Суфизоды Вомари, «Исторические заметки» Курбоншаха Зухурбекзаде и Казизаде Гарибмухаммада, которые посвящены истории этого края. «Фазилатнаме» Сайид Джалалишаха сына Сайид Шахкалона как учебное произведение – изучению философии исмаилизма и «Медицина Шахмухаммада» - медицине.

В истории персидско-таджикской литературы двуязычие имеет древнюю традицию и наблюдается с IX века, когда персоязычные поэты писали стихи на арабском языке. Эту традицию в XIII-XIV вв. продолжили двуязычные поэты, писавшие на персидском и тюркском языках [179, 72-78; 188].

Приблизительно в конце XIX века с существованием многоязычного пространства в Бадахшане в его литературном кругу возникает шугнаноязычная авторская поэзия, основным источником которой является устная памироязычная поэзия Бадахшана и устная и книжная персидско-таджикская поэзия. Шугнаноязычная авторская поэзия постепенно получила материальное оформление на основе литературных традиций народной и персидско-таджикской книжной поэзии. По мнению Д. Карамшоева, занимающегося изучением различных сторон одного из крупнейших восточноиранских языков народов Бадахшана – шугнанского языка, Мулла Лочин был первым поэтом, который сочинял шугнаноязычные стихи на основе персидской графики [176, 213-222].

Постепенно в литературный круг Бадахшана с началом появления шугнаноязычной авторской поэзии на поле слова вышли двуязычные поэты, писавшие на местном шугнанском и таджикском языках. В этих стихах поэты с опорой на возможности смыслосоздающей природы шугнано-рушанской группы языков пользовались жанрами и художественными приёмами персидско-таджикской поэзии. Таким образом, на дальнейших этапах развития двуязычной поэзии постепенно распространялось соединение памирских языков с персидско-таджикским языком в форме одного стихотворения.

### **III.2. Развитие поэзии в Бадахшане**

Поэзия считается одним из самых распространенных видов художественного слова в Бадахшане. Например, достаточно отметить только «Диван куллият» Муборака Вахани, который включает в себя 872 газелей (9500 бейтов), 27 мухаммасов (4300 бейтов), 5 номатбу' (904 бейтов), 6 мустазодов (1295 бейтов), 1 сокинаме (245 бейтов), 32 манкабатов (520 бейтов), 7 тарджебандов, 184 четверостиший (368 бейтов), что в целом состоит из 18146 бейтов. Этот поэт также имеет «Полное собрание сочинений», имеющее 12 тарджебандов (792 бейтов), 5 мустазодов (270 бейтов), 22 мухаммаса (638 бейтов) и 97 манкабатов (1242 бейта), в целом оно охватывает 3942 бейта [116,59-77; 187,33].

Несмотря на то, что о развитии поэтического слова в Бадахшане были изложены некоторые мысли [117; 142; 142; 143; 149; 150; 151; 152], развитие таджикской поэзии в Бадахшане до сих пор не получило свою оценку, так как полученные новые материалы по велению мышления нового времени требует нового отношения к исследованию рассматриваемого нами вопроса.

Следует отметить, что письменную поэзию Бадахшана в стилистическом и языковом отношении можно разделить на две части:

1. Поэтическое наследие, созданное по принципам и канонам классической поэзии, по своей форме и содержанию соответствует требованиям классической литературы.

2. Письменная поэзия, близкая по стилю и языку к устной народной поэзии. В этом виде литературы используются различные категории единиц языка и особенно элементы местных языков.

Сбор большого поэтического материала дает основание решать важные вопросы особенностей формы и содержания. При рассмотрении особенностей содержания и формы поэзии необходимо учитывать объем, структуру и особенности формы.

Поскольку месневи является формой сочинения крупных поэтических произведений, поэтому анализ жанровых форм поэзии Бадахшана необходимо начинать с анализа особенностей месневи.

### **III.2.1. Месневи**

Традиция сочинения месневи в культурно-литературной среде второй половины XIX-начала XX вв. не является новым литературным явлением и, вероятнее всего, продолжение и распространение этой формы поэзии в этом регионе связаны с началом развития персидско-таджикской поэзии. Известно, что в поэзии Носира Хусрава, изданной в Бадахшане, месневи и занимает большое место, но существует определенное количество бейтов месневи. Многие месневи этого мудрого литератора посвящены философским вопросам. Из содержания книги «Мудрый литератор» становится известно, что поэт написал 867 месневи. Эта литературная традиция по требованию социально-политической ситуации продолжалась во второй половине XIX-начала XX вв. О количестве месневи поэтов этого региона высказывал свое мнение литературовед А. Абибов [118,176].

Автор этих строк в книге «Жизнь и творчество поэтов Бадахшана» излагает свое мнение об особенностях этого жанра в поэзии поэтов упомянутого региона [152,74-81].

Некоторые месневи поэтов Бадахшана по форме и содержанию сочинены под влиянием религиозной философии Носира Хусрава. В его месневи особое значение имеют вопросы самопознания и познания Бога человеком, его место в системе созидания нравственных и религиозных ценностей. Эта литературная традиция по-разному отражена в поэзии поэтов Бадахшана.

Месневи поэтов Бадахшана по форме и содержанию можно разделить на три группы:

1. Крупные по объему месневи преимущественно религиозного и философского содержания. К ним относятся месневи Муборакак Вахани «Капля моря», «Тайна молитвы», «Чистота сердца», «Влюбленный и любимый», «Назидания пророчества», «Толкование аята о правде ссор Черта с Адамом», «Описание изложения». Они созданы в различных размерах. Например, месневи «Тайна молитвы» является крупным произведением, состоящим из 1087 бейтов и 5 глав. Первая глава посвящается вопросам намаза, зяката и салавата. Здесь также приводится толкование 47 аятов Корана. Вторая глава посвящается добродетели и толкованию 65 аятов Корана. Третья, четвертая и пятая главы посвящены терпению и терпеливым, благочестию и благочестивым, благодарности и благодарным. Понятно, что в этом виде месневи широко использованы религиозные термины, а начало этой тенденции можно наблюдать в литературе эпохи Газневидов [114, 151-218]. Месневи начинается с восхваления Бога, а во вводной части используются 50 аятов. Эта часть начинается такими бейтами:

Ҳамди поки Алими беҳамто,  
 Сонеи кирдугори арзу само.  
 Килки чудаши чу баркашид ракам,  
 Омад андар падида лавҳу калам.  
 Парда аз чехраи адам бардошт,  
 Тухмхое зи хасту буд ангошт [16,1].

(Хвала несравненному светлому Богу,  
 И создателю земли и неба, творцу.  
 Тростник как великодушие проявил,  
 И перо, однако, нежданно возникло.  
 Поднял занавес с лица небытия,  
 Посеял существующие семена).

Примечательно то, что в месневи «Тайна молитвы» поэт наравне с аятами Корана приводит цитаты с «Маснави ма'нави» (Поэма о скрытом смысле):

Фазли поки ту додам ин анчом,  
 Хадди мо в-арна куву шархи калам.  
 Зи мулук ин ривочи миллату дин,  
 Ёфт «Кашфулсалавот» хатм бар ин.  
 Ёфт хатм панч манзилатон,  
 Ки Худо во намуд дар Кур'он...  
 Буд аз хичрат хазору давр ба ном,  
 Сесаду чордах, ки ёфт тамом.  
 Фазли Хак сохт бар тамом калам,  
 В-аз мани зарра н-ояд ин анчом [16,35].

(Чистым благам твоим окончил его,  
 Нам не сравниться твоим божьим словам.  
 Развитие наций и религий от него,  
 Окончание «Тайны молитвы» от него.  
 Окончил в поэме я пять глав,  
 Открыл перед нами тайну Корана...  
 По хиджри тысяча ясных годов,  
 Триста четырнадцать завершено.  
 Мудростью Бога создано оно,  
 Мною не могло быть завершено).

2. В эту группу включаются лирические поэмы, которые от вышеприведенных месневи отличаются меньшим количеством бейт, а по содержанию охватывают мольбу, просьбу, обращения к Богу, восхваления Пророка ислама и имама времени. Однако, следует отметить, что каждая поэма состоит из не менее 40-60 бейтов. Многие поэмы поэта Сайида Джалалишаха Рушани (во второй главе работы вкратце проанализировали его «Фазилатнаме») посвящены этой теме:

Ибтидо кардам ба номи Хак баён,  
 У Худованди чамеи инсу чон.  
 Кодиро, поко, рахимо бениёз,  
 Сонеи кудратнамо, банданавоз.  
 Хактаоллоху такаддус шони У,  
 Кудсиёни нух фалак се боли У... [71, 1]

(К Богу сперва обратился,  
 Он Бог всех людей и души.  
 Могучий, чистый, милосердный,  
 Создатель могущества, нежный.  
 Праведность, непорочность достоинство Его,  
 Святые девяти планет три крылья Его...).

Такие поэмы посвящаются вопросам философии исмаилизма и по способу выражения мысли, не имеют определенного течения. В процессе выражения мысли из лирического описания переходит в эпическое описание, вкратце рассказывая одно из преданий Корана:

Офариди чисми одамро зи хок,  
 Чун дамиди руху руйи кишт пок...  
 Овариданд чумла сархо дар сучуд,  
 Он ки мункир гашт, ў Иблис буд... [71, 2].

(Он человека из глины сотворил,  
 Подарил ему душу и стал он чист...)

Отдали ему головы в поклон,  
И только Дьявол от.....).

Особенностью этих поэм является то, что поэт, продолжая свою мысль, направляет читателя на узнавание имама времени. В этом случае он после просьб и обращений постепенно переходит к поэтическому изображению и усиливает философский аспект жанра. Например, поэт имама времени сравнивает с цветком, а его узнавание – с нахождением запаха цветка:

Хамчу бу пинхон шудаст андар башар,  
Шохи динро мисли бу дон, эй писар.  
Хар ки гулро дид, буро ёфтаст,  
Гайри барги гул ки донад буйро,  
Бу ба байр аз гул наёяд суйро.  
Кадри гулро бу шиносад, чони ман,  
Бу, ки пур шуд, бишкуфад гул дар бадан...  
Гар надони ин макомат, ахвали,  
Рах набинад кури нобино вале... [71, 3]

(Как аромат в человеке скрывается он,  
Шаха религии как аромат знай, сынок,  
Кто увидел цветка, тот аромат нашёл,  
Аромат в цветнике находит листок.  
Кто, кроме листка, узнает аромат,  
И к цветку стремится только аромат.  
Цветка оценит аромат, душа моя,  
Наполнится тело от аромата цветка...  
Если не знаешь своего места, ты косою,  
Если не увидишь свою дорогу, ты слепой...)

В таких поэмах поэт в середине бейтов использует хадис Пророка ислама на арабском языке, описывает событие из истории ислама.

Кажется, что в этом случае размер рамал мусаддас махзуф создает более широкие возможности для передачи религиозных взглядов поэта:

Дар хадиси дувумин омад чунин,  
 Мову Хайдар нури Рабулоламин.  
 Гуфт пайгамбар Мухаммад Мустафо,  
 Ба’ди мо Хайдар шуморо рахнамо.  
 Чонишини ман бувад, ай му’минон,  
 Гайри у зикре набошад дар миён.  
 Хар киро Хайдар бувад мавлои у,  
 Чаннати фирдавс бошад чои у [71, 4].

(Смысл второго хадиса таков, что  
 Мы и Хайдар – сияние Бога.  
 Пророк Мухаммад Мустафа сказал,  
 После нас ваш проводник – Хайдар.  
 Эй правоверные, заместитель он мой,  
 Никто не упоминается кроме него,  
 У каждого, чей покровитель – это Хайдар,  
 Он достоин всего, его место – райский сад).

3. Лирические поэмы, которые появились после Октябрьской революции, отражают политические и социальные проблемы времени. В таких поэмах поэты выражали признательность Октябрьской революции. В прошлом поэты наравне с другим нищим народом вели тяжелую жизнь, жили в нищете, а революция вырвала с корнем горе и печаль, изменила старый мир, освободила народ от гнета и насилия. Признательность и благодарность революции и Советской власти наблюдается в целом ряде поэм Шахфутура Мухаббатшахзады и других поэтов, которые были сочинены после победы Октябрьской революции.

Известно, что важная стилистическая особенность лирических поэм поэтов прошлого проявляется в использовании пословиц и поговорок и



философских образов, но эта особенность слабо проявляется в поэмах поэтов Бадахшана:

Пеш аз ин буд рузи мо шаби тор,  
 Гирияю нола буд лайлу нахор.  
 Кисм дар ранчу кисм дар захмат,  
 Кисм дар хобу кисм дар мехнат.  
 На касе додрас буди моро,  
 Ашк фарёдрас буди моро.  
 Мо ба такдир хавола мекардем,  
 Хар нафас оху нола мекардем [21, 91].  
 (До этого жизнь была темнее ночи,  
 Стон и плач окутали жизнь с утра до ночи.  
 Часть в заботах, другая – в тягости,  
 Часть в глубоком сне, другая – в трудах.  
 Никто тогда не слышал нас,  
 Только слеза услышала нас.  
 Мы на судьбу ссылались всегда,  
 Стонали, плакали каждый раз).

Аз азал кисмати гадо дорем,  
 Хамаи ранч аз Худо дорем.  
 Айш ба ону гам ба мо додаст,  
 «Ба худододагон Худо додаст».  
 Бар Худо тухмати айн кардем,  
 Дар галат хеш дар гумон кардем.  
 Сер аз ганчи мо дигархо буд,  
 Гушна тифли барахнасархо буд [21, 91].

(Извечное нищество – наша судьба,  
 Все лишения – от Бога всегда.

Веселье – им, а нам горе дал,  
 От рождения Бог им дал.  
 Оклеветали мы Бога открыто,  
 Не признавали мы своих ошибок.  
 От наших сокровищ другие сыты,  
 Дети оборванцев голодны были).

Эта поэма подобно мусамматам разделена на строфы, но в нем неодинаково количество бейтов. Если в первых двух строфах присутствуют четыре бета, то третья строфа дополнена еще двумя бейтами. В месневи цель передана посредством слабых воззваний и сравнительно далекой от художественности. Привлекательность этой поэмы заключается в том, что подобно последнему бейту газели упоминается псевдоним поэта. Следует отметить, что упоминание псевдонима в лирических поэмах поэтов Бадахшана встречается нередко, а имеет массовый характер. Но в этом месневи упоминание псевдонима связано с тем, что описанные эпизоды имеют прямое отношение к биографии самого поэта.

Другой особенностью небольших по объему месневи Бадахшана, сочиненных после Октябрьской революции, является то, что по цели изложения они имеют информационный характер. Авторы книги «Таърихи адабиёти советии тоҷик» (История таджикской советской литературы), ведя речь о традиции и поэтики в стихотворных формах литературы 20-х годов XX века, отмечают: «В этот период наблюдается стремление создать сюжетные стихи в начале поэмы. В этот период общество нуждалось в небольших по объему пропагандистских стихах и по этой причине не создавались эпические поэмы, с другой стороны, для создания развернутых эпических изображений у поэтов не хватало времени и опыта» [194, 170]. В таких месневи речь шла о тяжелой жизни народа в прошлом, а в последних бейтах поэм поэты рассказывали о великой социальной эволюции, которая коренным образом изменила

жизнь народа. Например, в этом месневи отчетливо наблюдается эта особенность:

Чахон буду замин буду замон буд,  
 Дурахшон нури шамси осмон буд.  
 Хамин дарё, хамин сахро ба чо буд,  
 Ба фарки одами нури сафо буд.  
 Вале халки ватан бекор буданд,  
 Барахнаю гурусна, хор буданд.  
 Ки ногах халкпарвар номдоре,  
 Баровард аз дили магриб шароре.  
 Чахонеро зи гам озод карда,  
 Саросар мулку чо обод карда [21, 82].

(Был мир, была земля, было время,  
 Светло от лучей солнце и неба.  
 Эта река, это поле были на месте,  
 Чисто сияние сверкало в человеке.  
 Но люди безработными были,  
 Раздетыми, голодными были.  
 Вдруг появился народный герой,  
 Искрою сердца направил народ.  
 Мир от горя освободил,  
 Всех благ народу подарил).

Но постепенно содержание месневи подвергается изменениям. Например, Сайид Замониддин Адим имел месневи из 37 бейтов с названием «Ашки хасрат» (Слезы печали). Месневи написано в размере рамал мусаддас максур – фо’илотун фо’илотун фо’илун (-V--/V--/V-) и рассказывает о жизни поэта. Месневи начинается с изложения печальных ощущений поэта и после четырех бейтов месневи приобретает эпическое свойство:

Кист то арзи мани шуридахол,  
 Бишнавад бахри ризои зулчалол.  
 Ёздах соласт дахри дуннавоз,  
 Чони ман афканда дар сузу гудоз.  
 Ончунон дар ин талотум хастаам,  
 Филмасал як завраки бишкастаам.  
 Гах ба руйи обу гах дар хасрати об,  
 Зиндаги дорам ба ахволи хароб.  
 Гашта се фарде балои чони мо,  
 Ворахон моро, Худоё, з-ин бало [71, 225].

(Кто измученное сердце моё,  
 Услышит он в согласии с Богом.  
 Одиннадцать лет презренный мир,  
 Терзает все фибры моей души.  
 От этой суматохи я так устал,  
 Как-будто я сломанный корабль.  
 Иногда над водою, иногда вглубь воды,  
 Живу в состоянии ужасном и беды.  
 Три человека наше несчастье,  
 Нас от несчастий, о Боже, спаси).

В бейтах месневи постепенно начинается эпическое описание. Поэт для более четкого, ясного выражения цели в объеме нескольких бейтов приводит притчу и смысл этой притчи связывает со своей жизнью:

Ёд дорам дустони хушманд,  
 Хандаовар киссаи хотирписанд.  
 Мушу лаклак буда бо хам дар ситез,  
 Айши гиру дори овезу гурез.  
 Чархи гардун кирдигори вожгун,  
 Косаи бахти яке шуд сарнагун.  
 Баста якчо нофа будасту хамор,

Ногахон афтод аз бурчи хисор.  
 Сангаке дандони уштурро шикаст,  
 Тархи дигар рехт чархи чирадаст [71, 225].

(Помню, мои рассудительные друзья,  
 Смешной и приятный для души рассказ.  
 В ссорах были мышь и аист,  
 Друг от друга постоянно бежали.  
 Создателем небесного свода тогда,  
 Счастье покинуло одного навсегда.  
 Вместе были мускус и вино,  
 С башни крепости вылилось вино.  
 Камушек верблюду зуб сломал,  
 По-другому сложилась судьба).

Во всех бейтах месневи рассказ ведется от первого лица, события и состояние жизни автора излагаются реально и без воздействующих средств. В середине месневи, указывая на свою личность, поэт иногда использует некоторые описания, но приведенный рассказ служил вводной частью для описания биографии поэта:

Мисли ман марди заифу абтаре,  
 Сохиби хар буда, вожгунахтаре.  
 Бо харифи хеш омад дар набард,  
 Часту хезе зад, вале суде накард.  
 Сохиби чаммозаро он номурод,  
 Окибат товони дандоне бидод [71, 225].

(Как и я он был слабым, несчастным мужиком,  
 Владельцем осла с опрокинутой звездой.  
 С соперником сражался,  
 Без пользы с ним стяжался.  
 Владельцу верблюда неудачник

Убыток за зуб возместил).

После этого поэт использует два других бейта, которые связывают основное содержание месневи с вводной частью. Эти бейты выполняют композиционную функцию и в какой-то мере напоминают бейтов касыды, но по цели и содержанию они более близки с основной частью месневи:

Нест аз дахр ин гароматхо шигифт,  
 Чунки гардун рохи качтози гирифт.  
 Дарси ибрат з-ин сухан омухтам,  
 Дар тарфи гарми хасудон сухтам. [71, 225].  
 (Не удивляемся раскаяниям судьбы,  
 Так как кривой путь избран волею судьбы.  
 Добрые дела я этим изучал,  
 В горячих тисках недругов горевал).

Основная часть месневи, посвященная состоянию жизни и трагическим дням жизни поэта, отражается в последующих 22 бейтах. Творческий опыт поэта более ограничен в создании эпических произведений. Глубоко не описывая деталей события, поэт вкратце излагает свою цель. Содержание описания такого: были противоречия между руководителем газеты, правителем области и кази. Стихотворение поэта опубликуется в газете, но по мнению казы три бейта этого стихотворения противоречат канонам шариата. Он не смог наказать руководителя газеты, поэтому поэт два года отсидел в тюрьме:

...Баски се байти мани баргаштбахт,  
 Козии шар'и наби бигрифт сахт.  
 Ки хилофи шар' гуфтанд хар серо,  
 Лоики тавбих хастиву чазо.  
 Ба'ди тахкикоту бахъсу килу кол,  
 Кард кози хабсу махкумам ду сол... [71, 226].

(Три бейта несчастных моих  
 Неприемлемы для кази.  
 Противоречат шариату сказали все три,  
 Достойны покаяний и наказаний они,  
 После пререканий и споров потом  
 На два года я в тюрьму был заключен).

Таким образом, с изменением социально-политических ценностей месневи в произведениях поэтов Бадахшана по форме и содержанию подверглось эволюции.

А целом, эта стихотворная форма в конце XIX-первой четверти XX вв. по содержанию и количеству бейтов во взаимосвязи с эпохой пережила эволюцию.

### **III.2.2. Мусаммат**

В современном таджикском литературоведении считается отдельным и самостоятельным жанром лирики. Об особенностях и эволюции мусаммата в литературоведении прошлого Мухаммад бинни Умар Родуёни, Рашидаддин Ватвот, Шамс Кайс рази, Вахид Табрези, Кабул Мухаммад, Наджафкул Мирзо, в советском востоковедении Е. Э. Бертельс и из таджикских ученых М. Шукуров, Р. Амонов, Х. Мирзозода, Р. Хадизаде, А. Маниёзов, Х. Атаханова, Р. Мусулмонкулов, С. Давронов, Ю. Бобоев, Т. Абдуджабборов, С. Садиев, А. Хахимов, А. Абдуллоев и С. Имронов высказывали свои мнения. Р. Мусулмонкулов в книге «Тайны слова» обобщает изученный опыт ученых XI-XV вв. о мусаммате и друших литературных жанрах [200]. Книга литературоведа Ш. Рахмонова «Мусаммат, его формирование и эволюция» считается важным исследованием [235].

Исследование произведений поэтов второй половины XIX-первой половины XX вв. в Бадахшане подтверждает, что поэты Бадахшана писали мусаммат в форме месневи, а другие виды не занимали особого места в поэзии поэтов Бадахшана. Еще в 70-е годы прошлого века

литературовед А. Абибов, коснувшись вопроса о месте жанров в произведениях поэтов Бадахшана, пишет: «...в их стихах больше всего встречаются месневи, газель, мухаммас, касыда, мусамман, тардже'банд, таркиббанд, четверостишие, кит'а и мурабба', а меньше всего наблюдаются загадки, загадки в стихах, шарады» [117, 171].

Другой вид мусаммата – мусаллас (трехстрочный), хотя и встречается в структуре народных песен Бадахшана, но не наблюдается в письменной литературе поэтов этого региона. Мусаммат мурабба' (четырёхстрочный) не в большом объеме, но встречается в стихах поэтов, близких к народному творчеству. Во взаимосвязи с этим видом мусамматов следует отметить, что в произведениях поэтов этого региона не соблюдаются некоторые требования в форме этого жанра. Более всего это наблюдается в рифмовке мусаммата мурабба'. Рифмовка этих мурабба' упорядочно как в традиционной форме, так и с некоторыми изменениями в ней. Ведя речь о рифмовке мусаммата Ш. Рахмонов отмечает, что «...в средние века наблюдается слабая рифмовка строф, поэты пользовались только одной или двумя формами рифмовки. Только сегодня мы освободились от ограниченного и однообразного выражения» [235, 13].

Действительно, иногда поэты нарушают строгую форму рифмовки мурабба'. В мурабба' Усто Пулода не соблюдены требования к традиционной рифмовке:

Хуш бувад сухбате бо ёроне,  
 Ё бахор асту ё зимистоне.  
 Тори муи зиёд дар паси пушт,  
 Тири ишкеш расида бар чоне.

Хар ду чашмаш мисоли чоми шароб,  
 Биниаш хамчу теги ларзоне.  
 Биниашро бубин, кашида алиф,  
 Лаби у pistaасту хандоне.



Аз лабаш резаде чу шахду шакар,  
 Сафи дандон чу дурру марчоне.  
 Сафи дандони у ба мисоли садаф,  
 Чун забон булбул аст, хушхоне.

Кади у чун нихол дар лаби чу,  
 Дар пояш музаи амирконе.  
 Музаашро бубин катронзада,  
 Рафтанаши чу кабки хиромоне [101, 130].

(Приятна беседа с друзьями,  
 Или весна она или зима.  
 Волосы завиты за её спиной,  
 Стрела её любви в сердце моем.

Её очи как кубок вина,  
 Нос напомнит дрожащего клинка.  
 Нос ее в форме алифа смотри,  
 Губы как фисташки раскрыты.

Из губ её осыпается мёд,  
 И словно кораллы ряды зубов.  
 Ряды зубов жемчугам подобно,  
 Язык – соловей сладкоголосый.

Подобно саженицу у речки её стан и  
 Обута американскими сапогами.  
 На сапоги её смоловые смотри,  
 И на грациозную походку смотри).

В первой строфе мурабба' третья строка, во второй и третьей строфах первая и третья строки отличаются от требований и рифмовке жанра мусаммат. Несомненно, данное изменение хотя и связано с нарушением требований к форме жанра, но поможет поэту в нахождении нового смысла.

Изменение порядка в традиционной рифмовке мусаммата у поэтов Бадахшана не ограничивается вышеприведенным примером. Иногда встречаются такие мурабба', где каждая строфа имеет самостоятельную рифму и в качестве примера мы приводим три строфы мурабба' Шахфутура:

Кардам хаёл назм кунам дар чохон шиор,  
 Во шуд дилам ба гунчай хандон дар бахор.  
 Чун бишнаванд чумла рафикони хар диёр,  
 Дар байни дустон бимонад ба ёдгор.

Пайдо бишуд ба руи замин рахбари кабир,  
 Барканд беги зулм аз эшон то вазир.  
 Мафкуд кард тахти хама золиму вазир,  
 Дар хар идора монд зи захматкашу факир.

Чун дар миёни хурду калон гашта ошкор,  
 Зулм зи чохон бирафту адолат шуд шиор.  
 Шодди шуда муяссар ба чам'и мардикор,  
 Озод гаштаем зи чанголи зулмкор.

Ай Шохфутур, киссаи худро адо бикун,  
 Хар субху шом дар хаки Шуро дуо бикун [94, 319].

(Хотел сочинить поэзию девиза,  
 Как бутон цветка весной сердце открыто.

Чтоб услышали во всех краях друзья,  
 Чтоб среди друзей осталась на память.

Появился на земле великий глава,  
 Гнет ишанов, визирей с корнем вырывал.  
 Всех деспотов-шахов он с трона убрал,  
 В каждом департаменте оставил трудяг.

Между млад и стар стало известно,  
 Справедливость гнету стала заменой.  
 Всем трудящимся стало весело,  
 Освободились от деспота когтей.

Эй Шахфутур, заверши уже свой рассказ,  
 Каждый раз в честь Советов молитву читай).

Из содержания вышеприведенного стиха становится ясно, что источником изменения и нововведения в форме мурабба' является социально-политическая эволюция во втором десятилетии XX века. Социальная эволюция эпохи внесла изменения не только на содержание, но и на форму стиха. Из мурабба' становится ясно, что поэт после полных строф добавляет в отдельной форме бейт с приведением псевдонима.

Самой распространенной формой мусаммата является мухаммас (пятистрочный). В литературных кругах Бадахшана мухаммас является наиболее развитым жанром по сравнению с другими жанрами. Ш. Рахмонов при своем исследовании, рассказывая о жанрах мусаммата, особо указывает на развитие мустазода и мухаммаса в Бадахшане [235, 112].

Частое использование мухаммаса в литературном кругу Бадахшана, на наш взгляд, связано с одним фактором. Развитие мухаммаса связано с пятистрочными строфами этого жанра мусаммата,

поскольку по религиозному убеждению исмаилитов Бадахшана называют «панчтани» и связано с уважением к семейству пророка ислама, т.е. Мухаммада (с), Али (а), Фатиме, Хасану и Хусейну.

Мухаммас часто используется также поэтами, стихи которых по способу изложения и стилю созвучны со вкусом провинциального народа. Мухаммасы часто исполняются как свадебные песни. Составитель сборника «Народные поэты Бадахшана» Тилло Пулоди указывает на развитие этого жанра в творчестве Кудрата Шугнани [101, 8].

Следует отметить, что не все мухаммасы поэтов связаны со свадебным обрядом и его элементами. Некоторые мухаммасы посвящены политическим и историческим вопросам 80-х годов XIX века в Бадахшане, важнейшей особенностью которых является близость к эпическим и историческим произведениям. Однако эти мухаммасы сравнительно малочисленны. На наш взгляд, это связано с большими историческими и политическими событиями. Поскольку такие события происходили в малом количестве, такие мухаммасы не получили своего развития. Большую славу приобрели мухаммасы Мулло Хушхола. Поэт Мулло Хушхол был свидетелем завоевания эмиром Афганистана Абдурахманханом районов Вахана, Шугнана и Рушана. Он в одном из мухаммасов изобразил трагические события 80-х годов XIX века. Хотя художественность в следующем мухаммасы выражена очень слабо, но некоторые её оттенки ощущаются в отдельных строках и подчинены они реальности:

Он подшохи пурзур, пуравчу фавчи бисёр,  
 Фармуд чанд афгон, сартик кардан сардор.  
 Чун омаданд ба Шугнон, карданд чумла бекор,  
 Аз пастию баланди карданд як-як хамвор,  
 Раияту акобир оху фигон кашида.

Номаи рисоладор аст, рафта ба суи Рушон,  
 Медод чумла ин'ом, монанди подшоҳон.  
 Андохтанд балво, омад хабар ба Шугнон,  
 Чавру ситам ба афгон зи шугниён расида.

Се-чор марди нодон монанди гурбаи ланг,  
 Бурданд хабар ба афгон, бархост аз миён чанг.  
 Монанди шерри гуррон карданд шугнён нанг,  
 Оташ заданд ба кал'а, месухт чуб то санг,  
 Оху фиғони афгон бар осмон расида... [117, 155].

(Тот сильный падишах с большим войском своим,  
 Повелел он афганцам выбрать себе командира.  
 Как в Шугнан пришли, свои законы привели,  
 Выровнили всё они в каждой части земли,  
 И стонали поданные и знать.

Представитель некий прибыл как-то в Рушан,  
 Дарил подарки всем как каждый падишах.  
 Сеяли смуту, пришла весть из Шугнана,  
 Взяли трофеи сперва по пути Гарана,  
 И Шугнанцы стали афганцев притеснять.

Три-четыре глупца как хромые коты,  
 Передали весть афганцам, с начал войны.  
 Шугнанцы словно рычающие львы,  
 Сжигали крепости, горели палки и камни,  
 Ревели, стонали побежденные афганцы).

Многие мухаммасы поэтов этого литературного края сохранили простой стиль изложения и они отличаются простотой языка и стиля. И это не случайно, так как работы исследователей подтверждают, что

мухаммас сочинен на основе композиции двух жанров – касыды и газели. Ш. Рахмонов указывает на причины создания мухаммаса в композиции касыды, важнейшей из которых является то, что «...поэты, хотя посредством строф изложили форму полного мусаммата, не ушли далеко от тем, которые выражаются в касыде. Они продолжали мусаммат с содержанием касыды» [235, 59].

Из исследования Ш.Рахмонова становится ясно, что с XVI века мухаммас сочиняется на основе композиции газели, что привело к упадку касыды [235, 111].

Простой стиль изложения мухаммаса в литературном круге Бадахшана, если с одной стороны, соответствует простому вкусу сельчан, с другой стороны, связан с простыми газелями местных поэтов и эти два фактора способствовали дальнейшему развитию этого жанра. По сравнению с касыдой газель является приятным, тонким и изящным жанром, поэтому мухаммас стал сочиняться в композиции газели. По этой причине упомянутый автор в продолжении своих мыслей указывает на развитие жанра мухаммас в литературном круге Бадахшана: «Литературный круг Бадахшана (Мухлис, Муборак, Махфи, Джа'фар, Мирзоибод, Шахфутур, Джирми, Мулло Теми, Одил Шугни...) становится причиной развития мухаммаса» [235, 113].

Поскольку в газелях в основном воспевается любовь, понятно, что это прекрасное человеческое чувство передается изящным, привлекательным языком, далеким от неестественности, поэтому свободные мухаммасы поэтов упомянутого литературного круга в какой-то мере отражают сравнительно простой вкус народа и сочиняются в композиции газелей, имеют содержание газели. Этот жанр мухаммаса наблюдается в поэзии Адима Шугнани:

Ай паричехра, ту рух чун гули хандон карди,  
Зинати базми карам бех зи гулистон карди.  
Хамчу булбул ту маро хаставу нолон карди,

Аз паси парда чу мах руй намоён карда,  
Хичил аз та'али худ лолаузорон карди.

Доим аз хамхамаи ишки ту, ай шухнигор,  
Хоб дар дидаи гамдида, кучо лайлу нахор.  
Ай махи лабшакари pistaдахон, лолаузор,  
Халка-халка хамаги турраи ту тор ба тор,  
Хамчу сунбул ба сари сина парешон карди...[70,132].

(Эй пери, лицо как раскрытый бутон,  
Лучше украшений гарема цветник твой.  
Как соловей издаю устало стон,  
За занавесом открыла свое лицо,  
Твоею красотою весь цветник смущен.

От непостоянства твоей любви,  
Бессонника терзает в ночи и дни.  
Румяный лик, уста как мёд сладки,  
Колечком локоны заплетены,  
Локоны развеяны у твоей груди.

Также свободные мухаммасы, рожденные в композиции касыды, нередко встречаются в поэзии этого периода. Известно, что религиозные и философские темы помещены в форме касыд. Мухаммасы-касыды более всего наблюдаются в произведениях Муборака Вахани. Такие мухаммасы включают в себе от 7 до 9 строф. В первой строфе, которая считается началом мухаммаса, приводится мысль о земной (человеческой) любви:

Чуз нахли кади ту бар хаёлам н-ояд,  
Чуз шакли шухуди ту висолам н-ояд.  
Дар фахм чуз аз ту бар камолам н-ояд,  
Чуз бодаи васл бар висолам н-ояд,

Чуз фахми ту фикр бар хаёлам н-ояд.

Дарёб, кичуз алими покат набарам,  
 Сардор зи мо, кич уз ба хокат набарам.  
 Чое сирри дил ба чуз халокат набарам,  
 Чуз вахдати шахси зоти покат набарам,  
 Гар рахм куни, чуз ин камолам н-ояд [18, 607].

(Кроме твоего высокого стана мне ничего не нужно,  
 Кроме твоего существования мне ничего не нужно.  
 Кроме твоего совершенствования мне ничего не нужно,  
 Кроме соединения с тобою мне ничего не нужно,  
 Кроме восприятия твоей мысли мне ничего не нужно.

Пойми, кроме боли ничего знать не хочу,  
 Положись на нас, что клянусь твоему песку.  
 Тайну твоего сердца никому не скажу,  
 Кроме единения в тебе ничего не скажу,  
 Если пожалеешь, кроме твоего совершенства  
 ничего мне ничего не нужно).

Во второй строфе яснее становится цель поэта, так как в этой строфе мухаммаса цель поэта посредством словосочетаний «алими пок», «Вахдати шахси зоти пок...» имеет склонность к изложению религиозно-суфийских приобретает другой ход. Кажется, что в таких мухаммасах после первой строфы в последующих строфах ощущается какая-то близость к композиции касыды. Это, вероятно, происходит потому что в религиозных касыдах восхваления и муноджат были основными стержнями изложения мысли и здесь поэт пользовался этой особенностью касыды [255, 118]. В последующих строфах свободного мухаммаса изложение мысли становится устойчивым, личность восхваляемого становится яснее при переходе из одной строфы в другую:



Чуз нест, ки максуде зи мо буд сувот,  
 Матлаб ба чузам алими ма'буди Худот.  
 Кун чону дилам кабул, ё Раб, зи барот,  
 Захре зи гамат ба коми ман шахду набот,  
 То хаст рамак чуз ин хаёлам н-ояд.

Максуд ба чуз ту нест дар ёфтанам,  
 Гар лахза куни кабули сар бохтанам.  
 Макбули гилеми бахт агар бофтанам,  
 Гар тири дуо кучое андохтанам,  
 Алтоф куни галат, ба фолам н-ояд [18, 607].

(Нет цели кроме познаний у нас,  
 Кроме знания о Бога бытия,  
 Душой и сердцем Бога принимай,  
 Яд от горя как сладость для меня,  
 Ничто не приходит в ум, кроме этого.

Нет цели кроме познания тебя,  
 Мои поклонения на миг принимай.  
 Сотканный ковер счастья ты принимай,  
 А если заклинаний моих стрела  
 Ошибется в милости – не знак для меня).

Ясно, что вышеприведенный мухаммас по использованию языковых категорий серьезно отличается от других мухаммасов. Поскольку мысль поэта связана с узнаванием единства Бога и вопросов, связанных с ним, понятно, что для изложения таких мыслей использованы соответствующие термины.

Хотя в произведениях поэтов этого литературного круга мухаммас тазмина<sup>36</sup>встречается редко, мы не можем отрицать его существования.

<sup>36</sup>Мухаммас тазмин - включение в стихи стихотворных строк других поэтов.

«...мухаммас тазмина – сложный вид таджикской классической поэзии и в нем успеха добивается тот, поэт, который знает закон и правил сочинения стиха, а также имеет здоровый вкус и большие способности» [158, 93]. О распространении мухаммаса тазмина в литературном кругу Бадахшана автором этих строк ранее были высказаны мысли [152, 103].

Мухаммас поэта второй половины XIX-начала XX вв. Мирзоибода на газель Мирзо Юлдашби Доя также свидетельствует о существовании этого вида мухаммаса. Поскольку стихотворение Доя является газелью и имеет любовное содержание, то Мирзоибод в соответствии с содержанием газели в стихотворение вводит мухаммасные строки. Кажется, что Мирзоибод добился успеха в сочинении мухаммаса тазмина:

Барбод шуд умрам зи гаму доги чудои,  
 Чуз сузи фироки ту маро нест балое.  
 Аз мехнату андух шудам кад дутое,  
 Ё Раб, назаре бар тани ин хаста намои,  
 Шояд, ки шавад бар дили гамдида давое.

Дар хоб будам душ, ки ёрам зи дар омад,  
 Бедор шудам гам ба дилам бештар омад.  
 Чун ох кашидам, хама буи чигар омад,  
 Аз мехнату андух, ки умрам ба сар омад,  
 Ин колаби афсурда зи рухам ба чудои.

Чон гашт кабоб аз гамат, эй шухи суханон,  
 Чун сунбули пурпечи ту дил гашт парешон.  
 Мирзо натавон ёфт мисоли ту ба Шугнон,  
 Дои ба сари куи ту барбод дихад чон,  
 Ёдам накуни, вой, аз ин рузи чудои [26, 65].

(Пропала жизнь от горя разлуки с тобой,

Кроме боли разлуки нет напасти другой.  
 Сгорбился от боли, труда тяжелого,  
 О Боже, взгляни на усталое тело моё,  
 Может станет лекарством от горя моего.

Вчера приснилось, что любимая в дверь вошла,  
 Проснулся и горя стало больше у меня.  
 В каждом вздохе моем – боли и мучения,  
 Трудями и печалью вся жизнь моя пришла,  
 И измученное тело покинет душа.

От мучений извелось моя душа,  
 От завиток локон твоих рассеян я.  
 Мирзо не найдет в Шугнани лучше тебя,  
 И в дни разлуки вспоминай ты меня).

Бейты стихотворения Дои по содержанию и способу изложения хотя и не являются высокими, Мирзоибод постарался последовать стилю Дои. В трех строках первой строфы устойчивая связь между словами и словосочетаниями «умр», «гамии доғи чудои», «сузи фирок», «мехнату андух» со словосочетаниями, приведенными в первой строфе Дои – «тани хаста», «дили гамдида», и «даво» заслуживает внимания. Также ощущается, что в некоторых строфах описания в строках Мирзоибода сильнее строк Дои.

Мухаммас тазмина по охвату тем сравнительно чаще встречается в поэзии Шахзамониддина Адима Бадахшони. Адим имеет всего пять тазминов: два мухаммаса на газель Абулмаони Бедиля, один мухаммас на газель Шифои, один мухаммас на газель Кассоба, один мухаммас на газель Абдулахада Ришты Бадахшони. В газелях Бедиля внимание Адима Шугнани привлекли не вопросы любви и описания, связанные с нею, но и восхваления и прославления Аллаха и Пророка ислама. На газель Абулмаони Бедиля Адим написал мухаммас, который с одной стороны,

выражает его творческую идею, а с другой стороны, близок к его стилю. Газель Бедиля отличается от его малопонятного стиля, вероятно, этот фактор стал причиной особого внимания Адима к этой газели:

Ба дил гуфтам чи мебояд пас аз хамду сано моро,  
 Хирад чу хотифи гайби хамедод ин нидо моро.  
 Нафас то дар кафас бокист, хаст ин муддао моро,  
 Ду рузе фурсат омузад дуруди Мустафо моро,  
 Ки пеш аз марг дар дунё биёмурзад Худо моро.

Зи таб'ам ин сухан чун бодаи софи сафо чушад,  
 Мухаббат аз хуми хумхонаи оли або чушад.  
 Мудом аз согари ишки шахиди Карбало чушад,  
 Агар имруз дил бо хоки рохи Муртазо чушад.  
 Кунад махшури фардо фазли Хак бо истифо моро.

Адимо, мар хакоикро бувад чун муктадо Бедил,  
 Ба дарёи маони буда алхак ошно Бедил,  
 Чи дар сифт аст андар жарфи бахри муддао Бедил,  
 Ба урёни касе огах набуд аз холи мо Бедил.  
 Чи расвои, ки омад пеш дар зери кабо моро [70,132].

(Сказал себе, что после восхвалений нужно нам,  
 Мудрость как скрытный ангел-вестник к себе позвал нас.  
 Пока еще стучит наше сердце, цель есть у нас,  
 Два дня изучать приветствие Мустафы нам,  
 Перед смертью в этом мире испытает Аллах.

От вкуса моего это слова как чистое вино кипит,  
 Любовь из кувшина в горячей печи наших предков кипит.  
 И если сегодня сердце с песком на пути Мустафы кипит,  
 А завтра известная правда Бога удовлетворит нас.

О Адим, правду говорит наш предводитель Бедиль,  
 С рекою смысла, познания истинно знаком Бедиль.  
 Как в качестве глубины для претензий Бедиля,

По правде никто не осведомлен о нас, Бедиль,  
 Какой позор, что постигнул нас тогда под кабо).

По интонации и духу, смыслу и содержания, размеру и рифмовки добавленные строки Адима соответствуют строкам Бедиля и поэт справился с сочинением мухаммаса тазмина.

Традиция сочинения мусаммата в литературном круге Бадахшана достигла такого результата, что многие поэты развивали этот жанр в совокупности с народной литературой.

### **III.2.3. Тарджеат**

В литературном кругу Бадахшана наравне с другими жанрами заметное место занимает тарджеат. Поэты региона, по мнению А. Абибова, создали свыше 50 стихов в этом жанре, а также сообщает о существовании двух таркиббандов (117, 176). Об особенностях формы и содержания этого жанра автором этих строк были высказаны некоторые мысли [152,108-115].

Важнейшая особенность тардже'ата поэтов Бадахшана заключается не в различии форм, а в смысле и содержании. Некоторые тардже'аты сочинены на любовную темы и упорядочены все термины, связанные с этой темой и соответствуют традиционному сочинению стихов, но в связующем бейте, который связывает строфы тарджея с разным рифмовкам, вопрос шире темы строф тарджея:

Эй зи руйи ту офтоб хичил,  
 В-эй зи кади ту сарви по бар гил.  
 Аз саводи ду зулфи пурчинат,  
 Дар дили офтоб уздаи мушкил.

Хати сабзат дамид бар рухсор,  
 Холи мушки туро дар у манзил.  
 Новаки чашми гамзаи дилдуз,  
 Тири хоро шикоф зад бар дил.  
 Мурги чоне дар ин сарочаи тан,  
 Аз дами теги абруят бисмил.  
 Душ пайки хаёл сайр намуд,  
 Мешунид ин сухан аз хар махфил:  
 Нури Ахмад чун аз тачалли хуст,  
 Чумлаи мумкинот чилваи уст [70,36].

(Солнце неба смущено твоим лицом,  
 Твоим станом кипарис смещен с песком.  
 И от двух твоих морщинистых локонов,  
 В сердце солнца завязан трудный узелок.  
 Зеленой линией украшено твое лицо,  
 Мускусная родинка украсила лицо.  
 Пронзающее кокетство твоих глаз,  
 Пронзила сердце гранитная стрела.  
 В этом дворике птица моей души,  
 Лезвием меча твоих ресниц убит.  
 И путешествовал вестник мысли вчера,  
 В каждом собрании слышал эти слова:  
 Сияние Ахмада выражается в нем,  
 Все существо отражено в сиянии том).

Связь связующего бейта с двенадцатистрочными строфами тарджеата не видна с первой строфы и ощущается слабость соединения бейтов со связующим бейтом. Но ситуация при переходе из одной строфы в другую постепенно меняется и в дальнейшем смысловое соединение связующего бейта становится устойчивее со строфами тарджеата. Поэт эту связь осуществляет с большим мастерством и

приближается к своей идейной цели. Описание в третьей строфе теперь приобретает эпический характер и лирический герой появляется не как выразитель чувств и мыслей, а в качестве свидетеля события. Также изменяется отношение к связующему бейту. После третьей строфы связующий бейт является продолжением или частью этой строфы:

Дар чаман ба хазор чушу хуруш,  
 Душ рафтам, фаро ниходам гуш.  
 Чами мургон чу масти лоякил,  
 Дидам афтода беҳуду мадхуш.  
 Хирмани гуд дар он миён дидам,  
 Худ гул асту зи гул мураккапуш.  
 Парда аз рух фиканду чилва намуд,  
 Нури хуршед дошт хамогуш.  
 Фикру фахму забон ба авсофаш,  
 Монд аз гайрати сабо хомуш.  
 Орзуе ба хотирам афтод,  
 Як сухан бишнавам аз он лаби нуш.  
 Гулфуруше аз он миён бархост,  
 Ин садо баркашиду шуд мадхуш:  
 Нури Ахмад чун аз тачалли хуст,  
 Чумлаи мумкинот чилваи уст [70, 36].

(С воодушевлением в цветник  
 Вчера птицы как-то мертвецки пьяны.  
 Без сознания на земле лежали,  
 Хирман цветка увидел там.  
 Как цветок вся в лоскуте сама,  
 И занавес приоткрыв, показав лица,  
 Сияние солнца обнимала она.  
 Мысли и язык хвалили её,  
 Усилиями ветра стихло все.

Мечта такая однажды ко мне пришла,  
 Чтоб слова поранили её уста.  
 Продавец цветов неожиданно с места встал,  
 Услышав это, он сознание потерял:  
 Сияние Ахмада выражается в нем,  
 Все существо отражено в сиянии том).

Таким образом, в последующих строфах быстро ощущается изменение идейной цели поэта и изменяется содержание темы строф. Если в первых двух строфах тарджея речь идет об описании лица возлюбленной и об элементах, связанных с ним, то третья строфа – это средство, связывающее основную цель и введения. В третьей строфе тема подвергается изменению, ход мысли и описание мысли снова приобретает лирический характер. Из следующей строфы становится ясно, что содержание приобретает религиозный характер и речь идет об узнавании божественного сияния:

Ориффе ин сухан ба имо гуфт,  
 Аз тачаллии нури Мавло гуфт.  
 К-аз вучуду вучуб дар имкон,  
 Аз тарики зухури исмо гуфт.  
 Бартар аз асму расму кайфу кам,  
 Зот андар сифоти якто гуфт...  
 Нури Ахмад чун аз тачалли хуст,  
 Чумлаи мумкинот чилваи уст [70, 37].

(Мудрец это слово жестом передал,  
 О том сиянии Мавля он сказал.  
 О возможностях бытия он сказал,  
 О появлении имени сказал.  
 Больше имени и всего другого,  
 О качествах Единственного сказал...  
 Сияние Ахмада выражается в нем,



Все существо отражено в сиянии том).

Встречаются тардже'банды, которые по смыслу и содержанию имеют религиозный характер и отличаются только количеством строк в этих строфах. Тардже'банд на религиозную тематику более других писал поэт конца XIX века Мулло Лочин (Оси). Строфы тарджея состоят из двух бейтов, строки отличаются от традиционной рифмовки строф тарджея. Также не всегда соблюдаются традиционные требования к рифмовке строф. Эти тардже'банды бывают лирическими и эпическими. Внимание поэта в таких тардже'бандах привлекает восхваление пророка ислама и четвертого халифы халифата Али (а). к ним, например, относится тардже'банд «О качестве передового правоверного эмира Хайдара», который состоит из 16 строф:

Бишнаваз аз ман агар туи толиб,  
Васфи шохи имом дихам вочиб.  
Гар ба динаш хаме шави рогиб,  
Кист то дод чон бар ин колиб.

Асадулло толиб ал-голиб,  
Шохи мардон Али Абутолиб.

Нутк дар васфи зоти у кутох,  
Васфи у нест бо касе оро.  
Аз аласт аст доим ин гавго,  
Бо мухибони худ шафоатхох.

Асадулло толиб ал-голиб,  
Шохи мардон Али Абутолиб [55, 23].

(Слушай меня, если желаешь,  
О качествах шаха-имама.  
Если его религии желаешь ты,

Тогда кто отдает душу религии.

Асадулло, желающий победить,  
Шах мужей земли Али Абутолиб.

Речь в описании его качеств коротка,  
И его качества никем не украшены.  
С сотворения мира спорят, шумят,  
Заступает за друзей он всегда.

Асадулло, желающий победить,  
Шах мужей земли Али Абутолиб).

Отдельные поэты этого региона стремились написать религиозные поэмы в форме тардже'банда, сюжеты которых созданы на основе религиозных преданий исмаилитского течения. В творчестве Мулло Лочина есть тардже'банд, строфы которого состоят из двух бейтов и в целом составляют 35 строф. Но в нем нарушены закономерности рифмовки тардже'банда. «Общая закономерность тардже'банда заключается в том, что строфы как и в газели имеют рифму» [199, 182]. Упомянутый тардже'банд сочинен на основе закономерностей мусаммата мусаддаса. Этот тардже'банд называется «Рассказ об мусульмановании правителя Рума из-за любви к мировой религии» [55, 4-11]. Начало тардже'банда таково:

Аз амри кирдугори Худованди ду саро,  
Ин рамз кас надонад чуз зоти кибриё.  
Аз зулми куфр шохи расал гашт бенаво,  
Бишнав зи ман хикояти он шохи рохнамо.  
Рузе, ки чумлаи халк маро мекунанд видо',  
Ё рахнамои бекасу гумроху бенаво.

Аз хадиси замона чунон гашта буд хароб,

Чун хазрати Биби ба миси дег кард об.  
 Хар дам бигуфтанд имомон ба изтироб,  
 Ай модари азиз, ту нонам дех ё кабоб.  
 Рузе, ки чумла халк маро мекунанд видоъ,  
 Ё рахнамои бекасу гумроху бенаво [54, 4].

(По велению Всевышнего двух миров,  
 Этот символ, знает только великий род.  
 От гнета неверных шаху стало тяжело,  
 Слушай мой рассказ о шахе праведном том.  
 В день, когда со мной прощается народ,  
 Или проводник заблудших, бедняков.

Событиями времени обессилен он,  
 Как только Биби разогревала котел с водой.  
 Каждый раз имамы просили с тревогой,  
 О мать родная, дай нам хлеб или кебаб.  
 В день, когда со мной прощается народ,  
 Или проводник заблудших, бедняков).

Краткое содержание поэмы таково: от гнета неверных жизнь Пророка ислама становится очень тяжелой и голодают его внуки-имамы. С целью спасения семьи от голода Пророк отправляется на поденную работу к правителю Рума. Правитель дает ему в руки ведро и веревку и тот из колодца набирает воду. Однажды когда Пророк бросает в колодец ведро, веревка рвется и ведро, попадая на камень, разрывается на несколько частей. Увидев это, правитель Рума дает пощечину Пророку:

Як силие бикуфт чу бар души Мустафо,  
 Мехост то дигар бизанад он чунон варо.  
 Арзу само ба ларза даромад чу аз кафо,  
 Хуршед нопадид шуду руз шуд сиё(х) [55, 6].

(Дал одну сильную пощечину Мустафе,  
Хотел еще раз пощечиной огреть его.  
Вздрыгнули земля и небо сзади него,  
День потемнел, а солнце куда-то ушло).

Правитель Рума имел праведного, набожного раба, который пас скот правителя. Однажды он увидел, что небо потемнело, рот животных был набит песком и из глаз их текли слезы. Раб спрашивает правителя о причине случившегося и тот рассказывает о произошедшем. Раб скажет ему:

Гуфто гуломшон, ки дусад ох, ай гариб,  
Донам зи дини пок чи гашти бенасиб.  
Буда расули Хак, ки Худоро бувад хабиб,  
Харгиз накарда кас ва нашнида ин ачиб [55, 7].

(Эй несчастный, раб сказал,  
Священную религию ты не знал.  
Был у тебя любимец Бога пророк,  
Такого не делал, не слышал никто).

Услышав слова раба, правитель приказал ему связать его руки и ноги и связанным тащить его на коне по степи. Раб выполнил его волю. Конь скакал по степи, а камни разрывали его тело. Узнав об этом мать правителя попросила раба рассказать о случившемся. Но сам правитель рассказал о произошедшем и повелел матери отрезать ему руку и ей самой отрезать волосы. На следующий день преподнести их господину, может он проявит милосердие к нам:

Хар дам зи шавки дин чу бар худ нигох кард,  
Дар холи дасти хеш чу аз тан чудо кард.  
Аз хар кас зи чой омада уро нигох кард,  
Тавки сиях бар гардану рух шохи шох кард... [55, 9].

(Каждый раз с любовью к религии ба себя смотрел,  
 На отрезанную руку своего из тела смотрел.  
 Из разных мест приходили и смотрели на него,  
 Надев черное ожерелье, смотрели на него).

Таким образом, на следующий день отрезанную руку с отрезанными волосами преподнесли Пророку, прося у него милости. Пророк посмотрел на отрезанную руку и отрезанные волосы, пролил немало слез, поклонился Богу:

Сар дар сучуд монданду чулбоб дар сараш,  
 Чун Мустафо дуо бикарда бар довараш.  
 Пайванд гашт дастбурида дар бараш,  
 Пайванди му бубин хазорон бар сараш.

Рузе, ки чумла халк маро мекунанд видоъ,  
 Ё рахнамои бекасу гумроху бенаво...

Ин киса наср буд, вале Оси назм кард,  
 Бо таби норасову зи исёни ранги зард.  
 Чуз дахр нест гайри пушаймони, охи сард,  
 Зинхор, эй азиз, ту бар гирди ин магард [55, 11]

(Склонил голову совершил намаз,  
 Когда Мустафо молитву читал.  
 Соединилась с телом отрезанная рука,  
 Соединились волосы, украсилась голова.  
 В день, когда со мной прощается народ,  
 Или проводник заблудших, бедняков.

Она была прозою, Оси передал стихом,  
 С неполным, несовершенным вкусом, желтым лицом.  
 Этот мир – раскаяние и глубокий вздох,

Никогда не ходи вокруг него, мой дорогой).

Из слов Оси становится известно, что это предание было распространено в народе в прозе, а потом поэт «неполным несовершенным вкусом передал его стихом». Из вышеприведенных тардже'бандов ясно, что по форме они различны, по смыслу и содержанию в основном имеют религиозный характер.

### **III.2.4. Газель**

В советском и зарубежном литературоведении относительно этого жанра изданы отдельные произведения, опубликованы статьи [193; 236; 249; 289]. Газель считается самым распространенным лирическим жанром письменной литературы в поэзии поэтов XIX-первой половины XX вв. Еще при первом исследовании А.Абибов в 70-е годы XX века о литературе Бадахшана писал: «В творчестве поэтов Бадахшана газель занимает первое место. Газели писали почти все поэты Бадахшана и ныне собраны более 1610 газелей поэтов XIX-начала XX вв. Однако, в газели поэты Бадахшана кроме некоторых средств описания не внесли никаких нововведений. В их творчестве, как по форме, так и по содержанию газель является традиционным» [117, 171]. Исследование газелей поэтов этого периода подтверждает, что несмотря на присутствие традиционализма, в форме и содержании газели встречается немало новаторских элементов.

Автором этих строк в книге «Жизнь и произведения поэтов Бадахшана» об особенностях газелей поэтов этого периода были высказаны некоторые мысли [152,115-131].

Газели поэтов Бадахшана по форме и содержанию продолжили особенности традиций таджикской литературы в конце XIX века. Одной из отличительных особенностей газелей поэтов этого региона является то, что они не принимали во внимание стихотворные формы. «Обычно газель состоит из 5-7 бейтов, а иногда – из 12 бейтов и больше. Если в

газели меньше 3-4 бейтов, то это свидетельствует о незаконченности газели» [294, 219].

В рассматриваемой нами период встречается немало неоконченных газелей, состоящих традиционно из четырех бейтов. Эти газели посвящаются различным темам. Например, Шахфутур посвящает такие газели описанию картин природы и наступлению весны, но многие его бейты украшены деталями, связанными с наступлением дни и ночи – «зулмоти шаб» (ночная мгла), «субхи содик» (рассвет), «рузи равшан» (светлый день), «курси хуршед» (диск солнца), «гашт равшан» (стало светло), «шамси тобон» (светящееся солнце), «тобиши шамсу зухо» (сияние солнца и луны):

Барфи борида бирафту навбахорон омада,  
 Хушк шуд, Наврузи олам шоду хандон омада.  
 Зулмати шаб бартароф шуд, субхи содик бардамид,  
 Ружи равшан шуд мучалло, пири дехкон омада.  
 Курси хуршеди чохон аз парда гашта ошкор,  
 Гашт равшан дашту сахро, шамси тобон омада.  
 Сохт нурони замину осмон аз партаваш,  
 Тобиши шамсу зухо бар чумла халкон омада [95, 316].

(Растаял выпавший снег, пришла весна,  
 Высохла земля, весна с наврузом пришла.  
 Ночная мгла ушла, рассвет наступил,  
 Стало светло, на поле вышел крестьянин.  
 Диск солнца занавес открыл в небосвод,  
 Стало светло на поле, солнце пришло.  
 Стало светло на земле от сияние его,  
 Сияние солнца и луны приветствует народ).

Ясно, что описываемые темы и вопросы в этой группе газелей охватывает всех строк. Рассматриваемый вопрос выходит за пределы одного бейта, воздействует на другие бейты и в целом все бейты газели

служат для выяснения одного вопроса. В концовке некоторых бейтов таких газелей не упоминается псевдоним поэта.

Элементы природы и её оттенки в поэзии поэтов этого региона иногда связаны с социальными вопросами и настроением лирического героя. На первый взгляд, кажется, что бейты, связанные с описанием природы, не имеют отношения к состоянию поэта. Но поэт, сравнивая свое психологическое состояние с элементами весны, делает выводы о том, что его надежды не сбудутся в этом цветнике:

Гардида боз гунаи рангам дигар, дигар,  
 Гушам шунид нагмаи мурги сахар, сахар.  
 Бар ёди дустон хаваси сайри бустон,  
 Дар хотирам фитоду намудам сафар, сафар.  
 Фасли бахор замзамаи мургу ною най,  
 Андохтам ба суйи гулистон назар, назар.  
 Бар шохи сарву сунбулу садбаргу аргувон,  
 Мургони хушнаво хама афтода пар ба пар... [70,92].

(Изменилось же лицо моё, лицо,  
 Пение птицы слышу, утром, утром.  
 Осмотр цветника ради друзей пожелал,  
 Пришел еще в голову, поехал, поехал.  
 Весна – это пение флейты и птиц,  
 Взглянув на цветник я, взглянул на цветник.  
 На ветвях кипариса, розы и гиацинт,  
 Парами падали сладкоголосые птицы).

В таких газелях количество бейтов, связанных с описанием природы или весной для передачи духа лирического героя, вдруг прерывается и в нескольких бейтах передается описание печального состояния поэта:

...Мондам фуру, ки нашли муродам дар ин чаман,  
 Надхад чаро зи шохи халоват, самар, самар.



Шоми фирок тира чаро шуд насиби мо,  
 Субхи висол аз чи наояд ба дар, ба дар.  
 Бе ёри дилнавоз, ахбобу дустон, ?  
 Бар ёди руйи духтари камашки лолагун,  
 Резад фуру зи дидаи гирён матар, матар... [70, 25].

(Погружен я в раздумье, мечты не сбудутся в цветнике,  
 Не приносят плоды ветви деревьев, деревьев.  
 Вечер разлуки почему достался нам,  
 Утро встречи почему не приходит к нам.  
 Без возлюбленной, близких и друзей,  
 Ад для меня в Бадахшанской среде.  
 В память о румяной, малослезной девушке,  
 Как дожди, дожди слезы льют из моих очей...).

Но поэт вновь обращается к элементам природы и видит их бесцветными. Этот бейт, который отделяет композиционное соединение ощущения и взгляды лирического героя, является продолжением его невеселого духа, что неотделим от элементов природы. Теперь в степях и горах тюльпаны не привлекательны, не свежи, бесцветны и огонек цвета тюльпана, встречаясь с хирманом жизни влюбленного, сжигает все его существо.

... Кардам назар ба домани сахрову кухсор,  
 Аз лола рехт шу'лаи рангаш шарар, шарар.  
 Он шу'ла зад ба хирмани умрам мисоли барк,  
 Сар то кадам бисухт зи дил то чигар, чигар.  
 Мадхушу махву маст фитодам зи бехуши,  
 Дери замон надоштам аз худ хабар, хабар.  
 З-он бехуди, ки боз ба худ омадам зи худ,  
 Дидам, ки гайри нола намонда асар, асар... [70, 25].

(Взглянул на подолы степей и гор,

Тюльпан остался без искры цветов.  
 В хирман моей жизни попал огонек,  
 И от сердца до печени сжег он все.  
 Без сознания находился и без памяти,  
 И долго не приходила ко мне память, память.  
 Когда из беспамятства я пришел в сознание,  
 Увидел, что кроме плача ничего не осталось).

Бесспорно, в композиционной системе газели не наблюдается слабость, так как его бейты имеют тесную смысловую связь между собой.

Иногда в газели наблюдается описание глубоких реальных эпизодов жизни, что не является новшеством в произведениях поэтов. Учитывая эту особенность традиционной газели, таджикский ученый – профессор Х. Шарифов отмечает: «Газель в классической литературе, кроме изложения цепи событий, имеет также способ изложения конкретного события. В этом способе изложения газели его основа состоит из одного конкретного события и в «Диване» Шамси Табрэзи Джалалиддина Руми можно находить десятки, сотни примеров таких газелей» [289, 132].

Удивительно, что такой способ изображения также наблюдается в газелях народных поэтов, на которых влияет письменная литература. В одном из газелей Кудрата Шугнани, который основывается маленьким рассказом, используется простые выражения и некоторые его бейты включают в себя диалог лирического героя с возлюбленной:

Рузе хаёл кардам, рафтам ба сайри Шугнон,  
 Мохе нишаста дидам, андар миёни дукон.  
 Кардам салом бар у, бархесту кард хушомад,  
 Гуфтам, ки: Боракалло, хуш бош, - гуфтам, эй чон.  
 Гуфто ки: Омади ту мехмон ба хонаи ман,  
 Чизе дигар надорам, оварда туту талкон.  
 Гуфтам: Н-омадам ман, аз бахри нафси шумам,  
 Гуфто: Чи омади ту? Гуфтам – нигохи чашмон... [101, 71]

(Однажды по Шугнану стал гулять,  
 Увидел, что в лавке сидит луна.  
 Когда здоровался, встала она,  
 Сказал ей: Будь здорова, эй душа,  
 Сказала: Ты в гости в мой дом пришел.  
 Ничего не имею, кроме талкон,  
 Сказал: Не голоден, не притянет меня еда,  
 Сказала: Зачем пришел? Сказал: Взглянуть на тебя...).

Хотя этот вид описания не длился до последнего бейта газели, но можно ощутить влияние простых и составных глаголов «назар бикардам», «гуфт», «би

Руяш назар бикардам, чун мохи чордах буд,  
 Чашмон чун ситора, зулфон чу мори печон.  
 Хар нокаси чахонро бо у макун баробар,  
 Не козихои нофахм, не шахнахойи нодон.  
 Чандон сухан ба ман гуфт, мисли шакар бикошид,  
 Овози у шунидам монанди кабки хушхон.  
 Чандон сухан, ки Кудрат гуфт бо парии чонсуз,  
 Бар ман накард раhme, он габри номусулмон» [101, 71]

(Взглянул на её лицо, подобное луне,  
 Глаза словно звезды, а кудри как змея.  
 С каждым подлецом её не сравни ты,  
 Не казиями, шахами тупыми.  
 Её слова сахаром осыпаны,  
 Её голос как кеклик голосистый.  
 Сказал Кудрат несколько слов любимой пери,  
 Не проявила милость неверная гебра).

Наблюдения показывают, что такие газели не ограничиваются одной особенностью, а охватывают более широких вопросов, но важнейшая их особенность – подчиненность всех бейтов газели одной теме. В другой газели Шахфутур, указывая на силу своего слова, также пользуется таким способом:

Таб’и равони ман чу сухан соз мекунад,  
 Парвоз суи дуст чу шахбоз мекунад.  
 Андар газал хамеша кунам кушиши зиёд,  
 Таб’ам хавои Хофизи Шероз мекунад.  
 Хар мисрааш халовати нав медихад ба ман,  
 Байташ чамеи дуст сарафроз мекунад.  
 Аз калби Шохфутур газалхое тозае,  
 Минба’д дар хавои ту парвоз мекунад [94, 317]

(Мой плавный вкус, когда создает слово,  
 Летит к собеседнику он как сокол.  
 В газели прилагаю свои усилия всегда,  
 Мой талант состязается с Хафизом из Ширази.  
 Дает наслаждение мне каждая строка,  
 Бейтов моих охотно признают друзья.  
 А в сердце Шахфутура – новая газель,  
 Летить за тобою, последую впрямь).

Содержание газели не ограничивается только любовной темой. Поэты этого региона в конце XIX-начала XX вв. также писали хвалебные газели. Такие газели не остались скрытыми от глаз ученых-филологов. Иранский ученый доктор Сирус Шамисо об этих газелях пишет следующее: «Как нам известно обычно восхваление используется в жанре касыды, но с шестого века оно развивается в жанре газели, так как иногда в газелях приступали к восхвалению, иначе говоря, газель выполняла функцию касыды» [249, 252].

Действительно, в таких газелях цель поэта – не восхваление возлюбленной или упоминание имени восхваляемого, а прославление Бога и его истинного Пророка, а также имамов – последователей шиитского исмаилизма. Такие газели по форме, стилю изложения и использованию поэтических средств делится на несколько видов:

1. В эту группу входят газели, в которых цель поэта выражается не посредством средств воздействия слова, что присуще упомянутому жанру, а обращениями-выражениями:

Дар забон Ло Илоха ило Оллох,  
 Вирди чон Ло Илоха ило Оллох.  
 Аршиёнро мурод ин аврод,  
 Тасбеххон Ло Илоха ило Оллох.  
 Кудсиён хар замон хаме хонанд,  
 Зикрашон Ло Илоха ило Оллох.  
 Инсу мохию тайр шуд мавчуд,  
 З-ин баён Ло Илоха ило Оллох.  
 Куфли дузах, калиди боги бихишт,  
 Чун нишон Ло Илоха ило Оллох.  
 Файзбахши футухи анвари калб,  
 Шам’и чон Ло Илоха ило Оллох.  
 Ча’фари, магфират агар хохи,  
 Рав, бихон Ло Илоха ило Оллох [93, 167].

(В языке нет Бога кроме Аллаха,  
 И в душе нет Бога кроме Аллаха.  
 От небожителей молитва такая,  
 С четками нет Бога кроме Аллаха.  
 Святые ислама читают каждый раз,  
 Молитву нет Бога кроме Аллаха.  
 Человек, рыба и птица созданы  
 От слов нет Бога кроме Аллаха.

Замки от ада, ключи от райского сада,  
 В знаке этом нет Бога кроме Аллаха.  
 Благотворная победа сердце сияния,  
 Свеча души нашей нет Бога кроме Аллаха.  
 Джафари, если милосердия желаешь,  
 Иди, читай, нет Бога кроме Аллаха).

Вышеприведенная газель имеет свою жанровую особенность. Все бейты в газели служат выражению одной темы и одного содержания, также бейты по смыслу и содержанию усиливают друг друга. Ведя речь о структуре рифмы и редифа, нужно отметить, что эта газель приобретает новое качество. Газель состоит из семи бейтов, в девяти строках рифма появляется шесть раз в начале строк посредством словосочетаний «дар забон», «вирди чон», «з-ин баён», «ин нишон», «шам'и чон», «рав бихон» и три раза словами «тасбеххон», «вирди шон», «зикрашон», а остальные слова «Ло Илоха илло Оллох» становятся редифами. Литераторы второй половины XIX-начала XX вв. для описания величия Пророка ислама из всех жанров стиха наиболее подходящим считают жанр газели и мы это в обилии наблюдаем в газелях поэта упомянутой эпохи Джа'фари:

Ай зоти шарифи ту мукаммал,  
 Аз фазли ту мушкилот шуд хал.  
 Номи ту зи васфи хад бурун аст,  
 Хасте ту ба хукм шохи а'дал.  
 Аз риф'ати хоки боргохат,  
 Бар чашми малоики макакхал.  
 Иззат зи ту ёфт кулли мавчуд,  
 Аз хурмати пок хуми мурсал.  
 Он сохиби точи фахри амчад,  
 Бар чумлаи анбиёст афзал.  
 Он ма'дани махзани илохи,  
 Ашмеи зиёи кулли аввал.  
 Кур'они муборакат фиристод,

Аз назди Худой ту муназал...  
 Чафар, ба ягонаги Худо дон,  
 Кас нест ба зоти пок амсол [93, 130-131].

(Твоя священность вполне совершенна,  
 Мудростью твоею проблема решена.  
 Имя твое и достойно хвалы,  
 Веления твои справедливы.  
 В глазах ангелов в небеса,  
 Почет получили многие существа.  
 Из чистого уважения посланника,  
 Тот владелец венца почета.  
 Глава всех мусульманских пророков,  
 Тот жемчужина, божий источник.  
 Сияние всего людского рода,  
 Священный Коран ниспослан.  
 От Бога свыше ниспослан...  
 Джафар, ты Бога единым знай же,  
 Никто из существ ему не равен).

2. В некоторых газелях рассматриваемый вопрос соединяется две стороны любви – реальная и божественная, что по изложению цели подобны суфийским газелям прошлых веков, но во всяком случае цель становится ясно в одной из строк. В таких газелях, вероятно, наблюдается проявление взглядов и сопричастность исмаилизма и суфизма, на которое указывают исследователи:

Зарраи мехри ту дар сина нихонест маро,  
 Ба хаёли ту зиё рухи равонест маро.  
 Аз рахи лутфи ту, эй чони чохон, хосили умр,  
 Ки ба олам хама шодии чохонест маро.  
 Мо зи осори ту аз катми адам омадаем,  
 То киёмат ба рухат дил нигаронест маро... [93, 9-10].

(Частица твоей любви в сердце моем,  
 В твоих мыслях сияние души той.  
 По милости твоей, душа мира, плод жизни,  
 Радость охватывает меня во всем мире.  
 Мы через тебя пришли из мира грез,  
 Навсегда твой облик в сердце моем).

Таким образом, газели в произведениях поэтов рассматриваемого региона различны по форме и содержанию и в какой-то мере отражают традиции персидско-таджикской литературы.

### **III.2.5. Касыда**

Касыда считается одним из древнейших жанров книжной лирики в персидско-таджикской литературе. Во взаимосвязи с различными политическими и историческими ситуациями различных эпох касыда иногда развивается, а иногда приходит в упадок. В современном таджикском литературоведении этому жанру посвящена некоторые исследования [136; 253, 14-24; 254, 415-417; 255]. Этот великий лирический жанр в творениях литераторов второй половины XIX-начала XX вв. Бадахшана имеет особенность в форме и содержании, что почти не наблюдается в произведениях литераторов других персоязычных регионов. Следует отметить, что в творении в этом жанре заметно стремление к подражанию касыдам Носира Хусрава со стороны поэтов Бадахшана. Несомненно, что касыды Носира Хусрава с позиции поэтики и композиции бывают полными и ограниченными и сочинены особым мастерством.

Литературная традиции сочинения касыды продолжается в творческой деятельности поэтов второй XIX-начала XX вв. Бадахшана – Муборака Вахани, Джа’фара, Мулло Лочина, Шахфутура, Адима Шугнани и других. В этих касыдах, хвалебных по смыслу и содержанию, не встречается нужда в материальной выгоде, корыстной цели,



требование подарок от восхваляемого. Урватулло Тоиров этот жанр стиха по теме, форме и содержанию делит на десять видов, одними из которых являются религиозные касыды (восхваления, прославления, муноджот). Автор четко и ясно разъясняет понятия восхваления, прославления и муноджот [255,118-119].

Многие из них в религиозных касыдах поэтов Бадахшана имеют стержневой характер. Хвалебное исмаилитское стихотворение в жанре касыды имеет древнюю историю и по утверждению ученых появилось в X-XI вв. Иранский ученый Мухаммадризо Шафеи Кадкани в подробном введении к «Дивану коимиёт» иранского поэта Хасана Махмуда Котиба под названием «Коимиёт» и его место в персидской поэзии и литературе» отмечает: «Поэзия – это жемчужина культуры племен и трудно согласиться с тем, что исмаилитские мыслители и интеллектуальные круги Ирана не сыграли свою роль. Многие поэты четвертого, пятого и шестого веков могут относиться к поэтам исмаилитского течения» [96,14].

Упомянутый автор, размышляя об исторических границах суфизма и исмаилизма, считает, что язык суфизма имеет особых понятий и терминов, которые не встречаются в стихах Хони и Носира Хусрава, но присутствуют в поэзии поэтов-исмаилитов более позднего периода. На взгляд этого ученого «суфийская поэзия в VI-VII вв. движется в сторону «духовного лидера» ... и «духовный лидер» тот, кто достигает статуса духовного лидера и наставника... но стержнем исмаилитского стиха является «имама» и имам тот, кто во всем мире не может быть больше одного человека» [96,35].

Действительно, религиозные касыды поэтов Бадахшана не высокохудожественны и не наблюдается стремление поэтов к сочинению таких касыд. На взгляд Е.Э.Бертельса, некоторые ученые XIX века по этому параметру оценивали поэзии Носира Хусрава. Например, Е.Э.Бертельс приводит слова итальянского ученого И.Пиццы, в котором тот утверждает, что в диване Носира Хусрава бесконечно повторяются мистические вопросы поэзии. Эту точку зрения поддерживает

исследователь исмаилизма В.А.Иванов [135, 315]. Эта особенность религиозного стиха также наблюдается в других культурных регионах Ирана и Мухаммадризо Шафе'и Кадкани относительно автора «Дивана комиёт» отмечает, что «Исмаилитский поэт настолько погружен в вопросах милосердия и вероисповедании, что не мог задумываться о художественных приёмах и злободневных темах» [96, 25].

Основу этих касыд составляют муноджот (восхваление Бога), прославление рода пророков и имамов. В некоторых случаях не соблюдены правила рифмовка:

Гунахкорам, гунахкорам, худовандо, ту медони,  
 Гунохи беадад дорам, Худовандо, ту медони.  
 Зи аввал дар адам будам, ба дунё кард мавчудам,  
 Шудам магмур, осудам, Худовандо, ту медони.  
 Дар ин дунёи пурмехнат шудам дар хоб, дар гафлат,  
 Накардам як замон тоат, Худовандо, ту медони.  
 Назар кардам ба гуристон, надидам руйи хамчинсон,  
 Ба хобанд чумлаги яксон, Худовандо, ту медоних[94, 34а ].

(Виновен я, виновен, о Боже, ты знаешь,  
 Немало вины у меня, о Боже, ты знаешь.  
 Был в небытии, в бытие ты превратил,  
 Теперь беззаботен я, о Боже, ты знаешь.  
 В этом тяжелом мире в неведении остался,  
 Не поклонился тебе я, о Боже, ты знаешь.  
 Взглянул я на кладбище, не увидел лица людей,  
 Все спят в нем без лица, о Боже, ты знаешь).

Эти касыды достигают 15-22 бейтов, могут стать больше и меньше по количеству бейтов. В эту группу входят касыды Шахфутура. Касыды Мулло Лочина состоят из менее 10 строк. В касыдах поэтов этого региона иногда наблюдается общность мысли и схожесть в форме речи, а также аналогичность в употреблении слов и словосочетаний. Например,

касыда Мулло Лочина, который состоит из десяти бейтов и в размере второй строки третьего бейта имеет сакт, мало отличается от вышеприведенной касыды Шахфутура:

Аз бадтарини халки чaxonем, ё Худо,  
 Бадфеълу бадкиёфату гумроху русиё(х).  
 Аз рахматат умедаму аз фе'ли худ хароб  
 Ё подшохи рохаму рахман ва рахнамо.  
 Умрам бирафт, хеч надидам з-ин чaxon,  
 Гайр аз надомату афсусу мочаро. ?  
 Хамчу сароб буд, бирафтам ташналаб  
 Афсусу сад дарег надидем муддао... [94, 3].

(Мы самый худший из всех народов, о Боже,  
 Злые, уроды, осрамлены и испорчены.  
 Надеюсь как-то на милость твою в жизни своем,  
 Или падишах я пути и путеводитель.  
 Жизнь прошла, не добился я ничего,  
 Кроме сожалению, досады и ссор.  
 Был как мираж и жажду испытали мы,  
 Сожалеем, что без цели остались мы...).

В таких касыдах упомянутые поэты высказывают свои мысли о бесцельной и в неведении прожитой жизни, не узнавании Бога, надежде на божью милость, тяге у чувственным желаниям, восхвалении имамов времени. Упоминание имамов времени имеет древнюю традицию в персидско-таджикской поэзии и начинается со времен литературной деятельности Носира Хусрава. Автор книги «Мудрый литератор», оценивая особенности касыды Носира Хусрава, отмечает: «Иногда в диване поэта встречаемся с касыдами, которые написаны в восхвалении фатимидского халифа Египта Мустансира Биллаха или членов семьи пророка ислама» [187, 70].

Размышляя о поэзии Носира Хусрава Кубодиёни, Х. Шарифов отмечает, что в поэзии Хусрав считает себя поэтом и гордится этим, но его поэтическая цель отличается от цели его современников. Если другие поэты гордятся своими стихами, то он гордится религией. Иначе говоря, для него поэзия – это средство выражения религиозной цели и гордости за религию [292, 296].

Конечно, поэзия поэтов этого региона не может сравниться с поэзией Носира Хусрава, но цели у поэтов Бадахшана одинаковы с целями великого поэта. Действительно, в центре религиозных стихов всегда стоит фигура имама, который после смерти Пророка ислама проводил основную деятельность. В касыде Мулло Лочина приводится следующее:

Сад чони ман фидои сагони имоми вафт,  
 Гар афтодаш кабул, хаминаст муддао.  
 Чун гарди пои хоки сагонаш ба чашми ман,  
 Кухлалчавохир аст ба монанди тутиё.  
 Лочин асири нафси палидаст назди ту,  
 Шояд ба лутфи хеш бубахши ба русиё(х) [55, 3].

(Сто жизней отдам за собак имама времени,  
 Если примут они, то это суть моей цели.  
 Пыль с ног его собак в моих глазах,  
 Как тутия – жемчужная сурьма.  
 Лочин в плену подлости перед тобою  
 Проявь свою милость моему пороку).

Нужно отметить, что темой большинства касыд поэтов Бадахшана является восхваление имама времени – Мавляна Султана Мухаммадшаха Агахана III. Эти касыды по способу изложения схожи друг с другом. В касыдах поэтов Бадахшана, которые в основном составляют провинциальную литературу, поэтическое мастерство занимает

второстепенное место. В качестве примера приводим несколько бейтов из касыды Мулло Лочина:

Нест дар олам якин сирри Худо,  
 Гайри Султони Мухаммадшоҳ расо.  
 Дар азал у буду бошад то абад,  
 Аввалу охир хаминаст мочаро,  
 Гайри у харгиз намедонам касе,  
 Гар бувад безорам аз вай, ё Худо [55, 4]

(Нет в мире ни одной верной тайны Бога,  
 Кроме Султан Мухаммадшаха полного.  
 В начале он был и остается до конца,  
 Не знаю никого, кроме него,  
 Всегда нуждаюсь, о Боже моё).

Среди поэтов литературного круга Бадахшана выделяется Адим Шугнани. Молодость поэта прошла в Советском Бадахшане (до 30-х гг. XX века), а остальная жизнь – в Бадахшане Афганистана. Его касыды отличаются от касыд других поэтов. Многие его касыды написаны в подражании Носиру Хусраву, но если литератор использовал трудные размеры, то Адим пользовался приемлемыми размерами, которые созвучны с традиционной музыкой горцев. Составитель книги и автор предисловия к книге «Слезы сожаления» Адима Шугнани – доктор Хушназар Памирзода, размышляя о поэзии Адима, пишет: «Поэзия этого периода Адима сочинена под воздействием касыд Носира Хусрава. Он непримиримо боролся с невежеством и безграмотностью и противостоял им. В касыдах Адима жалобы на тягости жизни завершаются надеждой на благословение и лучшего будущего от Бога. Приводим его касыду в качестве примера:

Шудам хайрат зи дахри сифлапарвар,  
 На ранг аз мехру на бу аз рифое.  
 Хаменолидам зи чархи фусунсоз,

Зи худ кардам суол ин мочарое.  
 Ки ай мискини мазлуми бадахвол,  
 На дузд хасти, на хуне, на зиное.  
 Бигу охир ба чуз чурми хиёнат,  
 Гирифтори парешони чарои?  
 Чавобам дод акли донишомуз,  
 Гунохат он кибо илм ошнои.  
 Сухан бояд зи марзи илми тавхид,  
 Бувад аз ибтидо то интихое.  
 Дуруди шахсавори коби кавсин,  
 Хаме бояд пас аз хамду саное.  
 Зи нури лам'аи хуршеди вахдат,  
 Ба мушти хок бахшиди зиёе [70, 23].

(Удивлен я миром подлых людей,  
 Нет в нем любви и благоденствия.  
 От волшебника-неба стонал,  
 О происходящем спросил себя,  
 Что эй несчастный, угнетенный бедняк  
 Ты не вор, не убийца и не пошляк.  
 Скажи, из-за какой измены, наконец,  
 Почему ты рассеян и печален теперь?  
 Ответил мне тот образованный ум,  
 Виновен в том, что знаешь много наук.  
 Нужно о единобожии сказать,  
 А это будет с начала до конца.  
 От искусного наездника привет  
 Происходит он после восхвалений).

Составитель книги «Слезы сожаления» и автор книги доктор Хушназар Помирзода наблюдает немало общего между бейтами Носира Хусрава и Адима: «Во многих касыдах Адим использовал размер и

рифму касыд Носира Хусравва. Так, он сочинил матла' из касыды Носира Хусрава:

Озурда кард каждumi гурбат чигар маро,  
Гуйи забун наёфт зи гети магар маро.

(Огорчил скорпион чужбины меня,  
Будто и мир обессилен от меня).

Подражая этому размеру и рифме, Адим написал касыду со следующим началом:

Набвад ба гайри кулбаи эхзон гузар маро,  
Чуз дарду оху нола намонда асар маро [70, 23]

(Нет ничего кроме хижины обездоленных у меня,  
Нет кроме стона, грусти и печали ничего у меня).

В следующей касыде Адима, в которой речь идет об узнавании Пророка ислама и имама времени, в некоторых бейтах цель излагается посредством исчисления по абджаду:

Зи нахуст хамд гуям ба сифоти кибриёи,  
Ки ягонаи чахонро насозад ба чуз санои.  
Зи чалоли алчамолаш натавон мачоли дам зад,  
Нарасида хеч фикрат ба маротиба ниhoи.  
Зи тарикаhoи дигар нарасад касе ба манзил,  
Магар он ки рафта бошад ба тарики мустафои...  
Ба зухури нураш, ай дил, ту ба чашми ма'рифат бин,  
Гараз ин ки ёфт хасте ба вучудаш интихоe.  
Ба туфайли туст, шохо, хама коинот бар по,  
Ба ту хатми офариниш, ки ту мухри интихои.  
Ахаде ба акли чузви натавон шуда шиновар,  
Ки ба жарфбахри ма'ни гухари гаронбахои... [70, 31].

(Сперва хвалю его великих качеств,  
 Единственный в мире достоин хвалеб.  
 О величии красоты не могу молчать,  
 И не достигнет цели путем другим.  
 Кроме тот кто идет по пути Мустафы,  
 На проявление сияния оком знаний ты взгляни.  
 Намерение того, чтобы бытие в него вселилось,  
 Благодаря тебе вселенная устояла, о шах,  
 В тебе создание мира и в тебе конца печать.

Один неотделимый ум не может стать пловцом,  
 В глубоком море мыслей драгоценным жемчугом).

Хотя в литературе конца XIX-начала XX вв. присутствовали также формы касыд, посвященных пейзажной тематике (бахария), вина, самовосхваления и других, но значительную роль сыграли касыды, посвященные религиозной тематике.

### **III.2.6. Рубаи**

В советском фольклороведении и литературоведении немало работ было посвящено четверостишию [113; 124; 125; 126; 257]. Четверостишие считается самым распространенным жанровой формой в персидско-таджикской литературе. Четверостишие в произведениях поэтов литературного круга Бадахшана в небольшом количестве присутствует в форме мухаммаса и газели. В третьем разделе второй главы при комментировании вопроса «Народной поэзии Бадахшана» мы заключили, что четверостишия занимают основной репертуар песен Бадахшана и многие из них появились на основе письменной литературы. В диване поэтов второй половины XIX века Муборака Вахани имеется 166 рубаи, а в поэзии поэта XX века Адима Шугнани – 138 рубаи. Четверостишия в произведениях поэтов Бадахшана имеют



свою особенность и по стилю, способу изложения делятся на следующие виды:

1. Четверостишия местных поэтов, которые распространены в устной форме, по выражению и способу изложения очень просты и по своей природе близки к четверостишиям фольклорного происхождения. Академик Р.Амонов, ведя речь о месте образов Фархада и Юсуфа четверостишиях народов Бадахшана, считает, что некоторые четверостишия сочинены образованными местными поэтами. Например, он отмечает: «Образы Фархада и Ширина также встречаются в четверостишиях Горного Бадахшана». Вполне вероятно, что авторами таких четверостиший являются местные поэты:

Эй ёри азиз, ту дилбари ё чаллод,  
 Ту сехргари, чодугари ё сайёд.  
 Лайли шудию маро ту карди Мачнун,  
 Ширин шудию маро ту карди Фарход [125, 91].

(Эй возлюбленная, палач ты или любимая,  
 Ты колдунья, волшебница или охотница.  
 Стала Лейли, в Медждуна превратив меня,  
 Стала Ширин, в Фархада превратив меня).

Хотя в таких четверостишиях в форме талмеха использованы известные литературные образы, они по способу выражения, содержания и внутренней структурой отличаются от четверостиший письменной литературы, так как четверостишия профессиональных поэтов имеют философское содержание.

2. Четверостишия авторов сборников стихов, которые по смыслу, языковыми особенностями, а также своими поэтическими средствами близки к четверостишиям народных поэтов. В действительности, велико влияние устной литературы на этот стихотворный жанр и следующий пример четверостишия Джа'фара подтверждают нашу мысль:

Аз лолурухе гули суман мемонад,  
 Аз булбули хушнаво чаман мемонад.  
 Бех аз хама чиз нишони хар харфгари,  
 Мо хок шавем, зи мо сухан мемонад [93, 56].

(От румяноликой возлюбленной жасмин останется,  
 От сладкоречивого соловья цветник останется.  
 Лучше всего каждый придирчивый тот знак,  
 Когда уходим из жизни, от нас слово останется).

Известно, что жанровая структура вышеприведенного четверостишия не имеет недостатков, так как все требования формы к этому литературному жанру, к которым относятся размер, выбор рифмы, использование редифа, связи между строками и бейтами соответствуют требованиям к этому жанру. Первые строки этих четверостиший являются началом мысли говорящего и логикой высказывания готовят читателя и слушателя к прослушиванию последующих строк. Третьи строки некоторых четверостиший имеют разъяснительное свойство, изложенное ощущение и размышление обобщается в четвертой строке. Но не во всех четверостишиях отчетливо ощущается это свойство. Например, в следующем четверостишии Джафара шугнани читатель и слушатель из третьей строки не ощущает вопроса, удивления и ощущения, что присущи требованиям этого жанра, или это свойство в нем выражено очень слабо. Кажется, что мысль в третьей строке в какой-то мере теряет свою разъяснительную функцию:

Дар хубию дилбари бути ман нигари,  
 Як нодираи латифи гулбарги тари.  
 Ширинсухану шакарлабу пистадахон,  
 Хушманзару хушхиром дар чилвагари [93, 197].

(На добро и красоту любимой смотри,  
 Редкий, изящный, также свежий цветок ты.

Сладкоголосая, сладкоустая с малым ртом,  
Изящна и грациозна с особой красотой).

Другая особенность этих четверостиший заключается в том, что в них еще не наблюдается философское обобщение рассматриваемых нами вопросов и по смыслу, содержанию, простоте значения близки к народным четверостишиям.

3. В эту группу входят четверостишия авторов сборников стихов, которые созданы на уровне письменной литературы. В этих четверостишиях изложение чувств и мысли автора отличается от народных четверостиший и местных поэтов, а суть смысла составляют совершенные философские мысли и серьезное философское содержание, что свидетельствуют о высоком познании говорящего. Также, особые элементы этих четверостиший, в частности размер, рифма, редиф, повтор слов имеют другие особенности. В этом направлении среди поэтов второй половины XIX века выделяется Муборак Вахани, а из поэтов первой половины XX века – Шахзамониддин Адим.

Следует отметить, что четверостишия Муборака Вахани своим особым стилем, существованием слов и словосочетаний с необходимым устойчивым смыслом поэтические оттенки некоторых словосочетаний, которые показывают стремления поэта к суфийскому стиху, отличаются от поэзии других поэтов в этом жанре. Следующее четверостишие усиливает вышеупомянутую мысль:

То равнаки рузгор табдил гирифт,  
Фарзина пиёда хонаи фил гирифт.  
Бар оинаи сафост хокистари гам,  
В-аз охи дилам руи само нил гирифт [18, 695].

(Пока развитие получила жизнь,  
Ферзь пешком домик слона получил.  
В чистом зеркале пепел печали,  
От вздоха сердце небо синим стало).

Данное четверостишие от вышеприведенных отличается, прежде всего, тем, что начинается другим лексическим составом. Обычно, в логической связи слов и композиции четверостиший классических поэтов особое место занимает повтор слов, так как особенность сохраняет параллельность строк и её отмечали в своих трудах исследователи [113, 12]. В вышеприведенном четверостишии философские мысли об изменении ценностей жизни посредством отдельных слов высвечивают новое содержание. В первых двух строках поэт посредством использования терминологии шахматной игры, как «ферзь» и «пешком получение домика слона», а во втором бейте использование словосочетаний «чистое зеркало» и «пепел печали» в пространственную семантику четверостишия вводит философский смысл. Символические формы таких словосочетаний в изобилии наблюдается в «Маснави ма'нави» Мавляви. Автор этого произведения в «Найнаме» в этом смысле приводит слово «ойина»:

Ойна-т дони чаро гаммоз нест,  
З-он ки зангор аз рухаш мумтоз нест [50, 6].

(Зеркало знаешь, что не подмигнет,  
Печаль на лице особо не виден).

Если в вышеприведенном четверостишии словосочетание «оинаи сафо» используется в значении чистого сердца, то в следующем четверостишии Муборака Вахани оно приводится в форме «оинаи дил», где лирический герой с целью направления друга на путь истинный требует очищения сердца от пыли:

Сарчашмаи зиндагист ла'ли лаби ёр,  
Зулматкадаи зиёт андар шаби тор  
Хохи, ки туро хатар намояд рахи дуст,  
Оинаи дил сафо кун аз ранги губор [18, 696].

(Источник жизни – рубины губ её,

Темное царство света в темную ночь.  
 Если хочешь друга от опасности спасти,  
 Зеркало сердца от цвета пыли очисти).

Иногда в отдельных четверостишиях изящность слова возникает посредством повтора слов, что является особенностью третьей и четвертой строк этого жанра:

Он халка, ки дар шиканчаи зулфи бути мост,  
 Хак донад, агар саломат аз вай касрост.  
 Мо пеш аз марг кабри худ кофтаем,  
 То марг хабар шавад, кафан дар бари мост [95, 277].

(Та петля, что в завитке кудрей нашей любимой,  
 Считает истиной, если здоровье в изобилии.  
 Перед смертью себе могилу рою,  
 Пока наступит смерть, саван готовим).

Внешне оба вышеприведенные бейта рубаи являются самостоятельными и по смыслу и логике не связаны с последующими двумя строками и эти бейты имеют отдельные цели и значения. Литературовед Абдушукур Абдусаттор относительно самостоятельности жанра рубаи особо подчеркивает ценность третьей и четвертой строк. Он отмечает: «Но как было сказано ранее, основная суть рубаи стержень философских размышлений, выражаемых в четверостишии, становится известно в третьей и четвертой строках, как бейт, в котором «изящность четверостишия проявляется в нем», имеет решающее значение. Если в третьей строке, которая в четверостишиях основывается на философские размышления и свободна от рифмовка, поэт направляет своего внимания на совершенствование смысла и за счет третьей строки последующая строка «приобретает скорость и удвоенную точку», то в четвертой строке заключается окончательный вывод и основной смысл размышлений автора» [113, 13].

Если с этой точки зрения взглянуть на вышеприведенное четверостишие Муборака Вахани, то становится ясно, что третья строка свободна от философских мыслей, поэт объясняет действие, которое в основном встречается в эпических произведениях. Четвертая строка таким же способом выражает цель автора. Несмотря на то, что третья строка с этой точки зрения не имеет достоинств, оказала помощь для глубокого выявления цели автора в последующей строке. Четвертая строка, имеющая обобщающий характер, посредством использования слова «марг» (смерть) в третьей строке и его повтора в четвертой строке и соотношении со словом «гур» (могила) обобщается в форме изящной, тонкой народной речи.

В творческом опыте великих поэтов не очень распространено или вовсе не существует использование псевдонима в четверостишиях. В связи с этим, одной из особенностей четверостиший поэтов этого литературного круга является использование псевдонима в этом жанре. Использование псевдонима поэта в других жанрах стало литературной традицией, но его использование сравнительно редко наблюдается в жанре четверостишия. Его применение обычно происходит в первой и второй строках первой строки, выражает обращение и своим существованием отделяет от лирического героя.

Из следующего четверостишия Шахзамониддина Адима становится ясно, что использование псевдонима оказывает помощь для показа реальной основы действия, поскольку поэт несколько раз был заключен в тюрьму и прилагал особые усилия в поиске справедливости:

Бархез, Адим, аз мучиби да'вот,  
Хар шому сахар талаб намо рохи хаёт.  
Навмед машав, начоти худ дур магир,  
Гар субхи киёмат аст, ё шоми барот [70, 242].

(Встань, Адим, ты иск предъявляй,  
Требуй новый путь каждый раз.

Не отчаивайся, себя спасай,  
В день суда это или ночь барат).

В некоторых четверостишиях народных поэтов после псевдонима поэта приводятся имена других людей, которые каким-то образом связаны с автором четверостишия. Использование этих имен свидетельствует о том, что четверостишие основывается на реальном событии. Например, Кудрат Шугнани имеет рубаи, которое выясняет состояние его жизни и показывает его отношения к одному из героев четверостишия:

Кудрат, ки ба Козибек ачаб хайрон аст,  
Ин косаи ту пиёлаи шайтон аст.  
Бо ишваву ноз рафту овард лашак,  
Ин лашаки ту дар хама чон арзон аст [101,97].

(Казибеком очень удивлен Кудрат,  
Что пиалка шайтана – его касса.  
Кокетливо ушел, принес лашак,  
Везде и всюду дешев твой лашак).

Правда, что в таких четверостишиях также используется специальная местная лексика. В большинстве случаев в четверостишиях, где псевдоним поэта находится на первой строке, его бейты становятся редифами:

Собир, ки ба бандаш саги симбар дорад,  
У завки шикор хамеша дар сар дорад.  
Бо мардуми нодида махол аст сухан,  
Хар кас, ки бидидааст, бовар дорад [101, 140].

(Сабир, что белотелого пса имеет,  
Об охоте думу в голове имеет.  
С невидевшим народом говорить нельзя,

Каждый, кто это видел, тот верит всегда).

В таких четверостишиях повтор слов считается важной особенностью, так как использование псевдонима поэта иногда требует того, чтобы оно было подвергнуто подчеркиванию. Такую ситуацию мы также наблюдаем в следующем четверостишии Джа'фара:

Ча'фар, ба Худо, ту бандаги дар сар гир,  
 Рав домани поки сохиби минбар гир.  
 Аввал ба Худо якин бувад бандагиат,  
 Дуввум ту варои сокии Кавсар гир [93, 199].

(Джа'фар, ей Богу, рабство прими,  
 За владельцем амвани иди.  
 Сперва свое рабство Богу докажи,  
 Потом стезю кравчего Кавсара возьми).

Как известно, в четверостишиях в изобилии наблюдается повтор слов. В четверостишиях Джафара слова «Худо», «ту», «бандаги», в рубаи Кудрата слово «лашак» и в рубаи Собира Андароби слово «дида» повторяются два раза. Повтор слов в тех четверостишиях, в которых используется псевдоним поэта, происходит или полностью или с некоторыми несуществующими изменениями. Понятно, что повтор в таких стихах не является неуместным, а имеет большую силу, выражающую подчеркивания.

Четверостишие в некоторых случаях считается средством выражения религиозных взглядов поэтов рассматриваемого региона и содержание многих из них, прежде всего, указывает на пророчество Пророка ислама и институт имамата:

Чун шамсу камар бидон, ду нуре, ки чалист,  
 Анвори суханчали Наби асту валист.  
 Он сайиди анбиё Набиалхарамайн,  
 Он сайиди авсиё мабархан, ки Алист [70, 238].



(Как солнце и луну двух ясных лучей знай,  
Сияние от Пророка, друга Бога знай.  
Тот счастливый Наби в храме пророков,  
Тот счастливый опекун Али – пророк).

Другая редкая особенность стихов авторов сборников стихов заключается в использовании исмаилитских взглядов. Понятно, что проявление этих взглядов прежде всего встречается в восхвалении первого имама и других имамов и использовании хадисов, в которых рассказывается об имаме.

Использование пророческих хадисов, присущих исмаилизму, сравнительно редко встречается в персидско-таджикских четверостишиях. Использование пророческих хадисов в честь Али (а) еще с начала персидско-таджикской литературы становится литературной традицией и в бессмертной «Шахнаме» Фирдоуси хадис о пророке Бога «Я шахристан науки, и Али его дверь» приводится следующим образом:

Чакорум Али буд чуфти батул,  
Ки уро ба хуби ситояд Расул:  
«Ки ман шахри илмам, Алиям дар аст»,  
Дуруст ин сухан кавли пайамбар аст [90, 34].

(Четвертым был славный Али,  
Что его наш пророк хвалил:  
«Что я город науки, Али дверь его»,  
Правдиво в этой речи пророка слово).

В следующем четверостишии, принадлежащем перу Адима Шугнани, хадис Пророка ислама приводится в парной форме, но речь только в том, что если часть приводится на таджикском языке, то другая часть – на арабском языке:

Инсоф бидех, ки шофеи рузи хисоб,  
Дар шо’ни Абутроб кард у чи хитоб?

Гуфто, ки «Ано Мадинатулилим вали,  
Он шахри улумро Али бошад боб» [70, 237].

(Будь ты справедлив, заступник в судный день,  
Какую об Абутробе принес весть?  
Сказал: «Что город науки – это пророк,  
В том городе науки Али – дверь его).

Или:

Назди ту агар хубби Али аст хато,  
Паст хатми намоз бар дуруд аст чаро?  
Он кист, ки у Оли Мухаммад бошад,  
Хам хотимаи намозу хам хаст дуо [70, 237].

(Если у тебя любовь к Али ошибка,  
Посел намаза зачем ему привета.  
Кто он, что из рода Мухаммада,  
После намаза есть заклинания).

Если цель изложения в виде заключения, то можно получить следующие результаты:

В четверостишиях литературного круга Бадахшана устойчивы персидско-таджикские традиции, которые в некоторых случаях подверглись нововведениям.

В некоторых четверостишиях поэтов упомянутого литературного круга наблюдается народный стиль местных поэтов, в других четверостишиях – письменная особенность и их кульминационная точки приобретает философское умозаключение.

Использование псевдонима свидетельствует о том, что рубаи основано на реальное событие.

Четверостишия литературного круга Бадахшана являются выразителями художественного, эстетического и духовного мировоззрения народа.

### **III.3. Отдельные представители литературы.**

В этом разделе мы проанализировали жизнь и творчество некоторых поэтов второй половины XIX-начала XX вв. Как нами было отмечено ранее, исследователь литературы Бадахшана Амирбек Абибов (Хабибов) в 70-е годы прошлого века исследовал жизнь и творчество 20 поэтов, часть из которых проживала на территории Афганистана, а другая – на территории нынешней ГБАО Республики Таджикистана [95; 118].

О жанровых и художественных особенностях творчества поэтов этого региона автор этих строк в 2004 году защитил кандидатскую диссертацию, а результаты работы были рассмотрены и изданы в книгах «Маҳорати бадеии суханварони Бадахшон» (Художественное мастерство поэтов Бадахшана) (2004), «Шоҳфутур – адиби донишманд» (Шахфутур – поэт, ученый) (2012), «Рузгор ва осори шоирони Бадахшон» (Жизнь и творчество поэтов Бадахшана) (2014). Во второй книге были исследованы стихи Джаъфара (Джа'фари), Мирзо Ибода, Кудрата Шугнани, Гулямджана Шахсолеха и Шахфутура. Некоторые исследования уже завершены и многие материалы о литературе Бадахшана стали доступны широкому кругу читателей. Мы вкратце и по-новому взглянули на жизнь и творчество некоторых поэтов конца XIX-начала XX веков, которые жили и творили на обеих сторонах реки Пяндж.

#### **III.3.1. Сайид Фаррухшах Ибн Шахпартави**

Первые сведения о личности Сайида Фаррухшаха ибн Шахпартави дает русский этнограф А.А.Бобрынский в книге под названием «Исмаилиты на территории России и Среднеазиатской Бухары»,

изданной в 1902 году. Автор на странице, которая называется «Беседа с духовным наставником Сайид Юсуфалишо», дает информацию о сыне Сайида Фаррухшаха – Сайидюсуфалишо и только один раз указывает на личность поэта: «Предок его в двенадцатом колене – Шахмаланг приехал в Бадахшан из иранского города Сабзвара. Его отец – Сайид Фаррухшах, дед – Сайид Шахпартави, прадед – Саломатшо, отец прадеда – Шафазил» [12, 11].

Из этих слов графа А.А.Бобринского становится ясно, что родословную поэта он начинал с его сына, посредством которого генеалогия поэта дошла до наших дней.

После этого автор «Истории Шугнана» Сайид Хайдаршах Муборак Шахзаде, указывая на события 1884 года, напоминает о петиции, написанной по инициативе духовного наставника народов Шугнана Сайида Фаррухшаха и эмира Рушана Манзаршаха. Религиозная, политическая и общественная деятельность Сайид Фаррухшаха была отражена в «Истории Бадахшана» Курбана Мухаммадзаде и Мухаббата Шахзаде.

Нужно отметить, что более подробно об этом поэте и духовном лидере народов Шугнана – Сайиде Фаррухшахе рассказал А. Абибов [117, 105-113].

Год рождения и некоторые страницы его жизни до сих пор нам неизвестны. Если взглянуть на его политическую и религиозную деятельность, которые отмечены в некоторых исторических источниках и произведениях историков времен Советского Союза, то накануне завоевания районов Западного Памира эмиром Афганистана – Абдурахманханом в 1883 году Сайиду Фаррухшаху было за 50. В связи с этим, можно предположить, что он родился во второй половине тридцатых годов или первой половине сороковых годов в семье Шахпартави ибн Саида Саламатшаха в селе Поршнев Шугнана. Его предки были из числа пиров (духовных руководителей исмаилитов Бадахшана). Начальное обучение он получил в семье. Мы не имеем

сведений о детстве и отрочестве Саида Фаррухшаха. Относительно учебы Саида Фаррухшаха А.Абибов пишет следующее: «Фаррухшах воспитывался в своей семье и здесь же обучался чтению и письму. Согласно устному сообщению его внука – Шахзадамухаммада II Фаррухшаха, после начального обучения он семь лет учился в Индии. В соответствии с уровнем знаний и стихов поэта это сообщение заслуживает доверия» [117, 106].

Из исследования Фархада Дафтари исходит, что во второй половине XIX века после распространения династии Агаханов в Индии они стремились создавать условия для своих индийских мюридов (учеников) в этой стране. Условия для обучения особенно было благоприятным во времена Агахана II в некоторых городах Индии. Фархад Дафтари об этом пишет: «Агахан II уделял большое внимание улучшению жизни низарийских господ, в Бомбее и в других местах он открыл несколько школ для их детей, а также помогал малоимущим семьям. За краткий период своего имамства Алишах (Агахан II - Л.Д.) расширил свои связи с низарийскими джамаатами за пределами Индийского полуострова, уделяя особое внимание своим последователям, которые жили у верховьев реки Джейхун, а также в Бирме и Восточной Африке» [153, 530].

Из этих слов автора «Исмоилиён. Таърих ва акоид» (Исмаилиты. История и убеждения) становится ясно, что неиндийские ученики исмаилитского течения также получали помощь от Агахана. Вероятно, что, принимая во внимание такое отношение имама времени, Сайид Фаррухшах продолжил учебу в этой стране.

Нам неизвестны годы обучения Сайида Фаррухшаха в Индии, но из некоторых исторических источников – «История Шугнана» Хайдаршаха Муборак Шахзаде и «История Бадахшана» Курбана Мухаммадзаде и Мухаббата Шахзаде, о которых мы рассказали во второй главе, исходит, что Сайид Фаррухшах во времена правления последнего шаха Шугнана Юсуфалихана был религиозным руководителем (пиром). Отсюда можно

заключить, что его учеба в Индии началась со второй половины 50-х начала 60-х годов. Из устного сведения Шахзаде Шерзодшаха, о котором в своей книге писал А. Абибов, Сайид Фаррухшах после обучения в Индии, длившееся семь лет, вернулся на родину. Учитывая уровень его знания и хороших нравственных качеств после смерти дяди его выбирают духовным лидером народов Шугнана [117, 106].

Усилия Сайида Фаррухшаха не ограничивались только работой в качестве духовного руководителя народов этого региона, но и была впечатлительной его деятельность в социально-политической жизни его времени. Придя к власти в 1871 году в Шугнана, Юсуфалихан, согласно вышеупомянутым историческим источникам, обещал перед народом не угнетать людей, как его отец и брат. В «Истории Шугнана» приводится: «... и говорят, что после смерти Махмадхана (Мухаббатхана – Л.Д.) Юсуфалихан приехал из Бадахшана и стал правителем. Он обещал народу Шугнана, что не будет угнетать их как его предки – правители, а делать все по их согласию. В то время Сайид Фаррухшаха был духовным лидером Шугнана и получил то согласительное письмо от Юсуфалихана» [69, 12].

Авторы упомянутых источников особо указали на политическую деятельность духовного руководителя Сайида Фаррухшаха в период правления последнего шаха Шугнана – Юсуфалихана и завоевания Шугнана эмиром Афганистана – Абдурахманханом. Следует отметить, что авторитетные представители духовенства этого региона стремились не подчиняться воле правителей времени и в какой-то мере сохраняли свою самостоятельность. Эта ситуация в большинстве случаев приводила к нарушению отношения между правителями времени и духовенством. Учитывая эти качества духовного руководителя Шугнана – Сайид Фаррухшаха, Т. Абаев пишет, что история памирского ханства свидетельствует о том, что очень крепка была позиция духовных руководителей исмаилизма в этом регионе. Автор, ведя речь о Сайид Фаррухшане, отмечает, что своим высоким уровнем знаний, ощущением

ситуации и дипломатическим чутьем полностью отличался от других руководителей этого региона. Также он пользовался большим авторитетом среди мюридов, живущим за пределами Бадахшана [102, 118].

Некоторое время спустя, забыв о своем обещании, Юсуфалихан приступил к продаже людей и народ за помощью приходил к своему духовному руководителю Сейид Фаррухшаху: «Вы в браке с сестрой шаха Юсуфалихана и вы самый авторитетный среди аксакалов и приближенных шаха Шугнана и мы надеемся, что вместе с шахом Шугнана – Юсуфалиханом мирно решите наши проблемы» [54, 119].

Слушая жалобы населения о бесчинствах Юсуфалихана и о продаже детей и полных семей, он прибыл на аудиенцию (на прием – Л.Д.) с шахом, чтобы оказать помощь беззащитному народу: «Услышав жалобу людей, Сайид Фаррухшах прибыл на аудиенцию с шахом. Вместе с аксакалом Сайид Фаррухшах был принят шахом. Сайид Фаррухшах и Юсуфалихан вели разговор на разные темы. Наконец, не поведал шаху о жалобе населения относительно продажи детей и полных семей и просит шаха не заниматься продажей людей и убийством и не превращать край в пустыню, ибо все нужны шаху, а не кому-нибудь другому. Если страна становится пустыней и безлюдной, обязательно это нанесет вред царю и что лучше: благоустроенный край или развалины?» [54, 56].

Рассказывая о деятельности духовного руководителя Сайида Фаррухшаха, Абаев отмечает, что «черный день жителей Хуфа» приходится к этому периоду правления Юсуфалихана. По приказу шаха Шугнана нукеры ворвались в кишлак Хуф и 70 жителей кишлака, большую часть которых составляли 12-летние дети, мальчики и девочки и молодые женщины, продали в рабство. Это событие потрясло весь Шугнан, недовольство людей достигло наивысшего уровня и возникла опасность начала восстания. В этом случае основным сдерживающим фактором начала восстания становится политическая деятельность Сайида Фаррухшаха. Он руководил противниками режима

Юсуфалихана и препятствовал восстанию. В этой ситуации его поддерживали мир Манзаршах из Рушана, Доробшах, аксакалы крепости Вомар, часть феодалов Шугнана. Некоторые оппозиционеры, которые были недовольны политикой шаха Шугнана и его отношением к народу, под руководством Сайида Фаррухшаха отправили письмо наместнику афганского эмира в Файзабаде – Гулзархану с просьбой сместить с трона деспотичного шаха. Вероятно, эмир Афганистана ждал этого момента, чтобы присоединить Шугнан к своей территории. Он приступил к осуществлению своей цели, хотя в соответствии с договором между Россией и Англией от 1873 года, Шугнан, Рушан и Вахан находились в сфере влияния России [102, 51].

Следует напомнить, что исследователи неодинаково оценивают политическую деятельность Сайида Фаррухшаха в канун завоевания районов Западного Памира афганскими захватчиками. Например, в предисловии к «Истории Бадахшана» Курбан Мухаммадзаде и Мухабба Шахзаде, написанном в духе принципов идеологических требований советского времени, деятельность Сайида Фаррухшаха оценивалась отрицательно. Согласно написанному автором предисловию к упомянутой книге, афганцы заранее получили поддержку местного духовенства под руководством эмира Зебака – Абдурахима и его брата, а также Сайид Фаррухшаха и это позволило афганцам очень быстро завоевать районы Западного Памира [54,18].

Вероятнее всего, Сайид Фаррухшах хорошо воспринимал политическую ситуацию и понимал, что бесполезно обращаться к правительству царской России в Туркестане, так как к тому времени правительство царской России не имело никаких возможностей оказывать помощь народам Западного Памира. Иначе говоря, его обращение к ставленнику афганцев в Файзабаде не исходило из его идеологических и классовых соображений, на что указывает автор предисловия к книге «История Бадахшана», а было требованием времени. Абаев в своей книге отмечает, что по разным социально-



экономическим и политическим причинам (русско-турецкая война 1877-1878 года, отдаленности региона и малочисленность его населения) царское правительство России в Туркестане не имело возможностей в течении последних десятилетий XIX века заниматься проблемами Памира [102, 51].

В этот тяжелый период в жизни всего региона Сайид Фаррухшах находился рядом с народом и всецело помогал людям. Важнейшей особенностью политической деятельности Сайида Фаррухшаха было то, что он никогда не призывал народ к кровопролитию и стремился решать все вопросы дипломатическим путем. Когда мятежники окружили крепость Барпанджи, в котором находились афганские солдаты и офицеры, Сайид Фаррухшах в качестве представителя народа вел разговор с афганскими солдатами и офицерами. Этот пизод в «Истории Бадахшана» Курбана Мухаммадзаде и Мухаббат Шахзаде приводится следующим образом: «Услышав этот звук, направили Сайида (Сайида Фаррухшаха – Л.Д.) к командиру военного подразделения в крепость. Командир подразделения собрал свое войско. Афганцы в один голос заверяли, что они не сторонники войны с местным народом эта земля, страна принадлежат местному народу, но у афганцев есть свой руководитель Абдуллахан, который повелел охранять Шугнан от врагов и оказать поддержку поданным. Мы слуги своего повелителя и надеемся, что вы, не нанося вред, отпустите нас. Сайид Фаррухшах взял на себя ответственность и обещал, что не препятствует в этом деле афганцам. мир Манзаршах вместе с авторитетными людьми Шугнана и Рушана у крепости следил за Сайидом. Сайид вышел к народу и сказал: «Дети мои, малые и взрослые, хотя я не заслуживаю вашего доверия, но во-первых, я ваш муки (духовный руководитель – Л.Д.), во-вторых, вы меня избрали своим представителем. Я уважаю ваш выбор и склоняю голову перед вами. Я обещал командиру военного подразделения и всему отряду, что отпустим их с миром и я надеюсь, что вы не препятствуете этому и не опозорите меня перед ними» [54,79].

Из книги становится ясно, что предводитель Рушана Манзаршах вначале соглашается с доводами Сайида Фаррухшаха, но когда афганское войско выходит из крепости, он уничтожает их. Обещание Сайида Фаррухшаха оказывается недействительным. «Сайид Фаррухшах был дискредитирован Манзаршахом и из-за этого долго проливал слезы. Затем громко плакал в кладбище, которое называлось Панчай Шох» [54, 80].

Из истории этого региона становится известно, что афганцы большими силами напали на районы Западного Памира и завоевали Шугнан, Рушан, Вахан и Ишкашим. В захваченных районах афганцы угнетали, притесняли народ. В книге «История Шугнана» приводится следующее: «Когда собирался народ, афганцы производили бесчинства. Например, из-за хараджа падишаху, женщин, привязав к дереву, избивали их палками» [69, 13].

Из первой главы диссертации становится ясно, что процесс присоединения районов Западного Памира был очень сложным. Здесь не стоит забывать об интересах территориальной политики царской России. Однако, народ продолжал борьбу, в которой была очень велика роль духовного руководителя Сайида Фаррухшаха в процессе присоединения таджиков Памира к России. Сайид Фаррухшах, как поэт, в образе русского царя представляет справедливого султана и пишет:

Ба Кур'он рав, бихон тахкик бишнос,  
 Ки фармудаст, охир, моликиннос...  
 Даро дар сояи султони одил,  
 Ки лутфи уст халли чумла мушкил [72, 2].

(Коран читай, изучай, узнай,  
 Что повелел правитель всех стран...  
 Покровителем султана считай,  
 Его милости трудности решай).

Афганские политики узнали о том, что население региона прилагает особые усилия для присоединения к России и в осуществлении такой политики очень велика роль духовного руководителя Сайида Фаррухшаха. В связи с этим, личность Сайида Фаррухшаха таила в себе опасность для афганцев и они решили лишить его жизни. А.Абибов из уст внука Сайида Фаррухшаха Шахзаде Шерзодшаха рассказывает о казни поэта: наместник эмира Афганистана в Файзабаде – Абдулладжан узнает о стремлении населения Западного Памира к России и в этом деле основной фигурой считает Сайида Фаррухшаха и заключает в тюрьму его сына Сайида Юсуфалихана. Когда Абдулладжан встречается с Юсуфалиханом, очаровывается его красотой и спрашивает: есть ли у него сестра? Юсуфалихан отвечает утвердительно. Абдулладжан берет в жены сестру Юсуфалихана, освобождая его и таким способом сближается с Сайидом Фаррухшахом. Однажды Абдулладжан пригласил Сайида Фаррухшаха к себе в гости и по возвращении домой его агенты отравили Сайида Фаррухшаха. Тело поэта привозят в село Поршнево и придают земле [117, 108].

Поэт оставил нам в наследство небольшую поэму под названием «История царей Шугнана», которая сочинена в размере хазаджа мусаддас максур - мафо'илун мафо'илун мафо'ил и состоит из 90 бейтов. По мнению А.Абибова, поэма «История царей Шугнана» написана в 1880-1881 гг. [117, 110].

Вероятнее всего, канал Амирбека шах Юсуфалихан отремонтировал именно в эти годы и поэт посвятил ему поэму. Поэт дает сведения о восьми царях Шугнана, которые правили по-разному, некоторые из них вспоминаются добрым словом. Например, поэт о личности шаха Амирбека пишет:

Зи ба'ди шох Ванчи он шохи нек,  
 Ба машхури, ки гуянд шох Амирбек.  
 Накурую накухую накузод,  
 Сарои Дилраборо кард обод.

Ба хар чое зи куху дашту сахро,  
 Бурун овард чуй зи кухи хоро.  
 Худо рози аз у, хам халк рози,  
 Чунин буданд он шохони мози [72, 4].

(После шаха Ванчи как добрый шах,  
 Известен шах Амирбек говорят.  
 Добрым лицом, нравом и родом,  
 Благоустроил Дилрабо он.  
 Повсюду через гор и степи  
 Вырыл он канал через гранит.

Бог доволен им, доволен народ,  
 Такими вот были шахи в прошлом).

Затем он воспевае<sup>т</sup> Шахванджи. Следует отметить, что сведения, представленные поэтом Сайидом Фаррухшахом о Шахванчи, одинаковы со сведениями, присутствующими в «Истории Бадахшана» Сангмухаммада Бадахши и Фазлалибека Сурхафсара. Поэт о деятельности Шахванджи пишет следующее:

Пас аз вай Шохванчии чaxonгир,  
 Аз ин дунёи фони гашт дилгир.  
 Шахи Ванчи амири мулки Шугнон,  
 Бадахшонро гирифта то Будукон.  
 Хама мулки Бадахшон дар нигин шуд,  
 Ба охир манзилати зери замин шуд [72, 5].

(После него завоеватель Шахванчи  
 Надоел ему как-то этот бранный мир.  
 Шахванчи стал эмиром земель Шугнана,  
 Захватил от Бадахшана до Булукана.  
 Все земли Бадахшана он в перстень превратил,

Нашел под землей, наконец, он жилище).

Поэт в «Истории шахом Шугнана» рассказывает о восьми царях Шугнана, но большую часть бейтов поэмы посвящает последнему представителю династии этих шахов – Юсуфалихану. Это связано с несколькими факторами:

1. Во времена правления Юсуфалихана поэт был выбран<sup>7</sup> духовным лидером (наставником) народов Шугнана.

2. Сестра Сайида Фаррухшаха была супругой Юсуфалихана.

3. При церемонии восседания на престол Юсуфалихан по велению Сайида Фаррухшаха клянется на Коране, что не проявит гнета и насилия по отношению к поданным.

4. Согласно средневековым традициям и мышлению и этике эпохи литераторы, независимо от того, как относится шах к народу, восхваляли шахов.

5. В начале своего правления Юсуфалихан занимался благоустройством края, вероятно, по этой причине поэт в следующих бейтах пишет:

Чунон аз гулбуни Абдулрахимхон,  
 Баромад дар чаман Юсуфалихон.  
 Ба зебу зинат он шохи накубахт,  
 Паси ачдоди худ биншаст ба тахт.  
 Хам аз аклу хам аз чуду хам идрок,  
 Баромад тумтароки шох бар афлок.  
 Ду номи нек дорад бе такаллуф,  
 Яке ном аз Али, дигар зи Юсуф  
 Расонид Юсуфи мисрӣ ба тахташ [72, 6].

(Из цветника по имени Абдулрахимхан,  
 Вырос цветок по имени Юсуфалихан.  
 Красивым образом тот счастливец-шах,  
 После предка на престол восседал.

И умом, и родом, и интеллектом,  
 Вознеслась шахская слава на небо.  
 Два добрых имени, без сомнения, в нем,  
 Одно из них Али, а Юсуф – другой,  
 Египетский Юсуф до престола довел).

О мастерстве поэта в упомянутой поэме А.Абибов высказался следующим образом: «Поэма «История царей Шугнана» по языку, смыслу, поэтике и т.п. не имеет особых недостатков. Язык произведения прост, доступен, логичен, содержание, бейты и строки очень устойчивы.

Эта поэма имеет исторический характер, имеет важное значение при изучении истории таджикского народа» [117, 112].

Действительно, поэма «История царей Шугнана» имеет важное научно-историческое значение и научную ценность. При создании произведения автор не пользовался источниками, историю царей Шугнана из устного рассказа предшественников приводит не в соответствии требований хронологического порядка, а по собственному пониманию. В тексте поэмы поэт признается в этом:

Зи мози то ба мустакбил ба тахкик,  
 Намедонам, ки то ори ту тасдик.  
 Бигуям чанд шохи номдораш,  
 Дигархоро намедонам шумораш.  
 Шахонеро, ки донистем, гуфтем,  
 Касоне, ки надонистем, нухуфтем [72, 4].

(От прошлого ду будущего исследовал,  
 Но не знаю я твоего подтверждения.  
 Несколько известных шахов назову,  
 Количество других назвать не могу.  
 Тех шахов, которых знал, о них сказал,  
 Того, кого не знал, о них не сказал).

Стихотворные отрывки на камнях во дворе поэта также свидетельствуют о его большом умении в резьбе по камню и поэтическом мастерстве.

По творческому стилю поэта становится ясно, что он обладает большим талантом в создании стиха. По словам одного из правнуков поэта – Умеда Шахзадамухаммада, Сайид Фаррухшах имел диван стихов, но по-видимому, он потерял безвозвратно.

### **Ш.3.2. Муборак Вахани**

Муборак Вахани – один из наиболее талантливых поэтов конца XIX-начала XX вв. Он был не только поэтом, но и музыкантом, каллиграфом, астрологом, философом и комментатором аятов священного Корана. Согласно исследованию молодого ученого – кандидата филологических наук Саодатшо Матрובה, один из авторов «Истории Бадахшана» Фазлалибек Сурхафсар, прочтя поэму «Описание изложения о правде отрицания Черта среди пророков в физическом мире и постоянная ссора с ним», стал первым, кто посвятил Мубораку Вахани свои бейты:

Аё, эй Муборак, ба ту офарин,  
 Насибат кунад хуру хулду барин.  
 Аё покдоман, гирифти сабак,  
 Хар он чи гирифти, навишти варак.  
 Ки хар сафхаат нури Яздон бувад,  
 Або ахли ихлосу имон бувад.  
 Худоё, ки чаннат сарои ту бод!  
 Ба хакки Мухаммад, ки боши ба ёд... [189, 4].

Хвала тебе, эй Муборак,  
 Достоин счастья и рая.  
 Эй добродетель, получил урок,  
 Все, что получил, передал письмом.

Каждая страница – сияние Бога,  
 А вера и преданность – одежда твоя.  
 О Боже, жилищем твоим пусть будет рай!  
 Именем Мухаммада, все вспомнят тебя...).

О Мубораке Вахани было написано много научных статей и проведены научные исследования, которые указаны в диссертации [11; 27; 123; 133, 238-239].

Более подробное исследование жизни и творчества Муборака Вахани на основе опроса односельчан в 1962, 1965 и 1966 годах провел литературовед А.Абибов и сравнительно подробно рассказывает о нем в книге «Из истории таджикской литературы в Бадахшане». Установлено, что его имя было Мубораккадам, согласно написанию А.Абибова, в связи с тем, что он много времени тратил на творческую работу и был скрыт от глаз народа, люди называли его Суфи Мубораккадамом. Псевдоним поэта – Муборак был взят с первой части его имени. Хотя А.Абибов в книге «Из истории таджикской литературы в Бадахшане» не указывает на год рождения поэта, но в книге «Сокровище Бадахшана» он полагает, что поэт родился приблизительно в 1833-1834 гг. [95,275].

Из статей, написанных о жизни поэта в 90-е годы XX века исходит, что люди стремились узнать о его личности. Так, серьезное научное исследование философских воззрения этого поэта провел Абдулмухаммад Илолиев. Он защитил докторскую диссертацию о философских взглядах Муборака Вахани в Кембриджском университете под названием «The Ismaili-Sufi sage of Pamir: Mubarak-1 Wakhani and the esoteric tradition of the Pamiri muslims», которая была опубликована в 2008 году [297].

Следует отметить, что в узнавании личности Муборака Вахани заметный вклад внес молодой ученый С. Матроров. Он на основе поисков, изучения новых статей авторов региона о жизни поэта и его предков, рассмотрения его поэзии и т.п. в 2010 издал книгу под названием «Муборак Вахани». Книга состоит из четырех глав. В ней



впервые рассказывается о жизни и занятиях поэта, содержании и темы трактата «Описание изложения о правде отрицания Черта среди пророков в физическом мира и постоянная ссор с ним», форме и содержании трактатов и их идейных вопросов, стиле и поэтическом мастерстве Муборака Вахани т.п. [189].

Из содержания работы исходит, что из-за недоступа к некоторым сведениям, в написаниях А. Абибова недостаточно освещены многие стороны жизни поэта. Один из таких вопросов – историческая родина поэта. В написаниях упомянутого автора этот вопрос решается следующим образом: «Отец Муборака Абдулло был дехканином, вначале он жил в селе Чандиндара Рошткалы, потом из-за малоземельности того села и по другим причинам ... переселился в село Ямг Вахана (нынешнего Ишкашима) [117, 53].

Матроров в первой части книги, которая называется «Жизнь Мубораккадама Вахани», более четко и ясно разрешает этот вопрос. Опираясь на статьи А.Курбоншо и Х.Маликмамада, он отмечает, что Муборак Вахани был из семейства саидов и пиров Зебока, жили в долине Шахдара, поскольку в селе Чандиндара долины Шахдара, как и в селе Ямг, жили мюриды духовного лидера Зебока [189, 13].

Хотя год рождения Муборака Вахани А. Абибов по следующим стихам поэта определяет как 1833-1843 гг.:

Умрест ба гафлатам дар айём гузашт,  
Шуд бисту сию, чихилу панчошу чу шаст.  
Дар шаст инони умр бартофтанам,  
Бо суйи алими пок биншаст.

(Жизнь в неведении в это время прошла,  
Стало двадцать, тридцать, сорок и пятьдесят.  
В шестьдесят лет отступила жизнь,  
К истинной мудрости приступил).  
Или:

Як руз маро дар назар омад, ки чахон рафт,  
 Умре, ки тихи сохтамаш, шаст аз он рафт.  
 Андози гузаштан зи чахон дар назарам нест,  
 Дар тинатам ин вокеа чун бехабарон рафт [117, 55].

(Однажды мне показалось, что прошла,  
 И из пережитой жизни шестьдесят прошла.  
 Измерение жизни неведомо мне,  
 И жизнь в этом мире незаметно прошла).

Матроров, приведя отрывок из заключительной части книги «Чистые помыслы в толковании «Умм-уль-китоб», сравнительно четко определил год сочинения произведения и первую дату затворничества поэта. В качестве примера мы приводим вышеупомянутый отрывок из заключительной части книги:

Ба фазли хакам ёфт андар тамом,  
 Ба се мох тафсири назми калом.  
 Зи хичрат даху сесаду як хазор,  
 Хаме хатм кардам ин хуш шиор.  
 Ки шуд хатм назми калони матин,  
 Хаме руз маро буд сиву хафтумин [189, 15].

(Мудростью истины я полностью узнал,  
 В три месяца поэзию истолковал.  
 По хиджри десять, триста, тысяча одна,  
 Окончил прасивую поэму тогда.  
 Окончена поэма устойчивым словом,  
 И тридцать семь лет мне в то время было).

С.Матроров на основании третьей строки этого стиха «Зи хичрат даху сесаду як хазор», что соответствует 1893 г. н.э. и является началом затворничества поэта, заключает, что год рождения поэта равен 1833 году [189, 15].

Другой вопрос, который более детально рассмотрен в научном исследовании С. Матрובה – начало стихотворчества поэта Муборака. В этом плане А. Абибов предполагает следующее: «Нам неизвестно, в каком возрасте начал писать стихи Муборак. Но поскольку он написал очень много стихов, предполагается, что он с юных лет начал писать стихи» [189, 55].

Автор книги «Муборак Вахани» на основе следующего бейта из книги «Чистые помыслы...» утверждает, что поэт с 12 лет начал писать стихи:

Солам, ки зи панч ба суйи ду шаш бигзашт,  
Бо сунъи алими пок фарзам биншаст [189,15].

(После двух шести годов моих,  
К истинной мудрости приступил).

Оба автора не установили место рождения Муборака, но А. Абибов, ссылаясь на устные сведения пожилых людей Вахана, местом рождения поэта считает село Ямг. Сам поэт также нигде не указывает на место своего рождения. Поскольку в своих произведениях себя он называет Мубораком Вахани, можно заключить, что он родился в селе Ямг. Оба автора вкратце рассказывают о годах учебы Муборака, но более детальным является взгляд С. Матрובה. По мнению С. Матрובה, его воспитателями были отец Абдулла и дед Неккадам. Сам поэт, указывая на тот период своей жизни, пишет:

Дар мактабу дарси илми тавхид яки,  
Та'лиму сабак гар иннамо кард маро.  
Дунболи вафост сол рафтам даху ду,  
Шухе, ки ишораи биё кард маро [189, 16].

(В школе и в науке единобожьим,  
Обучали меня, дали мне уроки.  
В десять и два этим я занялся,

К этому же призывали меня).

Изучением наук он занимался самостоятельно. К тому же, он овладел ремеслом токаря, плотника и художника и использовал их в своей повседневной жизни. Сохранился дом с украшениями, построенный им вместе с мастером Алимухаммадом в 1892 году в селе Ямг. О его умении в этих ремеслах А. Абибов пишет следующее: «Этот дом и особенно его коридор своими украшениями отличается от других домов ишкашимского района. Муборак на стропилах, колоннах и потолках коридора (вопреки обычаю этого народа) нарисовал сказочные персонажи и естественные предметы (дива, перы, животных, рыбу, солнце, фигуры людей и т.д.). некоторые из них украшены резьбой по дереву, а другие – живописью. Потолок своего дома он украсил своими стихами, почерком наста'лик. Так, на одной из реек он написал историю построения коридора:

Кашидам чанд харфи машкиёна,  
Бимонад ёдгори ин замона.  
Хазору сесаду дах буд гуфтам,  
Ки дар мохи сафар монд и нишона» [117, 56].

(Несколько букв нарисовал я,  
Чтобю о времени оставить память.  
Тысяча триста и десять было тогда,  
И оставил я этот след в месяц сафар).

Из этой истории исходит, что упомянутый коридор был построен в 1892-1893 гг. А. Абибов также пишет и о других умениях Муборака: сочинение стихов, создание музыкального инструмента «Баландмаком» с 19 струнами, который ныне хранится в доме одного из правнуков поэта, производство собственной бумаги, занятие астрономией и философией, создание приборов для наблюдения за солнцем и луной, которые хранятся в доме поэта. А. Абибов, вероятно, в связи с идеологическим требованием ничего не сказал о том, что Муборак был последователем

суфизма и только в одном месте он отметил: «... он в основном занимался творческой работой, скрывался от глаз народа, сидел в уединении, поэтому народ дал ему прозвищу «суфии» и таким способом он прославился как Суфи Мубораккадам» [117, 53].

Но из исследования С. Матрובה исходит, что поэт в своих стихах указывает на свою благочестивость, поклонение Богу, аскетизм и затворничество: «Муборак, – пишет С.Матробов, - ежегодно находился в сорокадневном уединении для поста и молитв и за это время ничего не ел, кроме толкана (жаренной муки из пшеницы). Сорокадневье он проводил в каменном доме и здесь он написал почти все свои произведения. Он никуда не ходил за бумагой, сам производил бумагу. Его бумагопроизводительная мастерская была построена из камня, древесины, рога животных и железа. Бумагу изготовлял из смеси риса, водоросли, камыша, волос с клеем из дерева:

Гар рафт зи мо чу душ когаз,  
Дорам пайи хушу гуш когаз.  
Дорад равиши калам Муборак,  
Сар зад чи кадар хамуш когаз» [189, 2].

(Изготовлена мною бумага,  
Все внимание взяла бумага.  
И тонким же пером Муборака,  
Сколько-то слов вывела бумага).

Муборак умер в 1902 году. Его поэтическое наследие состоит из следующих произведений:

1. «Девони куллиёт» (Полное собрание сочинений) – книга, состоящая из 366 страниц. Она составлена учеником поэта Обиди Туггази в 1902-1903 гг. Полное сочинений включает в себя 872 газелей (9500 бейтов), 27 мухаммас (4300 бейтов), 5 номатбу' (904 бейтов), 1 сакинанаме (245 бейтов), 32 манкабата (520 бейтов), 7 таркиббанда (518

бейтов) и 184 четверостишия (368 бейтов). ПСС, в целом, состоит из 18146 бейтов.

2. «Девони аш'ор» (Диван стихов). Упомянутый диван состоит из 237 листов, имеет 517 газелей, 1 номатбу', 6 тарджебандов, 11 мухаммасов, 1 мухаммаса мустазада, 6 мустазадов, 1 сокинаме (237 бейтов) и 130 четверостиший.

3. Меснави «Чистота сердца» (Калб-ул-сафо) в толковании «Умм-ул-китоб» автор пишет в 1893 году в размере мутакориб мусаммат махфуз или максур и состоит из 4032 бейтов.

4. Меснави «Влюбленный и любимый» (Толиб-ул-матлуб) сочинено в 1897 году и состоит из 257 страниц. Его содержание включает в себя обращение к Богу с разными просьбами. Книга составлена из отдельных строф, каждая стопа состоит из двух бейтов и в целом охватывает 3054 бейтов.

5. Меснави «Тайна молитвы» (Кашф-ус-салавот). Упомянутое месневи считается одним из самых крупных произведений поэта, написано в 1344 (1896) году. Месневи в целом состоит из 10087 бейтов и охватывает таких вопросов, как намаз (молитва), зякат (налог с имущества в пользу бедных), доброе деяние, благочестие и т.п.

6. Месневи «Капля моря» (Катрат-ул-бахр). Эту книгу поэт написал в 1320 (1902) году. Упомянутая книга сочинена в подражании учений Носира Хусрава, вопросы сотворения мира и человека и т.п. в книге находят своего комментария с позиции философии исмаилитского течения.

7. Месневи «Назидания пророчества» (Пандномаи рисолат). Поэт в месневи назидания Пророка ислама передает в поэтической форме. Книга состоит из 23 глав и 5 разделов, охватывает 6 аятов Корана. Точная дата сочинения месневи нам неизвестна, но мы полагаем, что оно написано приблизительно в 1887-1895 гг.

8. «Монограмма султана» (Туграи султони). Произведение считается самым крупным манкабатом поэта и посвящена восхвалению

имама исмаилитов мира – Мавляно Султана Мухаммадшаха – Агахана III. Манкабат написан в форме мухаммаса и состоит из 100 строф.

### **III.3.3. Кудрат Шугнани**

Кудрат Шугнани – один из самых известных поэтов Бадахшана. О высоком поэтическом таланте Кудрата впервые кратко рассказал Тилло Пулоди в статье «Назаре ба рубоиёти пешазреволюционии Бадахшон» («Взгляд на дореволюционные четверостишия Бадахшана» [230].

После него Нодир Шанбезода опубликовала в журнале «Шарқи Сурх» статью под названием «Шоири халкии кухистон – Кудратуллобек ва осори ӯ» (Народный горный поэт – Кудратуллобек и его произведения) [284].

Основной источник этих статей – устные сведения, в которых изложены некоторые стороны личности и поэтического дара поэта.

Почти отсутствуют письменные источники с указанием на биографию поэта. Наиболее полная информация о жизни поэта приведена в сборнике «Шоирони халкии Бадахшон» (Народные поэты Бадахшана) [101]. Биография поэта связана с тяжелейшими периодами в политической и социальной жизни народов Бадахшана. Согласно написанию Тилло Пулоди, Кудрат родился в 1824 году в Бархороге, в семье дехканина Зикрумлобека. Тяжелые жизненные условия не позволили Кудрату получить грамотность. Об этом напоминает сам поэт в одном из своих стихов, которого мы привели выше.

Если принимать во внимание, что Кудрат родился в 1824 году, то в пятьдесят лет его жизни прошло во времена правления шахов Шугнана. Земли Шугнана, Рушана и Вахана до их захвата афганцами (1883 год) в какой-то мере были самостоятельными, но средневековая государственная политика шахов этого периода обнищала народ. Представляя информацию о Кудрате, Т.Пулоди делит его жизнь на четыре периода. Первый период его жизни, который протекал до 60-х годов XIX века, является неясным [101, 10].

В 60-е годы XIX века эмир Бадахшана Джанандаршах с 24 тысячной армией захватил Рушан и Шугнан, а затем передал эти земли сыну бывшего шаха Шугнана Кубадхана – Абдурахимхану. Ссылаясь на записки известного историка А. А. Семенова, академик Б. Искандаров отмечает: «Абдурахимхан был деспотичным, кровожадным правителем, продавал людей в рабство, некоторых убивал, потому что был очень жестоким» [163, 52].

Второй период жизни Кудрата приходится на 1883-1895 годы. Этот период жизни поэта и народов Бадахшана (или близлежащих районов Памира) в целом был самым страшным и трагическим периодом. В это время в результате столкновения территориальных интересов сверхдержав – царской России и Англии земли Рушана, Шугнана и Вахана стали ареной нашествия афганцев во главе с их шахом – Абдурахманханом.

В этот период люди, бросив свои дома, посредством ущельев Бартанга и Гунда, Шахдары и Вахана перебрались в Фергану и Сарыколь, другие – в Дарваз, Куляб и Каратегин.

Составитель сборника «Народные поэты Бадахшана» Т. Пулоди, ссылаясь на слова внука поэта – сына его дочери 75-летнего Шерзамонова Завкибека, который знал наизусть большинство стихотворений поэта и имел достоверные сведения о жизни поэта, отмечает: «Кудрат воспитывал 12 детей – 9 сынов и 3 дочерей. Он не мог жить на своей родине и как бедный, нищий человек просил милостыню. Наконец, после захвата Бадахшана афганцами, Кудрат с семьей вынужден был покинуть свою родину и отправиться в Дарваз и Каратегин. В результате этих беспокойных скитаний перед его глазами умирает восемь сыновей и дочь» [101, 13].

О своих скитаниях он сообщает в мухаммасах, посвященной этой теме. В качестве примера приводим двестрофы:

Эй мусулмонон, зи чабри чарх гилям зор-зор,  
Бар муроди хеш будам, кард моро хору зор.



Аз ватан суйи гариби кард моро рахсипор,  
Нола дорам рузу шаб, дуррам зи хешону диёр.

(Эй мусульмане, от гнета судьбы плачу горько,  
В своем желании я был унижен, оскорблен.  
Я родину покинул, в чужбину направился,  
Стону днем и ночью, далек от родни, края я).

Ё Илохо, хеч му' минро нагардони гариб,  
Чун ба ранчу дард афтад, аз кучо ёбад табиб.  
Чун ба шабхои дароз нолад мисоли андалеб,  
Кудрати бечораро хоки ватан сози насиб,  
Вакти мурдан чашми у дар рох намонад интизор [101, 85].

(Никого не преврати в скитальца, о Аллах,  
Если заболешь, откуда лекаря взять.  
В эти длинные ночи стонет соловей,  
О родине думает Кудрат, о судьбе,  
При смерти, чтоб глаза родину не искали).

Согласно сведениям поэта, становится известно, что при нападении афганцев он некоторое время укрывается в долине Вахия. У преподавателя Хорогского государственного университета Фозилова Доргабека, который собирал поэзию поэтов Бадахшана, обнаружили стихотворение Кудрата, состоящего из тринадцати бейтов. По этому стихотворению становится ясно, что одного из сыновей поэта звали Наджафкулбек, который при вынужденном переселении умер в Вахие:

Эй Начафкулбек, рафти аз диёр,  
Падарат монди ба Вахё хору зор.  
Гиряхо сар зад дар рузи бахор,  
Эй гули бехор, гум кардам туро [8].

(Эй Наджафкулбек, из жизни ты ушел,  
 Оставил ты в Вахя отца одного.  
 Плакал и стонал же я весной,  
 Потерял тебя, о мой цветок).

У Д.Фозилова мы нашли четверостишие под названием «У гроба своего сына Наджафкулбека», который вероятно, сказано экспромтом:

Гамгин машав, ки ман тани танхоям,  
 Бобу амаку момаи ту он чоянд.  
 Чанд рузи дигар аз ту амонат хохам,  
 Биллох ба Худо, аз паси ту меоям [8].

(Не печалься, что одиноким я стал,  
 Дедушка, бабушка и дядя твой там.  
 Еще несколько дней прошу подождать,  
 Ей-богу, приду к тебе немного спустя)

Т. Пулоди пишет, что после семи лет скитаний на чужбине возвращается в свое село Хорог [101,14].

Если полагать, что начало нападения афганцев на Шугнан и Рушан приходится на 1883-1884 гг., то поэт приблизительно в 1890-1891 годы вернулся на родину и в то время ему было 66-67 лет.

Точка зрения Т. Пулоди о том, что период правления абсолютного царского правительства России приходится на старческий период жизни Кудрата не соответствует правде, так как царская Россия для интересов своей территориальной политики, используя освободительную борьбу народов Вахана, Шугнана и Рушана, дипломатическим путем вынуждала Англию признать свое поражение в отношении упомянутых земель.

В 1895 году районы Западного Памира были освобождены от афганских захватчиков, но народ этих районов столкнулся с новым несчастьем, поскольку в соответствии с соглашением между Россией и Англией территория Дарваза, находящаяся за Пянджем и

принадлежавшая Бухарскому эмирату, вошла в состав Афганистана. Царское правительство взамен потерянных земель Дарваза ввело Рушан, Шугнан и Вахан в подчинении Бухарскому эмирату. Поэтому третий период жизни Кудрата Шугнани приходится на период правления мангитов. Их правление в упомянутых землях длилось девять лет. Упомянутые земли, которые в течении 10-12-летнего правления афганцев были разрушены, в этот период жизни поэта находились также в таком плачевном положении. Правители Бухары в упомянутых землях продолжали политику афганцев, поэтому народ в большинстве своем жил в нищете и просил милостыню.

В таком тяжелом социальном положении проходил старческий период жизни Кудрата. Он был вынужден для спасения семьи от голодной смерти просить милостыню в селах Шугнана, Рушана и Рошткалы. Этот период его жизни зафиксирован в его стихах:

Хикоят бишнавед арзи гадоро,  
Кунам та'рифи «хуби»-и Ризоро.  
Ба хона кардааст ин рубароро,  
Ба мушт оред ба хар кас бокилоро,  
Намедонед магар шарму хаёро [101, 92].

(Слушайте вы нищего рассказ,  
Хвалю «добродетеля» Риза.  
За милостыней хожу по домам,  
Горсть бобов как милость награда нам,  
Не знаете вы срама и стыда).

Наконец, четвертый период жизни поэта прошел во времена правления царского правительства России. В 1904 году бесчисленное количество жалоб местного народа на гнет и насилие мангитских правителей в Шугнана, Рушана и Вахане вынудило эмира Бухары по требованию правительства России отказаться от этих районов. Именно с этого времени начинается официальное правление правительства

царской России. Десять лет жизни поэта приходится на этот исторический период.

Согласно сведениям Т.Пулуди, Кудрат Шугнани умер в 90-летнем возрасте в Бархороге, где до сих пор живут его потомки. Стихи поэта собраны в сборник «Народные поэты Бадахшана». В целом, стихи поэта состоят из 411 бейтов и написаны в различных лирических и эпических жанрах.

Также, автор этих строк в личной библиотеке бывшего председателя общества книголюбов (библиофилов) ГБАО Фозилова Доргабека, ныне преподавателя Хорогского государственного университета, обнаружил 13 новых четверостиший поэта.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исходя из поставленных задач во введении, в заключение сформулируем основные выводы, полученные в результате диссертационного исследования.

1. Политическая ситуация на Памире и в Бадахшане еще более усложнило противостояния между Англией и царской России, так как эти государства имели свои интересы в этом стратегическом важном регионе. Еще в 1872-1873 гг. были определены права царской России в данном регионе. После долгой дипломатической борьбы по соглашению 1895 года были определены границы сфер влияния двух государств.

2. Культура Бадахшана имеет древние традиции, связанные с историей таджикского народа, зороастрийскими и мусульманскими традициями. Её специфика определена географическими условиями, языковыми особенностями, хозяйственной деятельностью местного населения, а также внутренними разграничениями религиозного течения ислама (исмаилизма).

3. В условиях многоязычия народов Бадахшана персидско-таджикский язык становится языком общения между носителями памирских языков и на практике осуществляет в регионе различные формы двуязычия и приобретает функцию письменного языка.

4. Распространение образцов фольклора Бадахшана начинается еще в конце XIX – начала XX века. На местных языках (шугнано-рушанской группы языков) существовала устная поэзия в особой песенной форме, называемая «Даргилик» (Даргилмодик), которая имеет давние исторические традиции. В Вахане существует песня «Булбулик», которая во многом близка к «Даргилик». Наряду с песнями, на местных языках народов Бадахшана известны многие образцы мифов, легенд и сказаний, что свидетельствует о духовном богатстве народов этого региона.

5. Двуязычия считается культурной реальностью для жителей Памира. Но наравне с жанрами и видами народной поэзии, созданными

на местных языках, достойное место всегда занимала таджикская народная поэзия, так как литературным, письменным языком Бадахшана всегда был и остается таджикский язык (фарси).

6. Письменная литература на фарси в Бадахшане имеет давнюю традицию и берет свое начало с XI века и которая связана с творческой деятельностью Носира Хусрава в этом регионе. Развитие письменной литературы в последующих веках способствовала деятельность духовных лидеров исмаилизма и особенно прибытие из Исфахана в этот регион Гиясиддина Исфахани. Религиозная литература распространялась как духовными руководителями исмаилитов (пирами), так и посредством связи духовенства с центрами исмаилитов в Бомбее.

7. Под воздействием произведений Носира Хусрава постепенно появились стихи с религиозным содержанием. Распространение и постоянное укрепление закономерностей формы и содержания персидско-таджикской поэзии связано со сводом «Сжигание светильника». «Сжигание светильника» - это сборник религиозных стихов, который начинается с мунаджата Аллаха, восхваления пророков и ангелов и завершается восхвалением шиитских имамов, Носира Хусрава и чтением аятов Корана и заклинаний.

8. Основной фактор развития персидско-таджикской письменной литературы Бадахшана, прежде всего, связан с распространением Ислама и особенно шиитским течением – исмаилизмом. Становление и развитие персидско-таджикской поэзии в Бадахшане связаны с потребностями пространства религиозной культуры народа этого региона, так как пропаганда его целей и идей, познание и восприятие философских аспектов требовали достаточно выразительного, изящного и гибкого слова.

9. Существовала стихотворная форма мусульманского венчания (никах), которая имела литературную, культурную и религиозную ценность. Её тексты украшены стихотворными отрывками, особенно четверостишиями.

10. Анализ рукописей и научных произведений ученых XIX – начала XX вв. показывает, что несмотря на неблагоприятные условия этих веков, развивались такие науки, как медицина, астрономия, история и философия.

11. Многие стихотворные формы устной литературы на местных языках (шугнано-рушанская группа языков) также создавались на основе персидско-таджикских стихотворных форм. Большинство четверостиший поэзии Бадахшана составляют свадебные песни. Многие народные свадебные песни Бадахшана по форме и композиции имеют черты книжной поэзии. Важнейшая особенность книжности этих песен проявляется в использовании литературного языка.

12. Во второй половине XIX и первой половине XX вв. культурно-литературная жизнь Бадахшана продолжала древнюю традицию прозаических сочинений в персидско-таджикской литературе во взаимосвязи с новыми политическими, социальными и культурными условиями. Несмотря на различия в стиле изложения и сочинения вопреки некоторым правилам прошлого, не прервался общий процесс их развития.

13. Постепенно сложилась авторская поэзия на памирских языках (шугнано-рушанской группе). Одним из основателей авторской поэзии Шугнана является Нодир Шанбезода. В его стихах размер и художественные формы заимствованы от персидско-таджикской поэзии. Он

14. Двуязычие является реальной действительностью в духовной жизни Рушанского, Шугнанского и Ишкашимского районов. Двуязычие или многоязычие считается привлекательной особенностью литературы Бадахшана, которое связано с двуязычием самого населения этого региона. Двуязычными поэтами этого региона являются Мулло Лочин, Сайид Замониддин Адим и Нодир Шанбезода.

15. Стихотворное творчество на языках шугнано-рушанской группы показывает, что этот процесс находится на стадии становления и

по форме и качеству развивается во взаимосвязи с развитием культурной жизни и совершенствованием материально-духовных ценностей. Стихотворные формы поэзии на фарси стали основой становления жанровых и художественных форм поэзии на памирских языках.

15. Во второй половине XIX-начала XX вв. в пределах исторического и современного Бадахшана жили и творили многочисленные поэты. Они писали стихи во всех основных жанровых формах традиционной персидско-таджикской поэзии, изменяли и дополняли строфы, вводили новшества в композиции, рифме, редифе, смысле и содержании.

16. Благожелательное отношение политиков времени Советского периода к бесписьменным памирским языкам создало благоприятные условия для приложения усилий сравнительно молодого поколения талантливых поэтов Бадахшана для расширения возможностей этого языка в различных жанрах поэзии.

17. В формировании памироязычной поэзии, особенно шугнано-рушанской группы языков, заметен вклад Мулло Лочина, Адима Шугнани и Нодира Шанбегаде.

18. Среди поэтов второй половины XIX – начала XX вв. в Бадахшанском регионе самым крупным был Муборак Вахани. Он был энциклопедистом, владел всеми знаниями своего времени. Наравне с литературными произведениями он написал немало книг научного и религиозного содержания.



## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Агар мо хамкори кунем. Гуфтугу бо огои Мухаммади Миршукрои (Если мы будем сотрудничать. Разговор с господином Мухаммадом Миршукрои) /Р.Рахмони //Мардумгиёх, 1998-2002, №1-2/1377-1381 (кол.рядов 9-10).
2. Адими ду сохил (Адим двух берегов). Усилиями и стараниями Муборакшо Алимшоева и Додихудо Карамшоева. Автор предисловия Ш.Бунёд. – Хорог: Памир, 1983. – 186 с.
3. Аз рубоиёти Бадахшон (Из четверостиший Бадахшана). Составитель Нисор Шакармамадов // Шарки Сурх, 1962, № 7. – С. 130-136.
4. Аламшоев, К. Китобҳои та’кибшуда (Преследованные книги) /К. Аламшоев // Информационно-сравнительный вестник «Чатри симин», № 1, март 1999 года.
5. Андреев, М.С. и Половцев А.А. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан / М.С. Андреев // Сборник музея антропологии и этнографии при императорской Академии наук, вып. XI. СПб, 1911.
6. Арьев М. Россия и Англия на Памире / М. Арьев // Русский вестник. - М., 1895. – Т. 247. - № 11.
7. Афсонаҳои Самарканд (Сказки Самарканда). Составитель Б.Шермухаммадов. подготвила к изданию Ф.Зехниева. – Д.: Дониш, 1965.- 276 с.
8. Аш’ори чамъовардаи Кудрати Шугнони (Собранная поэзия Кудрата Шугнани), машинное издание, из библиотека Фозилова Доргабека, жителя города Хорога.- 86 с.
9. Аш’ори хамасрони Рудаки (Поэзия современников Рудаки). – Сталинабад, 1958. – 408 с.
10. Бакоев, М. Хисобот оид ба кори экспедицияи шу’баи шаркшиноси ва осори адабии АФ Тоҷикистон ба Помир (Отчет о работе экспедиции отделения востоковедения и литературного наследия АН

Таджикистана на Памир) Сентябрь 1962 / М. Бакоев // Информация Академии наук Таджикской ССР. Отделение общественных наук. – Д.: Изд-во АН Тадж.ССР, 1963. – с.67-70.

11. Бертельс, А.Е., Бакоев М. Алфавитный каталог рукописей, обнаруженные в ГБАО экспедицией 1959-1963 гг. / А.Е.Бертельс, М.Бакоев. – М.: Наука, 1967. – 1120 с.

12. Бобрынский, А.А. Секта исмалиты / А.А.Бобрынский. – М., 1902.-

13. Бобрынский, А.А. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы). / А.А.Бобрынский //Очерки быта. М., 1909. – 201 с.

14. Бовари Суфизода Вомари и Кимматшо. Та’рихи хокимони кал’аи Вомар (История правителей крепости Вомар). Рукопись, 30 страниц (название рукописи условное). Из библиотека жителя села Дерзуд Рушанского района Лутфишо Кимматшо. – 30 с.

15. Бурхан-уд-дин, Кушкеки. Катаган и Бадахшан.(Перевод с перс. П. П. Введенского, Б. И. Долгополова и Е. В. Левкиевского. Под ред. А. А. Семенова). – Ташкент, 1926.-248 с.

16. Вахани, Муборак. Кашф-ул-салавот (Тайны молитв), написан рукою самого поэта и хранится в музее поэта.-251 с.

17. Вахани, Муборак. Девони аввал (Первый диван), написан рукою самого поэта и хранится в музее поэта. – 599 с.

18. Вахани, Муборак. Девони охир (Последний диван), написан рукою самого поэта и хранится в музее поэта.-725 с.

19. Вахани, Муборак. Рисолаи «Чил дунё» (Трактат «Сорок миров»), написан рукою самого поэта.-

20. Громчевский, Б.Л. Современное политическое положение Памирских ханств и пограничной линии с Кашмиром. /Б.Л.Громчевский. // Военно-политический очерк. – Новый Маргелан, 1891. – 58 с.

21. Гулчини аш’ори Вилюяти Автономии Бадахшони Кухи (Избранная поэзия поэтов Горно-Бадахшанской Автономной области).

Издание машинное, из личной библиотеки жителя села Шиврож Шугнанского района Рустамбекова Джайбана. – 144 с.

22. Гухаррез, валади Хоча Абдуннаби валади Хоча Солах Юмгони. Силки Гухаррез (Нити Гухарреза) /Гухаррез, валади Хоча Абдуннаби валади Хоча Солахи Юмгони. – Душанбе-Хорог, 2014. – 159 с.

23. Давлатшохи Самарканди. Тазкират-ул-шуаро (Антология поэтов). – Тегеран: Шахабад, 1337 по с.к.

24. Даргилмодик (Образец рушанского фольклора и литературы). Составитель Лутфишох Кимматшоев. – Д., 2015. – 139 с.

25. Дастнависи ше’рхои шугнизабони Ширин Бунёд (Рукопись шугнаноязычных стихов Ширина Бунёда). Из библиотека жителя села Хидоржева района Рошткалы ГБАО Курбонмамадова С.-155 с.

26. Девони «Гулчин»-и Мирзоибод (Диван «Гулчин» Мирзоибода), рукопись Султаназиза ибн Ёразиза, из личной библиотеки Карам Назаршо, жителя села Дехбаста Шугнанского района ГБАО. – 144 с.

27. Додали, Х. Аз нолахои зори Муборак (Стенания Муборака /Х.Додали //Зиндаги, 1996, № 1. – с.3

28. Донесение А.Черкасова российскому политическому агенту в Бухаре. 6 ноября 1905 г. // Очерки по истории Советского Бадахшана. – Душанбе, 1985. Изд. 2. – С. 489.

29. Дурдонахои Бадахшон. Асотир ва ривоятхо (Жемчужины Бадахшана. Мифы и легенды). Составители: Н.Джанбобоев и Ш.Мухаммадшерзодшоев. – Хорог, 1992. – 35 с.

30. Залеман, К.Г. Шугнанский словарь. Иванов, Д.Л. Восточные заметки. Сборник факультета восточных языков СПб, 1895. –с 269-340.

31. Зарубин, И.И. Материалы и заметки по этнографии таджиков, долина Бартанга / И. И. Зарубин. Сборник Музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук. Т. 5. 1917. – с.100-101.

32. Зарубин, И.И. Два образца припамирской народной поэзии. / И. И. Зарубин. – ДРАН. Серия В, 1924, апрель-июнь. с. 177-180.
33. Зарубин, И.И. К списку памирских языков / И. И. Зарубин. – // Доклады Российской Академии наук. Серия В, 1924.
34. Зарубин, И.И. Образец припамирской народной поэзии / И. И. Зарубин // Доклады Российской Академии наук. Серия В, апрель-июнь. – с. 82-85.
35. Зарубин, И.И. Одна орошарская сказка / И. И. Зарубин. Институт живых восточных языков, 1927. - с. 297-318
36. Зарубин, И.И. Орошарские тексты и словарь / И. И. Зарубин. Гир.Экспедиции 1928. Вып. IV. – Л., 1930.
37. Зарубин, И.И. Шугнанские тексты и словарь И. И. Зарубин. – М.-Л., 1960. – 385 с.
38. Иванов, Д.Л. Путешествие на Памир / Иванов Д. Л // Известия ИРГО. Т. XX. Вып. 1.-б (СПб, 1884). – с.209 - 252.
39. Иванов, Д. Л. Афганские очерки / Иванов Д. Л // ВЕ-1885. - № 6. – с.650.
40. Иванов, Д. Л. Шугнан. Афганские очерки Иванов Д. Л // Вестник Европы. № 7 (СПб, 1885). – с. 48-97.
41. Искандаров, Б. Трудный путь к знанию /Б. Искандаров. Издательство Московского университета, 1999. – С. 25.
42. Исмоилиён (Исмаилиты). Переводчики и составители Н.Джонбобоев и Ш.Мухаммадшерзодшоев. – Хорог, 1991. – 40 с.
43. История Бадахшана. Фотографическая репродукция рукописного текста, введение, указатели. Подготовил к изданию А.Н.Болдырев. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1959.- 202 с.
44. Киссахои та’рихию ривоятии тоҷикони Шугнони Тоҷикистон ва Афғонистон (Исторические рассказы и предания таджиков Шугнана Таджикистана и Афганистана). Составитель, автор предисловия,

заклучения, дополнений и разъяснений Элбок Хаджибеков. – Хорог, 2012. – 80 с.

45. Климчицкий, С.И. Ваханские тексты /С.И.Климчитский. Тр. ТБАН СССР, Т.Ш. Лингвистика. – М.-Л., 1936. с. 48-97.

46. Корженевский, Н.Л. Через Памир к Гиндукушу. (От Оша до Памирского поста) /Н.Л.Корженевский //Исторический вестник. СПб, 1912, № 2. – с. 691- 732.

47. Кузнецов. Дарваз Рекогносцеровки 1892 /Кузнецов //Новый Маргелан, 1893. – С. 9.

48. Лашкарбеков, Б. Ба’зе намунаҳои назми вахони (Некоторые образцы ваханской поэзии). Сб: Памирские языки и фольклор. Т. I. – Д.: Дониш, 1972. – с.143-147.

49. Лукницкий, П. Путешествия по Памиру / П. Лукницкий. – М., 1955. – С. 385.

50. Мавлоно Чалолиддин Мухаммади балхии Руми машхур ба Мавляви. Маснавии ма’нави (Мавляно Джалалиддин Мухаммад Балхи Руми, известный как Мавляви Поэма о скрытном смысле). С приложением, введение, новых размышлений, словаря и библиографии: Махди Озар Язди (Хуррамшахи). – Тегеран, 1384 по с.к. – 1275 с.

51. Манобеи суннати «Чарогравшан» (Источники традиции «Сжигание светильника»). Составитель текста, предисловия, словаря и разъяснения Умед Мухаммадшенрзодшоев. – Д.: Мероси Ачам, 2009. – 137 с.

52. Минаев И. Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи. СПб. /И. Минаев.- 1879. – 270 с.

53. Миршакар, Мирсайд. Айёми чавони (Молодость) /М.Миршакар. Д.:Ирфон, 1972. – 110 с.

54. Мухаммадзаде, Курбан (Охун Сулаймон), Шахзаде, Мухаббат (Сайид Футуршо). История Бадахшана (Факсимильный текст на языке фарси). – М., 1973. –230 с.

55. Мулло, Лочин Муночот ва дигар гуфторхо (Муноджот и другие высказывания). Составитель и автор предисловия доктор Хушназар Помирзод / М.Лочин. – Карачи – Пакистан, 1383. – 135 с.

56. Мухаммад, Судии Буснави. Шархи Суди бар Хофиз (Комментарии Суди к Хафизу) / Мухаммад, Судии Буснави. Т. 4 / Б.Суди. – 1374. – 2904 с.

57. Намунаи фолклори тоҷик (Образцы таджикского фольклора). Составитель А.Н.Болдырев. – Д.-Л., 1938.

58. Носири Хусрав. Сафарнома (Книга о путешествии) / Носири Хусрав. – Д., 2014. – 284.

59. Осори Рудаки (Произведения Рудаки). – Сталинабад, 1958. – 541 с.

60. Регель, А. Э. Путешествие в Шугнан/А. Э. Регель //Известия русского географического общества. СПб., 1884. Т. 20. Вып. 3. с. 268-274.

61. Плеханов, С. Раскрытая ладонь. Агахан и его мюриды / С.Плеханов. – М., 2008. – 204 с.

62. Намунаҳои мақолу зарбулмасал, таъбиру эътиқодҳо, даргилмодикҳо, суруд – бадеҳа //Помиршиноси. Масъалаҳои филология. (Памироведение. Филологические вопросы). Составители и редакторы Курбонов Х., Хушенова С.В. – Д.:Дониш, 1975. – с. 106-110.

63. Путята. Очерк экспедиции на Памир, Сарыкол, Вахан и Шугнан, 1883 г. //Сб. геогр., топогр. и стат. материалов по Азии. – СПб., 1884. – Вып. 10. –с. 1 -88.

64. Пять философских трактатов на тему «Афак и Анфус» (О соотношениях между человеком и вселенной). Критический текст, указатели и введение в изучении памятника А.Е.Бертельса. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1970.- 511 с.

65. Романовская, Е.Е. Ташбек и Гул-Курбон (Памирская народная сказка) / Е. Е. Романовская // Советская музыка, 1937, № 7.

66. Рубоиёт ва сурудҳои халқии Бадахшон (Четверостишия и народные песни Бадахшана). Собирачел и составитель Н.Шакармамадов. – Д.: Ирфон, 1965. – 118 с.
67. Рубоиёти Бадахшон (Четверостишия Бадахшана) //Садои Шарк, 1964, № 6. – С. 132-135.
68. Рушон – диёри равшандилон (Рушан – край просвещенныхъ людей). Составители: Лутфишах Кимматшо и Махмадали Бахтиёров. – Д., 2002. – 109 с.
69. Сайид, Ҳайдаршоҳ Муборақшоҳзода. Таърихи мулки Шугнон.(История Шугнана) – Хоруғ: Помир, 1992.- 35 с.
70. Сайид, Замониддин Адими Шугнони. Ашки хасрат (Слезы сожаления). Первый том и второй том /Сайид Замониддин Адим Шугнани. – Роулпади Пакистана, 1380. – 358 с.
71. Сайидчалалишоҳ, валади Шохкалон. Фазилатнома (Книга о перевосходстве)/ Сайидчалалишоҳ, валади Шохкалон. – Бомбей, 1365. – 144 с.
72. Сайид Фаррухшоҳ ибни Сайид Шахпартави. Та’рихи шохони Шугнон (История царей Шугнана). Фотокопия, рукопись самого поэта, из библиотека жителя г. Хорога Умеда Мухаммадшерзодшоева. – 24 с.
73. Сангмухаммади Бадахши, Фазлалибеки Сурхафсар. Та’рихи Бадахшон (История Бадахшана) / Сангмухаммади Бадахши, Фазлалибеки Сурхафсар.– Кабул, 1386 по с.к.- 182 с.
74. Сардор, Рахдор. Мод зив /Сардор Рахдор. – Д.: VizaPrint, 2012.- 141 с.
75. Семенов, А.А. Материалы для изучения наречия горных таджиков. Т. 2 / А.А.Семенов. – М., 1901. Ч.1.с.1
76. Серебряников, А. Очерк Шугнана / Серебряников А. – Сборник географических, топографических, и статистических материалов по Азии. Вып.70. СПб., 1896.. – с.30-51.

77. Сказки и легенды горных таджиков. Составление, перевод с таджикского и комментарий А.З.Розенфельда и Н.П.Рычковой. – М.: Наука, 1990.- 238 с.
78. Сказки народов Памира. Составитель и комментарий А.А.Грюнберга и И.М.Стеблин-Каменского, предисловие А.Н.Болдырева. – М.: Наука, 1976. – 535 с.
79. Снесарев, А.Е. Восточная Бухара (Военно-географический очерк) /А.Е.Снесарев //Сб.геогр.топогр.и стат.материалов по Азии. – СПб., 1906. Вып. 79.- 148 с.
80. Соколова, В.С. Рушанские и хуфские тексты и словарь. / В.С.Соколова. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – 334 с.
81. Соколова, В.С. Бартангские тексты и словарь / В. С. Соколова. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – 194 с.
82. Станкевич, Б.В. Путевые записки /Б.В.Станкевич //Русский вестник. Т. 292, № 8 – М., 1904. – 169 с.
83. Сурудхой туйии Помир (Свадебные песни Памира). Составитель и собиратель Н.Шакармамадов. – Хорог-Душанбе: Помир, 1993. – 119 с.
84. Тагеев, Б.Л. (Рустамбек). Памирские походы 1892-1895 гг. Десятилетие присоединения Памира к России / Б.Л.Тагеев. – Варшава, 1902.- 163 с.
85. Та'рихи Бадахшон (История Бадахшана). Авторы предисловия, перевода текста, части разъяснений, составители каталогов собственных имен и географических местностей Голиб Гаибов и Махмуджон Холов. – Д.: Дониш, 2007 – 274 с.
86. Тибби Шохзодамухаммад (Медицина Шахзадамухаммада). Составитель, подготовитель, автор предисловия, словаря и разъяснений Умеда Шахзадамухаммада. – Хорог, 1993. – 170 с.
87. Торихи Бадахшон. Сочинители: Мирзо Сангмухаммад Бадахши и Мирзо Фазлалибек Сурхафсар. Корректор: доктор Манучехр Сутуда. – Кабул, 1386 по с.к.- 172 .



88. Фарханги забони тоҷики (Толковый словарь таджикского языка). Т.1. – М.: Советская Энциклопедия, 1969. – 948 с.
89. Фарханги забони тоҷики (Толковый словарь таджикского языка). Т.2. – М.: Советская Энциклопедия, 1969. – 951 с.
90. Фирдавси, Абулкасим. Шохнома (Шахнаме). Том 1 / Абулькасим Фирдоуси: Адиб, 1987.- 480 с
91. Фолклори Помир (Фольклор Памира). Т. 2. Составитель, автор предисловия и разъяснений Н.Шакармамадов. – Д., 2005. – 431 с.
92. Фолклори Помир (Фольклор Памира). Т. 3. Бытовые сказки народов Бадахшана. Составитель, автор предисловия и разъяснений Г.Ризвоншоева. – Д., 2012. – 507 с.
93. Фотокопияи девани Чаъфар хранится в фонде Института гуманитарных наук АН Республики Таджикистан. -106 с.
94. Фотокопия рукописей Шахфутура Мухаббатшазаде, хранится в фонде Института гуманитарных наук АН Республики Таджикистан.-200 с.
95. Хабибов, А. Ганчи Бадахшон (Сокровище Бадахшана) / А. Хабибов – Д.: Ирфон, 1972. – 319 с.
96. Хасан, Махмуди Котиб Диван Каимнията / Хасан, Махмуди Котиб – Д.: Бухоро, 2014. – 595 с.
97. Шайхмухаммади Чавод Оли Алфикия. Абузар Гаффори – вичдони бедори одамият (Абузар Гаффари – бодрствующая совесть человечества). / Шайхмухаммади Чавод Оли Алфикия. Переводчик: хушанг Аджани. Первое издание. Издательство Офок, 1400.
98. Шанбезода, Н. Лохути дар хотираи дустон ва шогирдон (Лахути в воспоминаниях друзей и учеников) /Н.Шанбезода // Садои шарк, 1967, № 12. – С. 87-89.
99. Шанбезода,Дж.. Гулгунча (Бутон). Поэзия на шугнанском языке / Дж.Шанбезода. – Хорог-Душанбе: Помир, 1998.- 111 с.
100. Шанбезода, Нодир (Чамшед). Хосили умр (Итоги жизни) / Н. Шанбезода – Д., 2014. – 284.

101. Шоирони халкии Бадахшон (Народные поэты Бадахшана). Собирандатель и составитель Тилло пулоди. – Д.: шарки озод, 1999. – 159 с.

### НАУЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

102. Абаева, Т.Г. Очерки истории Бадахшана. – Ташкент: Наука, 1964. – 163 с.

103. Абаева, Т.Г. Памиро-Гиндукушский регион Афганистана в конце XIX-начала XX вв. (Очерк истории) / Т.Г.Абаева. – Ташкент: Фан, 1987. – 118 с.

104. Абдулназаров, А. Надир Шанбедаде – шугнаноязычный поэт / А.Абдулназаров // Вестник Хорогского государственного университета. – Хорог, 2011, № 9 (95). – С. 95-102 (на тадж.яз.).

105. Абдулназаров, А. Сатира в творчестве Надира Шанбедаде / А.Абдулназаров // Молодой ученый. - Чита, 2012, № 1 (36). – С. 9-13 (на тадж.яз.).

106. Абдулназаров, А. Влияние таджикской классической литературы на шугнаноязычную поэзию Н.Шанбедаде / А.Абдулназаров // Вестник университета (Российско-Таджикский (славянский) университет). – Д.: РТСУ, 2013, № 4 (43). – С. 283-284.

107. Абдулназаров, А. К проблеме преемственности традиции в творчестве Надира Шанбедаде / А.Абдулназаров // Вестник университета (Российско-Таджикский (славянский) университет). – Д.: РТСУ, 2014, № 3 (46). – С. 253-259 (на русс.яз.).

108. Абдулназаров, А. Мастерство Надира Шанбедаде в сочинении газелей / А.Абдулназаров // Вестник педагогического университета. – Д.: ТГПУ, 2014, № 4 (59). – С. 367-370 (на тадж.яз.).

109. Абдулназаров, А. Надир Шанбедаде – основоположник шугнаноязычной поэзии / А.Абдулназаров // Вестник Государственного университета права, бизнеса и политики Таджикистана. - Худжанд, 2014, № 4 (60). – С. 210-217 (на тадж.яз.).

110. Абдулназаров, А. Жизнь и творчество Надира Шанбегаде: Автореф. дисс. канд. филол. наук / А. Абдулназаров. – Д., 2015. – 24 с.
111. Абдулназаров, А. Жизнь и творчество Надира Шанбегаде / А. Абдулназаров. – Д., 2015. – 124 с.
112. Абдулхусайн, Зарринкуб Накди адаби (Литературная критика). Т.1. / А. Зарринкуб. – Тегеран: Изд.-во Амира Кабира, 1369.
113. Абдусаттор, Абдушукур. Андешахо перомени рубои (Мысли о четверостишиях) // Тайны привлекательного стиха / А. Абдусаттор. – Д.: Адиб, 2004. – 110 с.
114. Абдусаттор Абдушукур. Фарханги араби ва адабиёти аҳди Газнавиён (Арабская культура и литература эпохи Газневидов) / А. Абдусаттор. – Д.: Бухоро, 2015. – 429 с.
115. Абибов, А. Ба' ма'лумотхо дар бораи шоир Назаршо (Некоторые сведения о поэте Назаршо) / А. Абибов // Шарки Сурх, 1957, № 7. – С. 76-83.
116. Абибов, А. Шоир Мубораки Вахони (Поэт Муборак Вахани) / А. Абибов // Маориф ва маданият, 1961, 9 декабря.
117. Абибов, А. Аз та'рихи адабиёти тоҷик дар Бадахшон (Из истории таджикской литературы в Бадахшане) / А. Абибов. Д., 1971. – 196 с.
118. Абибов, А. Доираҳои адабии Бухорои Шарки (Литературные круги Восточной Бухары) / А. Абибов – Д.: Дониш, 1984. – 239 с.
119. Абибов, А. Чашмаи Носир (Родник Насира). Народные предания о Насире Хусраве) / А. Абибов // Илм ва Хаёт, 1990, № 9.
120. Акрамов, М. Вопросы истории, археологии и этнографии народов Памира в трудах Б.Л. Громчевского / М. Акрамов. – Д., 1974. – 131 с.
121. Аламшоев, К. Китобҳои та'кибшуда (Преследованные книги) / К. Аламшоев // Информационно-аналитический вестник «Чатри симин», № 1, март 1999 г.

122. Алис, С. Хонсбергер. Носири Хусрав - ла'ли Бадахшон (Насир Хусрав – бадахшанский рубин) / Хонсбергер Алис. – Д.:Нодир, 2003. – 328 с.
123. Аловат, К. Пешгузаштагони Мубораккадам (Предшественники Мубораккадама) / К.Аловат. //Зиндаги, 1966, № 12. – С. 13.
124. Аминов, А. Жанр рубаи и советская лирико-философская поэзия /А.Аминов. – Д.: Дониш, 1983. – 133 с.
125. Амонов, Р. Очерки эчодиёти даханакии Кулоб (Очерк устного творчества Куляба) / Р.Амонов. – Д.: Изд.-во АН Таджикской ССР, 1963.-345 с.
126. Амонов, Р. Лирикаи халкии тоҷик (Таджикская народная лирика) /Р.Амонов. – Д.:Дониш, 1968. – 409 с.
127. Андреев, М.С. Таджикские долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи). Вып. № 1 / М.Андреев. – Д.: Изд-во АН Тадж.ССР, 1953. – 247 с.
128. Арабзода, Н. Насир Хусрав (Исследование философских теорий) / Н.Арабзода. – Д.: Маориф, 1994. – 176 с.
129. Асрори, В., Амонов Р. Эчодиёти даханакии халки тоҷик (Таджикское устное народное творчество) / В.Асрори, Р.Амонов. – Д.: Маориф, 1980. – 304 с.
130. Афсахов, А., Кахоров Х. Хат ва пайдоиши он (Письмо и его возникновение) / А.Афсахов, Х.Кахаров. – Д.: Маориф, 1979. – 56 с.
131. Баҳор, Маликушшуаро. Сабкшиноси ё тар'ихи татавтури насри форси (Стилистика или история развития персидской прозы) / М Баҳор. Краткое изложение Сайидабутолиба Миробиддина. Переводчики: Исрофилниё Ш.Р., Саркоров Н. – Д.: Бухоро, 2012. – 569 с.
132. Белинский, В.Г. Полное собрание сочинений / В. Г. Белинский Т. 5. – М.: Изд-во АН СССР, 1954.
133. Бертельс, А.Е. Находка рукописей на Памире. / А.Е.Бертельс //Народы Азии и Африки, 1961, № 2. – С. 234.

134. Бертельс, А.Е. Находка рукописей на Памире. / А.Е.Бертельс // Народы Азии и Африки, 1962, № 3. – С. 238-239.

135. Бертельс, А.Е. Назариёти бархе аз урафо ва шиёни асноашари роче' ба арзиши мероси адабии Носири Хусрав (Некоторые теории мыслителей-шиитов о ценностях литературного наследия Насира Хусрава) / А.Бертельс // Книга памяти о Насире Хусраве. - Мешхед, 2535. – с.96-118.

136. Бертельс, Е.Э. Персидская касыда в Иране и её связи с развитием изобразительного искусства / Е.Э.Бертельс // Иранское искусство и археология. – М.-Л., 1939. – С. 26-30.

137. Бертельс, Е.Э. История персидско-таджикской литературы / Е.Э.Бертельс. – М., 1960.-556 с.

138. Бертельс, Е.Э. Насир Хусрау и его взгляд на поэзию / Е.Э.Бертельс // История литературы и культуры Ирана. Избранные труды. – М.: Наука, 1988. – 563 с.

139. Бокиев, О. Завоевание и присоединение Северного Таджикистана, памира и Горного Бадахшана к России / О.Бокиев. – Д., 1994.- 268 с.

140. Болдырев, А.Н. Таджикский фольклор в литературе Советского Таджикистана / А.Н.Болдырев // Литературный критик, 1935, 9.

141. Болдырев, А.Н. Чужбинная песнь / А.Н.Болдырев. Тр. ТБАН СССР. Вып. 9. – Сталинабад, 1940.

142. Болдырев, А.Н. Фольклор и литература Бадахшана / А.Н.Болдырев. // Тезисы канд.дисс. – М., 1941.

143. Болдырев, А.Н. Бадахшанский фольклор / А.Н.Болдырев. // Советское востоковедение. Т. 5. – М.-Л., 1948.

144. Болдырев, А.Н. Предисловие – Сб. Сказки народов Памира / А.Н.Болдырев. Составление и комментарии Грюнберга А.Л., Стеблин-Каменского И.М. – М., 1974.- 535 с.

145. Брагинский, И.С Из истории таджикской народной поэзии / И.С.Брагинский. – М., 1956.- 496 с.
146. Гафуров, Б. Точикон. Хоирхои асри миёна ва давраи нав (Таджики. Конец средневековья и новый период). / Б.Гафуров. – Д.: Ирфон, 1985. – 412 с.
147. Грюнберг, А.Л., Стеблин-Каменский И.М. Языки Восточного Гиндукуша. Ваханский язык. / А.Л.Грюнберг, И.М.Стеблин-Каменский . – М.: Наука, 1976.- 670 с.
148. Давыдов А. С. Этническая принадлежность коренного населения Горно Бадахшана (Памира)/ А. С. Давыдов. – Душанбе, 2005, 152 с.
149. Давлатбеков, Л. Хунари бадеии суханварони Бадахшон (Художественное мастерство литераторов Бадахшана) / Л.Давлатбеков. – Д.: Нодир, 2004. – 106 с.
150. Давлатбеков, Л. Рузгор ва аш’ори Мулло Лочин (Жизнь и творчество Мулло Лочина) / Л.Давлатбеков. // Рудаки. Литературно-культурное отделение Совета культуры Исламской Республики Иран в Таджикистане. Седьмой год, ; 70, весна 2006. – 148 с.
151. Давлатбеков, Л. Шохфутур – адиби донишманд(Шахфутур – образованный литератор) / Л.Давлатбеков.- Д., 2012.
152. Давлатбеков, Л. Рузгор ва осори шоирони Бадахшон (Жизнь и произведения поэтов Бадахшана) / Л.Давлатбеков. – Д., 2014 – 179 с.
153. Дафтари, Фарход. Исмоилиён: Та’рих ва акоид (Исмаилиты: История и убеждения) / Фарход Дафтари. – М.: Маломир, 1999. – 259 с.
154. Дафтари, Фарход. Афсонаҳои аврупоӣ дар бораи исмоилиён (Европейские сказки об исмаилитах) / Фарход Дафтари. – Д.: Эр-граф, 2001. – 259 с.
155. Джурабаев, С. Киноискусство Советского Таджикистан / С. Джурабаев. – М., 1970. – С. 13.

156. Зарринкуб, Абдулхусайн. Аз гузаштаи адабии Эрон (Из литературного прошлого Ирана) / Абдулхусайни Зарринкуб. – Тегеран, 1375. – 558 с.
157. Из истории культурного строительства в Таджикистане. Ч. 1. – Д., 1966. – С. 125.
158. Имронов, С. Назаре ба мусаммати мухаммас (Взгляд на мусаммат мухаммаса) / С.Имронов // Садои Шарк, 1983, № 4. – С. 89-95.
159. Исаев, М.И. Языковое строительство в СССР / М.И.Исаев. – М.: Наука, 1979.- 352 с.
160. Искандаров, Б. Англо-русское соглашение 1895 г. на Памире / Б.Искандаров // Труды ТГУ им.В.И.Ленина. Серия исторических наук. Т. 27. – Сталинабад, 1960. – С. 125-154.
161. Искандаров, Б.И. Англо-русское разграничение 1872-1873 гг. / Б.И.Искандаров // Ученые записки Душанбинского государственного педагогического института им. Т.Г.Шевченко Серия общественных наук. Т. 26.- Вып.4. – Д., 1961. – С. 84-85.
162. Искандаров, Б.И. Восточная Бухара и Памир в период присоединения Средней Азии к России. Таджикгосиздат. 1960. – 213 с.
163. Искандаров, Б. И. Восточная Бухара и Памир во второй половине XIX века. Ч. 1 / Б.И.Искандаров. – Д., 1962.- 356 с.
164. Искандаров, Б. И. Восточная Бухара и Памир во второй половине XIX века. Ч. 2 / Б.И.Искандаров. – Д., 1963. – 352 с.
165. Искандаров, Б. И. Из истории присоединения Памира к России / Б.И.Искандаров.– Д.: Ирфон, 1965. – С. 5-12.
166. Искандаров, Б. И. Изучение Памира в связи с историей сопредельных стран во второй половине XIX века / Б.И.Искандаров // Известия АН Тадж. ССР. Отделение общественных наук, № 4 (46), 1962. – С.28-39.
167. Искандаров, Б. И., Юсупов Ш. Русская школа на Памире / Б.И.Искандаров, Ш.Юсупов // Известия АН Тадж. ССР. Отделение общественных наук, № 2, 1976. – С.15-16.

168. Искандаров, Б. И., Юсупов Ш. Русские врачи на Памире / Б.И.Искандаров, Ш.Юсупов // Известия АН Тадж. ССР. Отделение общественных наук, № 6, 1976. – С.86.

169. Искандаров, Б. И., Юсупов Ш. Политико-административное и социально-экономическое положение Памира накануне Великой Октябрьской Социалистической революции / Б.И.Искандаров, Ш.Юсупов // Очерки по истории Советского Бадахшана. – Д., 1981. – С.58.

170. Искандаров, Б. И., Юсупов Ш. Присоединение Памира к России и его прогрессивное значение / Б.И.Искандаров, Ш.Юсупов // Очерки по истории Советского Бадахшана. – Д., 1981.

171. Искандаров, Б. И. Социально-экономические и политические аспекты в истории памирских княжеств (X-первая половина XIX вв.) / Б.И.Искандаров. – Д.: Дониш, 1983. – С.65-98.

172. История Горно-Бадахшанской автономной области. Т. 1. – Душанбе, 2005. – 493 с.

173. История таджикского народа. Т. 2, кн. 2. – М., 1965. - С. 155.

174. Каландаров Т. С. Шугнанцы (историко-этнографическое исследование). М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2004. – 478 с.

175. Каландаров, Х., Абдулназаров, А. Шеъри шугнонизабон: робитаи назар ва амал/Х. Каландаров, А. Абдулназаров// Масъалаҳои мубрами Помиршиносӣ. Маводи (тезисҳо ва маърузаҳо) конфронси байналмиллалӣ бахшида ба 60-солагии доктори илмҳои филологӣ, профессор Аламшоев М. М. – Хорог: Хушкор, 2016. с.144-149.

176. Карамшоев, Д. Назаре ба аш'ори махаллизабони шоирони Бадахшон (Взгляд на поэзию местноязычных поэтов Бадахшана) / Д.Карамшоев // Вопросы памирской филологии. Т. 3. – Д.: Дониш, 1985. – 309 с.

177. Карамшоев, Д., Кравчук, И. Пограничники и жители Памира / Д.Карамшоев, И.Кравчук // Памир, 1995. – С. 75.



178. Карамхудоев, Ш. Носири Хусрав ва Чалолиддини Руми (Насир Хусрав и Джалалиддин Руми). / Ш.Карамхудоев. – Д., 2012. – 171 с.
179. Каримов, У. Адабиёти тоҷик дар нимаи дувуми асри XVIII ва аввали асри XIX (Таджикская литература во второй половине XVIII-начала XIX вв.) / У.Каримов. – Д.: Дониш, 1974. – 186 с.
180. Кароматов, Ф., Нурджанов Н. Музыкальное искусство Памира. Книга 1 и 2 / Ф.Кароматов, Н.Нурджанов. – М.:Советский композитор, 1978,-182 с., 1986. – 291 с.
181. Каширина, Т.В., Давлатёров Д. Культурное строительство в Горно-Бадахшанской автономной области /Т.В.Каширина, Д.Давлатёров // Очерки по истории Советского Бадахшана. – Д.: Ирфон, 1981. – С. 250.
182. Климчицкий, С.И. Дарвазские фахлавийат / С.И.Климчицкий // Труды таджикской базы АН СССР. – М.-Л., 1940. С. 5-93.
183. Колпакова, Н.П. Русская народная бытовая песня / Н.П.Колпакова. – М.-Л., 1962.- 284 с.
184. Коржинский, С.К. Очерк Рошана и шугнана с сельскохозяйственной точки зрения / С.К.Коржинский // Сельское хозяйство и лесоводство. СПб., 1889. Т. 189, № 4. – С. 59.
185. Ленин и проблемы народного образования. – М., 1961. – С. 149.
186. Литвинский, Б.В. Археологические открытия в Таджикистане за Советской властью и некоторые проблемы древней истории Средней Азии / Б.А.Литвинский // Вестник древней истории, 1967, № 4.-с 118-136.
187. Маниёзов, А., Шарифов Х. Хаками суханвар (Мудрый литератор) / А.Маниёзов, Х.Шарифов. – Д., 2003. – 232 с.
188. Мардони, Т. Сахифахое аз равобити адабии Араб ва Ачам (Страницы из литературной связи Аравии и Персии) / Т.Мардони. – Д.: Ирфон, 2010. – 234 с.

189. Матроров, С. Рузгор ва осори Мубораккадами Вахони (Жизнь и творчество Мубораккадама Вахани) / С.Матроров. – Д., 2010. – 116 с.
190. Ма'суми, Н. Фольклори тоҷик. Курси конспективи барои гоибхонҳо (Таджикский фольклор. Конспективный курс для заочников) / Н.Масуми. – Сталинабад: Тадж.гос.издат, 1952.
191. Ма'суми, Н. Фолклори тоҷик. Нашри дувум (Таджикский фольклор. Второе издание) / Н.Масуми. – Д., 2005. – 160 с.
192. Мирзабдинова, С. Шеваи хуфи забони рушони (Хуфский говор рушанского языка) / Ш.Мирзабдинова. – Д.: Дониш, 1983. – 243 с.
193. Мирзоев, А. Рудаки ва инкишофи газал дар асрҳои X-XV (Рудаки и развитие газели в X-XV вв.) / А.Мирзоев // Тринадцать статей. – Д.: Ирфон, 1977. – 287.
194. Мирзозода, Х., Сайфуллоев А., Абдулманнонов А. Та'рихи адабиёти советии тоҷик (История таджикской советской литературы) / Х.Мирзозода, А.Сайфуллоев, А.Абдулманнонов. – Д., 1984. – 353 с.
195. Мирзохасанов, Л. Хусни табиат дар ше'ри сабки хуросони (Красота природы в стихах хорасанского стиля) / Л.Мирзохасанов. – Д., 2010.- 164 с.
196. Музыкальная жизнь Советского Таджикистана (1919-1945 гг.). Вып. 1. – Д., 1974. – С. 51.
197. Муллоаҳмад, М. Шиноҳти решаҳои дузабона дар адабиёти форсу тоҷик (Узнавание основ двуязычия в персидско-таджикской литературе) / М.Муллоаҳмад // Человек. Литература. Культура. – Д.: Адиб, 1998. – 336 с.
198. Муллоаҳмадов, М. Коони Шерози / М.Муллоаҳмадов. – Д.: Дониш, 1992. – 158 с.
199. Мусулмонкулов, Р. Сач' ва сайри та'рихии он дар насри тоҷик (Рифма и её историческое путешествие в таджикской прозе) / Р.Мусулмонкулов. – Д.: Ирфон, 1970. – 216 с.

200. Мусулмонкулов, Р. Асрори сухан (Тайны слов) /Р. Мусулмонкулов. – Д., 1980. – 151 с.
201. Мусулмониён, Р. Назарияи адабиёт (Теория литературы) /Р.Мусулмониён. – Д.: Маориф, 1990.- 334 с.
202. Муроди, Соҳибназар. Бадахшон дар торих (Бадахшан в истории) / Муроди Соҳибназар. Т. 2. Издание первое. – Кабул, 1388. – 1349 с.
203. Мухаммадшерзодшоев, У. Та’рихи хаёти илми дар асри XIX ва ибтидои асри XX (История научной жизни в XIX-начала XX вв.) / У.Мухаммадшерзодшоев // Масъалаҳои помиршиносии. Вып. 6. – Д., 2005. – с. 235-248.
204. Мухаммадшерзодшоев, У., Чонбобоев Н., Яминова. Памир: природа, история, культура / У.Мухаммадшерзодшоев, Н.Чонбобоев, Яминова – Бишкек, 2007. – с. 44-50.
205. Мухаммадшерзодшоев, У. Назаре ба ахвол ва осори пир Сайид Чалолишох (Взгляд на жизнь и произведения духовного лидера Сайида Джалалишаха) / У.Мухаммадшерзодшоев // Сборник статей. – Хорог, 2013. –с. 78-84.
206. Мухторов, А. Этнографические памятники Кухистана (XI-XIX вв.) Кн. 2 / А.Мухторов. – Д., 1979. – С. 6, 129.
207. Набиев А. Из истории установления Советской власти и социалистического строительства на Памире / А.Набиев //Автореф.канд.дисс. – Д., 1972. – С. 10-72.
208. Набиев, А. Присоединение Памира к России и его социально-политическое положение до победы Великой Октябрьской Социалистической революции (1895-1917 гг.) / А.Набиев //Учен.записки Таджикского сельскохозяйственного института. Серия общественных наук. – Д., 1964. Т. 9. Вып. 2. С. 80-104.
209. Набиев, А. Аз та’рихи маорифи халки Помири совети (Из истории просвещения народов Советского Памира) / А.Набиев //Мактаби советӣ, 1965, № 8. – С. 7.

210. Набиев, А. Помири совети. Очерки та'рихи (Советский Памир. Исторический очерк) / А.Набиев. – Д., 1967. – С. 20, 210.
211. Насиридин, Насири Хунзои. Имомшиноси (Имамоведение) / Насиридини Хунзои. – Д., 2000.-
212. Нимо, Юшич. Ду нома (Два письма) / Нимо Юшич. – Тегеран, 1340.
213. Нуралиев, Ю. Тиб ва табобат дар замони Сомониён (Медицина и лечение в эпоху Саманидов) / Ю.Нуралиев // Саманиды и возрождение персидско-таджикской культуры. – Д., 1370 по хиджри/1998. – 598 с.
214. Обидов, Д. Ба'зе мас'алаҳои услуб (Некоторые вопросы стилистики) /Д.Обидов // Известия АН Таджикской ССР (Отделение общественных наук), 1969, № 2 (56).
215. Обидов, Д. Ривоят (Предания) /Д.Обидов // Таджикская советская энциклопедия. Д.: Главная научная редакция Таджикской советской энциклопедии, 1969.
216. Одилбекова, Р. Источники по социально-экономической истории Памира в конце XVIII-начала XX вв. / Р.Одилбекова // Известия АН Таджикской ССР (Отделение общественных наук), 1974, № 4 (56). – С. 104-105.
217. Одилбекова, Р. Культура Западного Памира в конце XIX-начала XX вв. / Р.Одилбекова // Памироведение. Вып. 2, 1985.-
218. Охонниёзов, В. Пайдоиш ва ташаккули ше'ри та'лифии помиризабон – гурухи забонҳои шугнони-рушони (Возникновение и формирование авторской поэзии на памирских языках – шугнано-рушанская группа языков) /В.Охонниёзов. Дисс.канд.филол.наук. – Хорог, 1997. – 179 с.
219. Охонниёзов, В. Возникновение и формирование авторской поэзии на памирских языках – шугнано-рушанская группа языков /В.Охонниёзов. Автореф.канд.филол.наук. – Душанбе, 1997.

220. Охонниёзов, В. Нодир Шанбезода ва адабиёти муосири тоҷик (Надир Шанбедаде и современная таджикская литература) / В.Охонниёзов. – Д., 2012. – 188 с.
221. Пайкор, Н. Забон ва адаб дар Шугнони Афғонистон (Язык и литература в Шугнана Афганистана) / Н.Пайкор. – Д., 2010. – 92 с.
222. Пахалина, Т.Н. Ишкашимский язык / Т.Н.Пахалина. – М.-Л., 1958. – 256 с.
223. Пахалина, Т.Н. Памирские языки / Т.Н.Пахалина. – М., 1969.- 163 с.
224. Пахалина, Т.Н. Ваханский язык / Т.Н.Пахалина. – М.: Наука, 1975. 341 с.
225. Пахалина, Т.Н. Исследование по сравнительно-исторической фонетике памирских языков / Т.Н.Пахалина. – М. :Наука, 1983. – 254 с.
226. Пахалина, Т.Н. Сравнительно-историческая морфология памирских языков / Т.Н.Пахалина. – М. :Наука, 1989. – 263 с.
227. Пирумшоев, Х. Та’рихи Дарвоз: аз кадим то замони муосир (История Дарваза: с древности до наших дней). – Д.: Ирфон, 2008. – 704 с.
228. Постников, А.В. Схватка на «Крыше мира». Политики, разведчики и географы в борьбе за Памир в XIX веке (Многочисленные документы) / А.В.Постников. – М.: Памятник исторической мысли, 2001. - 415 с.
229. Потебня, А.А. Мысль и язык /А.А.Потебня // Эстетика и поэтика. – М., 1976. – 200 с.
230. Пулоди, Т. Назаре ба рубоӣи пешазреволуционии Бадахшон (Взгляд на дореволюционные четверостишия Бадахшана) / Т.Пулоди // Шарки Сурх, 1952, 12.
231. Рабиев, Дж. Классификационное значение жанров народной прозы /Дж. Рабиев // Опыт количественного анализа таджикского фольклора. Т. 1. – Д.: Дониш, 1986. – 219 с.

232. Раджабов, С., Бободжанов, Н. Советский Бадахшан в братской семье народов СССР / С.Раджабов, Н.Бободжанов. – Д.: Ирфон, 1975. – 36 с.

233. Рахматов, Х. Наклу ривоятхо (Рассказы и предания) /Х.рахматов // Инструкция по сбору устного народного творчества. Под редакцией Р.Амонова. – Сталинабад, 1960. – 102 с.

234. Рахмони, Р. Афсона ва жанрҳои дигари насри шифохи (Сказка и другие жанры устной прозы) /Р.Рахмони. Учебное пособие. – Д., 1999. – С. 58-82.

235. Рахронов, Ш. Мусаммат, ташаккул ва тахаввули он (Мусаммат, формирование и его эволюция) / Ш. Рахронов. – Д.: Дониш, 1987.-172 с.

236. Рейснер, М.Л. Эволюция классической газели на фарси (X-XIV вв.) / М.Л.Рейснер. – М.: Наука, 1989. – 224 с.

237. Ризвоншоева, Г. Афсонаҳои сехромези Бадахшон. Тахкики гоя ва образ (Волшебные сказки Бадахшана. Исследование идеи и образа) / Г.Ризвоншоева. – Д., 2011. – 256 с.

238. Рожкова, М.К. Экономическая политика царского правительства на Среднем Востоке во второй половине XIX в. и русская буржуазия / М.К.Рожкова. – М.-Л., 1949.- 391 с.

239. Розенфельд, А.З., Колесников М.А. Краткие сообщения и заметки. Эпиграфика Востока. Т. 16. – М., 1963. – С. 130-131.

240. Розенфельд, А.З. Свадебный фольклор припамирских таджиков / А.З.Розенфельд // Сб. «Фольклор и этнография». – Изд-во «Наука», Ленинградское отделение, 1970.- с. 251-258 с.

241. Розенфельд, А.З. Материалы по языку и этнографии горнобадахшанцев//Страны и народы Востока. Вып. XVI. М: Наука, 1975 а. с.210-221.

242. Ромаскевич, А.А. Песнь о чужбине / А.А.Ромаскевич. Тр. ТБАН СССР. Вып. 9. – Сталинабад, 1940.

243. Румянцева, А. У самых облаков / А.Румянцева. – Сталинабад, 1958. – С. 102.
244. Сайид, Махмуди Нишон. Зулф дар адабиёти порси (Локоны в персидской литературе) / Сайид Махмуд Нишот // Вахид. – Тегеран, 1348, № 9. – С. 737.
245. Салимов Н. Мархалаҳои услуби ва таҳаввули анвои наср дар адабиёти форсу тоҷик. Асрҳои IX- XIII (Стилистические этапы и эволюция жанров прозы в персидско-таджикской литературе IX- XIII вв. / Н.Салимов. – Худжанд: Нури ма'рифат, 2002. – 400 с.
246. Сардорбек, Хазорабек. Адими Шугнони – шоири озурда (Адим Шугнани – обиженный поэт) // Рудаки. Литературно-культурное отделение культурного совета Исламской Республики Иран в Таджикистане. Седьмой год, № 10, весна 2006. – 148 с.
247. Сафо, Забехулло. Та'рихи адабиёт дар Эрон. Аз миёнаи карни панҷум то огози карни ҳафтуми хичри (История литературы в Иране. С середины пятого века до начала седьмого века по хиджри). / Забехулло Сафо. – Тегеран: Фирдоуси, 1378. – С. 442-443.
248. Семенов, А.А. Материалы для изучения наречия горных таджиков Центральной Азии. Т. 2 / А.А.Семенов. – М., 1901. – С. 15-16.
249. Сирус, Шамисо. Сайри газал дар ше'ри форси (Путешествие газели в персидской поэзии) / Сирус Шамисо. – Тегеран, 1376.- 418 с.
250. Сирус, Шамисо. Баён (Изложение) / Сирус Шамисо. – Тегеран.- 376 с.
251. Соколова, В.С. Шугнано-рушанская языковая группа / В.С.Соколова // Языки народов СССР. Т. 1. – М., 1966.- 712 с.
252. Стеблин-Каменский И. М. Фольклор Вахана // Фольклор и этнография. - Л., 1970. – с. 212-219.
253. Тоиров, У. Заминаҳои пайдоиши касидаи тоҷик (Предпосылки возникновения таджикской касыды) / У.Тоиров // Филол.сборник. ТГУ. – Д., 1971. – С. 14-24.

254. Тоиров, У. Касида (Касыда) / У.Тоиров // Энциклопедия таджикской литературы и искусства. - Д., 2004. Т. 3. – С. 415-417.
255. Тоиров, У. Ме'ёр ва андозаҳои ше'р (Нормы и размеры стиха) / У.Тоиров – Д.: Адиб, 2013. – С. 238.
256. Туйчиева, С. История гендера в культуре Памира (конец XIX – начало XXI вв.) / С. Туйчиева – Душанбе, 2011. – 210 с.
257. Хади-заде, Р. Мир поэзии в четырех строках / Р.Хади-заде. – Избранные четверостишия персидско-таджикских поэтов-классиков. – Д.: Ирфон, 1965.- 216 с.
258. Халфин, Н.А. Борьба за Памир в 1837-1895 гг. / Н.А.Халфин. Автореф.канд.дисс. – Ташкент, 1945.
259. Халфин, Н.А. Английская колониальная политика на Среднем Востоке (70-е годы XIX века) / Н.А.Халфин. Автореф.канд.дисс. – Ташкент, 1957.- 249 с.
260. Халфин, Н.А. Политика России в Средней Азии (1857-1867 гг.) / Н.А.Халфин. – М.: Восточная литература, 1960.- 272 с.
261. Халфин, Н.А. Присоединение Средней Азии к России (60-90 годы XIX века) / Н.А.Халфин. – М.: Наука, 1965. – 468 с.
262. Халфин, Н.А. Россия и Бухарский эмират на Западном Памире (конец XIX-начало XX вв.) / Н.А.Халфин. – М.: Наука, 1975.- 128 с.
263. Харюков, Л.Н. Англо-русские соперничество в Центральной Азии и исмаилизм. /Л.Н.Харюков. – Изд-во МГУ, 1995.- 237 с.
264. Ҷабибов, А. Чанд шоири нома'луми Бадахшон (Несколько неизвестных поэтов Бадахшана) / А. Хабибов // Памироведение. – Д.: Дониш, 1989.
265. Хабибов, А. Аз та'рихи равобити адабии Хиндустон бо Бадахшон (Из истории литературных связей Индии с Бадахшаном) / А.Хабибов. – Д., 1991. – 168 с.
266. Хабибов, А. Мубораки Вахони ки буд? (Кем был Муборак Вахани?) / А.Хабибов // Чархи гардун, 1998, № 38-39.



267. Хамроев, Дж. Та'рихи танкиди адаби (История литературной критики) / Дж.Хамроев. – Д.: Ирфон, 2006.

268. Хочибеков, Э. Акл ва мазхаб дар «Фазилатнома»-и Пир Сайид Чалолишоҳ валади Сайидшоҳкалон (Разум и религиозное течение в «Фазилатнаме» Пир Сайид Джалалишаха валад Саидшахкалона / Э.Ходжибеков // Вестник Хорогского госуниверситета. Отделение гуманитарных наук, 2003, № 6. –с.143-147.

269. Ходжибеков, Э. Исмаилитские духовные наставники (пиры), их рол в общественно- политической и культурной жизни Шугнана (вторая половина XIX – 30-е годы XX вв.) – Душанбе: Бухоро. – 283 с.

270. Шакармамадов, Н. Назми халкии Бадахшон (Народная поэзия Бадахшана) /Н.Шакармамадов. – Д.: Дониш, 1974.- 126 с.

271. Шакармамадов, Н. Даргилмодик ва накаротҳои он (Даргилмодик и её припевы) /Н.Шакармамадов // Памироведение (Филологические вопросы) – Д.: Дониш, 1975. – с.110-121.

272. Шакармамадов, Н. Даргилик как самостоятельный жанр бадахшанского фольклора /Н.Шакармамадов //Памироведение. Вып. 1 – Д.: Дониш, 1984. – с.187-196.

273. Шакармамадов, Н. Истиора ва ташбех дар Даргилик (Аллегория ва метафора в Даргилике) /Н.Шакармамадов //Вопросы литературы и фольклора. – Д.: Дониш, 1985. - с.151-160.

274. Шакармамадов, Н. Даргилмодик ва ба'зе масъалаҳои марбут ба он (Даргилмодик и некоторые вопросы, связанные с ним) /Н.Шакармамадов // Садои Шарк, 1986, № 11. – с.122-128.

275. Шакармамадов Н. Ан'анай ше'ри памирзабон (Традиции памироязычного стиха) / Н.Шакармамадов // Бадахшон, 29 мая 1992.

276. Шакармамадов, Н. Даргилик - жанри махсуси фольклор (Даргилик – особый жанр фольклора) / Н.Шакармамадов. – Д.: Дониш, 1993. – 212 с.

277. Шакармамадов, Н., Шакармамадов, О. Мулохизаҳо перомуни ду ривояти мардум (Размышления о двух народных преданиях)

/Н. Шакармамадов, О. Шакармамадов// Вестник Хорогского госуниверситета, 2 отд., 2000, № 2. – с.49-57.

278. Шакармамадов, Н., Шакармамадов О. Назаре ба истилохи накл ва ривоят (Взгляд ба термины повествования и предания) / Н. Шакармамадов, О. Шакармамадов// Вестник Хорогского госуниверситета, 2 отд., 2001, № 3. – с.92-97.

279. Шакармамадов, О. Аз боби оинхо ва ривоёт вобаста ба об (О традициях и преданиях, связанных с водой) / О. Шакармамадов // Вестник Хорогского госуниверситета, 2 отд., 2002, № 4. – с.68-74.

280. Шакармамадов, Н. Парастии об (Почитание воды) / Н.Шакармамадов // Наука и жизнь, 2002, № 1-3. –с.5-6.

281. Шакармамадов, Н. Назаре ба ахамияти та’рихии асарҳои фолклори (Взгляд на историческое значение фольклорных произведений) / Н.Шакармамадов // Вопросы памироведения. Сборник статей. Вып. 6. – Д.: Дониш, 2005. – С. 131-151.

282. Шакармамадов, Н. Бадахшон дар масири тамаддуни умумибашари (Бадахшан в зеркале общечеловеческой цивилизации) / Н.Шакармамадов. – Д.: Дониш, 2006. – 187 с.

283. Шакармамадов, Н. Оинҳои наврузи дар Бадахшон (Традиции Навруза в Бадахшане) / Н.Шакармамадов. – Хорог, 2006. – С. 99.

284. Шанбезода, Н. Шоири халкии Кухистон – Кудратуллобек ва осори у / Н.Шанбезода // Шарки Сурх, 1958, № 12. – С. 119.

285. Шарифзода, Х. Ше’ри Рудаки ва шакли байти адабиёти классики (Поэзия Рудаки и форма бейта в классической литературе) / Х.Шарифзода // Духовность и внешний мир (Избранные литературные статьи. – Д.: Адиб, 2012, – 352 с.

286. Шарифзода, Х. Адабиёти Дарвоз (Литература Дарваза) / Х.Шарифзода // Тринадцать статей – Д., 2013.- 270 с.

287. Шарифзода, Х. Хасратномаи шоирон (Книга скорби поэтов) / Х.Шарифзода // Тринадцать статей. – Д., 2013.- с.179-187

288. Шарифов, Х. Функсияи ма'рифатии касида дар адабиёти тоҷик (Познавательная функция касыды в таджикской литературе) / Х.Шарифов // Память о Рудаки. – Д.: Дониш, 1978. – С. 103-111.

289. Шарифов, Х. Муаммой газал (Загадки газели) / Х.Шарифов // Поэт и стих. – Д., 1998. – С. 216.

290. Шарифов, Х. Эҳёи адабиёти мазхаби дар Тоҷикистон (Возрождение религиозной литературы в Таджикистане) / Х.Шарифов // Литературные традиции (Сборник статей). – Д., 2002. – С. 259.

291. Шарифов, Х. Балоғат ва суҳанварӣ (Зрелость и красноречие) / Х.Шарифов. – Д.:Ирфон, 2002. -

292. Шарифов, Х. Рози чохон (Тайны мира) / Х.Шарифов. – Д.: Нодир, 2004.- 352 с.

293. Шарифов, Х. Назарияи наср (Теория прозы) / Х.Шарифов. – Д., 2004. – 318 с.

294. Шарифов, Х., Тоиров, У. Назмшиносӣ (Поэтика) / Х.Шарифов, У.Тоиров. – Д., 2005. – С. 384.

295. Шукуров, М. Офоку анфус ва забону адабиёт (Внутренний и внешний мир человека, язык и литература) / М.Шукуров // Садои Шарк, 1972, № 10. – С. 132-135.

296. Юсуфбекова З. Семья и семейный быт шугнанцев. Конец XIX – начало XX века/З. Юсуфбекова. – Москва, 2015. – 222 с.

#### **СПИСОК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ**

297. Abdulmamad Ilaliev/ The Ismaili-sufi sage^ Mubarak-I Wakhani and the esoteric tradition of the Pamiri muslims. – Cambria Press, 2008.

298. Lents W. Pamir dialekte materialien zur Kenthis der shugnani gruppe/ - Gottingen, 1933.

299. Sejpek Irji. Litrische. Von jon Rupka Leipzig, 1959.

**ИСТОЧНИКИ РУКОПИСНЫХ ФОНДОВ**

300. ФШ: 0758, Шугнон, 1964. Д. Карамшоев / Муслимшоев Саидсухроб.

301. ФШ II: 0041,1, с. Нишусп, 1979, Р.Ширинова - Майбалихонова Хонзодабегим, 77 лет.

302. ФШ II: 3634, с. Нишусп, 1989, М.Муборакшоева - Олифтаева Сафарбегим, 65 лет.

303. ФР: 7835. Дерзуд, 1990, М.Бахтибекова = Олифтаева Сафарбегим, 65 лет.