

И-36

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
Институт востоковедения

---

На правах рукописи

ИЗДАДИН МУСТАФА РАСУЛ

АХМАДИ ХАНИ - КУРДСКИЙ ПОЭТ И МЫСЛИТЕЛЬ  
(1650 - 1707)

(Специальность № 10.01.06 - Литература  
народов Азии)

Автореферат  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора филологических наук

Москва 1977

Работа выполнена в отделе литератур народов Востока  
Института востоковедения АН СССР.

Официальные оппоненты:

Доктор филологических наук Алиев Г.Ю.

Доктор филологических наук Бакаев Ч.Х.

Доктор филологических наук, профессор Кор-оглу Х.Г.

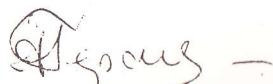
Отзыв ведущего научного учреждения - Институт востоковедения АН Армянской ССР.

Автореферат разослан " " \_\_\_\_\_ 1977 г.

Защита состоится " " \_\_\_\_\_ 1977 г. на специализированном Совете (Д.003.01.04) по филологическим наукам Института востоковедения АН СССР по адресу: Москва, Центр, Армянский пер., д.2.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Института (Москва, ул. Жданова, д.12).

Ученый секретарь Совета  
кандидат филологических наук

  
А.С.Герасимова

© Институт востоковедения АН СССР, 1977 г.

الى البروقيدور الدكتور نيكولاى هوغانيسوفيج  
هوغانيسوفان . تذكار وهدية . مع الاحترام  
و تقديرى .  
عبدالله  
مزاويش بيرفان ۱۹۷۷/۷/۲۷

В истории мировой литературы немного поэтов, которые по прошествии столетий играли бы столь большую роль в идейной жизни своего народа, как великий курдский поэт и мыслитель Ахмади Хани. Его стихи, изустно передававшиеся из поколения в поколение, не только любимы и чтимы в широких слоях курдского народа, но и, как в те далекие времена, когда они были созданы, служат развитию национального самосознания курдов, утверждению их национальной аутентичности. Имя Хани как символ национального возрождения повторяется в речах и выступлениях политических и общественных деятелей, деятелей культуры, литературы и искусства Курдистана. И это неудивительно: Ахмади Хани поставил свое перо на службу родному ему народу, его справедливому национальному и патриотическому делу, поставил не стихийно, а вполне сознательно и целеустремленно; он был во многих областях духовного производства курдского народа пионером в подлинном смысле этого слова и как таковой внес неоценимый вклад в формирование современной курдской культуры.

Место, которое занимает Хани в истории курдской литературы, определяется тем, что он был одним из выдающихся классических поэтов, продолжающих влиять на развитие курдской литературы по сей день.

Используемые Хани художественные образы, его стиль, подход к языку и мастерское владение его выразительными средствами, музыкальность его стиха, его блестящее красноречие - все это в творчески обновленной форме преломляется в сочинениях многих современных курдских поэтов. Кроме того Хани служит для них образцом творческого слияния всего лучшего и жизнеспособного в произведениях предшествующих поэтов-классиков с фольклором и наполнения традиционных тем и сюжетов новым, современным содержанием.

Но при всем этом творчество Ахмади Хани до настоящего времени не получило всестороннего научного освещения.



Многие курдские авторы ограничиваются простой констатацией его заслуг перед нацией, а что касается специальных исследований, то они либо носят фрагментарный характер, либо касаются лишь одной, преимущественно литературно-художественной, стороны его творчества. Между тем творчество Хани синтетично по самой своей природе и адекватная трактовка литературно-художественной стороны его наследия невозможна без соотнесения ее с гражданскими убеждениями, политическими идеалами и философско-мировоззренческими концепциями поэта. На восполнение этого пробела и направлена настоящая диссертация.

Другая ее цель - способствовать популяризации творчества Хани, незаслуженно обходимого молчанием не только в сводных трудах по истории мировой литературы, но и в специальных работах, посвященных литературе народов Ближнего и Среднего Востока. Ибо и спустя четыре десятилетия не утратили своего значения слова академика И.А.Орбели: "Когда думаешь о народности поэта, ... невольно напрашивается сравнение трех великих поэтов Востока: иранца Фирдоуси, грузина Руставели... и курда Ахмеди Хани, всеми, кроме курдов, забытого, вернее, всем кроме курдов неизвестного, но в среде своего народа, ... бесспорно, добывшего право на определение "народный".<sup>1</sup> В курдской литературе поэма Хани "Мам и Зин" занимает такое же место, какое "Шах-намэ" занимает в персидско-таджикской литературе и "Вепхистнаосани" /"Витязь в тигровой шкуре"/ - в грузинской. И поэма Хани заслуживает такой же известности, какую снискали себе у широкого читателя шедевры Фирдоуси и Руставели.

Диссертация состоит из введения, пяти глав и заключения.

Во введении дается критический обзор существующей литературы о Хани, изданий и переводов его поэмы, рассказывается о направлениях работы автора над темой и источниках, которыми он пользовался. Одним из первых ученых, заинтересо-

<sup>1</sup> И.А.Орбели. Вступительная статья к сб.: "Памятники эпохи Руставели". Т., 1938, с.1-2.

вавшихся в середине прошлого века поэмой Хани "Мам и Зин", был русский консул в Эрзеруме А.Жаба, который собрал небольшую, но очень ценную коллекцию курдских рукописей и дал краткое изложение "Мам и Зин" на курдском языке, снабдив его французским переводом. К сожалению, эта работа осталась неопубликованной. Интерес к поэме проявил и немецкий востоковед М.Хартман. В 1898 г. вступительная часть поэмы публиковалась в ряде номеров первой курдской газеты "Курдистан". Попытка выпустить ее отдельным изданием не увенчалась успехом. В 1921 г. поэма была напечатана курдами в Стамбуле, но это издание вместе с рядом других курдских книг было уничтожено турецкими властями. Фрагменты поэмы с комментариями курдского ученого Дж.Бадерхана напечатал в 1932 г. сирийский журнал "Ховар"; повторное издание этой публикации вышло в Алеппо в 1947 г. На это издание опирался Г.Мукрияни при подготовке к печати несколько измененной им произвольно версии поэмы /Г.Арбиль, 1954 и 1968 гг./.

Наиболее авторитетное научное издание "Мам и Зин" с параллельным русским переводом принадлежит М.Б.Руденко<sup>1</sup>, которая проделала большую работу, связанную с уточнением текста, его сверкой и осмыслением. Данное издание положено в основу нашего исследования. М.Б.Руденко признавала, что перевод ее неполный, что в тексте имеются не до конца понятые места. Трудности, с которыми пришлось столкнуться автору русского перевода, были вызваны не только языковыми особенностями поэмы, но и тонким переплетением художественной ткани произведения с нитью философских размышлений поэта-суфия. Задача переводчика заключалась в том, чтобы дать литературный перевод поэмы, а это повлекло за собой известную утрату точности при передаче отдельных философских понятий и концепций.

<sup>1</sup> Ахмеди Хани. Мам и Зин. Критический текст и русский перевод М.Б.Руденко. М., 1962.



При подготовке диссертации – помимо издания М.Б. Руденко – были использованы рукописи поэмы, найденные автором диссертации в г.Захо /Иракский Курдистан/ и в г.Джезира /Турецкий Курдистан/. Особую ценность представляет манускрипт С.Т.Арваси, переписанный в 30-е годы нашего столетия. Эта рукопись вносит ясность в ряд мест текста, которые покойная М.Б.Руденко считала непонятными или нарушающими стихотворный размер поэмы.

В 1957 г. вышел арабский перевод сочинения Хани<sup>1</sup>, автор которого также стремился к адекватной передаче главным образом художественного аспекта поэмы, его стиля, что ему и удалось сделать. Вместе с тем тогдашние политические условия и цензура вынудили его к отступлению от точного перевода вступительной части поэмы и к отходу от всего того, что связано с курдским национальным вопросом и изображением курдской жизни. Переводчик поэмы на турецкий язык<sup>2</sup> находился в аналогичных условиях, ввиду чего и ему пришлось опустить значительную часть вступления, но зато он преуспел в осмыслении философского содержания "Мам и Зин" /хотя несовершенное знание персидского языка привело его к ряду ошибок/. В 1959 г. поэма Хани была опубликована в переводе с северного диалекта курдского языка на говор мукрий.<sup>3</sup> Переводчик и в этом случае стремился лишь к передаче художественных достоинств оригинала. Имеющиеся в переводе отклонения от подлинника объясняются не только стремлением его автора запечатлеть в переводе свою поэтическую индивидуальность, но и непониманием философского содержания поэмы и, что еще важнее, его нынешними идейными позициями, повлекшими за собой утрату в переводе исконно народного характера поэмы.

В 1976 г. в Баку на азербайджанском языке в стихотворной форме была издана поэма Ахмада Хани "Мам и Зин".

<sup>1</sup> Ахмади Хани. Мам и Зин. Пер. М.С.Р. ал-Боты. Бейрут, 1957.

<sup>2</sup> Ахмади Хани. Мам и Зин. Пер. М.А. Бозарсилана. Стамбул, 1957.

<sup>3</sup> Ахмади Хани. Мам и Зин. Пер. Х.Мукрияни. Багдад, 1959.

Перевод был осуществлен известным азербайджанским поэтом, кандидатом филологических наук Аскеровым Шамилом.<sup>1</sup>

В предисловии, написанном редактором Гасымом Гасимзаде /с.3-7/ говорится о средневековой курдской литературе, о творчестве Ахмади Хани, приводятся имена отечественных и зарубежных ученых, писавших о нем и о культурно-историческом и художественном значении его поэмы "Мам и Зин".

К переводу приложен список непереуведенных слов и терминов, к которым дано историко-культурное, географическое и литературное объяснение. Перевод сделан со слов, где поэт говорит о причинах написания им поэмы "Мам и Зин"; он издан массовым тиражом, поэтому первая глава, в которой Ахмади Хани обращается к богу, к пророку Мухаммеду и высказывает свое мировоззрение в суфийском толковании, пропущена. Переводчик – курд по национальности, прекрасно владеет не только родным, но и азербайджанским языком, на котором изданы его литературные, поэтические и научные труды.

Имя Хани упоминается в большинстве исторических и литературоведческих работ курдских авторов. Ценные высказывания о поэте и его произведении можно найти в трудах курдских ученых З.Халиди, А.Заки, Дж.Вадерхана, А.Саджали, Г.Мукрияни. Особого внимания заслуживает небольшая, но содержательная статья Т.Вахби,<sup>2</sup> в которой затрагивается мировоззренческая сторона творчества Хани, а также предисловие Н.Зазы ко второму изданию фольклорного варианта поэмы "Мами Алан".<sup>3</sup> Однако, за исключением статьи Т.Вахби, все эти работы касаются преимущественно лирических сторон поэмы "Мам и Зин" и ее национальной значимости. Мировоззренческая сторона произведения обходится также в востоковедческих работах. Это относится к оценкам Хани, содержащимся в трудах А.Жаба, П.Лерха, И.А.Орбели, В.Никитина, Р.Леско, равно как М.Б.Руденко и автора предисловия к подготовленному ею изда-

<sup>1</sup> Ахмед Хани, Мам ва Зин, Курд дилиндэн тэрчумэ едини Шамил Эскеров. Редактору Гасым Гасимзаде, Кэнчлик, Баки, 1976.

<sup>2</sup> Т.Вахби. Ахмади Хани. – "Данги Гети Таза", Багдад. 1943, № 2, с.28.

<sup>3</sup> Мами Алан. Дамаск, 1963.



нию К.К.Курдоева.

Трудности, с которыми сталкивались переводчики поэмы Хани, частично пришлось испытать и автору данного исследования. Его задача облегчалась знанием и изучением различных диалектов и говоров курдского языка и необходимых для работы других восточных языков /арабского, персидского и турецкого/. Это в известной мере помогало автору сквозь словесную орнаменталистику поэмы /созвучие слов, использование их полисемантичности, витиеватые сравнения, метафоры и т.п./ проникать в эзотерический смысл произведения, в его философское и суфийское содержание. Для выполнения этой задачи потребовалось обратиться не только к основным мусульманским источникам /Коран и хадисы/, к арабской и к греческой философии, но и к зороастризму, манихейству, язидизму, к шумерским преданиям и легендам. Потребовалось также глубже вникнуть в суфийскую теософию /в последнем случае автора ожидала еще одна трудность - недостаточная разработанность суфийской проблематики в марксистской историко-философской и востоковедческой литературе/. Наконец, автору пришлось много поработать и над изучением исторической обстановки творчества Хани.

Первая глава диссертации посвящена характеристике эпохи Ахмади Хани. Воссоздание точной картины социального и политического положения края в этот период представляется делом сложным и требует дальнейших специальных изысканий. Источники дают разрозненные сведения о тогдашней ситуации и о тех событиях, отзвуки которых слышатся в поэме "Мам и Зин". В общей же форме картина вырисовывается такая. Вторая половина XV в. и весь XVI в. были временем крупных политических сдвигов в жизни курдского общества, сдвигов, которые в последующие два столетия постепенно определили конечную судьбу Курдистана, оказавшегося поделенным между Персидской и Османской империями, а затем, после Первой мировой войны подвергшегося новому разделу. Это был период жестоких войн между курдскими эмиратами и этими двумя державами. Карта Курдистана была свидетельницей падения эмирата на определенное время, затем его возрождения и нового падения под ударами соперничавших друг с другом оккупантов. В тот пе-

риод курдские эмираты шли по пути экономического расцвета: появились признаки накопления капитала, получили развитие ремесла, возникли зачатки мануфактурного производства, особенно в г.Джазира. Тенденция к созданию независимого государства носила противоречивый характер, связанный с укреплением феодального влияния, консолидацией феодального режима, а ввиду этого и ростом сепаратистских устремлений крупных землевладельцев, освобождавшихся от уплаты налогов и пользовавшихся юридической и административной неприкосновенностью. Вместе с тем была очевидна тенденция торговли к дальнейшему росту, к преодолению границ изолированных эмиратов и к охвату всей территории, населенной курдами.

В этих условиях складывалось национальное самосознание курдов, требовавшее объединения курдских эмиратов для отпора оккупантам и для создания единого курдского государства. Это национальное самосознание находило выражение не только в административных и военных мерах, направленных на объединение эмиратов, но и в выходе на широкую арену курдского слова. В конце XV - начале XVI вв. стала складываться новая поэтическая школа, представленная Малай Джазири, Факи Тайраном и Али Харири и стремившаяся превратить бутанский говор в первооснову единого языка курдской поэзии. Малай Джазири был носителем специфических черт школы Ширази и их выразителем на курдском языке, из которого он почерпнул много прекрасных выразительных средств, обогативших поэтическую традицию этой школы. Джазири мечтал о том, чтобы его произведения были взяты курдами на вооружение вместо или вместе с поэзией Хафиза и Саади и чтобы голос его слышали из Бутана по всему Курдистану.

Эпоха Джазири была свидетельницей того, как его голос прозвучал за пределами Ботана /пределами географическими и диалектными/ благодаря Али Харири. Касыды Харири помимо этого примечательны тем, что они представляют по своей форме переход от устной поэзии к письменной. Большинство этих касыд написано размером "хазадж", который соединяется с курдским стихотворным размером "хиджа" /4+4/, и напоминают рубаиаты Баба Тахера, носившие черты народной поэзии. Но апо-



гея своего и силы эта новая школа поэзии достигла в творчестве Ахмади Хани.

Отрывочные исторические данные об эпохе Хани свидетельствуют о том, что в Курдистане того времени получило развитие научное движение. Хотя сам поэт не говорит ничего об ученых его времени или предидущей эпохи, упоминая лишь некоторых поэтов и философов, тем не менее в "Мам и Зин" он сам выступает как крупный ученый, вобравший в себя научные достижения предшествующих столетий. Мы видим в его лице одного из тех мудрецов, о которых писал автор "Шараф-наме" и с которыми встречался турецкий путешественник Эвлия Челеби.

Хани был, несомненно, порождением высокоразвитой культурной среды. И культура Курдистана, видимо, достигла бы еще большего развития, если бы страна смогла сохранить свое единство и не стала жертвой османской оккупации.

Во второй главе раскрываются жизнь и творчество Хани, дается литературоведческая характеристика его поэмы "Мам и Зин". В заключительной части поэмы "Мам и Зин" Хани пишет, что он родился в 1061 г. хиджры, т.е. в 1650 г. н.э. Значительную часть своей жизни, судя по "Мам и Зин", он провел в ДЖАЗИРЕ Бутан, испытал влияние происходивших здесь политических событий, впитав господствующую атмосферу духовной жизни, привязавшись к здешней природе и наслушавшись распространенных в этой области народных повестей, послуживших основой для его поэмы "Мам и Зин". Умер Хани, по некоторым данным, в Баязиде в 1707 г.

Все письменные и устные источники упоминают три произведения Хани: "Акида иман", "Нобари Бчукан" и "Мам и Зин". Кроме того были найдены рубаиаты и касыда, написанная им на четырех восточных языках. Сравнительно недавно было объявлено, что комиссия Курдской Академии наук обнаружила в частных собраниях рукописи поэм Хани "Лейли и Меджнун" и "Юсеф и Зулейха". Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что поэма "Лейли и Меджнун" принадлежит Харису Батласи, а поэма "Юсеф и Зулейха" — Салиму ибн Сулейману первая из них была опубликована М.Б.Руденко в

1965 г., а вторая упоминается ею в описании курдских рукописей в ленинградских собраниях/. Дело в том, что широкая популярность "Мам и Зин" привела к появлению множества подделок и подражаний; к последним и принадлежат обе упомянутые поэмы. Наконец, в г.Захо автору диссертации довелось слышать о существовании книги Хани по курдской грамматике, но ее поиски не увенчались успехом.

Поэма "Мам и Зин" была написана Хани в сорокачетырехлетнем возрасте. Хани, по его собственным словам, ставил перед собой две задачи: во-первых, показать величие и духовную силу своего народа, его способность к созданию на своем родном языке поэтических произведений, не уступающих лучшим образцам прославленной персидской поэзии; во-вторых, продемонстрировать перед всеми, что курды способны не только к ратным подвигам, но к любви — к любви земной и небесной. Написание "Мам и Зин", таким образом, было не просто поэтической обработкой древней как мир темы любви — это был идейно направленный труд, посредством которого поэт хотел показать характер родного ему народа, свойственные ему черты и ценности, утвердить право этого народа на освобождение от персидско-турецкого гнета и создание независимого курдского государства. В своих призывах к достижению этих целей Хани был достаточно откровенен.

Устремления Хани находят ясное выражение уже в самом выборе и новой обработке чисто курдской фольклорной поэмы. В то время, когда многие выдающиеся поэты Востока избирали, обрабатывали и излагали на разных языках "Лейли и Меджнун", "Ширин и Ферхад", "Ширин и Хосров", Хани обращается к исконно курдской фольклорной повести и пользуется ее сюжетом при создании своей поэмы для достижения тех целей, о которых он неоднократно говорил: отстаивание дела родного народа, выявление его подлинного характера, отражение его жизни, утверждение его самобытности, подъем его литературы до уровня других восточных литературных традиций.

Фольклорные легенды Хани мастерски превращают в реальные образы, сохраняя при этом легендарную атмосферу поэмы. Переход от легенды к реальной жизни — традиционный прием. Однако решимость отойти от легенды не мешает Хани



использовать ее элементы в качестве литературных символов.

Хани пользовался разнообразными традиционными формами художественного описания, в том числе и кораническими образами.

Аяты Корана превращаются у Хани в новый образ или целый эпизод. При описании природы, на фоне которой разворачиваются события поэмы, Хани заимствует из Корана изображение рая. При изображении сада эмира Зейн ад-Дина поэт заимствует метафоры, используемые в Коране при описании сада Ирем. Его влюбленные напоминают "обитателей пещеры", причем Хани использует слова из соответствующей коранической истории применительно к героям своей поэмы. Описывая свадьбу Сити и Таждида поэт также вводит элементы коранической легенды.

Хани не ограничился новой обработкой тем, развивавшихся в различных преданиях о Мами Алан или о Мам и Зин, но внес в свою поэму элементы, почерпнутые из других повествований. Так, добавленная картина явления Бакра перед шейхом во сне рядом с дворцом Мам и Зин в раю напоминает повествование, представляющее собой вставную главу в поэме Низами "Лейли и Междун", где рассказывается о том, как Зайд во сне увидел Лейли и Междуну, наслаждавшихся блаженством в раю. Но Хани обогащает эту заимствованную картину образами, созданными его творческим воображением и суфийским мировосприятием, как он это делал и в других частях своей поэзии.

Зависимость идей и образов Хани от фольклора и других поэтических повествований вовсе не отрицают его самобытности. Подобная зависимость — общая черта всех аналогичных поэм Востока, заимствование поэтом общей сюжетной линии его сочинения означает только то, что он хотел отвести подобающее место для курдской поэмы, для курдской литературы в ряду других прославленных поэм Востока и тем самым поднять роль курдского народа в жизни других восточных народов. Заимствование общей сюжетной линии для Хани означало не столько следование классическим образцам, сколько утверждение наличия у курдского народа поэмы, сходной с теми, которые создали другие. Как поэт-суфий Хани хотел

через свое творчество связать курдов с Востоком, придать восточной литературе новую форму выражения, а именно курдскую форму, вливающуюся в общее русло литературного наследия Востока.

Поэтическая стилистика школы Хафиза Ширази, перенесенная Джазири в курдскую поэзию, в поэме Хани была расширена и углублена. Хотя размер по-прежнему оставался метрическим /в курдской поэзии был распространен размер "хазадж"/, единая рифма в касиде уступила место единой рифме в каждом бейте. Поэт строго придерживался правил рифмования, прибегая в некоторых бейтах к "лузум ма ла йалзим", однако он отличался от других поэтов, использовавших данный вид рифмования, который представлял определенные трудности как для поэта, так и для слушателя. К такому рифмованию Хани подходил творчески, создавая музыкальное созвучие слов путем соответствующей их расстановки в каждой из половин бейта. Это музыкальное созвучие, изящное само по себе, помогало поэту глубже и рельефнее раскрывать образы, картины и переживания героев. Хани мастерски владел риторическими приемами и тропами, иногда соединяя несколько таких приемов /например, метафору, аллегория, антитезу/ в одном бейте. Особую притягательность придают поэме образы, сочетающие ее народную, фольклорную основу с изысканными приемами персидской и турецкой поэзии.

В поэме допускается использование слов и фразеологизмов, почерпнутых из персидского, арабского и турецкого языков. Это расширяет выразительные возможности произведения, нисколько не нарушая грамматический строй курдского языка. Кроме того, Хани стремился проникнуть вглубь диалектов и говоров Курдистана, обогатить ими свой поэтический лексикон. Он не ограничивается говорами родного ему северного диалекта /курманджи/, обращаясь к говорам южных диалектов и даже к диалектам горан и лор.

Хани — мастер описания. Однако при описании своих героев и персонажей он стремится внешний облик соединить с внутренним образом. Традиция требует от него описывать героев лишь с внешней стороны, и поэт не пренебрегает накопленным в этой области опытом классической поэзии, но внеш-



нее описание он превращает в средство выражения внутреннего мира героев, причем этот внутренний мир показан им в динамике, развитии. Поэт раскрывает внутренний мир Мама, изображает его как сильного и стойкого героя. В портрете Мама нетрудно увидеть легендарные и реальные черты, взятые из фольклора, литературного наследия и самой окружающей поэта жизни. Создавая образ героя, Хани пользуется разнообразными суфийскими приемами художественного выражения. Эволюция героев и персонажей поэмы подчиняется строгой логике мировоззренческой концепции произведения, а свои характеры они раскрывают как бы сами по себе, без пояснений и комментариев автора.

Структура поэмы традиционна, и классические правила в этом отношении соблюдаются Хани как в поэме в целом, так и в каждой из ее частей. Поэма открывается славословием Аллаху и пророку Мухаммеду, за которым следует описание жизни народа, его трагического положения; затем Хани рисует портреты сначала эмира Зейн ад-Дина, а потом — двух героев поэмы, посвящая каждому из них по несколько строк. После изложения центральной сюжетной линии Хани завершает поэму философскими и суфийскими размышлениями, проясняющими аллегорический смысл всего произведения. Такова же и структура каждой части поэмы: вступление, введение, изложение событий и заключение. Вступления состоят из нескольких бейтов с описанием природы или восхода либо захода солнца, которые сами по себе служат целям суфийской символики. Но эти вступления могут быть и традиционными, свойственными, например, арабской касиде /описание развалин жилища или вина/. Иногда в них используются курдские легенды, связанные с историей любви Мама и Зин. В заключениях нередко содержатся дидактические поучения, почерпнутые из народных пословиц, а некоторые из этих заключений ныне сами превратились в пословицы, что служит еще одним свидетельством народности поэзии Хани, его близости к фольклору.

В поэме Хани можно заметить и зачатки литературоведческих концепций, касающихся литературной критики, проблемы традиций и новаторства, необходимости точной и лаконичной передачи мыслей.

Энциклопедический характер произведения Хани делает необходимым комплексное изучение тех его аспектов, которые можно исследовать с различных точек зрения. Поэма "Мам и Зин" как памятник суфийской литературы можно трактовать, например, и в рамках изучения мусульманского мистицизма, и в рамках литературоведения. Это, в частности, относится и к таким элементам поэмы, как славословия в адрес Аллаха и пророка, описание природы и вина и т.п. В диссертации акцентируется внимание прежде всего на художественно-эстетических аспектах поэмы, а суфийское его содержание раскрывается в рамках литературоведческого анализа.

В диссертации также отмечается, что несмотря на то отрицательное влияние, которое оказывало и оказывает на народные массы суфийское мировоззрение, укрепляя в них религиозно-идеалистические представления и препятствуя формированию классового сознания, суфийская литература имела и известное положительное влияние на современную восточную поэзию. Так, в современной литературе арабов и других народов Ближнего и Среднего Востока образ ал-Халладжа стал символом самоотверженной борьбы. Образ же Мама в современной курдской поэзии символизирует не только самопожертвование, но и высшую форму любви и преданности.

Третья глава содержит анализ отражения в творчестве Хани жизни курдского народа. Хани был самобытным поэтом и мыслителем, и его самобытность выражалась, в частности, в творческом переходе от мира книг к миру жизни. Его мысли не ограничивались теми вопросами, которые занимали умы древних мыслителей, его выводы и суждения не замыкались в кругу абстрактных рассуждений, — он использовал знание для того, чтобы, вооружившись им, вынести свое суждение о проблемах эпохи, воспроизвести живую панораму действительности, связанную с определенным временем и определенным местом. Это был образец мыслителя, жившего проблемами своего времени и вместе с тем раскрывавшего перед другими свое отношение ко всем этим проблемам. Это особенно четко прослеживается в первых разделах его произведения, где затрагиваются вопросы окружающей поэта жизни. Хани, таким образом, был своеобразным воплощением того, что мы на-



зывается ныне соединением теории и практики. Но в отношении Хани сфера применения теории к вопросам реальной жизни в наших глазах совпадает с одной только мысленной сферой. Ибо мы не знаем, в какой мере эта практическая сторона дела затронула его личную жизнь и деятельность, — все, что нам известно о его жизни и деятельности, сводится к преданиям, на которые трудно положиться.

Суть современного ему положения курдского народа Хани видел в том, что различные части Курдистана находятся под пятой Османской империи и Ирана, что обе эти державы стремятся лишить курдские эмираты остатков суверенитета. В войне, которая велась с переменным успехом, одни эмираты приходили в упадок и распадались, другие возникали вновь. По мнению Хани, победа турок и персов была бы невозможна, если бы Курдистан был един. Поэт видел и причину турецко-иранской экспансии — важное стратегическое местоположение Курдистана между двумя соперничающими друг с другом империями. Хани далек от того, чтобы обвинять в плачевном положении родины свой народ, он знает, что истинные виновники происходящего — курдские эмиры, их разобщенность. Хани готов объяснить то, что уже произошло, велением рока, божественным предопределением, но будущее курдов, по его убеждению, находится в их собственных руках. Он верит в скрытые силы курдской нации, способные раскрыться и обеспечить народу лучшее будущее. Главная задача нации — создать независимое курдское государство, а для этого необходим такой государь, который объединил бы мелкие княжества в могучую и централизованную державу. Но создание такой державы — не самоцель, она нужна для материального и духовного возрождения нации, роста ее престижа в глазах других народов.

Поэт осуждает эмиров не только за то, что они предали национальные интересы перед лицом османских и иранских завоевателей. Они служат объектом его критики и в социальном плане. Хани осуждает не одних только правителей — не меньшую его неприязнь вызывает их окружение. Между несправедливыми правителями, с одной стороны, и своекорыстными, хитрыми визирями и сановниками — с другой, по мысли

Хани, существует взаимосвязь: чем хуже правители, тем хуже их окружение и наоборот. Следует при этом отметить, что отрицательные черты, свойственные правителям, воплощены поэтом в образе Зейн ад-Дина, между тем реальный Зейн ад-Дин был эмиром Ботана как раз во время написания поэмы "Мам и Зин". Данное обстоятельство не помешало Хани обрисовать этот персонаж далеко не светлыми красками /словословия в адрес эмира касаются лишь его могущества, набожности, щедрости и смелости/.

Тем не менее Хани не антимоноархист: в поэме повторяются различные призывы, с которыми автор обращается к эмиру; более того, он и народ призывает к повиновению эмиру. Этот призыв может быть оправдан тем, что Хани желал для своего народа государя, способного объединить страну, создать могущественное государство и отстоять его от посягательств чужеземных захватчиков.

Хани имел достаточно определенный взгляд и на существующее в обществе имущественное неравенство. И его симпатии целиком на стороне бедняков. Уже в самом начале поэмы, говоря о захвате части Курдистана турками и персами, он заявляет:

...Подчиняться им — позор,

И люди знают, что это позор.

Стыд правителям и эмирам!

В чем же вина поэтов и бедного люда?

Но поэт далек от бунтарства, его идеал — классовый мир, объединение всех социальных слоев под сенью всеобщей любви. Возможно также, что объединение людей мыслилось им и в суфийском плане — как результат добровольного отказа от собственности и установления всеобщего братства перед лицом Аллаха, которого он называет эмиром среди эмиров, правителем правителей и бедняков. Как и у других мыслителей мусульманского Востока, социальная утопия Хани связывается с мечтой о справедливом и мудром правителе, хорошо владеющем словом, понимающем поэзию и прислушивающемся к добрым советам своего дивана. Эти упования на правителя—

<sup>1</sup>Мам и Зин. с. 48



мудреца, несомненно, навеяны разделявшей многими философами мусульманского мира социологической теорией, восходящей в ал-Фараби и берущей свое начало в "Государстве" Платона. Вместе с тем поэт замечает, что история не знала такого правителя и что вряд ли кто из существующих эмиров может стать им в действительности.

В поэме дается художественное отображение экономической и общественной жизни курдского народа, описания которой не только подтверждаются историческими источниками, но и сами обладают силой исторического документа. В "Мам и Зин" можно найти сведения о различных сторонах курдской культуры того времени: об архитектуре, медицине, об украшениях и одеждах, домашней утвари, блюдах, напитках, благоговениях, об оружии, каллиграфии, оформлении книг и т.д. Особый интерес представляют содержащиеся в поэме сведения о современной Хани музыкальной культуре Курдистана. Эти сведения можно разделить на три группы: к одной группе относятся данные о распространенных среди курдов макамах; к другой — данные об использовавшихся тогда музыкальных инструментах; к третьей — данные об исполнительском искусстве. Можно также отметить характерные для средневекового мусульманского Востока попытки установить связь макамов и других элементов музыки с астрономическими явлениями. В ряде рассуждений Хани проявляет себя как глубокий знаток музыкальной теории и практики, и эти рассуждения можно по праву рассматривать как зачатки музыкальной эстетической мысли курдского народа.

Содержащиеся в поэме Хани сведения этнографического характера имеют важное научное значение, так как данные об этнографии курдов, которыми располагает наука, доводят нас лишь до XVII в. Причем сведения, черпаемые нами у Хани, нельзя считать плодом его поэтического воображения, поскольку, во-первых, они подтверждаются косвенными данными, а во-вторых, сам Хани заверяет нас в том, что описываемые им обычаи и обряды реальны и своими истоками уходят в седую старину. Так, например, картина пира, устроеного эмиром Зейн ад-Дином, совпадает с аналогичной картиной, описанной Шараф Ханом Бадлиси. Достоверность похо-

ронных обычаев, предусматривающих трехдневный срок траура и оплакивания покойного, совпадает с обычаями, сохранившимися до сих пор в большинстве городов Курдистана. Среди прочих этнографических сведений, содержащихся в поэме, можно указать также на изображение картин охоты, праздника Ноуруз и др.

Но описание этих картин имеет не только научно-этнографическое значение — в них с особой силой раскрывается талант Хани как бытописателя, и вполне естественно, что многие образы, используемые в поэме "Мам и Зин" при описании повседневной жизни курдов, воспроизводятся в творчески переработанном виде рядом современных курдских поэтов. В диссертации дается литературоведческий анализ тех художественных приемов, с помощью которых Хани создал яркие и запоминающиеся картины народного быта.

Четвертая глава посвящена анализу философских концепций Хани. Разбираемые в поэме философские вопросы совпадают с основополагающими проблемами древнегреческой и мусульманской философии. Хани дает им как концептуальную, так и поэтическую тактовку.

Наиболее важным мировоззренческим вопросом, с которым читатель сталкивается от начала до конца поэмы, является вопрос о сущности бытия. В целом этот вопрос решался поэтом с идеалистических позиций, а подход к нему отличался свойственными суфизму колебаниями и осторожностью. В своем понимании происхождения бытия Хани сочетает взгляды "чистых" философов, спекулятивных теологов /мутакаллимов/ и суфиев. Но при всем этом трактовка им данного вопроса остается в общих рамках мусульманской, точнее, коранической концепции.

С первой строки поэмы Хани заявляет о своей вере в Аллаха, в Аллаха, в котором он видит первоисточник красоты и любви. В толковании творца Хани сочетает элементы аристотелизма и платонизма: вместе с Ибн Синеи и другими восточными перипатетиками он описывает божество в терминах тождества мысли, мыслящего и мыслимого, а вместе с платониками — как любовь, любящее и предмет любви.



Исходя из своей веры в существование творца, Хани рассматривает причину создания им мира и бытия вообще. Этот вопрос им решается на основании хадиса: "Был я скрытым кладом и возжелал я быть познанным и сотворил творения, и через них познали меня". Такое решение вопроса совпадает с общей для многих суфиев, в частности, Ибн Араби, концепцией творения, но оно сближается также с манихейством, согласно которому причиной творения была любовь. Что же касается способа сотворения мира, то в поэме Хани он получает трактовку, сочетающую теорию эманации, в которой универсум рассматривается как истечение от божества, креационистскую концепцию спекулятивных теологов ислама и представление о трех божьих ипостасях, с которым мы встречаемся впервые у Аристотеля, а позже - у александрийских философов, в частности - у Плотина. В сочетании креационизма с эманатизмом Хани более всего сближается с арабскими энциклопедистами X в. - "Чистыми братьями". Сближает с последними Хани и уподобление Вселенной сооружению, предполагающее творение мира не из ничего, а из предсуществовавшей первоматери. Идея вечности мира подразумевается и в концепции Хани, согласно которой между актом творения, божественным приказом миру "будь!", волей Аллаха и его знанием нет разрыва во времени.

Но от эманатистской теории ал-Фараби и Ибн Сины, придерживавшихся Платинова тезиса о том, что "из единого проистекает только единое", а также от пифагорейской числовой символики Хани переходит на точку зрения Ибн Рушда, по убеждению которого множество проистекает непосредственно из единого. При этом вслед за "Чистыми братьями" Хани толкует это множество, как и счисление множества, в качестве субъективного и условного понятия. Следует, однако, отметить, что в ряде мест Хани одновременно выступает против точки зрения, признающей предсуществование первоматери, и отстаивает концепцию творения из ничего. В целом Хани склоняется к учению об "обновляемом творении", подкрепляемому хадисом: "До Адама было тысячу адамов". В способе решения поэтом вопроса о творении мира имеются также элементы, сближающие его с ал-Кинди и мугазилитами.

Подобно Платону Хани трактует акт творения и как упорядочение демиургом хаотического движения, в котором первоматерия пребывала до акта творения, причем это упорядочение толкуется им телеологически, в частности, как акт, направленный на подчинение человеку всего сущего. Хани не углубляется в рассмотрение сущности и видов движения в упорядоченной Аллахом материи, но он говорит о "круговороте жизни", ее циклическом обновлении, о творении человека, его развитии из эмбриона, о последующем его обращении в прах, о появлении из праха новой жизни в форме растений, которые становятся пищей для человека и причиной возникновения нового эмбриона и т.д. Здесь Хани целиком повторяет идеи Ибн Рушда. Что же касается самой материи, то вслед за другими философами мусульманского Востока и античности он признает существование четырех элементов в подлунном мире и пятого - как материю небесных сфер.

Отношение дольного мира к божеству Хани толкует как отношение возможно сущего к необходимо сущему. Атрибуты необходимо сущего трактуются им в мусульманских терминах, наделяющих Аллаха "прекрасными именами". Хани сочетает эту традиционную концепцию с суфийским убеждением в том, что все возможно сущее есть раскрытие тайны "божьего клада", проявление его атрибутов. Последние рассматриваются Хани как существующие от века и необходимо присущие в бытии божественной сущности, но возникающие в качестве ее проявления. Проявления этих атрибутов поэт видит в единичных предметах, в жизни, в любви.

С другой стороны, сущность и атрибуты божии Хани трактует как взаимообусловленные вещи, наделяя их свойствами субстанции, а возможно сущее рассматривает в качестве акциденций. Акциденции же, согласно Хани, не могут существовать без субстанции. Разворачивающиеся в поэме события представляют собой аллегорическое выражение концепции, связанной с проявлением в дольном мире божественных атрибутов. Так, злодей, носитель темного начала в поэме Бакр после смерти Мама падает сраженным рукой своего друга Тахдина. Но это олицетворение порока тем не менее попадает в рай, ибо в своем поведении он обнаруживал часть того, что



возжелал творец дурного и безобразного. Таждин же, пребывающий в неведении относительно этого божьего таинства и потому убивший Бакра, в своем внешнем поведении был безгрешен. В результате оказывается, что оба они были проявлениями определенных божьих атрибутов, а Бакру, несмотря на все то зло, которое он причинил героям поэмы в земном мире, предуготовлено вечное блаженство.

Суфийская диалектика, обнаруживающаяся в судьбе Бакра, тесно связана с постановкой и решением на мусульманском Востоке вопроса о месте дьявола в мире добра и зла. Этот вопрос решался мусульманами на основе соответствующих стихов Корана, но, как и многие другие вопросы мусульманского вероучения, подвергался различным интерпретациям в зависимости от мировоззренческих позиций интерпретатора. Толкование проклятия дьявола и "побития его камнями", отличное от теологической интерпретации, выдвигали некоторые суфии, придерживавшиеся, в свою очередь, различных взглядов на степень справедливости поступка дьявола, связанного с его отказом исполнить повеление Аллаха, когда тот приказал ему поклониться Адаму, а также на причастность дьявола ко злу и на конечную его судьбу. Такие суфии, как ал-Халладж и ал-Макдиси, откровенно оправдывали поступок дьявола. К числу авторов, не входивших в число крайних поборников суфизма, но вставших на защиту дьявола, принадлежит Абд ал-Кадир ал-Гилани, которому дьявол будто бы сказал во сне, когда тот выразил намерение убить его: "Зачем убивать тебе меня? Чем я провинился? Если мне было предопределено совершить зло, то я не в силах обратить его в добро и совершить его; если же мне было предопределено совершить добро, то я не в силах обратить его в зло и совершить его".

Социальное значение оправдания "гордыни" дьявола в суфийской литературе станет очевидным, если вспомнить, какую роль выполняет он в исламе и христианстве: "Природа сатаны ни в чем другом и не состоит, как в самом этом акте восстания... Всякий неповинующийся - следует за дьяволом, всякий покорный - повинуется богу".<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Б.Ф.Поршнев. Феодализм и народные массы. М., 1964, с.383.

Хани подходит к вопросу о дьяволе с нескольких сторон.

Хотя Хани ничего не говорит об элементах и их соотношении с точки зрения степени чистоты, что рассматривается в качестве причины отказа дьявола поклониться Адаму /согласно Корану, Аллах, обращаясь к дьяволу, сказал: "Что удержало тебя от того, чтобы поклониться, раз Я приказал тебе?" Дьявол ответил: " - лучше его: Ты создал меня из огня, а его создал из глины"/, тем не менее наш поэт повторяет слова ал-Макдиси, обнаруживающие влияние ал-Халладжа и гласящие о том, что дьявол отказался поклониться Адаму из гордости.

Вопрос об изгнании дьявола из рая Хани трактует с той точки зрения, что тот "стал отвергнутым от дверей Аллаха", т.е. так, как это описано ал-Халладжем, который вкладывает в уста дьявола следующие слова: "Уединил меня, сделал меня одиноким, смутил меня, изгнал меня, чтобы я не смешивался с верными. Отлучил меня от других за мою ревность, изменил меня за мою смущенность, смутил меня за мою отчужденность, отлучил меня за мою близость, обезобразил меня за мою красоту".<sup>1</sup>

Хани отрицает, что дьявол явился источником зла и творцом неповиновения людей Аллаху. Более того, он считает самого Аллаха творцом добра и зла, а в одном месте объявляет его создателем всего дурного и безобразного. Хотя он знает, что дьявол стал вечным обитателем геенны и что для него не уготовано иной судьбы, тем не менее Хани не взваливает ответственности на дьявола, считая зло столь же извечным, как и сущность творца, возжелавшего и предопределившего зло.

Следуя концепции "необходимости творения", Хани создает образ хаджиба Бакра, контрастирующий образом Мам и Зин. Прототипом поэтического образа Бакра для Хани служит дьявол.

Но Хани не ограничивается тем, что наделяет Бак-

<sup>1</sup> Аль-имам Из ад-Дин аль-Макдиси. Тафлис Иблис. Каир, 1906, с.22 /на араб.яз./.



ра сатанинскими чертами. Он говорит и о его отчужденности-отчужденности во всем: в его взаимоотношениях с родителями, с людьми, в его отношении к земле Джазира Ботана. Проследившая судьбу Бакра, Хани и решает вопрос о дьяволе - дьявол невиновен перед Аллахом. Бакр был вынужден вершить зло в осуществление принципа единства противоположностей и создания вечного блаженства из них обоих. С точки зрения Хани, появление блага обусловлено существованием зла. Философия Хани напоминает концепцию Заратустры, опирающуюся на гармонию двух противоположных духов - духа добра и духа зла.

Трактовка Ахмади Хани вопроса о мятежном дьяволе находит параллель и в концепции суфиев У и У1 вв. хиджры. Ахмад ибн Мухаммед ал-Газали, например, говорил: "Дьявол - это глава единобожников, и кто не обучился единобожию от дьявола, тот еретик, ибо дьяволу было приказано поклониться кому-то, помимо всевышнего, а он отказался".

Здесь мы сталкиваемся казалось бы с парадоксальным фактом: Хани сочетает свою привязанность к зороастризму с привязанностью к мусульманскому мистицизму. Однако это противоречие исчезнет, если учесть зависимость суфизма от различных вероучений и философских доктрин. Эта зависимость четко прослеживается во многих местах поэмы Хани.

Абсолютный фатализм - одна из характерных черт мировоззрения Хани. В ходе изложения повестей о любви, предшествовавших "Мам и Зин", перечисления имен влюбленных он обращается к Аллаху как к творцу этих повестей и как к единственному фактору, побуждающему влюбленных к взаимной близости, хотя любовь иногда рассматривается им как начало, отклоняющее от пути праведных. Хани видит в Аллахе единственного творца человеческих деяний. С фаталистической точки зрения Хани трактует все поступки людей. Более того, аналогичную трактовку он дает и природным явлениям, даже процессам, которые протекают в растениях и минералах.

Согласно Хани, Аллах не только знает единичные предметы, но и предопределяет и творит их. Но это же самое

обстоятельство ведет его к выводам, противоположным взглядам спекулятивных теологов, делавших недействительными предусмотренные в шариате несение обязательств, потусторонние награды и наказания. Сам Хани предпочитает лишь взывать к Аллаху с просьбой не наказывать людей, рассматривая творца как знающего о деяниях своих рабов предвечным образом, а следовательно, и создателем этих деяний. Хани вступает в диспут с ашаритами, которые занимали промежуточную позицию между концепциями абсолютного фатализма и абсолютной свободы воли, приписывая человеку не абсолютную, а частичную свободу выбора. Он не верит в частичную свободу выбора, но одновременно и не желает отрицать эту концепцию, дабы не войти в конфликт с единодушным мнением /иджма/ улемов Курдистана.

Как уже говорилось, Хани проводил различие между прошлым и будущим: прошлое подвластно предвечному предопределению божию, но это предопределение не распространяется на будущее. Рассматривая проблему национального бытия и государства, он выделяет три относящихся к этому вопросу решающих фактора: меч, благодетельство и мысль. Он не видел никаких препятствий, мешающих тому, чтобы эти факторы были приведены в действие курдским народом. Равным образом он не видел и иного для него выхода.

Хани концентрирует свое внимание на возможных сущностях и ориентирует мысль свою на обнаружение в них диалектических отношений. Важнейшее, что он подметил в этих сущностях, это существование противоположностей и, более того, их существование в единстве. Принцип единства и борьбы противоположностей Хани распространяет на все: на природу, жизнь, мысль, общество, атрибуты вещей, на то, что, по его убеждению, ожидает человека в его второй, потусторонней жизни. Но что еще важнее, он рассматривал единство и борьбу противоположностей в качестве средства "различения и взаимного знакомства", т.е. познания.

Идея "различения" в ее наивной форме выражалась и до Хани. Так, например, ал-Джахиз писал, что благо в отношении здешнего мира состоит в сочетании добра и зла, вредного и полезного, отвратительного и радостного, униженно-



сти и возвышенности, множественности и малочисленности. Однако мысль Хани более глубока, более четко выражена и более тесно связана со свойственным для мысли развитием.

Образы противоположностей Хани приводит во многих местах и, исходя из них, приходит к более широкому и глубокому пониманию других сторон диалектики жизни.

В его стихах мы часто встречаемся с образами света и тьмы, которые, скорее всего, были восприняты им из зороастризма и в которых воплощаются изначальные противоположности.

Несмотря на самобытность понимания Хани противоположностей, мы не можем отрицать и влияния на него со стороны других философов, особенно мыслителей суфийского направления. Очевидно, в частности, влияние, которое испытал Хани в области суфийской проблематики со стороны Джалал ад-Дина Руми.

От описания и объяснения противоположностей Хани переходит к рассмотрению наличия противоположностей как условия развития и творения нового, причем этот процесс он прямо связывает с движением. В своем повествовании Хани рисует образы, которые в плане литературной критики можно охарактеризовать как образы положительного героя и героя отрицательного. Мам и Зин воплощают в себе благородство, любовь и доброту, что же касается завистника и хулителя Бакра, то это сущее воплощение дьявола. Создание образа Бакра определялось у Хани "требованием природы", чтобы у каждой вещи была своя противоположность.

Один из моментов применения диалектики у Хани заключается в том, что в своей поэме он опускает - несмотря на всю его зависимость от фольклорного прототипа - один значительный персонаж, а именно дочь Бакра. В фольклорном прототипе повествуется о том, что у Бакра была дочь, которую он хотел выдать замуж за Мама, и что отказ Мама и его желание обручиться с Зин, родной сестрой эмира, стали причиной зависти Бакра к Маму и его трагической гибели. Тем не менее Хани опускает образ дочери Бакра, чтобы представить Бакра злодеем по "требованию природы" и следуя правилу наличия противоположностей и борьбы между ними. Эту

борьбу он рассматривает как путь, ведущий к обретению подлинного счастья и истинной любви. Несмотря на явно суфийский характер постановки данного вопроса, Хани и здесь не покидает диалектических позиций, рассматривая Бакра как человека, играющего в жизни такую роль, посредством которой можно обрести "блаженство" - пусть даже в потустороннем мире, неотделимом, по мнению Хани, от мира противоположного. Мысль о противоположностях, из которых истекает нечто новое и развивающееся по восходящим ступеням, не покидает Хани даже в тех его представлениях, которые носят в высшей степени религиозно-идеалистический характер.

По убеждению Хани, всякое действие имеет свою причину. Эту мысль он высказывает устами старой кормилицы, когда она видит Сити и Зин пребывающими в растерянности и печали после возвращения с новогоднего праздника и встречи с Мамом и Таждином и скрывающими причину своего смущения.

Заточение Мама в темницу Хани трактует в качестве причины, ведущей к совершенству любви, а любовь - в качестве причины, ведущей к вечному единению с божеством; точно так же он рассматривает клевету Бакра в качестве причины переживаний влюбленной пары, а эти переживания - как причину встречи их в раю.

В поэме Хани, как и в произведениях других поэтов-суфиев, имеются элементы стихийной диалектики. Вместе с тем мы можем сказать, что присущие ему идейный синкретизм и соединение философии, теологии /калама/, догматики и суфизма помешали ему сделать многие плодотворные выводы в этом направлении.

В пятой главе рассматривается трактовка Хани суфийской проблематики. Среди исследователей высказывается мнение, что ко времени Хани суфизм утерял свою теоретическую широту, что представлявшие его учения лишились той философской формы, которая была так характерна для произведений Ибн Араби, Ибн ал-Фарида и др., что после того, как ал-Газали соединил в своем учении элементы философии, теологии и теософии, суфии стали смешивать все эти три направ-



ления мысли, рассуждая об "истине истин", о "Мухаммедовом духе", о пантеизме, о теофаниях /богоявлениях/, о единстве бытия и единстве лицезрения бога, синтезируя спекулятивную теологию с философией и используя ту и другую в своих синкретических доктринах. Высказывается также мнение, что некоторые философы были одновременно и мистиками. К таковым причисляются Платон, Плотин из древних философов и Спиноза из философов Нового времени. К ним же относят таких суфиев, как Ибн Араби, ас-Сухраварди и Ибн Сабин /сюда же мы могли бы причислить Садр ад-Дина аш-Ширази как типичного мыслителя, сочетающего в одном лице суфия и философа/. Задает вопрос: можно ли утверждать, что подобные мистики и философствующие суфии были от рождения наделены "платоническим темпераментом", т.е. темпераментом философа-поэта и что их мистицизм явился результатом взаимодействия этого темперамента с религией?

Подобного рода вопросы возникают сами собой, когда мы видим у Хани смешение спекулятивной теологии и философии и их сближение с суфизмом, или, говоря конкретнее, смешение философской концепции единства бытия с теософской идеей единства лицезрения бога.

Произведение Хани целиком зиждется на суфизме, в суфийском же духе выдержана и его концовка, как если бы суфизм был альфой и омегой всех его размышлений, а отсутствие прямых, конкретных выводов из этих размышлений, в свою очередь, как бы еще глубже погружают его в пучину мистицизма.

При сравнении Хани с теми или иными философами и суфиями мы находим у него черты одних из них и текстуальное либо смысловое повторение идей других. Но при всем этом он остается оригинальной личностью даже там, где он следует по стезе, проторенной другими мыслителями. Когда он вслед за ал-Газали синтезирует идеи философии, теологии и теософии, он выступает как суфий, соединяющий, подобно Ибн Араби, единство бытия с единством лицезрения бога. Подобно ал-Халладжу он шествует по пути самоуничтожения во бже, повторяя вслед за ним: "Я есмь Истина". Но выражено все это у него в иной форме - пером поэта и художника, а думы свои он раскры-

вает устами героев и персонажей своего произведения.

В суфизме Хани проводит различие между теорией и мистической практикой. В первых главах своего произведения он призывает к поклонению Аллаху и поминанию его имени - зикру. Определяя роль зикра и проводя различие между поминанием сердцем и поминанием языком применительно к своим героям, Хани тем самым определяет и место зикра в суфизме вообще.

От "поминания языком"; устного зикра, Хани поднимается к более высоким сферам мистицизма, проводя различие между аскетом и мистиком и обнаруживая в любви к богу ту специфическую для суфиев черту, которая отделяет от прочих смертных.

Хани различает две разновидности влюбленных: тех, кто стремится к единению с предметом своей любви в этом мире и кто, поэтому, лишен такой возможности в мире потустороннем, и тех, кто стремится к единению в потустороннем мире и кто, поэтому, лишен такой возможности в мире посюстороннем. Та и другая категория влюбленных, таким образом, лишена возможности наслаждаться одновременно и мирской любовью, и любовью к всевышнему. В мирской любви Хани видит фактор, ослабляющий любовное влечение к богу, поэтому он советует воздерживаться от такой любви. Устами Мама он отдает предпочтение потустороннему единению с предметом любви перед единением земным. В своих философских размышлениях - будь они смешаны с суфизмом или отделены от него - Хани склоняется, однако, к убеждению, что оба вида любви суть не что иное, как дериваты любви к создателю, и что в этом отношении между ними нет столь большой разницы.

Касаясь того, что мистики условились называть "положениями" /макамат/ и "состояниями" /ахвал/, Хани не вдается в детальное теоретизирование относительно их числа и порядка; в последних главах он просто описывает обоих своих героев как мистиков, шествующих по суфийской стезе через эти "положения" и "состояния". В отношении Мама, пребывающего в темнице, он видит в завершающей стадии очищения сердца одно из "положений" мистического пережива-



ния. На этой стадии Мам оказывается с шествующими по мистическому пути дервишами. В жизни и смерти Мама дается символическое изображение "положений" и "состояний" мистика, а в описании его кончины раскрывается представление Хани о духе; это представление выражено здесь совершенно исчерпывающе при всем стремлении автора снять с себя ответственность за идеи, отклоняющиеся от буквы божественного закона. Дух прошел "состояние радости и покоя", а теперь достиг "состояния бесконечного лицезрения бога", за которым следует "состояние достоверной истины", представляющее собой, по мнению большинства суфиев, последний этап на пути к слиянию с высшим существом.

По убеждению суфиев, жизнь имеет два различных, но взаимодополняющих аспекта: один из этих аспектов состоит в подвижничестве, или очищении души, другой – в откровении и мистическом озарении. В очищении души Хани видит основу откровения и мистического озарения. Этой мыслью он начинает свое повествование и аналогичной идеей завершает его. В своих стихах он описывает откровение как результат очищения сердца. По обычаю поэтов суфийского направления, он просит Виночерпия напоить его вином, ссылаясь на то, что божественное вино служит источником откровения и озарения, равно как импульсом к творчеству. Но очищение души, к которому обращены помыслы Хани, не может быть достигнуто без подвижничества. Первый, кому суждено было очистить свое сердце, – это его герой и шейх Мам; в его страданиях и пребывании в темнице Хани видит своего рода подвижничество, ведущее к откровению и мистическому озарению. Как и у любого суфия, у Мама должна была быть та отправная точка, с которой он должен был подниматься по ступеням мистических "положений" и "состояний". Такой отправной точкой для него и служило его пребывание в темнице.

Мистические переживания Хани приписывает не только Маму, но и Зин, по убеждению которой апогей любовного влечения тождествен апогею мистического богомыслия. Мам для нее "свет", это "молния", которая, блеснув, воспламенила ее душу и тут же исчезла; она напоминает нам об истории с Юсуфом /Иосифом Прекрасным/, сравнивая себя то с

Якубом, то с Зулейхой; она клянется в верности, прибегая к типично суфийской клятве, – она отдает предпочтение темнице перед всеми радостями дольного мира, видя во встрече с Мамом осуществление самоуничтожения во божестве. Не будет преувеличением, если скажем, что образ Зин у Хани – это не только образ влюбленной девы, но и образ убежденной последовательницы суфизма. С большой долей вероятности мы можем предположить, что этот образ был навеян ему жизнью и личностью Рабиа ал-Адавийя; не исключено, что Хани наделил свою героиню чертами этой поэтессы суфизма.

В стихах Хани утверждается общепринятая у суфиев истина, согласно которой, "что не в человеке, то может быть им познано гностическим путем"; гностик /ариф/, богоизбранный человек не может постичь бога или какую-либо из тайнств бытия, пока не обнаружит их все в самом себе как в "малом мире", микрокосме, представляющем собой одновременно и подобие образа бога, и "око мира", посредством которого Аллах созерцает свои творения. В этом смысле человек одновременно и близок к богу, и далек от него; в нем, поэтому, и "лицезрение", и "запредельность", и "владычество", и "недостаток", и "темнота", и "круг".

Хани, как и Ибн Сина, придерживается платонистской точки зрения на дух, сравнивая тело с темницей, в которую он заключен. Помимо этой неоплатонистской идеи Хани и Ибн Сину сближает мысль о возвышенном и низменном как о параллелях духа и тела. У Ибн Сины, как и у многих суфиев, встречается образное сравнение духа с птицей, которая стремится вылететь из клетки земного бытия к гнезду вечности. Этот образ повторяется у Хани там, где рассказывается о последних мгновениях жизни Мама.

Учение Платона вообще широко комментировалось в средневековой мусульманской – и в частности, суфийской – литературе. Смысл этих толкований сводился к тому, что души людей существуют в трансцендентном мире прежде, чем они обретают земную, телесную оболочку. Абу-л-Касим ал-Джунайд, например, толковал это учение, опираясь на некоторые стихи Корана, интерпретируя их в том смысле, что души людей существовали до того, как были сотворены их тела. Неизвестно



первым ли высказывал эту мысль ал-Джунайд и воспринял ли ее у ал-Джунайда Хани или же он почерпнул ее непосредственно из греческих и мусульманских источников, но он категорически утверждает о предсуществовании человеческого духа или даже независимого от нашего мира /по его выражению, "мира соединения души и тела"/ мира духов. Эту мысль Хани обосновывает хадисом, который гласит: "Духи — набранное воинство те, что познакомились друг с другом, подружились, а те, что не сошлись друг с другом, рассорились". Следуя этой идее, Хани рассматривает встречу Сити с Таждином и любовь, связавшую Мама и Зин с первого взгляда, как завершение или продолжение того, что уже было в духовном мире.

Суфии часто проводили различие между душой и духом. Душа, с точки зрения суфиев, — это и не человек в целом, и не его дух, и не совокупность проявлений его духовной жизни. Это — животная душа как вместилище вожделений и страстей, как источник зла и греха. Эта концепция явственно прослеживается в произведении Хани, в частности там, где речь идет о "доле свободного выбора", которым наделил человека Аллах. В ряде мест душа характеризуется им как "побуждающая душа" с намеком на коранический стих: "... ведь душа побуждает ко злу..." В человеке он различает дух, имеющий возвышенную, божественную природу, и тело, имеющее низменную природу. Человек, с его точки зрения, есть единство тьмы и света, Адам одновременно и близок к Аллаху и далек от него. В смерти он видит исчезновение в человеке животного атрибута и доведение до совершенства того человеческого атрибута, который сближает людей с ангелами. Эта мысль нашла яркое выражение в завещании Зин брату, где она говорит, что умирает со своим возлюбленным и завещает брату превратить день погребения ее с Мамом в день свадьбы, подобный тому дню, когда состоялось бракосочетание Сити и Таджина.

Коль скоро смерть является судьбой влюбленного, предмет любви которого не имеет себе ничего равного, — а именно такова судьба Мам и Зин, — то Хани передает через эту судьбу идею единства лицезрения и самоуничтожения во

боге, с которой мы встречаемся у суфиев. Хани утверждает в ряде мест о реальности самоуничтожения в боге как о состоянии, сопряженном с непреходящим существованием и соединением с божественной жизнью. Высшей целью человека он объявляет устами двух своих героев самообожествление, достигаемое благодаря тому, что Аллах наделяет влюбленных раем, в котором состоится свидание с богом и который выше райских кущ. В абсолютном самоуничтожении в боге Хани видит вечное бытие путника в Истине, т.е. единение с Аллахом, благодаря которому тот становится "достигшим мюридом".

С точки зрения Хани, философская концепция единства бытия неотделима от суфийской концепции единства лицезрения. Более того, последняя выступает в его глазах как продолжение первой. Так, Хани переходит от философии к суфизму, сближаясь в этом отношении с Ибн Араби, у которого бог и человек слились в теории соединения так, что не остается места для истинного бытия, отрешенного от бога и человека.

Эта, как и некоторые другие концепции Хани, приходят в противоречие с божественным законом. В работах, посвященных суфизму, независимо от того, положительно или отрицательно относились их авторы к данному направлению, обсуждался вопрос о том, как можно согласовать суфизм с божественным законом, шариатом. Компромиссные решения этого вопроса исходили либо из аллегорического толкования Корана, как это было принято у суфиев, либо из самостоятельных суждений, как это было характерно для шиитов.

Хани признает существование эзотерического знания и его различных интерпретаций, но последние, по его убеждению, не должны противоречить божественному закону. Хани и все свое произведение рассматривает как внешнее выражение внутреннего смысла того, что было начертано "Великим калемом". По примеру ранних мусульманских богословов Хани связывает друг с другом суфизм и божественный закон, утверждая их взаимообусловленность с самого возникновения ислама. У пророка он связывает "богобоязнь и божественный закон" и ставит в один ряд столпов ислама, богословов и святых.



Когда Хани отвергает буквальный смысл божественного закона или воздерживается от его признания, он не отрицает его истинность, но оправдывает свое обращение к внутреннему смыслу тем, что стремится постичь какую-то истину в буквальном смысле закона. Ал-Газали, например, считал, что внутреннее прозрение, индивидуальное постижение истины и интуиция подтверждают существование Аллаха постольку, поскольку человек, с его точки зрения, есть отблеск божьего света. Хани выдвигает аналогичное оправдание, призывая заменить недостоверное мнение, сомнение, богословскую науку и традицию самим единобожием и лицемерием причины, действующей без промежуточных причин и средств. Хани полагает, что суфизм как направление отклонили от истинного пути те, кто опирался на буквальный смысл закона. Хотя Хани не видит оправдания для подмены божественного закона мистической истиной, он не видит ничего предосудительного в своем стремлении к внутреннему прозрению и постижению внутреннего смысла божественного закона. Оправданием для него служит конечная цель, согласующаяся с божественным законом, а именно стремление к Аллаху.

Хани сталкивается с вопросом, который всегда стоял перед суфиями и который задают себе современные исследователи суфизма: должен ли суфизм — особенно, когда он стал самостоятельным течением, — воплощаться в деятельности того или иного шейха, т.е. обязательно ли для суфия иметь своего шейха или же суфийский мистицизм может быть индивидуальным делом, коль скоро у каждого шествующего к Аллаху суфия есть своя личная жизнь и свой духовный мир, в котором он живет один. Ответ его, видимо, должен был быть таким: он сам создатель суфийской школы, ставящей своей целью совершенную любовь к богу и достижение этой любви через подвижничество и очищение души. Как и в философии, Хани поддерживает далеко не все представления, обычаи и традиции суфизма, а выбирает из них те, которые, по-видимому, согласуются с его собственными убеждениями, обогащая их плодами своего духовного опыта. Таким образом, именно он оказывается тем шейхом, наставлениям которого надлежит следовать другим. Но Хани, проявляя скромность,

не притязает на эту роль; он приписывает последнюю своему герою, наделяя его самого и его деяния суфийскими чертами, именно он здесь выступает в качестве шейха. Автор заявляет нам, что он следует за ним и к тому же призывает других. Хани называет этот тарикат тарикатом Мама и Зин.

В Заключении отмечается:

1. Хани усвоил все специфические черты лирической поэзии Востока, овладел мастерством поэтического самовыражения и тонкостью лирики. И хотя сам характер классической поэзии требует иногда от поэта следования чужим образцам, тем не менее повторение им сюжетов и форм классической восточной поэзии вообще /Низами, Фузули, Джами, Руми и др./ и курдской в частности /Джазири, Харири, Факки Тайран/ вовсе не уменьшает самобытности его творчества. Язык Хани по своей силе, звонкости и живому сочетанию поэтической лексики трех восточных языков — персидского, турецкого и арабского — с лексикой курдских наречий при неизменном соблюдении норм курдского языка явился ростком будущего курдского литературного языка, который мог бы распространиться по всему Курдистану, если бы тому не помешали неблагоприятные политические условия. Опыт Хани во многом сохраняет свою актуальность и жизненную силу. Из него можно извлечь немалый урок для будущего единого курдского литературного языка. Кроме того сохраняют свою актуальность и некоторые высказывания Хани, касающиеся поэтики и подхода к оценке явления литературной жизни.

2. Хани выступает не только как поэт, остро и глубоко прочувствовавший всю боль, причиненную его народу чужеземным гнетом и оккупацией; курды рассматривали его как первого защитника их национального дела. Идеи Хани продолжали сохранять свою силу, жизненность и ценность на протяжении всего национально-освободительного движения курдов. Его высказывания отразились в творчестве позднейших идеологов курдского патриотического движения /в частности, в творчестве таких поэтов, как Хаджи Кадри Кой — 1815—1897/. Хани стал знаменосцем целого национального движения и продолжал оставаться таковым на протяжении почти трех столетий. Творчество Хани и само его имя служат

77



знаменем патриотической мысли курдского народа по сей день.

Поэма "Мам и Зин" – не просто поэтическая обработка темы любви. Это идейно направленный труд, посредством которого Хани стремился показать характер родного ему курдского народа, его специфические черты и ценности, представить его миру в качестве одного из древнейших народов и утвердить право этого народа на освобождение от персидско-османского ига и создание курдского государства. Хани создает свою поэму, используя сюжет курдской фольклорной повести, для достижения тех целей, о которых он неоднократно говорил: отстаивание дела родного народа, утверждение его интеллектуальной и художественной самобытности, поднятие его литературы до уровня других восточных литературных традиций.

3. Хани создал собственную систему воззрений в области философии и суфийской мысли, опираясь на своих предшественников и при этом отбрасывая одни их идеи и принимая другие. Отношение к источникам, из которых он черпал идеи, было скорее селективным, чем эклектическим. При этом Хани стремился увязать абстрактно-теоретические концепции с проблемами практической жизни курдского народа.

4. В отличие от некоторых других родственных ему по духу поэтов Востока /таких, например, как Низами/ Хани совершенно очевидным образом придерживался суфийского мировоззрения. Его поэма "Мам и Зин" – это один из величайших памятников суфийской поэзии, который должен занять подобающее место в литературной сокровищнице народов Востока.

Основные положения диссертации изложены в следующих работах:

1. Реализм в курдской литературе. Бейрут, "Дар ал-асрийа", 1966 /на араб.яз./ /15 п.л./
2. Исследования по курдскому фольклору. Багдад, "Дар ал-Джахиз", 1970 /на курд.яз.; 2-е дополн. и исправл. изд., – в печати/. Книга опубликована также на араб.яз.: "Атурас аш-шаабийй", Багдад, 1970-1971. /10 п.л./

3. О едином курдском литературном языке. Багдад, "Дар ал-Азамайий", 1971 (на курд.яз.). (5 п.л.).

4. О курдской журналистике. Багдад, "Дар ал-Джахиз", 1973 (на араб.яз.). (3 п.л.).

5. Разделы по курдской литературе в учебниках для 7-12 классов "Курдский язык и литература" (6 книг). Багдад, "Визарат ат-тарбийа", 1976 (на курд.яз.). (80 п.л.).

6. Хани и курдская письменность. – "Нусари курд", Багдад, 1971, декабрь, № 4 (на курд.яз.). (1/2 п.л.)

7. Хани и курдская литературная критика. – "Нусари курд", Багдад, 1972, январь, № 5 (на курд.яз.). Статья опубликована также на араб.яз.: "Ат-таахи", Багдад, 1972, январь. (1/2 п.л.).

8. "Мам и Зин": оригинальная поэма или заимствование? – "Нусари курд", Багдад, 1972, март-апрель, № 6 (на курд.яз.). Статья опубликована также на араб.яз.: "Ат-таахи", Багдад, 1972, апрель. (1/2 п.л.).

9. О творчестве Ахмади Хани. – "Ал-аджайл", Багдад, март, 1972 (на араб.яз.). (1/2 п.л.).

10. Жизненный путь Хани. – "Шамс Курдистан", Багдад, 1974, январь (на араб.яз.). (1/2 п.л.).

11. Жизнь и творчество Али Харири. – "Дафтари курдауари", Багдад, 1969, № 2 (на курд.яз.). (1 п.л.).

12. Жизнь и творчество Факи Тайрана. – "Маджаллат куллиййат ал-адаб", 1972, Багдад, № 15 (на курд.яз.). Статья опубликована также на араб.яз.: "Ас-сакафа", 1973, Багдад, № 4 (3 п.л.).

13. Жизнь и творчество Али Бардамани – "Маджаллат куллиййат ал-адаб", Багдад, 1973, № 16 (на курд.яз.). (2 п.л.).

Подписано к печати 15/У1-1977 г.  
Объем 2,25 п.л. Тираж 120 экз. Заказ 214.  
Офсетное производство 3-й типографии  
издательства "Наука"  
Москва, К-45, ул. Жданова, 12/1.