

**ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
«ХУДЖАНДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ
АКАДЕМИКА БОБОДЖОНА ГАФУРОВА»**

На правах рукописи

КАЮМОВА ЗАМИРАДЖОН САДИКОВНА

**ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ В «ПЕРЕВОДЕ «ТАФСИРА ТАБАРИ» И ЕГО
ОТРАЖЕНИЕ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ
ПОЭЗИИ X-XII ВЕКОВ**

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата филологических наук по
специальности 5.9.2. Литературы народов мира (филологические науки)

Научный руководитель:

доктор филологических наук, доцент

Очилова Мехринисо Илхомовна

Душанбе – 2023

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. «ПЕРЕВОД «ТАФСИРА ТАБАРИ» И ЕГО МЕСТО В ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОМ КОММЕНТИРОВАНИИ.....	18
1.1. Политико-социальные предпосылки научного и культурного возрождения в X веке.....	18
1.2. Коран – источник исламской цивилизации и науки.....	35
1.3. Мухаммад ибн Джарир Табари и перевод его тафсира (комментария)	53
Выводы по 1 главе.....	70
ГЛАВА 2. ОСОБЕННОСТИ ИЗОБРАЖЕНИЯ ОБРАЗА ЖЕНЩИНЫ В «ПЕРЕВОДЕ «ТАФСИРА ТАБАРИ».....	71
2.1. Особенности создания образа женщины в литературе.....	71
2.2. Образ женщины в прозаических произведениях X-XII веков.....	78
2.3. Отражение образа женщины в коранических преднаиях.....	88
2.4. Создание портретов в «Переводе «Тафсира Табари».....	102
Выводы по2 главе	112
ГЛАВА 3. ТЕКСТЫ, СВЯЗАННЫЕ С ОПИСАНИЕМ ОБРАЗА ЖЕНЩИН В «ПЕРЕВОДЕ «ТАФСИРА ТАБАРИ» И ИХ ЛИТЕРАТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ.....	114
3.1. Эволюция художественного мышления на примере рассказов, относящихся к образу женщин.....	114
3.2. Образы Марьям и Зулейхи в «Переводе «Тафсира Табари» и их отражение в персидско-таджикской поэзии X-XII веков.....	134
Выводы по 3 главе	149
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	151
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	156

ВВЕДЕНИЕ

Влияние и распространение мусульманских традиций на пространстве персидской цивилизации сыграло достойную роль, в качестве современного фактора возникновения идеальной среды исламской культуры и развития общественной жизни на земле, являвшейся украшением человеческой духовности. Важнее всего, что в результате возникновения исламской цивилизации и распространения исламской религии, произошел абсолютный переворот и обновление в общественно-политической и культурной жизни Хорасана и Мавераннахра. В рамках распространения исламской религии появлялись особые литературные, интеллектуальные и культурные течения, отдавая особое место синтезу арабской и иранской цивилизаций. Перевод произведений с пехлевийского языка в первые века распространения магометанской религии и, в рамках этого, возникновения арабоязычной персидско-таджикской литературы, большая часть из которой была рассмотрена в диссертации Низомиддина Зохидова «Арабоязычная персидско-таджикская литература: от арабского завоевания до эпохи Саманидов», являются первыми проявлениями очевидного влияния ислама и арабского языка на культуру арийских народов, эти явления, впредь еще больше укрепили историческое сосуществование арабской литературы с литературой ираноязычных народов, проявляя специфические черты исламской культуры на просторах великой персидской литературы. Более того, благодаря распространению законов мусульманского шариата, воззрений и деяний религиозных течений и направлений и, самое главное, полноценное знакомство ираноязычных народов с Кораном и хадисами Пророка не только обогатило текст и содержание персидской литературы, но и придало импульс духовному, стилистическому и формальному развитию персидской литературы исламской эпохи, о чем свидетельствуют бесчисленные образцы поэтических и прозаических произведений постисламского периода, дошедших до наших дней. Возникновение новых литературных жанров в персидской литературе вызвано влиянием арабской

цивилизации и повсеместным заимствованием различных стихотворных форм арабской поэзии, что является достоверным и неоспоримым фактом.

В эпоху правления прославленной династии Саманидов - покровителей духовных ценностей, в контексте усилий по возрождению древнеперсидской цивилизации, усилились связи и распространение арабской культуры, процессы толкования и разъяснения религиозных, интеллектуальных и философских воззрений, перевод и толкования священной книги Коран достигли своего пика, заложившие фундамент самой влиятельной персидско-таджикской школы комментирования, что является одним из важнейших культурных достижений и эволюцией коранических наук той эпохи.

Особые достижения саманидской культуры, тесно связанные с гением философского мышления, мировоззрением, развитием персидско-таджикской литературы, требуют отдельного обсуждения. Более того, в исследованиях известных отечественных и зарубежных ученых, например, Джавада Хирави «Иран в эпоху Саманидов», С. Абдуллоева «Исмаил Самани» и «Культура Саманидов» рассмотрены факты формирования и особые процессы развития саманидской цивилизации. Наряду с этими достижениями необходимо отметить и то обстоятельство, что распространение исламской цивилизации в эпоху Саманидов, без преувеличения, положило начало первым проявлениям историографии и возникновения великой школы персидско-таджикского комментирования (составление тафсира). Наиболее важным комментарием того периода являлась книга «Таржумаи Тафсири Табари» («Перевод «Тафсира Табари»), которая воплотила в себе квинтэссенцию персидской культуры, признанной творением культурного и духовного великолепия династии Саманидов. Иными словами, явление этой великой книги, имеющей огромное интеллектуальное, литературное и культурное значение, произошло благодаря инициативе и заслугам просветительства Саманидов, что неоднократно подтверждалось в источниках и трудах историков и исследователей.

Это произведение написано на арабском языке известным комментатором священной книги Коран Мухаммадом Джариром Табари под названием «Джами аль-баян 'ан ай аль-Кур'ан». В связи с тем, что Мухаммад Джарир Табари считался одним из первых комментаторов в исламской цивилизации, начавшим подробное толкование Корана и сыгравшим значительную роль в создании самой авторитетной книги в науке комментирования, заложив фундамент арабо-персидской школы тафсира, он в книге Марджаи, а позднее и в других источниках, был удостоен звания «Абулмуфассирин» (Отец комментаторов), что, конечно же, говорит о его особом статусе в науке комментирования и толковании аятов Корана. Однако «Перевод «Тафсира Табари» является первой книгой-комментарием к Корану на персидском языке, которая является не иначе как персидской формой оригинала, написанной по желанию и настоянию просветителей из династии великих Саманидов. Как указывает первоначальный переводчик книги Абульфазл Балами во введении, рождение персидской версии комментария тесно связано с именем Амира Абусалиха из династии Саманидов, и именно по этой причине, во введении переводчиком несколько раз приводится фраза: «итак, приказал Амир Абусалих», что является отсылкой к упомянутому приказу. Однако, в целом, из отрывков, написанных во введении персидской версии Тафсира (комментария) проясняются следующие моменты, которые будут полезны для понимания сущности и литературно-исторической ценности Тафсира:

1. Персидский перевод «Тафсира Табари» принадлежит не только перу Абульфазла Балами, но также является результатом интеллектуальных и духовных усилий, приложенных группой ученых из Мавераннахра, а в целом сложение книги представляло собой совокупный труд. Более того, в ней конкретно упоминаются имена указанных ученых, их место проживания и место рождения:

«Итак, приказал Амир Абусалих Мансур ибн Нух ибн Наср ибн Ахмад ибн Исмаил, чтобы собрали ученых Мавераннахра в числе которых: из

города Бухары - правоведа Абубакр ибн Мухаммад ибн Хамид, из Сиджистана - Халил ибн Ахмад, из города Балха - Абуджафар ибн Мухаммад ибн Али, из Бабула и Индостана - правоведа Хасан ибн Али Мандус и Абуджахм Халид ибн Хани Мутафаких, а также из города Самарканда и из города Сипиджаба и Ферганы и из городов, находившихся под Мавераннахром. И все они знакомы с арабским письмом, дабы перевести эту книгу, и это является правильным путем».

2. Книга «Перевод «Тафсира Табари», как уже неоднократно упоминалось, была написана по повелению с целью развития персидской школы комментария, а также благодаря почину, стараниям и чаяниям саманидских эмиров во имя возрождения Аджамы, создания общей ирано-исламской культуры и сохранения подлинности и самобытности языка дари. Это повеление и необходимость составления комментария подтверждается во введении следующим образом: «Так как ему (Абусалеху (Мансуру) - К.З.) было сложно прочесть и понять эту книгу на арабском языке, он пожелал, чтобы книгу перевели на персидский язык. Он собрал ученых Мавераннахра, дабы получить от них фетву (заключение, основанное на принципах ислама): «Дозволено ли нам перевести эту книгу на персидский язык?» Улемы ответили: «Чтение и составление комментария Священного Корана на персидском языке дозволено тем, кто не знает арабского языка» [1, 17].

3. По одной из версий, арабский вариант «Тафсира» состоял из сорока томов, которые сначала были разделены на четырнадцать, а затем на семь томов. Это решение является доказательством того, что персидская версия комментария была короче арабской. С другой стороны, очевидно, что в персидскую версию «Тафсира» были добавлены истории, связанные с народами Аджамы, а некоторые истории из арабской версии были удалены. Добавления в «Тафсир» историй, связанных с иранскими народами, безусловно, является проявлением иранской духовности или возрождением Аджамы, которые являлись центральными элементами в политике Саманидов в X веке.

Перевод «Тафсира Табари» занял особое место в истории персидской и арабской цивилизаций, а в контексте своего исторического существования, прежде всего, заложил истоки школы коранического изучения и персидского комментария, и на основе ее особых традиций были созданы ценные труды, комментарии и к религиозным, и к мистическим произведениям. Наряду с этими особыми ценностями, «Перевод «Тафсира Табари» является первой книгой, способствовавшей созданию особого жанра классической персидско-таджикской прозы и особого подхода к повествованию, который в более поздние века, и в сегодняшнем литературоведении именуется художественно-религиозной прозой. С другой стороны, создание жанра религиозной прозы можно связать с историческим характером этой книги, независимо от того, что эти книги являются религиозно-научного характера, наряду с написанием «Тафсира Табари», позднее и «Перевод «Тафсира Табари» появились направление и стиль свойственный персидско-таджикской религиозной литературе. В то же время, издание арабского и персидского вариантов книги Тафсир, стали предпосылкой возникновения особой школы религиозной и мистической литературы в персидско-таджикской литературе – ценный аспект комментария, заслуживающий отдельного исследования.

Актуальность и значимость исследуемой темы. Актуальность исследования аспектов и художественной ценности «Перевода «Тафсира Табари» в современном литературоведении, прежде всего, базируется на нескольких важных вопросах, решение которых необходимо в рамках данного исследования:

1. Литературные аспекты «Перевода «Тафсира Табари» проявляются в знании развития повествования, создания сюжетов и пересказа повествований и преданий. Определенно, что общая композиция этой книги состоит из пересказа повествований на основе документов, толковании и пояснении аятов. С этой точки зрения, помимо того факта, что «Перевод «Тафсира Табари» является комментарием и по своему содержанию

религиозной книгой, компиляция и создание сборника коранических рассказов в этой книге представляет собой полноценное литературное произведение, содержащее множество повествований. Кроме того, независимость и взаимосвязанность рассказов в комментарии предвещают развитие жанра повествования и создание жанра рассказа внутри рассказа.

2. Написание книги «Перевод «Тафсира Табари» положило конец смешиванию и обобщению жанров предания, рассказа и сказаний, обеспечив самобытность рассказов и переход таджикско-персидской прозы от границ мифологии к повествованию.

3. «Перевод «Тафсира Табари» выполнен в характерном стиле соответствующим стандартам языка X века, который во многом опирается на сохранение чистоты персидско-таджикского языка. Следовательно, изучение стиля изложения и его характерных черт может иметь большое значение в рамках исследований в области стилистики, и презентовать это произведение, как ценное литературное наследие.

4. Несмотря на то, что «Перевод «Тафсира Табари» был создан в рамках языковых норм и стилистики X века, произведение не является образцом орнаментальной и научной прозы, напротив, в его содержании, в основном, прослеживается тяготение к художественному стилю произведений.

5. На основе рассказов «Перевода «Тафсира Табари», в персидско-таджикской литературе последующих эпох, появилось бесчисленное количество литературно-художественных жанров и форм, каждый из которых имеет свое особое, значимое достоинство. Более того, отчетливо прослеживается первостепенная роль тафсира (комментария) в создании и появлении литературно-художественных явлений в аналогичных произведениях. В рамках этого бесценного произведения – комментария, и на основе его рассказов, стало популярным многократное использование средства художественной выразительности *талмех* (намек) в персидско-таджикской классической поэзии, их источником является тафсир, и хотя пытаются представить источником *талмиха* Коран, однако популярность

талмиха и развитие его применения как средство художественного выражения исходит именно из повествований комментариев, в частности, из «Перевода «Тафсира Табари», что подробно будет рассмотрено в настоящей диссертации.

Существование таких литературно-художественных источников, каждый из которых подчеркивает особую черту бесценной книги, требует отдельного исследования, и создает предпосылки для изучения литературно-художественной ценности книг жанра комментария. С этой целью, в настоящей диссертации в рамках научной дискуссии рассматриваются вопросы изучения и признания литературной и художественной ценности книги «Перевод «Тафсира Табари».

Степень изученности научной темы. «Перевод «Тафсира Табари» является из числа наиболее ценных произведений, привлечших внимание многих отечественных и зарубежных ученых, таких как И. Гольдциер [147], Т. Нёльдеке [170], К. Брокельман [142], Ч. Стори [168-170], Б. Гафуров [144-146], Р. Хадизаде [130], З. Сафо [84-86], М. Бахар [62], С. Шамисо [87], Х. Шарифов [166], Н. Салимов [124] и др., исследовавших некоторые аспекты произведения.

Согласно трудам профессора У. Гаффоровой [143], среди специальных исследований «Перевода «Тафсира Табари», собранные в книге «Ёдномаи Табарӣ» («В память о Табари»), исследования Алиризо Мирзомухаммада и Махди Мухаккика являются предпочтительней [21]. Полный текст книги «Перевода «Тафсира Табари» предоставлен таджикским читателям благодаря стараниям группы ученых Худжанского Государственного Университета имени академика Б. Гафурова – Н. Салимова, Н. Зохидова, Н. Гиясова, А. Хасанова, А. Самеева [57; 58].

Однако полноценное исследование относительно места произведения в литературе принадлежит перу профессора У. Гаффаровой. Она осуществила огромной важности исследование на основе коранических рассказов, впоследствии защитила по этому исследованию докторскую диссертацию,

опубликовав это ценное исследование под названием «Коранические рассказы в «Переводе «Тафсира Табари» в 2004 году [143]. Исследователь собрала огромный объем сведений и отредактировала его, поставив перед собой цель более подробного раскрытия предшествующих тем, методов и направлений комментирования до написания «Перевода «Тафсира Табари» касательно начального движения культурного развития эпохи Саманидов [104], исторического экскурса по исламоведению и комментирования до X века «Тафсири кабир» [25] или «Джамиу-л-баян ан таавили-л-Кур`ан» [39] и его персидский перевод.

Кроме того, общие вопросы, связанные с книгой «Перевод Тафсира Табари», можно найти в книгах «Коранпажухиш» (Исследования Корана) Бахауддина Хуррамшахи [92], «Таърихи тафсири Куръон карим» (История комментирования священного Корана) Джалалиян [98], а также «Арзишҳои адаби дар тарджума ва тафосири кухани форси-тоҷики» (Литературные ценности в переводе и старых персидско-таджикских комментариях) Насриддинова Фахриддина [122].

Также в связи с кораническими сюжетами, относящихся к образу женщин, можно сослаться на книгу «Қиссаи Сулаймон ва маликаи Сабо дар назми форсу тоҷик» «Қиссаи Сулаймон ва Билқис дар адабиёти форсӣ» (История Сулеймана и царицы Савской в персидско-таджикской литературе) Джурабека Назриева [119], основу которой составил комментарий к Священному Корану.

Исследование образа женщины в отражении того или иного историко-литературного произведения также считается одним из важных направлений современного таджикского литературоведения, и как уже было упомянуто, начиная с коранических образов женщин и заканчивая их мифологическими образами обсуждались именно в этой парадигме. Например, были написаны и защищены следующие диссертационные работы: «Образ женщины-матери в «Шахнаме» Фирдоуси» Шофакировой Рухшонгул [167], «Особенности создания образа женщины в «Шахнаме» Фирдоуси и «Пятернице» Низами

Ахроровой Гулчехры [108], «Эволюция сюжета сказания о Марьям в персидско-таджикских тафсирах X-XII вв. и его отражение в персидско-таджикской литературе» Абдуджаббаровоy Мадины [133], «Эволюция художественного видения образа женщины в классической персидско-таджикской литературе (на примере произведений Фирдоуси и Низами)» Ашуровой Надиры [135], «Образ женщины в творчестве Амира Хосрова Дехлави (на основе поэм из «Пятерицы» и «Дувалрони и Хизр-хан») Мансура Мехрнуша [162].

В этом контексте можно также сослаться на бесценную книгу таджикского исследователя Вафо Элбоева «Повесть о «Юсуфе и Зулейхе» в таджикско-персидской литературе X-XV веков», в которой автор упоминает, что образ Зулейхи – супруги правителя Египта, достаточно полно воплощен в литературе [131].

В Иране также осуществлены достойные внимания исследования, связанные с образом женщин в литературе, коранических рассказах и аналогичных им повествованиях, в которых показан образ женщин на примерах произведений Низами, Санаи, Аттара, Руми, Саади и других поэтов. Также был издан ряд ценных книг о статусе женщин в древнем Иране, образе женщин в «Авесте», «Шахнаме», в эпоху Сефевидов и т.д., а в связи с тем, что данный вопрос меньше связан с темой нашего исследования, мы не уделили особого внимания их рассмотрению во введении. Однако, несмотря на ограниченность объема исследования, необходимо сослаться еще на несколько ценных в этом направлении статей, одной из которых является статья Мухаммада Махди Ризаи «Шахсиятшиноси занон дар кассахой Куръон» («Исследование образа женщин в коранических рассказах») [175]. В указанной статье Махди Ризаи подробно рассуждает о термине «женщина» в священной книге, о двух видах образов женщин в Коране и о женщинах, которые лишь упоминаются в священной книге. Другая статья, озаглавленная «Женщины в «Истории Байхаки» Сухайло Амира Сулеймани [176], в которой также раскрываются реальные образы

некоторых женщин, занимающих определенные посты, ремесленниц и воительниц.

Большинство исследований специализируются на каком-то конкретном или общем аспекте книги «Перевод «Тафсира Табари», либо на изображении женщин в отдельных книгах и трактатах, или в целом, в литературе того или иного периода. Отличие и преимущество нашей работы заключается в том, что в ней, впервые, обсуждая образ женщины в повествовании книги «Перевод Тафсира Табари», подробно анализируются аналогичные рассказы в литературе X-XII веков, охватывая наиболее важные моменты. В данном контексте для наиболее полного выражения образа женщины в рассказах «Перевода «Тафсира Табари», мы также обратились к древней персидско-таджикской литературе предыдущих эпох, чтобы исследовать образ женщин в древних доисламских произведениях, в прозе X-XII вв. Далее, мы, изучив образ женщин в Коране, акцентировали внимание на описании личности и образа женщин в книге «Перевод «Тафсира Табари» и посредством этого, появления рассказов, связанных с образом женщин в поэтической литературе X-XII веков.

ОБЩЕЕ ОПИСАНИЕ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Цель исследования является исследование образа женщины в «Перевод «Тафсира Табари» и его отражение в наследии персидско-таджикской поэзии X-XII веков. В ходе написания диссертации для достижения поставленной цели определены следующие **основные задачи**:

- Определить место исламской цивилизации и литературно-художественная ценность священной книги Коран в персидской культуре и персидско-таджикской литературе.

- Исследовать образ женщины в священном Коране и его воплощение в книгах жанра комментария (тафсирах).

- Изучить стилистику написания рассказов в книге «Перевод «Тафсира Табари», связанных с образами женщин.

- Провести аналогию сюжетов в персидско-таджикской литературе X-XII вв.

- Исследовать образа женщин в прозаических произведениях X-XII вв.

- Изучить происхождение и источники талмиха (намека) в литературе, связанного с образом женщины.

- Исследование возникновения фрагментарных поэтических образов, посредством популярных образов женщин.

- Изучение становления художественного мышления литераторов посредством рассказов, связанных с женщинами из книги «Перевод «Тафсира Табари».

Научная новизна диссертации. В диссертации впервые рассматривается образ женщины в доисламских персидских произведениях, видах прозы X-XII веков, в священной книге ислама - Коране, влияние коранических рассказов из книги «Перевода «Тафсира Табари» в литературе, особенно в персидской поэзии X-XII веков, способы создания образа, зависящего от стилевой манеры и предпочтений поэзии того периода.

С этой точки зрения изучение образа женщины в прозаических произведениях, а также связь их авторов, является важным моментом, для исследователей, изучающих жанры прозы, особенно стилистику и особенности книг в жанре комментария. «Перевод «Тафсира Табари», как первого комментария Корана на персидском языке, имеет огромное значение, а персидские элементы написания рассказов, связанных с женщинами, предоставили его переводчикам возможность сделать эти повествования более популярными, а свои книги превратить в один из основных источников вдохновения для поэтов литературы X-XII вв. Этот аспект выносится на обсуждение в данном исследовании впервые.

Предмет исследования - полный текст комментария «Перевода «Тафсира Табари», исследование рассказа в литературе доисламского

периода и в священной книге Коран, исследование влияния коранического рассказа на литературу, тематическо-содержательная классификация рассказов, исторический обзор разновидностей рассказа в литературе доисламского и исламского периода.

Научно-теоретическая значимость диссертации состоит в том, что материалы и выводы исследования могут дополнить теоретическую базу современного таджикского литературоведения и ориенталистики. Теоретические результаты диссертации могут быть использованы при исследовании арабо-иранского литературного синтеза, а также при изучении переводческих движений в литературе и мистической прозы, созданной представителями иранских народов в XIII-XIV вв.

Практическая значимость исследования заключается в том, что материалы диссертации могут быть использованы при написании учебников по истории персидско-таджикской литературы, истории переводческого движения в литературе, по теории перевода, а также при чтении спецкурсов по истории развития мистической прозы в литературе и по влиянию арабоиранских связей в литературе.

Методы исследования. При написании диссертации диссертант использовал сравнительно-исторический и статистический методы, а также опирался на методы написания и методiku научно-исследовательских работ ряда известных зарубежных и отечественных ученых, таких как С. Айни, И. Брагинский, Ш. Нумони, З. Сафо, М. Бахор, С. Нафиси, Х. Шарифов, А. Насриддин, У. Гаффорова, Ф. Насриддинов и другие.

Основные источники исследования. При написании диссертации источниками исследования стали: книга «Перевод «Гафсира Табари» (таджикское издание) и рассказы, связанные с образами женщин в различных исторических произведениях, в том числе в «Авесте», «Бундахишне», рукописях пехлевийского периода, в «Истории Байхаки», книги других литераторов, таких как Унсури, Фаррухи, Муиззи, Анвари, Хакани,

Муджируддин Байлакони, Асируддин Ахсикати, Насир Хусрав и др. Байхаки» и «Кабус-наме».

Задача настоящего исследования состоит в том, чтобы сопоставить образы женщин, упомянутых в вышеназванных произведениях, отразить тот или иной аспект образа женщин в литературе, определить основные источники творческого вдохновения поэтов первых веков персидско-таджикской литературы в описании образа женщин.

На защиту выносятся следующие положения:

- Книга «Перевод «Тафсира Табари» исследуется как конфессиональное произведение, как образец религиозной прозы, как ценное литературно-художественное произведение и первый комментарий к Священному Корану. На основе отдельных исследований в плане изучения места литературно-художественного произведения определены характерные особенности, ее место в исламском мировоззрении и эволюции жанров таджикско-персидских прозаических произведений.

- Рассматривая рассказ, как особый жанр классической прозы, подтверждается роль «Перевода «Тафсира Табари» в усилении жанровой самостоятельности, исключительности рассказа, а также в появлении нового по содержанию вида в форме коранических рассказов.

- Осуществлен критический анализ отдельных коранических рассказов, первоисточники и эволюция их сюжетной линии и другие аналогичные материалы.

- Осуществлено исследование развития жанра рассказа с точки зрения стилистики и методов, языковых особенностей, их литературно-художественных ценностей, факторов возникновения жанра рассказа в персидской литературе и дальнейшее течение этого влияния.

- На примере нескольких коранических рассказов и исторического экскурса по становлению их сюжетной линии осуществлен их обзор и критический анализ.

- Проведен краткий обзор комментариев, в т.ч. «Перевода «Тафсира Табари», с целью рассмотрения отдельного вопроса - создания образов женщин, а также раскрыть литературно-художественную ценность этого произведения, и тем самым, определить его влияние на литературу X-XII веков.

- Завершив теоретические разногласия в определении видов прозаических жанров, таких как мифы, легенды, рассказы, эпосы (поэмы) и т.п., установлена роль коранических рассказов в определении жанровых границ этих видов. В тоже время, определен этап развития мифологии, переход и общая граница повествования, путь его становления от античной эпохи к новому историческому этапу. Наряду с этим, рассмотрены истоки появления рассказа в литературе доисламского периода и познание рассказа в священной книге Коран, влияние признания коранического значения рассказа на литературу, классификация рассказов по теме и содержанию, исторический обзор разновидностей рассказа в литературе доисламского и исламского периода.

Личный вклад автора заключается в получении результатов, изложенных в диссертации, состоит в участии в обсуждении цели и задач исследования, в формулировке ее основных положений и выводов, в публикации достигнутых в рамках проведенного исследования результатов. Автором лично проведена обработка, анализ и систематизация полученного фактологического материала. Основные положения диссертации неоднократно докладывались автором на международных и республиканских конференциях в виде докладов.

Апробация результатов исследования. Диссертация обсуждена на заседании кафедры таджикского языка и литературы факультета восточных языков ГОУ «Худжандский государственный университет имени академика Бабаджана Гафурова» 23.01.2023 года (протокол №6) и рекомендована к защите. По теме диссертации опубликовано 3 статьи в журналах, рекомендованных Министерством образования и науки Российской

Федерации и 5 статей в сборниках статей и научных журналах Таджикистана и России.

Основные положения диссертации изложены на научных семинарах кафедры таджикского языка и литературы факультета восточных языков, а также в виде докладов на республиканских и международных конференциях, а также ежегодных научных конференциях профессорско-преподавательского состава ГОУ «Худжандский государственный университет имени академика Бободжона Гафурова» и молодых ученых Согдийской области (201-2023 гг.).

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, девяти разделов, заключения и списка использованной литературы. Общий объем диссертации составляет 170 страниц. С целью соблюдения требований по объему диссертации и максимального использования примеров (иллюстраций) в ходе обоснования той или иной лингвистической теории, в диссертации стихотворные строки приводятся один за другим.

ГЛАВА 1. «ПЕРЕВОД «ТАФСИРА ТАБАРИ» И ЕГО МЕСТО В ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОМ КОММЕНТИРОВАНИИ

1.1. Политико-социальные предпосылки научного и культурного возрождения в X веке

С распадом великого государства Саманидов и оккупацией земель Ирана арабами, для народов иранского происхождения начался новый исторический период и, несмотря на успехи достигнутых на военном поприще, завершившимся поражением иранского государства, все же, арабы не добились желаемых завоеваний и триумфа в сфере науки и культуры. Через короткий промежуток времени арабы признали научный талант, суждения и благоразумие иранских ученых, что привело к усилению влияния этих ученых на важнейшие научные центры Омеядского халифата, особенно при династии Аббасидов. В новых исторических и политических условиях иранские народы принялись за возрождение покоренной культуры Ирана, Хорасана и Мавераннахра. В этот период они показали свою прочную связь и большую страсть к профессиям, наукам и знаниям, а образованные и просвещенные визири иранского происхождения тратили на эти цели огромные суммы. Склонность и связь с наукой послужили причиной того, что иранцы отстаивали свое лидирующее положение в области науки и культуры в исламском мире и быть, по словам Ибн Халдуна, «знаменосцами наук в исламе». В исследованиях наук того времени, связанных с арабским языкознанием и литературоведением, иранские ученые занимали почетные места и считались великими мастерами. Следует отметить, что первый арабский словарь «Китабу-л-айн» Халила ибн Ахмада Фарахиди (718-791) был написан в Хорасане. Также Абу Бишр Амр ибн Усман, по прозвищу Сибавайхи (умер в 796 г.), родившийся в селении Байза близ Шираза в 750 г., был первым человеком, написавшим грамматику арабского языка.

В период правления Аббасидов возросла потребность в представителях ираноязычных народов в других сферах деятельности, и группы иранских

воинов, приняв ислам, вступили в состав арабской армии, первой группой из них были хорасанцы, которые под предводительством Абу Муслима впервые подняли восстание в поддержку Аббасидов и привели их к руководству Халифатом. Именно по этой причине Аббасиды высоко ценили их, полагаясь на их лояльность, перенесли столицу халифата в Багдад (аджамский Ирак) - поближе к Ирану, где коренилась их власть. Эти условия привели к полному изменению в системы государственного управления. При дворе частично внедрилась царская система правления эпохи Сасанидов, а все обычаи и обряды были переняты у древнего Ирана. Во главе государства стояли халиф, визирь и эмир, власть которых была неограниченной. Этот период называют периодом иранского влияния или «Возрождения Аджамы», так как управление его делами находилось в руках иранских визирей, секретарей и руководителей.

Иранская культура была первой иностранной культурой, которая, соединившись с арабской литературой и языком, послужила основой для их развития. На тему влияния иранской культуры на арабо-исламскую культуру в своих работах рассуждали такие учеными, как И. Гольдсиер, Г.Э. Грюнебаум, В. В. Бартольд, Т. Нельдеке, Э. Браун, Б. Розен, А. Зютенберг, К.А. Иностранцев, А. Кристенсен, Мухаммад Мухаммади, Хирхи Зейдан, Ибн Халдун, Э. Бертельс, Р. Блашер и другие. Исследователи сходятся во мнении, что развитие арабо-исламской культуры было обусловлено контактами арабской культуры с цивилизациями других высокоразвитых народов, во главе которых находились два народа - Ирана и Греции.

Однако процесс аккультурации среди арабов происходил на живую, путем столкновения культур различных народов. Багдад превратился в центр и место столкновения исламской и ирано-греческой культур. Несмотря на то, что вклад иранцев в развитие культуры и цивилизации исламского Востока был велик, коренные арабы-кочевники оставались безразличными к ученым, к их знаниям и научной деятельности. Оскорбительное и

высокомерное отношение арабов к ученым натолкнулось на жесткий ответ и послужило причиной появления политического движения Шуубия*. Сторонники этого движения выступали против высокомерия и расового превосходства арабов, а расовую сегрегацию в религии считали деянием противоречащим Корану. В качестве подтверждения они приводили слова Пророка (мир ему и благословение): «Тот, кто говорит по-арабски, является арабом, а каждый иранец, принявший ислам, подобен арабу-курайшиту». Среди представителей движения Шуубия можно назвать Абу Нуваса, Абу Убайда, Хамзу Исфакхани. Но были иранские писатели, которые являлись сторонниками и защитниками арабской нации, такие как Хахиз, Балазури, Ибн Кутайба и др.

Представители движения Шуубия сосредоточили свои нападки на тех арабов, которые прославляли свое расовое превосходство, считавших себя благороднейшим народом, говорящим на самом благородном и богатом языке в мире. В результате, с помощью генеалогии, лексикологии, истории и других наук шуубиты пытались доказывать, что все претензии арабского расового превосходства является беспочвенным. По их мнению, и утверждению, арабы уступают иранцам и другим народам: «Они гордились своим славным прошлым и считали племена арабов невежественными и далекими от культуры и духовности, и считали, что Коран и мусульманские обряды абсолютно не соответствуют с менталитетом арабов» [124, 87].

Такие протесты и идеологические движения привели к усилению новой иранской идеологии, ожесточенному сопротивлению и национальным восстаниям народов иранского происхождения. Движение Абу Муслима, восстание «людей в белых одеждах» под предводительством Муканны и другие освободительные восстания народов Средней Азии и Ирана против халифата создали социальные и политические предпосылки для восстановления утраченной независимости [110, 135].

Исторически сложилось так, что ислам стал единой религией, а арабская письменность и язык стали единственно официальным языком на всей

территории Арабского халифата. Арабский язык приобрел огромное влияние, как язык делопроизводства, науки и литературы, а также как средство для продвижения молодой религии.

Священный Коран, в статусе священной книги, приобрел полное влияние в общественно-политической, материальной и духовной, внешней и внутренней, в искусстве и культурной жизни мусульман. Следовательно, арабский язык, как язык Корана, превратился в средство проповедования новой религии, международный язык науки, литературы и делопроизводства исламского Востока.

Благодаря этому прогресс арабского языка и стремительное расширение науки и культуры, появившиеся в этот период, является не только результатом упорного труда арабов, а продуктом идей и деятельности разных народов, принявших арабский язык, как язык науки и религии. И именно поэтому исследователи соотносят сборники научных и культурных произведений, написанных на арабском языке, к общей исламской цивилизации или также называют ее арабо-исламской культурой.

Как пишет иранский ученый Хабибулла Джалалиян: «Появившееся новое общество, со всеми его расовыми и интеллектуальными противоречиями, которые ощущались между его членами, в первые века ислама практиковало некий вид сплоченности, основывавшегося на вере в единство мысли. Все эти разные группы народов были привержены одному делу, и все они преследовали одну и ту же цель. А так как между ними устойчивой связью служил Коран, то и язык Корана стал единственным языком, используемым различными исламскими народами, как язык международного общения, посредством которого они делились информацией, выражали свои мысли и мнения и это было доступно для всех народов этого огромного общества.

И некоторое время спустя арабский язык превратился в единственный язык науки и литературы на исламском Востоке [98, 33].

Академик Б. Гафуров задолго до этих публикаций подчеркивал, что: «Арабский язык в странах исламского Востока, на протяжении нескольких столетий, играл роль международного научного языка. Написание научных работ на локальных языках означало ограничение круга охвата публикаций авторских работ. Также следует учитывать, что арабский язык содержал подходящие термины для выражения важнейших научных понятий» [111, 518].

В Средней Азии и Иране арабский язык стал единственным литературным языком той эпохи. Большинство дворян-землевладельцев общались со своими подчиненными на их родном языке, а с представителями арабской знати на арабском. В администрациях Хорасана и Мавераннахра арабский язык считался частью образовательной системы и использовался для получения образования последующего поколения чиновников. По мнению Е.Э. Бертельса, арабский язык среди местной знати имел такое же значение, какое имел французский язык в среде русской знати в XVIII-XIX веках [141, 102].

В VIII-X веках использование арабского языка стало обязательным среди «людей пера». Поэтому неудивительно, что именно в этот период зародилась персидско-таджикская арабская литература и начали слагать стихи на арабском языке. Было немало поэтов, писавших стихи только на арабском языке или сочинявших как на арабском, так и на персидском дари. Например, в четвертой части «Ятиматуддахр» представлены сведения только о 124 арабоязычных поэтах таджикского происхождения Хорасана и Мавераннахра [103, 57 -58].

Говоря о связях арабоязычной литературы и литературы на языке дари X века Мавераннахра и Хорасана, академик Е.Э. Бертельс подчеркивал, что классификация этих литератур по языку является обязательным, так как стили и тематика идентичны, а разница лишь заключается в языке. В целом арабоязычная литература Хорасана и Мавераннахра, согласно исследованиям

Е.Э. Бертельса, Т. Мардонова, Н. Зохидова, является составной частью персидско-таджикской классической литературы [163, 89].

В своем исследовании таджикский литературовед Н. Зохидов, изучая вопрос о вкладе иранцев в арабскую литературу VIII-IX вв., отметил, что дальнейшему развитию иранской цивилизации сопутствовали следующие элементы: смена религии, письменности, распространение арабского языка и вытеснения локальных национальных языков. В результате арабский язык в Ираке и Хорасане, как язык государственной религии, трансформировался и в язык литературы, сохраняя статус единоличного правления почти два века [148, 21].

В новых исторических условиях ученые и писатели персидского происхождения смирились с двухсотлетним господством арабского языка и более того смогли отразить свои языковые традиции, стиль, методы и литературные образцы в текстах произведений, написанных на арабском языке.

Во все периоды развития исламской цивилизации иранцы способствовали укреплению и распространению арабской культуры, а также приступили к внедрению важных традиций и знаний в арабский язык и литературу. Для подтверждения, достаточно вспомнить имена нескольких лидеров в интеллектуальных и гуманитарных науках.

В самом деле, на определенных этапах своего исторического процесса общество проявляет свое своеобразие и сущность в различных сферах и областях посредством характерных социальных, экономических, культурных, политических, литературных, научных и художественных форм и образов, а в зависимости от величины этого этапа появляются яркие личности, жизненный путь которых, и особенно их творческая деятельность, является непосредственным выразителем смысла и содержания судьбоносной истории.

Первое на что обращают внимание исследователи арабо-исламской культуры, это большое количество ученых и писателей первой величины,

которые были не арабами и в основном иранского происхождения. В этой плеяде такие известные ученые и писатели, как Табари, Фараби, Газали, Башшар ибн Бурд, Абу Нувас, Ибн Кутайба, Абульфарах аль-Исфахани, Абуали ибн Сина, Абурейхан Беруни и другие, написали свои ценные труды на арабском языке, тем самым, с высочайшим мастерством отразили духовное, интеллектуальное и культурное величие своей эпохи.

Что касается развития арабских знаний посредством иранцев, Ибн Халдун говорит: «Удивительный факт, которому есть подтверждение, заключается в том, что большинство исламских ученых, будь то в богословских или в интеллектуальных науках, за редким исключением, являются не арабами, и если есть такие, которые по происхождению арабы, но по языку и уровню образования, являются учениками аджамийцев (персов)».

Появление таких великих исламских знатоков хадисов, как Имам аль-Бухари и Имам ат-Тирмизи, и написанные ими произведения под названиями «Сахих аль-Бухари» и «Сунан ат-Тирмизи» являются одними из самых значимых и ярких аспектов вклада ираноязычных ученых в развитие исламской культуры.

В те времена, чтобы защитить хадисы от исчезновения или полной утраты появилась необходимость сохранения их в письменном виде. С целью отсеивания достоверных хадисов от ложных были тщательно изучены целый ряд преданий. В начале возникновения ислама совершенно не было знаний и умения, а все их внимание было приковано к заповедям Корана, который они хранили в своем сердце, а на практике все шло согласно Сунне. Они не располагали знаниями о методах обучения, об искусстве написания книг и о способах сохранения знаний в письменном виде. Естественно, тех, кто имел специальные знания Корана и пересказывал его, называли Курра (чтец). Подобная вербальная форма передачи существовала до эпохи Харуна ар-Рашида, когда возникла необходимость в комментариях к Корану и сохранении хадисов в текстах, и из-за боязни нанесения вреда, порчи или

искажений все должно было записываться. Затем, в силу необходимости, они начали прослеживания всей цепи происхождения хадисов и собрали всех рассказчиков хадисов, чтобы таким образом распознать достоверные хадисы. Однако, поскольку в арабском языке царил хаос, и как следствие у них появилась потребность в правилах грамматики, а вся шариатская наука превратилась в поле для исследований, разработок, сравнений и сравнительного анализа, соответственно, возникла необходимость в других науках, которые рассматривались как средство познания шариатских наук. Оседлые народы, жившие в городах, в ту эпоху были народы Аджамы (ираноязычные народы) или им подобные, например, маволи (учителя). Большинство повествователей хадисов, которые сохранили их для мусульман, были иранцами, и все ученые-богословы и комментаторы также были иранцами. Никто, кроме иранцев, не ратовал за сохранение и развитие наук, этому в подтверждение высказывание Пророка (с.а.с.), когда он сказал: «Если знания подвешат над небом, то достичь и приобрести их могут лишь иранские народы» [33, 153]. Имам аль-Бухари и Имам ат-Тирмизи, благодаря своим глубоким познаниям, научному терпению и самоотдаче являются высшим образцом подобной категории людей в настоящем мире знаний.

Как было упомянуто выше, научно-культурный ренессанс ислама, начавшийся в первом веке Аббасидского халифата, произошел в результате обмена информацией и научных произведений нескольких народов и смешения множества цивилизаций. В этом столетии, культура других народов и наций, в результате смешения с новым исламским учением породила великое научное наследие, включавшее в себя достижения ассирийской, вавилонской, финикийской, египетской, иранской, греческой и римской наук.

Одним из важных факторов распространения различных культур в исламском государстве является поощрение халифов и эмиров, существование школ и научных центров, а также повествование, перевод и переписывание книг.

Власти Аббасидского халифата усиливали и стимулировали научные движения в различных направлениях науки. Для развития науки халифы и эмиры не жалели своих богатств и положения, привлекали к своему двору ученых и писателей, чтили их и даже соревновались друг с другом в этом деле.

В ту эпоху были известны четыре интеллектуальных центра: Александрия, Сирия, Гондишопур и Индия. Город Александрия был культурным центром греческой мысли, потому что зарождение науки началось с правления Птолемея I, по прозвищу Сотер (323-282 до н.э.) и продолжалось до начала VII века н.э. Здесь были открыты библиотека и обсерватория, появились великие философы и ученые в области математики, астрономии, естествознания и географии.

Медресе Нисибин являлась процветающим центром неоплатонической философии, и располагалась на берегу Евфрата. Медресе Гондишопур, построенное во времена правления Хусрава Ануширвана (531-579 гг. н.э.) в Ахвазе, была центром индо-греческой и иранской культуры и центром философских и медицинских исследований. В больнице Гондишопура проживала группа индийских врачей, которые преподавали индийскую медицину, а несколько книг из индийских медицинских трудов были переведены на пехлеви, который позже был переведен на арабский язык. Слава больницы и медицинской школы Гондишопура привлекала ученых из соседних стран.

Благодаря этим школам свет науки начал освящать исламский мир. Однако перевод и переписывания были одним из путей проникновения древней науки на территорию Аббасидского халифата и в то же время способствовали распространению различных наук на исламском Востоке.

Известно, что в эпоху Омейядов переводчики постепенно приступили к пересказам и переводам наук с других языков, а настоящее переводческое движение достигло своего пика в VIII-X вв. и продолжилось в XI веке. Посредством переводчиков из числа иранских и других народов было

переведено на арабский язык большое количество книг по логике, медицине, геометрии, астрономии, химии, математике, философии и т.д. Исламские ученые, познакомившись с греческой, индийской и иранской науками, изучали и исследовали их научные труды, внедряя в них свои практические знания и идеи.

Халид ибн Язид ибн Муавия был первым, кто перевел книги по медицине и химии на арабский язык. Ибн Надим сообщил об этом следующую информацию: «Халид ибн Язид ибн Муавия был известен, как Мудрец династии Марвана, он был образованным человеком и очень любил и проявлял старания в познаниях и науках, а когда он решил развить науку о химии, он приказал группе египетских философов, которые знали арабский язык, перевести книги по химии с греческого и коптского языков на арабский язык. И это был первый случай в исламе, когда научные работы были переведены с иностранных языков на арабский» [36, 441].

Большинство аббасидских халифов проявляли стремления к переводу греческих, персидских и индийских книг и тратили на это большое количество денег. Масуди подчеркнул вклад аббасидского халифа Мансура в этом отношении: «Он был первым халифом, который собрал астрологов и инициировал изучения трудов по астрологии... и для него были переведены множества книг с иностранных языков на арабский язык, в том числе книги «Калила и Димна», «Логика» Аристотеля, «Альмагест» Птолемея, книги Евклида и др.

С учреждением академии Байт-аль-хикма при Мамуне развитие перевода достигло своего пика. В ней трудились группа переводчиков, которым привозили множество книг из других стран. Наряду с переводом персидских и греческих произведений также переводились индийские книги. Ряд индийских научных книг, особенно по медицине и фармацевтике, были переведены на арабский язык. В том числе сказание о Синдбаде, обычаи и традиции проведения празднеств и увеселений были переведены с хинди на арабский язык.

Мамун, который сам тяготел к движению мутазилитов, воспевающих разум, оказал действенную помощь в учреждении академии Байт-аль-хикма и развитии переводческого движения. Абурейхан Беруни и Мухаммад Муса Хорезми перевели тексты с санскрита на арабский язык, а Хунайн ибн Исхак (несторианец) и Ибн Лука (еврей) перевели греческие и сирийские произведения на арабский язык. Вскоре переводческое движение достигло высоких вершин.

Обращаясь к книге Ибн Надима «Китаб аль-Фихрист», можно обнаружить, что большинство переводов иностранных книг, как из числа иранских и индийских произведений, так и из греческих и сирийских источников, приходится на этот период. Халиф Мамун приложил огромные усилия для перевода греческих книг.

Другие источники также подтверждают этот факт и сообщают, что Мамун приложил много усилий для перевода греческих книг и потратил на это большое количество денег, вплоть до того, что он платил золотом пропорционально весу книг. В Багдаде увеличилось количество продавцов книг и бумаги, а также научных и литературных собраний.

Таким образом, создания вышеупомянутых возможностей послужило основным фактором развития и процветания переводческого движения в период правления династии Аббасидов.

Арабский ученый-литературовед Шавки Зайф объясняет факторы этого масштабного развития в жизни арабов в эпоху правления Аббасидов, следующими словами: «Это развитие происходило двумя путями: одним из них был перевод, на который аббасидские халифы и их визири, особенно семья Бармакиён, обращали большое внимание, и другие, как Ибн Мукаффа и семья Навбахт, которые выполняли перевод, и второй путь, более обширный, чем первый, это - арабизация народов Ближнего Востока, со всей их наукой и культурой» [27, 441].

Несомненно, что вклад иранцев и сирийцев в развитие переводческого движения является самым значимым. Сирийцы, которые изучали греческие

науки в своих школах и переводили на сирийский язык греческие книги, после арабского завоевания охватили арабский язык и вступили в контакт со дворами халифов. Иранцы также настолько ознакомились с арабским языком и литературой, что стали одними из великих арабских ученых и писателей. Научная и культурная среда и политическое влияние иранцев в Аббасидском халифате побудили большую группу иранских и сирийских ученых и переводчиков присоединиться ко дворам халифов и заняться переводом и сочинением книг и даже появились династии переводчиков и ученых.

Составленный Ибн Надимом список переводчиков пехлевийских сочинений на арабский язык содержит следующие имена группы ученых: Абдуллах ибн Мукаффа, род Навбахти, Муса и Юсуф - сыновья Халида, Али ибн Зияд, Хасан ибн Сахль, Ахмад ибн Яхья, известный как Балазури, Исхак ибн Язид, Мухаммад ибн Джам Бармаки, Хишам ибн Касым, Али ибн Зияд ат-Тамими, Мухаммад ибн Бахрам Исфакхани, Бахрам ибн Марданшах, Умар ибн Фаррухан, Задюя ибн Шахуя Исфакхани, Хабала ибн Салим [36, 244].

Исследователи разделили тех, чьи имена были включены в этот список, на четыре группы в зависимости от типа переводимых ими книг.

К первой группе относились те, кто не ограничивал свои усилия переводом определенного типа персидских книг, а переводил персидские книги на арабский язык в различных областях науки и образования своего времени. Ибн Мукаффа, который не только перевел множество книг по истории, логике, литературе и сказания с персидского на арабский, но и занял особое место в истории персидско-таджикской и арабской культуры, оставленными им разнообразными трудами в каждой области. Поэтому будет уместно считать его одним из лучших переводчиков и ученых своего времени, согласно Ибн Надиму, поставившим его имя на достойном уровне.

Вторую группу составили ученые, уделявшие больше внимания переводу научных и учебных произведений Ирана. В эту группу входят род Навбахти и сыновья Халида, Али ибн Зияд Тамими, Хасан ибн Сахль. Сами

они известны в астрономии и астрологии. Сам Навбахт был переводчиком Мансура - аббасидского халифа, а после него его сын Фазл занял место отца.

Книги по астрологии, написанные семьей Навбахти, были первыми книгами такого рода, появившимися на арабском языке. Кроме того, эти книги были одними из первых произведений иранской культуры, переведенных на арабский язык. Муса и Юсуф – сыновья Халида, не стали работать над переводом других книг, кроме научных (медицинских) трактатов. Али ибн Зияд Тамими считается одним из самых известных астрологов. Имя Ибн Сахля также упоминается в списке Ибн Надима во введении к главе об астрологах.

В третью группу вошли те, кто больше работали над переводами художественной литературы, героические эпосы, наставления и т.п. В составленном Ибн Надимом списке, в эту группу входят Балазури и Хабала ибн Салим. Балазури перевел в поэтической форме известную в пехлевийской литературе книгу Наставления Ардашера. Хабала ибн Салим также перевел две книги подобного жанра: книгу о Бахраме Чубина и книгу «Рустам и Исфандияр».

Четвертую группу составляют те, кто переводил исторические и эпические произведения, и кроме переводов в этом жанре, никаких других работ за ними не числится. В эту группу входят семь человек, а возглавляет этот список Шабала ибн Салим.

Переводы исторических пехлевийских книг, таких как «Худай-наме», были выполнены переводчиками Исхаком ибн Язидом, Мухаммадом ибн Джахмом Бармаки, Хишамом ибн Касимом, Мусой ибн Исой Кисрави, Задюя ибн Шахуя, Мухаммадом ибн Бахрамом ибн Митьяром и Бахрамом ибн Мардоншахом [116, 24-25].

Среди переводчиков неиранского происхождения, переведивших различные греческие, сирийские, набатейские и индийские научные произведения, необходимо упомянуть следующих известных ученых: Абу Закария ибн Яхья ибн Битрик, Хунайн ибн Исхак, Исхак ибн Хунайн, Сабит

ибн Курра аль-Харрани, Хубайш ибн Хасан аль-Асам, Стефан ибн Басил, Кусто ибн Луко аль-Баальбакки, Канака ибн Дхан [84, 108-113].

В этот противоречивый исторический период, как свидетельствует история, на территории Ирана более или менее одновременно возникло несколько малых и больших государств в составе Арабского халифата, и каждое из них по определению или в обязательном порядке проявляло стремления к наукам и литературе.

Самым выдающимся из них было государство династии Саманидов, которое благодаря экономическим ресурсам и прогрессивной политикой своих просвещенных царей и визирей, возвеличили персидско-таджикскую культуру и науку. Представители этой династии приложили немало усилий для возрождения древних традиций Ирана, почитания национальной гордости, воспитания чувства патриотизма и возрождения литературной независимости. Известные, образованные, любящие литературу и проникательные визири Саманидов, такие как Абульфазл Балами и Джайхани, были известны не только в политике и государственном управлении, но также в науке и литературе. Они так же были заинтересованы и способствовали написанию полезных книг в различных областях науки, литературы и истории.

Именно в этот период в Хорасане и Мавераннахре происходит значительное развитие науки и литературы. В числе научных и культурных центров Саманидского государства можно назвать города Хорезм, Нишапур, Бухара, Самарканд, Мерв, имевшими мечети, медресе и колоссальные библиотеки. По поводу величия библиотек Мерва и их ценных произведений Ёкут Хамави писал: «Я был настолько очарован и счастлив существованием подобных библиотек, что, в какой-то степени, придал забвению свою родину, своих предков и потомков. Я много воспользовался книгами из этих библиотек, и должен сказать, что большая часть информации и знаний, изложенных мной в книге «Муджам-ул-булдон» и других моих работах, были получены благодаря чтению и копированию книг этих библиотек. Во

истину, если бы монголы не приблизились к Мерву, я бы никогда не покинул его» [182,157].

Ёкут в своей книге «Муджам-ул-булдон» упомянул названия крупнейших библиотек Мерва, а именно: библиотеки рода Самони (две библиотеки), общая библиотека Низамулмулка, библиотека Махдулмулка, библиотека Хатуни (основательницей которой была любознательная женщина из сельджуков), библиотека Амидия, библиотека Замирия и др.

Согласно литературно-историческим источникам можно сказать, что во времена Саманидов в городах Бухаре, Самарканде, Нишапуре, Ширазе, Мерве и др. было много медресе, библиотек и просветительских организаций, занимавшихся серьезной научной деятельностью. Библиотека «Сиван-уль-Хикма» при дворе Саманидов в Бухаре была одной из самых богатых и грандиозных библиотек исламского мира, основанной Нухом ибн Мансуром Самани. Даже Абуали ибн Сина, по необходимости лечения саманидского эмира, войдя в эту библиотеку, был поражен ее величием. Саид Нафиси в одном из своих произведений, со слов Абуали ибн Сины об этой библиотеке, приводит следующее: «...Я вошел во дворец, где располагалось множество комнат, и в каждой из комнат стояли сундуки с книгами, которые были сложены одна на другую. В одной из комнат были арабские книги и поэзия, в другой комнате книги по юриспруденции и точно так же в каждой комнате были книги по различным наукам, затем, просмотрев список ранних книг, я нашел все необходимые мне книги, о названии которых многие люди даже не слышали».

Действительно, в плане просветительства и служения народу, защиты независимости, национального единства, возрождения национальной гордости, предотвращения притеснений и чужеземного господства, справедливости, развития и обеспечения безопасности, популяризации знаний и образования, просветительской деятельности среди народа Саманиды были уникальны и неповторимы в истории Востока. Несмотря на то, что они входили в состав единого арабского Халифата и подчинялись

центру, благодаря своей мудрости и обходительности, а также знанию своего дела они смогли воспользоваться этой возможностью для укрепления своего национального правительства и попытаться возродить национальную культуру и спасти персидский язык от вытеснения и забвения.

Одной из великих заслуг Саманидов, достойных похвалы и признания, является придания персидскому языку статуса государственного. После официального признания персидского языка и его выхода за рамки местных ограничений, в эпоху династии Саманидов начался перевод пехлевийских и арабских текстов и составление научных трудов на персидском языке. На самом деле обновление литературной жизни персидского языка и сложение стихов, несмотря на то, что в древних антологиях присутствовали поэзия и песенные стихи времен Тахиридов и Саффаринов, приобрело серьезный размах в эпоху Саманидов [178, 163].

Прав был Е.Э. Бертельс, который писал: «За быстрым развитием этого языка последовало его широкое распространение, как литературного языка. Этому расширению способствовало то, что язык дари был родственным языком соседних городов, имевшим общую лексику. Именно в свете этого, язык дари распространился в Иране и оттеснил среднеперсидский (пехлеви) язык в области литературы. А язык дари, как литературный язык, просуществовал много веков и, в итоге, уступил место таджикскому языку в Средней Азии» [139, 23].

Наряду с сохранением самобытности персидского языка и его популяризацией, саманидские эмиры не запрещали деятелям науки и литературы создавать произведения на арабском языке, поскольку арабский язык в то время служил международным языком науки и литературы на Востоке. Именно политико-культурное влияние Саманидов и признание персидского дари государственным языком привели к возникновению литературы на двух языках. В тот период появилось большое количество двуязычных поэтов и писателей, а также пишущих на арабском языке.

Для того чтобы расширить диапазон публикации своих научных рассуждений, большинство таджикских и персидских ученых сочиняли свои бесценные труды на арабском языке. По истории и литературе Ибн Кутайба ад-Динавари, Хамза Исфхани и Джарир Табари, по географии Ибн Факехи Хамадани, по медицине Мухаммад ибн Закария Рази, по музыке и литературе Исхак Мавсили, по математике и астрологии Абу Машар Джаафар ибн Мухаммад Балхи, по философии Абунаср Фараби и, наконец, Абурейхан Беруни и Абуали ибн Сина считаются мудрыми, обладающими высоким мастерством сынами социальной и культурной среды эпохи Саманидов. Они внесли неоценимый вклад в развитие и процветание науки на Ближнем Востоке. Также, процветание исламской теологии, появление движения исмаилитов и мутазилитов, развитие общества «Ихван ас-Сафа» и др. являются следствием основных интеллектуальных преобразований той эпохи.

Следует отметить, что в период переводческого движения и пересказа наук саманидские эмиры, вслед за аббасидскими халифами, способствовали переводу научных и этических произведений древности, что является одним из средств совершенства национального просвещения, а также культурной и духовной независимости. Знаменитые произведения, такие как «Ас-Савад-уль-Азам» Абулкасыма Ибрахима ибн Зайда Самарканди, «Калила и Димна» Абуабдулло Рудаки, «Тарих» и «Тафсир» Табари, «Ат-таарруфу-ли-мазхаби-т-тасаввуф» Абуисхака Калабади и другие были инициированы и изданы при поддержке саманидских эмиров.

Автор книги «Саманидские эмиры» покойный С. Абдуллаев, по этому поводу справедливо отметил, что «масштабное продвижение переводческого дела, при всем его большом значении, в процветании таджикского языка и обогащении культуры и национального мировоззрения было связано с политикой правительства Саманидов и той духовной атмосферой, которую они создали на всей территории своего обширного государства.

В настоящее время развитие переводческого дела проложило путь во вхождение в мировую цивилизацию и принятия исторического и духовного опыта других народов, а мировоззрение IX-X веков, уходящее своими корнями в богатую национальную историю, с принятием новых идей и накопленного опыта расширилось и обогатилось. Возникший на этой почве великий культурный диалог имел весьма важное значение в исторических судьбах различных народов Востока и Запада и во многом обозначил начало нового этапа в интеллектуально-духовных исканиях средневековья» [103, 527].

1.2. Коран – источник исламской цивилизации и науки

Между религией и культурой существует взаимная связь. Характер содержания каждой религии зависит от уровня развития и совершенства культуры общества. Сегодня религия является одним из элементов культуры, но в прошлом многие формы современной культуры возникали как элемент религии или практики /культы/ религии. Можно сказать, что почти все формы классической культуры впервые возникли, развились и созрели в области религии.

Ш. Абдуллоев писал по этому поводу: «Поверхностный взгляд на все эти бесценные материальные и духовные памятники человечества, от ритуальных и культовых архитектур (египетские пирамиды, буддийские храмы и святыни Индии и Китая, от христианских церквей и синагог до исламских мечетей, медресе и обителей); религиозные картины и украшения (шедевры Рафаэля Рембрандта, Тациана, Леонардо да Винчи и многих других); священные религиозные книги (Веды, Упанишады, Махабхарата, Авеста, Трипитака, Тора и Библия, Коран и др.), которые послужили источником вдохновения для художественных шедевров, созданных человеком, а также тысячи наименований религиозно-нравственных, философских и богословских произведений, выдающиеся музыкальные произведения, различного рода обряды, торжества и, наконец, религиозные

элементы в жизни и быту народов мира являются лишь свидетельством расширения влияния религии на культуру» [106, 406].

Несомненно, что сегодня религиозные книги имеют историческое и научное значение как духовное наследие предков. Естественно, что без знания содержания учений религий, знакомства с религиозными и конфессиональными преданиями и легендами невозможно понять язык, литературу, философию, искусство и другие направления общественной мысли. Потому что эти книги отражают образ мышления и мировоззрения, душевные и телесные убеждения, научный и культурный уровень, и наконец, уровень художественно-эстетического вкуса и предпочтений людей. Именно поэтому священные религиозные книги являются бесценным источником человеческого наследия [130, 3].

Коран играет культурную роль в арабо-исламской цивилизации, в том числе в персидско-таджикской цивилизации. Помимо того, что Коран является священной книгой мусульман, это еще и лингвистический и литературный текст, его можно назвать стержневым текстом в истории арабо-исламской культуры. Согласно Б. Хуррамшахи Коран является «фундаментом исламской цивилизации», так как является основой и источником большинства исламских наук и знаний.

В понимании средневековых ученых наука представляет собой комплекс информации и знаний, которые можно обсуждать и исследовать в религиозных и мирских делах. Все знания человека, согласно распространенному средневековому воображению, состоит из двух видов: описательные науки (манкул) и рациональные науки (маакул). В своей книге «Мукаддима» Ибн Халдун предложил следующую классификацию наук: «Науки делятся на две части: науки, которые человек познает путем мышления, и науки, которые познаются посредством повествования, через которое люди воспринимают их. Первую называют философской мудростью, в которой человек посредством мышления и общечеловеческого поведения получает информацию о вопросах и доводах, а вторая называется

описательная наука, которая основана на бесспорных истинах шариата и ум не является ее частью, за исключением подчинения ее вопросов методу регулирования и классификации различных ее частей, что воспринимается при сравнении. И эта наука есть наука шариата, помогающая нам понять ее, то есть наука об арабском языке, который является языком мусульман, и на нем был ниспослан Коран. То есть описательная наука делится на шариатскую науку и литературоведение.

Существует много ветвей науки об описании, потому что для каждого обязательно понимание божественных заповедей из книги и сунны, основанных на заключениях достигнутых общими усилиями, поэтому неизбежно, что первоначально он должен понимать язык Корана и заглянуть в него, и понять смысл его, так и появляется наука о комментарии, во-вторых, он должен знать все хадисы и предания вплоть до времен Пророка и различать противоречия в сказанном чтецом, и таким образом возникает наука о декламации. В-третьих, следует знать происхождения сунны и человека повествующего и трактующего их, обладать информацией о состоянии, справедливости и степени доверия повествователей, и таким образом возникает наука о хадисах. Следовательно, необходимо выявлять истину предписаний опираясь на законы шариата, а это и есть «метод мусульманского права». И в результате ознакомления с методами мусульманского права и предписаниями Всевышнего и противодействиями противников, появляется наука о «мусульманском праве». Для познаний того, что воспринимается сердцем, состоящего из идей веры в божественное начало и его атрибуты, в судный день и Рай, в наказания и предопределение, появляется «наука о слове божьем», в котором используется разум.

Чтобы понимать Коран и хадисы, необходимо знать лингвистику и литературу, а они состоят из лексикографии, грамматики и изложения и других литературных наук. И называют их комплексом описательных наук, которое свойственны мусульманам (исламским наукам) [33, 435-436].

Значимость и ценность Корана в рациональной и описательной науках весьма велики. Французский ученый Морис Бюкай, после исследования и анализа Священного Корана пришел к выводу, что Коран превосходит Тору и Библию с точки зрения научных положений и пророчеств. Те общие и внутренние научные указания в Коране были обнаружены и подтверждены исследованиями европейских ученых спустя столетия [86, 1654].

Коран сыграл огромную роль в истории исламской цивилизации как стимулирующий фактор развития всех областей науки. От шариатских и литературных наук до естественных наук и космологии прогресс был достигнут на основе необходимости познания и понимания Корана. Именно на этой почве зародились коранические науки, обогатившие исламскую культуру и облегчившие познание Корана.

Коранические науки и предметы представляют собой совокупность образования, знаний и навыков, появились с целью лучшего, глубокого и точного познания и представления, понимания и разъяснения Священного Корана, а целью всего этого является, одним словом, изучение и исследование Корана.

Хуррамшахи перечислил 14 видов коранических наук: история Корана; наука об усманской каллиграфии (*расмулхати усмонӣ*); наука о познаниях мекканцев и мединийцев (*шинохти маккӣ ва маданӣ*); наука о достоинстве ниспослания или метод ниспослания (*шаъни нузул ё асбоби нузул*); наука об отменяющих и отмененных (аятов) (*илми носиху мансух*); наука об окончательных и схожих (аятах) (*илми муҳкаму муташобеҳ*), об угрозах, чудотворности и неизменности Корана (*тахаддӣ ва эҷозу таҳрифнопазирии Қуръон*); толкование и интерпретация (*тафсир ва таъвил*); декламация, правила орфоэпического чтения Корана и чтение Корана нараспев (*қироат ва таҷвиду тартил*); Шариатское права или коранические предписания (*фиқҳи Қуръон ё аҳкоми Қуръон*); правильное произношение или грамматика языка Корана (*эъроби Қуръон ё наҳву дастури забони Қуръон*); Коранические истории (*қасаси Қуръон*); наука об удивительности Корана и его

словообразования (*илми зарибу-л-Куръон ва вожанигорӣ*); наука или предмет о переводе Корана (*илм ё фанни тарҷумаи Куръон*) [92, 67 -114].

История зарождения этих наук связана с началом появления ислама и Корана. Постепенно их вопросы расширялись и достигли своего максимума, а исследователями этих наук были написаны бесчисленное количество трактатов и книг. Некоторые из этих наук изучают речь Священного Корана (*таҷвид, қироат, специальная каллиграфия Корана*), а некоторые ведут дискуссии по поводу смысла Корана (*танзил ва таъвил, носиху мансух, мухкаму муташобеҳ* и т. д.).

Науки о смысле или литературе также постепенно сформировались для понимания и осознания построения слов, структуры предложений, значения слов, ясности и красноречия, а также волшебство Корана, хадисов и т.д. Вне зависимости от того, что Коран является священной книгой, он представляет собой уникальный лингвистический и литературный шедевр с точки зрения чуда красноречия, ясности и художественных особенностей, что признано и европейскими востоковедами.

Литературовед Х. Шарифов, полагаясь на сведения из источников и теоритических взглядов средневековых ученых, классифицировал литературоведения, как состоящую из трех частей: 1. Науки, которые занимаются изучением языка с точки зрения лексического значения, словообразования, манеры выражения и стилистических особенностей. 2. Науки, связанные с поэзией и их виды: поэзия, рифмовка, поэтика, поэтическая критика. 3. Науки, связанные с сочинением поэзии, прозы и истории. Науки, которые могут быть включены в эту группу, это наука о сочинениях, написание рассказов и книг по истории, наука о генеалогии, притчи и мудрости, собрании сочинений и т. д. [166, 30-31].

Более того, Х. Шарифов риторику (*хитоба*) и поэтику (*бутиқа*), которые в произведениях философов взаимосвязаны с логикой, и в плане постановки вопроса соответственно требованиям близких к ней наук в произведениях писателей, отличая друг от друга «внес их в отдельную группу» [166, 31].

Средневековые персидско-таджикские ученые определяли количество литературных наук, в целом, от двенадцати до шестнадцати типов, а относительно порядка расположения и радиуса охвата тем имелись разногласия. Согласно нескольким литературно-историческим источникам название литературных наук определены следующим образом: морфология (*илми сарф*), этимология (*иштиқоқ*), лексика (*луғат*), образы (*маонӣ*), выражение (*баён*), поэтика (*бадеъ*), синтаксис (*наҳв*), метрическая система аруз (*арӯз*), рифма (*қофия*), поэтическая критика или рецензия (*нақдушишеър или тақриз*), сочинение (*иншо*), письмо или переписка (*хат или китобат*), спряжение или комментарий (*масриф* или *шарҳнигорӣ*), притча (*амсол*), собрание сочинений (*давовин*), гипотеза (*фарз*), логогриф (*муаммо*), поэтические жанры (*анвои шеър*), летопись (*таърихот*).

Как уже упоминалось, Коран также оказал огромное влияние на развитие дискуссий о литературных науках. Распространение ислама и необходимость изучения Корана, решение проблемы его правильного произношения, а также особенности арабского языка и литературы послужили причиной появления словарей арабского языка, книг по морфологии и синтаксису, по лексике, толковые словари и по риторике. Чтобы понять и постичь тайны и символы изящности, красноречия и волшебства Корана, наука о стилистике поэтической речи стала развиваться вместе с другими исламскими науками и религиозным образованием. В этом контексте было написано много книг, которые изобиловали примерами и свидетельствами из Корана, а также анализировали и обсуждали споры о красноречии и волшебстве Корана.

Можно представить себе два мотива возникновения риторических наук и дисциплин: первый, доказать чудо Священного Корана с помощью его правил, второй, создать правила и законы, которые литераторы и писари могли бы использовать в своей работе. Позднее риторика превратилась в специальную науку, служащую для распознавания красноречия и изящности арабской прозы.

В данной работе мы не имеем возможности всесторонне разобрать вопрос о становлении и развитии науки о риторике, однако ограничимся обзором и отметим несколько основных моментов науки о риторике и ее эволюции.

В IX веке трое великих деятелей науки и литературы обратились к вопросам риторики, начав обсуждения и исследования в этом направлении. Одним из них является Абу Убайда Муаммар ибн Мусанна (ум. 210г.х./825 г.н.э.), который считался одним из известных писателей и лингвистов своего времени. Хотя в своей работе «Маджаз аль-Куран» он не использовал термины, относящиеся к красноречию и риторике, однако сделал интересные ссылки на риторические моменты Корана.

Вторым ученым этого периода является Абу Усман Амр ибн Бахр, известного, как аль-Джахиз (774-868). Выдающийся арабский писатель и ученый аль-Джахиз был одним из лидеров движения мутазилитов и свободомыслящих личностей. Его перу принадлежат более 200 научных и литературных работ, некоторые из которых не дошли до нашего времени. В своей ценной книге «Аль-баян ва-т-табиин» Джахиз разъяснил вопросы красноречия и риторики, а также некоторые аспекты риторики в Коране. В ней автор восхвалял арабский язык и обратил внимание на характеристике писца и переписчика. Поскольку основные положения науки о риторике изложены в данном труде впервые, справедливо назвать аль-Джахиза основоположником и составителем арабской науки о риторике.

С точки зрения аль-Джахиза смысл и понятие риторики таковы, что слово должно охватить смысл со всех сторон, чтобы результат был ясен и не нуждался в объяснении. Слово заслуживает названия «риторика» только тогда, когда смысл лучше слова, а слово лучше смысла. Как только слова достигают ушей слушателя, смысл должен проникнуть в его сердце, - пишет ал-Джахиз [46, 52].

В своей работе Джахиз впервые использует термин «баян» и интерпретирует его следующим образом: «аль-баян» (ясное слово – К.З.) есть

собирательное название для каждого слова, приоткрывающее завесу смысла, делает его ясным для ума, чтобы слушатель мог понять истинное значение слова. Ведь цель взаимоотношений между повествующим и слушателем заключается в достижении взаимопонимания, дабы раскрыть смысл слушателю. Термин «аль-баян» в этом случае является средством достижения понимания и раскрытия смысла» [46, 298].

Резюмировав сказанное Джахизом можно сделать следующий вывод: для того, чтобы повествующий точно, в полной мере и достоверно донес до слушателя суть своей речи, он должен, с одной стороны, отчетливо и ясно понимать смысл своих слов; с другой стороны, он должен иметь представление о морфологии и синтаксисе и стараться сделать свою речь ритмичной и приятной для восприятия слушателей. Естественно, в этом случае говорящий должен в изобилии использовать средства художественного изображения.

По дефиниции Джахиза мы можем обнаружить различные аспекты понятия «аль-баян». Можно сказать, что аль-Джахиз под понятием «аль-баян» подразумевает одну из частей науки о риторике.

Теория «аль-баяна» как науки, зная метод и правила которой повествующий и/или писатель может выразить весь смысл различными средствами художественного изображения, анализируется и в работах других ученых. Например, среди них «Китаб уль-бурхан фи вуджухи-л-баян» Исхака ибн Ибрагима, написанной в 946 году. Можно упомянуть «Рисолату-л-азро» Ибн аль-Мудаббира /умер в 1092 г./, «Китаб ан нукат фи иджази-л-Куран» ар-Руммани /умер в 1094 г./.

В 887 г. н.э. другой писатель Абу-л-Аббас Абдуллах ибн Мутааз /861-898/ написал свой труд «Китаб уль-бадеъ» [151, 356]. Он был первым человеком, написавшим специальную книгу по поэтике и разъяснившим различные дисциплины этой науки, прежде существовавшие в устной речи, но не обсуждавшийся, и в отличие от других, которые дискутировали о риторике через призму других вопросов, изучил поэтику и художественную

речь отдельно. Поэтому Ибн Мутаза считают основателем науки о риторике.

Ибн Мутааз в «Китаб уль-бадеъ» рассматривает пять «дисциплин» поэтики *истиора (метафора), таҷнис (уподобление), мутобақа (адаптация), радд аҷуз ал-калом ало мо тақаддамаҳо (специфическая поэтическая фигура, согласно которой слово, которое использовано в начале бейта используется в различных местах), ал мазҳабу-л-каломӣ (словесный приём)* и тринадцать изяществ речи (*илтифот, эйтироз, ручӯъ (возврат), хусну-л-хуруч* и др.). Наряду с этим, исследуя искусства и изящества речи, автор приводит множество примеров их использования в Коране и поэзии доисламского периода [157, 103].

Во второй половине IX века с греческого языка были переведены два труда великого ученого Древней Греции Аристотеля: «Поэтика» («Фанн уш-шеър») и «Риторика» («Фанн уль-хитаба»). Первая книга была переведена на арабский язык Матто ибн Юнусом (ум. 328 г. хиджры), а вторая книга - Хунайн ибн Исхаком. Появление этих двух произведений повлияло на дальнейшее развитие арабской и персидской эстетической литературной мысли. Некоторые средневековые арабские ученые, такие как Джахиз, Ибн Мутааз, Ибн Кутайба, Мубаррад, рассматривая риторику в рамках масштабов и стандартов арабского языка, пытались доказать наличия древних традиций ораторского искусства среди арабов, с приведением примеров из Корана и поэзии доисламского периода. В то же время, были ряд ученых открыто поддерживающих теорию Аристотеля. Например, произведения Кудама ибн Джафара (ум. 337/939) «Накд-уш-шеър» и «Накдун-наسر» [Кудома] написаны под непосредственным влиянием трудов Аристотеля. В них прослеживается интерес автора к логике Аристотеля. В ходе анализа Кудома использовал множество терминов аристотелевской логики и литературно-эстетической теории (*ифтироқ (разобшение), иштирок (участие), ҷинс (вид), фасл (раздел)* и т. д.).

В 1004 году Абу Хилал Хасан ибн Абдулла аль-Аскари (умер в 395 году нашей эры), написал «Китабу-с-синаатайн», в которой описывал риторику и предоставил примеры красноречивой и простой речи, а также о поэтических приемах (*эюз (лаконичность речи), итноб (многословие), ташибеҳ (сравнение), сачь (рифмованная проза), издивоç (слова, одинаковые по звучанию с противоположным смыслом, киноя (иносказание), таъриз (намек)* и др.) [28, 56].

Отличительной чертой этого произведения является то, что книга Аскари касается и вопросов поэзии, и прозы. «Риторика, - пишет Аскари, - состоит из ясности смысла и красоты слов». Для того чтобы повествующий достиг своей цели, он должен сосредоточить все свои усилия и старания, чтобы его речь воздействовала на сознание слушающего, смысл ее был ясен, а эмоции повествующего проникли в сердце слушающего» [28, 57-58].

При этом ценность и достоинство художественного слова автор видит, прежде всего, в словах, а не в их значении. Он придерживается мнения, что «понять смысл может каждый, будь то араб или перс, сельский житель или горожанин, однако лишь слово придает изящество и развитие речи, и без него не может обойтись ни одно литературное произведение». То, что возвеличивает повествующего и дает преимущество писателю над другими, - это использование красивых и избранных слов» [28, 8].

Под влиянием метода Аскари, Ибн Асир (ум. 1234) написал свою книгу «Ал-масалус-саир фи адиби-л-адиб ва-ш-шаир». Ибн Асир начинает свою работу с анализа правил «илми баён» (наука о стилистике), считая ее особым направлением риторики.

По мнению автора, предметом науки о стилистике являются «риторика» и «изящность». «Риторика, - пишет он, - совершенно отлична от красноречия, как человек отличен от животного, ибо всякое красноречивое слово изящно, однако каждое изящное слово не может быть красноречивым». Речь можно назвать риторически отточенной лишь, когда она достигает словесного и смыслового совершенства. Более того, риторика имеет общие слова и смысл.

Нельзя назвать одно слово «риторикой», тогда как для слов характерно красноречие, а наложение красноречия на каждое слово не вызовет затруднений [30, 69].

Интересно отметить, что Ибн Асир первым указал на это различие, и оно было признано учеными-риториками.

Две другие части книги Ибн Асира посвящены изучению «ас-синаату-л-лафзия» (словесные искусства) и «ас-синаату-л-маанавийа» (смысловые искусства).

В XII веке появились выдающиеся знатоки дисциплин риторики, которые своими знаниями и выдающимися талантами почти смогли довести до совершенства это искусство. Шейх Абу Бакр ибн Джафар Бакилани (ум. 403 году по хиджре) в книге «Иджазу-л-Куран», объясняя причины волшебства Корана в рамках таких вопросов, как дефиниция искусств *балогат* (красноречие), *истиора* (метафоры), *ташбеҳ* (сравнение), *тачнис* (уподобление), *мувозана* (одноразмерность, равновесие), *мусоват* (баланс), *киноя* (иносказание), *таъриз* (метафорические выражения), *акс* (перевертывание), *табдил* (преобразование), *иститрод* (отступление) и т.д., а иногда сопоставлял эти средства художественного искусства с аятами Корана.

Другой ученый, Абулхасан Мухаммад ибн Тахир Рази (ум. 406 г. хиджры / 1015 г.), написал две книги по дисциплинам риторики: одна - «Талхисуль-Баян ан Муджазати-ль-Куран», в которой, начиная с суры «Бакара», он упоминает аяты, содержащие элементы красноречия, объясняет и доказывает факты их красноречивости; другая его книга - «аль-Муджазату-н-набавийа», в которой автор разъясняет некоторые слова Пророка с точки зрения риторики [27, 22].

В этот период другой выдающийся ученый, Абуали Хасан ибн Рашик аль-Кайрувани (995/1000 - 1063/1064), написал книгу «аль-Умда фи синаати-ш-шер ва накдихи». Книга содержит обсуждения полную и

систематизированную теорию поэзии, вопросы выражения, смысл и риторика [32, 195].

Знаменитый арабский ученый Абдулкахир Джурджани (ум. 1078) внес заметный вклад в дальнейшее развитие науки о риторике. Несмотря на то, что этот ученый написал много работ, его научная известность связана с двумя произведениями «Далоил уль-эджаз» и «Асрор уль-балагат». Он наилучшим образом организовал и упорядочил искусство риторики и проанализировал все дискуссии, в том числе о языке и стиле, а также о слове и смысле. Касательно неподражаемости Корана, он писал: «Неподражаемость Корана связано не только с красотой речи и хорошим смыслом, но также со стилистическими и поэтическими особенностями Корана, присущие всем аятам» [48, 362].

Джурджани излагает свою теорию «науки о содержании» в книге «Далоил уль-эджаз». В ней чувствуется, что автор уделяет больше внимания смыслу, чем словам. По его мнению, риторика и красноречие в первую очередь не зависят от речи, а речь сама по себе не порождает язык. По этому поводу он пишет следующее: «Риторика и красноречие связаны не только со словами и значением, но связаны со свойствами стиля и расположением слов в разные предложения в зависимости от требований смысла. Поэтому в литературном произведении важна совершенная поэзия (назми каломӣ) или общее настроение (кайфияти куллӣ), а смысл является сутью этой поэзии. Когда смысл постоянно входит в сознание, их словесные выражения также располагаются в определенном порядке. Если слова не соответствуют смыслу или когда смысл непонятен и хаотичен для повествующего или писателя, литературное произведение не достигнет своей цели. Оно будет считаться трудным для понимания и неудовлетворительным» [48, 362].

В другой своей книге «Асрор уль-балога» Джурджани представляет основы «илм уль-баян» (наука о стилистике, выражении) и разъясняет свое учение о тамсил (*аллегория*), ташбех (*сравнение, уподобление*) и истиора (*метафора*).

Абдулкахир Джурджани изложил свою теорию об основах риторики и разделил ее на три части – наука о содержании; наука о выражении и поэтика. Впоследствии, данная классификация и научный подход Джурджани, были приняты и использованы исследователями.

После Абдулахаира Джурджани, Джарулла Мухаммад ибн Умар Замахшари (ум. 538 г. хиджры) написал книгу «Тафсир аль-Кашшаф ан хакаик гавамиз ат-таавиль», известную как «Кашшаф». Подход Замахшари к этому тафсиру таков, что, помимо необходимого комментирования и внимания, он также рассматривает каждый аят с точки зрения морфологии, синтаксиса, лексики и красноречия. В ней автор исследовал и доказал чудотворные символы Корана. Во введении к своей книге он пишет о значении науки о риторике и науки о стилистике: «Комментирование Корана без полноценных знаний о методах и правилах этих двух наук является неверными невозможным. При комментировании, посредством науки о красноречии, необходимо достичь изящной сути и привлекающих деталей Корана. Для человека, не имеющего в полной мере знаний о науке красноречия, смысл Корана останется непостижимым» [29,4].

В XIII веке Абу Якуб Юсуф ибн Абубакр Мухаммад ибн Али, известный как Саккоки (ум. 1226/1229), усовершенствовал теорию Джурджани в своем труде «Мифтах уль-улум». Он тщательно исследовал вопросы красноречия и изящность словесности, виды изящности, выражения и смыслы, морфологию и синтаксис, символы и правила науки о риторике.

В частности, Саккоки останавливается на раскрытии понятий красноречия и изящество, а также различия между ними, и затем приступает к разъяснению основ науки о риторике.

Под понятием «фасоҳат» (изящность) Саккоки подразумевает, с одной стороны, раскрытие и уточнение смысла слов, что послужит причиной устранения затруднений в понимании у слушателей; с другой стороны, выражения определенного смысла через слова. При этом оратор должен

использовать употребляемые литературные слова, соблюдать правила языка и уделять особое внимание правильному произношению слов [38, 217].

Саккоки, учитывая взаимосвязь формы и содержания в речи, выделяет два типа словесности: устная словесность и образно-смысловая словесность. Когда речь идет об образно-смысловой словесности, автор имеет в виду ясность, точность и лаконичность речи. Образно-смысловая словесность означает, что все, что достигает ушей слушателя, немедленно проникает в его разум. Цель устной словесности, чтобы речь в плавности походила на воду, была сладка как мёд, в изысканности как приятный ветерок. 17

Далее, Саккоки приступает к глубокому анализу вопросов морфологии, синтаксиса и науки о красноречии. По его мнению, наука о красноречии обучает символам, правилам и тонкостям языка, и состоит из трех частей: наука о риторике; наука о стилистике, состоящая из трех частей: *ташбеҳ* (сравнение), *маҷоз* (вымысел) и *ҳақиқат* (истина); *киноя* (иносказание) и *муҳассанот* (украшение). Как мы видим, Саккоки использует термин «муҳассанот» вместо термина «бадеъ» (*поэтика*).

Позже Хатиб Казвини (ум. 1338 г. н.э.) в своей работе «Талхис уль-Мифтах» объяснил и подытожил учение Саккоки, развивая взгляды Джурджани и Саккоки по вопросам полемики о риторике. В этой работе автор дал относительно полное определение науки о риторике: «Наука о риторике учит законам и правилам, обеспечивающим сочетаемость слов с требованием ситуации. Ильму-л-маани (риторика) определяет «муқтазон хол» («требование ситуации») и, зная ее методы и правила, оратор выражает свою речь в соответствии с ситуацией и положением. Благодаря науке о риторике оратор или писатель может выразить весь смысл в различных формах, различающихся по степени ясности. Риторика состоит из четырех дисциплин: *ташбеҳ* (сравнение), *истиора* (метафора), *маҷоз* (вымысел) и *киноя* (иносказание). Наука о красноречии служит причиной развития и красоты речи, соответствующей требованиям ситуации, и в ней смешаны средства художественного изображения, такие как *ҷинос* (одинаковые по

форме и произношению слова, имеющих другое значение), саъ (рифмованное слово), мувозана (одноразмерность, равновесие), тибоқ (использование антонимов), муруоти назир (соблюдение пропорциональности речи) и др.» [43, 62].

Взгляды Казвини на изящность речи более конкретны, чем у его предшественников. Он считал, что изящность включает в себя три значения: изящность слова, изящность речи и изящность оратора. По словам аль-Казвини, красноречие может относиться и к речи, и оратору.

Казвини разъясняет условия достижения изящности в зависимости от его классификации. По его мнению, речь становится изящной, когда она лишена диссонанса звуков (двух рядом находящихся слов), странностей, противоположных сопоставлений, и не режет слух. Исключения из речи композиционных изъянов, диссонанса слов, использования омонимов и метафор, чрезмерного подражания и повторений порождают изящество речи. Красноречивый оратор - это тот, кто пользуется богатством словарного запаса, значений, словообразования и морфологическими и синтаксическими шаблонами языка [43, 57].

Красноречие оратора зависит от зрелости, мастерства и его личности. Таким образом, Казвини также включил новые и более подробные сведения в интерпретацию красноречия и изящества.

Саадуддин Масуд ибн Умар ибн Абдулла, известный как Тафтазани (ум. 791 х./ 1390), составил комментарий к книге Хатиба Казвини «Талхис уль-Мифтах», которую назвал «Мутаввал».

В последующие века, и по сей день, все что было составлено и написано о науках риторики, основывалось на работах литераторов прошлого, в частности на концепции Абдулкадира Джурджани, Саккоки, Хатиби Казвини и Тафтазани.

Необходимо отметить, что в персидско-таджикском литературоведении также написано много теоретических работ по риторике, например: «Тарджуман уль-балога» Мухаммада ибн Умара Родуяни (XI век),

«Хадайикус-сехр» Рашидуддина Ватвота (XII век), [Избранное Тарджуман...] «Аль-Муджам фи маайири ашъари-л-Аджам» Шамса Кайса Рази (XIII век), «Мейор уль-ашъар» Насируддина Туси (XIII век), «Дакайкуш-шеер» Таджа Халави (XIV век), «Джами мухтасар» Вахида Табреси (XV век) и др.

В этих ценных работах приводились примеры и цитаты из аятов Корана для разъяснения и пояснения образного и словесного искусства персидской поэзии и прозы. Все эти сочинения были написаны на основе арабской науки о риторике, однако следует подчеркнуть, что большинство авторов произведений о риторике на арабском языке также были арабоязычными учеными иранского происхождения.

Также свое мнение о красноречии высказал и автор знаменитой книги «Аль-Муджам фи маайири ашъари-л-Аджам» Шамс Кайса Рази (XIII век). Автор приводит следующие пояснения понятию красноречие: «Смысл красноречия состоит в том, чтобы вкратце выразить то, что на душе, но не в ущерб общему смыслу. А если появилась необходимость в многословии, то оно не должно превышать потребного, но и не доводить до крайности» [11, 301-302].

Кайси Рази определяет три атрибута проявления красноречия: *эчоз* (лаконичность, краткость), *мусовот* (равенство) и *баст* (многословие).

По его мнению *эчоз*– это выражения богатого содержания небольшим количеством слов. А *мусовот*– это баланс слов и содержания. И *баст* (итнаб) – это многословное выражение содержания и его подчеркивание несколькими способами.

Из выше изложенного можно сделать вывод, что под понятием красноречия Кайси Рази подразумевает манеру речи оратора, которая обращена к адресату или аудитории с целью донесения содержания. При этом главным условием красноречия он считал лаконичность. Его взгляды весьма близки к теории Джахиза.

Термины «красноречие» и «изящность» также разъясняются в теоретических и литературных работах других персидско-таджикских

ученых и литературоведов. Литературоведы Худои Шарифов [11, 9-11] и А. Насриддинов [120, 161-169] подвергли анализу их взгляды. Становится очевидным, что не только специальные научные трактаты, такие как «Манозир ул-инша», «Мухтасар ул-маони», «Маджмаа ус-саноз», «Тарджуман-ул-балога» и др., но и словари, художественная литература и комментарии к литературным произведениям наших предков являются источниками сочетания красноречия и изящной словесности.

По мнению профессора А. Насриддинова, комментарий является единственным источником, показывающим красноречие слова на практике, и на достоверных фактах указывает на изящность словесности. По их заметкам и указаниям, показывающим практическую реализацию риторики, можно определить, что эти элементы обеспечили красноречие и изящество речи. Мухаммад Гиясуддин, со свойственной ему мудростью, проанализировав эти понятия, отметил их различия: «Красноречие это - использования слов в соответствии определенному им месту. Изящность это – красота слов и плавность речи» [120, 162].

Профессор Х. Шарифов справедливо отмечает, что изящность и красноречие, являясь важными требованиями стилистики речи и выражения, соблюдения которых всегда необходимо для литературы. К ним относятся правила слова (речи) с точки зрения способа выражения смысла и структур (стандартов) выражения. В прошлом, когда достаточно много упражнялись в красноречии и высокопарности речи, постановка этих условий в некоторой степени препятствовала подобным упражнениям [166, 10].

Согласно рассуждениям средневековых профессиональных арабских и персидских лингвистов, что в ранние периоды между терминами «красноречие» и «изящность» не существовало определенной границы, а эти два понятия употреблялись совместно, располагая их рядом. Однако, позже эти два термина были более точно и подробно изучены, и под «*изящностью*» подразумевалась «внешняя красота слова», а «*красноречие*» определяли, как

«образную красоту смысла». Соответственно, раньше употребляли словосочетания «красноречивый смысл» и «изящная речь».

Таким образом, под терминами красноречие и изящность, литераторы прошлого подразумевали необходимость и важность требований стилистики речи и выражения, красоты речи, культуры речи и ораторского искусства.

Однако как наука, три дисциплины риторики на первом этапе своего возникновения служили доказательством изящности, красноречия и чудотворности Корана. Постепенно она превратилась в полноценную теорию стилистики речи и требовала соблюдения законов и правил языка, изящность речи в необходимых ситуациях, значения слова и образов, использования художественных приемов и средств художественного изображения. Изящество и красноречие языка Корана, его стиль, форма и художественность прозы оказали большое влияние на персидско-таджикскую литературу. Основные персидско-таджикские литературные тексты представляют собой собрание точных коранических отсылок и моментов, которые невозможно понять без постижения высоких смыслов и содержания коранических текстов. Также идеологическую основу исламского суфизма составляют Коран и хадисы, несмотря на то, что в его развитии и эволюции можно увидеть влияние христианской философской и религиозной мысли, манихейства и маздакизма, неоплатонической философии и отдельных элементов индийской мистики. Мудрецы и проповедники, преимущественно, в своих учениях и проповедях ссылались на Коран и сунну, и занимались толкованием и разъяснением аятов Корана.

В арабской и персидской литературе большинство писателей и поэтов использовали в своих произведениях большое количество ссылок на коранические аяты и фразы, начиная от Джахиза, Абу Тамама, Мутанабби, Хафиза, Руми и Саади и продолжается в нашем столетии.

Расул Хадизаде писал по этому поводу следующее: «Тематика и содержание сур и аятов Корана оказали значительное влияние на содержание персидской литературы, как в поэзии, так и в прозе. Тематика и содержание

многих коранических рассказов и преданий, в наших поэтических и прозаических поэмах, как художественное и любимое наследие ираноязычных народов, привлекают особое. Лучший рассказ (ахсану-лкаси) Корана, сура «Юсуф», начиная с X по XX века, послужил предметом вдохновения для многих персидских и таджикских поэтов, написавших множества поэм во имя «Юсуфа и Зулейхи». Появления следующих образов и тематик: Ной и потоп, Соломон и Муравей, Удод и Савы, Савская Царица, Песнь Давида, История Моисея и горы Тур, чистота Марии и божественный дух ее чрева, явление Иисуса и его чудеса, история Иона и рыбы, Верблюдица Салеха, сотворение мира и явление Адама и Евы и т.д. в нашей литературе, особенно в персидской поэзии, стали украшением и блеском художественного вкуса наших поэтов и писателей.

Наши поэты воспевали содержание аятов Корана в художественной форме и символах, облачая их в музыкальные и поэтические одеяния, и украшая их своим воображением и красочными мыслями [130, 5-6].

1.3. Мухаммад ибн Джарир Табари и перевод его тафсира (комментария)

Эпоха Саманидов, являющаяся одним из самых ярких и благодатных периодов в истории таджикского народа, считается эпохой возрождения и великого возобновления цивилизации и наук, проявления важнейшего превосходства в науке и мудрости, литературной и художественной мысли, а также развитие материальной и духовной культуры, ссылаясь на высказывания великого таджикского историка, Героя Таджикистана академика Бободжона Гафурова: «Наследие художественной литературы (преимущественно поэтические произведения), исторические и научные произведения, созданные в этот период, сыграли огромную роль в культурной жизни народов Мавераннахра, Хорасана, Западного Ирана, Северной Индии и многих других стран Ближнего и Среднего Востока» [111, 501].

Жизнь и творчество Абуабдулло Рудаки, Абулкасыма Фирдоуси, Абубакра Мухаммада ибн Закария Рази, Абуали ибн Сина, Абулфазла Балами, Абузайда Ахмада ибн Сахл Балхи, Абунасра Фараби, Ибн Мискавейха, Абусахла Масехи, Абумахмуда Худжанди и десятка других известных ученых и мудрецов свидетельствовало об огромном научном и литературном возрождении в эпоху правления Саманидов. Подобные продуктивные сдвиги и продвижения заложили фундамент персидско-таджикской науки и литературы, создав благоприятную почву для развития в последующих столетиях.

Среди ученых высшего звена эпохи Саманидов всегда с уважением упоминают имя еще одного великого и уникального ученого, историка, комментатора, литератора и известного правоведа того периода – имама Мухаммада ибн Джарир ибн Язид ибн Касир Абуджаафара Табари (839-923), которого называют отцом персидско-таджикских историков и комментаторов.

Доктор Аббас Зарьяби охарактеризовал Табари следующим образом: «Широтой своих взглядов, охватом информации предшественников и объективностью он уникален среди всех историков исламского мира, и все то, что было написано по всеобщей и всемирной истории после него, в Иране и других исламских странах, были выдержками из его трудов» [91 171-172].

Что касается комментария этого великого ученого, все единогласно согласились, что не существует более полного и точного комментария. Например, следующее высказывание Абубакра Мухаммада ибн Исхака, известного как Ибн Хузайма, представляет мнения всех других ученых: «Я просмотрел этот комментарий от начала до конца и изучил его от корки до корки, а после я пришел к выводу, с которым обязан поделиться: «Я не знаю никого на этой земле умнее и более информированного, чем Табари» [96, 53].

Именно поэтому Мухаммад ибн Джарир Табари был известен под почетными титулами «шейх уль-муарихин» и «кидват уль-муфассирин», то есть «учитель историков» и «лидер толкователей».

Авторитет и влияние Табари, а также его высокий уровень в науке послужили причиной того, что еще при жизни, а затем на протяжении Средних веков, были написаны специальные книги и трактаты об уровне и достоинстве его трудов и личности этого уникального ученого, а также в собрании сочинений, соответствующие главы были посвящены его высокому статусу. Среди этих книг и трактатов, в том числе: «Ат-тахрир фи ахбари Мухаммад Джарир» Кифти, «Аль-мадхал аль-мазхаби-т-Табари» Абульхасана Ахмада ибн Эхья ибн Али ибн Абумансура и трактаты Абубакра ибн Комила, Абдулазиза ибн Мухаммада Табари, Хатиба Багдади, Йакута аль-Хамави и другие работы.

Абуджафар Мухаммад ибн Джарир Табари родился в 839 году в Амале Табаристана в Иране, и с самого детства прославился своим необыкновенным талантом, и согласно автору «Муджам уль-удаба» в семь лет он выучил наизусть Коран и в девять лет приступил к написанию хадисов [44, 31].

Табари, обучаясь в важнейших научных и культурных центрах своего времени - Райе, Багдаде, Бейруте, Алеппо, Дамаске, Куфе, Каире и других городах и районах Египта, Сирии, Ирака и Ирана наслаждался общением и получил образования у величайших ученых своего времени. Согласно достоверным научным источникам, Табари изучал и постигал основы науки у более ста выдающихся ученых IX века.

Указано что, с некоторыми разногласиями, общее количество научных трудов Табари в некоторых источниках доходит до пятидесяти. Однако до нашего времени дошли лишь следующие произведения:

1. «Джаме уль-баян ан таавили-л-Куран».
2. «Таариху-р-русул ва-л-мулук».
3. «Ихтилофоту-л-фукахо».
4. «Тахзибу-л-осор».
5. «Одобу-л-куззот ва-л махазир и-с-саджиллот».
6. «Аль-мустаршид фи улуми-д-дин».

7. «Фи -л -этикад».

8. «аль-Кираат».

9. «аль-Вакф».

Среди этих произведений первые две книги получили мировую известность, первая сокращенно называется «Тафсир-и Табари» («Комментарий Табари»), а вторая книга известна как «Таърихи Табари» («История Табари»). Эти две книги чрезвычайно важны как с точки зрения прочной научной базы, так и с точки зрения объема и содержания, и каждая из них, по объему и содержанию, включают в себя десять научных книг и трактатов. В частности, о достоинстве названных книг они написали следующее: «...всякий раз, когда какой-либо ученый изъявит желание, он сможет извлечь из этой книги («Тафсир-и Табари» – К.З.) десять книг, в каждой из которых будет заключена самостоятельная и отдельная наука, и каждая будет увлекательна и переполнена знаниями» [44, 57].

На самом деле Мухаммад Джарир Табари потратил тридцать пять лет своей жизни на написание своего великого комментария, он планировал написать его на тридцати тысячах листах (шестьдесят тысяч страниц – К.З.), затем с учетом сложностей переписывания и издания книги, он сократил ее до трех тысяч. «Таариху-р-русул ва-л-мулук» («История пророков и царей») также является весьма объемной книгой, и в последних изданиях состоит из 16 томов.

Здесь будет весьма уместно подчеркнуть важный момент научной деятельности Табари и исключительность его трудов: комментирование и летописание этого ученого неразрывно связаны между собой, и если кто-либо из ученых захочет исследовать его историю и комментарий по отдельности, не добьется успеха и не сможет понять подлинную суть произведений Табари. По-видимому, Мухаммад Джарир Табари при написании своего «Комментария» собирал основные документы для своей «Истории», а когда писал «Историю пророков и царей», добавлял важные моменты в свой «Джамеуль-баян» («Комментарий»). Именно с этой точки

зрения в его великом «Тафсире» исторические факты занимают почетное и достойное место, а в книге «Таариху-р-русул ва-л-мулук» много используются аяты, хадисы и комментирующие материалы. Следовательно, изучение этих двух великих произведений в совокупности является весьма важным. Это послужит преимуществом, в особенности для тех, кто намеревается приступить к изучению самого древнего перевода «Джаме уль-баян ан таавили-л-Куран», поскольку в первом и самом древнем переводе этого произведения сохранена суть и «Истории», и «Комментария» Мухаммада Джарира Табари, ранее, по этому поводу писали: «Источником большинства рассказов и повествований, представленных в этом переводе, является не «Комментарий» Табари, а его «История», то есть переводчики этого произведения взяли пророческие рассказы и другие исторические рассказы и повествования из «Таариху-р-русул ва-л-мулук», перевели их и внесли в перевод комментария» [14, 170].

Известных ученых нашего времени также больше интересуют эти две объемные и бесценные книги Табари, которые, к счастью, обе были переведены на персидский и арабский языки в эпоху Саманидов во время правления Абусалеха Мансура ибн Нуха Самани, по благородной инициативе мудрого визиря этой династии Абуали Мухаммад ибн Абдулла Балами, и признают это наследие, как нашу национальную гордость. По словам Маликушшуара Бахора, «одним из благ для персидской литературы является то, что эти две книги Табари «Тафсир» и «Таърих» не исчезли, как тысяча других книг, а до сих пор остаются доступными для ценителей сладкозвучного персидского языка, как и тысячи других экземпляров» [62, 301-302].

Мухаммад ибн Джарир Табари считается одним из тех, кто оставил богатое научное наследие, был преданным своему делу, аккуратен и проницателен в своих работах. История помнит не много подобных людей, а по словам современников и последующих ученых и историков он был мастером во всех науках своего времени. «В каждой науке он был таков, словно был лучшим именно в этой науке» [22, 87].

Ахмад ибн Абдулла Фаргани, в книге известной как «Китабу-с-салат», о научной работе Табари пишет следующее: «Группа учеников Мухаммада ибн Джарира подсчитали прожившие им дни со дня рождения и до его смерти (достоверно, что он умер в возрасте 86 лет), затем они посчитали и листы его трудов, разделив их на полученное количество, и результаты были таковы, что на каждый прожитый день автора приходилось по четырнадцать листов его трудов»[63, 59].

Поскольку всесторонний анализ и обзор научных трудов Табари требует отдельного благоприятного момента, мы решили остановиться лишь на его «Таариху-р-русул ва-л-мулук» и «Джаме уль-баян ан таавили-л-Куран», а также прокомментировать ранние переводы его работ на персидском языке, тем самым обеспечить и показать основы нашего исследования.

1. «Таариху-р-русул ва-л-мулук». Эта книга также известна под названием «Таариху-л-Умам ва-л-Мулук». Табари в своем выдающемся произведении воспользовался существующими традициями арабской и персидской летописи и, на подготовленной им основе, создал свой собственный стиль и школу написания истории. Он, не ограничиваясь сбором, классификацией и анализом арабских и персидских источников, значительно расширил сферу своих научных изысканий и использовал в написании истории значимые греческие источники и доисламские письменные наследия своих предков. Маликушшуаро Бахар совершенно справедливо отметил по этому поводу: «Если кто-либо знаком с Мухаммад Джариром Табари лишь благодаря одной этой книге, он все равно признает, что автор в свое время проделал поразительную работу, и он летописец, которому в его эпоху на земле не было равных и подобных ему, потому что он не удовлетворился новостями и сведениями своего времени, и очевидно пользовался книгами других народов.

Мухаммад ибн Джарир в процессе систематизации и сбора хадисов изучал историческую науку и работал под руководством учителя, а после того как он стал самостоятелен, он имел доступ ко всем достоверным

источникам и документам своего времени, и именно поэтому его книга являлась достоверным документом и научным источником не только для ученых прошлого, вкушавшим плоды его знаний, но и на сегодняшний день, его книга содержит задокументированные факты, заслуживающие доверия и охватывающие значительный пласт мировой истории, доисламского и постисламского периода» [112, 100].

В «Таърихи Табари» описаны все важнейшие события мира от сотворения Адама и Евы до конца 302 г. хиджры (915 г. н.э.). Этот трактат по истории начинается с проповеди о единобожии и восхваления Пророка, далее упоминается объяснения автора о том историческом периоде и разногласиях, происходивших в тот период. При сотворении мира, Табари считал перо первым творением и, в подтверждение привел важные и достоверные факты. Далее идут упоминания об Адаме и Еве, представления древних о природе Каюмарса и Ахримана, а дальнейшие главы и тома его труда составляют история пророков и царей, история Пророка ислама, история праведных халифов и упоминание другой истории от рода Аббаса до правителей его современников.

При изучении книги становится очевидным, что, несмотря на то что Табари не произвел четкого разделения, его история состоит из двух больших частей: первая часть включает доисламский период и охватывает такие важные темы, как сотворение мира, создание Адама, рождение Авеля и Каина и обсуждается история таких пророков, как Ной, Авраам, Лот, Исмаил, Иов, Иофор, Иаков, Иосиф, Моисей, Илия, Давид, Сулейман, Евер (Худ), Салех, Юнус, Иисус вплоть до появления Пророка ислама. В этой части описана история народов Аджамы (иранского происхождения) со времен правления Манучехра до Хусрава Парвиза, а также важные факты из истории Византии, истории сынов Израиля и христианства. Эта часть продолжает описывать историю жизни арабских племен, особенно предков Пророка ислама, тем самым подготавливая вторую часть. Вторая часть начинается с

зарождения исламской истории и цивилизации и продолжается до упоминания событий 302 г. по хиджре.

В первой части, согласно правилам древних времен, Табари не имел возможности рассказывать о событиях по годам или хотя бы в пределах десятилетий, однако во второй части он предстал в качестве проницательного и утонченного летописца, и начиная от начала летоисчисления по хиджре до завершения трактата по истории, использует хронологический метод приведения дат, который становится его подлинным стилем в написании истории.

Здесь, в связи с интересом Табари к написанию истории, следует отметить, что летопись в восточных странах, в частности самая передовая в этом регионе, велась на двух языках - арабском и персидском, и имела два подхода и направления. Первый подход заключался в тематическом изображении, к примеру, как история пророков или история значимых событий, второй подход в описании династий, то есть история могущества и управления государством родов эмиров и царей.

В «Истории Табари» использованы оба подхода, и таким образом этот великий историк смог охватить как историю пророков, семей и династий, так и историю крупных событий и местностей. Этот метод написания истории, особенно использование аятов и хадисов, описание жизни и положения Пророков и сподвижников в повествовании исторических событий приблизил ее к жанру комментария. С этой точки зрения, прочная связь между комментарием и историей Табари, о которой было упомянуто ранее, считается одним из усиливающих факторов подобного подхода и его использования.

Табари проявлял особое усердие, чтобы его история была основана на фактах, и в соответствии этому методу, уделял большое внимание упоминанию источников. Те события и факты, которыми он пользовался, подчеркнута начинались слов, рассказывают («хададасано»), сообщают («ахбарано»), пишут («катабаху»). Однако для Табари упоминание названий

письменных источников не было обязательным, он больше полагался на достоверность повествования и искренность рассказчика. Естественно, что и в этом случае большое влияние оказали опыт известных хадисоведов и его собственные знания, как лучшего знатока хадисов. Конечно же, данный метод летописи не всем приходится по душе. И именно поэтому он подвергался критике за то, что не описывал исторические события, не всегда точно упоминал название книг, игнорировал историческую связь с другими странами и так далее. Однако привлекательность и значение книги компенсировали эти недостатки, по словам Масуди: «История Абуджафара Табари, которая имеет преимущества перед другими книгами по истории и даже превосходит их, и представляет собой сборник различных видов новостей, произведений и включает в себя части дисциплин и наук. У этой книги много достоинств и преимуществ, и она будет полезна всем изучающим и исследователям истории и произведений прошлого» [51, 351].

Книга «История пророков и царей» при всей своей популярности и значимости не могла не привлечь внимания ученых и эмиров Саманидов. Существует множество документов, свидетельствующих о популярности книги среди народа, эмиров и султанов, что послужило причиной появления различных версий исторического трактата Табари. Также интерес саманидских эмиров к возрождению и популяризации персидского языка, и тот факт, что люди, не владевшие арабской грамотой, не имели возможности прочесть ее, обязали правителя Хорасана Абусалеха Мансура ибн Нуха дать указание своему министру, Абуали Мухаммаду ибн Мухаммад Балами, перевести эту полезную книгу на персидский язык. Этим приказом была заложена основа для создания одного из незабвенных шедевров на персидском языке, а также древнейшего письменного памятника, сохранившегося до наших дней.

Об особенностях перевода Балами высказывались различные точки зрения, некоторые придерживаются мнения, что Балами внес значительное количество изменений и дополнений в книгу Табари, и по этой причине ее

авторство нельзя сохранить за «шейх уль-муаррихин» (*титул Табари, старейшина историков*), а лучше назвать ее «Историей Балами». Однако обзор перевода Балами и выраженные размышления переводчика во введении к книге указывают на то, что Абуали Балами приложил много усилий, чтобы сохранить оригинал книги.

Абуали Балами сохранил верность переводческому делу, и всякий раз, когда возникала необходимость что-либо добавить, он всегда указывал на это, сопровождая следующим выражением «после слов Мухаммада Джарира, мы продолжили...» или со словами «далее, текст Мухаммада Джарира, являющимся автором этой книги...» возвращался к тексту оригинала Табари.

При сравнении перевода с оригиналом всегда следует помнить о двух моментах:

1. Поскольку, в то время, когда Абуали Балами приступил к переводу книги «История пророков и царей», существовали сокращенные и отредактированные версии, и не исключено, что каждая из них могла послужить основой для перевода, следовательно, недопустимо сравнивать тот или иной вариант книги и полагать, что перевод Балами является совершенно другим произведением.

2. Сам Балами в начале своей книги поясняет: «Правитель Хорасана - Абусалех Мансур ибн Нух отдал приказ Абуали Мухаммаду ибн Мухаммаду аль-Балами перевести этот трактат по истории, который хранился у сына Джарира, на персидский язык, настолько хорошо, чтобы в нем не было никаких изъянов» [1,12].

Из сказанных слов, «перевести книгу настолько хорошо, чтобы в ней не было изъянов» становилось очевидным, что исполнение этого приказа означало сохранение доверия саманидского эмира, который обязывал Балами позаботиться о точности и достоверности перевода. Поэтому, первое предположение, то есть наличие у Балами особого экземпляра исторического трактата Табари, находит свое подтверждение. Возможно также, что этот ученый и искусный переводчик воспользовался и другими источниками.

Следует отметить, что некоторые ученые усомнились в том, что перевод трактата «История пророков и царей» принадлежит перу Балами, в их числе иранский исследователь Мухаммад Равшан, откорректировавший и написавший пояснения к «Истории Табари», заявляет следующее: «Непозволительно называть этот трактат именем Балами, было бы правильнее именовать произведение «Таърихномаи Табари» («История Табари»), только из-за поручения, со слов Абухасана Фаика, которое саманидский эмир - Мансур ибн Нух, дал Балами, чтобы тот перевел трактат «История Табари» на персидский язык, мы должны считать эту работу результатом труда Балами, так как существует большая вероятность того, что перевод «Истории Табари» был осуществлен только благодаря его усилиям и поддержке, но не принадлежит его личному перу» [14, 15-16].

Так как заслуга Балами в переводе трактатов «История пророков и царей» и «Комментария» Табари очень велика, и действительно завершение этих великих работ находится за пределами выносливости и способности одного человека, возможно, что над «Комментарием» работала группа мыслителей и ученых, также как и для перевода «Истории» было задействованы некоторые исследователи, сотрудничавшие с Балами, однако, несомненно то, что окончательный вариант редактирования и улучшения перевода оставался за Балами.

В X веке нашей эры искусство перевода и мастерство переводческой деятельности пережили целенаправленное и плодотворное возрождение, которое играло роль школы для обучения всех последующих эпох. Поскольку специфику и сущность этого научно-культурного ренессанса мы обсудим в отдельной главе, а особенности перевода исторического трактата Табари мы рассмотрим в совокупности с другими фактами, здесь мы остановимся на упоминании вышеизложенных соображений и добавим только этот пункт, что «История пророков и царей» и особенно ее персидский перевод создали основу науки персидско-таджикской историографии, и все известные историки, такие как Абульфазл Байхаки,

Гардези, Масуди, Хамдулла Казвини, Хафиз Абри, Атомалик Джувейни и десяток других ученых следовали его пути, и если даже они создавали новые направления в написании истории, плодотворным источником их трудов были трактаты Мухаммада ибн Джарира Табари.

3. «Джаме уль-баян ан таавили-ль-Куран» по популярности, всеобщему признанию и научно-культурной ценности превосходит все остальные труды Мухаммада ибн Джарира Табари. Этот великий ученый потратил 35 лет своей драгоценной жизни на написание этого труда и отразил в этой книге все знания и опыт своего времени в области комментирования и литературы. «Тафсир» Табари за короткое время приобрел небывалую популярность и привлек внимание ученых всех восточных стран. Ученые, его современники, и ученые последующих эпох высоко оценили эту работу и считали ее одним из предметов гордости арабской и персидской наук.

Ибн Хузайма (умер в 311 г. хиджры), один из современников Табари, известный знаток хадисов и правовед, после прочтения этой книги сказал: «Я внимательно просмотрел комментарий от начала до конца и обнаружил, что нет на земле никого умнее и добродетельнее, чем Мухаммад ибн Джарир» [2, 268].

Ибн Комил, который также является одним из известных знатоков хадисов, ученых и законовевдов X-го века, характеризуя Табари и его книгу комментарий, выразил следующее: «Этот тафсир, с все возрастающей известностью и молвой достиг Востока и Запада исламского мира, и когда он стал предметом изучения ученых того времени, они единогласно сочли его лучшим тафсиром» [2, 268].

Другой известный ученый эпохи Саманидов-Абухамид Исфараини, отзываясь с уважением и благодарностью о «Тафсире» Табари выразил следующее: «Если кто-либо отправится в Китай, чтобы заполучить комментарий Мухаммада ибн Джарира, он не совершит ничего необычного. Всемогущий Бог благословил меня продолжить ознакомление и извлечение

из нее пользы, и я надеюсь, что смогу сократить и отредактировать ее так, чтобы ею все с легкостью могли воспользоваться» [55, 672].

Можно привести десятки других аналогичных отзывов, но очевидно то, что признания научной значимости и исторической заслуги Табари связаны с обширными поисками и исследованиями его трудов, в частности его великого тафсира, который является самым обширным и древнейшим комментарием, сохранившейся до нашего времени. Чем глубже будут изучаться его научные труды, тем яснее мы осознаем суть отзывов ученых и, как следствие, будут появляться другие отзывы.

По словам известного ученого и комментатора, нашего современника, Бахауддина Хуррамшахи: «За четырнадцать столетий, прошедших с момента ниспослания откровений, на протяжении всей истории и географического охвата ислама было написано более десяти тысяч комментариев к Корану, из которых более трех тысяч экземпляров в виде рукописей хранятся в библиотеках всего мира, и более тысячи наименований напечатаны типолитографическим методом» (25, алиф). И тот же исследователь, в другом отзыве, среди остальных тафсиров, очень высоко оценил «Комментарий Табари» о чем пишет следующее: «Комментарий Табари по охвату информации, концентрации, точности при написании каждого слова и по факту его древности является важнейшим тафсиром в истории исламской культуры, а последователи различных течений ислама воздают ему должное, и нет ни одного комментатора, который бы не использовал этот тафсир в качестве исходного материала для своих работ» [92, 169-170].

Очевидно, что цель составления комментария заключается в том, чтобы разъяснить смысл и цель коранических аятов, их основу и сущность посредством четких доказательств, а также объяснить пути понимания и их мудрость для заинтересованных людей. Конечно, в процессе возникают дискуссии о словах, составе и фразах, о внутренней природе человека, о причинах ниспослания аятов, об их природе с точки зрения достоверности и неясности, об отменяющих и отмененных аятах, об аятах с общим и

определенным смыслом, о неясном и разъясненном, о первостепенном и отсроченном, а также о различных вопросах юриспруденции, точные факты о значении и выражении которых, помимо осведомлённости о коранических науках, требовало полноценных знаний по истории, литературоведению, географии, хадисоведению и других наук. Некоторые ученые считают знания не менее 21 науки, одним из основных условий работы комментатора [93, 626-627]. О том факте, что Табари считался одним из виднейших ученых своего времени, свидетельствуют вышеприведенные утверждения, однако, более того, его комментарий обладал достоинствами, благодаря которым занял высшее место среди знаменитых тафсиров. Упомянутые достоинства проявлялись в следующих случаях:

1. «Комментарий Табари» был наиболее полным толкованием Корана, которое было написано к тому времени, включающий в себя смысл и содержание всех других тафсиров, соответственно, появление такого труда избавило интересующихся от обращения к другим источникам по толкованию. Благодаря преданности делу и терпению в работе, Табари не упустил ни один источник.

2. Табари был первым комментатором, включившим в свою книгу толкование всех аятов Корана, в полном объеме. Тогда как остальные составили комментарии к отдельным сурам или главам, или одну седьмую часть Корана и т.д., и не предоставили полный комментарий.

3. Мухаммад ибн Джарир Табари создал особый стиль комментирования, в соответствии с которым комментатор обязан разъяснить все факты и утверждения при описании аятов, указать причину их ниспослания и, выбрав лучшие из них, представить достоверные доказательства.

4. Автор этого комментария использовал литературные произведения, в особенности изящные стихи арабских поэтов, и таким образом заложил хорошую основу для выражения содержания Корана в художественной

литературе. Обзор стихов, цитируемых Табари, свидетельствует о знании, вкусе и хорошей осведомленности автора в поэзии.

5. В своем тафсире Табари объединил два известных направления в комментарии – ривоят (предание) и дироят (разум), а также продвигал дискуссии по историческим, лексическим, грамматическим, юридическим и декламационным вопросам, рассматривая их во взаимоотношении друг с другом, и уделял пропорциональное внимание всем этим вопросам.

Если ко всему перечисленному добавить главное достоинство этой книги – то, что она является древнейшим комментарием, сохранившимся до наших дней, этот шедевр достигнет своего апогея, как эталон хорошего качества.

Именно авторитет и всеобщее признание послужили причиной того, что «Комментарий Табари» издавали множество раз, а также существует огромное количество копий рукописных изданий. Первое издание этого произведения началось в 1322 г. хиджры / 1904 г. н.э. и продолжалось до 1330 г. хиджры / 1911 г. н.э. Это издание было завершено в 30 томах в типографии Булок в Египте. Другое отредактированное издание этого комментария было сделано в Каире Ахмадом Мухаммад Шакиром, 15 томов которого стали доступны читателям до 1374 г. хиджры / 1954 г. н.э. Третье научное издание этого комментария было опубликовано между 1373-1377 гг. н.э./1954-1958 гг. н.э., благодаря стараниям группы сирийских ученых под руководством Мустафы Сакки, которое имеет преимущество, так как в него были включены полезные каталоги, в том числе каталог стихов, цитируемых в комментарии, каталог аятов, хадисов и т.п.

«Комментарий Табари» лидирует среди всех остальных тафсиров в плане перевода на другие языки. «Джаме аль-байан ан-таавили-ль Куран» был переведен и опубликован на латыни, английском, французском, урду и турецком языках. В частности, за последние 20 лет были изданы два весьма интересных научных перевода, с качественными путеводителями и каталогами, оба изданы в Европе. Первый перевод на французский язык

осуществлен французским ученым Пьером Годе, и опубликован в 3-х томах в Париже. Второй перевод, состоящий из 5 томов, был выполнен в Оксфордском университете в Англии благодаря стараниям Джона Купера. Перевод Пьера Годе был опубликован между 1980–1983 годами, а перевод Джона Купера был издан в 1987 году. Следует отметить, что Джон Купер провел более десяти лет в Марокко, Иране и других арабских странах в изучении наук и отдал предпочтение «Джами аль-байан ан-таавили-ль Куран» Табари из тысяч существующих комментариев.

Джон Купер изначально намеревался выполнить свою работу на основе французского перевода «Тафсира Табари», однако позже предпочел арабский оригинал «Джам уль-байан», завершил этот перевод, уделяя пристальное внимание оригиналу.

«Порядок и внешнее расположение разделов перевода является таковым, что вначале приводится коранический аят арабской вязью с указанием огласовки, затем побуквенно, то есть тот же аят на арабском языке, но английским шрифтом. Далее следует английский перевод, который в основном заимствован у перевода Артура Арберри, а иногда и из перевода Петкола, и затем следует толкование аята по частям. Таким же образом, разбирается следующий аят, с повторением шаблона. Помимо того, что во введении переводчик информирует англоязычного читателя с первоисточниками исламоведения и корановедения, преимущественно на английском языке, автор дает пояснения в конце каждого раздела, по необходимости, для разъяснения неясных или сложных моментов».

Следует отметить, что и до перевода Джона Купера было сделано еще несколько переводов «Комментария Табари» на английский, немецкий и французский языки, в которых подробно излагались свойства и содержания комментария [143, 26]. Однако последний перевод признан лучшим английским переводом. Согласно Б. Хуррамшахи: «Автор этих строк прочел десятки страниц этого перевода и сравнил их с оригинальным арабским текстом и не нашел ни недостатков, ни замечаний, ни ошибок в письме, и в

целом, нашел перевод надежным, точным и правильным переводом. Язык перевода, то есть английская проза мистера Джона Купера, также выразительна и чиста. Следует отметить, что двое из профессоров исламоведения и арабистики Оксфордского университета В.Ф. Морлунг и А. Джонс отвечали за редактирование этого перевода. Результат их работы является великим научным достижением и причиной довольствия всех мусульман и исламоведов всего мира» [143, 292-293].

Выводы по 1 главе

Осознание тонкого, точного и содержательного художественного смысла Корана, понимание его содержания и высших смыслов всегда оставалось приоритетом для людей, особенно для литературоведов, культурологов и востоковедов. Даже сегодня корановедение является важной областью науки и культуры в исламских странах, в том числе в арабских странах и в Исламской Республике Иран. В странах Запада также наблюдается развитие изучения Корана.

По изучению Корана европейскими востоковедами были написаны научные работы на следующие темы:

1. История Корана и вопросы, связанные с методом ниспослания коранических откровения, история сур, география их появления (мекканские и мединские), декламация и диалекты, компиляция, перепись, а также теории и мнения, связанные с этими вопросами (Г. Вейль, Т. Нёльдеке, Г. Бергштрессер, А.Е. Крымский, И.Ю. Крачковский, Режи Блашер, Игнатс Гольдциер, А. Мюллер, Карл Брокельман).

2. Перевод Корана на живые языки и другие языки мира.

3. Публикация отредактированных книг о Коране, редактирование и печать древних текстов о Коране (Г. Бергштрессер и О. Прецл, У. Мьюир, А. Хеффери, Шпренгер, Флюгель, И. Стори, К. Брокельман и др.), а также каталогизация типов книг, написанных на эти темы.

4. Общие и разноплановые исследования, посвященные науке и искусству риторики, неподражаемости Корана и другие специализированные обзоры статей.

Количество научных исследований по различным темам и направлениям корановедения на Западе настолько велико, что может составить сокровищницу большой специальной библиотеки, и исследование и обобщение этой важной темы требует отдельных публикаций и исследований.

ГЛАВА 2. ОСОБЕННОСТИ ИЗОБРАЖЕНИЯ ОБРАЗА ЖЕНЩИНЫ В «ПЕРЕВОДЕ «ТАФСИРА ТАБАРИ»

2.1. Особенности создания образа женщины в литературе

Народы Центральной Азии имеют древнюю историю и богатое наследие. Среди древнего письменного наследия, дошедшего до нас, - священная книга зороастрийцев – «Авеста», а также памятники и письмена сасанидской эпохи, написанные на пехлевийском языке.

Особенности создания женских образов в античной мифологии весьма интересны, необычны и удивительны. Если мы обратимся к доисламской истории Хорасана и Мавераннахра, и исследуем образ женщины в этот период, то следует принять во внимание несколько важных моментов. Во-первых, каковы были место и положения женщины в древнем обществе, а во-вторых, какая была основа социальных взаимоотношений и религиозных воззрений исследуемого периода, которые составляли основу общественной жизни того времени, и какова была роль женщины в той парадигме. Например, часто говорят, что у древних арабов женщины занимали гораздо более низкое положение относительно мужчин. Однако в древнем Иране, включавшем в себя современные регионы, состоящих из несколько персоязычных и других государств, как было принято и в Древней Греции, женщины имели влиятельное положение и даже участвовали в управлении государством. Достаточно упоминания о дочери царя Дария и ее влиянии в государственных делах или о царице массагетов Томирис, чтобы доказать наши утверждения. Следовательно, на наш взгляд, будет более правильным, рассматривать образ женщины исходя из религиозных убеждений и социального статуса женщины в пехлевийский период или вообще в доисламскую эпоху. Итак, в данном случае, изучение образа женщины возможно по двум базовым направлениям, первое - женщина как ангел и богиня, второе - женщина как человеческое существо.

Женщина-богиня. Как уже было упомянуто, в Древнем Иране люди приписывали Богам пол (как и в Древнем Риме и Греции). По этой причине в сознании людей, а затем и в литературе этого периода появляются множества образов женщин, обладающих сверхъестественной силой. Во избежание углубления в эту обширную тему, мы рассмотрим лишь несколько образов.

Митра, что означает солнце, имеет человеческий облик и является напоминанием о верованиях древнеиранских народов в небесные планеты. Она ездит на серебряной колеснице, путешествует по небу и состоит из лучей и света. У неё серебряные доспехи, и она непобедима. Митру восхваляют как могущественную богиню и героиню, которая не тонет в воде и не горит в огне и является неуязвимой, в «Авесте» она обладает высоким статусом и описана как предводительница войска.

Анахита также является одной из мифологических божеств иранских народов, ее также называют ангелом воды. Значение слова «Анахита» - чистая и непорочная. Анахита исходит от древней формы слова «нахид», что является названием планеты, которую также называют Зухра (Венера). В древней мифологии Анахита изображается в виде прекрасной девушки, которую называют небесной певицей. Она красивая, высокая и добродетельная молодая женщина. Согласно мифологии Анахита восседает на колеснице, запряженной четырьмя конями, и властвует над водами и осадками мира.

Из вышеизложенного становится очевидным, что в древних мифах женщина воплощена в образе богини, повелительницы воды и дождей, лучей и света, а их величие отражены в конях колесницы Анахиты, символизирующим ветер, облака, дождь и град, а сама богиня украшена драгоценностями, в золотой и серебряной обуви. Митра изображена могущественной, непотопляемой и несгораемой богиней, а у Анахиты на шее золотое ожерелье, золотая корона на голове и мантия, сшитая из 30 тигровых шкур. Образы Митры и Анахиты, как богинь лучей и света, воды и

плодородия, воплощают в себя мышление наших предков в матриархальный период.

В таких странах, как Египет, Ханаан, Вавилон, Греция и части Австралии, Африки и Китая древние люди поклонялись разным богиням. Исследования смысла и сути мифов этих народов и племен отчетливо показывают, что люди древности смотрели на женский пол с позиции восхваления и даже поклонения [73, 41].

Одной из особенностей создания образа женщины в древности, в соответствии сказанному выше, было то, что женщина находилась на месте божества, ее восхваляли и поклонялись. В то время идол по имени «Иштор» считалась одной из самых почитаемых богинь. Она была богиней любви и войны, а с точки зрения вавилонян и ассирийцев признавалась величественной из богинь [73, 42].

Первым человеком, известным в древних легендах, был Каюмарс. В исторических источниках это слово встречается в формах «Гевмарс», «Гаюмарс» и «Говмард», что означает живая душа и брненное тело. Нашей целью при упоминании этого слово в данной работе является напомнить, что первая человеческая пара - Машия и Машёна, которые являются зороастрийским прообразом Адама и Евы, были созданы из его семени [73, 444]. Их образ отражен в мифологических сказаниях как защитников мира от злодеяний Ахримана и невинных людей.

В «Осор ул-Бакийа» Абурейхана Беруни написано следующее: «... Машия и Машёна - два человека, которые прожили пятьдесят лет, не нуждаясь в еде и вине. И в их сердцах никогда не было печали, до тех пор, пока им не явился Ахриман в образе старца, и сказал им есть плоды деревьев, и сам приступил к их поеданию. И еще Машия и Машёна выпили вина, приготовленного им, и с того дня на них обрушились печаль и страдания, и алчность поселилась в них, и вступили в прелюбодеяние друг с другом. И из-за алчности они съели дитя свое, который родился у них...» [61, 141-142].

Как видим, эта история некоторыми особенностями схожа с историей Адама и Евы, однако в этой легенде существуют некоторые моменты, указывающие на различия между историей Адама и Евы, например, «Ахриман появляется в образе старика», «Ахриман приступает к еде», «совершенное прелюбодеяние Машии и Машёна» и «рождение у них младенца». В данном контексте образ Машии и Машены в этом рассказе изображен негативно и олицетворяет бесчеловечную природу.

Касательно создания и места женщин в религиозных и классических текстах зороастрийской религии, что можно наблюдать в «Авесте», женщины созданы Ахурамаздой, но почему это видение внезапно меняется в других текстах, и в книге «Бундахишн», и в некоторых сирийских и зороастрийских текстах, женщины созданы из «Джахи». В древней иранской мифологии Джахи - женщина-демон, которая внешне является дочерью Ахримана. Занер представляет Джахи как одну из воительниц Ахримана и называет ее символическим образом в стане Ахримана. В «Бундахишн» Джахи считается представителем рода Ахримана и предметом гнева Ахурамазды, однако в сирийском тексте Джахи, представительница женского пола, которая сбегает к сатане и находит в там убежище [73, 387]. Даже из такого краткого обзора перед нашим взором предстают некоторые черты образа женщины-богини. Однако наряду с образами женщин-богинь и женщин-ангелов, существовали и женщины «порожденные демоном» или, по крайней мере, в дьявольском облики. Более того, в древних верованиях присутствует образ женщин, имеющих ни человеческую, ни божественную природу.

Женщина-человек. С этой точки зрения образа социального статуса женщины, можно сказать следующее, что и в пехлевийский период, существовали образы женщин-богинь, которые подразделяются на две группы восхваляемые и порицаемые (мавсуф ва мазмум). Текст «Авесты», который является основой для исследования данной главы, согласно традициям религиозных книг, содержит иногда советы и наставления женскому обществу, а иногда подвергает их критике и порицанию.

Положительные характеристики создания образа женщины

Прежде всего, давайте рассмотрим положительные черты создания образа женщины в этой религии. В одной из частей «Авесты», которая называется «Ясна», женщина рассматривается с двух проекций: «Во-первых, женщина является последователем зороастрийской религии, чистая совесть которой является примером. В приведенном ниже случае женщина официально признается последователем зороастрийской религии. Заратустра призывает ее посредством размышлений избрать добрую религию: «Тогда услышите лучшие слова и узрите ясным умом, и пусть каждый из вас, мужчина и женщина, избрет для самого себя один из этих двух путей: путь добра или зла. Обретите и осознайте эту религию, задолго до наступления великого дня, дня выбора пути духовной и материальной жизни» [Ясна 23, Гат 30, раздел 2].

Из предыдущего просторечного обращения становится очевидным, что адресатами являются как мужчины, так и женщины. Важнейшей особенностью является то, что на моральном уровне женщина ничем не отличается от мужчины, она свободна в выборе. Этот момент является отражением того факта, что в зороастрийском обществе женщина признавалась свободной личностью, равноправная с мужчиной.

Во-вторых, ожидания от женщины во все времена, были связаны с ее естественной ролью рождение и воспитание детей, что является фактором продолжения рода человеческого. Эта миссия послужила причиной того, что женщине, из-за необходимости жить с другими и воспитывать детей, пришлось преодолеть и принять сложный социальный путь. И именно этот путь приведет ее к истине: «Тот мужчина или женщина, которые ради меня, эй, Ахурамазда, совершили то, что ты считаешь лучшим для бытия, истину ради истины, господство добрых помыслов, те, кто поклоняются и молятся тебе, я проведу все их через Чинвадпул (мост Сират, перекинутый над Адом) со всеми ими» [23 Ясна, Гат 46, раздел 10].

В данном случае и мужчины, и женщины совестно призваны сделать серьезный выбор по зову Заратустры, и каждый имеет право избрать свой собственный путь согласно своей мудрости и мнению. Конечно, в зороастризме принудительным является не только выбор хорошей (зороастрийской) религии, а выход из нее карается смертью, но и брак зороастрийской женщины с чужим мужчиной также запрещен и строго наказывается [102, 152].

В «Авесте», в частности в «Фарвардин-яшт», повсюду, где есть упоминание о честных и благочестивых мужчинах, сразу же следует упоминание о таких женщинах и посылаются им приветствия: «...Мы восхваляем фараварды (божественные лучи) праведных мужчин Ирана, восхваляем божественные лучи праведных женщин Ирана...» [23, Фарвардин-яшт, деяние 31, раздел 143]. В «Хафтан-яшт», которое некоторые приписывают самому Заратустре, написано: «Также женщин земли сей... мы восхваляем, и тех женщин, что принадлежат тебе, и украшены светом истины» [Великий Хафтан-яшт 23, Ясна 38, раздел 1].

То, что было предоставлено, является показателем особенностей создания положительного образа женщины в священной книге «Авесте» и ее роли, как матери. В религии Заратустры, в отличие от религий типа джина, не считающих женщин достойными искупления и спасения, женщины, как и мужчины представлены достойными пересечения моста чинвад (мост Сират) и входа в Рай.

В пехлевийских произведениях большинство пояснений касаются особенностей создания образа женщины, важнейшей сутью которой является ведение домашнего хозяйства и служение мужу. В Минуи Хирад написано: «Мудрец спросил Минуи Хирад, кто является предводительницей среди женщин?» Мудрец ответил: Молодая женщина с хорошим характером, стабильная (надежная), добродетельная, освящающая дом светом, с добрыми помыслами и мыслями, любящая родителей, мужа и отца, красивая... И

будет она предводительницей из женщин» [Минуи Хирад 23, распрос 60, раздел 1-7].

Отрицательные характеристики создания образа женщин

Многие исследователи обращали внимание на противоречия, существующие в отношении женщин в зороастрийских текстах. В частности, Чарльз Занер касательно негативных характеристик создания женского образа в пехлевийских источниках, то есть в «Бундахишн» и сирийских текстах, принадлежащие Теодору, говорит о том, что при сотворении женщины не преследовалась какая-либо определенная цель, а была она сотворена вместе с мужчиной, для продолжения рода и успокоения. Следующий пехлевийский текст гласит:

«Хурмузд, когда сотворил женщину, сказал, что я создал и тебя, несмотря на то, что есть в тебе зло от Джахи (демона). Я буду помогать тебе, так как мужчина рождается от тебя (однако), так как я Хурмузд, ты и меня способна обидеть. Но если бы я нашел существо, из которого бы я сотворил мужчину, то я никогда бы не создал тебя, так как есть в тебе зло от Джахи. Однако, я обыскал все воды и земли, рассмотрел все растения и овец, взобрался на высокие горы, деревни в низинах, и не нашел я создания, от которого мог бы родиться благочестивый мужчина, кроме женщины, в которой зло от Джахи» [73, 83-84]. Из выражения «никогда бы не создавал тебя» становится очевидным, что женщина создана для мужчины в безвыходном положении. Поскольку он обошел все, но ничего лучшего, чтобы сотворить из него мужчину не нашел, и это не похвала, а поскольку Ахурамазда страдает от нападок Ахримана, то он имеет в виду, что лучше женщины, в той ситуации, никого нет. Если бы сотворения совершалось непосредственно Ахурамаздой, возможно, сотворение мужчины было бы как-то иначе [173, 390].

Как представляется, отрицательной характеристикой создания образа женщины является то, что в «Бундахишн» женщину воспринимают, как

существо из рода Джахи (демонов). Поэтому в этом пехлевийском произведении образ женщины предстает в виде злого существа, а ее сотворение было вынужденной мерой.

В сирийском тексте Теодора написано: «После того как Ахурамазда даровал женщин праведным мужчинам, они сбежали к дьяволу. Когда Ахурамазда обеспечил мир и радость для праведных мужчин, Сатана также предоставил радость для женщин» [173, 387]. Самая важная особенность сирийского текста заключается в том, что женщина от природы тяготеет к Сатане. Убеждения, которые гармонировали с идеями, распространенными в эпоху Сасанидов, и тенденции поиска благочестия и отдаления от женщин и всего мирского, абсолютно схожи с ранней христианской литературой. Отсюда четко определяются негативные характеристики создания образа женщины в зороастрийской религии. Влияние безнравственности и образа Ахримана на негативный образ женщины в этот период считается одной из главных причин.

2.2. Образ женщины в прозаических произведениях X-XII веков

До сих пор, об образе женщины во всемирно известной персидско-таджикской поэзии, имеются определенные работы, однако уважаемые исследователи обращали меньше внимания на эту особенность в прозаических произведениях. В одной части своей диссертации, я постаралась, исследовать образ женщины в различных жанрах прозаических произведений. При этом особое внимание уделялось эпической, этической, исторической и научной прозе.

Эпическая проза считается одной из важных частей персидско-таджикской прозы. Когда в персидской литературе речь заходит об эпических произведениях, следует начинать с «Шахнаме». Несмотря на то, что «Шахнаме» является книгой о мудрости падишахов, о богатырях, героях и доблестных юношей, в ней также повествуется о женщинах различных сословий, в особенности о царских особах и знатных родов. Однако в данной

диссертации речь пойдет не о «Шахнаме» великого Абулкасыма Фирдоуси, а о «Шахнаме» Абумансура Саолиби, считающейся произведением эпической прозы.

В целом Саолиби также считает женщину опорой, заботящейся и помощницей мужчины, и в рассказе «Воспоминание о страшном сне, приснившегося Заххаку» он повествует: «Однажды ночью Заххак спал между двумя своими возлюбленными, дочерьми Джамшеда, на престоле Джамшеда, и приснилось ему, что трое мужчин вошли в его крепость и напали на него, один из них ударил его двузубой палицей по голове, так что он упал лицом вниз. Затем он вынул кинжал из ножны, срезал с него кусок кожи и, связав ими его по рукам и ногам, оттащил его на гору Дамованд и заточил в яму.

Увидев подобное сновидение Заххак, проснувшись в ужасе и беспокойстве, закричал так громко, что проснулись все жители дворца. Обе его возлюбленных спросили: что с тобой случилось и что вызвало у тебя такой страх и тревогу? Что с тобой случилось, что ты так боишься в своем дворце, среди своей семьи и друзей?» [127, 52-53].

Хотя Заххак не хотел рассказывать о своем сне своим возлюбленным, однако они силой и настойчивостью заставили Заххака поведать им о своем сне и сказали: «Расскажи нам, и мы найдем способ избежать неприятностей» [127, 53]. После того, как Заххак рассказал им о своем сне, женщины успокоились, приласкали Заххака и сказали: «Не бойтесь, так как большинство снов не сбываются. Наше мнение такого, необходимо собрать жрецов и звездочетов, и попросить у них значение вашего сна, и вместе с ними рассудить о грядущем, хорошем и плохом, подумать обо всем, а затем проявить бдительность, предусмотрительность и самообладание, и оставаться счастливым и получать удовольствия от жизни» [127, 53].

В этой поэме Саолиби с теплотой вспоминает мать Фаридуна и старушку, которая заботилась о нем и воспитала его: «В те дни жена Отбина из рода Тахмураса, которая была беременна и скрывала свою беременность из страха перед Заххаком, родила сына, которого отец назвал Фаридуном, и с

абсолютной предусмотрительностью отправил мать и ребенка в местность, изобилующие лугами, вместе с дойной коровой по кличке «Бармоюн», и тайно привез к ним старушку. Таким образом, ребенка вскармливала корова, а заботилась о нем старушка» [127, 54].

В этой поэме Саолиби изобразил женщин (возлюбленных Заххака), мать Фаридуна и старушку, как уже было упомянуто, поддерживающими и заботящимися, и отразил их художественный образ как отзывчивых, ласковых, добрых, советующих и утешающих женщин.

В «Поэме о Залеи дочери Мехробшаха» (известной как прекраснейшей истории о влюбленных), Саолиби описывает художественный образ Рудобы со слов одного из спутников Заля следующим образом: «Есть у Мехроба дочь по имени Рудоба, говорят, что она самая красивая из всех женщин, и то, что она самая великая и мудрейшая из всех женщин, что живут сейчас на свете» [127, 72]. В продолжение истории образ Рудобы схож с образом «Лейли», так как она не видя Заля в лицо, со слов своего отца - Мехроба, влюбляется в него. Саолиби описывает образ Рудобы, во время встречи с Залям, следующим образом: «Рудоба сняла с себя платок и спустила вниз две косы, темнее ночи и длиннее тяжкого вздоха любовника, и сказала: «О, правитель! Да будут с тобой удача и процветания! Возьмись за мои косы и взбирайся наверх».

Как выясняется из этого рассказа, Рудоба стояла на крыше, когда встретила Заля, а автор произведения при описании ее кос, используя гиперболу, описал, что когда она сбросила с головы платок, ее косы достигли земли, и тогда она сказала Залю, который находился внизу: «Возьмись за мои косы и взбирайся наверх». В другом эпизоде Саолиби, отражая образ Рудобы и ее красоту говорит: «Синдухт (Сом – К.З.) сопровождала ее во дворец, стены которого были позолоченные, а пол покрыт золотом. Внезапно вошла Рудоба – предмет ревности солнца, луна всей земли, отражение совершенной красоты и идеальное изваяние, и склонился Сом» [127, 83].

В «Поэме о Зале и дочери Мехробшаха» также отображены образы четырех служанок Рудобы, и когда она страдает от любви к Залю, они предстают в качестве искренних, сострадательных и добрых женщин, заботящихся о своей хозяйке [127, 73].

В этом рассказе образ Синдухт - матери Рудобы, воплощен с одной стороны, как богобоязненной, умной, образованной, опытной, благородной, покровительственной и преданной женщины своего мужа, а с другой стороны, как мать, наставляющая и воспитывающая своих детей на правильном пути [127, 76-81], так как, узнав о приказе Манучехра Сому о том, что: «Ты должен отправиться на битву против Мехроба Кобули и вырезать мечом его семью и всех его друзей... так как они являются из рода Заххака» она тотчас сказала своему мужу: «Если ты дашь мне указание сделать то, что я хочу завершить, тогда тебя и себя, по воле и помощи Божией, я избавлю от этой трудности, и тебе понравится моя работа» [127, 79]. В завершении рассказа повествуется о том, что муж дал свое разрешение Синдухт, тогда она, преподнося Сому, получившему приказ от Манучехра об уничтожении семьи Мехробшаха, драгоценные камни и золотую посуду очаровала его и предложила: «Если вы примете мое гостеприимство, мои глаза засияют блеском и моя мечта сбудется. Рудоба тоже будет одной из ваших служанок. Кто еще достоин, служить вам, как не она?! Я и она, повинемся вашим приказам, насколько у нас хватит сил». Сом принял ее дары, и был тронут словами и женщины и ее добротой, тем самым семья Мехробшаха была спасена от их нападков [127, 81-82].

В поэме «О Сиявуше с женой отца Судобой, дочерью царя Химьяра» образ Судобы вроде бы схож с образом Зулейхи из поэмы «Юсуф и Зулейха», однако это образ не похож на тот, что отображен в поэтических произведениях «Юсуфа и Зулейха», этот образ подобен образам в коранических рассказах и рассказах, приведенных в комментариях к Корану, в частности, в «Переводе «Тафсира Табари», то есть в них образ Зулейхи порицаем.

Судобу, со многими другими наложницами, Кейкавус привез из Йемена, когда был освобожден. Он взял Судобу в жены, назначил ее главной над всеми женами и сделал королевой своего дворца [127, 109]. Что же касается Судобы, то, увидев Сиявуш издали, она влюбилась в него до такой степени, что жизнь ее померкла, а ее счастьем пришел конец.

Как только Судоба влюбляется в Сиявуша, ее образ вырисовывается как хитрой, коварной и лживой женщины, потому что своими словами она убеждает Кейкавуса в том, что желает видеть в Сиявуше лишь сына. «Судоба посадила Сиявуша на золотой трон, сев перед ним, она посмотрела на него с любовью (не материнской). Затем она произнесла: Я благодарю Бога за то, что он дал мне такого сына, как ты, чья красота покоряет глаза и чья зрелость крадет сердца. Прошу Бога дать мне силы служить тебе, чтобы я смогла заслужить твоей дружбы» [127, 113].

В этой поэме говорится о том, что Сиявуш догадался по романтическим словам и взглядам, по страстной любви Судобы (не материнской любви) и хотел уйти, поблагодарив ее, но Судоба сказала: «Эй, шахзаде (принц)! К чему такая спешка?! Будто ты за огнем пришел! Сиявуш ответил: «Это начало встречи. У нас еще много дней впереди. Прийти еще раз хорошо, а возвращаться еще лучше» [127, 113]. Из вышеизложенного выясняется, что Сиявуш был верным, богобоязненным и благочестивым человеком. Поэтому он дистанцировался от Судобы, которая была женой его отца, но влюблена в него. Однако Судоба была женщиной, жаждавшая наслаждения и любви, которая всеми предложениями и лживыми словами приближала к себе Сиявуша. Даже когда она устраивала женитьбу Сиявуша, используя свои женские уловки и хитрость, рассказала ему о своей любви и чтобы добиться желаемого предложила ему свою дочь в качестве невесты со словами: «О, шахзаде, я знаю, что после того как твои глаза увидят девушку редкостной красоты не имеющей себе равных во всем мире, ты больше не обратишь внимание ни на одну другую. Однако, теперь я открою тебе свою тайну и скажу открыто, что я так безумно люблю тебя, ия не в силах предотвратить

это. Если ты примешь мою любовь и сохранишь это в тайне, я отдам за тебя замуж свою дочь, а сама буду служить тебе, пока моя дочь не станет женщиной. Ну а до тех пор я буду в твоём распоряжении [127, 114]. После признания в любви Судоба обнимает Сиявуша.

Сиявуш объясняет Судобе, что не хочет предавать отца и, отдаляясь от нее, обещает все сохранить в тайне.

Далее, Судоба приносит весть Кейкавусу о женитьбе его сына, который на радостях приказывает одарить золотом будущую невесту. [127, 115].

В продолжение поэмы, Судоба еще раз просит Сиявуша принять ее любовь, и долго умоляя его, бросается ему под ноги, но при всем этом Сиявуш отвечает ей: «Я не предаю своего отца, а приняв твоё предложение, я не желаю оказаться в геенне огненной и покрыть себя позором». Я настаиваю на этом и это мое последнее слово. Тебе, как старшей жене и возлюбленной царя, также не пристало питать любовью к своему сыну» [127, 115].

Услышав подобную речь Сиявуша, Судоба пришла в ярость и сказала: «Клянусь Богом, так как нет священной этой клятвы, если ты не отзовешься на мою просьбу, не удовлетворишь мою нужду и не проявишь милосердия ко мне, я также начну враждовать с тобой, я изгоню тебя из земли твоего отца, и постараюсь, чтобы пролилась твоя кровь» [127, 115].

Эти гнусные и недостойные действия отражают образ Судобы в этой поэме как безнравственной, нецеломудренной, лживой и вероломной женщины, потому что в дастане «Ненависть Судобы к Сиявушу...» она даже рвет на себе волосы, царапает свое лицо, пачкает свое тело кровью, наговаривает Кейкавусу на Сиявуша, и что причиной ее состояния является именно Сиявуш, однако Кейкавус с помощью поиска доказательств раскрывает правду. Судоба подкупает беременную женщину и заставляет ее прервать беременность и относит двух мертвых младенцев Кейкавусу, выдавая их за своих, и, якобы все это произошло после побоев Сиявуша. Несмотря на все эти ухищрения и обман, правда всплывает наружу и невиновность Сиявуша будет доказана действиями жрецов. При всех

страданиях, причиненных Сиявушу Судобой, он считает ее, с одной стороны матерью, с другой стороны, возлюбленной царя, и, спасая ее от казни, приводит во дворец отца - Кейкавуса, так сильно любившего Судобу.

Наряду с тем, что образ женщин воплощен в эпических прозаических произведениях в разных ипостасях, они также изображены и в этико-прозаических произведениях X-XII веков. Самым значимым и известным этическим произведением этого периода является «Кабуснаме» Унсуралмаоли Кейкавуса, в котором рассматривается образ женщины.

«Кабуснаме» Унсуралмаоли Кейкавуса (1020-1099) является прозаическим произведением XI века, не утратившим своего значения на протяжении более 900 лет и дошедшим до нашего времени. Эта работа также известна как «Книга наставлений». Кейкавус написал этот ценный труд для своего сына Гелоншаха, посредством которой оставил ему в наследство накопленный жизненный опыт.

«Кабуснаме» состоит из 44 глав, в каждой из которой автор разъясняет какой-либо аспект жизни, науки, знаний и профессий. Каждая глава украшена рассказом, воспоминанием, поучительным рассказом, а сказанное подтверждается двустишием, рубаи и короткими поучительными рассказами. Целью вышеприведенной информации является то, что в этом произведении отчетливо отражен образ женщины, которому автор посвятил двадцать шестую главу под названием «О женитьбе и его условиях».

В тринадцатой главе произведения, которое называется «О насмешках, и об игре в нарды и шахматы», Кейкавус дает следующие наставления своему сыну: «Ожидай от людей ровно столько, сколько от тебя была им польза. Никогда не ругайся ни с кем, не пристало благородным людям скандалить, это занятие для женщин или детей» [6, 13]. В этом отрывке Кейкавус, наставляя сына, изобразил образ женщины как, склонной к раздорам.

Кейкавус в главе «О женитьбе и его условиях» упомянул следующее: «Женщина должна быть праведной и целомудренной, хозяйственной и, уважающей своего супруга, и скромной, и застенчивой, и немногословной, и

бережливой, и тогда она будет считаться хорошей женой, как говорили: Хорошая женщина – результат счастливой жизни. Однако, даже если женщина добра, красива и приятна тебе, ты не должен сразу отдавать себя в ее руки и подчиняться ей, ибо спросили Александра: Почему бы тебе не жениться на дочери Дария, ведь она действительно хороша? Он ответил: Будет непристойно, после победы над великими мужами мира сего, чтобы женщина одержала над нами победу. Не возжелай женщины величественнее тебя» [6, 26]. В вышеприведенной выдержке, наряду с изображением хороших и целомудренных женщин, автор очень хорошо изобразил образ женщин состоятельных и величественных, и по благосостоянию превосходящих мужчин. То есть образ состоятельной женщины в «Кабуснаме» изображен как образ хитрой и коварной женщины. Со слов Александра Великого очевидно прослеживается, что красивые и добродетельные женщины, но более величественные, чем мужчины, не будут подчиняться мужчинам, так как они не достаточно застенчивы и кротки, в частности, образ большинства принцесс в различных сюжетах классических произведений, особенно в этом произведении, отражен в виде непокорных, самолюбивых, надменных и горделивых женщин.

В продолжение этой истории Кейкавус отдает предпочтение целомудренной девушке, нежели замужней [6, 26].

Автор изобразил образ расточительных и небережливых женщин и тех, которые присваивают имущество мужа и не служат ему, следующим образом: «Беги от расточительной, скупой и не хозяйственной женщины, ибо сказано: Женитьба неприемлема (а хозяйка недостойна), когда она завладевает твоим имуществом и не позволяет тебе быть хозяином твоих вещей, будто ты ее жена, а не она твоя жена» [6, 26].

Интересным моментом, заслуживающим внимания, является то, что наряду с художественными произведениями, образ женщины появляется, с разных ракурсов, и в произведениях научной прозы. В этой связи, чтобы не затягивать обсуждению, мы остановимся на историографии. Среди

исторических произведений «История Байхаки» («Таърихи Байхақӣ») является одним из лучших образцов, в котором ярко прослеживается рассматриваемая нами тематика.

«История Байхаки» содержит информацию об истории двора султана Масуда Газневи (421–431/1030–1040). Эта книга считается одной из самых полных и достоверных историй об этом периоде. Более того, «История Байхаки» является одним из первых образцов персидской прозы и самым изящным произведением. Несмотря на свою историческую известность и литературные достоинства, это произведение является одним из богатейших источников, которые можно рассматривать как отражение образа женщины в мире исламского Ирана. Учитывая источники, освещающие тему женщин, она содержит немалый объем информации. В любом случае, «История Байхаки» при сравнении с другими историческими источниками, существовавшими со времен начала исламского Ирана, считается одним из источников, содержащих большое количество информации о женщинах.

Байхаки при написании всей истории рода Масуда Газневи, упоминает многих женщин. Большинство из них являлись его современниками, однако, были описаны и некоторые исторические личности эпохи Сасанидов и начала исламской эры.

Женщин, образы которых запечатлены в «Истории Байхаки», можно разделить на пять групп: мастера искусств, женщины-воительницы, участвовавшие в сражениях, служанки, девушки из знати и пожилые женщины.

При дворе Газневидов, несмотря на то, что мужчины занимали более высокое положение, женщины также получали бразды правления в свои руки. Среди мастеров искусств, состоящих из музыкантов, танцовщиц и безымянных художников, были и шпионы, которые могли влиять на результаты любых событий. Среди женщин-воительниц Байхаки упоминает женщин Нишапура, сражавшихся против мужчин Туса в битве между городами Нишапур и Тус в 425/1033-1034 гг., следующими словами: «В

нижних садах, пять и шесть женщин изгнали двадцать с чем-то мужчин из Туса, и били их по щекам» [3, 424]. В этой битве женщины не только выступили против мужчин Туса, что само по себе было показателем их превосходства, но женщины еще и победили противника превосходящего их в количестве.

Из данного исследования следует, что образ группы женщин-искусства в «Истории Байхаки» отражен в виде хитрых, лживых интриганок, а художественный образ женщин второй группы изображен в качестве смелых воительниц и отважных борцов на поле брани, защитниц и патриоток своей Родины.

Самым выдающимся примером среди женщин в «Истории Байхаки» является служанка султана Масуда по имени Ситтизарин, которая также была музыкантом. Ее близость к султану была источником ее власти, то есть владение информацией, и ее образ отражен в этой бесценной работе как женщина-информатор. Байхаки пишет: «И эта женщина была очень близка султану Масуду, так как она служила привратником, у нее был доступ в покои, и передавала она все послания и приказы Султана людям во дворце» [3, 389].

Осведомленность Ситтизарин о дворцовых делах, позволяет Байхаки описать детали одного из самых дорогих и самых скандальных приданных. Среди вещей, которые были привезены из Гургана в 424/1032-1033 годах для дочери Боколиджара, новой невесты султана Масуда, был трон: «...Его дно было соткано из серебряных проволок, и тридцать золотых ветвей дерева, сложно сплетённых между собой, листья которых сделаны из бирюзы, изумруда и разновидностей рубина» [3, 389].

При описании образа женщин, встречающихся в «Истории Байхаки», образ знатных невест характеризуются, как самые бессильные, неполноценные и беззащитные женщины среди этой группы. В тоже время, есть примеры, когда невеста решает уйти от мужа по своему желанию, не вступая с ним в противодействия.

Образ пожилых женщин отражен, как самой могущественной группы женщин среди этих пяти групп, в особенности пожилые женщины из аристократии. Почти во всех рассказах, в которых фигурирует эта группа женщин, кажется, что они пользуются более высоким положением и наделены большей властью. Образ женщины, приведенный ниже в качестве образца - Хурра Хутали, являющейся сестрой султану Махмуду Газневи.

Когда умирает султан Махмуд, а его сына Мухаммеда вызвали в город Газна, эта женщина тайно отправляет письмо Масуду и предупреждает его о случившемся, предлагая ему занять отцовский трон. Ее письмо содержало и правду, и полуправду, и ложь [3, 10].

Хурра Хутали солгала Масуду о том, что, якобы отец назвал его «наследным принцем», тогда как султан Махмуд назвал Мухаммеда своим преемником в последние годы своего правления [3, 14].

Хутали была настолько могущественной женщиной, что, когда наступили тяжелые времена для Масуда, она вместе с другими женщинами, укрывала его от глаз власть имущих.

Все действия Хутали исходили из ее корыстных целей. Ее влияние было настолько сильным, что своими наставлениями и лживыми словами убедила Султана Масуда отказаться от управления областью Рей [3, 11]. Все эти факты роднят Хутали с образом коварных, хитрых, эгоистичных, безнравственных и вероломных женщин, и ставит ее на один уровень с недоброжелательными и безнравственными женщинами вроде Судобы.

2.3. Отражение образа женщин в коранических преданиях

Женщина, как пропорциональная часть мужчины, в сохранении и развитии человеческого рода, а также в воспитании и образовании детей и т.п., всегда находилась в центре внимания мыслителей. Положение и статус женщины в обществе являлись предметом обсуждений и размышлений великих мужей различных эпох, и, начиная со Священного Корана, заканчивая художественными произведениями литераторов более

тысячелетней персидско-таджикской литературы можно увидеть подобные обсуждения.

Известно, что до ислама или в эпоху «джахилия» (невежества) народы Аравийского полуострова существовали при родоплеменном строе, зарабатывая на пропитание набегами и ограблениями соседних племен.

Неблагоприятная среда обитания, постоянные убийства и грабежи, кровопролитие и хищничество, бедность и ограниченность образа жизни в какой-то степени лишили людей чистого человеческого чувства и сострадания.

Если кто-либо из мужчин племени получал известие о рождении девочки, он багровел от гнева и был вынужден либо смириться с этой участью, либо заживо закопать свою новорожденную дочь.

В общем и целом, женщины и девушки арабской эпохи «джахилия» находились в ужасном положении. Они были лишены всех прав и самых простых привилегий, существовавших для мужчин в обществе того периода.

Однако с возникновением ислама и ниспосланием откровений Священного Корана ситуация полностью изменилась. Фундаментальным изменением, внесенным Исламом и Кораном в отношении женщин, был запрет хоронить новорожденных девочек заживо, поступок, которой называется в Коране самым гнусным и, обращаясь к арабам эпохи «джахилия», говорится следующее: « (58) وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (58) (Когда кому-либо из них сообщают весть о девочке, лицо его чернеет, и он сдерживает свой гнев. Он прячется от людей из-за дурной вести. Оставит ли он себе ребенка с позором или же закопает ее в землю? Воистину, скверны их решения!) (Сура Ан-Нахль: 58, 59) [8, 283].

В Священном Коране Всевышний ниспослал суру под названием «Ан-Ниса» («Женщины»), посвященной женщинам, и это не было сделано в

отношении мужчин, что является наглядным доказательством особого статуса женщины в Исламе.

Данная сура была ниспослана в Медине и содержит 176 аятов, 2745 слов и 12030 букв. Причина, по которой эта сура названа именно так, заключается в том, что в ней в основном говорится о правах женщин [57, 326].

Коран и исламское право в большинстве случаев ставят женщин в равное положение с мужчинами, а женщины и мужчины несут равные обязанности перед Богом, как в плане воспитания детей, обучения шариату и наукам так и в других религиозных и светских вопросах. Следующие Божественные откровения свидетельствуют об этом: « إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (35) *(Воистину, для мусульман и мусульманок, верующих мужчин и верующих женщин, покорных мужчин и покорных женщин, правдивых мужчин и правдивых женщин...)* (Сура «Аль-Ахзаб»: 35) [8, 422].

Таким образом, с распространением религии Ислам повысился статус женщин в обществе, о чем наглядно свидетельствуют коранические аяты, ниспосланные в честь женщин.

Из исследований, проведенных учеными, было установлено, что слова «имраатун» (женщина), «имраатайн» (две женщины) и «ниса» (женщины) встречаются в 50 местах Священного Корана [15, 6].

Для примера приведем несколько коранических аятов, содержащих вышеупомянутые слова:

«إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (35)» *(Вот сказала жена Имрана: «Господи! Я дала обет посвятить Тебе одному того, кто находится в моей утробе. Прими же от меня, ведь Ты – Слышащий и Знающий)* (Сура «Аль-Имран»: 35) [8, 54].

وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْتَقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ
(23) «يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأُبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ» (Когда он прибыл к колодезю в Мадьяне, то обнаружил возле него людей, которые поили скотину. Неподалеку от них он увидел двух женщин, которые отгоняли свое стадо...) (Сура «Аль-Касас»: 23) [8, 388].

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ
(49) «مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» (Вспомните, что Мы спасли вас от тирании и гнёта Фараона и его помощников, которые подвергали вас жестокому наказанию. Они убивали ваших сынов, опасаясь, что один из них может положить конец власти Фараона. Они оставляли в живых ваших женщин, чтобы пользоваться ими... (Сура «Аль-Бакара»: 49) [8, 8].

Слова «унса», «унсайайн» и «иносан», относящиеся к женщинам, повторяются в 30 случаях [15, 7].

Следует отметить, что в Священном Коране говорится о женщинах в двух случаях: во-первых, об их прав и ограничениях как человека, что упоминается в разных главах Корана, особенно в суре «Ан-Ниса» («Женщины»). Во-вторых, истории некоторых женщин, основанных на реальных событиях, произошедших в прежние времена или в эпоху самого Пророка Мухаммада (с).

Человек, который в большей степени повлиял на судьбу и социальные права женщин, чем остальные, был Мухаммад (с) [82, 513].

Нашей целью в данной диссертации является рассмотрение второго случая, т.е. образ женщины в коранических рассказах и преданиях.

В Священном Коране речь идет о тех женщинах, которые известны по кораническим рассказам и историческим событиям, такие как мать человечества - Ева, жена Ноя, жены Авраама - Сара и Хаджар, жена Лота, жена Правителя Египта - Зулейха, мать и сестра Моисея, Асия - жена

фараона, дочери Шуайба, Билкис - Царица Савская, жена Имрана, жена Закарии, Мария, жена Абулахаба и жены Пророка Мухаммада (с).

Более того при изучении образа этих женщин мы столкнулись с двумя группами женщин – первая: **нравственные женщины** (целомудренные, порядочные, чистые, проникательные, умные, одоренные, и богобоязненные женщины) и вторая группа: **безнравственные женщины** (неблагодарные и вероломные, похотливые и безвольные). Целью внесения историй о нравственных и безнравственных женщин в Коран являлось то, что Всевышний желал, чтобы они послужили жизненным уроком и примером для женщин-мусульманок. Как приводит Всевышний в Священном Коране о нравственных женщинах: « وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةً فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي (11) (И Аллах привел в качестве примера тем, кто уверовал и принял, жену фараона...) (Сура «Ат-Тахрим»: 11) [82, 561].

Всевышний представил верующим примеры добродетельных женщин, одной из них была жена фараона - Асия бинт Музахим. Асия была женщиной верующей, она желала, чтобы Аллах уберег ее от Фараона и его злодеяний и спокойствия в загробной жизни, и по божественному повелению для нее был создан дворец в Раю.

Или как приводятся в Суре «Ат-Тахрим» о целомудрии Марии, матери Иисуса следующие слова « وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَتُ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ (12) (Помни о Марьям, дочери Имрана, которая сберегла целомудрие...) (Сура «Ат-Тахрим»: 12) [82, 561].

В литературных преданиях и поучительных рассказах и поэмах, классики персидско-таджикской литературы пытались искоренить с лица земли все отвратительное и злое, чтобы не оставалось в мире ничего, кроме добра и красоты. Так как они, преимущественно, писали о доброте и добродетели, поэтому в большинстве случаев они восхваляли женщин. Однако в коранических преданиях и сюжетах очень интересно описано

женское достоинство и непоколебимость, сдержанность и терпимость, характер и внешность, и даже о злодеяниях женщин.

Так как в Коране упоминаются две категории женщин – нравственные и безнравственные, мы также при рассмотрении сакцентрируем внимание именно на эти две группы.

А). Сказания о нравственных женщинах

Ева – праматерь человечества. Согласно кораническим аятам и рассказам Людей Писания, Ева была первой женщиной в истории человечества. Имя Евы не упоминается в Коране, оно упоминается только словом «жена» (см. суры: «Бакара: 35, 36»; «Ан-Ниса: 1»; «Араф: 19-25»; «Та Ха: 116-123»; «Зумар: 6»).

История матери человечества – Евы более подробно изложена в Коране, хадисах Пророка, комментариях и других исторических записях. Мы же ограничимся лишь несколькими предложениями о ней.

Авторы «Тафсира Табари» перевели рассказ о сотворении Евы из левого ребра Адама следующим образом: Итак, когда он сотворил Адама и отправил его в Рай и сказал: я дал тебе этот Рай и впустил его в Рай. Итак, Всемогущий Бог хотел создать из Адама людей, подобных Адаму. Итак, когда Адам уснул, и сон объял его, и не было сна в Раю, но Адам был таким. Как между сном и бодрствованием, всемогущий и великий Бог сотворил Еву из левой стороны Адама силою своею, людей, подобных Адаму, только женского пола. И Ева села у изголовья Адама. И левая сторона мужчин на одну часть меньше левой стороны женщин, так как всемогущий и великий Бог создал Еву из левой стороны Адама.

Итак, Адам открыл глаза и увидел Еву, сидящую на его изголовье и покрытую райскими венцами. Когда Адам увидел ее, он спросил: Кто ты и что ты? Она ответила: Я такая же, как и ты, всемогущий и великий Бог, сотворил меня из твоего левого ребра, чтобы быть равной тебе, и успокаивать тебя. И тогда все создания, находящиеся в Раю, пришли к

Адаму, чтобы поздравить Еву. И вошло это действие в обычай, в мире, если мужчина приобретает женщину (жениться - Н. Н.)... пусть все поздравляют его, пусть так и будет» [57, 45-46].

Как упомянул Абуисхак Нишапури в книге «Кисас аль-Анбия», когда Сатана входит в Рай в виде змеи, он подползает к престолу Адама и начинает разговаривать с ним. Однако Адам, не слушает его речей и не позволяет ему говорить, а Ева уговаривает Адама и говорит ему: «...Позволь ему высказаться» [9, 19].

Если поразмышлять над этой историей, можно понять, что первая ошибка и убийство человека произошло женщиной и из-за женщины, потому что именно Ева заставила Адама прислушаться к словам Сатаны, и они оба были изгнаны из Рая, а Каин убил своего брата Авеля из-за брака с сестрой.[35, 69-70]. Поэтому образ Евы в этом рассказе отражен как образ доверчивой, наивной и эгоистичной женщины. Также история изгнания Адама и Евы из Рая упоминается в двух других аятах сур Корана – «Аль-Бакара» (35-38) и «То Хо» (117-123), которые мы не стали цитировать здесь, дабы избежать многословия.

Сара и Хаджар (Агарь). Сара, как одна из жен пророка –Ибрахима (а), не упоминается в Коране по имени, а только со словом «жена» (см. суры «Худ: 71-73»; «Зарият: 28-30»).

В «Переводe «Тафсира Табари» красота Сары описывается следующим образом: «Сара была очень красивой и добродетельной женщиной, увидев Сару, люди увидели женщину, чей образ и красота были бесподобны, и они никогда прежде не видели такой красоты. Новость о ней и ее мастерстве достигли правителя Египта... Затем привели Сару к тому царю, и когда царь увидел ее лицо, он потерял сознание...» [58, 415-416].

По словам Ибн Кассира и Абуисхака Нишапури, Сара считалась самой красивой женщиной на земле после Евы (3, 188; 32, 60).

О том, как у правителя отсохли руки после молитв Сары в «Переводe «Тафсира Табари» написано следующее: «Он спросил Сару, кем приходится

тебе этот человек? Сара ответила, что он мой брат. Тогда, правитель сказал, что я лишу тебя брата. И когда он остается с ней наедине, правитель распускает руки, дабы уединиться с Сарой. И как только он дотронулся до нее, Сара взмолилась и произнесла: да отсохнет рука, протянутая для проявления неуважения. И тотчас у правителя высохла рука, и он не мог пошевелиться. И он сказал: О, женщина, ты сотворила такое колдовство, и моя рука высохла. Она ответила: Я не творила этого колдовства, но я принадлежу пророку, одного из пророков всемогущего и великого Бога, а ты протянул ко мне руки неуважения, и всемогущий Бог высушил твою руку. Тогда правитель сказал: «Помолись, чтобы моя рука выпрямилась». Сарра помолилась, и Бог исцелил его руку» [58, 416].

Эта история описана в «Кисас аль-Анбия» Абуисхака следующим образом: «Как только царь подошел к Сарре, его тело высохло. Он попросил Сару простить его. Сара помолилась, однако Сатана опять искушал царя и первоначальная ситуация повторилась. Подобное происходило три раза. «В третий раз царь искренне раскаялся и преподнёс Саре дары и служанку, и сказал: «У меня есть прекрасная служанка, всякий раз, когда я пытаюсь овладеть ею, со мной происходит такая ситуация. Моя жена из вашего рода. Теперь я дарю тебе ее, а ты меня простишь» [9, 62].

Другая супруга Ибрахима, история которой упоминается в комментариях к Корану (сура «Ибрахим: 37») и других книгах - Хаджар, была главной служанкой правителя Египта, которую он подарил Саре. Авторы «Перевода «Тафсира Табари» описывают этот рассказ следующим образом: «Тогда царь поклялся Саре и сказал: «Теперь выбери одну из них и забирай её. Среди служанок правителя была одна по имени Хаджар, и она главной среди них. В то время когда Сара находилась там, она подружилась с Хаджар. Правитель подарил её Саре и отпустил их с Сарой по добру» [58, 418].

Женщины из легенды о Мусе. Как известно из рассказов и легенд, Всевышний внушил посредством откровения матери Моисея бросить его в реку, и это событие описано в стихах 7-9 суры «Аль-Касас».

В «Переводе «Тафсира Табари» история об откровении в сердце матери Моисея (а) рассказывается следующим образом: «Итак, в тот год, когда убивали детей, Моисей, мир ему, родился от матери своей, и мать его боялась, что его убьют, и всевышний и всемогущий Бог внушил откровение в её сердце, что она должна кормить его грудью и бросить в реку Нил, и всевышний и всемогущий Бог вернет его. Как было сказано: «Мы внушили откровение матери Мусы, корми его грудью, когда же станешь опасаться за него, брось его в реку, и не бойся и не печалься, ибо я верну его тебе и сделаю его одним из посланников» [58, 410].

История матери и сестры Мусы (а) упоминается в суре «Аль-Касас», аяты 7-13, а история сестры Моисея (а), сообщающей Азии о повивальной бабке Моисея (а), приводится в «Переводе «Тафсира Табари» следующим образом: «Тогда Марьям - сестра Моисея - сказала: «Я направлю вас к группе, у них есть повитуха, которая примет роды и будет хорошо о нем заботиться». И люди рассказали этот хадис о сестре Мусы, и Асия подозвала ее к себе и спросила: «Женщина, это твой ребенок?» Она ответила: «Это не мое дитя». Она спросила: «Знаешь ли ты, чей это ребенок?» Она сказал: «Я не знаю». Асия сказала: «Тогда откуда ты знаешь, что эта повитуха будет хорошо заботиться об этом ребенке?» Марьям сказала: «Когда она придет в ваш дом, вы будете добры к ней, а взамен, она тоже будет добра к этому ребенку» [58, 412-413].

Асия - жена фараона - одна из известных женщин, чье благородное происхождение и набожность упоминаются в суре «Аль-Касас» в 9 аяте и суре «Ат-Тахрим» в 10 аяте, а также в толкованиях Корана, в частности, в «Переводе «Тафсира Табари», о том, как Асия рассказывает о своей вере фараону, приводится следующее: «Женой фараона была Асия, она была женщиной знатного происхождения и была мусульманкой, и, будучи женой

фараона, она оставалась мусульманкой, пока фараон не узнал об этом, тогда Асия открыла ему свою религию и сказала: Ты раб Всевышнего и нет ничего в твоей власти, мой Бог и Бог всех людей на свете является всевышним и всемогущим, и Он сотворил тебя и меня и все создания, и все народы, Он творец небес и земли и все народы принадлежат ему» [57, 656].

В то же время аяты 23-27 суры «Аль-Касас» и 12 аят суры «То Хо» являются свидетельствами и доказательствами рассказов и легенд о жизнеописании и автобиографии дочерей пророка Шуайба. Упоминание о встрече дочерей Шуайба с Мусой (а) более подробно повествуется в «Переводе «Тафсира Табари» [57, 154-156].

Билкис – Царица Савская. История Билкис взаимосвязана с историей Сулеймана (Соломона), подробная информация о которой приводится в суре «Ан-Нахль», аяты 20-40.

Что касается правления Билкис в Сабейском царстве, в «Переводе «Тафсира Табари» есть рассказ: «И полетел удад в направлении, где была Билкис. А Билкис была женщиной, королевой и царицей территорий Шама и Саба. На этих территориях только она отдавала приказы, и не было никого красивее ее в те времена. А её мать была феей. А его отец был из правителей. И прилетел удад в те места. И увидел он Билкис на троне. И трон Билкис был восемьдесят газов в длину и восемьдесят газов в ширину. И основание его было из красного золота, и на нем были в изобилии украшены рубины и драгоценные камни» [58, 131].

Марьям и её мать Ханно (Анна). Ханно - мать Марьям и жена Имрана - была одной из видных личностей в роде сынов Израиля. История о том, как молитва матери Марьям была услышана Богом, приводится в аятах 35-36 суры «Али Имран» («Семейство Имран»).

В «Переводе «Тафсира Табари» история матери Марьям рассказывается следующим образом: «И среди поклоняющихся жил мужчина, и имя этому мужчине было Имран, была у него жена, и они вместе жили за пределами Иерусалима. И жена Имрана забеременела. Далее, Имран и его жена

договорились, что мы должны поместить этого ребенка в мечеть Аль-Акса и особенно жена Имрана. Всемогущий и великий Бог повествует о жене Имрана: «О Господь, я решила, то что у меня в животе, прими это от меня в дар». Итак, когда она забеременела, родилась дочь, и она назвала ее Марьям. Жена Имрана сказала: «О Господи, я думала, что родится мальчик придет и будет достоин тебя. Теперь, когда я родила девочку, и она не достойна тебя, и я назвала ее Марьям» [57, 776].

История Марьям в Священном Коране является одной из самых известных и примечательных рассказов Корана. 19-я сура Корана «Марьям» названа в ее честь, и она единственная женщина, чье имя упоминается в Коране. Более того, история Марьям упоминается во многих аятах Корана (см. суры «Али Имран»: 36, 37, 42, 43, 44, 45, 47; «Ан-Ниса»: 156, 171; «Аль-Муминун»: 50; «Ат-Тахрим»: 12).

Женщина, пожаловавшаяся Богу. Упоминание об этой женщине, имя которой было «Халима ибн Джундаб аль-Хасаамия, встречается в 1-м аяте суры «Аль-Муджадила» («Препирательство»). История этой женщины такова, что она обиделась на неуместные слова своего мужа, Ауса ибн Самита, и пришла к Пророку Мухаммаду (с) и попросила у него совета. Халима не согласилась со словами Пророка (с) и пожаловалась Богу. В тот же момент Бог ниспослал суру «Аль-Муджадила», касательно этой женщины.

История этой женщины более подробно представлена в «Переводе «Тафсира Табари» [58, 585].

Жены пророка Мухаммада (с). В аятах 3-5 суры «Ат-Тахрим» упоминаются жены Пророка Мухаммада (с) о Хафсе и Аише, а в аятах 11-21 суры «Ан-Нур» рассказывается о клевете на одну из жен Пророка. Эти рассказы подробно представлены в «Переводе «Тафсира Табари» [57, 38-49; 647-648].

На самом деле образы добродетельных женщин в Коране, занимая особое положение, являются образцами для подражания. Если в эпоху

невежества рождение девочки считали ниже своего достоинства, то в эпоху ислама, и по сей день, такими нравственными женщинами гордятся все.

Б. Сказания о безнравственных женщинах

Жена пророка Ноя. В 10 аяте суры «Ат-Тахрим» упоминается о безбожии жен двух пророков Ноя и Лота. Также повторно упоминается в 40 аяте суры «Худ» и в 10 аяте суры «Ат-Тахрим».

О смерти жены Ноя рассказано много противоречивых историй. Одна группа говорит, что она погибла до тайфуна, а по другой, что она утонула во время тайфуна. И, по словам Людей Писания также становится очевидным, что она была на корабле и тогда впала в грех [35, 108-109].

Жена Лота. Жена пророка Лота, как и жена Ноя, была одной из нечестивых женщин, которую Всевышний сурово осудил в Священном Коране (см. суры: «Аль-Араф: 83»; «Худ: 81»; «Аль-Хиджр: 60»; «Аш-Шуара: 171»; «Аль-Намль: 57»; «Аль-Анкабут: 32, 33»; «Ас-Саффат: 135»; «Ат-Тахрим: 10»).

История о том, как жена Лота, разгласила тайну своему народу о гостях ее мужа, рассказана в «Переводе «Тафсира Табари» следующим образом:

«...Как только ангелы спустились и приветствовали Лота, он ответил на их приветствие и, увидев посторонних людей, очень опечалился. Из-за страха, что его народ причинит вред его гостям...

Жена Лота быстро пошла и позвала жителей Мутафиката и разгласила им тайну: «Знайте, что к Лоту явились гости - с очень красивыми лицами» [57, 697].

Зулейха – жена Правителя Египта и египетские женщины. Образ Зулейхи, жены правителя Египта, очень ярко отражен в суре «Йусуф». Имя правителя Египта также не упоминается в Коране, оно упоминается только словом «имраатуху», но в некоторых источниках его имя упоминается как «Раиль» или «Зулейха» [24, 185].

Когда Йусуф (а) из-за злобы и ненависти братьев попадает в руки погонщиков каравана, они доставляют его в Египет и продают правителю

Египта. Правитель Египта привозит его к себе домой и передает в руки своей жены, которая считалась одной из самых красивых женщин Египта. В 21-ом аяте суры «Йусуф» Всевышний сообщает: «И тот, который происходил из народа Египта, купивший Йусуфа, сказал своей жене: «Уважай его положение, быть может, он принесет нам пользу, или мы усыновим его! И мы также поселили Йусуфа на той земле, чтобы мы могли обучить его науке о толковании хадисов. И Бог всемогущ в своих деяниях, однако большинство людей не осознают этого».

В продолжении суры «Йусуф», с 22 по 31 аяты, в рассказе отчетливо упоминается о достижении Йусуфом (а) совершеннолетия, о принуждении его к сожительству со стороны Зулейхи, о ее клевете на Йусуфа (а) и свидетельстве близких Зулейхи о невинности Йусуфа (а). Также, в аятах 32-33 и аятах 50-51 Всевышний ясно разъясняет случай, когда женщины увидев красоту Йусуфа (а) разрезали свои руки, о невинности Йусуфа (а) и клевете со стороны Зулейхи и других египтянок. В этом случае мы воздержались от подробного рассмотрения, так как эта легенда относится к числу длинных рассказов, и более того, очень хорошо известна и знаменита в классической литературе. Даже при этом кратком обзоре образ Зулейхи в Коране отражен весьма отчетливо, так как она была женщиной, погрязшей в своей страсти и любви, и потакавшей лишь своим плотским желаниям. Подобно повествованию о Йусуфе в Коране, из которого становится очевидным, что эти события произошли согласно четко спланированному Богом плану.

Причиной тому, что история о Зулейхи приведена нами в категории безнравственных женщин, является отсутствие в Коране упоминаний о принятии Зулейхой Ислама, ее замужество за Йусуфа (а) и рождении от него детей.

В суре «Йусуф» мы встречаем образы нескольких египтянок, которые увидев красоту Йусуфа, изрезали свои руки (сура «Йусуф»: 30-33) [57, 630; 635-636].

Жена Абулахаба. Жену Абулахаба, злонравную и неучтивую женщину, звали Умм Джамиль, которая приходилась сестрой Абусуфияну, и история этой невоспитанной и сквернословящей женщины содержится в суре 111 Корана.

В «Переводе «Тафсира Табари» о вражде жены Абулахаба к Пророку говорится следующее: «И была у Булахаба жена, которая враждовала с Пророком, мир ему и благословение, и каждое утро она вставала рано и собирала колючки кустарника Магелан, и приходила к дороге в мечеть, и рассыпала их по дороге, и приговаривала: чтобы когда Пророк, мир ему и благословение, и его сподвижники шли в мечеть, те тернии вонзались им в ноги. И ты взваливала эти колючки на свою спину и шею, и приносила их» [58, 756-757].

Рассказы о женщинах, приведенные в коранических рассказах и «Переводе «Тафсира Табари», отчетливо описывают характеристики каждого из их образов.

В заключение следует подчеркнуть, что Ислам благосклонно относится к вопросам, касающимся женщин, а приведение историй о нравственных и безнравственных женщинах является источником для подражания и предписаний Всевышнего для его последователей. Аллах, с предоставлением легенд и рассказов в аятах священного Корана, определяет границы прав женщин например, как проявление заботы о женщинах, взаимоотношения с ними, обязанности верующих по отношению к вдовам и сиротам, распределение наследства, справедливость между женщинами и т.д. И именно поэтому, в большинстве случаев, в мирских делах и в загробной жизни женщины наделены таким же статусом и уважением, как и мужчины.

В Коране изображены образы двух типов женщин, нравственных и безнравственных, и, несмотря на то, что в Коране изобилуют поучительные истории о добродетельных и целомудренных женщинах, Всевышний иногда приводит в пример непокорных, аморальных и вероломных женщин, чтобы

рассудительный читатель мог узнать о жизни этих людей и извлечь для себя урок.

2.4. Создание портретов в «Переводе «Тафсира Табари»

Проблема описания характера и образа отдельно взятой личности, лежащая в основе прозаических произведений, является одним из важнейших вопросов, который до сих пор всесторонне изучается. Основу этих исследований, согласно полученной нами информации, составляют современные повести, романы и прозаические произведения. Однако, если вышеупомянутый вопрос рассматривать шире, то он имеет исторически доказанные основания и источники, которым до сих пор уделялось меньше внимания исследователей. Действительно, создание портрета в различных произведениях классической прозы, как в художественной, так и в научной, происходит иногда подробно, а иногда и сжато в соответствии со вкусом авторов этих произведений, что является предметом всеохватывающей и продолжительной дискуссии, и мы не имеем возможности для обсуждения каждой из них. Стоит отметить лишь один момент, что создания портретов чаще всего наблюдается в исторических произведениях, и с этой точки зрения исторические труды ценным источником.

Среди других научных прозаических произведений также отдельного исследования заслуживают комментарии к священному Корану, с точки зрения раскрытия различных сторон личности героев. Однако, следует также отметить, что комментаторы изображали только людей, упомянутых в Божественной книге, и старались в полной мере показать личность, во всех аспектах, но лишь тех, на которых акцентируется внимание в Коране. Прежде чем вступить в основную дискуссию, считаем необходимым отметить тот момент, что среди комментаторов возникает множество споров относительно статуса и положения мужчин и женщин в Коране. Комментаторы Корана по этому поводу выражали противоречивые мнения, несмотря на то, что Бог создал оба пола независимыми и разнохарактерными, чтобы быть отделяться друг от друга, и следовать замыслу Всевышнего, и

завершить земную жизнь в социуме. Несомненно, это предписание является проявлением мудрости и знаний Всевышнего.

Коран и его бесчисленные комментарии, на основании этой точки зрения, обязывают их обращать внимание на божественные заповеди и религиозные учения пророков. Там где говорится о человечестве в целом, нет никаких признаков разногласий, так как все сущее в равной степени подчинено Божьему призыву. Однако, когда Пророк (с) указывая на природу мужчин и женщин, уделяет внимание определенным достоинствам их существования, то неизбежно возникают споры о различиях и личностях.

Когда в Коране говорится о праве на брак или об истории мужчины и женщины, то в этом случае мужчина и женщина рассматриваются без исключения по справедливости и равноправно, не отдавая предпочтения кому-либо из них беспричинно.

О дефиниции личности приведено следующее: «Известные люди, фигурирующие и ... появляющиеся в поэмах, называются личностями. Личность в повествовательном произведении или спектакле – это индивид, чье психическое и нравственное состояние вырисовывается в его поступках, в словах и действиях» [75, 83].

То, что написано в учебниках по сочинению рассказов о «создании портрета» является неполным. При всем этом в написании существуют моменты, приемлемые для всех и, в той или иной степени, открывающие путь к познанию элемента личности и его описания.

Создание портрета является одним из важнейших основ формирования рассказов и каждого художественного и театрального произведения, которое своим наличием, с одной стороны, равнозначно или, в общем, продвигает процесс событий и происшествий вперед, с другой стороны, придает развитие взаимодействиям с другими персонажами в различных местах произведения.

В настоящем разделе автор диссертации вкратце рассматривает вопрос создания портрета в «Переводе «Тафсира Табари».

Без сомнений, что личности в поэмах создаются инструментами, которые писатель заимствует из своей жизни и окружающего его мира. Обычно, в начале создания портрета одной личности автор прибегает к помощи бессознательного и, в какой-то степени сознательного, выбирает подходящего человека из числа тех, кого он встречал на протяжении всей своей жизни. Затем в его воображении всплывают элементы, и таким образом он создает живое изваяние, формирует его личность и внешний облик.

Однако, личности в коранических рассказах и комментариях к Корану относятся к другому виду. Они не являются творениями мысли писателя или продуктом его наблюдений и познаний собственной жизни и окружающего его мира, а действительностью и объективной реальностью. Рассказы в Коране - это арена, на которой раскрываются реальность и бытие, и описывается частица социальной и личной жизни человека различными способами, которые являются ничем иным, как реальностью.

Если в поэмах персонажи являются тенью реальных личностей, т.е. продуктом воображения писателей, то коранические личности реальны, имея под собой основу и подлинность.

Большинство личностей в коранических историях имеют характерные черты, такие как:

1. Их поступки и действия отличаются от остальных людей.
2. Все они относятся к далекому прошлому, из которых самый близкий к нам является Пророк Мухаммад (с), с интервалом более четырнадцати веков.
3. Все эти личности избраны Всевышним, в качестве наставления человечества на путь Истинны.
4. Они невидимые, райские и небесные создания, отличные от земных существ, с которыми люди не сталкивались, однако, имеют страх перед ними и верят в их присутствие.
5. Некоторые животные использовались для ассоциации с морально-психологическим состоянием персонажей.

6. Их удивительные и необычные действия и поступки именуются чудом.

Тема исследования создание портрета в «Переводе «Тафсира Табари» не обсуждалась ни в одной работе, поэтому мы решили провести исследование, в рамках данной тематики, по двум направлениям, негативные образы и позитивные образы в произведении.

Основой нашего исследования является образ женщин, однако следует отметить, что наряду с женщинами, составляющие малую часть личностей и образов Корана, также существуют образы пророков, царей, ангелов, джиннов и других созданий в этом комментарии. Эта группа коранических образов и личностей в комментарии, местами, с дополнениями авторов описываются более ярко и с детализацией их малоизученных аспектов.

Коран и комментарии являются зеркалом, в котором наряду с жизнью и бытием, все остальное отражено в формах прошлого, настоящего и будущего. В «Переводе «Тафсира Табари» личности, особенно женщин, представлены в дуалистической форме: добродетельных и порочных женщин. В «Переводе «Тафсира Табари» женские персонажи представлены в образах матери, сестры, жены, служанки, близкой и сочувствующей подруги.

Как можно заметить, что почти все женщины в коранических рассказах и легендах, за исключением Марии, матери Иисуса (а), упоминаются без имени и со словами «завджун», «имраатун», «нисун», «уммун» и другими словами, относящимся к женщинам, однако, в комментариях к Корану, в частности в «Переводе «Тафсира Табари», почти все они, по рассказам и повествованиям, представлены по именам.

Акцентирование внимания на гендер и расположения женских персонажей в центре повествований «Перевода «Тафсира Табари» и вообще в коранических рассказах являются одним из важнейших особенностей данного произведения. В отличие от рассказов в самом Коране, большинство персонажей в рассказах комментария имеют имена.

Образ жены: Образ женщин очень ярко отражен в изображении образа жены в рассказах о сотворении Адама (а) и Евы [57, 45-46], в истории об Ибрахиме (а), Сары и Хаджар [57, 415-421], в рассказе о Билкис – царицы Савской [58, 131], в историях о женах Пророка Мухаммада (с) [58, 38-49; 647-648], и в рассказе о Халиме бинти Джундаб аль-Хасаамийа [58, 585].

На самом деле образ рассказа об Адаме (а) состоит из: Адама, Евы, Сатаны, Авеля и Каина, ангелов, Джабраила, Микоила, Азраила, и среди этих персонажей рассказа, только Ева считается центральной фигурой в настоящей диссертации. Вышеназванные личности имели значительное влияние на процесс формирования борьбы и развития легендарных персонажей. Жена Адама (а) с самого начала была спутницей и искренней подругой Адама (а) и своим простодушием, доверчивостью и упрямством вынуждает своего супруга прислушаться к словам дьявола, что послужило причиной их изгнания из Рая [57, 45-46]. В создании портрета Евы существуют различные стадии, которые заслуживают рассмотрения и дискуссий. Человек, прошедший вместе с Адамом (а) на своем пути через различные этапы испытаний, ошибок и жизненной практики, появившегося из одного ребра, эволюционирует до существа, обязанного принять на себя человеческую ответственность.

Одной из наиболее важных черт личности в рассказе и театральных произведениях является трансформация и эволюция, а также взаимодействие с окружающей средой и другими людьми. Эти этапы можно увидеть в создании портрета Евы. После сотворения Ева и Адам прибывают в вечном благоденствии в Раю. Она наслаждается дарами Рая рядом с Адамом (а), до появления сатаны и его искушений, заставивших обоих быть изгнанными из Рая. Создание портрета Евы в результате беспечности, эмоциональности и искушения сатаной, подвергается внутреннему конфликту, она совершает грех, вкушает запретный плод и изгоняется из Рая [57, 45-46].

Личность небесной Евы отличается от земной Евы. Здесь чувство ответственности и главным образом борьба за жизнь являются теми

элементами, которые приобщают Адама и Еву к иному образу жизни, а в дальнейшем появление детей и общение с окружающими оказывают на её личность обширное влияние.

Создание портретов Сары и Хаджар в «Переводе «Тафсира Табари» является весьма точным и привлекательным.

Беседы и действия на перечисленных стадиях являются показателями наилучшего образца создания портрета в рассказах «Перевода «Тафсира Табари». Личность Сары с характерными чертами, как красивой и нравственной женщины, правоверной мусульманкой как бы является абсолютно обычной женщиной. Она была одной из жен Ибрахима (а). Хотя Сара и являлась женой пророка, в противостоянии с Ибрахимом (а), Хаджар и Исмаилом она проявляет женскую ревность, и именно этот факт превращает ее образ в правдоподобный. Вышеприведенное было отсылкой к аятам 71-73 суры «Худ», в которой Сара получает благую весть от Исхака [57, 590].

Сара и Хаджар были хорошими и послушными, целомудренными, красивыми и добродетельными женщинами с прославленными качествами. Вначале Сара сама добивалась женитьбы Ибрахима (а) на Хаджар, однако после беременности Хаджар и рождения ее ребенка – Исмаила (а), в ее сердце зародилась ревность, и она отдала Хаджар и Исмаила от себя и своего мужа – Ибрахима (а). Хаджар была в абсолютном подчинении воле Всевышнего и своего мужа - Ибрахима. Она стойко переносит все лишения и невзгоды, что является наилучшим примером жены, послушной своему мужу.

История жен Мухаммада (с) подробно описана в толковании суры «Ан-Нур», в котором рассказывается о том, как Пророк (с) отправился на священную войну с племенем Бану Мусталак, в походе его сопровождала Аиша. Произошло так, что когда Аиша вышла из лагеря на поиски утерянного ожерелья, а вернувшись, отстала от каравана. Мухаммад Джарир Табари подробно разъяснил это событие в своем толковании суры «Ан-Нур»,

в которой, согласно преданиям, Аиша просит доказательства своей невиновности у Всевышнего. В продолжении толкования он сообщает об откровении ниспосланное Пророку (с) о невиновности Аиши, и в завершении приводит следующее: «Итак, когда Пророк (с) получил ниспосланное откровение, он повернулся к Аише (р) и сказал: «О Аиша, позволь мне сообщить тебе благую весть о том, что всемогущий и всеильный Аллах ниспослал аяты Корана в твою честь, где говорится о твоей невинности, и освободил тебя от клеветы, которую они высказывали в твой адрес, а тем, кто произносил эти слова, обещал великие страдания в обоих мирах» [58, 38-46].

Личность Аиши (р) в «Переводе «Тафсира Табари», как можно заметить, изображена, как целомудренная жена, так как Всевышний ниспослал Пророку (с) аяты в доказательство ее невиновности.

В Коране Аллах упоминает о двух типов жен, первые -добронравные, послушные и богобоязненные жены, о которых ранее мы предоставили информацию, а другие, непокорные и грешные.

Образы матери и сестры: Роль матери и сестры воплощены в рассказах о Ханне, матери Марьям и Марьям, матери Иисуса (а) [57, 776], о матери и сестры Моисея, Асии и дочерей Шуайба [57 , 154-156, 656; 58, 410-413]. Эти личности поочередно предстали в роли «сердечной подруги и единомышленницы», «путеводителя и спасителя», «наблюдающей за воспитанием» и «наставницы».

С другой стороны, образ матерей в рассказах о Ханне, матери Марьям и Марьям, матери Иисуса (а), отражены в положительном свете, так как Ханна, мать Марьям, дала обет Всевышнему, что оставить свое единственное дитя для поклонения Богу и служения в Иерусалиме, Марьям своим целомудрием и непорочностью, будучи добродетельной девушкой, принесла себя в жертву на пути Всевышнего и произвела на свет Иисуса (а), который считается одним из великих пророков [57, 776].

Также из рассказов и преданий известно, что Всевышний посредством божественного вдохновения повелел матери Моисея бросить его в реку. Из

контекста аята можно заметить, что мать и сестра Моисея (а) также были добропорядочными и добродетельными женщинами, и Всевышний упоминает их наряду с Евой, Сарой, Хаджар и Асией среди высококонравственных женщин в коранических рассказах и преданиях.

Женщинами, о которых Аллах упоминает в Коране в отрицательных образах, являются: жена Ноя (а), жена Лота (а), Зулейха - жену правителя Египта, египетские женщины и жену Абулахаба.

О вероотступничестве жены Ноя и жены Лота, которые являлись женами двух пророков, сказано в 10 аяте суры «Ат-Тахрим»: «Аллах привел в качестве примера о неверующих жену Нуха (Ноя) и жену Лута (Лота). Обе были замужем за рабами из числа. Наших праведных рабов. Они предали своих мужей, и те не спасли их от Аллаха. Им было сказано: «Войдите в Огонь вместе с теми, кто входит туда» [58, 647].

В других источниках есть утверждения о смерти жены Ноя (а), что она изначально была мусульманкой, находилась на корабле, а потом стала неверующей и погибла вместе с утонувшими в море [35, 108-109].

Из вышесказанного следует, что жена Ноя (а) была с ним изначально, однако, в итоге она пошла против своего мужа и истинной религии, и что Всевышний распределил ее в категории порочных женщин, а авторы «Перевода «Тафсира Табари» показали ее личность в виде отрицательного образа.

Жена пророка Лота также была одной из нечестивых женщин, которой Всевышний упомянул в сурах «Аль-Араф»: 83, «Худ»: 81, «Аль-Хиджр»: 60, «Аш-Шуара»: 171, «Ан-Намль»: 57, «Аль-Анкабут»: 32, 33 и «Ас-Саффат»: 135 о ее предательстве и доносе о гостях ее мужа жителям Мутафиката, и приводит ее слова: «Так знайте, что гости прибыли к Лоту - они очень красивые» [57, 697].

Как было изложено ранее, Аллах поместил жену Лота (а) в один ряд с женой Ноя (а) и отразил ее личность в отрицательном образе, так как ее черты характера противоречат личностям женщин, которых Всевышний

создал в положительных образах. Она предала своего мужа и вступила в сговор с врагами Лута (а) и пошла против его намерений, чем вызвала гнев Аллаха на себя.

Одними из самых важных персонажей в рассказе о (Юсуфе и) Зулейхе являются: Юсуф, Зулейха, Якуб, правитель Египта, братья, Малик, погонщики каравана, двое заключенных, спутников Юсуфа, и кормилица Зулейхи.

Зулейха в пору детства Юсуфа, любовь и отношения Зулейхи во времена детства Юсуфа, любовь Зулейхи к Юсуфу в пору его юности, вклад Зулейхи в тюремное заключение Юсуфа и случай с египтянками, порезавшими свои руки после того, как они увидели лицо Юсуфа - во всем этом выражены личности Зулейхи и египетских женщин.

Личность Зулейхи в преданиях и рассказах «Перевода «Тафсира Табари»» вначале отражена как нежная и добрая женщина, так как после покупки Юсуфа правителем Египта, увидев луноликого ребенка, как Юсуф, она проявляет свою личность в качестве хорошей женщины. Однако, с течением времени и достижения зрелости Юсуфом, она следует своей страсти, клеветает на него и сажает Юсуфа в тюрьму [57, 626-631].

Египетские женщины, изрезавшие себе руки, когда увидели Юсуфа, обвиняют в этом происшествии Зулейху, но, несмотря на это, также советуют Зулейхе посадить Юсуфа в тюрьму [57, 631]. Поэтому личность Зулейхи и египтянок в этом рассказе отражены с негативной стороны. Зулейха, используя свою женскую хитрость и коварство заманила в свои сети правителя Египта, настроила его против Юсуфа и запятнала его имя дурным поступком, о чем отчетливо приведено в «Переводe «Тафсира Табари»».

Создание образов является одним из важнейших элементов рассказов и занимает особое место в коранических рассказах. Привлекательность этих рассказов обусловлена разумным созданием портретов персонажей. Рассказы о Еве, Саре, Хаджар, сестре и матери Моисея, Ханне, Марьям и Аише в «Переводe «Тафсира Табари»» в создании портрета положительного образа и

рассказы о жене Ноя, жене Лота, Зулейхе, и египтянок в «Переводе «Тафсира Табари» в создании портрета негативного образа были изучены и все эти рассказы, в совокупности, смогли отразить общую характеристику и характерную черту каждого персонажа.

Выводы по 2 главе

1. В древнем Иране образ женщин появляется в нескольких облициях, и из документов, полученных и рассмотренных нами, следует, что в древности женщин прославляли и, в определенной степени, признавали рассмотрение их статуса.

2. Женщины в пехлевийский период рассматривались с двух ракурсов: с первого как женщина-божество, со второго как женщина-человек. Причиной такого признания, как уже упоминалось, являлся социальный статус и религиозные убеждения женщины, что позволяло придавать её божественные и ангельские свойства.

3. В древнем Иране женщины, наряду с наделением их божественными и ангельскими свойствами также делились на дьяволиц и женщин из рода Ахримана (злого духа). Более того, существовал и образ полубогинь и полуженщин, что можно увидеть на примере истории Машии и Машёны.

4. В описании образа женщины в «Авесте» - священной книге зороастрийцев, проявляется дуализм - положительные и отрицательные свойства, однако во многих случаях положительный образ превалирует над отрицательным. Из фрагментов этой книги, имеющих наставнический характер, выясняется, что в верованиях народов пехлевийского периода женщины обладали достойным и влиятельным статусом.

5. Образы женщин в прозаических произведениях X-XII веков делятся на несколько групп, одной из которых являются эпические произведения. В эпических произведениях женщины завоевали популярность несколькими образами, ярким примером тому являются образы сестер Джамшеда, Судобы, Рудобы, Синдухт и т.п. Если некоторые из этих женщин известны в эпических поэмах из-за их высокомерия и надменности, то остальные женщины представлены в образемышленных, умных и целомудренных женщин, которые благодаря своему разуму даже спасали свои семьи и имущество.

6. Наряду с эпической прозой тема женщины хорошо прослеживается и в нравственной (этико-дидактической) прозе, в рамках периода нашего исследования, ярким примером которой является «Кабус-наме» Кейкавуса. В этом трактате, наставляя своего сына, автор рассматривает вопрос о том, как следует выбирать жену, и описал самые важные правила своего времени в отношении женщин.

7. В исторической прозе образ женщины делится на пять категорий, и весьма выразительно отображены образы женщин искусства, женщин отважных воительниц. Наряду с этим знатные женщины в этой книге представлены как самый слабый класс женщин.

8. Хотя создание портретов не является характерной особенностью комментария, оно является одним из важных элементов выражения мысли, поскольку коранические личности конкретны, элементы воображения в этом процессе в «Переводе «Тафсира Табари» вообще не наблюдается.

9. Среди разновидностей образов в «Переводе «Тафсира Табари» важное место занимает образ женщин, подробное изложение и изображение личностей, особенности характера и черты, их облик и размышления, так как ведь в этой книге можно найти множество подробностей по предмету нашего исследования. Например, при толковании суры «Ан-Нур» в основном упоминается рассказ об Аише (р).

10. Образ женщин разделен на категории личностей, такие как жена и мать, и по каждому из пунктов в «Переводе «Тафсира Табари» изложен интересный материал. Поскольку в Коране о некоторых личностях приводятся лишь упоминания, авторы «Перевода Тафсира Табари» также ограничились лишь аналогичными ссылками, а главная особенность этого комментария состоит в том, что при повествовании рассказа они строго придерживаются сведений из Корана, и только в редких случаях, обращаются к преданиям, для более яркой демонстрации образа.

ГЛАВА 3. ТЕКСТЫ, СВЯЗАННЫЕ С ОПИСАНИЕМ ОБРАЗА ЖЕНЩИН В «ПЕРЕВОДЕ «ТАФСИРА ТАБАРИ» И ИХ ЛИТЕРАТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ

3.1. Эволюция художественного мышления на примере рассказов, относящихся к образу женщин

Художественное мышление и поэтическое видение, или другими словами, творческое видение, всегда требует от поэта и автора художественного произведения глубоких знаний и обширного понимания истории человечества и влияющих факторов на формирования человечества. По этой причине существуют такие факторы, которые вносят значительный вклад в развитие личности и духовности человека во всех сферах жизни. Конечно, для древнего персидско-таджикского народа, с более восьми тысячелетней цивилизацией, основу и суть, а также появления врожденных побуждений поэтов и писателей можно изучать в различных ракурсах, в том числе и священные книги, и исторические трактаты этого народа. В частности, священная книга Коран, которая в течении тысяча четырехсот лет служила руководством в жизни и законом в управлении государством для таджиков. В свете этой Священной книги, по причине того, что ее содержание не было доступно для широких масс, были составлены комментарии, которые в дальнейшем служили для облегчения понимания коранических смыслов для людей различных сословий. В этой связи можно сослаться на следующие комментарии, как «Джаме уль-баян» Табари, Комментарий Сурабади, «Кашшаф» Замахшари, «Гадж ут-Тараджим» Шахфура Исфараини, «Кашф уль-асрар» Абульфазла Майбуди, Комментарий Куртуби, «Тафсир Джалолайн» и др., занявшие видное место в признании достоверности коранических рассказов и связанного с ними содержания, в украшении и размышлениях поэтов и писателей персидско-таджикской литературы. В том числе, «Перевод «Тафсира Табари» является ценным произведением, в которой большинство коранических рассказов приведены на изящном и прекрасном персидском языке, и близкому по смыслу к оригиналу. С этой точки зрения можно с уверенностью сказать, что этот

комментарий был и остается источником вдохновения для большинства персоязычных поэтов. Наши утверждения подтверждаются следующим высказыванием доктора филологических наук, профессора У. Гаффоровой: «Появление в таджикской литературе ряда поэтических и прозаических произведений, имеющих кораническое начало, в ходе развития своего сюжета претерпели изменения, другими словами источником их вдохновения послужили наполненными смыслами коранические рассказы в «Переводе «Тафсира Табари», что обеспечило духовное и художественное богатство персидской литературы» [112, 328].

Поэтому эта книга занимает достойное место в разъяснении коранических рассказов во всемирно известной персидско-таджикской литературе, несмотря на то, что в области комментирования было написано достаточное количество работ. Следует отметить, что этот комментарий известен как трактат, в котором при повествовании соответствующих рассказах, не были использованы другие источники, вне коранического контекста. То есть, авторы этого комментария во время написания не обращались к другим небесным книгам, так сказать, предания от исаиляит (религиозная литература, связанная с еврейской традицией), сосредоточившись лишь на содержании самого Корана. Таким образом, вклад этой книги в сохранение подлинности исламско-коранических повествований и рассказов равен вкладу первоисточника, что увеличивает ее научную ценность. При всем этом надо признать, что источником вдохновения поэтов X-XII веков не являлись лишь коранические сказания, а то, что можно наблюдать в процессе поэтического творчества этого богатого периода персидско-таджикской литературы заключается в том, что поэты при сочинении стихов искали вдохновения из различных научных и исторических источников. Например, тема отражения сюжетов, связанных с женщинами, в персидско-таджикской литературе, являющаяся основной темой нашего обсуждения, в литературе этого периода использовалась в разных аспектах. Хотя основу нашего исследования составляют рассказы,

связанные с Кораном, которые приведены в «Переводе «Гафсира Табари» и являлись предметом внимания поэтов, рассматриваемых нами веков, однако некоторые поэтические строки, посвященных прекрасному полу, существовавших в персидско-таджикской литературе оставила нас равнодушными. К примеру, в «Бустане» Саади мы встречаем строки о добрых деяниях женщин:

**Зани хубу фармонбари порсо,
Кунад марди дарвешро подшоҳ.
Дилором бошад зани некхох,
Валек аз зани бад, Худоё панох! [100, 92]**

Подстрочный перевод:

*Хорошая, послушанная и благочестивая жена
Сделает из своего мужа (дerviша) падишаха.
Благожелательная жена является привлекательной,
Но, однако, боже упаси от плохой жены.*

Или в «Шахнаме», где великий Фирдоуси неоднократно восхваляет «мудрую» и «успокаивающую сердца» женщину. Несмотря на это, есть и поэты, которые подвергают критике женщину и укоряет ее за деяния, например следующие строки Санаи:

**Зан махоху тарки зан кун, к-андар ин айём бор,
Зан нахохад ҳеҷ марде, то бимирад хушёр [56, 184].**

Подстрочный перевод:

*Не думай о жене, брось её, так как в этом мире
Ни один мужчина не хочет жены, а хочет умереть трезво.*

Также во многих случаях можно обратить внимание на изящные и скрытые намеки Низами, касающихся слабого пола.

Например:

Из поэмы «Лейли и Меджнун»:

Зан гир, ки худ ба хун далер аст,

Зан бошад зан агарчи шер аст [76, 259].

Подстрочный перевод:

*Женись, на отважной женщине,
Женщина остается женщиной, будучи львом.*

Из поэмы «Шараф-наме»:

**Агар зан худ аз сангу оҳан бувад,
Чу зан ном дорад, на хам зан бувад [136, 819].**

Подстрочный перевод:

*Если женщина будет сотворена из камня и железа,
Так как ее называют женщиной, она и останется женщиной.*

Несмотря на то, что на тему женщин и представления их образов в персидско-таджикской поэзии можно привести множество бейтов, мы более не будем задерживаться на этой теме, поскольку наше исследование в этой главе посвящено развитию художественного мышления в свете представленных коранических сюжетов в книге «Перевод «Тафсира Табари». В основном в персидско-таджикской поэзии, основа и суть которой тесно взаимосвязана с религией и познаниями, философией и мировоззрением этого народа, поиск истоков художественного мышления, особенно происшествий, событий или сцен, относящихся к тому или иному обряду, личности или смысла священной книги мусульман является задачей не из простых. Поскольку персидско-таджикская литература на протяжении всего своего существования, всегда и до сих пор, использует этот идеологический и богатый источник. Если этот источник, в одних случаях, непосредственно воздействует на сердца поэтов, то в других случаях воздействие происходило посредством комментариев, которые были составлены для улучшения и толкования коранических рассказов.

Коранические рассказы, относящиеся к женщинам, и оказавшими влияние на формирование художественного мышления поэтов, и в свете которых были созданы поэтические произведения, делятся на несколько групп:

Рассказы, которые только упоминаются

В Коране, а также в «Переводе «Тафсира Табари» есть истории, связанные с женщинами, которые были упомянуты лишь краткой ссылкой на их существования. Например, о браке дочерей Шуайба (а) с Мусой (а). Краткое содержание рассказа заключается в том, что после убийства Мусой (а) одного из кебитянинов в Египте, совершается попытка убить Мусу, и он бежит в Мадиян. В пути Муса присаживается в тени дерева, чтобы снять усталость с дороги, и вдруг его взор падает на людей, поивших свой скот, и там неподалеку от группы мужчин стояли две девушки, которые ждали своей. Муса (а), как это свойственно нравам пророка, помогает девушкам напоить свой скот, и они рассказывают эту историю своему отцу – Шуайбу (а). Шуайб (а) посылает одну из своих дочерей за Мусой (а) и приглашает его к себе домой. Например, эта часть рассказа была отредактирована авторами изучаемой нами книги следующим образом: «Моисей (а) встал и пошел с ним. И девушка шла впереди, а Муса (а) шел позади нее, и платье девушки было разорвано. И Муса (а) сказал ей: «О девушка, уступи мне место, чтобы я мог идти впереди тебя, на случай, если начнется ветер и приподнимет подол твоей одежды... тебе стоит идти позади меня, чтобы я мог идти впереди тебя, и указал пальцем направление, где она должна идти [58, 154]. Исследователи неоднократно указывали на эту особенность в книге и говорили: «Переводчики книги Табари, приведя этот рассказ (о Мусе (а) и Шуайбе (а). – К.З.) в подробностях, больше всего акцентировали внимание на целомудрие и духовность Мусы (а), свойственные пророкам» [112, 247]. Шуайб (а) также обратил внимание на это целомудрие и благочестие Мусы (а) и отдал ему в жены одну из своих дочерей, а для выплаты свадебного приданого Муса (а) нанимается работать пастухом к Шуайбу (а). В персидско-таджикской литературе можно найти множество стихов и отрывков поэтических произведений, относящихся к этой истории. Например, следующие строки Санаи:

Чун Калими карими ғампарвард,

**Рух ба Мадян ниҳод бо ғаму дард.
Кард даҳ сол чокарии Шуайб,
То кушуданд бар дилаш дари ғайб [56, 104].**

Подстрочный перевод:

*Когда щедрый и отзывчивый Муса
Обратил свой сочувствующий взор на Мадян.
Стал служить десять лет Шуайбу,
До тех пор, пока не открыли в его душе божественный дар.*

Или как Хакани с указанием на то, что у Шуайба (а) была дочь по имени Сафура, пишет:

**Мӯсӣ аз баҳри Сафуру кунад оташхоҳӣ
В-он шубонӣ-ш ҳам аз баҳри Сафуру бинанд [26, 82].**

Подстрочный перевод:

*Муса ради Сафуры желает огня
И стал пастухом ради Сафуры.*

Принимая во внимание этот бейт и другие подобные стихотворные строки, вносящие дополнения к кораническим рассказам, можно отметить, что источники размышлений поэтов также были весьма обширны. Как уже было упомянуто, наряду с использованием поэтами, в качестве источника Корана и комментариями к нему, они также пользовались другими источниками, дополняя информацию первоисточников.

Другой аналогичный рассказ о жене Лота (а), о которой многократно упоминается в Коране, и в «Переводе «Тафсира Табари» также кратко приводится история о предательстве и нечестивости жены этого пророка. Самый известный фрагмент, указывающий на эту историю, содержится в «Гулистане» великого шейха Саади:

**Ҳамсари Лут бо бадон бинишаст,
Хонадони нубуввутаи гум шуд.
Саги Асҳоби Каҳф рӯзе чанд
Пайи некон гирифтум мардум шуд [101, 116].**

Подстрочный перевод:

*Супруга Лота связалась с плохими людьми,
И потеряла связь с семьей пророка.
Собака друзей Кахфа некоторое время
Шла по пути благородных людей, и превратилась в человека.*

Этот рассказ также был популярен в персидско-таджикской литературе X-XII веков, а в поэзии этого периода в панегирических касыдах написано множество аллюзий на историю Лота (а). В подобных аллюзиях поэты больше указывали на народ Лота (а) и их исчезновения, сравнивая их с врагами адресата панегирики. Фаррухи писал:

**Ҳар сарое, к-он накӯтар буд, з-он хуштар набуд,
Ҳамчу шористони кавми Лут шуд зеру забар.
Кадхудоёнаш харидахонаҳо бигзоштанд,
Зан зи шӯйи хеш дур афтоду фарзанд аз падар [91, 364].**

Подстрочный перевод:

*Каждый дворец, которому не было равным по красоте
Разрушился дотла как города племени Лота.
Обитатели его покинули, приобретая новые дома,
Жены расстались со своими мужьями, а дети с отцами.*

В последней строфе об отдалении жены от мужа содержится изящный намек на то, как жена Лота (а) была исключена из рода и праведного пути.

Среди других факторов, которые являются источником вдохновения для поэтов, является содержание Корана. Поэты, при том, что уделяли больше внимания рассказам, сочиняли свою поэзию с самым прекрасным смыслом вдохновляясь содержанием отдельных аятов. Примером наших слов может служить аят «Ва лайса закару ка-л-унсо», в котором Всевышний отдает предпочтение терпимости мужчин в отношении женщин и возвысил статус прекрасного пола. Данный аят и очень близкий ему по смыслу встречается в строках из поэзии Унсури, где он пишет:

Дар он дуда, ки бо ӯ чанг чӯяд,

Нисоро фазл ояд бар ричоло [22, 51].

Подстрочный перевод:

*В семьи, в которой ищут ссоры с ней,
Женщина предпочтительней, чем мужчина.*

В другом бейте, принадлежащему этому же поэту, воспекает противоположное по смыслу вышеприведенным строкам, которые приводятся в аяте «ар-Риджолу каввомуна ала-н-ниса»:

**Надон, ки марду зане зоду нест фозил зан,
Бидон дуруст, ки фазл аст мардро бар зан [22, 78].**

Подстрочный перевод:

*Не считай, что среди рожденных мужчин и женщин, нет достойной
женщины,
Знай истину, что мужчина имеет преимущества перед женщиной.*

Известные рассказы

Хорошо известные и прославленные коранические рассказы, которые были включены в «Перевод «Тафсира Табари», в поэзии X-XII веков вдохновляли поэтов больше, чем другие воздействующие факторы. Поэты этой эпохи персидско-таджикской литературы, несмотря на то, что разделились на несколько групп и сочиняли стихи с различных позиций и видений, все же обращались к первоисточникам.

Рассказ о царице Билкис

В персоязычной литературе повсеместно встречается множество упоминаний рассказа о Сулеймане (а) и его перстне, посредством которого он правил. В частности, поэты использовали этот сюжет по-разному и в различных случаях. Наряду с этой особенностью, рассказ о Сулеймане (а) и его любви к царице Савской – Билкис, также был очень популярен. Если мы углубимся в вопрос появления данного рассказа в персидско-таджикской литературе, то откроем обширную тему. Следовательно, мы остановимся и рассмотрим лишь те или иные моменты, на которые в этом рассказе

указывали поэты из сведений, предоставленных в «Переводе «Тафсира Табари». Относительно престола Билкис и овладение им Сулейманом (а) в «Переводе «Тафсира Табари» приведено следующее: «И когда Сулейман узнал, что Билкис прошла однодневный путь, он спросил у демонов и фей: «Кто из вас способен, прежде чем Билкис приедет и примет мусульманство, принести мне ее царский трон?» Один из демонов по имени Ифрит, говорят, что она была и феей. Он сказал: «Я пойду и принесу тебе ее царский трон прежде, чем ты встанешь со своего места» [47, 137].

Тогда Асаф ибн Бурхия сказал: «Я поставлю перед тобой трон Билкис, за время пока ты закроешь глаза и откроешь их снова, как велел Всевышний Аллах: «Кола-л-лази индаху илмун мина-л-китаб ано отика бихи кабла ан йиартадда илайка тарфука» [58, 137].

И это был Асаф ибн Бурхия, знавший величайшее имя всемогущего и всеильного Бога, и он был близок к Сулейману (а), и одним из лучших рода Бану Исраиль, и он был одним из сыновей Леви ибн Якуба, и он был из иудейского пророчества. И он склонил голову, и помолился, и воззвал к всемогущему и всеильному Богу, и попросил трон Билкис, и всемогущий и всеильный Бог исполнил его желание, и в то же время трон Билкис предстал перед Сулейманом (а)» [58, 137-138].

Данный рассказ отражен в персоязычной литературе X-XII веков следующим образом:

а) Упоминание имени Билкис как могущественной царицы:

Муджриддин Байлакони:

**Бар байрақат зи турраи Билқис парчам аст,
Бар яғлақат зи панҷаи Симурғ шахпар аст [9, 738].**

Подстрочный перевод:

*В твоём знамени есть локон Билкис,
В твоей стреле есть перья от когтей Симурга.*

Анвар:

Эй Сулаймони ахро Билқис,

Кас ба Довуд лаҳни ной орад?! [1, 263].

Подстрочный перевод:

*О договоре Сулеймана и Билкис,
Разве кто-то сыграет Давиду музыку?!*

Хакани:

**Гарчи гум кардам калиди нуткро,
Мадҳи Билқиси замон хоҳам гузид [26, 291].**

Подстрочный перевод:

*Хотя потерял ключи от речи,
Выбираю хвалу Билкис нашего времени.*

б) Сулейман узнает о Билкис:

Амир Муиззи:

**Замона ба дасташ диҳад номае,
Набишта дар он нома: «Айна-л-мафар»?!
Агар мурғи Билқисро нома буд,
Зи назди Сулаймони пайғомбар,
Барад тири паррони ту назди хасм
Ачалномаи хасм дар зери пар [81, 94].**

Подстрочный перевод:

*Время дает ему в руки письмо,
В котором написано: «Айна-л-мафар»?!
Если у птицы Билкис было письмо
От пророка Сулеймана,
Донесет твоя выпущенная стрела до врага
Весть о его смерти на своих крыльях.*

Если в вышеприведенных строках поэты, указывая имя Царицы Савской, упомянули о ее величии, могуществе и красоте, соотнося эти качества с адресатом своего восхваления, то в предыдущем стихе, Муиззи сравнивает стрелу лука восхваляемого с птицей-посланником Соломона (а) к Билкис. Это явление является показателем того, что поэты благодаря

кораническим рассказам приобретали не только творческое развитие, но и, используя содержание этих рассказов и повествований, оттачивали свое художественное мышление и пытались приобрести новый инструментарий и новые способы выражения. Следующий пример от Хакани:

**Билқиси бонувону сулаймоншаҳ-Ахситон,
Ман худхуде, ки ақл ба ман ифтихор кард [26, 302].**

Подстрочный перевод:

*О, Билкис женщин и царь Сулейман Ахситана,
Я тот удад, которым гордится разум.*

В приведенном выше бейте есть упоминание о птице удад, которая принесла Сулейману весть о Царице Савской. Поэт уподобляет себя Удаду, который был добрым вестником Сулеймана, и отождествляет эту птицу со светлым человеческим умом. Аналогичный смысл часто повторяется в стихах Хакани:

**Худхуд кунун, ки хильяти Билқиси ахд ёфт,
Бахташ ба хильяти малик уммедвор кард.
То бишнавад чаҳон, ки фалон мурғро ба вақт
Билқис хирқадору сулаймоншиор кард [26, 304].**

Подстрочный перевод:

*Теперь, когда удад нашел мантию Билкис нашей эпохи,
Его счастья надеялось на царскую мантию.
Пусть услышит мир, что он некую птицу во времени
Билкис сделала его сулейманоподобным в рубище дервиша.*

в) О прекрасной внешности Билкис:

Хакани:

**Чамшедмалик назири Билқис
Чуз бонуи комрон надидаст [26, 307].**

Подстрочный перевод:

*Царь Джамшид подобно Билкис
Не встречал успешную царицу.*

Или:

**Ман киям, хоҳ аз Яман, хоҳ аз араб,
К-ин чунин Билқису Зарко дидаам [26, 396].**

Подстрочный перевод:

*Кто я такой, я в Йемене и на арабской земле,
Который видел таких, как Билкис и Зарко.*

г) Приглашение Билкис со стороны Сулеймана (а):

Хакани:

**Гар дар замини Шом Сулаймони девбанд
Билқисро зи шаҳри Сабо кард хостор.
Ҳам шоҳи мо зи кадр Сулаймони олам аст,
Ҳам бонувон зи мартаба Билқиси рӯзгор...[26, 421].**

Подстрочный перевод:

*Если в стране Шам, Сулейман покоритель дэвов
Сватался к Билкис из страны Сава.
Наш царь по величю является Сулейманом мира,
И царицы наши по рангу равны Билкис нашей эпохи...*

Вышеприведенные строки свидетельствуют, что целью поэта не было упомянуть о желании Сулеймана (а) встретиться с Билкис, речь идет лишь об отсылке к рассказу, а поэт, как это свойственно панегирической поэзии, обращаясь к историческим и религиозным персонажам, сравнивает их могущество и славу с восхваляемым им человеком.

д) Упоминание о доставлении трона Билкис Сулейману (а)

Согласно легенде, Царица Савская была очень могущественна и богата, о чем есть упоминания в вышеприведенных стихах, однако заслуживает внимания то, что прежде чем обратиться к поэзии, касающейся приобретения ее трона Сулейманом, считаем необходимым сделать короткое напоминание о богатстве ее дворца и украшений ее трона. Этот момент упоминается в книге «Перевод «Тафсира Табары»: «И трон Билкис был восемьдесят газдов в

длину и восемьдесят газов в ширину. И его основа была из красного золота, и на нем было множества рубинов и драгоценных камней» [47, 131]. Согласно приведенной выше выдержке, эта царица была несметно богата и могущественна, а весь ее дворец и трон были украшены золотом. В связи с этим в поэзии Хакани Ширвани также есть хорошее упоминание:

Қасри Билқиси даҳр бин, ки парӣ
Ҳориси боми боликонаи уст [26, 439].

Подстрочный перевод:

*Взгляни на дворец Билкис нашего времени,
Надзирателем крыши, которой является сам ангел.*

Или:

Ҳазрати Билқис-бонуи Сабо
Бар сари арши муалло дидаам [26, 476].

Подстрочный перевод:

*Видел госпожу Билкис – царицу Савскую
Над самой вершиной небосвода.*

Относительно трона Билкис, принесенного пророку Сулейману (а), что должно было заставить Билкис поверить в его пророческую миссию, поэты описывали по-разному:

Фаррухи Сиистани:

Хусрав нишаста, точи шаҳи Ҳинд пеши ӯ
Чунонки тахти гавҳари Билқис пеши Чам [91, 173].

Подстрочный перевод:

*Восседает Хусрав, и венец царя Индии у него под ногами,
Подобно изумрудному трону Билкис перед Джамшидом.*

Низами:

Дар хифози хати Сулаймонӣ,
Арши Билқис бод нуронӣ [76, 97].

Подстрочный перевод:

*В защиту письма Сулеймана
Пусть будет трон Билкис лучезарным.*

По мнению Амира Муиззи, трон Билкис из Сабейского Царства был доставлен Асафом - министром хазрата Сулеймана, который также принадлежал к племени демонов. Бейт:

**Арши Билкис аз Сабо Осаф ба афсун оварид,
Ҳиммати ту сарфарози арш беафсун шавад [81, 126].**

Подстрочный перевод:

*Трон Билкис из Сабейского царства привез Асаф колдовством,
Твое благородство будет высшее небосвода, без колдовства.*

е) Другие детали

Было упомянуто, что поэты, в процессе сочинения и достижения результата посредством коранических рассказов, также обращались к другим небесным книгам или другим источникам, таким как истраилият (иудейские источники). И именно этот фактор послужил причиной появления продолжения или изменения хода событий рассказа. Например, в истории о Сулеймане и Царице Савской, на наш взгляд, также заметны дополнения, некоторые из которых заслуживают упоминания. Например, по поводу благой вести, полученной от Гавриила (а) Сулейманом (а) и сообщение Билкис новости о рождении ребенка, в поэме «Хафт пайкар» (*Семь красавиц*) Низами приводит следующее:

**Хонд Билқисро Сулаймон зуд,
Гуфтаи Ҷабраил боз намуд.
Гашт Билқис аз ин сухан шодон,
К-аз халаф хона мешуд ободон [77, 75].**

Подстрочный перевод:

*Пригласил Сулейман срочно Билкис,
Передал слова Джабраила.
Стала радостно Билкис от этих слов,
Так как от сына (наместника) дом становится обустроенным.*

Рассказ о Зулейхи – жены правителя Египта

История любви жены правителя Египта к пророку Юсуфу (а) и целомудрия этого посланника Всевышнего, и красоты и беспечности его возлюбленной широко используется в разных областях персидско-таджикской литературы. Сама история Юсуфа, которая согласно Корану является «ахсану-л-какас» (лучшая из рассказов), неоднократно упоминалась в персидско-таджикской литературе в виде отдельных маснави. Любовь Зулейхи стала образцом истинной любви в персидско-таджикской литературе, о которой приводилось множество сравнений (ташбех) поэтами. Например, Санаи писал:

**Аз чамоли юсуфӣ серӣ набинад човидон
Хар киро бар чону дил ишки зулайхой бувад [56, 42].**

Подстрочный перевод:

*Не насытится красотой Юсуфа никогда
Тот, у кого в сердце любовь подобно любви Зулейхи.*

Или строки Анвари:

**Хамеша, ки ном аст аз ҳусни Юсуф,
Чаҳоне ҳадиси Зулайхо гирифта [1, 204].**

Подстрочный перевод:

*Всегда, когда заходит речь о красоте Юсуфа,
Найдется тот, который вспомнит историю Зулейхи.*

История Зулейхи в персидско-таджикской литературе привлекала больше внимания поэтов в следующих моментах:

а) Продажа Юсуфа (а) на невольничьем рынке. Данная сцена в «Переводе «Тафсира Табари» была отредактирована следующим образом: «Юсуфа увезли в Египет, привели его внешность в порядок и отвели на рынок в Египте, дабы продать его. Весь народ Египта вышел поглазеть на него, мужчины и женщины и все остальные были им опьянены, и свет лица Юсуфа был таков, что, куда бы он ни пошел, сияние лица его падало на людей. И локоны волос его, падали кольцами вниз, и каждая часть его тела

была прекрасней другой. Тогда привели его и передали глашатаю, и глашатай вскрикивал «кто даст больше?» и говорил: «Кто купит раба-еврея за несколько динаров?» И тогда подходил народ, и увеличивали цену, пока стоимость его не стала равна золоту, и равна мускусу, и равна амбре. И этот Азиз из Египта, который был министром правителя Египта, купил его по стоимости этих вещей и привел в свой дом» [57, 774].

В литературе эта сцена переведена в поэтические строки следующим образом:

Амони:

**Чу Юсуф зи минбар дар он арсагох,
Дурахшид чун бар фалак мехру мох.
Мунодӣ нидо кард ҳам дарзамон,
Ки: «Эй мардуми Миср - пиру чавон,
Кӣ харрад ғулومه боғи бихишт,
Ки бо ӯ намояд рухи ҳур зишт?!
Кӣ харрад ғулومه, ки наздику дур,
Дихад рӯи ӯ ҳамчу хуршед нур?!
...Нахустин баҳо шуд дури хостор,
Ба ҳамсанги зарри куҳан панҷ бор...
Фузуданд сӣ бор ҳамсанги сим,
Ки буд нархи фаррух азизи карим [131, 94].**

Подстрочный перевод:

*Когда Юсуф появился там на пьедестале,
Блеснул как солнца и луна на небосводе.
И сразу же глашатай объявил, что:
«Ой, жители Каира – и млад, и стар,
Кто хочет покупать раба из райского сада,
По сравнению с которым лицо гурии покажется некрасивым?!
Кто хочет купить раба, лицо которого светиться подобно
солнцу и далеко, и близко?!...*

*Первая цена была благородный жемчуг,
Которая равна пятикратному размеру старого золота...
А потом добавили цену, которая равна тридцатикратному
размеру серебра,
И это была цена счастливого и дорогого человека Каира.*

Далее, эта сцена, согласно вкусовым предпочтениям поэтов-суфиев, с личными преобразованиями и дополнениями, нашла свое отражение в мистической литературе:

Аттар:

**Гуфт: «Юсуфро чу мебифрӯхтанд,
Мисриён аз шавқи ӯ месӯхтанд.
Чун харидорон бaсе бархостанд,
Панҷ раҳ хамсанги мушқаш сохтанд.
З-он зани пире ба хун оғушта буд,
Ресмоне чанд дарҳам ришта буд.
Дар миёни чамъ омад дар хурӯш,
Гуфт: «Эй даллоли канъонифурӯш,
З-орзуи ин писар саргаштаам,
Даҳ калова ресмонаш риштаам.
Ин зи ман бистону бо ман байъ кун,
Даст дар дасти манаш неҳ бесухун».
Ханда омад мардро, гуфт: «Эй салим,
Нест дархурди ту ин дурри ятим.
Ҳаст сад ганҷаш баҳо дар анҷуман,
Ма туву ма ресмон, эй пирзан».
Пирзан гуфто, ки «донистам яқин,
К-ин писарро кас бинафрӯшад бад-ин,
Лек инам бас, ки чӣ душман, чӣ дӯст
Гӯяд ин зан аз харидорони ӯст» [10, 387].**

Подстрочный перевод:

*Сказал, что когда продавали Юсуфа,
Жители Каира от симпатии к нему горевали.
Когда покупатели пришли к нему,
Его цену подняли пять раз выше, чем цена за имбирь.
Пожилая женщина, которая была вся в крови,
С несколькими веревками на руках, которые сплела.
Вскрикивала среди толпы людей и произнесла:
«О торговец, раба из Каньона
Давно мечтаю об этом юноше, и сплела десять мотков
веревки.
Возьми их, и продай его мне.
Положи свои руки в мою ладонь, без лишних слов.
Мужчина засмеялся и ответил ей: «О милая,
Этот благородный жемчуг не по тебе.
Он стоит намного дороже у покупателей.
Вот тебе твои веревки, бери и уходи.
Старуха сказала: «Я точно знала, что
Ни кто не продаст этого юношу за мои веревки.
Однако, мне достаточно, чтобы друг или недруг скажет
Эта женщина также была в числе его покупателей».*

б) Воспитание Юсуфа Зулейхой

Юсуф всегда был окружен заботой и любовью Зулейхи, даже с самого младенчества. Данный смысл был воплощен в поэзии поэтов.

Рашидуддина Ватвот:

**Арӯси фикрати ман аз санои ту нишот орад,
Бале бо чехраи Юсуф нишот ояд Зулайхоро [109, 205].**

Подстрочный перевод:

*Суженная моих мыслей, радуется от воспевания тобой,
Как радуется Зулейха от лицезрения Юсуфа.*

в) Коварство Зулейхи

История о коварстве Зулейхи и ее желании добиться Юсуфа и отказе Юсуфа от нее, весьма ярко проявляется в литературе X-XII веков, и поэты, согласно своим вкусовым предпочтениям трансформировали это содержание в поэтические формы. Носир Хусрав убежден, что Зулейха прибегнула к коварству от отчаяния:

**Чун Зулайхо шуд ба чон дармонда,
Хилате барсохт он дармонда [78, 93].**

Подстрочный перевод:

*Как Зулейха попала в отчаяние,
Придумала эту хитрость от безысходности.*

Из поэмы «Хафт пайкар» Низами:

**Юсуфи ёвагаштаро чустанд,
Чун Зулайхо зи доманаш рустанд [77, 161].**

Подстрочный перевод:

*Искали потерявшего Юсуфа,
Подобно Зулейхе, державшей его за подол.*

г) Срывание одежды с Юсуфа (а)

После того, как Зулейха хитростью попыталась уединиться с Юсуфом (а), который ответил ей отказом и хотел покинуть ее, но Зулейха, чтобы удержать Юсуфа разорвала на нем одежду. Данная сцена воспета во многих поэтических произведениях:

Из поэзии Рашидуддина Ватвота:

**Ту чун Юсуфу авни хак доманатро
Ба сад меҳр ҳамчун Зулайхо гирифта [109, 206].**

Подстрочный перевод:

*Ты как Юсуф, за подол которого
Со страстной любовью держалась Зулейха.*

д) Случай, произошедший с женицами Египта

Поэты также посвящали стихи рассказу о нравственном падении Зулейхи и порицании со стороны египтянок. Зулейха собирает женщин

Египта, вручает им апельсины и ножи и проводит перед ними Юсуфа. Египтянки настолько очаровываются красотой Юсуфа, вместо апельсинов режут свои руки. По этому поводу Абуабдулла Рудаки писал:

Юсуфруе, к-аз ū фиғон кард дилам.

Чун дасти занони мисриён кард дилам.

З-оғоз ба бўса мехрубон кард дилам,

З-он пас ба нишонаи ғамон кард дилам [123, 69].

Перевод:

Я гибну: ты, подобно Юсуфу, хороша!

Как руки египтянок в крови моя душа!

Сперва в твоих лобзаннях я жизнь познал, греша,

Теперь меня терзаешь, моей тоской дыша.

e) *О том, как Зулейха приобретает вторую молодость*

Поэт Сабир Тирмизи:

Дил Юсуф асту гул чу Зулайхо чавон шуда,

Юсуф асири ишки Зулайхо шавад хаме [131, 119].

Подстрочный перевод:

Сердца как Юсуф, а цветок, как Зулейха, обрела молодость,

Юсуф стал зависим от любви к Зулейхи.

Асируддин Ахсикати:

Хоки дараш ба Мисри ало бурда Чабраил,

З-ӯ чархи пир гашта Зулайхосифат чавон [131, 127].

Подстрочный перевод:

Землю у твоего порога, унес Джабраил в Ирак,

От чего старый небосвод, стал молодым как Зулейха.

Хакани:

Ҳаст чу субҳ ошкор, к-аз рухи Юсуф барад

Дидаи Якуб куҳл, фарқи Зулайхо хизоб [26, 204].

Подстрочный перевод:

Светло как утром от лица Юсуфа, благодаря которому

Исцелились глаза Якуба, и покраснели щеки Зулейхи.

Сказание о Юсуфе и любви Зулейхи считается самым запоминающимся, которое стало предметом использования аллюзий и изящных отсылок поэтами в персидско-таджикской литературе. Несмотря на то, что этим двум персонажам не суждено быть вместе, в Коране и «Переводе «Тафсира Табари», они стали кумиром и образцом влюбленных в персидско-таджикской литературе. Пример:

Анварӣ:

**Мувофиқ ҳамчу бо Фарҳод Ширин,
Мусоид ҳамчу Юсуф бо Зулайхо [1, 184].**

Подстрочный перевод:

*Достойны, как Фархад и Ширин,
Соответственны, как Юсуф и Зулейха.*

Более того, поэты приравнивали свои рассказы к этому кораническому повествованию, располагая его в центре своего творчества. Амир Муиззи писал:

**Ин достону қисса, гар бингарӣ ачабтар
Аз достони Юсуф в-аз қиссаи Зулайхо [81, 173].**

Подстрочный перевод:

*Это сказание и рассказ, если посмотреть.
Чем сказание о Юсуфе и рассказ о Зулейхе.*

Наряду с появлением известных коранических рассказов в персоязычной литературе, именно благодаря рассказам из «Перевода «Тафсира Табари» некоторые коранические истории, повествующих о женщинах, но менее упоминаемые, получили популярность в персидско-таджикской литературе. Поэты, широко используя эти темы, оттачивали свое искусство изображения.

3.2. Образы Марьям и Зулейхи в «Переводе «Тафсира Табари» и их отражение в персидско-таджикской поэзии X-XII вв.

Отражение образа женщин в Коране вводит читателя в мир женщин, которые предстают либо в образе матери, либо образе жен и сестер. Поэтому

в нашем исследовании мы хотели, пусть и кратко, рассказать об удивительных страницах жизни и портрете женщины, о которой ниспослана сура в Священном Коране и названа ее благословенным именем, занимающей весьма высокое положение, о прославляемой в речах, о личности, являющейся воплощением целомудрия, любви и знаний, о человеке, к которому снизошел ангел и передал божественное откровение, о женщине, которая упоминается в святой суре «Аль-Маида», как «сиддика» («преданная»), и наряду с ней рассказать о жизни женщины, которая всегда следовала своим прихотям и желаниям и, следуя своим плотским желаниям, заточила пророка Всевышнего в тюрьму, о Марьям и Зулейхи в «Переводе «Тафсира Табари» и отображения их образов в поэтических произведениях персидско-таджикской литературы X-XII веков.

Прежде чем приступить к исследованию, в этом разделе мы хотели бы упомянуть о некоторых важных высказываниях исследователей относительно «Перевода «Тафсира Табари». Вафо Эльбоев о «Перевод «Тафсира Табари» писал следующее: «Перевод «Тафсира Табари» является одним из ценнейших образцов комментариев и прозы X века и считается одним из памятников литературы эпохи Саманидов, и именно с этой уникальной книги началось новое течение в культуре и литературе ираноязычных народов, создавшее основу таджикско-персидской школы комментирования» [131, 77].

Доктор филологических наук Фахриддин Насриддинов, об этапе написания книги «Перевода «Тафсира Табари» подчеркивал следующее: «С середины четвертого века по хиджре начался новый и методичный этап в переводе и комментировании. Этот этап начинается с «Перевода «Тафсира Табари», который является древнейшим из существующих переводов Священного Корана на персидский язык, и, к счастью, в сохранности дошедший до нас. Этот этап начинается со второй половины X века» [122, 47].

Образ Марьям. В «Переводе «Тафсира Табари» рассказ о матери Марьям повествуется следующим образом: «И жил среди благочестивых человек, и имя этого мужчины было Имран, у него была жена, и жили они за пределами Иерусалима. И жена Имрана забеременела. Тогда, Имран и его жена решили, что мы отнесем этого ребенка в мечеть «Байт аль-Макдис» (Святой Дом), особенно этого желала жена Имрана. Всевышний и Всесильный Бог так повествует о жене Имрана: «О, Господь, я решила, то, что у меня в чреве, прими в дар от меня». И когда она родила, родилась девочка, и она назвала ее Марьям. Жена Имрана сказала: «О, Господь, я думала, что родится сын и будет достоин тебя. Теперь, когда я родила, она оказалась девочкой и не достойна она Тебя, и я назвала ее Марьям» [57, 776].

Мать Марьям (Ханна) - жена Имрана, была одной из выдающихся личностей племени Бану Исраиль. История о том, как Бог услышал молитву матери Марьям рассказана в 35 и 36 аятах суры «Аль-Имран».

В 35-м аяте суры «Аль-Имран», повествуется о том, как жена Имрана, во время беременности Марией, обратилась к Богу: «Вот сказала жена Имрана: «Господи! Я дала обет посвятить Тебе одному того, кто находится в моей утробе. Прими же от меня, ведь Ты - Слышащий, Знающий» [57, 179].

В комментарии к этому аяту о Марьям и ее родственниках говорится следующее: «Закария и Яхья ибн Закария, и Марьям ибн Имран, и Иса ибн Марьям, мир им, все они проживали в Иерусалиме. Это группа благочестивых аскетов постоянно посещала мечеть «Байт аль-Макдис»... и все, кто были в той мечети, все они были свободны от мирских желаний» [57, 180].

Из вышесказанного следует, что все родственники Марьям проживали в Иерусалиме и были постоянно заняты поклонением Всевышнему.

В продолжении комментария сказано: «И эта жена Имрана посвятила дитя свое, которое было у нее в утробе, и сказала: «Я поклялась Богу, всемогущему и всеильному, что я посвящу этого ребенка, который в чреве моем, принесу его в мечеть, и никогда не покинет он мечеть эту».

А потом, когда она родила, у нее родилась девочка и назвала она ее Марьям. И Имран - отец Марьям, не разрешил отнести дочь в мечеть, и Бог, всемогущий и всеильный, наделил Закария даром пророчества среди благочестивых и аскетов, и предупредил его: «Я принимаю Марьям вместо сына» [58, 180-181, 777]. Когда всемогущий и всеильный Бог принял Марьям вместо сына и известил об этом Закария (а), между благочестивыми и отшельниками возник спор: «Мы прогоним Марьям из мечети» [57, 181].

Из комментария к данному рассказу следует, что отшельники «Байт аль-Макдис» пришли к выводу бросить жребий об удалении Марьям из мечети и сказали: «Давайте бросим жребий, и на кого он падет, тот и возьмет Марьям». Жребий пал на Закария (а). Он поднял Марьям и обратился к благочестивым «Байт аль-Макдис»: «Так мне и надо, что жребий выпал на меня, а сестра ее матери приходится мне женой» [57, 181].

Марьям была женщиной, родившая непорочным зачатием великого пророка Всевышнего – Ису (а). История Марьям в Священном Коране является одной из самых известных и интересных историй Корана. 19-я сура Корана названа в ее честь, и она единственная женщина, чье имя упоминается в Коране. Более того, история о Марии упоминается во многих аятах Корана (см. «Аль-Имран»: 36, 37, 42, 43, 44, 45, 47; «Ан-Ниса»: 156, 171; «Аль-Муминун»: 50; «Ат-Тахрим»: 12).

Как повествуется в «Переводе «Тафсира Табари», Закария (а) занимался воспитанием Марьям и обучил ее Торе. Достигнув зрелого возраста, Марьям отдавала все свое время служению Богу. Причиной возведения Марьям высокого положения, по сравнению с другими женщинами, и отражение ее образа, как благочестивой, праведной и целомудренной женщины является то, что она заслужила честь разговаривать с ангелом, которой передал ей божественные откровения. Марьям повзрослела и всегда прибывала в поклонении Всевышнему, не занимаясь ничем другим. Однажды, когда Закария пришел к Марьям в зимнюю пору, увидев возле нее летние фрукты, спросил: «Откуда у тебя эти фрукты?» Марьям ответила: «От Господа».

Бог подробно объяснил эту историю в 37-м стихе суры «Али Имран»:
 «كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ»
 (37) «بِغَيْرِ حِسَابٍ» (То, что невозможно появиться зимой, Бог дал своей лучшей
 благочестивой рабе – Марьям) [8, 54]. Это выражение является
 доказательством высокого положения Марьям перед своим Господом. Об
 этом рассказе более подробно, относительно других сур, описано в сурах
 «Ан-Ниса», «Аль-Му`минун», «Ат-Тахрим», а также в аятах 16-32 суры
 «Марьям».

Например, в комментарии к аятам 16-22 суры «Марьям» и аяту 12 суры
 «Ат-Тахрим» Всевышний говорит о целомудрии и непорочном зачатии
 Марьям следующее: «И обратился он к Марьям так: «Марьям та, которая
 сохранила свое чрево, чтобы мы могли послать Джабраила (Гавриила), мир
 ему, чтобы поместил святой дух, дабы родился ребенок у нее». Как сказал
 Всевышний: «И Марйама ибната Имрана-л-лати ахсанат фарджаха
 фанафахно фиха мин рухина» [57, 780].

В продолжение толкования приведено: «Когда Марьям увидела его
 (Джабраила (а) в образе плотника), она поняла, что это был Юсуф-плотник,
 пришедший повидать Марьям. Фирдоуси описал эту историю в
 стихотворении:

В-аз он чой сӯи иморӣ кашид,

Ба парда дарун рӯи Марям бидид [128, том 4, 354].

Подстрочный перевод:

От того место направился в сторону имори,

И увидел под чадрой лик Марии.

Этот бейт является отсылкой к приведенной выше истории, которая
 встречается в «Переводе «Гафсира Табари», то есть визит Джабраила (а) к
 Марии в образе Юсуфа-плотника и беседы с ней.

Марьям, согласно дальнейшему повествованию в рассказе, сказала:
 «Инни аузу би-р-рахмани минка ин кунта такиййан», то есть «Во имя

Господа, я отказываюсь от тебя, даже если ты из числа праведников». Джабраил (а) ответил: «Не бойся, я не из рода человеческого, я посланник твоего Господа и родится у тебя ребенок от святого духа». Марьям сказала: «Как у меня может родиться ребенок, если меня даже никто никогда не целовал?» А Марьям не из числа продажных и оскверненных». Джабраил (а) ответил: «Это легко для моего Господа, и твой Господь желает сделать этого ребенка пророком». Затем Джабраил (а) вошел в рукав Марьям, и Марьям забеременела [57, 781].

В персидско-таджикской поэзии, в частности двух столетий, рассматриваемых нами, описание этого рассказа приводится следующим образом:

Манучехри Домгони:

**Чабраил омад рухи хама такдисй,
Кардам обистан чун Марям бар Исй [133, 75].**

Подстрочный перевод:

*Джабраил пришел и одухотворил всех,
И Мария забеременела Иисусом.*

Хакани Шарвани:

**Чй буд он нафхи руху ғуслу рӯза,
Ки Марям ур буду рух танхо [26, 118].**

Подстрочный перевод:

*Какова польза от духа, омовения и поста,
Так Мария была нега, а дух одинок.*

Или:

**Марями обистанист лаъли ту аз бӯса, бош,
То ба худой шавад Исии ту муттахам [26, 123].**

Подстрочный перевод:

*Твои уста из-за поцелуя, подобно беременной Марии,
Подожди, пока обвинят Иисуса в притязаниях быть Богом.*

В комментарии аятов 23-33 суры «Марьям» в книге «Перевод «Тафсира Табари», история о Марьям завершается упоминанием следующих пунктов: Когда приближалось рождение Исы (а) Марьям одолела сильная боль и она села под пальмой; рождение Исы (а) и по воле Господа, высохшее дерево начинает плодоносить; появление ручья под ногами Марьям; отказ Марьям с кем-либо разговаривать; беседа жителей Иерусалима с Марьям, и по воле Господа, начинает говорить Иисус (а) и т.д. [57, 781-783].

Сюжет данного рассказа часто использовался в персидско-таджикской поэзии, например, как в «Шахнаме» Фирдоуси:

**Набинӣ, ки Исии Марям чӣ гуфт,
Бад-он гаҳ, ки бикшод рози нухуфт** [128, том 231].

Подстрочный перевод:

*Не видишь, что говорил Иисус сын Марии,
Тогда, когда раскрыл он тайный секрет.*

Для подкрепления своей речи и обоснования своих мыслей Хакани Шарвани также приводит уподобление этой истории следующими стихотворными строками:

**Хуччати маъсумии Марям бас аст,
Исии якрӯза гаҳи имтиҳон** [26, 107].

Подстрочный перевод:

*Доказательство невинности Марии достаточно,
О чем свидетельствует испытание Иисуса в первый день рождения.*

Оба поэта еще раз указали на непорочность Марьям и способности разговаривать ее однодневного чада – Исы (а), и, отшлифовав образ Марьям, отраженного в рассказах «Перевода «Тафсира Табари» как праведной, благочестивой и целомудренной женщины, еще более эффектно отразили в его в своих произведениях.

Наряду с этими рассказами очень популярна в литературе и история Марьям, и поэты сравнивали чистоту своей поэзии с непорочностью Марьям. Также в литературе довольно известны выражения и

словосочетания, как например «рутаби Марьям» («статус Марьям»), «рӯзаи Марьям» («пост Марьям»), «чашни Марьям» («торжество Марьям»), «субҳи марямӣ» («утро Марьям»), «ашки Марьям» («слезы Марьям»), «Марями субх» («утренняя Марьям»), «сафои марямӣ» («чистота Марьям») и др., которые являются результатом соединения помыслов и размышлений поэтов, истоки которых берут свое начало из коранических преданий.

Образ Зулейхи. Стоит отметить, что в коранических сказаниях и комментариях к нему образ Зулейхи – жены правителя Египта, также изображен в различных ипостасях, так как вначале она предстает в образе похотливой и легкомысленной женщины, далее, особенно в завершении рассказов персидско-таджикской литературы, Зулейха признает свои грехи и трансформируется в благочестивую и добродетельную женщину.

Большинство поэтов, изобразивших историю о «Юсуфе и Зулейхи» в поэтической форме, считали Зулейху роддом из Магриба и, что она была дочерью царя Таймса, а ученный Дохунда, ссылаясь на «Гис-ул-лугат», «Словарь Онандродж» и «Персидский словарь» поясняет следующее: «Место рождения Зулейхи - Магриб, ее настоящее имя на сирийском языке - Раиль. Имя Зулейха, которое является известным, имеет арабское происхождение» [67, 12903 - 12904].

История Зулейхи и Юсуфа считается одной из самых значимых историй в Коране. История Зулейхи упоминается только в суре «Йусуф», аятах 21-33 и 50-51. Зулейха, жена правителя Египта, о красоте и изяществе которой поговаривали во всем Египте. Этот момент, т.е. её красота, также была неоднократно описана поэтами древней персидско-таджикской литературы, например Хакани Шарвани пишет:

Аз хулқи Юсуфе-ш ба пиронасар чаҳон
Пирояи чамоли Зулайхо барафканад [26, 123].

Подстрочный перевод:

Мир, несмотря на преклонный возраст, из-за своего характера как Юсуф

Срывает занавес красоты с Зулейхи.

Она была влюблена в Юсуфа (а), пророка Всевышнего, и всевозможными уловками и ухищрениями пыталась заманить Юсуфа (а) в свою ловушку, но ей это не удалось [57, 627].

Образ Зулейхи предстает в «Переводе «Тафсира Табари» почти аналогично образу в Коране, с небольшими пояснениями. В комментарии к суре «Йусуф» начиная с 22-го по 31-ый аяты о том, как Юсуф появляется в доме правителя Египта, пора его детства и достижение зрелости, о вожделении Зулейхи по отношению Юсуфа и срывание с него одежды со спины, позор Зулейхи и осознание ее похотливой и легкомысленной природы, приводится в 29 аяте этой суры, о том, как правитель Египта узнает о деяниях Зулейхи и его внимания к ней, повествуется устами Всевышнего следующими словами: «Для меня стало очевидным, что это твоя вина. Теперь же покайся в этом поступке и проси у Бога прощения» («Йусуф», 29) [57, 628].

Эта сцена описана в поэме «Юсуф и Зулейха» Абулкасыма Фирдоуси следующим образом:

**Шунидам, ки як рӯз бо он чамол,
Биёмад ба сад гуна ғанчу далол.
Ба тарзи латофат забон баргушод,
Бад-ӯ гуфт: К-эй дилбари хурзод!
...Маро дор инанк, ки они туам,
Парастандаву меҳрубони туам.
...Саранчом бигшод Юсуф забон,
Чунин гуфт: К-эй бонуи меҳрубон.
...Сухан бо ман аз ишқ ҳаргиз мағӯй,
Зи ман доруи ишқ ҳаргиз маҷӯй
...Зулайхо зи хирси дилу коми тан,
Давиду задаш чанг дар пираҳан.
Дарид аз пасаш пираҳан аз қазо,**

Азиз андар омад чу боди ҳаво.
Зулайхо барошуфт бар хештан,
Сабук ҳилате сохт он шӯхзан.
...Чӣ бошад мар он тирадилро ҷазой,
Ки бар аҳли ту кард ин қасду рой?
Ба чуз банду зиндону чуз чӯбу бим,
Ва ё доштан дар азоби алим?! [90, 177].

Подстрочный перевод:

*Слышал, что в один день пришла она со своей
Красотой и с сотнями украшений и драгоценностей.
И начала мило говорит ему: «О, мой любимый из рода гурий...
Возьми меня, я твоя поклонница и влюбленная.
Я твоя воспитательница и слуга».
Наконец, Юсуф начал говорит:
И сказал: «О, милая госпожа, ...
Не говори со мной о любви никогда,
Не спрашивай у меня никогда лекарство от любви»...
Зулейха от жажды любви и страсти тела
Бросилась на него и вырвала кусок его рубашки.
Рубашка порвалась сзади у Юсуфа
И он вырвался как ветер из ее рук.
Зулейха пришла в ярость и
Придумала с легкостью коварство...
Как наказать эту коварную женщину,
Которая сделала это коварство в отношении тебя?
«Только завязать и посадить в тюрьму и бить палкой.
Или держать ее в страшных муках?!».*

В «Переводе «Тафсира Табари», в комментарии к аятам 32-33 и 50-51 речь идет о случае, когда египтянки порезали свои руки, о заключении Юсуфа в тюрьму, о признании Зулейхой и египтянками невинности

Юсуфа, и сообщается точное число женщин в количестве пяти человек [57, 630, 635-636].

Когда молва о бесчестии Зулейхи распространится по всему городу, а женщины Египта начнут укорять, она пытается сообщить и разъяснить им правду. Зулейха организовывает собрание и приглашает женщин Египта, дав каждой по апельсину и ножу. Когда женщины увидели красоту Юсуфа, в эйфории от увиденного, вместо апельсинов женщины изрезали себе руки и не чувствовали этого. И в этой ситуации, как приведено в поэме, Зулейха начинает упрекать женщин:

**Зулайхо пас онгах забон баргушод,
Бад-он анчуман инчунин кард ёд.
...Кунунаш фаришта набояст хонд,
Аз он дар суханхо набояст ронд.
...Аз ӯ як назар-тон ба чашм омадаст,
Дилу дастатон чумла пора шудааст.
Маро чун нагардад дил аз ишқ реш,
Ки бошад шабу рӯз ин моҳ пеш [90, 185].**

Подстрочный перевод:

*А затем Зулейха начала говорит
Тем женщинам и сказала следующее:
...Теперь вы не считаете его ангелом,
И не вспоминайте о нем в своих речах...
Вы его видели одним взглядом,
Ваши сердца разбиты и разрезаны руки.
А как мне не быть, от любви к нему, с разбитым сердцем,
Который, как луна находится днем и ночью перед моими
глазами?*

Тогда женщины обратились к Юсуфу: «А что, если ты удовлетворишь ее желания?» Юсуф ответил: «Я не предаю бесчестью дом божьего человека, купившего и принявшего меня». Тогда эти женщины сказали Зулейхе: «Нет

у тебя другого выхода, чем посадить его в тюрьму на несколько лет, пока история не зарастет былью, тогда и ты забудешь его, и изменишь свое поведение» [57, 631]. После этого инцидента Юсуф был заключен в тюрьму. После нескольких проведенных Юсуфом лет в тюрьме, правитель видит сон, однако египетские толкователи сновидений не могут разъяснить его смысл. Как упоминается в «Переводе «Тафсира Табари», что в годы своего заключения Юсуф, верно истолковал сон двум рабам правителя, одному, что он будет освобожден и вернется к прежнему занятию, т.е. царского виночерпия, а другому, что будет он казнен через повешенье [57, 632]. Придворный виночерпий рассказывает сон правителя Юсуфу, и Юсуф истолковывает его, что Египет ждет впереди семь лет изобилия и благоденствия и еще семь лет засухи и лишений [57, 635]. Правитель, которому понравилось толкование его сна, приказывает отпустить Юсуфа, однако Юсуф в качестве платы за свое толкование, просит правителя разобраться с причиной его заточения в тюрьму и говорит: «Я не выйду из тюрьмы, пока не докажу правителю свою невиновность» [57, 635]. Поскольку именно из-за женщин, поранивших себе руки, его заточили в темницу. Правитель созвал египтянок и Зулейху, и начал разбираться в произошедшем инциденте. Тогда египтянки, в частности Зулейха, отвечала: «Это я виновата во всем, и не было греха на Юсуфе в этом деле» и невиновность Юсуфа была признана [57, 636]. Данная история описана в нижеприведенной поэме следующим образом:

**Бипурсид аз эшон ҳамон гоҳ шох,
Ки аз чист чандон нишони табоҳ.
...Ба якбор бо шах бигуфтанд мо
Зи Юсуф надидем ҳаргиз хато.
...Зулайхо ба посух забон баргушуд,
Суи ростӣ майлу рағбат намуд.
...Гунаҳ нест касро дар ин гуфтугӯй,
Гуноҳе, ки ман кардам, аз ман бичӯй [90, 209].**

Подстрочный перевод:

*Тогда спросил царь у женщин,
В чем его вина? Расскажите мне...
Хором они отвечали, что
«Юсуф не виноват. И что он не совершил ничего дурного»...
И Зулейха начала отвечать
Честно, не кривя душой...
Никто не виноват в этом деле,
Я виновата во всем, спрашивай лишь с меня».*

Согласно Вафо Эльбоеву: «Сюжет «Юсуфа и Зулейхи» приведен 37-50 главах Библии и в 12-ой суре Корана. В Библии рассказ завершается тем, что Иосиф призывает своих братьев к благочестию, они поклоняются Господу, и что он завершит свой жизненный путь в возрасте 110 лет. В Коране рассказ заканчивается молитвой Юсуфа к Всевышнему о победе Милосердного над дьяволом, о том, что люди уверовали и поклонялись Единому Богу» [131, 198].

Из вышеприведенной ссылке следует, что любовь Зулейхи и ее увядание из-за горя, и по молитве Юсуфа вновь превращение в молодую женщину нигде в Коране не упоминаются.

Упоминания в источниках о том, что царь Магриба – Таймус, мечтал о рождении ребенка, рождение Зулейхи и о трижды приснившимся ей сне, о ее безумной любви к Юсуфу, о приобретении второй молодости благодаря молитве Юсуфа, о замужестве с ним и рождении детей от него нет ни в Коране, не в Библии, не в других религиозных книгах, поскольку все это является фантазией и вымыслом поэтов, писавших произведения на эту тему и, использовавших эти сюжеты для более эффективной подачи материала [131, 199].

Из образа Зулейхи в персидскоязычной литературе, а также по поэтическим произведениям, указывающим на некоторые сцены из истории о

Зулейхе, становится очевидным, что ее образ весьма популярен и, в основном, используется как символ любви и непостоянства.

В некоторых источниках «ишки зулайхои» (любовь, подобна любви Зулейхи) ассоциировалась с самой мучительной любовью, с реальной любовью, с истинной и символической любовью, так как именно подобная любовь прославила ее [131, 146].

Образ Зулейхи в персидско-таджикских поэтических произведениях отражен следующим образом:

**Аз чамоли Юсуфе серӣ набинад човидон,
Ҳар киро бар чону дил ишки зулайхой бувад [56, 121].**

Подстрочный перевод:

*Не насытится красотой Юсуфа, никогда
Тот, у кого в сердце любовь, подобна любви Зулейхи.*

В поэме «Юсуф и Зулейха», принадлежащей перу Фирдоуси, также содержится множество сведений, источником которых исследователи считают Тору [181, 78].

В завершении исследования мы достигли следующих результатов:

1. Коранические рассказы являются одним из наиболее богатых источников, к которым обращались персидско-таджикские литераторы, и использовали коранические образы и сюжеты в своей поэзии в качестве исторических, указывающих, сравнительных и т.п. фактов. В этом направлении писатели X-XII веков рассматриваются как первооткрыватели, ибо этот «небесный источник» и комментарии к нему, являющихся их ориентиром, на примере «Перевода «Тафсира Табари», являлся постоянным источником их вдохновения.

2. «Перевод «Тафсира Табари», в свою очередь, имеет самый высокий статус среди персидских комментариев и в наилучшей форме отражает коранические истории. Поэтому литераторы X-XII веков в своих произведениях устремляли свои взоры на этот комментарий. Данный тафсир ярко описывает истории нравственных и безнравственных женщин, а в

дальнейшем отдельные сюжеты этих историй, посредством всемирно известной персидско-таджикской поэзии, стали притчей во языцех.

3. Образ Марьям проявляется в Коране и «Переводе «Тафсира Табари» как нравственной, покорной и справедливой женщины, и точно так же появляется в поэзии X-XII веков. Детали этой истории, подробно изложенные в «Переводе «Тафсира Табари», использовались поэтами различных веков.

Как уже было упомянуто в предыдущих страницах, образ Зулейхи в «Переводе «Тафсира Табари» проявляется как женщины, всегда следующей своей похоти и желаниям, эгоистичной и подлой, о чем у Насира Хусрава есть хорошее напоминание в нижеследующем бейте:

**Юсуф ба сабри хеш паямбар шуд,
Расво шитоб кард Зулайхоро [78, 102].**

Подстрочный перевод:

*Юсуф благодаря своему терпению, стал пророком,
А Зулейха была посрамлена из-за своего нетерпения.*

В литературных произведениях X-XII и последующих веков, образ Зулейхи вначале всплывает как образ похотливой и легкомысленной женщины, а в итоге, она признает свои грехи и благодаря молитве Юсуфа (а) превращается в целомудренную, а ее образ трансформируется в нравственную и добродетельную женщину.

Выводы по 3 главе

Определенно, можно сделать вывод, что Марьям и Зулейха являются одними из самых известных женских образов, упоминаемых в «Переводе «Тафсира Табари», которые появляются в персидско-таджикской литературе одна в образе целомудренной, другая в образе влюбленной женщины и являются предметом внимания поэтов, которые даже использовали эти образы для создания специфических фраз и композиций.

1. Коранические рассказы вносят уникальный вклад в формирование поэтических идей и художественного видения персоязычных поэтов, также уместно напомнить и о роли комментариев в этой области. Поскольку именно в комментариях некоторые из этих рассказов были приведены в усовершенствованном варианте, и поэтому было бы справедливо оценить вклад комментариев, в частности «Перевод «Тафсира Табари», в развитии художественной мысли.

2. Наряду с появлением известных коранических рассказов в персоязычной литературе, именно благодаря рассказам из «Перевода «Тафсира Табари» некоторые коранические истории, повествующих о женщинах, но менее упоминаемые, получили популярность в персидско-таджикской литературе. Поэты, широко используя эти темы, оттачивали свое искусство изображения.

3. Среди известных коранических рассказов, связанных с женщинами и широко отраженных в «Перевод «Тафсира Табари» являются рассказы связанные с Билкис, Зулейхой и Марьям, образ которых в литературе отражен по отдельности и в различных случаях. Эти рассказы и тонкие мысли, приведенные в этих рассказах, оказывают заметное влияние не только на тематическое обогащение стихотворения, но также можно проследить часть этого влияния на процесс формирования художественной мысли литераторов, а также в этой области заслуживает упоминания создание новых поэтических смыслов, фраз и композиций, сложных слов и новых

способов выражения мыслей посредством апеллирования к рассказам «Перевода «Тафсира Табари».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение и рассмотрение литературно-художественных аспектов «Перевода «Тафсира Табари», роль и место которого в распространении исламской цивилизации и его высокая литературная ценность на просторах персидско-таджикской культуры является значительным шагом вперед и позволяет определить его место в расширении мировоззрения, распространении религии и познаний, а также персидско-таджикской эпической литературы. Несмотря на то, что истоком этого бесценного произведения является арабоязычная цивилизация, однако его историческое существование, посредством перевода на персидский язык, заложило основу для развития общей арабо-персидской культуры на территории государства Саманидов.

Признание интеллектуальной, духовной и литературной ценности первого комментария на персидском языке не ограничивается лишь в представлении его достоинств и ценностей, как одного полноценного просветительского произведения, а рассматривать его как произведение, открывшим путь к корановедению, к особому повествованию рассказов на коранические сюжеты и т.п., которые в целом, определяют место и историческую ценность этого произведения. Наряду с этими высокими ценностями появление этой книги, как всеобъемлющего произведения по комментированию и передачи содержания Корана, сыграло определенную роль в становлении исторической персидско-таджикской школы комментирования и особого типа религиозных произведений. Появление в персидско-таджикской литературе ряда поэтических и прозаических произведений, имеющих коранические истоки и суть, в ходе развития своего сюжета претерпевали изменения, другими словами они подпитывались свежими идеями из богатых источников коранических сюжетов на просторах «Перевода «Тафсира Табари», обеспечившем духовное и художественное богатство персидско-таджикской литературы.

Исследование содержания коранических рассказов, связанных с образами женщин, основой для которого послужил один из известнейших комментариев к Корану книга «Перевод «Тафсира Табари», и ее воплощения в литературу X-XII веков нашей эры, считающимся одним из плодотворных и ярчайших периодов персидско-таджикской поэзии и прозы, дело не из легких, которое было возложено на автора этих строк. Книга «Перевод «Тафсира Табари», наряду с тем, что является одним из первых комментариев, написанных на персидском языке, и обладающей множественными лингвистическими, литературными и историческими ценностями, также заслуживает похвалы содержанием самых красивых и значимых историй, связанных с женщинами и более совершенным воплощением их образа в богатой персидско-таджикской литературе. С этой точки зрения мы резюмируем наши выводы относительно специфики данного комментария и образа женщин в таджикской литературе в следующих пунктах:

1. Образ женщины в глазах древних иранцев, с рассмотрения этого явления началось наше исследование, имеет ряд характеристик, связанных с видением, религиозными и идеологическими воззрениями этих народов. Поэтому народы древнего Ирана почитали женщин как святых и верили в существование богов женского пола. Эту особенность можно увидеть и в верованиях народов древней Греции и Рима. Ярким примером нашим высказываниям является Анахита-богиня света, воды и плодородия в древнем Иране.

2. В древних иранских книгах, таких как «Авеста» и «Бундахишн» женщина была предметом похвалы и порицания, а из фрагментов этих двух книг, дошедших до наших дней, выясняется, что наряду с нравственными женщинами в Древнем Иране существовали и женщины с отрицательными качествами. При всем этом необходимо подчеркнуть тот момент, что женщины в древнем Иране занимали весьма значительное положение, они даже вмешивались в государственные дела, а наличие особого женского дня

у древних народов нашей земли, является еще большим доказательством наших притязаний.

3. В свете идей, размышлений и представлений древнеиранского народа в последующие века были созданы произведения, в основном изображавшие аналогичные пейзажи и окружающую среду. К этой группе произведений относится эпическая проза, появившаяся в X-XII веках и повторявшая все традиции изображения образа женщины, распространенные в древнем Иране. В данном контексте, посредством этих произведений можно изучить образы ряда известных и занимавших высокое положение женщин прошлого, а роль и статус женщин, изображенных в этих произведениях, свидетельствует о том, насколько важную роль играли женщины в процессе управления государством и государственных конфликтах.

4. В то же время образ женщины также воплощен в нравственной прозе литературы этого периода, и данное явление свидетельствует о том, что статус добродетельной и благочестивой женщины литераторы считали главенствующим, как в структуре семьи, так и в государственных делах женщин знатного рода. Вопреки устоявшимся стереотипам, что в исламе и древней государственности таджиков постисламского периода, женщины занимали низкое положение, однако, представители прекрасной половины человечества всегда играли значимую роль в культуре и литературе этого народа.

5. Женщин, образ которых запечатлен в «Истории Байхаки», можно разделить на пять групп: ремесленницы, женщины, описанных на полях сражений, прислуги, невесты из знатных родов и пожилые женщины. С этой точки зрения можно прийти к выводу, что женщины не только имели влияние на государственные дела, но и добивались результатов в области искусства. Стоит отметить, что образы женщин в исторической прозе, на примере «Истории Байхаки», заиграли новыми красками, раскрывая множество потускневших женских образов – женщин воительниц.

6. В Священном Коране, Всевышний, обращаясь к женщинам множество раз восхваляет и порицает их, и повествует правдивую историю о двух категориях женщин: о добродетельных и безнравственных женщинах. В случае с добродетельными женщинами следует отметить, что их истории являются примером для других женщин. А что касается безнравственных женщин, то они упомянуты в Священном Коране, дабы остальные женщины смогли извлечь для себя уроки из их горькой участи.

7. Упоминание о двух категориях женщин и их колоритных историях в Коране послужило причиной того, что в дальнейшем, в комментариях к Корану эти истории будут изложены с характерной экспрессией, ссылаясь на «божественное слово», и посредством этого проникнут в поэзию и прозу персидско-таджикской литературы.

8. В «Переводе «Тафсира Табари» также весьма развернуто отображены личности женщин, а создания портретов авторами показывает, что характерным изображением образа женщин в этой книге - образов Евы, Сары, Хаджар, сестры и матери Мусы, Ханны, Марьям и Аиша и остальных женских образов в Коране, авторы, более или менее, привнесли такое явление, как создание портрета в комментариях, что фактически было не свойственно этому жанру.

9. Следует отметить, что при описании личности в «Переводе «Тафсира Табари» внесены рассказы, о которых в Коране существуют лишь упоминания. При повествовании этих историй познаются новые персонажи, в том числе и женщины, как например жены Пророка (с).

10. Также в этом комментарии женщины изображены в образах ласковой супруги, неверной жены, матери, доброй мачехи, дочери и т.п.

11. Поскольку коранические истории являются неотъемлемой частью исламской цивилизации, в этой связи коранические рассказы, связанные с женщинами, имеют большое значение. В частности, это явление прослеживается в первом комментарии на персидском языке – «Переводе «Тафсира Табари», поскольку при повествовании этих рассказов

переводчики данного комментария использовали характерный язык и стиль выражения, имеющих преимущества в благозвучии и плавности речи перед произведениями более поздних веков, вместе с тем развили стиль и художественный вкус своей эпохи.

12. Наряду с этим, данные коранические рассказы, связанные с образами женщин в этом комментарии, изящно отражены в персоязычной литературе X-XII веков, а литераторы и писатели для полноценного и точного изображения образа женщин, в частности известных женщин в Коране и исламской цивилизации, повсеместно использовали этот насыщенный информацией источник.

13. Среди известных коранических рассказов, связанных с женщинами и широко отраженных в «Переводе «Тафсира Табари» являются рассказы, связанные с Билкис, Зулейхой и Марьям, образ которых в литературе отражен по отдельности и в различных случаях. Эти рассказы и тонкие мысли, приведенные в этих рассказах, оказывают заметное влияние не только на тематическое обогащение стихотворения, но также можно проследить часть этого влияния на процесс формирования художественной мысли литераторов, а также в этой области заслуживает упоминания создание новых поэтических смыслов, фраз и композиций, сложных слов и новых способов выражения мыслей посредством апеллирования к рассказам «Перевода «Тафсира Табари».

14. Изображения образов Марьям и Зулейхи в «Переводе «Тафсира Табари», которые всегда упоминаются поэтами, как пример целомудрия и любви, особенно в персидско-таджикской литературе, послужила причиной предания высокого статуса этому комментарию в плане обогащения методов изображения и идей поэтов персидско-таджикской литературы.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. ИСТОЧНИКИ

а) На персидском языке

1. Анвари, Авхадуддин. Дивони Анвари. / Под ред. Мухаммадтаки Разави. - Тегеран: Илми ва фарханги, в 2 томах. 1364.-390 с.
2. Бал`ами, Абуали. Та`рихи Табари / Предисл. и прим. Парвиза Бабаи. В двух томах. - Тегеран: Замон, 1380. - 683 с.
3. Байхаки, Абулфазл Мухаммад ибни Хусайн. Таърихи Байхаки / Под.ред. Мухаммада Джаъфари Ёхаки и Махди Саййиди. - Тегеран: Интишороти Сухан, 1388. -658 с.
4. Ибн Надим. ал-Фехрист /Пер. Риза Таджаддуд. -Тегеран, 1973. - 851 с.
5. Ибн Халдун. Мукаддимаи Ибн Халдун / Пер. Мухаммадпарвин Гунободи. Т.1. - Тегеран: Ширкати интишороти илмию фарханги, 1375, - 672 с.
6. Кейковус, Унсурулмаоли. Кабуснаме / Под. ред. Амин Абдулмаджиди Бадави. - Тегеран: Нашриёти китобфурушии Ибни Сино, 1312.
7. Кур`ани карим / Пер., прим. и словарь Бахоуддина Хуррамшахи. - Тегеран: Гулшан. 1375. - 902 с.
8. Кур`они маджид / Пер. Абулмухаммади Ояти. -Тегеран: Вохидхои эҳёи хунархои исломи, 1371. - 610 с.
9. Муджриддин Байлакони. Девон. / Под ред. Ризо Тадждид. -Тегеран, 1391.-952 с.
10. Нишопури, Аттор. Девон / Пед. Мухаммади Дарвеш. - Тегеран: Ширкати интишороти илмиву фарханги, 1359.-687 с.
11. Рози, Шамси Кайс. ал-Му`джем / Под ред. Аллома Казвини.-Тегеран: Заввор, 1387.
12. Руми, Джалолуддин. Маснавии ма`нави / Под ред. Р. Николсон.-Тегеран: Хермис, 1382.-1368 с.
13. Саккоки, Юсуф Ибн Абубакр. Мифтоху-л-улум / Исслед. Наима Зарзура. Т.2. - Бейрут: Дорул кутубу-л-илмия, 1987. - 436 с.

14. Табари, Мухаммад Ибн Джарир. Та`риху-р-русул ва-л-мулук. Пер. Абулкосим Поянда. - Тегеран: Бунёди фарханги Эрон, 1352-53, Т.1-15. - 6785 с.
15. Тантови, Мухаммад Сайид. Хадису-л-куръон ъани-р-раджули ва-л-маръати.- Каир: ал-Азхар, 1427 х./2006 м. - 310 с.
16. Тарджумаи Тафсири Табари. Киссахо. Сост. текста и прим. Джа`фар Мударриси Содики. -Тегеран: Нашри Марказ; 1372. - 440 с.
17. Тарджумаи Тафсири Табари/ Под ред. Хабиби Ягмои. - Тегеран: Тус, 1339, в 7 томах.
18. Тафсири Кембридж / Под ред. Джалол Матини. в двух томах. - Тегеран: Бунёди фарханги Эрон, 1349.
19. Тафсири Кур`ани пок / Сост. А. Равоки с предисл. Хафиза Махмудхана Шерони.- Тегеран: Самт, 1385.
20. Тафсири Насафи / Отв. ред. Азизуллохи Джувайни. (в двух томах) - Тегеран: Бунёди фарханги Эрон, 1354,
21. Та`рихномаи Табари /Под ред. и перев. Алиризо Мирзомухаммада и Махди Мухаккика. Т.1. - Тегеран, 1373. -652 с.
22. Унсури Хасан ибни Ахмад. Девон / Под ред. М.Мухаккик. - Тегеран: Чопхонаи Донишгохи Тегеран, 1340.
23. Урён, Саид. Матнҳои пахлави. - Тегеран: Созмони мероси фархангии кишвар, 1383.
24. Усмони, Мухаммад Шафеъ. Маорифу-л-куръон / Перевод Мухаммадюсуфа Хусайнпура. - Т.7. - Машхад: Интишороти Донишгохи Фирдавсии Машхад, 1387.
25. Фахри Рози. Тафсири Кабир.- Кум: Интишороти дафтари таблигот, 1413.
26. Хакани Шарвони. Девон /Подг. к изд. Зиёуддини Саджджоди. Тегеран: Заввор, 1373. - 1086 с.

27. Шавки, Зайф. Та`рих ва татаввурӣ улуми балогат /пер с араб. Мухаммад Ризои Турки. Второе изд. - Тегеран: Интишороти Самт, 1390.

б) На арабском языке

28. Аскарӣ, Абухилол. Сана`атайн (исслед. Мухаммада Баджови и Мухаммада Абуфазла Иброхима). -Каир, 1952. -238 с.
29. Замахшари, Махмуд Ибн Умар. ал-Кашшофу ан хакоики гавомизи-т-танзил ва уюни-л-аковил фи вуджухи-т-та`вил.-Бейрут: Дору-л-кутубу-л-араби, 2006, - 1806 с.
30. Ибн Асир. ал-Масалу-с-соир фи адаби-л-котиб ва-ш-шоир. -Египет, 1939. - 425 с.
31. Ибн Касир, Абулфидо Исмоил. Тафсиру-л-Кур`ани-л-азим. /Прим. Алишери. -Бейрут, буна та`рих.
32. Ибн Рашик, Кайрувони. ал-Умда фи синоати-ш-ше`р ва накдихи. - Каир, 1344. - 457 с.
33. Ибн Халдун, Абдуррахмон. ал-Мукаддима. -Бейрут: Дору эхёу-т-туросу-л-араб. 1980 - 476 с.
34. Ибн Хишом. ас-Сират ан-набавийя. Каддама лахо ва аллака алайхо Тохо Абдуррауф Са`д. Т.1-4. - Бейрут: Дору-л-джайл, 1975. - 716 с.
35. Ибн Касир. Касасу-л-анбиё.- Каир: Мактабату каййима, без года выпуска.
36. Ибн Надим. ал-Фехрист. -Бейрут: Дорул-кутубу-л-илмия, 1996.-790 с.
37. Кудома, Ибн Джа`фар. Накду-ш-ше`р. /Под ред. Камол Мустафо. -Багдад. 1963.
38. Саккоки, Юсуф Ибн Абубакр. Мифтоху-л-улум. Исслед. Наими Зарзур. Т.2. - Бейрут: Дору-л-кутубу-л-илмия, 1987. - 436 с.
39. Табари, Абу Джа`фар Мухаммад Ибн Джарир. Джоме`у-л-баён ат тафсири-л-Кур`ан. Т.1-12. - Каир: Дору-л-хадис, 1987.
40. Табарси, Ибн Фазл. Джавамиу-л-джами` - Каир: Дору-с-салом, 2007. - 853 с.

41. Тохо, Хусейн. Мин та`рихи-л-адаби-л-арабийи фил-асри-л-джоҳилийи ва-л-асри-л-исломийин. Т.1. -Бейрут, 1970. -664 с.
42. Фирузободи, Мухаммад ибн Ибраҳим. Комусу-л-мухит. -Бейрут: Дору-л-ма`рифа, 2013, - 1800 с.
43. Хатиб ал-Казвини. Ал-Мифтоҳ. -Каир: ат-Таб` ат-ус-сонийа. 2005,
44. Хамави, Якут. Шихобуддин Абу Абдуллах Якут Ибн Абдуллах. Му`дҷам-ул-удабо. Второе издание. -Каир: Вазарат-ул-Маариф-ил-Миср. 1985. - 558 с.
45. Хамави, Якут. Му`дҷам-ул-булдон. Т.2. - Бейрут: Дору-с-содир, 1995.
46. Джаҳиз, Амр Ибн Баҳр. Ал-Баён ва-т-табйин. /Прим. Али Абимулхам. - Бейрут: Лубнон, 1973, -334 с.
47. Джурджани, Абдулкахир. Асрару-л-балага. /Исслед. Ахмад Мустафо Марогибек. - Каир: Матбаа Истикамат, 1947. - 296 с.
48. Джурджани, Абдулкахир. Далаилу-л-э`дҷоз. -Каир: Мактабату-л-дҷондҷи матбаату-л-мадани, 2011. - 723 с.

в) На таджикском языке

49. Али Раҷой. Фарҳанги луғоти Қуръони хатти шумораи 4. -Техрон: Муассисаи мутолиот ва таҳқиқоти фарҳангӣ, 1363.
50. Балхӣ, Мавлоно Чалолуддин Муҳаммад. Маснави маънавӣ. Таҳия, танзим ва баргардони матн Баҳриддин Ализода ва Али Муҳаммадии Хуросонӣ / Мавлоно Чалолуддин Муҳаммади Балхӣ.- Техрон: Замон, 2001.- 728 с.
51. Балғамӣ, Абӯалӣ Муҳаммад ибни Муҳаммад. Таърихи Табарӣ. - Душанбе: ал-Ҳудо, 2000. - 456 с.
52. Донишномаи Сомониён. Зери назари академик Салимов Н.Ю. - Ҷ.1. - Хучанд: Нури маърифат, 2009. - 545 с.
53. Донишномаи Сомониён. Зери назари академик Салимов Н.Ю. - Ҷ.2. - Хучанд: Нури маърифат, 2009. - 528 с.
54. Донишномаи Сомониён. Зери назари академик Салимов Н.Ю. - Ҷ.3. - Хучанд: Нури маърифат, 2019. - 304 с.

55. Ночӣ, Муҳаммадризо. Фарҳанг ва тамаддуни исломӣ дар каламрави Сомониён. - Душанбе: Эр-гарф, 2011. - 1296 с.
56. Саной, Ҳаким. Осори мунтахаб. - Душанбе: Адиб, 1993. - 400 с.
57. Табарӣ, Муҳаммад Джарир. Тарҷумаи Тафсири Табарӣ /Таҳия ва таълиқоти Н.Ю.Салимов, Н.Ш.Зоҳидов, Н.И.Ғиёсов, А.А.Ҳасанов, А.Самеев. - Хучанд: Нури маърифат, 2007.-Ҷ.1.-883с.
58. Табарӣ, Муҳаммад Джарир. Тарҷумаи Тафсири Табарӣ /Таҳия ва таълиқоти Н.Ю.Салимов, Н.Ш.Зоҳидов, Н.И.Ғиёсов, А.А.Ҳасанов, А.Самеев. - Хучанд: Нури маърифат, 2007.-Ҷ.2.-783с.

II. НАУЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

а) На персидском языке

59. Амируддинмехр, Мавляна. Нахустин тарҷумаи Кур`ан дар Шибхи Кора // Байинот.- Кум, 1373.
60. Ахсикати, Асируддин. Девон / Пере. Рукнуддини Хумоюнфаррух. - Тегеран, 1337.
61. Беруни, Абурайхан. Осору-л-бокия. - Душанбе: Ирфон, 1990. - 432с.
62. Бахор, Маликушшуаро. Сабкшиноси. Т.2. -Тегеран: Заввор, 1372.- 468 с.
63. Бахор, Муҳаммадтаки. Тарҷумаи Та`рихи Табари/ Ёдномаи Табари. - Тегеран, 1369. - 543 с.
64. Байюми, Муҳаммад. Баррасии та`рихии қисаси Кур`ан.-Тегеран: Интишороти илми ва фарҳанги, 1383.
65. Буқои. Таврот, Инджил, Кур`он ва илм / Пере. Муҳандис Забехуллохи Дабир.- Тегеран: Дафтари нашри фарҳанги исломи, 1365. - 338 с.
66. Бустони, Махмуд. Пажухише дар джилваҳои хунарии дostonҳои Кур`он / Перевод Мусо Дониш. -Машҳад: Интишороти Остони Кудси Разави, 1372.
67. Деххудо, Алиакбар. Лугатнома. -Тегеран: Муассисаи интишорот ва чопи Донишгоҳи Тегеран, 1345.

68. Доирату-л-маорифи бузурги исломи. -Тегеран: Маркази Доирату-л-маорифи исломи, 1387.
69. Донишномаи Кур`он ва кур`онпажухи / Под ред. Б. Хуррамшохи. - Тегеран: Дустон-Нохид, 1377.
70. Донишномаи джахони ислом / Под.ред. Гуломали Хаддоди Одил. Т.7. -Тегеран: Бунёди Доирату-л-маорифи исломи, 1382.- 171с.
71. Ёхаки, Джа`фар. Фархангномаи Кур`он. Машхад: Бунёди пажухишҳои исломи, 1377.
72. Зинджони. Мабони ва равишҳои тафсири Кур`он. -Тегеран: Интишороти Вазорати фарханг ва иршоди исломи, 1373.
73. Заннер, Роберт Чарлз. Тулуву гуруби зартуштигари / Под ред. Темур Кодирӣ.- Тегеран: Амири Кабир, 1389.
74. Кур`он ва адаби форси дар сабки хуросони ва байнобайн (то авохири қарни VI х.к.). Краткое изложение статей первой конференции Университета Арак. -Арак, 2003.
75. Мирсодик, Джамол. Аносири достон. - Тегеран: Интишороти Сухан, 1385.
76. Низами Ганджавӣ. Лейли и Меджнун.- Машхад: Остони Кудси Разаӣ, 1380. - 454 с.
77. Низами Ганджавӣ. Хафт пайкар. /Под ред. Ваҳиди Дастигирди. Тегеран: Нигоҳ, 1382.-786 с.
78. Носири Хусрав. Диван. /Под ред. Муҳаммад Ганизода. -Тегеран: Асотир, 1393. - 268 с.
79. Омули, Сайид Абутуроб. Киссаҳои Кур`он. -Тегеран: Амири, 1370.
80. Парвини, Халил. Тахлили аносири адаби ва хунарии достонҳои Кур`он.- Тегеран: Фарханггустар,1348, 248. - 324
81. Пурҳолиқи, Махдухти. Фарханги киссаҳои паёмбарон.-Машхад: Остони Кудси Разаӣ, 1374.-460 с.
82. Сақафи, Зулайҳо. Таджаллии зан дар осори Мавлави. -Тегеран: Интишороти Гарфанд, 1385. - 264 с.

83. Санои Газнави. Хадикату-л-хакика ва шариату-т-тарики / Ред. текста Мударрис Разави. - Тегеран: Донишгохи Техрон, 1383.
84. Сафо, Забехулла. Та`рихи адабиёт дар Эрон. Т.5/1.- Тегеран: Фирдавс, 1386.-635 с.
85. Сафо, Забехулла. Та`рихи адабиёт дар Эрон. Т.5/2. - Тегеран: Фирдавс, 1386. -1420 с.
86. Сафо, Забехулла. Та`рихи адабиёт дар Эрон. Т.5/3.- Тегеран: Фирдавс, 1386. 1421-2012 с.
87. Сируси Шамисо. Сабкшиносии наср.- Тегеран: Митро, 1387. -328 с.
88. Сулаймонов, Саидрахмон. Абуали ибни Сино -Тафсири Кур`он.- Душанбе: Ирфон, 1994. -236 с.
89. Тарджумаи Тафсири Табари. Киссахо. /Ред. текста Джа`фар Мударриси Содики. -Тегеран: Нашри марказ, 1372.- 440 с.
90. Фирдавси, Абулкосим. Юсуф ва Зулайхо.-Тегеран: Мансуб (Бино), 1349.
91. Фаррухи Сиистони. Девони Хаким Фаррухи Сиистони. /Под ред. Абдуррасули Али –Тегеран: Чопхонаи вазорати иттилоот ва джаҳонгарди, 1364.-433 с.
92. Хуррамшохи, Бахоуддин. Кур`онпажухи (Хафтод бахсу таҳқиқи кур`они). -Тегеран: Маркази нашри фарҳангии Машрик, 1372. -826 с.
93. Хуррамшохи, Бахоуддин. Кур`оншинохт. Тегеран: Нохид, 1386. -290 с.
94. Хуррамшохи, Бахоуддин. Достони паёмбарон. // Баййинот, шумораи 4. Тегеран, 1373.
95. Хамави, Якут. Шихобуддин Абу Абдуллах Ёкут ибни Абдуллах. Му`дҷам-ул удабо. /Таҳқиқи Эхсон Аббос. Т.1. -Тегеран: Интишороти Дору-л-гарб ал-Исломи, 1993.
96. Хамид, Абдуллоҳиён. Дҷанбаҳои адаби дар Та`рихи Байҳақи. - Тегеран: Хирмис, 1381. - 200 с.

97. Хукуки, Аскар. Таҳкик дар тафсири Абулфутуҳи Рози. Т. 1. -Тегеран: Дошингоҳи Тегеран, 1346. - 252 с.
98. Джалолӣён, Хабибуллоҳ. Та`рихи тафсири Кур`они карим. -Тегеран: Усва,1384. -236 с.
99. Джефферӣ, Артур. Вожаҳои дахил дар Кур`они маҷид. -Тегеран: Тус, 1386.
100. Широӣ, Саъди. Бустан / Под ред. Муҳаммадалиӣ Фуруғӣ. - Тегеран: Дустон, 1383.-292 с.
101. Широӣ, Саъди. Гулистан / Под ред. Баҳоуддини Хуррамшоҳӣ. - Тегеран: Гуё, 1398.-280 с.
102. Чуксӣ, Дҷамшед Гаршосп. Ситезу созиш. - Тегеран: Кукнус, 1381.

б) На таҷикском языке

103. Абдуллоев, Саъдулло. Амӣрони Сомонӣ. - М.:Воениздат, 1998. - 425 с.
104. Абдуллоев, Саъдулло. Фарҳанги Сомонӣён. -Москва: Воениздат, 2001. -599 с.
105. Абдусаттор, Абдушукур. Руъяти Қуръон дар шеър.-Душанбе, 1997. -74 с.
106. Абдуллоев, Шерзод. Асосҳои диншиносӣ. –Душанбе: Дониш, 2001.- 443с.
107. Авесто. Куҳантарин сурудҳо ва матнҳои эронӣ / Гузориш ва пажӯҳиши Ҷалили Дӯстхоҳ. - Душанбе: Қонуният, 2001. - 792 с.
108. Аҳророва, Гулҷеҳра. Таҳлили муқоисавии тимсоли занон дар «Шоҳнома»-и Фирдавсӣ ва «Хамса»-и Низомӣ / Г. Аҳророва. – Хучанд, 2009. –143с.
109. Ватвот, Рашидуддини. Девон/ Бо муқаддима ва муқобалаву тасҳеҳи Қосими Тавсирконӣ. - Теҳрон: Интишороти Донишгоҳи Теҳрон, 1383. - 446 с.

110. Гафуров, Бобочон. Точикон. (Охирҳои асри миёна ва давраи нав). - Китоби 2. - Душанбе: Ирфон, 1985. - 416с.
111. Гафуров, Бобочон. Точикон. (Таърихи қадимтарин, қадим ва асри миёна). - Китоби 1. - Душанбе: Ирфон, 1983. - 704с.
112. Гаффорова, Умеда. Қиссаҳои Қуръон дар «Тарҷумаи «Тафсири Табарӣ». - Хучанд: Нури маърифат, 2004. - 396 с.
113. Гаффорова, Умеда. Робитаҳои адабии арабу ачам. -Хучанд: Ношир, 2015. - 368 с.
114. Зиёзода, Идибеки Ғозӣ. Қуръоншиносӣ. -Душанбе: Эр-граф, 2012. - 455 с.
115. Зиёзода, Идибеки Ғозӣ. Таърихи Қуръон. - Душанбе: Андалеб, 2015. - 430 с.
116. Зоҳидов Н. Адабиёти арабизабони форсу тоҷик аз истилои араб то аҳди Сомониён. -Хучанд: Раҳим Ҷалил, 1999. -142с.
117. Мардонӣ, Т.Н. Равобити адабии арабу тоҷик / Т. Н. Мардонӣ.- Душанбе: Ирфон, 2006. -400с.
118. Мардонӣ, Тоҷуддин. Саҳифаҳои аз равобити адабии Арабу Ачам (гузашта ва имрӯз). - Душанбе: Ирфон, 2010. - 236 с.
119. Назриев, Ҷ. Қиссаи Сулаймон ва маликаи Сабо дар назми форсу тоҷик. - Душанбе: Пайванд, 1996. - 243 с.
120. Насриддин, Абдулманнон. Ошноӣ бо тарҷумаҳои форсии Қуръони карим дар Эрон ва Тоҷикистон. - Техрон: Митро, 1385. - 152с.
121. Насриддинов, Фахриддин. Шукуфаҳои қуръонӣ.-Хучанд: Ношир, 2011.- 336с.
122. Насриддинов, Фахриддин. Арзишҳои адабӣ дар тарҷума ва тафсири кӯҳани форсӣ-тоҷикӣ.-Хучанд: Ношир,2012.-576 с.
123. Рӯдакӣ, Абӯабдуллоҳ. Ашъор / Таҳияву тадвини матн бо муқаддима ва луғоту тавзеҳот аз Расул Ҳодизода ва Алии Муҳаммадии Хуросонӣ. - Душанбе: Адиб, 2007.

124. Салимов, Носирчон. Марҳилаҳои услубӣ ва таҳаввули анвои наср дар адабиёти форсу тоҷик (асрҳои IX-XIII). - Хуҷанд: Нури маърифат, 2002. -396 с.
125. Сатторзода, А. Такмили бадеи форсии тоҷикӣ (дар заминаи навиштаҳои пешинӣ ва имрӯзӣ) - Душанбе: Адиб, 2011.-380 с.
126. Сатторзода, А. Таърихчаи назариёти адаби форсии тоҷикӣ. - Душанбе, 2001.-141 с.
127. Саолибӣ, Абӯмансур. «Шоҳнома»-и Саолибӣ / Таҳиягар ва муаллифи сарсухану таълиқот Н.Зоҳидов. - Душанбе: Бухоро, 2014. - 444 с.
128. Фирдавсӣ, Абулқосим. Шоҳнома / Таҳияи матн ва луғоту тавзеҳот аз Камол Айнӣ ва Зоҳир Аҳрорӣ. - Ҷ.1-10. - Душанбе: Адиб, 2007-2010.
129. Ҳамробоев Н. А. Марҳалаҳои ташаккул ва таҳаввули ҳаракати тарҷума дар асрҳои VIII – XIV.- Хуҷанд: Нури маърифат, 2019. - 464 с.
130. Ҳодизода, Расул. Ҳафт гуфтор дар бораи Қуръон. Душанбе, 2000. - 42 с.
131. Элбоев, Вафо. Қиссаи «Юсуф ва Зулайхо» дар адабиёти форсии тоҷикии асрҳои X-XV. -Душанбе: Дониш, 2015.

в) На русском языке

132. Абдуллаев, И. Поэзия на арабском языке в Средней Азии и Хорасане X-начала XI вв. - Ташкент: Фан, 1984. -294с.
133. Абдужабборова, Мадина Абдуфаёзовна. Эволюция сюжета сказания о Марьям в персидско-таджикских тафсирах X-XII вв. и его отражение в персидско-таджикской литературе. Дис....канд. филол. наук. - Душанбе, 2018. -176 с.
134. Ал-Джахиз. Книга о скупых. Перевод с арабского Предисловие и примечания Х. К. Баранова. -М.: Наука, 1985. -288 с.

135. Ашурова, Нодира Джумаевна. Эволюция художественного видения образа женщин в персидско-таджикской классической литературе (на примере творчества Фирдоуси и Низами): Дисс...доктора филол. наук. - Душанбе, 2021. -460 с.
136. Бидлиси, Шараф-Хан. *Шараф-наме* /Пер. Е. И. Васильева. -Москва: Директ-Медиа, 2010. - Том 1. -1026 с.
137. Бартольд, В.В. Начало халифата и арабской культуры. Т. VI. - М.: Наука, 1966. - 784 стр.
138. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М.: Художественная литература, 1975. - 543 с.
139. Бертельс Е. Э. Сила традиции: Наука и религия. №4. -М.: 1975, - 43 с.
140. Бертельс Е. Э. Художественный образ в искусстве Ирана IX-XV в.в. – М., 1997. 422 с.
141. Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы // Избранные произведения: в 5-ти томах. -Т. 3. / Е. Э. Бертельс.-М.: ИВЛ, 1960.-554 с.
142. Броккельман К. История арабской литературы. М.: ИВЛ, 1961, Т.1 - 920 с.
143. Гаффарова, У. Сказание Корана в персидском переводе «Тафсира Табари» (историко-сравнительное исследование): Дисс...доктора филол. наук. - Душанбе, 2004. -345 с.
144. Гафуров Б.Г. Исторические связи Средней Азии со странами Арабского Востока. Избр. труды. -М.: Наука, 1985, -451 с.
145. Гафуров Б.Г. О причинах возвышения и падения Саманидов. -Избр. труды. -М.: Наука, 1985, -445 с.
146. Гафуров, Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. - М.: Наука, 1972. -664 с.
147. Гольдциер. Ислам. Пер. И.Крачковского. под ред. и с предисл. А.Э.Шмидта. -Спб. 1911. 51 с.

148. Захидов Н. Арабоязычный период персидско-таджикской литературы VIII-IX вв. -Душанбе: Дониш, 1993. -184 с.
149. Зохиди, Н. Вопросы арабо-иранского литературного синтеза в первые века ислама. -Худжанд: Ношир, 2017. -312 с.
150. Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. -М.: Политиздат, 1986. -270 с.
151. Крачковский И.Ю. Арабская поэтика в IX вв. - Избранные сочинения. Т.2.-М.: Изд-во Акад. Наук СССР. 1956.-702 с.
152. Крывелев И.А. Библия: историко-критический анализ.-М.: Политиздат, 1982. -255 с.
153. Крывелев И.А. История религий. -М.: Мысль, 1975, 419 с.
154. Крымский А. История Персии, ее литературы и дервишской теософии. Т.3. -М.: 1917, - 504 с.
155. Крымский А.Е. История арабов, их халифат, их дальнейшие судьбы и краткий очерк арабской литературы. -М.: Наука, 1903. -294 с.
156. Куделин А.Б. Ранняя арабская поэзия: опыт историко - функционального анализа. Классические памятники литератур Востока. -М.: 1985. -239 с.
157. Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика. Вторая половина VIII-XI век. -М.: Наука, 1983. -260 с.
158. Лихачев Д.С. Текстология. - Ленинград, 1962. - 605 с.
159. Лосев А.Ф. «Риторика» и ее эстетический смысл. - Античные риторики. -М.: Изд - во МГУ., 1978. -352 с.
160. Лосев, А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А.Ф. Лосев.-М.: Искусство, 1976.- 368 с.
161. Лотман Ю.М. В школе поэтического слова. -М.: Просвещение, 1988. - 349 с.
162. Мансури Мехрнуш Мейманди Мехди. Образ женщины в творчестве Амира Хосрава Дехлави (на основе поэм «Хамсы» и «Дувалрони и Хизрхан»). Дис.... канд.филол. наук. -Душанбе, 2016.- 208 с.

163. Мардонов Т.Н. Арабско - таджикское двуязычие в поэзии IX - X вв. - Душанбе.: Маориф , 1993. -165 с.
164. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. -М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. - 220с.
165. Священная Книга. Смысловой перевод избранного из Таурата и Инжила. - Бишкек: Аль Салам, 2000. -170 с.
166. Шарипов, Худои. Теоретические вопросы прозы в таджикско-персидских памятниках классического периода: Автореф. дис... док. филол. наук. -Душанбе, 1987. - 53 с.
167. Шофакирова, Рушонгул Мирсаидовна. Образ женщины-матери в «Шахнаме» Фирдоуси. Дис. ... канд. филол. наук.-Душанбе, 2004. - 160 с.
168. Стори Ч.А. Персидская литература. Био – библиографический обзор, перевёл с английского, переработал и дополнил Ю.А. Брегель. - Москва: Наука, 1972. - Ч. I. - 693 с.
169. Стори Ч.А. Персидская литература. Био – библиографический обзор, перевёл с английского, переработал и дополнил Ю.А. Брегель. - Москва: Наука, 1972. - Ч. 2. – 631 с.
170. Теодор, Нёльдеке. Истори Корана / Под ред. Фридрих Швалли. - Хильдесхайм: Олмс, 1981. -240 с.

III. СТАТЬИ В СБОРНИКАХ И ЖУРНАЛАХ

а) На персидском языке

171. Гаффорова Умеда. Таҷаллии қасаси қуръонӣ дар адабиёти форсӣ.- Қуръон ва адаби форсӣ. -Арок: Донишгоҳи Арок, 2003. С. 110-112.
172. Гаффорова Умеда. Таносуби устураи офариниш дар Эрони бостон ва қисаси исломӣ // Рӯдакӣ. Нашрияти адабӣ ва фарҳангӣ. Шумораи 3, тирамоҳи 2002, -С.33-38.

173. Маҳдавӣ, Яҳё. Қасаси Қуръони мачид баргирифта аз тафсири Абӯбақр Атиқи Нишопурӣ машхур ба Сурободӣ. - Техрон: Донишгоҳи Техрон, 1347.- С. 5-31.
174. Равоқӣ, Алӣ. Нақде дар «Тарҷумаи Тафсири Табарӣ». №1. -Техрон: Симурғ, 1351. - С.24 -41.
175. Ризой, Муҳаммад Маҳдӣ. Шахсиятшиносии занон дар қиссаҳои Қуръон // Байинот. Соли шашум. - №21. - С. 72-85.
176. Сухайло, Амир Сулаймонӣ. Занон дар Таърихи Байҳақӣ. Тарҷумаи Фарзона Қучлу // Бухоро. - Техрон, 1390. - №83. - С. 98-116.
177. Тақӣ, Муҳаммад Ҳасан. Боистаҳои тарҷумаи Қуръони карим ва мутуни муқаддас. // Қуръон дар оинаи пажӯҳиш. -Техрон, 1379, 333. - С.257 -268.
178. Тақво, Ҷоруллоҳ. Сомониён мушаввиқи ренесанси илмии билоди Шарки исломӣ №11 маҷ. «Ому» Душанбе, 1378х.
179. Фикрат, Муҳаммад Осаф. Феҳристи нусахи хаттии Қуръонҳои мутарҷаи «Китобхонаи марказии Остони Қудси Разавӣ». -Машҳад: Остони Қудси Разавӣ, бидуни соли нашр.- С. 16-69.
180. Ҳасанов Абдучамол. Баъзе вижагиҳои адабӣ ва забонии «Тарҷумаи «Тафсири Табарӣ» // Рудакӣ (Фаслномаи адабӣ ва фарҳангии Ройзании фарҳангии ҶИЭ дар Тоҷикистон) №29. -Душанбе, 2011. С. 10-41.
181. Ҳусайнӣ, Захро. Дарди ишки Зулайхо // Адабиёти дostonӣ. - Шероз. - №108, 1386. - С. 77-87.

б) На таджикском языке

182. Алӣ Иззатӣ. Китобхонаҳои Хуросон ва Вароруд // Пайванд №3. – Душанбе, 2001. - С. 157-159.
183. Бобоев Ф. Оятҳои Қуръон дар «Таърих»- и Абӯалии Балъамӣ// Сомониён ва эҳёи тамаддуни форсии тоҷикӣ (маҷмӯаи мақолаҳои таҳқиқӣ). - Душанбе, 1998. - С. 123-136.

184. Бобокалонова Ҷ. Зан ва замон. - Душанбе: Адиб, 2002. - 270 с.
185. Гаффорова У.А. Санъати нотиқӣ (хутба) дар давраи забткориҳои араб. №5. // Илм ва ҳаёт, 1999. - С.17-21.
186. Гаффорова У.А. Пайдоиш ва татавбури илми балоғат. //Ахбори Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. Силсилаи шарқшиносӣ, таърих, филология. №2. - Душанбе, 1992. - С. 21-26.
187. Гаффорова У.А. Табарӣ ва мақоми ӯ дар тафсириғориҳои форсӣ-тоҷикӣ // Номаи донишгоҳ. Илмҳои ҷомеашиносӣ. №3. -Хучанд, 2001, 278. 44-55 С.
188. Гаффорова У.А. Сомониён аз диди нахуст таърихнависони форсу тоҷик (асрҳои IX-XIII). Сомониён ва эҳёи тамаддуни форсии тоҷикӣ (маҷмӯаи мақолаҳои таҳқиқӣ). - Душанбе: Пайванд, 1998. - С. 110-122.
189. Гаффорова, Умеда. Ҷойгоҳи Тафсири Табарӣ дар насри илмӣ-адабии давраи Сомониён/ Номаи Оли Сомон. //Маҷмӯаи мақолоти маҷмааи илмии тамаддун, таърих ва фарҳанги Сомониён. - С.924-930.
190. Додоҳон М. Назаре ба тафсири Қуръон // Илм ва ҳаёт. №7. 1991, - С. 18-19.
191. Насриддинов Ф. Тафсиринависиҳои форсӣ дар асрҳои XI-XII // Эҳёи Аҷам. № 1. 2004. - С.18-23.