

Научная статья /
Research Article

<https://elibrary.ru/SSYTQF>
УДК 821.411.21.0
ББК 83.3(0)3

В ПОИСКАХ СКРЫТОГО СМЫСЛА: РОЛЬ «ВНУТРЕННЕГО КОММЕНТАРИЯ» В ПОЭЗИИ НАСИР-И ХУСРАВА (XI В.)

© 2023 г. М.Л. Рейснер

*Институт стран Азии и Африки,
Московский государственный университет
им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия*

Дата поступления статьи: 03 июля 2022 г.

Дата одобрения рецензентами: 18 сентября 2022 г.

Дата публикации: 25 марта 2023 г.

<https://doi.org/10.22455/2500-4247-2023-8-1-100-125>

Аннотация: Исследование посвящено функции «внутреннего комментария» в поэтических произведениях религиозного философа и выдающегося проповедника исмаилизма Насир-и Хусрава. Он реформировал образный язык персидской поэзии с помощью стратегии аллегорического комментария методом (*та'вил*), первоначально применимого только к тексту Корана. Традиционная форма касьды была использована им для назидания, а конвенциональные поэтические мотивы и стандартные зачины служили основой создания аллегорий разной степени сложности. Предметом рассмотрения служат разные типы аллегоризации отдельных мотивов и их устойчивых конгломераций (стандартных зачинов) в касьдах Насир-и Хусрава, авторские интерпретации термина *та'вил* и его рассуждения о соотношении словесной формы и смысла. В работе также рассматриваются варианты «внутреннего комментария» в трех касьдах Насир-и Хусрава с весенними календарными зачинами. Исследование показывает, что на раннем этапе формирования языка персидской религиозно-философской и мистической поэзии комментарий, выявляющий скрытые смыслы текста, был областью проявления индивидуально-авторской инициативы. На стадии закрепления созданных коннотаций в каноне они становятся устойчивыми и в меньшей степени зависят от наличия авторского комментария, таким образом иносказательная многозначность текста становится общепринятой нормой.

Ключевые слова: Насир-и Хусрав, аллегория, коннотация, аллегорическое толкование Корана, касьда, «внутренний комментарий».

Информация об авторе: Марина Львовна Рейснер — доктор филологических наук, профессор, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, ул. Моховая, д. 11, 101999 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>

E-mail: marinareys@iaas.msu.ru

Для цитирования: *Рейснер М.Л.* В поисках скрытого смысла: роль «внутреннего комментария» в поэзии Насир-и Хусрава (XI в.) // *Studia Litterarum.* 2023. Т. 8, № 1. С. 100–125. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2023-8-1-100-125>



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 8, no. 1, 2023

IN THE SEARCH OF SECRET MEANING: THE ROLE OF “INNER COMMENTARY” IN THE NASIR-I KHUSRAW’S POETIC WORKS (11th CENTURY)

© 2023, Marina L. Reysner

*Institute of Asian and African studies, Lomonosov
Moscow State University, Moscow, Russia*

Received: July 03, 2022

Approved after reviewing: September 18, 2022

Date of publication: March 25, 2023

Abstract: The research is devoted to the function of inner commentary in the Nasir-i Khusraw’s poetic works. Being the outstanding religious philosopher and Ismaili Teacher, he had reformed the artistic language of Persian Classic Poetry with the help of strategy of allegorical commentary *ta’wil*, which was firstly used only on the Quran’s text. He used the traditional form of *qasida* for didactic aim. Conventional poetic motifs and standard beginnings served as the basis for creating allegories of varying degrees of complexity. The objects of this article are some examples of allegories based on traditional poetic motifs and standard beginnings of Nasir-i Khusraw’s *qasida*, his interpretations of term *ta’wil* and author’s discourse upon form and meaning of Word. The article also deals with different kinds of inner commentary in Nasir-i Khusraw’s three spring *qasida*. The analysis shows that on the first stage of formation of mystic poetry’s language commentary, giving secret meaning of text was the sphere of author’s individual initiative. At the stage of fixing the created connotations in the canon, they become stable and to a lesser extent depended on the presence of the author’s commentary, thus the allegorical ambiguity of the text becomes the generally accepted norm.

Keywords: Nasir-i Khusraw, allegory, connotation, allegorical commentary on the Quran, *qasida*, inner commentary.

Information about the author: Marina L. Reysner, DSc in Philology, Professor, Institute of Asian and African studies, Lomonosov Moscow State University, Mokhovaya St. 11, 101999 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>

E-mail: marinareys@iaas.msu.ru

For citation: Reysner, M.L. “In the Search of Secret Meaning: the Role of ‘Inner Commentary’ in Nasir-i Khusraw’s Poetic Works (11th Century).” *Studia Litterarum*, vol. 8, no. 1, 2023, pp. 100–125. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2023-8-1-100-125>

Появление аллегорического метода комментирования Корана, впервые предложенного му'тазилитами¹ и обозначаемого термином *та'вил* (букв. «возвращение к истоку, началу») [5, с. 218–219], разделило мусульман, прежде всего богословов и религиозных мыслителей, на приверженцев буквального понимания Корана (*аз-захириййа*) и искателей его сокровенного смысла (*ал-батиниййа*). Принцип комментирования *та'вил* по целому ряду признаков отличался от нормативного комментария, именуемого *тафсир*. Термин *та'вил* в значении «толкование» в Коране упоминается в суре 12 «Йусуф» и относится к способности толковать скрытый смысл сновидений, которой Господь наделил Йусуфа (Коран 12: 6) [20, с. 197].

Размежевание в среде мусульман, о котором идет речь, оказалось не менее радикальным, чем разделение ислама на два толка — суннизм и шиизм. Оно имело далеко идущие последствия не только в религиозной практике и богословии, но и в социальной жизни и культуре. Отразилась оно и в письменной литературе мусульманского мира, в том числе и в художественной словесности. Принципиальными сторонниками предложенного му'тазилитами метода толкования Корана стали и шииты, и исмаилиты (одна из ветвей шиитского толка), и последователи разных суфийских братств (*тарикатов*), активно продвигавшие свои религиозные доктрины в том числе и с помощью аллегорического комментирования Писания.

1 *Му'тазилиты* (букв. «обособившиеся», «отделившиеся») — представители первого крупного направления в мусульманской религиозно-философской мысли, каламе. Отстаивали строгое единобожие, отрицавшее не только политеизм и антропоморфизм, но и реальность и извечность божественных атрибутов, в том числе речи, из чего вытекает их положение о «сотворенности» Корана, расходящееся с общепринятым представлением [15, с. 175–176].

Именно суфиям и исмаилитам суждено было создать особый язык персидской классической поэзии, который предполагал помимо внешнего, буквального восприятия его смысловых уровней (словаря поэтической лексики, набора мотивов и сюжетов) и внутреннее толкование, выявляющее созданные различными способами дополнительные значения текста (коннотации). Этому языку, на первых порах распространенному лишь в среде адептов тайных религиозных сообществ, была уготована долгая жизнь в персидской литературе, и по одной этой причине проблемы его генезиса привлекают интерес специалистов разных областей гуманитарного знания — религиоведов, историков мусульманской философии, лингвистов и, разумеется, историков литературы.

Одним из наиболее ярких представителей раннего этапа формирования этого специфического языка, объединившего впоследствии огромный корпус разнообразных текстов, был выдающийся поэт, религиозный философ и исмаилитский вероучитель Абу Му'ин Насир-и Хусрав Кубадийани Марвази (1004–1088). Его проповедническая деятельность оставила глубокий след в восточных областях средневекового «большого Ирана» — в Хорасане, в особенности в Горном Бадахшане.

В зарубежной иранистике список трудов, посвященных Насир-и Хусраву, огромен: традиционно занимались и занимаются его литературным и философским наследием в Таджикистане², где он как духовный наставник глубоко почитается жителями Памира, исповедующими исмаилизм; серьезные текстологические исследования ведутся и в Иране [6; 7]; целенаправленные усилия по собиранию, публикации, переводу произведений Насир-и Хусрава на разные языки предпринимает Институт исследований исмаилизма (The Institute of Ismaili Studies), под эгидой которого работают ученые из разных стран. Из публикаций последних десятилетий, которые осуществлялись при поддержке Института исследований исмаилизма, ближе всего к теме исследований автора данной работы, посвященных поэтическому творчеству этого выдающегося поэта-философа, стоят книга Алисы Хансбергер [18], опубликованная на английском, а также на персидском, таджикском и русском языках, и небольшая монография Аннемари Шиммель [19]. Обе работы содержат тонкий анализ и подробно ком-

2 Подробную библиографию см.: [4, с. 368–377].

ментированные переводы на английский язык образцов поэзии Насир-и Хусрава. Автор настоящей публикации также принимала участие в научных проектах Института исследований исмаилизма, в частности в переводе на русский книги А. Хансбергера и написании в соавторстве с Л.Р. Додыхудоевой монографии о языке поэзии Насир-и Хусрава как средстве проповеди [4].

Среди побудительных причин интереса к поэтологическому аспекту изучения поэзии Насир-и Хусрава для автора данной работы были опубликованные и неопубликованные исследования моего учителя — Веры Борисовны Никитиной, которая в 50–60-е гг. прошлого века активно занималась поэтическим наследием Насир-и Хусрава [7; 8; 9], а также статья классика отечественной иранистики Е.Э. Бертельса, посвященная взглядам Насир-и Хусрава на поэзию [2, с. 314–332]. Насир-и Хусрав занял одно из ключевых мест в нашем собственном исследовании, посвященном истории персидской касыды домонгольского периода (IX – начало XIII в.) [13, с. 273–304], а также в статьях о путях формирования «сокровенного» языка персидской поэзии [12, с. 97–103], о характере аллегории в стихах Насир-и Хусрава [11, с. 193–199] и о мотивах литературной рефлексии в касыде и маснави [15, с. 181–200]. В настоящей работе предпринимается попытка суммировать наблюдения предшественников и наши собственные под углом зрения формирования поэтики иносказания в авторском творчестве Насир-и Хусрава.

На раннем этапе развития литературы мусульманских мистических и эзотерических течений вовлечение поэтических текстов, в том числе и фольклорного происхождения, в ритуальную практику и проповедническую деятельность имело сугубо функциональную направленность. К примеру, в ритуалах суфийских братств и личном мистическом опыте наставников аллегорическое толкование могло распространяться на стихи, изначально не имевшие ни религиозного назначения, ни скрытого смысла (арабская любовная лирика, персидские устные четверостишия). Их иноказательное восприятие носило ситуативный и спонтанный характер. По мере развития теоретических доктрин и расширения зон влияния новых течений религиозной мысли стала возникать потребность в создании специальных текстов, объединенных новыми принципами смыслополагания и толкования. Отчасти эта задача была обусловлена необходимостью формирования особого тайного языка, который позволял бы скрывать истинный

смысл высказывания от непосвященных. На этот процесс в исмаилизме, как в шиизме в целом, сильное влияние оказало правило «благоразумного сокрытия истинной веры перед лицом угрозы» (*такийа* — букв. «сдержанность», «осторожность») [3, с. 472–475].

Задача данного исследования ограничивается сферой поэтологического анализа: показать авторские способы создания дополнительных значений (религиозных коннотаций) в стихотворных сочинениях Насир-и Хусрава, стоящего у истоков формирования «сокровенного языка» в персидской классической поэзии. Выбор его произведений в качестве объекта анализа определялся тем, что поэта с полным правом можно считать не только «разработчиком», но и теоретиком этого специфического типа поэтического изъяснения. В его поэзии представлены разные виды «внутренних комментариев», начиная с кратких пояснений и кончая пространными рассуждениями о соотношении слова (*лафз*) и смысла (*ма'на*), о содержании метода *та'вил* и сферы его применения.

Будучи проповедником исмаилизма, принципиальным сторонником метода *та'вил*, Насир-и Хусрав стремился и в своих стихотворных текстах создать особый тип выражения смысла, основанный на приращении коннотаций к исходному значению традиционного мотива путем его комментирования. При этом сами приемы аллегоризации объясняются автором непосредственно в произведениях, т. е. он выступает одновременно как создатель текста и его комментатор. Отправной точкой для подобной работы над поэтическим словом было представление Насир-и Хусрава о его миссии поэта как ниспосланном свыше даре. В одной из своих касыд он об этом сказал так: «Узнай меня на пути Пророка, // Не считай меня поэтом, хоть я и поэт» [21, с. 356]. В другой касыде, рассуждая о слове боговдохновенного поэта, к которому притек свыше «маринад Божий», Насир выразился еще более определенно: «Станешь избранным (*мухтар*), коли оставишь после себя Благое Слово, // Ибо именно оно осталось после Пророка Избранного» [21, с. 274; 15, с. 190–192]. В творчестве Насир-и Хусрава намечается образ поэта-пророка, который в дальнейшем развивают поэты суфийского направления.

Реализуемая Насир-и Хусравом концепция Благого Слова [4, с. 242–290], понимаемого как источник сокровенного знания, как пища и одежда души, превращает его стихи то в страстные проповеди и инвективы, то в ал-

легорические картины, нуждающиеся в толковании в соответствии с принципом *та'вил*. В одной из философских касыд, начинающейся с описания звездного неба, которое созерцает бессонный поэт, Насир размышляет о том, что вещественный мир во своем многообразии — это языки Бога, на которых Он говорит со своими созданиями:

Никто в мире никогда не видел невесту,
 Чьи косы полны сияния, а лик полон тьмы.
 Кроме злоумышленников, никто не бодрствовал,
 Никто этой картины, увы, не видел — только я!
 Лики этих светил мироздания для нас,
 Словно множество глаз, не знающих сна.
 Ты сказал бы, каждое из них — посланник от Бога
 Нам, а каждый луч подобен пророческой весте.
 Это — языки Господа, сынок,
 А всё, что существует, для этих языков словно слова.
 Никто не слышит их речей, кроме того,
 Чей разум позволил полностью раскрыться слуху сердца³ [21, с. 362].

Отметим, что за этими высказываниями стоят сложные философские построения, связанные с восприятием сотворенного Богом мира как Книги (по аналогии с Кораном) и возможности толковать его средствами аллегорической экзегезы. Подобные идеи высказывали и некоторые суфийские учителя, в частности Великий шейх Ибн 'Араби (1165–1240), соотносивший ступени божественной эманации, простирающейся и на материальный мир, с божественными именами, приведенными в Коране [17, с. 213].

Основной формой поэтической проповеди Насира выступает касыда, которую он реформирует в необходимом для реализации его идей ключе. Воспользовавшись четкой целевой ориентированностью касыды, с одной стороны, и политематическими возможностями ее канона, с другой, поэт заменил основную цель ее сложения с панегирической на дидактическую, насытив целевую часть своих касыд мотивами традиционного жанра *зухдийят* (аскетическая поэзия). Это позволило в результате получить иде-

3 Здесь и далее все переводы поэтических цитат, кроме особо отмеченных случаев, принадлежат автору статьи.

альную форму дискурса, предназначенного для вероучительной практики. Именно Насир-и Хусрав в своем авторском опыте заставил персидскую касыду свернуть с накатанной дороги панегирика на путь назидания, мудрствования, аллегорического мышления и религиозной проповеди. Несмотря на продолжавшееся в XII в. развитие этой жанровой формы в рамках придворной поэтической культуры, полностью на старые тематические рельсы касыда больше не вернулась. Даже стихотворцы, служившие при правителях (например, Хакани Ширвани), в той или иной степени склонялись к манере сложения касыд, которую предложил Насир-и Хусрав. И это при том, что поэта в его время и позже клеймили как вероотступника⁴.

Реформируя касыду, Насир тем не менее сохранил в ее новом облике все узнаваемые элементы формы — стандартные зачины разного содержания (прежде всего, описания — *васф*), четко выделенные переходы от вступления к целевой части, клишированные мотивы восхваления и самовосхваления. При этом славословие он обращает к персонажам Священной истории ислама («Семье Пророка», т. е. к пророку Мухаммаду и его кровным родственникам) и к носителям имамата — наследникам праведного халифа 'Али, лишая тем самым восхваление (*мадх*) конкретности адресата и традиционной жанровой функции. В глазах поэта достойными восхваления как хранители веры и сокровенного знания были также и правившие в Египте Фатимиды⁵, не знакомые с его касыдами, сложенными по-персидски.

Таким образом, функциональное назначение структурно значимых частей касыды, не говоря уже о трактовке ее базовых тематических составляющих, Насир-и Хусрав подверг кардинальной перестройке. Одним из главных инструментов этой трансформации и послужил перенос стратегии комментирования Корана методом *та'вил* с сакрального текста на текст художественный. Благодаря включаемым в ткань стихотворения авторским комментариям Насир-и Хусрав получал возможность создавать дополнительные значения традиционных тематических блоков касыды, моделируя новое восприятие текста и обеспечивая его многозначность. Создаваемые

4 Даже гораздо позже, в XV в., известный составитель поэтической антологии Даулатшах Самарканди писал, что некоторые называют Насира «материалистом и атеистом» (*таби'и ва дахри*) и «исповедующим переселение душ (*манасух*)».

5 Фатимиды (годы правления: 909–1171) — династия, правившая созданным ими халифатом с центром в Каире. Исповедовали исмаилизм.

коннотации интерпретируются автором как внутренние по отношению к внешнему, буквальному смыслу поэтического высказывания.

Для понимания характера тех изменений, которые автор привнес в поэтику касыды, целесообразно рассмотреть контексты, в которых он разъяснял значение термина *та'вил*. Естественно, что и в поэзии этот термин сохраняет свою генетическую связь с Кораном, в большинстве случаев выступая в паре с термином *танзил* («ниспослание»). Священное писание, Коран, в стихах Насир-и Хусрава чаще всего ассоциируется с домом или дворцом, а его толкование мыслится как вход в здание — дверь, врата. Вот один из наиболее характерных примеров:

Ключи ко всем этим символам (*рамз*) и аллегориям (*масал-ха*)
 Находятся в Доме Пророка.
 А если с пути вы направитесь к тому Дому,
 То двери в этот благословенный Дом — это Хайдар⁶.
 Всякий, кто пришел к ниспосланию (*танзил*) без толкования (*та'вил*),
 В своей вере окривел на правый глаз.
 Слово — это мускус, а смысл — его аромат,
 Мускус без аромата — это пепел, сынок!
 Спрятан в тетради ниспослания
 Смысл, а *та'вил* Хайдара — её украшение [22, с. 34–35].

В концепции исмаилизма каждый пророк, несущий людям ниспосланное Богом Писание (*танзил*) и называемый «говорящий» (*ал-натик*), имеет преемника (*ал-асас*, *ал-васи*), который выступает интерпретатором сокровенного знания, заложенного в ниспослании. Инструментом этой передачи знания людям и является наука иносказательного толкования (*та'вил*). Ряд великих пророков ислама в исмаилитском вероучении сопровождают такие преемники. Такими парами, чаще других упоминаемыми в поэзии Насира, помимо Мухаммада и 'Али выступают Муса и Харун (библ. Моисей и Аарон), 'Иса и Шам'ун (библ. Иисус и Симон Петр).

Скрытый смысл, выявляемый толкованием, исходящим от *ал-васи*, и утверждался как истинный. Таким образом, буквальное значение текста

6 Хайдар (букв. «Лев») — почетное прозвище 'Али ибн Аби Талиба.

оставалось в области внешней формы, и возникало парадоксальное восприятие соотношения словесной оболочки высказывания и заложенного в нем смысла. Слово как бы наделялось двумя смыслами — явным и скрытым, из которых основным, подлинным и дающим знание об устройстве сотворенного Богом мира являлся второй смысл, который постигался при условии владения наукой *та'вил*.

В приведенном фрагменте присутствуют еще два важных термина — *рамз* («скрытый намек», «символ», «знак», «шифр») и *масал* («притча, басня, иносказание»; «поговорка, поговорка»; «пример, образец»). В поэтическом словаре Насир-и Хусрава они отвечают за все типы иносказания. Нас интересуется прежде всего весь комплекс значений, предложенных автором для термина *масал*, наиболее часто используемого в таких «внутренних комментариях». И здесь также начать следует с того, как этот термин разъясняется в стихах в исходном значении, т. е. применительно к Корану:

Вера — это твоя слава, а *адаб*⁷, и каллиграфия, и секретарство —
Это занятия сродни [ремеслу] трепальщика хлопка, портного и гончара.
Поэзия, *адаб* и грамматика — щепки, камни и черепки,
Айаты Корана — золото, сердолики и жемчуга.
Смыслы (*ма'ани*) Корана светлы, как звезды,
Притчи (*амсал*) в нём беспросветны и темны, как ночи.
По поверхности притч не ходи, это тебе ничего не прибавит,
В глазах мудрых это лишь унижение и наказание [22, с. 43–44].

Несмотря на то, что в данном фрагменте термин *та'вил* не упоминается, речь идет именно о постижении внутреннего смысла Писания, а не притч, воспринимаемых буквально, а потому «темных» для понимания. В другой касыде Насир-и Хусрав приводит в качестве примера историю сыновей Адама, известную с библейских времен и пересказанную в Коране (Коран 5: 30/27–35/32) [20, с. 105–106]. По мнению поэта, без сопутствующего разъяснения она несет лишь негативный смысл:

7 *Адаб*, адабная литература — сформировавшийся в арабо-мусульманской культуре слой назидательной прозы, направленной на воспитание похвального образа поведения. В ней был выработан свод светских правил для судей, придворных чиновников и т. д. Она включала сочинения на моральные темы, собрания назидательных историй и исторических анекдотов, мудрых изречений и стихов, необходимых для поддержания беседы.

О ты, потративший попусту долгую жизнь,
 Занятый лишь склоками и пересудами.
 Знаешь ли ты о предании, которое
 Передавал Джа'фар от Са'да, а Са'д от Исма'ила,
 Что было у Адама двое сыновей,
 Старшего звали Кабил, а младшего — Хабил⁸.
 Младшего [брата] избрал наш Господь,
 И убил его Кабил из зависти.
 Какой от этой истории прок и какая польза?
 Покажи её, избегая многословия.
 Если в слове тебя привлекает лишь история,
 То она не отличается красотой и благородством.
 Почему тогда ты не читаешь предание о Да'де и Рубаб,
 Или предание о Джамиле и Бусайне⁹.
 Ведь они лучше той истории, рассуди справедливо.
 Хватит сердиться, приведи доводы.
 А если их не находишь, значит ты — друг Кабиля,
 Останешься ты навечно в терзаниях греха.
 Разве ты не знаешь, что наполнено иносказаниями (*масал*)
 Всё, что есть в ниспослании (*танзил*), о разумный?..
 В глазах разума ниспослание (*танзил*) есть не что иное,
 Как хитроумие¹⁰, [если оно] без толкования (*та'вил*) [22, с. 123].

Указывая на внешний смысл истории братоубийства, поэт утверждает, что в ней есть лишь дурное. Поэт даже отдает предпочтение историям о несчастной любви 'узритских поэтов, хотя в целом его отношение к любовной поэзии (*газал*) было отрицательным. Здесь ему важно показать, что без сопутствующего толкования извлечь пользу из рассказа о преступлении невозможно. Отстаивая концепцию единства ниспослания (*танзил*) и его иносказательного толкования (*та'вил*), Насир-и Хусрав создает фундамент

8 Кабил соответствует библейскому Каину, а Хабил — Авелю.

9 В стихе упоминаются имена арабских поэтов, принадлежавших по большей части к племени 'узра, и их возлюбленных. Они стали персонажами широко известных преданий о несчастной любви.

10 Хитроумие (букв. «вода под соломой» — «хитрец», проныра) — идиоматическое выражение, которое может обозначать нечто внешне безопасное, но тающее внутри подвох.

построения собственной поэтической речи, основанный на принципе внутреннего комментирования.

Перечислим основные типы аллегорических построений в поэтических текстах Насира, в которых присутствуют «внутренние комментарии», основанные на принципе *та'вил*:

1) «Малая» аллегория на основе афоризма (*хикмат*) или пословицы (*масал*), сопровождаемая коротким авторским пояснением:

Мир — земля, твоё слово — семя, а твоя душа — крестьянин,

Крестьянин должен заниматься посевом.

Для тебя нынче пора весенняя, если ты не приложишь старания,

Разве сможешь взять кусок хлеба в зимнюю пору?

Слово, что я сказал тебе, — благое иносказание (*масал*),

Иносказание несет разумным мужам благо [22, с. 118].

Выделенная в цитате пословица может восприниматься как «общее место», ее буквальный смысл примерно соответствует высказыванию «каждый должен заниматься своим делом». С помощью толкования, заключенного в первом полустииши, в расхожем и понятном любому слушателю выражении выявляется новый смысл: речь идет о прижизненном накоплении душой человека сокровенного знания о Боге и мире и об обретении пути к спасению.

2) «Средняя» аллегория — небольшая басня с разъяснением смысла в концовке стихотворения:

Однажды орёл со скалы поднялся в воздух,

Ради пропитания распростёр он крылья.

На размах своих крыльев взглянул и сказал:

«Сегодня все просторы земные у меня под крылом.

Если я поднимусь ввысь, то зорким глазом

Увижу даже песчинку на дне моря.

Если по сухому хворосту ползет букашка,

Движение той букашки уловит мой взгляд».

Так он похвалялся и судьбы не боялся,

Взгляни, что с ним сделал тиран-небосвод:

Вдруг жестокий лучник из засады
 Прямо в него направил стрелу рока.
 В крыло орла вонзилась та мучительница-стрела,
 Низвергла она его с облаков на землю.
 Свалился он на землю и забился, как рыба,
 Распластавши крылья вправо и влево.
 Сказал он: «Вот диво! Она из дерева и железа,
 Откуда у нее эта меткость, быстрота и летучесть?»
 На стрелу взглянул он, увидел на ней свои перья
 И сказал: «К чему рыдать, ведь от нас то, что [вошло] в нас!»
 Худжжат¹¹, изгони бахвальство из своих мыслей,
 Взгляни, что случилось с орлом из-за его самолюбования [21, с. 522–523].

Притча о хвастливом орле, аллегория гордыни и самовлюбленности, представляет собой назидательный рассказ с моралью, заключенной в последних словах орла, осознавшего, что повинен в своей гибели он сам, и в финальном комментарии автора.

3) «Крупная», или «развернутая», аллегория в форме загадки (т. е. косвенное описание предмета или явления), образующая полноценный зачин касиды. Такие аллегории могут содержать разъяснение, т. е. разгадку, а могут оставаться неразгаданными, но содержать намек на подразумеваемый объект.

В зачине одной из касид Насир-и Хусрава загадано поэтическое слово, а разгадка дана таким образом:

Что это такое? То, чему из уважения
 Пророк присвоил титул «дозволенного колдовства» (*сихр халал*)¹²?
 Слово-невесту никто не одаривал,
 Кроме Худжжата, такой красотой, такой силой и статью
 (пер. Рейснер М.Л., Чалисовой Н.Ю.)¹³ [15, с. 193].

11 *Худжжат* (букв. «доказательство») — звание, которое носил Насир-и Хусрав в исмаилитской духовной иерархии и которое он использовал в поэзии в качестве тахаллу-са — авторской «подписи».

12 Пророк ислама, назвав поэзию «дозволенным колдовством», противопоставил ее стихотворной практике арабских племенных поэтов, являвшихся носителями словесной магии, против которой сражался Мухаммад.

13 Текст см.: [21, с. 250].

Далее, рассуждая о собственном таланте в стилистическом регистре самовосхваления (*фахр*), поэт связывает дар со своим служением Пророку и его семье:

В пределы крепости Благих речей
Не приходил лучший начальник, чем мой талант.
Мне дана царская власть над Словом, но повеление —
Не от меня, а от Пророка и его семьи.
Без споспешествования Семьи Пророка у меня
Не было бы ни способности сочинять, ни дара слова
(пер. Рейснер М.Л., Чалисовой Н.Ю.) [15, с. 193–194].

И разгадка со ссылкой на изречение пророка Мухаммада, и развивающие ее смысл мотивы Благого Слова помещают иносказательное описание поэзии в актуальный для поэта контекст восхваления собственной стихотворной речи как бесконечного приближения к пределу речи пророческой. Комментарий в данном случае работает не только на прояснение скрытого смысла загадки, но и на обеспечение ассоциативной связи между зачином и целевой частью касыды, содержащей славословие в адрес Имама эпохи (*имам аз-заман*)¹⁴, назидание и порицание невежества. Обращаясь к ученику, Насир-наставник развивает заложенную в зачине линию мудреной загадки и возвращается к рассуждению о необходимости понимания Творца, говорящего с человеком на иносказательном языке вещей и явлений сотворенного Им мира:

Вселенная, сынок, не молчит, однако
В [понимании] слов Вселенной нет у тебя совершенства.
Что она говорит тебе? Говорит о том, что впереди —
Сияющий день или тёмная ночь,
[О том], почему Луна, в отличие от Солнца, непостоянна —

¹⁴ Имам эпохи (*имам аз-заман*) — Насир-и Хусрав, по-видимому, использует этот термин как синоним терминов «владыки эпохи» (*сахиб аз-заман*) и «сокрытый имам» (*имам-ка'им*). Седьмой, «сокрытый» имам, пришествие которого ожидают шииты, по их представлению, возвестит начало седьмой пророческой эпохи. Пророками шести эпох являются Адам, Нух, Ибрахим, Муса, 'Иса, Мухаммад [3, с. 142–143].

Порой она полная луна, а порой — ущербный месяц.
Обо всех вещах, о каждом из всех людей сотворенных
Задаёт она тебе диковинные вопросы [22, с. 251].

4) «Крупная», или «развернутая», аллегория, построенная на основе одного из типов стандартного зачина касыды или его устойчивых тематических компонентов (описание весны или осени, описание звездного неба, описание тягот странствия, описание идеального города и т. д.), воспринимаемых как аллегорические картины благодаря толкованию, помещенному в переходе к целевой части.

В одной из календарных касыд после зачина, содержащего традиционное описание пробуждающейся природы в пору новогоднего весеннего праздника — Науруза, следует переход к дидактической части касыды, который придает описанию (*васф*) новый, сугубо религиозный смысл:

Эти вновь ожившие цветы, поднявшие в саду головки,
Стали для нас свидетельством Судного дня и Воскресения мертвых.
Счастлив тот, чье сердце зрит скрытое за завесой,
О Страшном суде ему твердое свидетельство дают травы.
Уверуй в день исполнения судьбы, ибо [смертным] твоим очам
Науруз предстал как исполнение судьбы трав...
Взгляни, как мертвые растения возродились из семени,
А те, у кого не было семян, канули в небытие.
Знание (*'илм*) — это семя людей, и люди существуют ради знания,
По знаниям людям воздается за добро и зло [21, с. 157].

Толкование переводит компоненты традиционного описания весны в категорию наглядной иллюстрации (*масал*) эсхатологической доктрины ислама, поданной в исмаилитском ключе, — в Судный день людей будут судить за их прижизненные деяния, исходя из уровня их приобщения к сокровенному знанию.

Среди касыд Насир-и Хусрава с традиционными описательными зачинами весенние (*бахариййа*, *наурузиййа*) занимают почетное место. С по-

мощью анализа трех таких касыд можно отчасти проникнуть в авторскую «лабораторию» поисков скрытого смысла, поскольку комментарии к описаниям весеннего пробуждения природы в них не повторяются. Однозначные религиозные коннотации на раннем этапе развития еще не закрепились за определенными конвенциональными мотивами и их устойчивыми жанрово-тематическими комплексами. Поэт с помощью комментариев к однотипным по тематике зачинам экспериментирует с выявляемыми в них вторичными смыслами.

В XI в. касыда, заимствованная персами из арабской поэзии, уже прошла полный цикл адаптации на новой языковой и культурной почве и переживала небывалый расцвет в творчестве придворных поэтов. Именно календарные (преимущественно весенние — *наурузиййа*, и осенние — *михрганиййа*) поздравительные касыды (*касида-йи салам*), приуроченные к двум великим сезонным торжествам и унаследовавшие базовые топосы доисламских «царских песнопений» (*суруд-и хусравани*), бытовавших в эпоху правления династии Сасанидов (правили в 224–651 гг.), во многом способствовали органичному вхождению этой заимствованной поэтической формы в придворный церемониал мусульманских правителей Ирана. На основе этих глубоко укорененных в литературной традиции образных клише Насир-и Хусрав и создавал новый тип зачина — иносказательный. В календарных вступлениях придворных поздравительных касыд оттачивалась техника виртуозного *васфа*, которую Насир перенес в свои стихи, превратив праздничные описания природы в аллегорические картины. Нормативная структура касыды предполагала смену темы на границе вступительной и целевой части. Важную композиционную роль играл переход от зачина к целевой части произведения, для которого в арабской поэтике применялся термин *тахаллус*. Насир-и Хусрав использовал все устойчивые содержательные и структурные характеристики касыды как исходную модель, наделяя их новыми смыслами и функциями.

Одним из ярких примеров аллегорического построения зачина может служить касыда, начинающаяся словами: «Облако, рассыпающее перлы, превратило землю в подобие небес...» Содержащийся в этой касыде «внутренний комментарий» уже был процитирован ранее. Описание (*васф*), открывающее касыду, демонстрирует стандартный набор предписанных традицией мотивов:

Облако, рассыпающее перлы, превратило землю в подобие небес —
 От цветущих тюльпанов она наполнилась [звездным] сиянием.
 Розовый куст стал походить на созвездье Ориона,
 А цветы, что кое-где на нём — на звезду Арктур и созвездие Волопас.
 В [дни] *урдибихишта* дуновение ветерка стало для гор и степей
 Снадобьем от ран, нанесенных ветром [месяца] *дей*¹⁵,
 Превращенный в согбенного старца розовый куст
 Вновь обрел юность благодаря искусству весеннего ветерка.
 Науруз стал для мира тем покаянием (*тауба*),
 В котором разрушилось зло, содеянное зимой [21, с. 157].

В конце фрагмента в ткань календарной образности вплетается религиозное понятие — «покаяние» (*тауба*); это ключ к дальнейшему авторскому толкованию описания весны. Всего в цитируемом зачине десять двустиший (бейтов), за которыми и следует комментарий в функции перехода к целевой, назидательной части.

Теперь разберемся в содержании самого комментария, который и обеспечивает вторичный смысл зачина, превращая его в цельную аллегорическую картину — доступное любому наблюдателю свидетельство конечной судьбы каждого человека (смерть и Воскресение). Следуя стратегии аллегорического комментирования Корана — *та'вил*, формирующей особый тип понимания текста путем выявления в нем дополнительных значений, Насир-и Хусрав одновременно создавал и прецеденты транспозиции мотивов (*накл*) из непоэтических жанров (Корана и хадисов, религиозных проповедей, трактатов и посланий-*рисала*) в поэтические. Религиозная терминология, коранические мотивы и отдельные лексемы (абстрактные понятия, имена собственные, этнонимы, топонимы), разные типы аллюзий могли одновременно выступать и маркерами таких переносов, и «ключами» к пониманию внутреннего смысла отдельного «малого мотива», «большого мотива» (жанрово-тематической конгломерации малых мотивов) или целостного повествовательного произведения. В рассматриваемом примере такими ключами являются слова «покаяние», «Судный день» (*руз-и хашр*),

15 *Урдбихишт* — второй месяц иранского солнечного календаря (20 апреля – 21 мая по григорианскому календарю), *дей* — десятый месяц (22 декабря – 20 января по григорианскому календарю).

«Воскресение» (*кийамат*). Они же настраивают слушателя на восприятие целевой, назидательной части касыды, изобилующей религиозной терминологией и именами пророков. В одном из бейтов целевой части поэт возвращается к понятию *та'вил*:

У веры есть внешнее тело, а *та'вил* — её дух,

Может ли быть живым в плотском мире тело иначе, чем с духом? [21, с. 158]

По мере развития религиозно-мистической поэзии и четкого закрепления коннотаций за определенными содержательными структурами необходимость в прямом «внутреннем комментарии» отпадала, но значение лексических «ключей» сохранялось в длительной исторической перспективе.

Обратимся теперь ко второй касыде, открывающейся словами «Сколько можно твердить, что с приходом весны // распускается роза и цветет миндаль?..» [21, с. 204]. Внешне начало касыды указывает на трагедийную интерпретацию мотивов *наурузийа*, тем не менее фрагмент из семи бейтов, следующий за открывающим бейтом (*матла'*), полностью отвечает тематическому канону. Приведем часть из них:

Облик сада становится похож на лица [красавиц]
Благодаря ланитам роз и пушку свежей травки...¹⁶
Как только лик цветущего граната омоет ночная роса,
Соловей от розы перелетает приветствовать цветков граната...
Сад, что с месяца *дей* был осыпан камфарой,
Лишь пришла весна, осыпан жемчугом¹⁷.
Роза походит на всадника на коне, а яхонтовый
Тюльпан впереди неё, словно [слуга], несущий попону...
Ива в саду заключает перемирие с ветром,
Тюльпаны целуются и обнимаются с нарциссами.
Сад становится похож на небесный свод, оттого что на него
С утреннего неба глядит Зухра (Венера) [21, с. 204].

16 Поэт использует «обратимые» сравнения: обычно румяные ланиты красавиц сравниваются с розами, а нежный пушок на щеках — с только что пробившейся травкой.

17 Камфара и жемчуг — устойчивые метафоры для снега и дождя.

В зачине присутствует набор образных клише с высокой концентрацией сезонных слов, характерных для *наурузийа*. Особо отметим повторяющийся мотив единения земли и небес в момент наступления праздника весеннего равноденствия. Далее автор возвращается к скептическому тону начального стиха, чтобы разъяснить смысл описания весны в зачине:

Всю эту бессмыслицу не повторяй мне,
 Стыдно мне за бессмысленные речи!
 Шестьдесят раз ко мне в гости являлся Науруз,
 И все будет точно так же, если он явится шестьсот раз.
 Для чего нужен украшенный сад любому [из тех],
 С кого рок-притеснитель смысл украшения.
 Для меня его красота — [лишь] греза и фантазия,
 Хотя твоим глазам она кажется изображением и рисунком [21, с. 204].

Благодаря авторскому комментарию устойчивое описание весеннего сада превращается в аллгорию тварного мира, в котором все непостоянно, и краткий сезон цветения становится наглядным примером всего преходящего. Чтобы познать истинную суть бытия, Насир-и Хусрав советует слушателю / читателю не прельщаться ускользящей красотой, а попытаться понять неизменные божественные законы мироздания. Философский смысл зачина ведет поэта к рассуждению о двойственной природе феноменального мира, построенного на единстве противоположностей, к пониманию того, что одна и та же вещь может быть вредной и полезной в зависимости от ситуации. Если рассматривать эту касыду в более широком контексте творчества Насира, можно уловить скрытую критику придворной поэзии, избыточной яркими описаниями, но лишенной истинных значений. Поэт характеризует их стихотворство стилистически низким словом *жаж* (букв. «верблюжья колючка», «жвачка») в значении «пустая болтовня», «вздор». Рифмованному пустословию он противопоставляет собственное Благое Слово, исполненное сокровенной мудрости:

У Худжжата Хорасанского, кроме советов, иной славы нет,
 В стихах моих, кроме советов, иного украшения и блеска нет.
 Этого зренья для сердца довольно, если у сердца зренья нет,

Поскольку иного зрения, кроме смысла, у слова нет.

У одежды его (Худжата. — М.Р.) речей, кроме смысла, подкладки нет,

Подобных его советам нигде, кроме как в Коране, нет [21, с. 166–167].

В третьей касыде можно найти еще один вариант авторского толкования весеннего календарного зачина. Вот начало стихотворения с небольшими купюрами:

Настала весна, и миновало время холодов,

И этот старый мир снова помолодел...

Посвежили лица всех степей,

Прозрели глаза всех цветов.

Прозрела и ожила земля,

Оттого что ветер явил чудо Мессии (‘Исы).

Сад от расцветших цветов уподобился небесам —

Так что шиповник стал походить на Плеяды.

Если туча не есть «чудо Йусуфа»,

Почему же степь уподобилась лику Зулейхи?..¹⁸

Сад стал похож на райский, а тюльпаны

Засияли, словно лики гурий [21, с. 229–230].

В приведенном пассаже Насир-и Хусрав самым набором образных средств, используемых для реализации календарных мотивов, прямо указывает на религиозную составляющую их смысла: весеннее преобразование природы уподобляется чудесам пророков (‘Исы, Йусуфа), сад — райским кушам, цветы — ликам гурий. Смысл зачина в какой-то мере отсылает нас к первой из рассмотренных касыд, поскольку Науруз воспринимается как победа добра над злом. Своеобразие этого конкретного текста заключается в том, что авторским комментарием к описанию весны служит также облеченное в календарную форму восхваление власти Фатимидов, являвшихся в глазах Насир-и Хусрава, горячего приверженца исмаилизма, воплощением истинной веры и справедливости:

¹⁸ Речь идет о легендарной версии продолжения коранической истории Йусуфа.

Влюбленной в Йусуфа Зулейхе, состарившейся в разлуке с ним, была возвращена молодость и красота. Это и есть «чудо Йусуфа» (*му’джиза-йи Йусуф*).

Солнце стало фатимидским и, войдя в силу,
 Поднялось из низины на вершину.
 Своим лучом оно стало походить на меч Хайдара,
 А розовый куст мощью стал, как сияющий Дулдул¹⁹.
 Как только солнце вошло в рудник равновесия,
 Холода сошлись в схватке с сезоном [весны].
 Прибавлялся день, как вера, а ночь
 Убавлялась, как неверие, темнела, как чернота.
 Темная ночь уподобилась лицемерам,
 А сияющий день встал в [ряды] праведников.
 Мир стал, как души просвещенных,
 Наполнен светом, пользой и добром [21, с. 230].

Предпринятый анализ показывает, что на первом этапе формирования аллегорической касыды «внутренний комментарий» уникален — он не повторяется в трех произведениях Насир-и Хусрава, каждый раз придавая традиционному календарному зачину новый оттенок иносказательного смысла, т. е. принадлежит зоне проявления индивидуально-авторской инициативы. На следующем этапе в каноне философско-религиозной касыды происходит закрепление наиболее ярких авторских находок, отобранных самой традицией. В данном случае речь идет не об отдельном индивидуально окрашенном мотиве, а новоизобретении в области сложения касыды в целом. После Насир-и Хусрава зачины-аллегии вошли в литературную моду в религиозно-философских касыдах XII в. В весенних вступлениях возобладала космогоническая трактовка, о чем свидетельствуют произведения таких мастеров жанра, как Санаи, Хакани, Анвари [12]. Все они так или иначе были связаны с придворной литературной средой, но находились в орбите влияния суфийских религиозных концепций. Санаи первым, а вслед за ним и другие поэты стали выделять такие назидательные и аллегорические касыды специальными заглавиями, например, «Чётки птиц» (*Тасбих ат-туйур*)²⁰ [11, с. 306–314].

19 Луч солнца уподоблен мечу Зу-л-Факар, после смерти пророка Мухаммада перешедшему по наследству его зятю, праведному халифу 'Али, именовавшемуся Хайдар («Лев»), а розовый куст — муну пророка Мухаммада, который звался Дулдул.

20 Хакани сложил касыды «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*), «Зерцало чистоты» (*Мират ас-сафа*) и др., Амир Хусрав Дихлави — касыду «Река праведников» (*Дарйа-и абрар*), 'Абд ар-Рахман Джами — касыду «Море тайн» (*Луджжат ал-асрар*) и т. д.

Поэты XII в. представляли картину наступающей весны как иносказательное изображение сотворения мира, и это не противоречит эсхатологической интерпретации, предложенной в одной из рассмотренных касид Насир-и Хусрава. В обоих случаях речь идет о гармоническом состоянии мира, которое было присуще ему с начала Творения до грехопадения человека и которое будет возвращено после Страшного суда и Воскресения мертвых.

На втором этапе, когда язык поэзии уже полностью впитал скрытые смыслы, они стали полноправным художественным компонентом, напрямую не зависящим от религиозного мировоззрения создателя произведения. Связи текста и подтекста стали в значительной мере «автоматизированными», религиозные коннотации базового репертуара конвенциональных мотивов закрепились в каноне, приобрели устойчивость, а потому необходимость в прямом комментировании почти полностью отпала. Однако в исключительных случаях поэты прибегали к внутритекстовым разъяснениям, как, например, 'Абд ар-Рахман Джами (1414–1510) в своей поэме «Саламан и Абсал» [1, с. 272]. При этом пояснительные функции слов-ключей надолго сохраняются в традиционных жанрах поэзии, обеспечивая понятную подготовленному слушателю / читателю отсылку к контекстам, позволяющим проникнуть в область потаенных значений произведения.

Список литературы

Исследования

- 1 *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Навои и Джами. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1965. 498 с.
- 2 *Бертельс Е.Э.* Насир-и Хусрау и его взгляд на поэзию // Избранные труды. История литературы и культуры Ирана. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 314–332.
- 3 *Дафтари Ф.* Исмаилиты: их история и доктрины / пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой; науч. ред. О.Ф. Акимусшкин. М.: Наталис, 2011. 848 с.
- 4 *Додыхудоева Л.Р., Рейснер М.Л.* Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007. 384 с.
- 5 *Кныш А.Д.* Та'вил // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 218–219.
- 6 *Мухаккик М.* Тасхих-и Диван-и Насир-и Хусрав // Нама-йи Минуви / под. ред. Х. Йагма и И. Афшар. 2-е изд. Тегеран: [Б. и.], 1971. С. 405–444.
- 7 *Мухаккик М.* Шарх-и си касида аз Хаким Насир-и Хусрав-и Кубадийани. Тегеран: Анджоман-е асар-е мофакхер-е фарханги, 1384 (2005). 433 с.
- 8 *Никитина В.Б.* Некоторые особенности лирики Насир-и Хусрава: дис. ... канд. филол. наук. М., 1955. Т. 1–2. 644 с.
- 9 *Никитина В.Б.* Некоторые особенности пейзажа в касыде Насир-и Хосрова // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. 1961. № 3. С. 279–287.
- 10 *Никитина В.Б.* Оид ба масъалаи махорати бадии Насири Хисрава // Шарки сурх. 1957. № 8. С. 111–122.
- 11 *Рейснер М.Л.* Аллегория в поэзии Насир-и Хусрава (XI в.): типы репрезентации и способы истолкования // Восточные чтения. Религии. Культуры. Литературы. V Междунар. конф. Сб. материалов / отв. ред. Е.М. Дьяконова, Н.В. Захарова, В.А. Иванова, М.С. Фролова. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 193–199.
- 12 *Рейснер М.Л.* Метод аллегорического комментирования Корана (*тав'ил*) и символический язык персидской поэзии XI–XII вв. // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2003. № 4. С. 96–110.
- 13 *Рейснер М.Л.* Персидская лироэпическая поэзия X – начала XIII века. Генезис и эволюция классической касыды. М.: Наталис, 2006. 424 с.
- 14 *Рейснер М.Л.* «Утверждение единобожия» (*таухид*) в персидской классической литературе: от религиозного концепта к поэтической теме // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2010. № 4. С. 3–16.
- 15 *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классической поэзии X–XIV вв. (*касыда* и *маснави*) // Поэтологические памятники Востока: образ, стиль, жанр. М.: Восточная литература, 2010. С. 153–242.

- 16 *Тауфик К.И., Сагадеев А.В.* Ал-му'тазила // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 175–176.
- 17 *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М.: Алетейя, Энигма, 1999. 416 с.
- 18 *Hunsberger A.C. Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan. A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher.* London; New York: Tauris *in association with* The Institute of Ismaili Studies, 2000. 292 p.
- 19 *Schimmel A.* Make a Shield from Wisdom. Selected Verses from Nāṣir-i Khusraw's *Divān* / engl. transl., introd. A. Schimmel. London; New York: Tauris *in association with* The Institute of Ismaili Studies, 2001. 103 p.

Источники

- 20 Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986. 727 с.
- 21 *Насир-и Хусрав Кубадийани.* Диван-и аш'ар / сост. Н. Такави, предисл. Х. Таки-зада, ред. М. Минуви. Тегеран, Энтешарт-е мо'ин, 1380 (2002). 734 с.
- 22 *Насир-и Хусрав Кубадийани.* Диван-и аш'ар / ред. М. Минуви, М. Мухаккик. Тегеран, Энтешарт-е данешгах-е Техран, 1383 (2006). 580 с.

References

- 1 Bertel's, E.E. *Izbrannye trudy. Navoi i Dzhami* [Selected Works. Navoi and Jami]. Moscow, Nauka Publ., Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury Publ., 1965. 498 p. (In Russ.)
- 2 Bertel's, E.E. "Nasir-i Khusrau i ego vzgliad na poeziu" ["Nasir-i Khusraw and His View towards Poetry"]. *Izbrannye trudy. Istoriiia literatury i kul'tury Irana* [Selected Works. History of Iranian Literature and Culture]. Moscow, Nauka Publ., Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury Publ., 1988, pp. 314–332. (In Russ.)
- 3 Daftari, Farhad. *Ismailiity: ikh istoriia i doktriny* [The Ismailis. Their History and Doctrins], trans. from English by L.R. Dodykhudoeva, ed. by O.F. Akimushkin. Moscow, Natalis Publ., 2011. 848 p. (In Russ.)
- 4 Dodykhudoeva, L.R., and M.L. Reisner. *Poeticheskii iazyk kak sredstvo propovedi: kontseptsiiia "Blagogo Slova" v tvorchestve Nasira Khusrava* [Poetry as a Means of Preaching: the Concept of Good Word in Nasir Khusraw's Poetry]. Moscow, Natalis Publ., 2007. 384 p. (In Russ.)
- 5 Knysh, A.D. "Ta'vil" ["Ta'vil"]. *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam. Encyclopedical Dictionary]. Moscow, Nauka Publ., Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury Publ., 1991, pp. 218–219. (In Russ.)
- 6 Mukhakkik, M. "Tashikh-i Divan-i Nasir-i Khusrav." *Nama-ji Minuvi* Jagma, H., and I. Afshar, editors. 2nd ed. Tehran, [S. n.], 1971, pp. 405–444. (In Persian)
- 7 Mukhakkik, M. *Sharkh-i si kasida az Khakim Nasir-i Khusrav-i Kubadiiani*. Tehran, Andzhoman-e asar-e mofaher-e farhangi, 1384 (2005). 433 p. (In Persian)
- 8 Nikitina, V.B. *Nekotorye osobennosti liriki Nasir-i Khusrava* [Some Features of Nasir-i Khusraw's Lyrics: PhD Dissertation], vol. 1–2. Moscow, 1955. 644 p. (In Russ.)
- 9 Nikitina, V.B. "Nekotorye osobennosti peizazha v kasyde Nasir-i Khosrova" ["Some Features of Landscape in Nasir Khusraw's qasida"]. *Nauchnye doklady vysshei shkoly. Filologicheskie nauki*, no. 3, 1961, pp. 279–287. (In Russ.)
- 10 Nikitina, V.B. "Oid ba mas"alai makhorati badeii Nasiri Khisrav" ["On the Question of Nasir Khusraw's Poetic Mastery"]. *Sharki surkh*, no. 8, 1957, pp. 111–122. (In Tajik)
- 11 Reisner, M.L. "Allegoriia v poezii Nasir-i Khusrava (XI v.): tipy reprezentatsii i sposoby istolkovaniia" ["Allegory in the Poetic Works of Nasir Khusraw (11th Century): Types of Representation and Ways of Interpretation"]. D'iakonova, E.M., and N.V. Zaharova, and V.A. Ivanova, and M.S. Frolova. *Vostochnye chteniia. Religii. Kul'tury. Literatry. V Mezhdunarodnaia konferentsiia. Sbornik materialov* [Oriental Readings. Religions. Cultures. Literatures. The Materials of the 5th Annual International Conference]. Moscow, IWL RAS Publ., 2018, pp. 193–199. (In Russ.)
- 12 Reisner, M.L. "Metod allegoricheskogo kommentirovaniia Korana (tav'il) i simvolicheskii iazyk persidskoi poezii XI–XII vv." ["Method of Allegoric Comment of Qur'an (ta'wil) and Symbolic Language of Persian Poetry of 11th–12th Centuries"]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serii 13: Vostokovedenie*, no. 4, 2003, pp. 96–110. (In Russ.)

- 13 Reisner, M.L. *Persidskaia liroepicheskaia poeziiia X – nachala XIII veka. Genezis i evolutsiia klassicheskoi kasydy* [Persian Lyrico-epic Poetry 10th – the Beginning of 13th Century. Genesis and the Evolution of the Classical Qasida]. Moscow, Natalis Publ., 2006. 424 p. (In Russ.)
- 14 Reisner, M.L. “Utverzhdienie edinobozhiiia (taukhid) v persidskoi klassicheskoi literature: ot religioznogo kontsepta k poeticheskoi teme” [“Affirmation of Monotheism (tawhid) in Persian Classic Poetry: from Religious Concept to Poetic Theme”]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriiia 13: Vostokovedenie*, no. 4, 2010, pp. 3–16. (In Russ.)
- 15 Reisner, M.L., and N.Iu. Chalisova. “Obraz poezii v poezii: literaturnaia refleksiia v persidskoi klassicheskoi poezii X–XIV vv. (kasyda i masnavi)” [“The Image of Poetry in Poetry: Literary Reflection in Persian Classic Poetry of 10th–14th Centuries: Qasida and Masnavi”]. *Poetologicheskie pamiatniki Vostoka: obraz, stil', zhanr* [Monuments of Oriental Poetics: Image, Style, Genre]. Moscow, Vostochnaia literatura Publ., 2010, pp. 153–242. (In Russ.)
- 16 Taufik, K.I., and A.V. Sagadeev. “Al-mu'tazila” [“Al-mu'tazila”]. *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam. Encyclopedical Dictionary]. Moscow, Nauka Publ., Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury Publ., 1991, pp. 175–176. (In Russ.)
- 17 Shimmel', A. *Mir islamskogo mistitsizma* [Mystical Dimensions of Islam], trans. by N. Prigarina, A.S. Rappoport. Moscow, Aleteia Publ., Enigma Publ., 1999. 416 p. (In Russ.)
- 18 Hunsberger, Alice C. *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan. A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. London, New York, Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000. 292 p. (In English)
- 19 Schimmel, Annemarie. *Make a Shield from Wisdom. Selected Verses from Nāṣir-i Khusraw's Divān*, engl. trans., introd. by A. Schimmel. London, New York, Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2001. 103 p. (In English)