

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 821.222.1

**Царь Йима — Джам — Джамшид:
от мифологического героя к литературному образу***М. Л. Рейснер*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова,
Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, 1

Для цитирования: *Рейснер М. Л.* Царь Йима — Джам — Джамшид: от мифологического героя к литературному образу // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2020. Т. 12. Вып. 3. С. 348–367. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2020.303>

Статья посвящена эволюции мифологического персонажа, древнего царя и культурного героя Йимы в персидской литературной традиции мусульманского периода. С опорой на переводы Авесты и среднеперсидских (пехлевийских) памятников комментаторской и богословской литературы показаны основные созидательные функции Йимы как хранителя и защитника тварного мира, царя «золотого века» и подателя телесного бессмертия, устроителя его природного и социального порядка, спасителя мира от Потопа. Этим функциям противостоит роль Йимы как первого грешника, по вине которого был утрачен «золотой век». Рудименты комплекса мифологических сюжетов и мотивов, сложившихся вокруг Йимы, можно обнаружить в эпосе Фирдоуси «Шах-наме», продолжившей нарративную традицию Древнего и раннесредневекового Ирана. В различных жанрах персидской лирической и лироэпической поэзии XI–XIV вв. выделяются три группы мотивов, сформировавшихся на основе повествований о Джаме (Джамшиде). Они отражают двойственное отношение к этому персонажу, восходящее к пехлевийской литературе и сохраненное в иранском национальном эпосе. В персидской классической поэзии (касыда и газель) складывается набор мотивов, маркированных упоминанием «Трона Джамшида» и «Чаши Джамы». В зависимости от жанрового контекста (панегирического, дидактического, мистико-аллегорического или пиришественного) на первый план выходят мотивы одной из выявленных групп. В поэтических текстах наблюдается очевидная контаминация Джамшида и коранического Сулаймана, продиктованная сходством ряда функций и атрибутов двух царей. В суфийской литературе особое место занимают мистико-аллегорические вариации мотива «чаши, отражающей мир» (*джам-и гити-намā*).

Ключевые слова: миф о Йиме, культурный герой, «золотой век», грехопадение, нарративная традиция, Джам (Джамшид), персидская классическая поэзия, семантика образа.

Мифологические традиции древних народов оказали огромное влияние на формирование сюжетов и образного языка художественной словесности ранних эпох (классической Древности и Средневековья). Персидская литература Средних веков (X–XV вв.), именуемая классической, в этом отношении не является исключением. Несмотря на смену религиозной парадигмы, происшедшую в результате арабского завоевания Ирана (VIII–IX вв.), исламизация не привела к полному забвению старой системы представлений о мире с ее устойчивым набором этических и эстетических предпочтений. Эта система начала формироваться на стадии индоарийской общности. Развиваясь, в трансформированном виде она сохранилась и в период господства религии зороастризма. Позже, в мусульманский период, утратив свои сакральные функции, она продолжала играть важную роль в культурной самоидентификации иранцев. Одним из условий консервации базовых концептов и ментальных моделей этой системы было сохранение преемственности языка фарси (дари) по отношению к древним и раннесредневековым прототипам. Лексический фонд новоперсидского языка сохранил в семантике отголоски архаических форм мышления, влиявшие в том числе и на генезис образного языка художественной словесности. Сюжеты ритуально-мифологического происхождения, имена царей и героев, сезонные слова и их устойчивые конгломерации, названия старых календарных песен стали строительным материалом в процессе складывания собственной поэзии по законам заимствованной арабской поэтики, вошли в состав опорных топосов новоперсидской литературной традиции мусульманского периода.

Одной из ключевых мифологических фигур, чья «жизнь» в словесности началась с гимнов священной Авесты и в течение веков продолжалась в литературе, был представитель династии Парадата (букв. «данные первыми») Йима (перс. Джам, Джамшид). Цари этой династии, первое поколение людей и первые правители Ирана, описываются в Авесте как культурные герои, давшие человечеству законы общежития и обучавшие его важнейшим навыкам цивилизации. С Йимой связан целый пласт мифологических сюжетов, в том или ином виде нашедших продолжение в литературных памятниках классического периода. Два этапа развития этого персонажа и образа — доисламский и мусульманский — и основные проблемы его изучения достаточно полно отражены в соответствующей статье *Encyclopedia Iranica* [1]. Задача настоящей публикации — проследить, какие черты древнего прототипа оказали влияние на формирование поэтического образа, какие мотивы, сложившиеся вокруг Джама (Джамшида) в классической поэзии, оказались наиболее частотными, как эти мотивы распределялись по различным жанровым категориям поэзии. Автор продолжает линию своих многолетних исследований, посвященных преемственности классической персидской литературы мусульманского периода по отношению к мифологической традиции и древнему культурному наследию Ирана.

Йима — первый человек, с которым беседовал верховный бог Ахура-Мазда, он — царь-хранитель земного, материального мира (*гетик*¹). На предложение

¹ Персидские слова, арабские термины и названия произведений приводятся в скобках после русского перевода в общепринятой упрощенной кириллической транскрипции с обозначением долгих гласных, влияющих на смыслоразличение, а также букв *айн* (‘) и *хамзы* (‘). Пехлевийские слова приведены так, как они даются в цитируемых переводах источников.

Ахура-Мазды стать пророком его веры Йима ответил отказом, и тогда Творец сказал: «Если ты не станешь для меня, о Йима, хранящим и несущим Веру, то ты мне мир преумножай, ты мне мир возвращай! Ты стань мира защитником, хранителем и наставником!» И так ответил мне на это Йима прекрасный, о Заратуштра: «Я тебе мир преумножу, я тебе мир возвращу, я стану мира защитником, хранителем и наставником. Не будет в моем царстве ни холодного ветра, ни знойного, ни боли, ни смерти» (перевод И. М. Стеблин-Каменского) [2, с. 77]. В одной из четырех дошедших до нас книг Авесты, «Видевдате», где содержится основная мифологическая информация о Йиме, он выступает в постоянном окружении творений земного мира, которые ему вверены: «мелкий и крупный рогатый скот, люди, собаки, птицы и красные горящие огни». Когда же земля переполнялась людьми и животными, Йима по наущению Ахура-Мазды трижды расширял ее с помощью орудий, дарованных ему верховным божеством. Йима — царь-пастух, «богатый стадами» («Ардвисур-яшт», VII, 26) [2, с. 226], и Ахура-Мазда дарует ему пастушеские орудия: скорее всего, золотой рог (или пастушеский рожок) и кнут².

Характеристика Йимы как подателя земных благ и телесного бессмертия, защитника от сил зла, властителя тварного мира содержится и в других книгах Авесты. В книге «Яшт», включающей гимны богам зороастрийского пантеона, царство всеобщего благоденствия, в котором правит Йима, описывается в «Замйад-яште»:

*Он уберег от дэвов
Богатство и именье,
Скота и нивы тучность,
Довольство и почет;
И были в царства Йимы
Равно неистоцимы
И пища, и питье,
Бессмертны скот и люди,
Не вянули растенья,
Не иссякали воды* (перевод И. М. Стеблин-Каменского) [2, с. 384].

Из приведенной цитаты явствует, что авестийская традиция связывает с царствованием Йимы миф о «золотом веке». Важнейшим деянием Йимы в авестийской мифологии было и спасение цивилизации от Потопа. По велению Ахура-Мазды Йима строит крепость или укрытие, называемое Вар (Вара), куда должны быть помещены лучшие представители всех творений — людей, животных, растений. Весь остальной мир был обречен на гибель. По существу, в возведенной им крепости-укрытии Йима призван был воспроизвести в миниатюре царство «золотого века», поскольку в Авесте говорится, что в нее могут войти только совершенные творения («всё лучшее и прекраснейшее»), которые после Потопа заново создадут мир. Йима точно выполняет указание Ахура-Мазды о том, кто не должен быть допущен в Вар: «И не было там ни горбатых спереди, ни горбатых сзади, ни увечных, ни помешанных, ни с родимыми пятнами, ни порочных, ни больных, ни кривых, ни гнилозубых, ни прокаженных, чья плоть выброшена,

² Относительно второго орудия существуют и другие толкования, но очевидно, что оно использовалось для понукания скота — либо это плеть, кнут, либо стрекало, бодило.

ни с другими пороками, которые служат отметинами Анхра-Манью³, наложенными на смертных» [2, с. 80–81].

После принятия ислама этот авестийский миф был вытеснен зафиксированным в Коране преданием о спасении от Потопа в Ноевом ковчеге. Однако многие черты построенного Йимой укрепления Вар, которое обеспечило спасение тварного мира от полного уничтожения, проступают в описаниях идеальных городов, представленных в поэмах Фирдоуси и Низами (об этом см.: [3, с. 538–557]). В этом нет ничего удивительного, ведь в ряде источников Йиме приписывается и строительство Канхи, горной крепости на востоке Ирана, которая описывалась как благоденственное место, где нет горя, болезней и смерти. Согласно «Суждению Духа разума» (*Дадестан-и меног-и храд*), эту крепость построил Сиявахш. У Фирдоуси крепость Канг тоже строит Сийавуш, и ее описание может служить примером одной из первых в персидской литературе картин идеального города — «города вечной весны»:

*На этой горе увидишь, когда [до вершины] два фарсанга⁴,
Со всех сторон каменные стены...
Когда их минуешь, увидишь город,
Полный цветников, садов, крытых галерей (айван) и дворцов.
Везде в городе бани, и каналы, и ручьи,
Каждая улица освещена и украшена.
Горы полны дичи, в степях [пасутся] газели,
Если попадешь туда, не захочешь уйти.
Фазанов, павлинов и горных куропаток
Увидишь ты, если пройдешь по горам.
Не изнурительна там жара, не суровы там холода,
Везде веселье, покой и изобилие,
Не увидишь в этом городе больного,
Воистину это райский сад!
Все источники прозрачны и сладостны,
Всегда в этом краю царит весна⁵ [4, с. 106].*

Несмотря на то что в персидской литературе мусульманского периода авестийское повествование о вселенской катастрофе не нашло прямого сюжетного продолжения, его рудименты можно обнаружить в одном из типов стандартного зачина персидских касыд, в которых речь идет о каких-либо природных или социальных катаклизмах (об этом см.: [5, с. 284–319]). К примеру, в касыде поэта XI в. Катрана Табризи (ум. ок. 1072), сложенной по поводу страшного землетрясения, постигшего его родной город предположительно в 1042 г., предстает картина стихийного бедствия, описанная в стилистике апокалиптической суры 99 Корана, называемой «Землетрясение». Однако при ближайшем рассмотрении «сценарной» основой зачина этой касыды, как представляется, выступает именно древний миф о Потопе как об утрате «золотого века»: картине разрушения города предшествует описание его благоденствия, в котором центральное место занимают мотивы социальной гармонии, в доисламской традиции тесно связанные с цивилизаторскими деяниями Йимы (Джама), о которых речь пойдет далее.

³ Анхра-Манью — в зороастрийском пантеоне воплощение сил мирового зла, противник Ахура-Мазды.

⁴ Фарсанг — персидская миля, единица измерения расстояния.

⁵ Здесь и далее фрагменты поэтических текстов даны в переводе автора статьи.

*Не было во вселенной города прекраснее Тебриза,
Безопаснее и благополучнее, красивее и совершеннее.
Пребывая в веселии, все люди [там] обменивались здравицами,
Город был многолюден и полон богатств.
В нем каждый имел занятие по своему выбору —
Эмир и слуга, предводитель [войска], ученый и мудрец —
Один служил Богу, другой служил людям,
Один искал богатства, другой искал наслаждения...
По желанию каждый находил себе занятие,
Каждый надеялся обрести достаток [6, с. 690].*

В процитированной касыде Катрана в рудиментарном виде присутствуют элементы картины «золотого века», сменившегося вселенской катастрофой. Сочетание двух тематических блоков в зачине касыды («золотой век» и его утрата) дает возможность гипотетически возвести логический и смысловой каркас этой части текста к древней мифологической основе. Естественно, подобного рода «остаточные» структуры и топосы в литературных текстах воспроизводились неосознанно, по традиции, которая известна нам лишь отчасти. Вряд ли, к примеру, Рудаки в касыде «Мать вина» сознательно конструировал ее зачин на базе ключевых компонентов мифа об умирающем и воскресающем божестве, тем не менее они в этом тексте, несомненно, присутствуют. Миф об утрате «золотого века» мог также смыкаться с преданием о царе аравийского племени 'адитов Шаддаде и разрушении построенного им «райского» города — «многоколонного Ирама», отголоски которого пришли в персидскую литературу вместе с Кораном. Недаром Джамшид, утративший царство, нередко упоминался в том же ряду ушедших владык, что и Шаддад, который еще в доисламское время стал символом бренности земного бытия, эфемерности богатства и власти.

Спасение от Потопа представляет ту часть мифологических деяний царя Йимы, которая, так же как расширение земли и установление празднования начала года (Науруз), касается природного миропорядка.

Однако, судя по свидетельствам примыкающих к Авесте комментариев (*зенд*) и поздних компилятивных сводов на среднеперсидском (пехлевийском) языке, таких, например, как «Сотворение основы» (*Бундахишн*), функции Йимы распространялись не только на природный, но и на социальный универсум. В космогоническом своде «Сотворение основы» рассказ о трех огнях, дарованных Ормаздом (авест. Ахура-Маздой) людям, содержит следующее упоминание о Йиме: «В правление Йимы каждое дело выполнялось особенно удачно с помощью всех трех огней. Огонь Фробак был установлен в алтаре огня на горе Фарроманд в Хварезме. Когда Йима уподобился богам и (из-за этого) был повержен, огонь Фробак спас *фарр* Йимы от рук Дахака» (перевод О. М. Чунаковой) [7, с. 289]. Специалисты усматривают в этом фрагменте указание на социальную функцию Йимы, возжегшего три священных огня, которые обеспечили успех в делах всех людей, разделенных царем на сословия, а также на его грехопадение и утрату божественной благодати.

Представление о тех благах, которые Йима (Джамшид) принес людям и миру, последовательно отражено и в дидактическом своде «Суждение Духа разума» (*Дадестан-и меног-и храд*): «От обладающего хорошими стадами Джамшида, сына Виванха, была та польза, что он установил для творений и созданий творца Ормазда бессмертие в (течение) 600 лет, и они сделались нечувствительными к боли,

нестареющими и неуязвимыми. Второе — то, что он построил убежище Йимкард, так как, (когда) будет ливень Маркусан, как это известно из Авесты, люди и другие творения и создания господ Ормазда большей частью погибнут. Тогда он откроет дверь этого укрытия Йимкард, и люди, и скот, и другие творения и создания творца Ормазда выйдут из этого укрытия и воссоздадут мир. Третья (польза в том), что из утробы невежественного и лживого (Ахримана) им была возвращена соразмерность мира, которую (тот) проглотил» (перевод О. М. Чунаковой) [7, с. 101].

Упоминание о том, что Джамшид возвратил миру соразмерность, может ассоциироваться с двумя разными сюжетами с участием этого персонажа. Первый сюжет связан с гибелью брата Йимы Тахма-Урупи (перс. Тахмурас), как о ней рассказано в новоперсидском изложении пехлевийского компилятивного свода «Ривайат». Тахма-Урупи, как гласила Авеста, заставил Анхра-Манью превратиться в коня и, оседлав его, тридцать лет разъезжал на нем «из края в край земли» (Яшт 19, 28) [2, с. 284]. В продолжение этого мифологического рассказа в «Ривайате» говорится, что конь-Ахриман хитростью сбросил седока и сожрал его. По велению Ормазда Джам извлек тело из чрева Ахримана и похоронил по зороастрийскому обряду. Извлечение проглоченного героя из чрева темного божества и исполнение предписанных верой ритуалов могут служить одним из возможных ответов на вопрос, что значит «им была возвращена соразмерность мира».

Второй сюжет, который также можно считать обоснованием этого утверждения, связан с важнейшей функцией Джама как учредителя праздника начала года — Науруза. Эта его роль отражена только в источниках X–XI вв. — в эпопее «Шах-наме» Фирдоуси и в арабоязычном трактате ал-Бируни «Памятники минувших поколений» (*Āṣār al-bākiyya*). В трактате Бируни, посвященном календарным праздникам известных ему народов, Джам предстает в ипостаси уходящего и возвращающегося божества: «Дело в том, что Иблис, проклятый, уничтожил благодатные свойства [пищи и питья] и люди стали непрерывно есть и пить, [но не могли насытиться] и воспрепятствовал ветру дуть, так что деревья высохли и мир едва не перестал существовать. Тогда Джам по повелению и указанию бога пошел в сторону юга и направился к обиталищу дьявола и его приспешников. Он находился там некоторое время, пока не прекратил эту напасть, и вернулись к людям умеренность, благо [от пищи] и плодородия, и освободились они от этого бедствия. Тогда Джам возвратился в мир и взошел в этот день, как Солнце, и разлился от него свет, ибо он был светозарен, подобно Солнцу, и подивились люди восхождению двух Солнц. И зазеленело все то, что высохло, и сказали люди: “Руз-и-нау”, — то есть “Новый день”, и все посадили ячмень в корыте или в иной [посуде], считая, что это приносит благо. С тех пор остался обычай сажать в этот день вокруг блюда семь разновидностей злаков на семи полосах. По тому, что выростало, судили о [качестве] злаков в этом году» (перевод М. Салье) [8, с. 228].

В приведенном рассказе упоминание о возвращении людям «умеренности, блага [от пищи] и плодородия» имеет очевидное смысловое совпадение с утверждением о возвращении соразмерности миру в «Суждении Духа разума». Приведенная цитата, содержащая прямое указание на нисхождение Джама в нижний мир, может считаться свидетельством того, что в восприятии традиции Йима как персонаж мифологических преданий в течение длительного времени сохранял, пусть и в рудиментарном виде, свою изначальную функцию, которая была присуща ему

в эпоху индоиранской общности и подтверждается ведийским мифом о Яме как о первом смертном, ставшем царем загробного мира. В дозороастрийский период Йима, очевидно, почитался в ипостаси уходящего и возвращающегося божества, связанного со сменой сезонов. Отсюда, по-видимому, и проистекает приписываемое ему установление Науруза как начала годового цикла. В этом же повествовании в остаточном виде представлена и древняя солярная ипостась Йимы, который «взошел в этот день, как Солнце».

Социальная сторона цивилизаторской деятельности Джама (Джамшида) в эпоху Фирдоуси представлена тем, что он разделил общество на четыре сословия: жрецов, воинов, крестьян, ремесленников. Впервые упоминание о сословном делении людей встречается в «Младшей Ясне», где упоминаются четыре страты, однако в качестве третьего сословия фигурирует не земледelec, как в более поздних источниках, а скотовод: «Какие это сословия? Жрец, воин, скотовод, ремесленник, [которые] сопутствуют артовскому человеку и днем и ночью мыслями, речами и деяниями, согласными с Артой, отмеченные Рату⁶ и понимающие религию, [сопутствуют человеку], который вместе с Артой споспешествует дому и дворцу» (перевод С. П. Виноградовой) [2, с. 158].

Созидательным функциям Йимы (Джама, Джамшида) противостоит его роль первого грешника. В комментаторской традиции, складывавшейся вокруг Авесты в эпоху Сасанидов, постепенно вырабатывается двойственное отношение к Йиме, которому как хранителю мира тварного (*гетик*) противопоставляется Заратуштра, пророк и носитель истинной веры, податель духовных благ, обеспечивающих бессмертие праведной души. Йима, сохранив свои положительные функции культурного героя, осуждается за греховные деяния. Грехопадение его по-разному трактуется в перечисленных источниках, но всегда интерпретируется как утрата человечеством «золотого века». В Авесте (Яшт 19, 33) говорится, что дарованная ему божественная благодать — *хварно* (пехл. и перс. *фарр*) — отлетела от него в облике птицы, когда он солгал, и что после этого он в страхе отправился скитаться:

*И не было в том царстве
Ни холода, ни зноя,
Ни зависти зловерной,
Покуда не солгал он:
Неистинное слово
Не взял себе на ум.
Когда же это лживое,
Неистинное слово
Он взял себе на ум,
То отлетело зримо
От Йимы Хварно птицей.
Когда увидел Хварно
Летящим птицей прочь
Великолепный Йима,*

⁶ *Арта* (*Аша*) — «истина», «правда», в индоиранской религиозно-мифологической системе этим понятием обозначался общий закон мироздания. Постепенно термин приобрел этический смысл и стал обозначать «справедливость», «верность договору» и т. д. [1, с. 428]. *Рату* — авест. «глава», «судья». Первоначально духовный наставник и судья в арийском племени. Согласно зороастрийской космологии, *рату* поставлены над всеми классами живых существ и творений материального мира [1, с. 457].

*Владелец добрых стад,
Побрел тогда уныло
Он, от врагов спасаясь,
Скрываясь по земле* (перевод И. М. Стеблин-Каменского) [2, с. 385].

Помимо лжи, в Авесте в качестве греховного деяния Йимы упоминается употребление в пищу мяса крупного рогатого скота (Ясна, 32.8) [2, с. 75]. В более поздних пехлевийских источниках, в частности в космогоническом своде «Бундахишн», появляется представление о том, что «Йима уподобился богам и (из-за этого) был повержен», т. е. возобладала версия о гордыне как главном его грехе. Этой линии в интерпретации мотива грехопадения Джемшида придерживается и Фирдоуси. Благодаря огромному влиянию эпопеи «Шах-наме» на последующую литературную традицию версия гордыни как причины грехопадения становится основной.

Правление Йимы, по свидетельству свода «Бундахишн», было одним из самых продолжительных: «Йима — до тех пор, пока не (ушел) его *фарр*, — шестьсот шестнадцать лет и шесть месяцев, а после этого он сто лет был в укрытии» (перевод О. М. Чунаковой) [7, с. 310]. Грехопадением Йимы в «Бундахишне» объясняется и происхождение некоторых животных-*храфстра*⁷, которых считали порождением демонических сил: «...Йима, когда от него ушел *фарр*, из страха перед дэвами взял у них себе жену, а Йимак, которая была его сестрой, дал в жены дэву. От них произошли обезьяна, хвостатый медведь и другие безобразные виды» (перевод О. М. Чунаковой) [7, с. 298]. Еще одной возможной причиной утраты человечеством «золотого века» было то, что Йима научил мясоедению. Об этом может косвенно свидетельствовать Авеста (Ясна, 32.8), где говорится:

*Поступками такими
сын Вивахванта Йима
Ославлен тем, что смертным
покаялся: Скот — нам Бог,
От этого, о Мазда,
тобою я избавлен* (перевод И. М. Стеблин-Каменского) [9, с. 70].

Комментируя этот не совсем внятный фрагмент, входящий в Гаты — часть книги Ясна, считающейся словами пророка Заратуштры, И. М. Стеблин-Каменский высказал предположение, что речь в нем могла идти либо о том, что грехом Йимы было поклонение Скоту (Быку), либо о том, что он себя провозгласил Быком-Богом, либо о том, что он склонял людей приносить скот в жертву и употреблять в пищу мясо жертвенных животных. Ученый также отметил, что еще одним проступком Йимы мог считаться его отказ принять на себя пророческую миссию, предложенную ему Ахура-Маздой [9, с. 70]. Вторая версия неплохо согласуется с позднейшими представлениями о том, что Йима лишился божественной благодати, поскольку «уподобился богам» («Бундахишн»), т. е. возгордился.

Судьба Йимы как литературного героя и поэтического образа тесно связана с его прежними функциями. В эпопее «Шах-наме» Фирдоуси (между 932 и 941 — между 1020 и 1026) Джемшид сохраняет почти все свои мифологические роли —

⁷ *Храфстра* — вредные животные, порождения Анхра-Манью. К ним относятся волки, черепахи, змеи, лягушки, мухи и все бескрылые насекомые. Зороастрийский обычай уничтожения *храфстра* засвидетельствован Геродотом.

правителя «золотого века», героя-цивилизатора, научившего людей зодчеству, добыванию самоцветов и металлов, медицине и мореплаванию, ткачеству и изготовлению одежды, оружия, доспехов. Утраченной в сюжете оказалась лишь его функция спасителя цивилизации во время Потопа. Естественно, говорить о прямом влиянии пехлевийских источников на новоперсидскую поэтическую обработку древних преданий было бы необоснованно, поскольку сам автор эпopeи отмечает, что опорой ему служил свод сказаний, собранных в его время. Кроме того, Фирдоуси мог черпать сведения из арабских источников, в которых в той или иной форме пересказывались истории древних царей Ирана. При этом не следует упускать из виду, что переводчиками пехлевийских сочинений на арабский язык были персы, представители шу'убитского движения, стремившиеся сберечь собственную древнюю традицию от полного уничтожения.

Четко прописана в эпopeе роль Джамшида как устроителя природного и социального миропорядка: он установил празднование Науруза и разделил всех людей на сословия. Фирдоуси подробно описывает, как Джамшид осуществил сословное деление общества:

*В каждом сообществе собрал он людей по их занятиям,
И ушло у него на это еще пятьдесят [лет].
Первое сословие, которое ты называешь катузи,
Кох ты знаешь как служащих барсаму⁸.
Он отделил их от других сословий,
Назначив тем, кто поклоняется [Богу], место обитания в горах.
И там, поскольку их занятием является служение [Богу],
Они пребывают в трепете перед Пречистым Миродержцем.
Были отобраны во второе сословие [те],
Кого именуют нисар.
Там собрались отважные воины,
Озаряющие войско и страну,
Ведь ими держится шахский престол,
Ведь ими преумножается воинская слава.
Признай третьим сословием насуди⁹.
Где только ни питают к ним благодарность!
Они сеют, пахуют и собирают урожай,
И, вкушая хлеб свой, не внемлют хуле.
Они свободны от приказов, хоть и бедно одеты,
Их слух закрыт для бранных слов.
Процветает и обустроивается ими мир,
Свободны они от судов и пересудов.
Ведь сказал же красноречивый благородный муж:
«Свободного в раба превратила лень».
Четвертое сословие зовется ахтухоши,
И это гордые ремесленники.
Все они заняты своим ремеслом,
Всю жизнь они что-то придумывают.
Вот так пятьдесят лет [Джамшид]
Вкушал [плоды своих дел], вершил дела и раздавал дары.*

⁸ Барсам (авест. барсман, среднеперс. барсом) — пучок тонких тамарисковых веток в строго определенном количестве, употребляемых в зороастрийском богослужении.

⁹ Вар. басуди, пасуди. Переводчики эпopeи на русский язык (Ц.Б. Бану-Лахути, А. Лахути, А. А. Стариков) полагают, что Фирдоуси приводит фонетически искаженные пехлевийские термины.

*Для этого он каждому место,
Достойное его, избрал и указал путь,
Чтобы каждый свою долю
Узнал и предназначение понял [10, с. 40–41].*

Далее в том же фрагменте идет речь о том, что Джамшид подчинил дэвов, научил их изготавливать кирпичи и возводить стены, высокие дверцы, бани. Продолжается рассказ о цивилизаторской деятельности царя перечислением того, чему он научил людей. После завершения своих трудов по обустройству земного мира, Джамшид повелел изготовить для себя трон, украшенный бесчисленными самоцветами, а потом приказал дэвам вознести себя к небесам. «Вознесение» Джама послужило причиной его самовозвеличения, за которое он и был наказан. «Трон Джамшида» (*тахт-и Джамшид*) становится одним из формульных словосочетаний и поэтическим образом, символизирующим одновременно и величие власти, и ее неизбежную утрату. Демонстрируя свою приверженность двойственной оценке Джамшида, которая сформировалась в эпоху Сасанидов, Фирдоуси причисляет его к тем правителям Ирана, чьи деяния заслуживают как хвалы, так и осуждения. В завершении истории Джамшида есть такие строки:

*Не стало того трона и того величия,
Похитило их время, как янтарь соломинку.
Кто из сидевших на царском троне был равен ему (Джамшиду) величием?
Какая от его трудов вышла польза?
Пронеслись над ним семь сотен лет,
Принес он с собой и добро, и зло [10, с. 50].*

После «Шах-наме» устойчивое словосочетание «Трон Джамшида» было перенесено в лироэпическую поэзию (касыда) и стало основой постоянного мотива традиционного панегирика.

Представление о потреблении в пищу мяса как о деянии греховном в рудиментарной форме сохранено автором «Шах-наме» в характеристике тирана Заххака, убившего Джамшида и занявшего престол Ирана. Повелитель зла Ахриман, которого автор эпопеи именуется также на мусульманский лад Иблисом, постепенно завладевает душой Заххака. Сначала он склоняет юношу к отцеубийству, потом, явившись ему в образе повара, постепенно приучает его к блюдам из мяса птиц и животных. В поэме о народе, выходцем из которого был Заххак, говорится, что это были скотоводы, питавшиеся преимущественно молочной пищей [10, с. 43], следовательно, мясные блюда были для него в новинку. Необычная пища и постоянная лесть оказались идеальными способами искушения. От поцелуев повара Ахримана на плечах у Заххака вырастают змеи, питающиеся человеческим мозгом. Мотив мясоедения, утратив возможную генетическую связь с сюжетом о грехопадении Йимы (Джама), тем не менее сохраняет в «Шах-наме» отчетливую отрицательную коннотацию.

Мифологический образ «трона до небес» был воспроизведен в артефакте эпохи правления Хусрава II Парвиза Сасанида и получил название «Сводчатый престол» или «Сводчатый трон». Серебряное блюдо с изображением царя под сводом трона, хранящееся в Государственном Эрмитаже, получило название «Часы Хусрава». Название «Сводчатый престол» входит в канонизированный средневековыми

лексикографами список тридцати песен легендарного сасанидского певца Барбада, служившего Хусраву. Подробно описан «Сводчатый престол» и в поэме Низами «Хусрав и Ширин», и вот о чем среди прочего говорится в этом описании:

*Вокруг его Сводчатого трона (тахт-и такдйс)
Десятки венценосцев склонились до земли.
Все небесные изображения
Начертали гороскопы на том Кайанском троне.
От кольца Луны до шатра Сатурна
На нем изукрашены чертог за чертогом.
Светилам — от неподвижных звезд до движущихся планет —
Здесь отмерен путь и точное положение.
В соответствии с озаряющими ночь самоцветами
Он изведал о часах дня и ночи.
Всякий ученый, ведя наблюдение за звездами,
По тому трону читал небеса, как по доске.
Тот, кто узрел воочию трон Хусрава,
Выучил наизусть тысячи [отражающих мир] чаши Джамшида.
Такой трон — не трон, а само небо,
Царь на нем — не царь, а счастливое соединение [планет]¹⁰ [11, с. 161–162].*

Следует обратить внимание на то, что у Низами, наряду с тронем, который именуется Кайанским, т.е. свидетельствующим о принадлежности правителя к древнему роду мифологических и легендарных правителей Ирана Кайанидам, упоминается и «Чаша Джамшида». На определенном этапе развития персидской классической поэзии наряду с упоминанием «Трона Джамшида» постоянным атрибутом царя становится «Чаша Джама» (*джам-и Джам*). В поэзии XII в. этот образ фиксируется уже не только у Низами, но и у других авторов. Естественно, что источником заимствования и переноса мотива магической чаши, «отражающей мир» (*джам-и гйтй-намай* или *джам-и джахан-бйн*), в разные поэтические жанры была эпопея «Шах-наме». Вот что пишет об этом прекрасный знаток иранского национального эпоса Лейла Лахути: «В поэме Фирдоуси этой чашей владеет царь Кай-Хусрав, который обращается к ней только в день иранского Нового года (Науруза); в этот день после усердной молитвы он может увидеть в ней всю вселенную от созвездий зодиака до земных недр» [12, с. 147].

Не только в эпосе, где нашла продолжение традиция повествований о древнем царе-цивилизаторе, но и в персидской лироэпической и лирической поэзии классического периода (касыда, газель, руба'и) широко распространяются мотивы, связанные с Джамшидом. Они фигурируют в разных жанровых контекстах и связаны как с различными сторонами восприятия этого персонажа, так и с набором его прежних мифологических ролей. В восхвалении (*мадх*) повсеместно встречаются сравнения прославляемого правителя с древними царями и легендарными героями, в том числе с Джамом. Придворный поэт эпохи Газнавидов Фаррухи Систани (ум. 1037/38) в одном из своих панегириков так характеризует адресата:

¹⁰ Под «счастливым соединением планет» подразумевается соединение Венеры (Зухры) с Юпитером (Муштари) или Солнцем.

*На жизненном пути он — Джам, на поле битвы — Сам, на пиришестве — Дара,
В подвигах он — Рустам, в деяниях — Фаридун*¹¹ [13, с. 387].

Можно привести ряд примеров из панегирических частей касыд XI–XII вв., в которых упоминание Джама и его царства ассоциируется с абсолютной властью и величием государя. Тот же Фаррухи, восхваляя султана Махмуда Газнави и стремясь возвеличить адресата, неоднократно утверждает, что тот превосходит великих царей Древнего Ирана:

*Не говори, не говори, что он подобен Джаму и Кубаду*¹²,
Рассказ о нем иной, чем о Джаме и Кубаде.
Когда повествуешь о нем, о других царях не говори,
*Ошибкой будет упомянуть имя птицы Хумай*¹³ *вместе с кориуном* [13, с. 35].

Выдающийся панегирист сельджукидского двора Анвари (первая треть XII в. — ок. 1191), следуя традиции упоминания Джама в череде других великих имен, включает «Трон Джамшида» в такой контекст восхваления (*мадх*):

Престол твой — у подножья «Трона Джамшида»,
*Скаун твой — под сенью Рустамова Рахша*¹⁴ [14, с. 35].

По-видимому, именно образ царского трона послужил отправной точкой контаминации Джамшида и коранического Сулаймана, поскольку в одной из частей истории этого царя-пророка, изложенной в Священном Писании ислама, имеется рассказ о том, как был доставлен к Сулайману трон царицы Сабы, именуемой в литературной традиции Билкис. Этот эпизод содержится в суре 27 «Муравьи» и является частью повествования о том, как царица отвратилась от неверия и предалась истинной вере в единого Бога. Образный строй этого фрагмента повлиял на интерпретацию мотивов семантического круга Джамшида в персидской поэзии: «38. [Потом] спросил [Сулайман приближенных своих]: “О мужи знатные! Кто из вас доставит мне трон ее (т.е. царицы) прежде, чем предстанут они (т.е. царица и ее свита) покорными предо мной?” 39. Сказал ифрит некий из джиннов: “Я принесу его тебе раньше, чем ты встанешь с места своего. Ведь способен я выполнить это и надежен”. 40. Тот же, кто был наделен знанием из Писания, сказал: “Я доставлю его в мгновение ока”. [И доставил]. Когда же увидел (Сулайман), что установлен перед ним [трон царицы], сказал он: “Все это милость от Господа моего, чтобы испытать, буду ли я благодарен Ему или неблагодарен...” 41. [Потом] сказал [Сулайман]: “Переделайте ее престол так [, чтобы не просто ей было узнать его], а мы посмотрим, догадается она или нет”. 42. Когда [царица Сабы] прибыла [к Сулайману], спросил ее: “Таков ли твой трон?” Ответила она: “Как будто он самый и есть!”» [15, с. 340–341]. Этот фрагмент суры 27 в персидской поэзии начинают связывать с Джамшидом уже в XI в. Вот пример из панегирика Фаррухи,

¹¹ Сам — один из систанских богатырей, воспетых Фирдоуси, дед знаменитого Рустама; Дара — один из царей династии Кайанидов, чье царствование описано в «Шах-наме», правил до Искандара; Фаридун — царь — победитель тирана-змея Заххака.

¹² Кубад — Кай-Кубад, правитель династии Кайанидов.

¹³ Хумай — птица, тень которой, по преданию, приносит счастье тому, на кого она падет.

¹⁴ Рахш — легендарный конь богатыря Рустама.

в котором он прославляет своего патрона султана Махмуда как борца за веру, победившего язычников в Индии:

*Государь восседает, а перед ним — венец царя Индии,
Словно драгоценный трон Билкис перед Джамом [13, с. 226].*

В дальнейшем все чаще встречаются случаи, в которых контаминация Джамшида и Сулаймана очевидна. Постепенно поэтические образы двух мудрых царей начинают сближаться и взаимопроникаться. Пример такого слияния дает одна из дидактических касыд Сана`и (1048 — между 1126 и 1193/94), сложенная по модели «касыд катастроф» и содержащая мотивы острой социальной критики. Касыды «о смутных временах», к числу которых принадлежит и сочинение Сана`и, в том или ином виде включали перечень сословных, профессиональных, возрастных страт общества, которые во время бедствия, природного или социального, ведут себя вопреки общепринятым нормам (о касыдах с подобными зачинами см.: [16, с. 130–156]). Сословный «реестр» в таких касыдах, возможно, представляет собой один из рудиментов мифологического образа Йимы (Джама), который в Авесте выступал как защитник вверенных ему творений земного мира («мелкий и крупный рогатый скот, люди, собаки, птицы и красные горящие огни»), а в более поздних источниках стал устройтелем социальной структуры человеческого общества, разделив его на сословия. Сана`и, нарисовав в своей касыде картину падения морали и сетуя на нравы своего времени, объясняет социальную катастрофу таким образом:

*Джам сбежал от этого народа, и теперь
Дэв владеет Перстнем (хāтам), Чашей (джāм) и [стал] Джамом [17, с. 83].*

Поэт сравнивает общество, в котором он живет, с царством Джама, из которого царь, утративший божественное право на власть, бежал, покинув вверенный ему народ. Престол его захватили силы зла. Среди атрибутов царской власти поэт называет перстень, владение которым обычно приписывалось Сулайману, и чашу, хозяином которой считается Джамшид. Справедливости ради следует уточнить, что перстень с печаткой как один из символов царской власти встречается в персидском панегирике постоянно, поэтому и его соседство с именем Джама может быть объяснено не только слиянием с образом Сулаймана, но и царским статусом обоих персонажей.

Чаша, отражающая мир, как постоянный атрибут Джамшида ставит его в один ассоциативный ряд с двумя другими персонажами, воплощающими в средневековой литературе мусульманского Востока идею дальновидного, справедливого и мудрого правителя. Об одном из них — Сулаймане, обладателе «перстня Сулаймана», — было сказано ранее. Вторым являлся Искандар, изобретатель зеркала и, соответственно, обладатель «Искандарова зеркала». Искандар в средневековой традиции воспринимался как культурный герой, не только изобретший зеркало, показывающее ему дела мира, но и построивший вал (*садд-и Искандарӣ*), защищающий цивилизованный мир от диких племен (*йāджудж ва мādжудж*).

Весьма своеобразный пример включения всех трех персонажей в единый контекст дает еще одна касыда Сана`и, в которой автор интерпретирует их деяния в мистическом ключе, придавая им новый, аллегорический, смысл. Касыда начинается обращением поэта к самому себе: «О Сана`и, наполни чашу до краев, // возвесели

наш дух вином». Затем поэт призывает себя, вступив на путь Любви, уподобиться в подвигах древним властелинам:

*Подобно Джамшиду, подхваченному ветром,
Крепко сиди на престоле царя Джама.
А потом, как Джамшид, оседлай ветер,
Всем [миром] повелевай печаткой своего перстня.
Пери и дэвов, джиннов и людей,
Всех гадов земных собери вместе.
А после этого, подобно Искандару,
Круг за кругом укрепляй вал...
Не поддавайся соблазну — будь сродни Сулайману,
Не предавайся страстям — поступай подобно Хатиму¹⁵ [17, с. 500].*

Очевидно, что в этом тексте «вознесение» Джама на своем троне к небесам вопреки сложившейся традиции поэтом трактуется положительно. Оно становится воплощением всеислия души мистика, находящегося в состоянии пьянящего транса и ощущающего себя в единстве с Богом. Приведенный фрагмент касыды Сана' и любопытен еще и тем, что в нем не только уживаются имена мифологических героев разного происхождения, но и зороастрийские демонологические термины соседствуют с кораническими.

При перенесении элементов рассматриваемого тематического блока в контексты газели, особенно мистически окрашенной, ведущими становятся различные интерпретации мотива «Чаши Джама» как источника высшего духовного знания. Вариант подобного истолкования мотива дает в своей газели Хакани Ширвани (1121–1199). В рамках одного бейта упоминаются и «Чаша Джама», и зеркало, превращенное в чашу, т. е. на этот раз налицо «сроднение» Джамшида с Искандаром:

*Если я не разобью зеркало своего сердца о камень алчности,
Судьба сделает «Чашу Джама» из моего зеркала [18, с. 1232].*

Поэт утверждает, что если мистика удастся победить порок алчности, то зеркало его сердца превратится в чашу всезнания, которая откроет ему божественные тайны.

Дальнейшее развитие мотива «Чаши Джама» происходит преимущественно в рамках репертуара суфийской лирики. «Чаша Джама» с эпитетом «прозревающая мир» (*джахāн-бйн*) становится одной из устойчивых метафор мистического прозрения и тайнознания. Вот характерный вариант реализации этого мотива в контексте одной из газелей Хафиза ярко выраженной суфийской направленности:

*Сколько лет мое сердце просило у меня «Чашу Джама»,
И то, чем само владело, требовало от других,
Жемчужину, что была в раковине пространства и времени,
Искало у тех, кто заблудился на морском берегу.
Со своими трудностями я пришел вчера к старцу магов,
Ведь всевидящим взглядом проникал он в тайны...
Спросил я: «Эту “Чашу Джама”, зрящую мир, когда вручил тебе Премудрый?»
Ответил он: «В тот день, когда он сотворил этот лазурный свод» [19, с. 193].*

¹⁵ Хатим — имеется в виду Хатим Таит, бедуин из аравийского племени *таи*, прославившийся своей баснословной щедростью. Его имя стало вошло в пословицу.

В этой газели Хафиз рассуждает о сердце мистика как об источнике познания божественной Истины. Но само сердце не ведаёт о своей роли, пока на неё не укажет опытный наставник.

О популярности этого образа среди поэтов-мистиков свидетельствует исследование Л. Г. Лахути, которая посвятила статью интерпретациям образов и персонажей «Шах-наме» в суфийской литературе [12, с. 148–149]. В работе речь идёт в том числе и о «слиянии» ряда героев коранических сказаний с персонажами древнеиранских преданий (Йусуфа с Бижаном и Сийавушем, Сулаймана с Джамшидом). Особый смысл и различные толкования в сочинениях суфиев приобретает «Чаша Джамшида», которая для Сухраварди¹⁶ — сам человек, для Сана'и — сердце человека, для 'Атгара¹⁷ — разум человека. Однако во всех трёх интерпретациях «Чаша Джамшида» отвечает за процесс познания человеком высшего, духовного, мира.

В дидактике, проповеднической и аскетической лирике (*зухдиййат*, *панд ва насйхат*, *ва'з*) преобладающим становится образ «Джама, потерявшего царство». Построенный на его основе мотив может быть расценён как своего рода противительная трансформация панегирического мотива величия и славы древних властелинов, названных по именам (см. ранее). Имя мифологического Джамшида приобретает эмблематический характер, входит в перечень «ушедших владык», череда которых в дидактической поэзии иллюстрирует размышления о бренности всего земного, быстротечности человеческой жизни, тщете мирской. На перечислении имен великих царей и легендарных героев прошлого строится также мотив равенства всех людей перед лицом смерти. В подобный контекст включает имя Джамшида в своих стихах один из первых персидских поэтов-суфиев 'Абдаллах Ансари (1004–1088):

*О ты, гордящийся престолом и счастливый могуществом!
О достойный владетель трона и раскинутых ковров!
Равен ли Джамшиду обликом или Солнцу красотой,
Прекрасен ли твой лик, как Зухра (Венера), или сияешь ты, как Луна...
Получил ли ты во владение всю землю, как Фаридун,
Или наполнил сто тысяч сокровищниц, подобно Каруну,
Или во всем ты сходен с Шаддадом — не огражден ты от смерти.
Никто не сказал тебе, что пребудешь ты во веки веков¹⁸ [20, с. 104].*

Мастер стихотворной проповеди, современник Ансари исмаилит Насир-и Хусрав (1002–1088) в своих дидактических касыдах использует образ Джамшида в качестве одного из назидательных примеров, показывающих преходящую, иллюзорную природу вещного мира.

Вот несколько отрывков из его касыд:

*Если нет иных советов, достаточно того,
Что для тебя советом будет отец, а ты — советом для сына.*

¹⁶ Сухраварди Шахаб ад-Дин (1155–1191) — персидский философ и мистик, создатель концепции ишракизма (озарения).

¹⁷ 'Атгар Фарид ад-Дин (1145 — между 1190 и 1229) — один из величайших персидских поэтов-суфиев, автор классической мистико-аллегорической поэмы «Язык птиц».

¹⁸ Карун — легендарный богач, притеснитель Мусы, аналогичен библейскому Корею. Шаддад — царь, которому приписывалось строительство города, задуманного как «рай на земле» и разрушенного по воле Аллаха.

*Не привязывайся сердцем к этому миру, ведь он вырвал с корнем
Джама, который заселил [город] Биканд [21, с. 206].*

В комментарии к этому бейту сказано, что Биканд — это город, построенный Джамом. После смерти Джама его превратил в свою столицу враждебный Ирану царь туранцев Афрасьяб. Возможно, этот мотив восходит к сообщению «Бундашихна» о том, что Джам застроил селениями и городами целую долину близ горы Бакуир [2, с. 176].

Насир-и Хусрав, так же как Абдаллах Ансари, упоминает город Джама в контексте одного из устойчивых тематических клише жанра дидактико-аскетической поэзии (*зухдиййāt*), а именно круга традиционных мотивов «строителя дворцов высоких», восходящих к творчеству мастера этого жанра — арабского поэта Абу-л-‘Атахийи (748–826) (об этом см.: [22, с. 139–141], утверждая, что накопленные при жизни богатства могут после смерти владельца достаться врагу.

Насир-и Хусраву принадлежат и такие строки:

*Поскольку дары и потери в этом мире преходящи,
Стоит ли надеяться на дары и печалиться о потерях?
Нищим странником ушел из этого мира Джамшид,
И ты уйдешь нищим, будь ты хоть прославленный Джам [21, с. 485].*

Оригинально мотив потери Джамшидом власти обыгран Насир-и Хусравом в рамках осенней календарной темы:

*Осень похитила краски у цветника,
Жестоко увела красоту из этого мира.
По неопытности и безумию возложил
Нарцисс себе на макушку венец Джама.
Таков всегда был обычай вещного мира (*gūtmī*),
В его радости — печаль, в его сладости — отравы [21, с. 342].*

Поэт-дидактик рисует осень как частное проявление извечного закона бренности и иллюзорности вещного мира (*gūtmī*), хозяином и защитником которого был мифологический Йима. Расцветший по осени нарцисс в стихах Насир-и Хусрава — символ легкомысленного и неискушенного юноши, который не ведает о горькой судьбе великого царя, потерявшего и престол, и венец.

Сходные мотивы, воплощавшие идею быстротечности земной жизни, но уже в контексте пиршественной лирики (*хамриййāt*), независимо от их интерпретации в буквальном или символическом ключе, транспонировались в иной стилистический регистр. Они были выражением «анакреонтического» призыва «Лови мгновение!». Осознание непостоянства судьбы и краткости земной жизни должно лишь обострить радость бытия. Вот, к примеру, четверостишие, приписываемое ‘Омару Хаййаму:

*Виночерпий, твой лик «Чаши Джамшида» прекрасней!
Смерть у ног твоих вечной жизни прекрасней!
Пыль под твоими стопами, от которой ясны мои глаза¹⁹,
Каждой частичкой ста тысячи солнц прекрасней [23, с. 17].*

¹⁹ Пыль под ногами красавца-виночерпия, как и под ногами возлюбленной, традиционно сравнивается с сурьмой, считавшейся средством для улучшения зрения.

А это вариация мотива близкого тематического спектра в газели Хафиза:

*В песне, что звучала на пиришестве Джамшида, были такие слова:
«Неси чашу вина, ведь Джам не пребудет вечно!» [19, с. 241].*

Предпринятый анализ показывает, что нарративные интерпретации мифологических сказаний о Джаме (Джамшиде) в эпосе, а также набор связанных с этим персонажем конвенциональных мотивов в лироэпической и лирической поэзии сохранили в своей семантике рудименты древних представлений о его функциях хранителя земного мира, культурного героя, устроителя природного и социального порядка. За Джамшидом в поэтическом каноне закрепилась и «маска» правителя, повелевавшего всей Вселенной, но в одночасье лишившегося власти.

Можно наметить три основные группы мотивов, которые сложились вокруг имени Джама в лироэпической (касыда) и лирической (газель, руба'и) поэзии: 1) царство Джама как пример величия, воплощением которого служит «Трон Джамшида»; 2) «Чаша Джама» как символ мудрости правителя или тайнознания мистика; 3) крушение царства Джамшида как подтверждение преходящей природы земных благ — власти, величия, славы, богатства. В зависимости от жанрового контекста (панегирического, дидактического, мистико-аллегорического, пиришественного) на первый план выходят мотивы одной из выделенных групп.

Уже в рамках зороастрийской религиозно-мифологической системы Йиме, который управлял лишь тварным миром (*гетик*), стали противопоставлять Заратуштру, пророка, ведающего тайны высшего, духовного, мира (*меног*). Двойственность, присущая Джамшиду, сохранилась и в классической поэзии мусульманской эпохи — его образ воплощает и мудрого правителя, обладателя чаши всеведения, и жертву непреложных законов земного мира, ибо его грех — в несоблюдении законов мира божественного.

Литература

1. Jamšid // Encyclopedia Iranica. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/jamsid-i> (дата обращения: 10.01.2020).
2. Авеста в русских переводах (1861–1996) / сост., общ. ред., примеч. и справочный раздел И. В. Рака. СПб.: Журнал «Нева»; Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. 477 с.
3. Рейснер М. Л. Образ идеального города — города «золотого века» в персидской поэзии // Образы времени и исторические представления: Россия — Восток — Запад. М.: Кругъ, 2010. С. 538–557.
4. Фирдоуси. Шах-наме. Критический текст / под ред. А. Нушина. М.: Наука, 1965. Т. 3. 266 с.
5. Рейснер М. Л. Символика природной катастрофы в классической персидской касыде (X–XII вв.) // Символика природных стихий в восточной словесности. М.: ИМЛИ РАН, 2010. С. 284–319.
6. *Нафиси Саид*. Ахвал ва аш'ар-е Джа'фар Абдаллах бен Мохаммад Рудаки Самарканди. Тегеран, 1310 (1932). Т. 2. 690 с. (На перс. яз.)
7. Зороастрийские тексты. Суждение Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахиши) и другие тексты / изд. подгот. О. М. Чунаковой. М.: Восточная литература РАН, 1997. 452 с.
8. Бируни А. Памятники минувших поколений // Бируни А. Избранные произведения. Ташкент: Изд-во АН Узбекской ССР, 1957. Т. 1. 486 с.
9. Гаты Заратуштры / пер. с авест., вступит. статьи, коммент. и прил. И. М. Стеблин-Каменского. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. 210 с.
10. Фирдоуси. Шах-наме. Критический текст / под ред. Е. Э. Бертельса. М.: Наука, 1966. Т. 1. 311 с.
11. Низами Ганджави. Хусрав ва Ширин / изд. Б. Зенджани. Тегеран: Моассэсэ-йе энтешарат ва чап-е данешгах-е Техран, 1376 (1998). 1153 с. (На перс. яз.)

12. *Лахути Л. Г.* Иранский национальный эпос между суфийской традицией и доисламским прошлым Ирана // Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. М.: Институт востоковедения РАН, 2017. С. 138–156. (Труды Института востоковедения РАН. Вып. II).
13. *Фаррухи Систани.* Диван / ред. Д. Сийаки. 4-е изд. Тегеран: Кетабфоруши-йе Зоввар, 1371 (1993). 523 с. (На перс. яз.)
14. *Анвари Аушад ад-Дин.* Диван / ред. М. Т. М. Разави. 4-е изд. Тегеран: Шаркат-е энтешарат-е ‘элми ва фарханги, 1372 (1994). Т. 1. 512 с. (На перс. яз.)
15. Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. М.; СПб.: Диля, 2013. 575 с.
16. *Рейснер М. Л.* Персидская лироэпическая поэзия X — начала XIII века. Генезис и эволюция классической касыды. М.: Наталис, 2006. 424 с.
17. *Санай Газнави Абу-л-Маджд Мадждуд.* Диван / ред. М. Разави. Тегеран: Кетабхане-йе Ибн Сина, 1341 (1963). 1232 с. (На перс. яз.)
18. *Хакани Ширвани.* Диван / ред. М. Д. Казази. Тегеран: Нашр-е Марказ, 1375 (1997). Т. 2. 537 с. (На перс. яз.)
19. *Хафиз Ширази.* Диван-е газалият / ред. Х. Х. Рахбар. Тегеран: Энтешарат-е данешгах-е Техран, 1375 (1997). 731 с. (На перс. яз.)
20. *Жуковский В. А.* Песни Хератского старца // Восточные заметки. СПб.: тип. Императорской академии наук, 1895. С. 79–96.
21. *Насир-и Хусрав Кубадийани.* Диван-и аш‘ар / сост. Н. Такави, предисл. Х. Таки-зада, ред. М. Минуви. Тегеран: Энтешарат-е Му‘ин, 1380 (2002). 734 с. (На перс. яз.)
22. *Рейснер М. Л.* Трансформация традиционных мотивов в поэтических произведениях Абдаллаха Ансари (XI в.) // Поэтика средневековых литератур Востока. Традиция и творческая индивидуальность. М.: Наследие, 1994. С. 137–170.
23. *‘Омар Хаййам.* Руба‘ийат / подгот. текста, пер. и предисл. Р. М. Алиева и М.-Н. О. Османова; под ред. Е. Э. Бертельса. М.: Изд-во восточной литературы, 1959. Ч. 2. 181 с.

Статья поступила в редакцию 23 декабря 2019 г.,
рекомендована к печати 29 июня 2020 г.

Контактная информация:

Рейснер Марина Львовна — д-р филол. наук; marinareys@iaas.msu.ru

King Yima — Jam — Jamshid: From Mythological Hero to Literary Image

M. L. Reisner

Lomonosov Moscow State University,
1, Leninskie gory, Moscow, 119991, Russian Federation

For citation: *Reisner M. L.* King Yima — Jam — Jamshid: From Mythological Hero to Literary Image. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, 2020, vol. 12, issue 3, pp. 348–367. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2020.303> (In Russian)

The article is devoted to the evolution of the mythological personage, ancient king, and cultural hero Yima in Persian literature of the Muslim period. With the help of translations of the Avesta as well as commentary and theological texts of Middle Persian literature, the work depicts Yima’s main creative functions as the keeper and protector of living beings, ruler of the world in the “Golden Age,” grantor of corporeal immortality, upholder of the cosmic and social order, and savior of the world from a natural catastrophe. These functions are opposed by the role of Yima as the first sinner, through whose fault the “Golden Age” was lost. The rudiments of the complex of mythological legends that have developed around Yima are reflected in *Shahnama*, the great epic that continued the Iranian narrative tradition of ancient times and the early Middle Ages. All the motifs based on Jam-Jamshid’s legends in different

genres of lyric and lyric-epic poetry of XI–XIV centuries can be divided into three groups and they reflect the dual attitude towards this hero. The choice of a motif of a certain group in Persian classical poetry directly depended on genre context (panegyric, didactic, mystic-allegoric, anacreontic). In lyric-epic and lyric poetry (*qasida* and *ghazal*), the circle of motifs connected with Jam-Jamshid are concentrated around *Jamshid's Throne* and *Jamshid's Cup*. Some similarities of Jamshid and Suleiman stories led to a merging of the two heroes in the Iranian tradition and even to a contamination of their roles and attributes. Sufi poets often used the motif *Jamshid's Cup* showing the entire Universe (*jam-i giti-nama*) as a symbol of mystical knowledge.

Keywords: myth of Yima, cultural hero, golden age, the Fall, Jam (Jamshid), narrative tradition, Persian classical poetry, semantic of image.

References

1. Jamšid. *Encyclopedia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/jamsid-i> (accessed: 10.01.2020).
2. Avesta in Russian translation (1861–1996), ed. I. V. Rak. St. Petersburg, Journal «Neva» Publ., Russkii Khristianskii gumanitarnii institut Publ., 1997. 477 p. (In Russian)
3. Reysner M. L. Image of ideal town — town of golden age in Persian poetry. *Obrazy vremeni i istoricheskie predstavleniya: Rossiya — Vostok — Zapad*. Moscow, Krug Publ., 2010, pp. 538–557. (In Russian)
4. Firdousi. *Shakh-name. Critical text*, ed. A. Nushina. Vol. 3. Moscow, Nauka Publ., 1965. 266 p. (In Russian)
5. Reysner M. L. Symbolism of natural catastrophe in Classic Persian Qasida of X–XII cc. *Simvolika prirodnykh stikhiy v vostochnoy slovesnosti*. Moscow, IMLI RAN Publ., 2010, pp. 284–319. (In Russian)
6. Nafisi Said. *Akhval va ash'ar-e Dzhafar Abdallah ben Mokhammad Rudaki Samarkandi*. Vol. 2. Teheran, 1310 (1932). 690 p. (In Persian)
7. Zoroastrian texts. *Judgements of the Spirit of Wisdom (Dadestan-i menog-i khrad). Creation of the Beginning (Bundakhsishn) and other texts*, ed. O. M. Chunakova. Moscow, Vostochnaya literatura RAN Publ., 1997. 452 p. (In Russian)
8. Biruni A. The Memorials of Past. *Biruni A. Izbrannye proizvedeniya*. Vol. 1. Tashkent, AN Uzbekskoy SSR Publ., 1957. 486 p. (In Russian)
9. *Gathas of Zarathustra*. Transl. I. M. Steblin-Kamenskii. St. Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2009. 210 p. (In Russian)
10. Firdousi. *Shakh-name. Critical text*, ed. E. E. Bertel's. Vol. 1. Moscow, Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury Publ., 1966. 311 p. (In Russian)
11. Nizami Gandzhavi. *Khusrav va Shirin*, publ. by B. Zendzhani. Teheran, Moassese-ye entesharat va chap-e daneshgakh-e Tekhran, 1376 (1998). 1153 p. (In Persian)
12. Lakhuti L. G. Iranian national epos between Sufi tradition and Per-Islamic past of Iran. *Pis'mennoye pamyatniki Vostoka. Problemy perevoda i interpretatsii. Izbrannye doklady*. Moscow, 2017, pp. 138–156. (Trudy Instituta vostokovedeniya RAN. Vypusk II). (In Russian)
13. Farrukhi Sistani. *Collection of Poems*, ed. D. Siyaki. Teheran, Ketabforushi-ye Zovvar, 1371 (1993). 523 p. (In Persian)
14. Anvari Aukhad ad-Din. *Collection of Poems*, ed. M. T. M. Razavi. Vol. 1. Teheran, Sharkat-e entesharat-e 'elmi va farkhang, 1372 (1994). 512 p. (In Persian)
15. *Koran*, transl. M.-N. O. Osmanov. Moscow, St. Petersburg, Dilya Publ., 2013. 575 p. (In Russian)
16. Reysner M. L. *Persian lyric-epic poetry of X — beginning of XIII century: Genesis and evolution of Classic Qasida*. Moscow, Natalis Publ., 2006. 424 p. (In Russian)
17. Sanai Gaznavi Abu-l-Madzhd Madzhdud. *Divan*, ed. M. Razavi. Teheran, Ketabkhane-ye Ibn Sina, 1341 (1963). 1232 p. (In Persian)
18. Khakani Shirvani. *Collection of Poems*, ed. M. D. Kazazi. Vol. 2. Teheran, Nashr-e Markaz, 1375 (1997), vol. 2. 537 p. (In Persian)
19. Khafiz Shirazi. *Collection of ghazals*, ed. Kh. Kh. Rakhbar. Teheran, Entesharat-e daneshgah-e Tekhran, 1375 (1997). 731 p. (In Persian)
20. Zhukovskiy V. A. Songs of Kherat kingdom. *Vostochnye zametki*. St. Petersburg, Tipografiya Imperatorskoy akademii nauk Publ., 1895, pp. 79–96.

21. Nasir-i Khusrav Kubadiyani. *Collection of Poems*, ed. M. Minuvi. Teheran, Entesharat-e Mu'in, 1380 (2002). 734 p. (In Persian)
22. Reysner M. L. Transformation of traditional motifs in the poetic works of Abdallakh Ansari (XI c.). *Poetika srednevekovykh literatur Vostoka. Traditsiya i tvorcheskaya individual'nost'*. Moscow, Nasledie Publ., 1994, pp. 137–170. (In Russian)
23. 'Omar Khayyam. *Rubai*, transl. R. M. Aliev, M.-N. O. Osmanov. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1959. 181 p. (In Russian)

Received: December 23, 2019

Accepted: June 29, 2020

Author's information:

Marina L. Reisner — Dr. Sci. in Philology; marinareys@iaas.msu.ru