

И. М. ФИЛЬШТИНСКИЙ

АРАБСКАЯ  
ЛИТЕРАТУРА  
В СРЕДНИЕ ВЕКА

---



И. М. ФИЛЬШТИНСКИЙ

АРАБСКАЯ  
ЛИТЕРАТУРА  
В СРЕДНИЕ ВЕКА

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Ф-57  
И. М. ФИЛЬШТИНСКИЙ

СЛОВЕСНОЕ  
ИСКУССТВО  
АРАБОВ  
В ДРЕВНОСТИ  
И РАННЕМ  
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ



5256

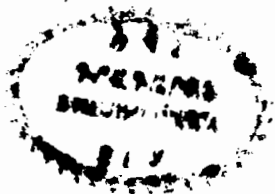


МОСКВА 1977

*Ответственный редактор*

Б. Я. ШИДФАР

280823



Книга содержит систематическое изложение истории словесного искусства арабов с момента появления его первых памятников и до середины VIII в. На широком историко-культурном фоне рассматриваются предания древней Аравии и доисламская поэзия, анализируется Коран как литературный памятник, дается обзор придворной омейядской поэзии и любовной лирики Хиджаза (городской и бедуинской).

Ф 70202-161 179-77  
013(02)-77

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1977.

## ВВЕДЕНИЕ

В истории народов, как и в жизни индивидуумов, бывают особые периоды, когда творческие и созидательные силы реализуются наиболее ярко и полно. В арабском средневековье такой период приходится на VIII—XI вв., когда в арабо-мусульманской империи — Халифате расцветает городская культура, развиваются ремесла и торговля, воздвигаются великолепные архитектурные сооружения (дворцы, мавзолеи, мечети, караван-сарай, жилые и бытовые строения), создаются университеты, в которых наравне с богословием преподаются светские науки, комплектуются государственные и частные библиотеки.

Усвоив и переработав многие культурные традиции Средиземноморья и древних цивилизаций Востока, арабы познакомили с ними в XI—XIII вв. Запад и тем самым внесли свою лепту в культурный подъем Европы эпохи Возрождения. Через арабов Европа впервые приобщилась к античной и восточной науке — медицине, математике, астрономии, философии.

Не последнее место в ряду культурных достижений средневековых арабов принадлежит письменности — многочисленным и разнообразным сочинениям по математике и астрономии, философии и медицине, истории и географии, а также изящной словесности — поэзии и художественной прозе, оказавшим на европейскую литературу значительное влияние. Любовная лирика, рыцарский роман, дидактические рассказы о животных, авантюрная и «галантная» новеллы — развитие всех этих жанров в Европе отмечено влиянием арабской средневековой литературы.

Понятие «арабы», а следовательно, и понятие «арабская литература» имели в разные исторические эпохи разное содержание.

В наше время арабами именуют ряд говорящих на арабском языке, связанных единством исторической судьбы и историко-культурных традиций народов, населяющих большие пространства Азии и Африки от Атлантического океана до границ Ирана и Индии и от Средиземного моря до верховий Нила. Соответственно под современной арабской литературой подразумевают совокупность литератур арабских народов. И хотя эти литера-

туры корнями уходят в единую средневековую традицию и имеют много сходных черт, ныне они представляют в общественном и художественном отношении самостоятельные явления.

Иначе обстояло дело в средние века. До VII в. под арабами подразумевалось в основном кочевое население Аравийского полуострова, а также жители оседлых земледельческих общин Южной Аравии и относительно немногочисленных оазисов его центральной и северной частей. Прилегающие к Аравийскому полуострову области и страны Ближнего Востока были населены народами, говорившими на разных языках и исповадовавшими различные религии. Персидский и арамейский (сирийский), греческий и египетский (коптский), берберские языки Северной Африки, романский и готский в Испании — таков далеко не полный перечень распространенных в этом регионе языков.

Не менее пестрой накануне арабских завоеваний была картина религий, культов и верований. Шире всего были распространены христианство в несторианском и монофизитском вариантах, зороастризм и иудаизм. В некоторых областях сохранились древние языческие культы.

Кочевники доисламской Аравии постоянно оказывали давление на соседние области, группы бедуинов просачивались за пределы полуострова — в Сирию и Месопотамию и еще в первые века нашей эры образовали на его северных границах два небольших арабских княжества полукочевое типа: на границе Месопотамии и Сирийской пустыни к началу IV в. сложилось княжество Лахмидов с центром в Хире, а в V в. в Сирии — небольшое княжество Гассанидов со столицей в Джиллике.

К концу третьего десятилетия VII в. кочевники Аравийского полуострова восприняли новую религию — ислам и, объединившись в арабо-мусульманском государстве, начали свои походы. В последующее столетие (до середины VIII в.) они завоевали территорию от границ Франции на Западе до Индии на Востоке. Участвовавшие в походах бедуинские племена в большинстве своем переселились в покоренные страны (в Сирию, Месопотамию, Южный Иран, Египет, Северную Африку) и постепенно растворились среди местного населения (завоеватели составляли в покоренных провинциях незначительное меньшинство).

Арабское завоевание привело к исламизации и арабизации многих областей империи. Народы Ирана, Средней Азии и частично Закавказья восприняли от завоевателей ислам, что существенно изменило характер их культуры и весь их духовный облик, но сохранили свою языковую самобытность. В наибольшей мере подверглись влиянию завоевателей Сирия, Месопотамия, а позднее — Египет и Северная Африка, жители которых полностью арабизировались, усвоив не только религию, но и язык завоевателей. Процесс арабизации шел быстрее в тех областях, население которых говорило на родственных арабско-

му семитских языках. Напротив, в Египте и особенно в Северной Африке процесс арабизации растянулся на несколько столетий, а кое-где, например в некоторых районах Магриба, так и не завершился. Осевшие в результате завоеваний в провинциях Халифата племена Аравии принесли с собой свои диалекты, причем в результате сложного взаимодействия племенных диалектов с местными языками образовались арабские диалекты Ирака, Сирии, Египта и Магриба.

Таким образом, под арабами до VII—VIII вв., т. е. до завоевания, мы подразумеваем население Аравийского полуострова (как кочевое, так и оседлое), в то время как после арабских завоеваний, точнее после того как ассимиляция арабских завоевателей в основном завершилась, арабами именуется не только кочевники-завоеватели, но и воспринявшие их язык и религию жители завоеванных территорий. Разумеется, каждая область арабского мира сохраняла и после «арабизации» свои местные культурные особенности, однако «цементирующая» роль религии и языка была огромна. Несмотря на существенные различия местных традиций и исторической судьбы, создается единая арабо-мусульманская культура, определявшая во всех арабизированных провинциях жизненный уклад, нравственные нормы и идеалы, общественные учреждения, психологию и модель поведения. Завоеватели и арабизировавшееся население покоренных областей образуют сплав, ставший позднее этнической основой при образовании современных арабских народов.

Интересно сопоставить последствия арабских завоеваний в Азии, Африке и Европе в сфере культуры с итогом германских завоеваний Римской империи. В то время как вторжение франков в Галлию в 486 г. и подчинение ими галло-римского населения закончилось в конце концов культурной ассимиляцией завоевателей, постепенно воспринявших христианство и более высокую галло-романскую культуру, и в частности литературу на местном, сперва народном латинском, а позднее на сложившемся на основе вульгарной латыни французском языке, кочевники-бедуины, стоявшие на более низком уровне общественного и культурного развития, чем жители покоренных ими областей, сумели внедрить на завоеванных территориях свой язык, свою религию, свои художественные вкусы. По мере исламизации покоренных областей новая религия превратилась в огромную политическую силу, объединившую покоренные народы также и идеологически.

Могучим орудием этого объединения явился и арабский литературный язык, который был не только языком новой веры, но и насаждался омейядскими халифами как государственный язык на всей территории империи уже с конца VII в. Быстрому распространению арабского языка немало способствовало и отсутствие языкового единства в провинциях складывавшейся империи. Даже в пределах могущественного сасанидского Ирана

накануне арабского завоевания было распространено множество диалектов, а государственным языком официально был признан арамейский. Языки и диалекты многих областей Халифата вообще не имели письменности (берберский язык в Северной Африке, готский в Испании и т. д.). Шаг за шагом арабский язык вытесняет даже такие разработанные и имевшие многовековые традиции языки, как арамейский в Сирии и Иране, греческий в Сирии и Египте, латинский в Испании и Северной Африке. Все делопроизводство в провинциях постепенно переводится на арабский язык, знание которого становится обязательным условием при выдвижении на высшие государственные должности. Ни один житель империи не мог рассчитывать занять сколько-нибудь высокое положение в государственной иерархии или даже просто стать чиновником-кятибом без прочных знаний арабского языка.

По мере исламизации покоренных народов арабский язык перестает восприниматься лишь как язык завоевателей, но все более рассматривается в качестве обязательного элемента культуры каждого образованного мусульманина. Поскольку мусульманин должен был изучать Коран только на языке оригинала (ортодоксальный ислам осуждал перевод «божественного слова» на другие языки, если только этот перевод не имел характера учебного комментария), то, естественно, всякий мусульманин — иранец или тюрк, житель Испании или Индии — стремился им овладеть. Более того, многие выходцы из исламизированных народностей не только изучили арабский язык, но и положили начало разработке его научной грамматики.

Но арабский язык был инструментом культурного творчества не только в пределах мусульманской общины — им пользовались жители Халифата для общения друг с другом, на нем писали все образованные люди вне зависимости от религиозной и этнической принадлежности.

Так, с распространением ислама арабский язык стал универсальным языком богословской и светских наук, делопроизводства, хозяйственной, деловой и частной переписки, иными словами — языком всей культуры, государственности, общественной и частной жизни и оставался единым во всех мусульманских областях на протяжении многих столетий средневековой истории.

Соотношение культур кочевников-завоевателей и покоренных ими народов имеет еще один существенный аспект, без учета которого нельзя правильно понять динамику всего историко-литературного процесса. Поскольку не только арабы-завоеватели, но и арабизированное население Халифата принимало деятельное участие в создании общей арабо-мусульманской культуры, их влияние не могло не сказаться на ее характере. Встреча разных культурных традиций была процессом достаточно сложным. Литераторы и ученые, по происхождению иранцы,



тюрки, греки, сирийцы, евреи и т. д., не утрачивая связи со своей родной культурой, в процессе приобщения к арабскому языку усваивали не только исламские, но и древнеарабские традиции. Покоренные арабами народы с богатейшим культурным прошлым на определенном этапе попытались возродить свои древние традиции (течение так называемой шу'убийи), что привело в литературе сначала к противопоставлению неарабского (в первую очередь иранского) арабскому, а позднее — и к некоему литературному синтезу в пределах общей арабо-мусульманской культуры.

С момента своего возникновения арабо-мусульманская империя сложилась как государство теократическое. Светская и религиозная власть, сосредоточенная в руках правителя — халифа, рассматривалась как исполнение божественного закона. Всякий мусульманин был прежде всего членом религиозной общины, а уже потом жителем того или иного города, провинции, выходцем из определенной этнической группы. В средние века этнические границы зачастую были слишком зыбки, расплывчаты и главным критерием при определении включенности индивидуума в тот или иной социальный коллектив была религиозная принадлежность. Порой трудно и даже невозможно связать с той или иной этнической группой какого-либо деятеля средневековой культуры — неараба по происхождению, выросшего в неарабской языковой среде, но писавшего свои труды по-арабски и многократно менявшего место своего пребывания в центрах огромной империи. Участие неарабов и даже немусульман в духовной жизни Халифата существенно способствовало интенсивному развитию арабской культуры, и поэтому мы имеем все основания говорить о них как о деятелях двух (своей родной и арабской) культур.

Арабское словесное искусство в средние века носило нормативный характер. Всякому средневековому сознанию с его унифицированными представлениями о человеке и мироздании свойственно стремление закрепить свои художественные принципы в форме эстетического канона. Чем сильнее и напряженнее дидактические устремления доминирующей идеологии (что характерно для средневековья вообще), а следовательно, чем более ощущается потребность выразить ее абстрактные идеалы в конкретно-чувственных формах, тем более условным становится художественный язык. (Сразу же оговоримся, что под доминирующей идеологией в арабо-мусульманской культуре мы подразумеваем сложное, в известном смысле противоречивое сочетание господствующей религии — ислама — с культивируемой завоевателями древней языческой традицией.) Поэтому средневековому искусству особенно присуща тенденция к каноничности, т. е. к созданию условной и вместе с тем устойчивой системы принципов, правил и приемов как самого искусства, так и творческого процесса. Канон присутствует во всех самых вы-

соких взлетах культуры средневековья. В качестве основного закона искусства данной эпохи он сохраняет условность и неизменность, ибо являет собой универсальный и обобщенный идеал красоты и гармонии. Формируясь на основе художественной практики предшествующих эпох, он уходит корнями в древнее искусство и закрепляет идеал красоты, сложившийся в народном представлении и ставший традиционным. Но если традиция проявляет себя как повторение приемов и следование образцам стихийно и по обычаю, то канон — это традиция, сложившаяся в систему и ставшая законом.

У каждого народа в средние века в соответствии с местными традициями формировались свои художественные нормативы. Средневековые арабы не избежали общей участи, однако характер развития их средневековой культуры наложил на складывавшийся канон совершенно особый отпечаток. Закреплению древнеарабских языческих традиций словесного искусства способствовали и те специфические условия, в которых формировалась средневековая арабская государственность. Завоеватели-аравитяне, опасаясь раствориться в среде исламизированного населения Халифата и стремясь противостоять местным культурным влияниям, всячески старались сохранить свои племенные связи и старинные культурные традиции, среди которых древней поэзии принадлежало одно из первых мест. При этом они даже пренебрегли тем обстоятельством, что эта поэзия была языческой и, стало быть, не соответствовала нормам новой мусульманской морали.

Исторический парадокс заключался в том, что, передав покоренным народам новое религиозное учение, арабам удалось внедрить в сознание деятелей их культуры в качестве универсального этико-эстетического идеала те самые культурные и поэтические традиции, которые пророк клеймил в своих проповедях. Огромный мусульманский мир от Испании до Индии как бы «забыл» (по крайней мере на время) свою собственную древность и признал древнеарабское словесное искусство в качестве своей коллективной античности. В результате словесное искусство древних арабов стало восприниматься в средние века и как вершина художественного мастерства и как арсенал художественных образов. Средневековые поэты следовали образцам своих древних предшественников, заимствуя у них основные жанровые черты и композиционные особенности, образы и реалии кочевой бедуинской жизни. Это следование традиции, на первых порах стихийное, обрело начиная с IX в. характер художественного закона. Поэтому во всех арабских средневековых поэтических жанрах конкретный жизненный материал всегда трансформируется в условных, предопределенных канонами формах. Такая особенность художественного сознания находила свое выражение и в поэтических новациях. Привносимые в поэзию новые элементы немедленно подчинялись общим принципам

поэтического мышления и, едва появившись в поэтическом обиходе, обретали свою традицию и становились частью поэтического канона.

Хотя ислам в качестве всеобъемлющей и универсалистской религии пронизал все стороны жизни арабо-мусульманского общества и контролировал все формы идеологии едва ли не в большей степени, чем христианство в средневековой Европе, языческие доисламские традиции завоевателей были так сильны, что словесное искусство средневековых арабов, в первую очередь поэзия, носило (за малым исключением) подчеркнuto светский характер. Поэзия придворных панегиристов была насыщена выпренными прославлениями достоинств знатных и богатых покровителей, застольная поэзия дышала жизнерадостным весельем, городская любовная лирика была начисто лишена какой-либо аскетической или мистической окраски. Даже суфийская лирика, выраставшая непосредственно из мистико-аскетического мировоззрения, была далека от представлений ортодоксально-догматического ислама и широко черпала поэтические темы и образы из светских жанров любовной и застольной поэзии. При всей враждебности ко всему языческому ислам не только не сумел преодолеть доисламские поэтические традиции, но в какой-то мере даже способствовал их сохранению. Ревностные мусульмане, желая «реабилитировать» близкую их сердцу языческую поэзию, умудрялись создавать мифы, которые, по их мнению, должны были свидетельствовать о близости джахилийских (домусульманских) поэтов к исламу. Так, подобно истолкованию христианской церковью одной из эклог Вергилия как предсказания грядущего пришествия мессии, мусульмане создали легенду о том, будто доисламский поэт-моралист Зухайр завещал своему сыну отвергнуть политеизм и стать на путь единобожия.

В наследство от древних времен средневековым арабам досталась также известная нерасчлененность чувственного и рационального познания мира, что предопределило синкретический характер некоторых жанров письменности. Средневековое сознание еще не признает вымысел как основу художественного творчества, поэтому не всегда представляется возможным отделить прозу художественную от деловой, научной или даже богословской. Отсутствие в средние века четкой грани между художественной прозой и другими жанрами письменности проявлялось не только в том, что разнообразие историко-географические сочинения, труды филологов и антологии изобиловали элементами «изящной словесности» (содержали вставные новеллы или анекдоты, были написаны рифмованной прозой или стихами и т. д.), но главным образом в том, что само видение мира средневековым человеком было нерасчлененным и его научные наблюдения приобретали часто фантастическую окраску, а литературные вымыслы претендовали на фактическую достовер-

ность. Примером тому могут служить исторические и географические сочинения типа «Золотых россыпей» аль-Мас'уди [103]<sup>1</sup> или «Чудес Индии» Бузурга ибн Шахрияра [2], здесь причудливо переплетаются правда и вымысел, реальные наблюдения средневекового историка или путешественника с фантастическими рассказами и описаниями фольклорного происхождения, которым средневековый человек верил так же, как верили современники Шекспира в реальное существование ведьм и привидений.

Принятая в настоящей работе периодизация основана на сочетании исторического и типологического принципов [205]. Арабские средневековые филологи делили поэзию на три периода — доисламскую, исламскую и переходную — времени возникновения ислама. В соответствии с таким представлением филологи делили, а часто делят и поныне, арабскую литературу по династийному принципу на доисламскую, омейядскую и аббасидскую. Разумеется, при рассмотрении материала мы не следуем средневековой арабской традиции, но также и не игнорируем полностью мнение средневековых филологов, труды которых играют для нас роль важнейшего первоисточника.

Арабская словесность в средние века по типу отчетливо делится на два периода: древнеарабскую устную словесность (примерно до середины VII в., хотя и в последующее столетие поэтическое творчество по традиции носило устный характер) и собственно средневековую арабскую литературу (до конца XVIII, а в большинстве арабских стран — до середины XIX в.).

Древнеарабская устная поэзия зародилась в незапамятные времена в среде кочевников Аравии и оставалась племенной бедуинской и позднее, в период возникновения ислама и арабских завоеваний. Изустно передавалась также древнеарабская проза (предания, произведения ораторского искусства, басни, пословицы), дошедшая до нас, как и древнеарабская поэзия, в более поздних записях. В отличие от древнеарабской поэзии, всегда авторской, произведения арабской прозы обычно представляли собой фольклор, и средневековая арабская традиция не связывала их создание с конкретными именами. До середины VIII в., т. е. на протяжении более чем ста лет после возникновения ислама, арабская словесность создавалась почти исключительно в среде жителей Аравии и их потомков, выселившихся из Аравии после завоеваний.

Начиная с VIII в. все большее распространение получает письменное литературное творчество. Арабская литература постепенно утрачивает племенной характер, творцами ее все в

---

<sup>1</sup> Здесь и далее в квадратных скобках первая цифра указывает номер работы в Библиографии, помещенной в конце книги; через запятую приводится номер страницы цитируемого издания. В случае необходимости перед страницей ставится том или порядковый номер периодического издания. Разные работы отделяются точкой с запятой.

большей мере становятся исламизированные и воспринявшие арабский язык жители покоренных провинций — «клиенты» завоевателей (мавля, мн. мавали).

Средневековую арабскую литературу, в свою очередь, можно разделить на три периода: 1. Раннесредневековая литература, соответствующая времени правления Омейядов (вторая половина VII — середина VIII в.). 2. Период зрелого или «высокого» средневековья, примерно совпадающий со временем правления Аббасидов в Багдаде (середина VIII—XII вв.). 3. Позднесредневековая литература — время распада Халифата и правления в Египте мамлюкских и турецких династий (XIII—XVIII вв.).

Оставаясь на протяжении многих столетий (почти до середины XIX в.) по типу средневековой, арабская литература была сословной, т. е. делилась на литературу образованных верхов и народную, и характеризовалась строгой иерархией жанров и жесткой нормативностью каждого из них.

Создателями раннесредневековой литературы, как и в древности, продолжают оставаться аравитяне и их потомки. Они творят либо в старых центрах арабской культуры (в бедуинских становищах и «священных городах» Аравии), либо в новой столице империи — Дамаске, либо, наконец, в арабских военных лагерях, постепенно превращавшихся в города — средоточия арабской культуры (Куфа, Басра и т. д.). Несмотря на известную эволюцию, древнеарабская поэзия в раннесредневековый период сохраняет все свои черты (жанры, композиция, система образов). Наибольшей популярностью в этот период пользуются традиционный панегирик (в резиденциях халифов и высокопоставленных наместников), столь широко распространенный у арабов с древнейших времен жанр поношений, а в самой Аравии — городская и бедуинская любовная лирика.

Период зрелого или «высокого» средневековья (середина VIII—XII вв.) определяется включением в арабо-мусульманскую культуру многочисленных арабизированных и исламизированных народов Халифата, привнесших в нее свои богатые древние традиции. Именно так, в рамках сложных взаимоотношений различных культурных традиций, шло развитие арабской литературы в ее «классический» период. На протяжении более четырех столетий развивались и процветали все жанры средневековой арабской литературы: панегирическая поэзия, любовная и философская лирика, застольная поэзия, а в прозе — изысканная плутовская новелла, послания личные и деловые, литература *адаба* (популярный жанр, сочетавший образовательные, назидательные и развлекательные цели) и т. д.

На разных этапах скрещивания разных литературных традиций господствовала одна из борющихся тенденций. В соответствии с преобладанием той или иной тенденции период зрелого средневековья можно разделить на несколько этапов. Начальный этап, охватывающий примерно 75 лет (середина VIII—

конец первой четверти IX в.), отмечен ростом идейного и художественного воздействия иранских традиций. Под их влиянием арабская литература испытала «обновление», которое, хотя и не изменило коренным образом ее характера, но привнесло много нового в традиционные жанры и образную структуру арабской поэзии, создало различные жанры арабской прозы и т. д. Рядом с панегирической поэзией широкое распространение получает любовная лирика (возникшая еще в Аравии в предшествующий период), в самостоятельные жанры выделяются застольная поэзия и стихи назидательно-аскетического содержания — прообраз будущей философской лирики, а в прозе появляются первые произведения адаба и рассказы о животных, в основном переводы с персидского индо-иранских назидательных сочинений.

Иранское «вторжение» в арабскую культуру вскоре вызвало реакцию со стороны приверженцев традиционных древнеарабских поэтических форм, и к третьему десятилетию IX в. выявилось стремление возвратиться (в сфере поэзии) к ее древним языческим истокам, возродить исконно арабские нравственные и поэтические идеалы. Начался семидесятипятилетний этап «возрождения древнеарабских традиций» (825—900). Филологи IX в. наперебой доказывали, что все новации предшествующего этапа — лишь следование (не всегда удачное) тем поэтическим приемам и формам, которые с таким мастерством и вкусом умели применять древние языческие поэты. Разумеется, никакие устремления «классицистов» не могли вернуть поэзию в ее исходное состояние и избавить от влияния «обновителей», но их деятельность способствовала более глубокому и полному ознакомлению с произведениями древних поэтов, теоретическому оформлению представления о древней поэзии как об эстетическом идеале. Именно в этот период складывается в стройную теорию учение об идеальных поэтических моделях и образах, оформляется поэтический канон и как образец для подражания и как свод изобразительных правил, закрепляющих законы создания художественных образов произведения и все его идейно-эстетическое содержание. Именно тогда появляются первые трактаты, фиксирующие правила и приемы изображения, которыми теоретики поэзии (Ибн Кутайба, Ибн аль-Му'таз и др.) как бы стремятся удержать словесное искусство на достигнутом им уровне.

Начиная с X в. острота такого противопоставления арабско-бедуинского чуждому, иноземному постепенно стирается, завершившаяся арабизация снимает вовсе (или смягчает) этническое и языковое противоположение бедуинов-завоевателей исламизированным и арабизированным народам, и на основе сформировавшегося канона в литературе осуществляется художественный синтез — основа расцвета всех литературных жанров X—XII вв. Этот последний этап зрелого средневековья — время наивысших

художественных достижений средневековой арабской литературы.

Огромное искусственное политическое образование — Халифат — оказывается непрочным и уже с конца VIII в. начинает распадаться на независимые провинции, причем процесс этот завершается к X в. и сопровождается известной экономической, а впоследствии и культурной стагнацией. Дальнейшая феодализация Халифата и ослабление центральной власти делают арабо-мусульманскую империю беспомощной перед лицом внешних завоевателей. В середине XIII в. страшный удар восточно-арабским областям наносит монголы, разграбившие в 1258 г. Багдад. Начинается период позднего средневековья (послеклассический период). Под ударами христианских правителей Испании (реконкиста) арабы постепенно теряют свои владения в Европе. В начале XVI в. арабские области подпадают под власть турок-османов, а с XVIII в. становятся объектом завоеваний европейских держав. Политическая дезинтеграция способствует дальнейшему культурному размежеванию арабских провинций, в которых все больше выявляются местные особенности, восходящие к доисламским, иногда языческим временам. Но и в период культурного упадка арабский язык не теряет своего научного, делового, а главное, культурного значения, и хорошее владение им считается необходимым для образованного чиновника, богослова, юриста, литератора.

В позднесредневековый период (мы употребляем этот термин в типологическом, а не в историческом его значении), который охватывает более шестисот лет (XIII—XIX вв.), традиционная придворная литература приобретает эпигонский характер, становясь чисто формальным подражанием классическим образцам. Исторически явившийся результатом определенных художественных достижений средневековый арабский поэтический канон трансформировался в мертвящее начало, стесняющую творца регламентацию, порождавшую шаблон умышленную стилизацию и архаизацию. Если в период расцвета арабской поэзии канон понимался как воплощение эстетического идеала и в каждом отдельном произведении заново интуитивно создавался по законам художественного творчества, то в период позднего средневековья он выступал лишь как правило и образец, сковывавший творческие возможности поэта жесткими канонами нормативной эстетики. Выродившийся в результате утраты обществом единых этического-художественных критериев ремесленничество, арабский поэтический канон в период позднего средневековья привел к застою в искусстве, к изолированной, хотя порой и изысканной, шлифовке классических приемов, к тщательности разработки отдельных поэтических деталей, к их богатству и даже «излишеству», к бесконечному повторению традиционных клише.

В обстановке упадка придворной поэзии на первый план все

более выдвигаются жанры, возникшие еще в предшествующие столетия, но не игравшие существенной роли в культурной жизни образованных сословий: в поэзии — суфийская лирика, а в прозе — городские жанры народной новеллистики и романистики. Более свободные от сковывающего влияния традиции, они развиваются главным образом в городах и находят почитателей среди менее образованных читателей и среди слушателей низших сословий. И хотя в соответствии с законами средневекового художественного сознания в произведениях этих жанров также на определенном этапе складывается устойчивая традиция в структуре образов и формы, они остаются художественно активными вплоть до XX в.

Перед историком арабской средневековой литературы возникает немало трудностей, но среди них едва ли не самая главная — незавершенность предварительной текстологической работы. Разумеется, текстологическая работа не может быть никогда окончательно «завершена» — это один из постоянных элементов литературоведения. Однако в арабистике положение усложняется тем, что значительное количество рукописей пока еще не доступно исследователям и не введено в научный оборот. Диваны многих даже крупных поэтов либо не изданы вовсе, либо изданы без соблюдения правил текстологии, критическая работа по атрибуции текста в ряде случаев даже еще не начата.

Творчество наиболее прославленных средневековых арабских поэтов и прозаиков имеет более чем тысячелетнюю давность, и естественно, что прижизненные рукописи и автографы подавляющего их большинства до наших дней не сохранились. А между тем при господствовавших в средние века представлениях о заимствовании и интерполяции, когда переписчики рукописи считали себя в праве пренебрегать авторской волей и в соответствии со своими политическими и религиозными симпатиями и вкусами изменять текст, по своему усмотрению выбрасывая из него или вставляя в него целые отрывки, мы, к сожалению, далеко не всегда можем быть уверены в подлинности того или иного материала. Особенно большие сомнения вызывают произведения древнейших (доисламских) поэтов (VI—VII вв.), во времена которых поэзия не записывалась, а сохранялась в устной передаче на протяжении 150—200 лет.

Разумеется, все эти трудности никогда не останавливали исследователей, и изучение средневековой арабской литературы, начатое еще арабскими средневековыми филологами, было продолжено европейскими и арабскими учеными уже в новое время. Первая попытка дать общий обзор истории арабской литературы всего средневековья была сделана И. Хаммером-Пургшталем в его семитомной «Литературной истории арабов», изданной в Вене в 1850—1856 гг. [549]. С тех пор подобные попытки предпринимались неоднократно (перечень основных обобщающих работ приводится нами в библиографии).



Особая роль в создании трудов обобщающего характера принадлежит двум «патриархам» арабистики — основоположнику научного исламоведения венгерскому востоковеду И. Гольдциеру (1850—1921) и немецкому арабисту К. Брокельману (1866—1956). Перу И. Гольдциера принадлежит ряд трудов по исламоведению и арабской филологии [504—514], а К. Брокельман в итоге многолетнего собирания материала издал в конце XIX и в начале XX в. двухтомную «Историю арабской литературы», которую он в 1937—1939 гг. завершил тремя дополнительными томами [418]. «История» К. Брокельмана, не утратившая до наших дней значения первоклассного библиографического справочника по истории всей арабской письменности, явилась исходным материалом для ряда более кратких обзорных работ по истории арабской литературы.

53826  
280823

Английские востоковеды Д. Марголиус [637], Р. Никольсон [659] и Х. Гибб [125], итальянские И. Пицци [696] и К. Наллино [657], французский востоковед К. Хюар [574], голландский арабист Р. Дози (особенно в области андалусской литературы) [450; 450а], немецкий востоковед О. Решер [698] создали ряд обобщающих обзоров, причем каждый включил в свой труд новые материалы и строил свой очерк по своей собственной, порой весьма оригинальной, модели. В середине нашего столетия появилось несколько новых трудов концептуального и обобщающего характера. В этой связи следует назвать работы ливанского ученого Абд аль-Джалилиа [350], французских ученых Ш. Пелла [687] и А. Переса [692], профессора римского университета Ф. Габриэли [474], австрийского ученого, работавшего последние десятилетия в США, Г. Грюнебаума [528]. Уже в самые последние годы появились работы Г. Вьета, написавшего свое «Введение в арабскую литературу» по заданию ЮНЕСКО [770], и трехтомный фундаментальный труд недавно умершего французского арабиста Р. Блашера [394], могущий служить ценнейшим дополнением к знаменитой «Истории» К. Брокельмана.

На арабском востоке роль «Истории» К. Брокельмана сыграл четырехтомный труд араба-христианина из Ливана Джорджи Зейдана, вышедший в 1911—1914 гг. [281]. Арабскиеистики литературы Мухаммад Курд Али [333—335], Анис аль-Мукаддаси [341; 342], Таха Хусейн [307—309], Мухаммад Аббас аль-Аккад [316—319], Шауки Дайф [299—302], Фуад аль-Бустани [230—233], Бутрус аль-Бустани [228], Ахмад Амин [224—226], Марун Абуд [314], Ихсан Аббас [311—313], Ханна аль-Фахури [202; 325; 326], Омар Фаррух [327—330], Мухаммад аль-Басир [234], Ияхья аль-Джаббури [243—245], Илия аль-Хави [253—258], Ахмад аш-Шаиб [288; 289] и другие много сделали как для изучения отдельных вопросов истории арабской литературы, так и для воссоздания всего литературного процесса.

Значительный вклад в изучение истории арабской литературы внесли русские исследователи В. Р. Розен, И. Ю. Крачковский, А. Е. Крымский. Трудно найти в истории арабской литературы крупного поэта или прозаика, которому И. Ю. Крачковский не посвятил бы книги, статьи или короткой заметки. К сожалению, различные причины помешали крупнейшему ученому завершить намеченный им труд обобщающего характера, и судить о задуманной им работе мы можем только по ее предварительному плану [153].

До настоящего времени не утратили своего научного значения историко-литературные обзоры и переводы арабской поэзии А. Е. Крымского. В качестве преподавателя Лазаревского института в Москве он еще в первые десятилетия нашего века выпустил ряд учебных пособий, из которых наиболее интересными представляются «Арабская поэзия в очерках и образцах» [164], «Арабская литература в очерках и образцах» [165] и, наконец, «История арабов и арабской литературы» [166]. Безпрецедентной в мировой арабистике можно считать его огромную монографию «История новой арабской литературы» [168], первые главы которой посвящены литературе позднего средневековья. Труд этот, основанный не только на литературных материалах, но и на собственных наблюдениях автора, можно рассматривать в качестве первоклассного источника по истории литературы начиная с XVII—XVIII вв. В 1965 и 1970 гг. в серии «Литературы стран Востока» были изданы соответственно книги И. М. Фильштинского «Арабская классическая литература» [203] и Б. Я. Шидфар «Андалусская литература» [212], а уже в самые последние годы вышли интересные исследования Б. Я. Шидфар «Образная система арабской классической литературы» [213] и А. Б. Куделина «Классическая арабо-испанская поэзия» [171]. В настоящей работе автором были частично использованы подстрочные переводы, сделанные Б. Я. Шидфар для антологии «Арабская поэзия средних веков», вышедшей в серии «Библиотека всемирной литературы» в 1975 г.

В результате работы арабских, западноевропейских и русских ученых арабистика стала одной из самых развитых областей современного востоковедения.

Не претендуя на сколько-нибудь исчерпывающее освещение огромного материала, автор настоящей работы ставит перед собой задачу дать общий историко-критический очерк средневековой арабской словесности, используя достижения русских, советских и зарубежных исследователей. Предметом изучения в данной работе будут наиболее существенные явления арабской средневековой словесности, рассматриваемые на примере жизни и творчества значительных поэтов и прозаиков в контексте всего литературного процесса, формирования и эволюция форм и жанров, а также эволюция и специфика самого художественного сознания.

Композиционно мы попытаемся сочетать изложение основных этапов литературного процесса с «медальонами» — портретными характеристиками основных участников этого процесса с учетом оценки их как средневековыми, так и современными критиками и с изложением основных этапов истории возникновения арабской средневековой литературной критики, фиксировавшей состояние художественного сознания эпохи.

Естественно, что при таком подходе к материалу он должен излагаться в самой тесной связи с историей культуры. В средневековой арабской литературе нашли выражение взгляды и вкусы различных слоев общества, отразилась борьба арабов-завоевателей и исламизированного населения империи, представления различных противоборствующих мусульманских направлений и сект, а также сложное взаимодействие греко-эллинистической, иранской и собственно арабской культур. Поэтому нам постоянно придется делать экскурсы в историю философских и религиозных учений, а также обращаться к фактам политической и культурной истории, без которых невозможно понять сложного историко-литературного процесса.

ДРЕВНЕАРАБСКАЯ  
СЛОВЕСНОСТЬ (VI—VII вв.)

ДРЕВНЕАРАБСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ

Областью древнейшего расселения арабов и колыбелью арабской культуры был Аравийский полуостров. Расположение Южной Аравии в плодородной местности, на пересечении путей, ведущих из Передней Азии и Средиземноморья в Африку и Индию, способствовало тому, что там еще в конце II тыс. до н. э. сложились земледельческие государства с высокоразвитым ирригационным земледелием и интенсивной торговлей.

Население южноаравийских государств создало относительно высокую культуру и свою собственную письменность на языке южносемитской группы. Древнейшие из сохранившихся южноаравийских надписей восходят предположительно к концу II и началу I тыс. до н. э. и свидетельствуют о высокой культуре трех южноаравийских царств — Минейского, Сабейского и Химьяритского<sup>1</sup>. Начиная с IV в. н. э. Южная Аравия неоднократно оказывалась под властью Эфиопии, а позднее — сасанидского Ирана (конец VI в. — 628 г.). Хронические засухи и высыхание водоемов, а также и события политической жизни (войны, вторжение завоевателей) неоднократно приводили к переселению кочевников Южной Аравии на север полуострова.

В засушливых степях Центральной и Северной Аравии, пересеченных холмами и вади (руслами периодически высыхающих рек), с незапамятных времен кочевали бедуины-скотоводы («ахль аль-бадв» — «люди кочевой жизни, бедуины»)<sup>2</sup>.

Существовала легенда, будто родоначальником североаравийских арабов был Аднан, связанный через библейского Исмаила с Ибрахимом (Авраамом), а южноаравийских — Кахтан. Такому представлению соответствовало реальное разделение аравитян в исторически обозримые времена на северные

<sup>1</sup> О древних государствах Южной Аравии см. исследования А. Г. Лундина с подробной библиографией [173 и 174].

<sup>2</sup> Общую характеристику общественного строя древней Аравии см. в работах Е. А. Беляева [116] и И. П. Петрушевского [189].

племена (низариты, или ма'аддиты) и южные (йемениты). Северные арабы распадались на две ветви: раби'а и мудар, которые делились на множество племен и родов. Южные арабы — кахтаниты — также делились на две ветви: химвяр и кахлан, причем к последней принадлежали племена лахм, гассан и кинда, каждое из которых стало впоследствии ядром небольшого княжества.

Бедуинские племена до VII в. жили первобытнообщинным строем. Пастбища и источники воды принадлежали всему племени, которое представлялось им идеальным социумом. Каждое племя имело своего вождя и жреца.

Бедуинское племя рассматривало себя в качестве единственного хранителя и носителя традиционных добродетелей, и поэтому все, не принадлежавшие к данному племени, считались людьми второго сорта и племенными законами не охранялись. Общепризнанные арабские добродетели объединялись понятием «мурувва» («обладание качествами мужчины», включавшими такие достоинства, как воинская доблесть, щедрость и верность племенным традициям)<sup>3</sup>. Идеальный бедуин должен был хранить верность семейным и племенным узам, соблюдать закон кровной мести и закон гостеприимства, проявлять великодушие к поверженному врагу. Эти принципы были закреплены в определенных правовых воззрениях, которые в устной форме и в виде преданий передавались из поколения в поколение и регулировали всю жизнь социума.

Древние арабы были в основном язычниками<sup>4</sup>. Каждое племя верило в своего бога-покровителя, олицетворяемого каменным или деревянным идолом, которому племя совершало жертвоприношения. Таким образом, как и у других первобытных народов, бедуинский племенной коллектив был носителем не только социальной, но и религиозной общности. Наличие общего племенного божественного покровителя еще более скрепляло родственные узы соплеменников.

Одним из главных законов неписаного бедуинского права был обычай кровной мести. Этот обычай был естествен в патриархальном обществе с его принципом родовой коллективной ответственности за проступки каждого соплеменника. Кровная месть совершалась, дабы возместить ущерб роду и родовому божеству, т. е. одновременно социальной и религиозной ячейке.

В доисламской Аравии были довольно широко распространены также иудаизм и христианство. Иудейские и христианские общины существовали в оседлых поселениях Южной, Центральной и Северной Аравии. Некоторые кочевые племена (например, племя таглиб) также исповедовали христианство.

Относительная перенаселенность аравийских степей в условиях кочевого скотоводческого хозяйства и недостаток пастбищ

<sup>3</sup> О чувстве чести древних арабов см. работу В. Фаре [453].

<sup>4</sup> О религиозных верованиях доисламских арабов см. работы Г. Рикманса [712] и М. Машанова [176].

и источников воды постоянно вызвали межплеменные кровопролитные войны и периодически приводили к выселению аравийских кочевников за пределы полуострова.

Желая уберечь пограничные районы от бедуинских набегов, могущественные государства Передней Азии и Средиземноморья (Римская империя, а позднее Византия и Иран) привлекали к себе на службу арабские племена, кочевавшие в прилегающих к Сирии и Месопотамии пустынях, и образовывали из них пограничный кордон. Именно здесь, на северных окраинах Аравийского полуострова, образовались небольшие арабские княжества. Так, на сирийско-аравийской границе к концу V в. сложилось арабское княжество Гассанидов со столицей в Джиллике (ок. Дамаска), а на границе Аравии и Месопотамии к началу VI в. — арабское княжество Лахмидов с центром в Хире (ок. Куфы)<sup>5</sup>. Опиравшиеся на Иран правители Хиры и находившиеся в вассальной зависимости от Византии гассанидские князья вели между собой, так же как и их покровители, непрерывную войну, окончившуюся лишь с утверждением ислама. В процессе борьбы правители обоих княжеств вовлекали в войну и без того раздираемые междоусобицей бедуинские племена Северной и Центральной Аравии.

К началу VII в. в центральных и северных областях Аравии процесс разложения первобытнообщинного строя зашел уже достаточно далеко. Почти во всех племенах сложилась племенная элита — родовая знать во главе с племенными вождями, захватывавшими общинные стада, пастбища и водоемы. Росло ожесточение внутрплеменных и межплеменных войн, длившихся иногда целыми десятилетиями<sup>6</sup>. Старинное патриархальное единство рода разъедалось обострившимся конфликтом между рядовыми членами племени и складывавшимся привилегированным сословием племенной аристократии. Племя и род более не могли гарантировать безопасность своим членам, и случаи неотомщенных убийств перестают быть редкостью. Многочисленные изгнанники, покидающие родное племя в результате различных внутрплеменных конфликтов, образуют разбойничьи шайки, нападающие на оседлые и кочевые поселения и даже грабящие вопреки старинным племенным традициям собственных соплеменников.

Кризис родо-племенных отношений и процесс складывания в Аравии государственности (этот процесс здесь растянулся на несколько столетий) нашел отражение в многочисленных исторических преданиях. Это предания о временах «джахилий» («язычества», «неведения божественного закона». Словом «джахилий» средневековые арабо-мусульманские ученые обо-

<sup>5</sup> См. работы Н. В. Пягулевой [190], Р. Дюссо [451], Т. Нельдеке [664], Г. Ротштейна [722].

<sup>6</sup> О характере межплеменных отношений в доисламской Аравии см. статью Г. Э. Грюнебаума [532].

значали доисламскую эпоху) сначала передавались изустно, а позднее, с IX в., собирались и записывались учеными-филологами.

Словесное искусство древних арабов уходит корнями в далекое прошлое. Позднейшие средневековые источники свидетельствуют, что у древних арабов в большом ходу были разнообразные пословицы, афоризмы и басни. Многие из них, согласно традиции, были созданы легендарным мудрецом Лукманом<sup>7</sup>. Словесные состязания во время межплеменных споров и разнообразные публичные выступления политического и религиозного характера перед соплеменниками способствовали развитию ораторского искусства, подчинявшегося уже в древности определенным стилистическим и композиционным правилам. Даже те отрывочные сведения, которыми мы располагаем, свидетельствуют о большом мастерстве древних ораторов. Известную роль в развитии ораторского искусства сыграли кахины — языческие прорицатели, выступавшие перед соплеменниками во время языческих радений. ✓

Доисламская Аравия не знала развитой мифологии. Мы не находим у древних арабов ни космогонических мифов, ни сказаний о богах, в которых высшие силы были бы не аллегориями или символами, а живыми образами, ни богатого сказочного эпоса. В какой-то мере отсутствие у них развитой мифологии — одной из предпосылок для создания героического эпоса — компенсировалось наличием многочисленных преданий о межплеменных войнах, напоминающих устные исторические хроники.

Эти предания — своеобразные исторические воспоминания о действительно имевших место событиях, чаще всего военных, древнеарабской истории — позднее сложились в циклы, каждый из которых был посвящен отдельному племени или группе племен. Бедные изобразительными средствами и художественными обобщениями, а иногда и вовсе лишенные какой-либо эстетической ценности, эти предания призваны были сохранить для потомков племенные героические традиции. Поскольку государственная консолидация — одна из существенных предпосылок создания героического эпоса в Аравии до VII в. — не идет дальше образования небольших полукочевых княжеств и племенных союзов, эти исторические предания содержат элементы героического эпоса лишь в неразвитой, зачаточной форме. Тем не менее «были», несомненно, сыграли известную роль в развитии повествовательного искусства арабов<sup>8</sup>.

Исторические предания древних арабов получили наименование «Айям аль-араб» — «Дни арабов»<sup>9</sup>. Каждый из «Дней» со-

<sup>7</sup> О «мудреце» Лукмане и его баснях см. Ж. Деранбур [447] и К. Брокельман [416].

<sup>8</sup> См. работу Е. М. Мелетинского [178].

<sup>9</sup> Об «Айям аль-араб» см. исследования В. Каскеля [427].

держал рассказ о памятном сражении между бедуинскими племенами или о столкновении между отдельными бедуинскими войнами, об одном из бесчисленных бедуинских набегов, во время которых похищались женщины или угонялся скот, о бесконечных кровомщениях или, наконец, о многолетних войнах. Схема, по которой развивалось повествование, как правило, была стереотипна. В большинстве случаев несколько удачных бедуинов затевали сору с соседним племенем где-либо в пограничном районе возле источника воды, в ущелье, у памятного холма или у вади. Столкновение между несколькими бедуинами (обычно в «Днях» подробно повествуется о причинах и обстоятельствах этого столкновения) легко перерастало в сражение между семьями, родами или даже племенами. На помощь к воюющим спешили родственные или союзные племена. Если во время сражения проливалась кровь, то по законам кровной мести соплеменники старались отомстить пролитием вражеской крови, и, таким образом, небольшое столкновение часто перерастало в многолетнюю кровопролитную войну. Заканчивалась война обычно вмешательством посредника — рода или племени, не участвовавших в конфликте, причем племя, нанесшее врагу большие потери в людях, выплачивало виру.

Как уже говорилось выше, исторические предания древних арабов передавались в устной прозаической традиции из поколения в поколение, пока в конце VIII и в начале IX в. арабские филологи не стали их собирать в особые сборники. По свидетельству позднейших источников, два таких сборника «Дней» были составлены филологом Абу Убайдой (728—825), причем в одном сборнике содержалось 75 преданий, а в другом 1200. Ни один из этих сборников не сохранился, но некоторые из собранных автором преданий вошли в позднейшие сочинения андалусского литератора Ибн Абд Раббихи (860—940) [14, т. 3, 303—378] и знаменитого историка Ибн аль-Асира (1160—1234) [7, т. 1, 299—422], который в соответствии с историческим характером своего сочинения пытался расположить «Дни» в хронологическом порядке. Отдельные предания из «Дней» сохранились и в других сочинениях исторического и географического характера, в различных собраниях пословиц и исторических анекдотов. Особенно часто их использовали авторы антологий и комментаторы при объяснении тех или иных мест древнеарабской поэзии. Так поступал, например, филолог ат-Тибризи (1030—1109) в своих комментариях к «Книге доблести» («Китаб аль-хамаса») Абу Таммама [24]. Многие предания были использованы Абу-ль-Фараджем аль-Исфахани в его знаменитой «Книге песен» («Китаб аль-агани») [27]. Интересно, что устная традиция древних преданий сохранялась у арабов на протяжении всего средневековья, на их основе возникали, как мы увидим ниже, многие позднесредневековые народные романы.

Как уже отмечалось, «Дни арабов» подразделяются на не-



сколько циклов, каждый из которых объединяет предания о войнах, связанных с определенным племенем или группой родственных племен. Два «Дня» посвящены войнам, которые арабские племена вели с Ираном. Особенно популярен был, по-видимому, рассказ о «Дне Зу Кара» [34, 6—39], когда аравийские племена нанесли поражение иранским войскам, — грозный предвестник будущих арабо-мусульманских походов на Восток<sup>10</sup>. Специальные циклы преданий посвящены войнам между южно-аравийскими (кахтаня) племенами и североаравийскими (ад-нания), междоусобице внутри племенного союза раби'а и войнам между союзом раби'а и племенем тамим, междоусобице внутри племени кайс и войнам кайситов с племенами кинана и тамим.

Для понимания социальных процессов, происходивших в Аравии в середине VI в., интересно предание о «Войне аль-Басус» («Харб аль-Басус») из цикла преданий о войнах внутри племенного союза раби'а [27, т. 4, 294—296; 34, 142—170]. Вот его содержание.

Североаравийские племена делились на две большие группы: мудар и раби'а. В группу раби'а входили два крупных племени — асад и ваил. Племя ваил состояло, в свою очередь, из двух родственных колен — бакр и таглиб. Во главе обоих колен стоял вождь-таглибит Кулайб ибн Раби'а, избранный «царем», как можно заключить из предания, в соответствии с правилами родовой демократии и получивший из рук соплеменников «корону».

Первоначально Кулайб правил родственными племенами в соответствии с родовыми обычаями, но впоследствии «возгордился», стал нарушать племенные обычаи и притеснять соплеменников. Он заставлял бедуинов кланяться ему, запретил им пасти своих верблюдов на захваченных им пастбищах и разводить огонь возле его очага. Когда ему жаловались на недостаток пастбищ, он рекомендовал соплеменникам захватывать уже занятые земли соседей. Он прибрал к рукам даже охотничьи угодья и водоемы, без которых жизнь в Аравии вообще невозможна, и никому не позволял ими пользоваться.

Была у Кулайба жена Джалиля дочь Мурры, у которой был брат — храбрый воин Джассас. Кулайб ненавидел Джассаса и завидовал его славе, тем более что Джалиля часто говорила о доблести и могуществе своего брата. Однажды, когда к Джассасу приехала в гости тетка по имени Басус, у которой была верблюдица с верблюженком, взбешенный спором с Джалилей, Кулайб вышел из палатки и, увидев верблюженку Басус, застрелил его из лука. Однако на этот раз родственники Джассаса промолчали. Затем Кулайб, увидав в стаде верблюдицу Басус, прострелил ей вымя так, что «смешались кровь с мо-

<sup>10</sup> О «Дне Зу Кара» см. статью А. И. Колесникова [142].

локом» — верблюдица убежала в степь и там испустила дух. Джассас воспринял это как величайшее оскорбление, нанесенное ему и его госте — тетушке Басус.

А когда Кулайб стал прогонять пастухов племени бакр с их стадом от водоемов, чаша гнева Джассаса переполнилась и терпение его истощилось. Он потребовал от Кулайба объяснения, но тот заявил, что вода принадлежит его племени. Тогда Джассас поднял копье и пронзил им Кулайба. Узнав о случившемся, отец Джассаса страшно расстроился и хотел выдать сына соплеменникам Кулайба, дабы уберечь племенной союз от раскола. «Мы тебя выдадим, — заявил он, — чтобы кровь твоя спасла наше племя... ибо ты внес раскол... и оказался причиной междоусобной войны... и после этого племя ваил не сможет объединиться и не будет у него поддержки среди всех арабов» [34, 146—147]. Однако бакритские вожди не увидели в действиях Джассаса ничего предосудительного, ибо, по их мнению, он лишь защищал старинные племенные привилегии.

Когда шейхи племени таглиб потребовали от бакритов выдачи убийцы, отец Джассаса отказался это сделать, сославшись на отъезд сына. В результате между племенами вспыхнула война, продолжавшаяся, по преданию, 40 лет, изобиловавшая бесчисленными кровавыми столкновениями и убийствами и стоившая обеим сторонам больших жертв. Таглибитов в этой войне возглавил брат Кулайба поэт аль-Мухальхиль, о котором мы будем говорить ниже. Именно из-за его противодействия все попытки бакритских вождей прекратить кровопролитие оказались тщетными. Он убивал парламентаров и отказался от предложенной бакритами за убитого Кулайба огромной выры в 1000 верблюдов. Однажды бакритам удалось взять аль-Мухальхилья в плен, но он прибег к хитрости и сумел избежать расправы, выдав врагам одного из соплеменников. В конце концов таглибиты, также уставшие от войны, вопреки воле аль-Мухальхилья заключили с бакритами мир [34, 142—168]. Легенда повествует, что посредником при заключении мира выступил хирский князь аль-Мунзир [27, т. 9, 359].

В этом предании отразились основные процессы общественной жизни аравитян: социальное расслоение в племенах, присвоение племенной верхушкой некогда коллективной собственности — пастбищ и водоемов, вырождение родовой демократии и усиление политической власти племенных вождей, которые становятся все более похожими на мелких князьков в раннефеодальном обществе. Процесс формирования в Аравии государственности сопровождался ожесточенными межплеменными войнами, которые велись в первой половине VII в. за объединение Аравии и были предвестниками исламских войн. В предании о «Войне аль-Басус» бакриты и их воин Джассас были носителями принципов старинной родовой демократии, в то время как вождь таглибитов Кулайб пытался установить в пле-

менном союзе новый общественный порядок по образцу хирского и гассанидского княжеств.

Не меньший историко-культурный интерес представляет и другое предание из «Дней арабов», получившее наименование «День Дахиса и Габры» («Йаум Дахис ва-ль-Габра») по имени двух верховых животных — жеребца Дахиса и кобылы Габры, состязание в скачках с участием которых завершилось, согласно преданию, многолетней войной [34, 246—278].

Мударитский союз североаравийских племен включал большое племя гатафан, от которого вели свое происхождение два родственных племени — абс и зубьян. Между этими племенами также вспыхнула многолетняя война, о причинах которой в предании рассказывается следующее.

У вождя племени абс Кайса ибн Зухайра были породистые быстроходные жеребец Дахис и кобыла Габра, «подобных которым не было у арабов». Но позавидовал Кайсу его союзник Хузайфа ибн Бадр из племени фазара и захотел заполучить его лошадей. Для этого он предложил Кайсу устроить состязание и, со своей стороны, также выставил жеребца и кобылу. Участники состязания отмерили расстояние, равное ста выстрелам из лука, в конце маршрута устроили водоем и договорились, что победителем будет тот, чья лошадь первой добежит до водоема и начнет пить воду. Приз был определен в 20 верблюдов. Коварный Хузайфа посадил в засаду человека из племени асад, чтобы тот помешал Дахису прийти первым. Во время скачек асадит выскочил из укрытия, ударил коня по голове и сбросил мальчика-всадника в протекавший поблизости ручей. В результате первой пришла к финишу Габра, а за ней лошади Хузайфы. Дахис оказался последним. Мальчик-наездник рассказал Кайсу о происшедшем, но Хузайфа настойчиво требовал приза за победу на том основании, что его скакуны пришли «один за другим». Попытки абситов добиться правды и пойти на примирение успеха не имели, и дело кончилось тем, что Кайс убил сына Хузайфы, которого отец прислал за призом. Теперь война между абситами и зубьянитами, одним из дочерних племен которых было племя фазара, стала неизбежной.

Многолетняя война, получившая также наименование «Войны из-за состязания в верховой езде» («Харб ас-сибак»), изобилувала множеством кровавых эпизодов, убийств и клятвопреступлений. Однажды Хузайфа попал к абситами в плен, и стороны уже было договорились о примирении, но тут произошло новое убийство, и война возобновилась. В другой раз по приказу Хузайфы были убиты юноши — заложники абситов. Наконец убит был и сам Хузайфа.

Во время войны прославился знаменитый поэт абситов — Антара ибн Шаддад, о котором нам еще придется говорить неоднократно. В бесчисленных сражениях погибли храбрейшие воины обоих племен. В конце концов нашлись два мудрых бе-

дуина — аль-Харис ибн Ауф и Харим ибн Синан, которые обещали уплатить в трехгодичный срок огромную виру размером в три тысячи верблюдов в качестве компенсации за убитых и этим покончить с многолетней войной.

Предания из «Дней арабов», более или менее правдоподобно рисующие события политической жизни, быт и нравы доисламской эпохи, очевидно, не могут быть отнесены к героическому эпосу. Рождению героической эпопеи препятствовала разрозненность аравийских племен, отсутствие общих военных походов, которые оказали бы влияние на судьбу всех аравитян, воспоминания о которых могли бы стать общенародными и участники которых выступили бы всенародными героями, память о ком переходила бы из поколения в поколение. Для появления обобщенного образа героя-богатыря нужна известная степень выделения личности из первобытного коллектива, а для широкого эпического фона — преодоление родо-племенной замкнутости и общенародная жизнь, т. е. условия, которых в древней Аравии еще не было.

Сложившись первоначально в доисламской Аравии, исторические предания «Дни арабов» претерпели значительную метаморфозу. Они были записаны и обработаны в эпоху, когда догосударственные и раннегосударственные политические образования с еще прочной патриархальной основой рассматривались как прообраз идеального государства. Отсюда и известная идеализация в них подвигов доисламских бедуинских героев в межплеменных столкновениях и косвенное осуждение их поступков как язычески-зверских, лишенных какого-либо морального начала, известная идеализация героического прошлого и осуждение простирающегося с позиций исламской морали.

Любопытно, что повествование о событиях в «Днях арабов», ведущееся большими прозаическими периодами, сухим, почти «деловым», языком, постоянно прерывается в соответствии со вкусами средневековых арабов крупными стихотворными отступлениями, вкладываемыми в уста тех или иных участников событий. Эти отступления, несомненно более позднего происхождения, были призваны, с одной стороны, как бы оценить рисуемые события, выразить отношение к ним героев, а с другой — эмоционально окрасить повествование.

Доисламские исторические предания оказали немалое влияние на арабское средневековое словесное искусство. Содержащиеся в них элементы героики были усвоены позднесредневековыми эпическими повествованиями, так называемыми народными романами, в которых либо изображались подвиги доисламских богатырей (Антары и других), либо рассказывалось о бедуинских походах. Средневековые филологи — собиратели поэзии и антологисты — широко использовали предания из «Дней арабов» для составления жизнеописаний древнеарабских поэтов и комментирования их стихов. Расцветенные множеством при-

внесенных в них позднее деталей, эти предания составили основной фольклорный фонд, из которого средневековые поэты черпали материал для своих образов и аллюзий.

## ЛИРИКО-ЭПИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ

Особый расцвет у древних арабов Северной и Центральной Аравии получила лирико-эпическая поэзия, которая отличалась исключительным образным богатством и совершенством формы<sup>11</sup>. Средневековые арабы высоко ценили искусство доисламских поэтов, канонизировали разработанные ими формы и приемы и неизменно стремились подражать им в своем творчестве. Всячески идеализируя героическое прошлое, средневековые арабские придворные панегиристы, жившие в больших городах Халифата и часто знавшие о жизни в пустыне и о бедуинском быте лишь по рассказам и описаниям, старательно следовали в своих поэмах-панегириках композиции, художественным приемам и образам древнеарабской языческой поэзии, подобно тому как европейские классицисты XVII—XVIII вв. следовали античным канонам.

Рассматривая древнюю поэзию как поэтическую норму и образец, средневековые филологи тщательно собирали дошедшие до них в устной передаче стихи-песни прославленных бедуинских поэтов, составляли из них антологии и снабжали их комментариями. Средневековые антологии сохранили имена более сотни доисламских поэтов, творчество которых охватывает примерно полтора столетия — с конца V до середины VII в.

<sup>11</sup> Древнеарабской поэзии посвящено в мировой арабистике огромное количество исследований. До настоящего времени не утратили полностью своего значения работы, написанные в середине XIX в. французским востоковедом А. П. Коссеном де Персевалем [432] и немецким семитологом Т. Нельдеке [661]. Во многих положениях не устарели также работы второй половины XIX в. и первых десятилетий XX в.: русского ученого В. Р. Розена [192], английского Ч. Ляйела [625], немецкого Э. Брейниха [413] и австрийского семитолога Р. Гейера [489].

Уже в последние десятилетия доисламская поэзия исследовалась с разных точек зрения европейскими и арабскими учеными Г. Э. Грюнебаумом [535] и Х. М. Леоном [612], А. Блохом [403], К. А. Фариком [455] и К. Петрачekom [694]. Работы арабских ученых на арабском языке столь многочисленны, что назвать их все не представляется возможным. Упомянем лишь некоторые из них — И. Абу Хашаба и А. аль-Бахи [219], Бутруса аль-Бустани [228] и Фуада аль-Бустани [233], И. аль-Джаббури [243], А. аль-Джунди [249] и М. Хафаджи [265], Шауки Дайфа [299], Н. аль-Кайси [331] и М. ан-Нувайхи [347]. Роли христианских и иудейских поэтов в древнеарабской поэзии, равно как и влиянию ветхозаветной литературы на древнеарабскую поэзию, посвящены исследования Ч. Ляйела [631], И. В. Гиршберга [565] и Луиса Шейхо [294], выяснению хронологии древнеарабской поэзии — статья Г. Э. Грюнебаума [541] и т. д. Значительный вклад в исследование художественных особенностей древнеарабского поэтического искусства внесла Б. Я. Шидфар книгой «Образная система арабской классической литературы» [213].

Хотя дошедшим до нас образцам древнеарабской поэзии несомненно предшествовал длительный период развития форм, им свойственна свежесть, ясность и увлеченность поэтического видения первооткрываемого мира. Природа, люди и животные — все, что окружало поэта, вставало в его воображении в первоизданной яркости и значительности.

Кочевники древней Аравии обладали чудесной способностью к музыкально-поэтической импровизации. Умение слагать стихи-песни ценилось в бедуинском воине не меньше, чем храбрость на поле боя. Поэт занимал высокое положение в обществе: он был певцом племенной доблести, хранителем его героических традиций. Племя гордилось и дорожило поэтом, умевшим словом защитить его честь и ядовитым стихотворным поношением унизить врага. Правители североаравийских княжеств стремились привлечь племенных поэтов в свои полукочевые столицы, чтобы, используя их влияние на умы и сердца бедуинов, укрепить свой авторитет.

Творчество древнеарабских поэтов было устным<sup>12</sup>. Обычай запрещал им записывать свои произведения, да и едва ли они умели это делать. Как правило, стихи древних поэтов пелись или исполнялись под музыкальной аккомпанемент — не случайно одна из самых популярных средневековых антологий древнеарабской поэзии называлась «Книга песен».

Господство стихотворной формы в доисламском словесном искусстве — результат дописьменного отношения к стиху как к единственному средству удержания в памяти устного предания в его подлинной форме.

Было бы, однако, ошибкой полагать, будто древнеарабская поэзия представляла собой исключительно свободную импровизацию на случай, непосредственное и бесхитрое выражение впечатлений и эмоций. Творчество древнеарабских поэтов было целенаправленной деятельностью, основанной на вере в магическую силу слова. Поскольку древние арабы чувствовали свою зависимость от сил природы, а также верили в зависимость от духов-джиннов, предков и племенных богов, они старались своими стихами-песнями воздействовать на слушателей, повлиять на сверхъестественные силы, на явления природы<sup>13</sup>.

Творчество древних поэтов было подчинено неписаным законам нормативной поэтики, требовавшим соблюдения определенного канона, в строгих рамках которого происходило наращивание устойчивых поэтических фигур, постоянных эпитетов, образных и композиционных штампов: их умелое использование свидетельствовало о мастерстве и зрелости поэта.

Нормативность и традиционность древнеарабской поэзии свидетельствуют о наличии определенной поэтической школы — в

<sup>12</sup> См. статью Ф. Кренкова [595].

<sup>13</sup> По представлениям доисламских арабов творчество всякого поэта инспирировалось особым духом, или джинном [504, 106117].

трудах арабских средневековых филологов упоминается так называемая аусийская школа, основателем которой был некий Аус ибн Хаджар (ок. 530 — ок. 620) из племени тамим [99, 99]. Искусство слагать стихи передавалось из поколения в поколение от «мастера» к «подмастерью», от учителя к ученику. Так, у известного доисламского поэта Тарафы отец и дед были прославленными стихотворцами; доисламский поэт Зухайр учился «ремеслу» у одного из родственников своего отца и у названного Ауса ибн Хаджара, а его сын Ка'б ибн Зухайр прославился как панегирист Мухаммада; у Ауса учились также ан-Набига и аль-Хутай'а.

Исследователей древнеарабской поэзии всегда поражало ее необычайное лексическое богатство. Конкретные предметы, звери и растения не слишком богатой флоры и фауны Аравии, явления природы и общие понятия имеют множество различных наименований. Эта богатая синонимика явилась, по-видимому, следствием того, что поэзия вбирала лексику из различных племенных диалектов.

Поскольку древнеарабские поэты, выходцы из разных племен, использовали племенные наречия, в древней поэзии несомненно ощущались влияния местных диалектов. Однако постоянное перемещение кочевников по полуострову и широкий межплеменной культурный обмен, одной из форм которого были поэтические состязания, способствовали выработке еще в доисламские времена, в VI—VII вв., общего поэтического языка — койне — для всей Аравии. Известную роль, вероятно, играли также специфические законы словообразования в семитских языках, которыми поэты широко пользовались, создавая ради метра и ритма неологизмы от известных им слов-корней. Тщательность отделки поэтической строки, выразительность образов свидетельствуют о длительном процессе формирования древнеарабской поэзии.

Одной из функций поэзии было прославление достоинств племени и осмеяние врагов, поэтому, выступая со своими стихотворными импровизациями, поэт в поисках аудитории всегда стремился выйти за узкие рамки своего племени, найти слушателей среди выходцев из разных племен, что должно было содействовать его личной популярности, а заодно и широкому распространению его «идей». Такой выход на «межплеменную арену» происходил во время ежегодных празднеств на Аравийском полуострове, среди которых наибольшей известностью пользовалась ежегодная ярмарка в оазисе Указ возле Таифа. В Указ прибывали кочевники не только из близлежащих районов, но и из отдаленных областей полуострова, причем кроме обычных торговых сделок здесь происходили состязания стихотворцев, во время которых поэты-певцы декламировали свои сочинения в надежде удостоиться приза. Аравийские праздники до известной степени напоминали состязания певцов древней Гре-

ции в Афинах. И в том и в другом случае эти состязания сопровождались военным перемирием и на них собирались огромные массы слушателей. Ярмарка в Указе, с ее поэтическими состязаниями, как и языческие богослужения в Мекке, играла большую роль в культурном и языковом объединении аравитян. Составленные по единой схеме лирические композиции древнеарабских поэтов оценивались слушателями по каким-то общепринятым неписанным правилам и были столь же популярны в древнеаравийском обществе, как и гомеровский эпос в древней Греции. Поскольку успех этих композиций зависел не только от поэтического искусства, но и от исполнения, декламатор должен был быть одновременно и музыкантом. Возможно, наличие в арабском стихе цезуры между первым и вторым полустушием, т. е. той ритмической паузы, которая необходима для удара ногой в такт о землю, для придания стихотворению-песне определенного ритма, связано с традицией музыкального исполнения стихотворений.

В течение многих поколений стихотворения бедуинских поэтов передавались изустно профессиональными декламаторами — равиями, удерживавшими в памяти, по свидетельству средневековых источников, десятки тысяч стихотворных строк. Равий — арабский рапсод, напоминающий средневекового европейского жонглера, обычно присутствовал на всех торжественных событиях. Состоя при выдающемся поэте секретарем-учеником, он должен был в нужную минуту извлечь из своей памяти стихи своего мэтра и продекламировать (пропеть) их перед аудиторией, хорошо разбиравшейся как в поэтическом, так и в исполнительском мастерстве.

Таким образом, профессия равия обеспечивала передатчику стихов заработок и была вместе с тем прекрасной подготовкой для будущей профессии поэта. Вероятно, талантливые равии, обладавшие безукоризненным чувством стиля древней эпохи, допускали известные искажения в цитируемых ими стихах, заменяли архаическую лексику более понятными аудитории выражениями и словами, позволяли себе различного рода интерполяции, разумеется, сохраняя при этом рифму и поэтический размер. Гипотеза, будто большая часть сохранившейся древнеарабской поэзии была сфабрикована равиями и учеными-филологами VIII—IX вв., должна быть отвергнута и не только потому, что у равиев «была хорошая память» и аудитория относилась с большим уважением к сохранению устной традиции, как это часто отмечают исследователи, но главным образом потому, что в сохранившихся стихах почти полностью отсутствуют какие-либо несоответствия в реалиях бедуинской жизни, анахронизмы или нарушения неписаных правил доисламской поэтики. Устойчивость поэтической формы, которая облегчала запоминание стихов равиями и позволяла легко обнаружить всякое недостаточно искусное «обновление» лексики или умыш-



ленное изменение текста, по-видимому, оберегала произведение древних поэтов от значительных искажений<sup>14</sup>.

Заслуживают самого пристального внимания результаты экспериментального исследования, проделанного в последние годы американским ученым Монроу с целью выяснения подлинности древнеарабской поэзии. Выделив в древнеарабской устной поэзии формулы и словосочетания с высокой частотностью в повторении и разбив их на четыре группы (формулы, как таковые, формульные системы, структурные формулы и конвенциональный словарь), Монроу исследовал статистическим методом частотность использования этих формул как в доисламской поэзии, так и в произведениях крупных поэтов исламской поры и установил, что доисламские поэты прибегали к этим формулам в три раза чаще. Это позволило исследователю сделать вывод, что произведения, приписываемые традицией доисламским поэтам, не могли быть подделаны образованными филологами и поэтами исламской эпохи, ибо новые поэты не могли бы добиться свойственного доисламским поэтам совершенства в формульном изложении своих поэтических идей. Они неизбежно должны были быть, в соответствии с поэтической практикой своей эпохи, вводить в стихи свои собственные образы и нарушать традиционный звуковой ритм стихов для достижения большей их выразительности. Монроу приходит также к выводу, что доисламскую поэзию следует считать подлинной, но дошедшая до наших дней ее часть есть не точная запись стихов, сказанных когда-то древними поэтами, а их более или менее близкая версия, искаженная ошибками, допущенными в процессе устной передачи, в которой существенную роль играло стремление передатчиков к «исламизации» стихов и их «депаганзации», а также к усложненной традицией письменной правке [656].

Образцы древнеарабской и средневековой поэзии дошли до наших дней благодаря трудам средневековых филологов — составителей антологий, поэтических диванов и сочинений учебно-назидательного характера, — которые включали в свои собрания произведения поэтов разных эпох. Вот почему нам представляется целесообразным рассмотреть источники, используемые при изучении древнеарабской и раннесредневековой арабской поэзии, в одном общем разделе.

<sup>14</sup> Вопрос о подлинности древнеарабской поэзии был поднят еще немецким арабистом В. Альвардом в XIX в. [355]. Оживленная полемика по этому вопросу разгорелась в связи с выходом в середине 20-х годов нашего века статьи английского арабиста Д. С. Марголиуса [637] и книги египетского писателя и историка литературы Таха Хусайна [309], в которых выдвигалась идея, что поэтические произведения, приписываемые доисламским поэтам, — в действительности создание передатчиков стихов, грамматистов и комментаторов [309, 63]. Однако подавляющее большинство исследователей с подобной точкой зрения не согласилось (см. статьи Э. Брейнлиха [414] и И. Ю. Крачковского [160]). Интересные выводы по поводу подлинности стихов некоторых доисламских поэтов сделал американский ученый И. Т. Монроу [656].

## ИСТОЧНИКИ ДРЕВНЕЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБСКОЙ ПОЭЗИИ

На протяжении нескольких столетий лучшие образцы древнеарабской поэзии сохранялись в памяти декламаторов — равиив, и только примерно с середины VIII в. филологи и равиив (на первых порах трудно между ними провести четкую грань) начали извлекать ее из памяти современников и собирать в специальные сборники. Поскольку лексика древней поэзии к этому времени в определенной своей части вышла из употребления и реалии бедуинской жизни не всегда были знакомы далеким от пустыни горожанам, собиратели поэзии снабжали свои сборники разнообразными комментариями лексического, топографического и этнографического характера.

В период арабских завоеваний и распространения ислама подобный интерес к языческой поэзии — национальному достоянию арабов, концентрированному свидетельству их славного героического прошлого — оправдывался благочестивыми мусульманскими соображениями. Для понимания священного текста Корана необходимо было погрузиться в стихию языка и культуры древней Аравии, и с этой точки зрения древняя поэзия была первоклассным, не имевшим равного по значению, источником. Ранние филологи объезжали аравийскую пустыню, собирали разнообразные предания о жизни древних поэтов, записывали их стихи, искали объяснение неясным местам в поэзии, выявляли значение вышедшей из употребления лексики. Их находки высоко ценились знатоками поэзии в литературных кругах знатных и богатых меценатов. Едва ли можно будет когда-либо установить, какими критериями они руководствовались при собирании поэзии и в какой мере собранный ими материал достоверен, но в целом он несомненно отражает уже сложившуюся поэтическую традицию. Во всяком случае, первые антологисты при отборе поэзии несомненно опирались на литературные вкусы своего времени, а самим отбором, в свою очередь, способствовали установлению определенных критериев. Если бы не их плодотворная деятельность, древняя поэзия оказалась бы полностью утраченной для последующих поколений.

Наиболее ранними из дошедших до нас собраний образцов древней поэзии могут считаться антологии аль-Муфаддала ад-Дабби (ум. в 784 г.) и Хаммада (694/5—772/3).

Антология аль-Муфаддала ад-Дабби («аль-Муфаддалиийят») была создана, согласно преданию, по инициативе халифа аль-Мансура (753—774) и предназначалась для воспитания халифского сына и преемника аль-Махди [104]. Ее составление относится к 756 г. В антологии 126 поэм, принадлежащих 66 авторам, 46 поэтов творили в доисламские времена. 14 номадов умерли уже после возникновения ислама, правда, большая часть их жизни прошла в языческой Аравии. И только шесть поэтов:

были мусульманами с рождения. В отличие от позднейших собраний «аль-Муфаддалият» приводит произведения многих поэтов не в отрывках, а целиком, что делает эту раннюю антологию особенно ценной. Репутация добросовестного филолога, которой пользовался аль-Муфаддал ад-Дабби, в какой-то мере гарантирует подлинность собранных им произведений.

Иной была репутация другого раннего собирателя поэзии — равия Хаммада. Уроженец Куфы, иранец по происхождению, Хаммад считался зиндиком (еретиком). Это был, по-видимому, образованный и талантливый дилетант, не обременявший себя трудом выяснить подлинность стихов и авторства. Его широкие познания в области генеалогии, истории и обычаев древних арабов и особенно древней поэзии обеспечили ему благосклонность омейядских халифов. Сохранилось множество анекдотов о его литературных беседах с ат-Тириммахом, Омаром Ибн Аби Раби'а, аль-Фараздаком, Джариром, Зу-р-Руммой и другими поэтами. Многочисленные противники постоянно обвиняли его в недостаточном знании грамматики и просодии, хотя основатель басрийской школы филологов Абу Амр ибн аль-Аля, противник куфийской школы, к которой принадлежал Хаммад, относился к нему с большим уважением.

Хаммаду приписывается создание сборника отборных произведений доисламской поэзии «Му'аллаки» («аль-Му'аллакат»), куда вошли семь поэм семи самых знаменитых древних поэтов: Имруулькайса, Тарафы, Зухайра, аль-Хариса ибн Хиллизы, Амра ибн Кульсум, Антары, Лябида [374]<sup>15</sup>.

Прочно укоренившееся среди арабских средневековых филологов мнение о Хаммаде как о человеке, не заслуживающем доверия, сформулировал его главный соперник — аль-Муфаддал. Арабский ученый энциклопедист, автор биографических словарей Йакут (1179—1229) сообщает об этом следующее:

«Аль-Муфаддал сказал однажды, что Хаммад так искажает древнюю поэзию, что ее почти невозможно восстановить. „Как так? — спросили его. — Он неточно цитирует поэзию, которую передает, или он отступает от грамматических правил?“ — „О если бы это было так, — ответил аль-Муфаддал, — тогда ученые легко бы исправили ошибки. Но это человек, который хорошо знает поэзию и лексику древних арабов, манеру каждого из поэтов и их тематику. Ему достаточно сказать несколько стихов в манере одного из поэтов и их ему приписать, чтобы распространить это по свету. Таким образом поэзия древних арабов будет искажена и истину сумеет установить лишь образованный критик. Но где же он?“» [109, 4, 140].

Особенно широкий размах составление разнообразных сборников древней поэзии приняло в IX в. Общий дух «классицизма», стремление возродить древнеарабские поэтические формы

<sup>15</sup> См. ниже с. 61 и сл.

стимулировали деятельность филологов по изучению и систематизации сохранившихся поэтических произведений. Стали появляться диваны (собрания стихов отдельных поэтов), многочисленные антологии, содержавшие целые поэмы или отрывки из поэм большого числа поэтов, либо антологии, в которых были собраны стихи поэтов какого-либо одного племени.

Не ограничиваясь созданием антологий и диванов, филологи составляли сборники под повторяющимися названиями: «Классы поэтов», «Жизнеописания поэтов» или просто «Книга о поэзии и поэтах», — в которые отбирались отрывки из произведений различных поэтов, сопровождавшиеся краткими биографическими сведениями об авторах, комментариями и размышлениями о достоинствах и недостатках отдельных стихов. Таким образом, в этих сборниках появились в зачаточной форме элементы литературной критики.

Многие из перечисленных категорий сочинений содержали хронологические таблицы и довольно обширную библиографию и вполне соответствовали уровню развития науки своего времени.

К сожалению, до наших дней сохранились лишь немногие произведения филологов — собирателей поэзии, но сведения о них и большие цитаты из них дошли до нас в различных словарях, справочниках и сочинениях позднейшего времени. Собирателями и «издателями» поэтических диванов и антологий были аш-Шайбани (ум. в 828 г. в Куфе) и ученик аль-Муфаддала знаменитый филолог аль-Асма'и, филологи середины IX в. ат-Туси, Ибн ас-Сиккит и ас-Суккари, глава куфийской школы филологов Са'лаб (ум. в 904 г. в Багдаде), Ибн аль-Анбари (ум. в 939 г. в Багдаде). Диваны многих новых (исламских) поэтов составил филолог и историограф ас-Сули (ум. в 946 г. в Басре), который, кажется, одним из первых располагал поэтические произведения в алфавите рифм, что облегчало нахождение нужной поэмы, но разрушало хронологию создания стихов и лишало читателя возможности проследить эволюцию творчества автора. На рубеже X и XI вв. несколько диванов новых поэтов составил Хамза аль-Исфахани. Он избрал в своих изданиях иной, чем ас-Сули, порядок и группировал стихи и поэмы по жанрам.

Особый тип антологий составляют сборники стихотворных отрывков под общим наименованием «Поэтические темы» («Ма'ани аш-ши'р»). Мы еще будем иметь случай в разделе по истории арабской средневековой критики вернуться к вопросу о ма'ани — поэтической теме, образу-идее, выраженной в одной или нескольких стихах. Авторы такого рода антологий пытались проследить, как одна и та же поэтическая тема разрабатывалась разными поэтами, и оценить варианты ее воплощения. Многие выдающиеся филологи составили такие тематические собрания, которые, как и всякие другие антологии, являют-

ся важным источником для изучения древней и средневековой поэзии.

Из сохранившихся до наших дней антологий наибольшую ценность представляет труд ученика аль-Муфаддала — аль-Асма'и (740—825 или 831) «аль-Асма'ийят», который содержит 77 цельных поэм и отдельных отрывков, принадлежащих доисламским бардам и поэтам периода распространения ислама, так называемых *мухадраму* [81]. Уважение к добросовестности аль-Асма'и и его филологическим познаниям в средние века было столь велико, что он превратился в полулегендарную личность и часто позднейшие подражания прикрывались его авторитетом. Ему даже приписывают создание позднесредневековых народных романов (например, «Жизнеописание Антары»<sup>16</sup>), сложившихся через несколько столетий после его смерти.

По-иному составлены поэтические сборники с одинаковыми названиями двух выдающихся поэтов IX в. Абу Таммама и аль-Бухтури «Китаб аль-Хамаса» — «Книга доблести», авторы которых не ставили перед собой задачи дать сколько-нибудь полную картину творчества поэтов-предшественников, а старались отобрать лишь лучшие стихи и наиболее достоверные отрывки. Так, Абу Таммам собрал в своей «Хамасе» [29] наиболее интересные, по его понятиям, стихи и поэтические отрывки начиная с древности и до IX в.<sup>17</sup> При этом он попытался их сгруппировать по жанрам, тем самым положив начало традиции, которой арабские филологи следовали на протяжении всего средневековья. Естественно, что Абу Таммам, который был прежде всего поэтом, руководствовался при отборе материала лишь собственным вкусом и своей памятью. Впоследствии недоброжелатели поэта не раз обвиняли его в плагиате, сопоставляя отобранные им отрывки доисламской поэзии с его собственными стихами [32, 51—52].

Название антологии Абу Таммама связано с тематикой стихов, собранных в первой главе и посвященных воинской доблести. Поскольку антология Абу Таммама в средние века была очень популярна, ее название часто перенимали другие филологи, и слово «хамаса» — «доблесть», утратив первоначальный смысл, стало синонимом слова «мухтарат» — «избранные стихи».

Ученик Абу Таммама поэт аль-Бухтури составил свою «Хамасу» по несколько иному принципу [83]<sup>18</sup>.

Аль-Бухтури стремился подобрать стихи не столько по жанрам, сколько по поэтическим темам и фигурам. Поэтому он разбил свою антологию на более дробные части (174 главы), включив в каждую главу отдельные строчки или небольшие отрывки. Поэтические «темы» выделены им в достаточной мере произвольно. Например, 13 глав (14—26-я) посвящены теме

<sup>16</sup> В русском переводе — «Жизнь и подвиги Антары» [132].

<sup>17</sup> О «Хамасе» Абу Таммама см. работу А. Е. Крымского [170].

<sup>18</sup> О «Хамасе» аль-Бухтури см. статью И. Ю. Крачковского [161].

«бегства с поля боя», 21 глава (28—48-я) — теме «дружбы» и т. д. Таким образом, антология аль-Бухтури больше напоминает источники типа «Ма'ани аш-ши'р», чем классические антологии. Средневековые арабские критики считали, что стихи в «Хамасе» Абу Таммама подобраны более удачно, с большим художественным чутьем, чем в антологии аль-Бухтури [32, 10—11].

Весьма оригинальную структуру имела антология «Собрание поэтических произведений арабов» («Джамхарат аш'ар аль-араб»), составление которой приписывается филологу Абу Зайду аль-Кураши (IX в.) [64]. О жизни составителя антологии мы почти ничего не знаем. «Собрание» аль-Кураши состоит из псевдокритического введения и семи глав, каждая из которых включает шесть-восемь поэм выдающихся доисламских и исламских поэтов. Принцип организации материала в «Собрании» весьма произвольный: одна глава содержит поэмы древних поэтов (му'аллаки), в другой — собраны стихи в жанре *риса*, в третьей — *мальхамат* (героические поэмы), в четвертой — *машубат* (стихи смешанного содержания, т. е. языческие и исламские) и т. д. «Собрание» аль-Кураши дает множество ценных дополнений к антологиям ал-Муфаддала и аль-Асма'и.

Очень интересно пространное введение к «Собранию», в котором автор рассуждает о происхождении арабской поэзии и о ценности доисламской традиции, сообщает различные анекдоты о древних поэтах и отзывы о них арабских филологов (особенно часто упоминается Имруулькайс). Ссылаясь на филологов (чаще всего на аль-Муфаддала), аль-Кураши пытается выяснить, «кто был первым поэтом», «кто из поэтов был в арабской истории самым выдающимся», «каково было отношение к поэзии пророка Мухаммада», «какую роль в поэзии сыграли демоны — шайтаны» и т. д. При этом автор цитирует речи мифических личностей (Адама и других), приводит слова дьявола (иблиса), джиннов и ангелов, ссылается на пророка Мухаммада и т. д. Таким образом, «научное» значение этого введения не слишком велико.

Особую группу антологий составляли в средние века сборники стихов поэтов того или иного бедуинского племени. До наших дней сохранился лишь один такой «Комментированный диван поэзии племени хузайль» («Шарх аш'ар аль-хузайлийн») ас-Суккари (827—888) [107]<sup>19</sup>.

Роль ас-Суккари в создании антологии хузайлитской поэзии заключается прежде всего в редактировании и комментировании составленных его предшественниками сборников. Как и все собиратели племенной поэзии, ас-Суккари не столько отбирал лучшие стихи, сколько собирал все относящееся к поэзии данного племени. Эту задачу он выполнил добросовестно, приводя все

<sup>19</sup> О хузайлитской поэзии имеется довольно обширная литература (см. например, статьи Х. Х. Брей [412] и И. Хелля [561]).

сохранившиеся варианты стихов и ссылаясь на источники (что делалось средневековыми филологами далеко не всегда). В детальных комментариях он сообщает обстоятельства, при которых были сочинены те или иные стихи, и разъясняет архаическую лексику. Собрание ас-Суккари мало что добавляет к сборникам доисламской и раннеисламской поэзии аль-Муфаддала и аль-Асма'и, но в качестве критического издания с хорошим комментарием оно многое поясняет в древней поэзии и вместе с тем дает представление о подобного рода трудах, создававшихся в IX в.

Важное место среди собраний древней поэзии занимают сочинения, носящие единое название «Классы поэтов» («Табакат аш-шу'ара»), в которых сказалась любовь к классификации, столь характерная для средневековых арабских ученых, имевших обыкновение располагать по «классам» юристов-богословов, философов и пр. Поэты в «Табакат аш-шу'ара» располагаются в первую очередь по «качественному», а затем уже по хронологическому принципу. Этот тип научных сочинений несомненно зародился под влиянием хадисной традиции, ибо, для того, чтобы придать всем сведениям научную основу, в них всегда приводится критический обзор передатчиков традиции. Впрочем, учитывая устный характер передачи поэзии на протяжении нескольких столетий, иного способа обеспечить достоверность сообщаемых сведений у авторов не было.

Среди сохранившихся до наших дней сочинений подобного типа важнейшее место, несомненно, принадлежит труду филолога Мухаммада ибн Саллама аль-Джумахи (758—846) «Классы доисламских и исламских поэтов» («Табакат аш-шу'ара аль-джахилийин ва-ль-исламийин»), который охватывает поэзию с древнейших времен и до конца омейядского господства [13]<sup>20</sup>. В дошедшей до нас редакции сочинение состоит из двух частей: первая — о доисламских и раннеисламских поэтах, вторая — о поэтах первого века ислама. Между этими частями помещен специальный раздел, посвященный поэтам-горожанам (шу'ара аль-кура), хронологически относящийся к первой части.

Обе части книги аль-Джумахи разбиты на 10 классов по четыре поэта в каждом. Причем к первой части прибавлен специальный раздел, который автор посвящает поэтам жанра элегий — асхаб аль-мараси, — число которых также равно четырем. Несколько нарушает симметрию сочинения раздел о поэтах-горожанах, которые группируются не по классам, а по городам, причем число их в каждой группе различно. Не исключено, что этот раздел внесен в сочинение не автором, а одним из его учеников.

---

<sup>20</sup> О труде Ибн Саллама аль-Джумахи см. статьи К. Брокельмана [419], И. Ю. Крачковского [152], итальянского ученого Г. Леви Делла Вида [616], А. И. Арберри [371].

Аль-Джумахи распределяет поэтов по классам в соответствии с их «поэтической ценностью», руководствуясь сложившимся среди арабских критиков мнением, и приводит их отзывы о стихотворцах, но не высказывает своего собственного суждения, хотя, косвенно относя того или иного поэта к определенному классу, выражает его. Такая классификация нарушает хронологию истории поэзии. Например, поэты второго и третьего классов первой части жили в период возникновения ислама, а поэты четвертого класса относятся к доисламскому времени. Некоторые из доисламских поэтов попали вообще во вторую часть сочинения.

Материалы о поэтах аль-Джумахи приводит в разных пропорциях. Так, биографические сведения о придворных омейядских панегиристах аль-Ахтале, аль-Фараздаке и Джарире, а также отрывки из их сочинений занимают в «Классах» десятки страниц, в то время как некоторым другим версификаторам уделено всего несколько строк, рассказывающих о их происхождении, и даются короткие цитаты из их стихов.

Несколько иной характер имеет сочинение знаменитого арабского поэта и филолога Ибн аль-Му'тазза (ум. в 908 г.) «Классы новых поэтов» («Табакат аш-шу'ара аль-мухдасин»), в котором содержатся биографические сведения о 127 поэтах, в большинстве своем современниках Ибн аль-Му'тазза [19]. Почти все они — придворные панегиристы Аббасидов. Среди них встречаются поэты, которые даже не упоминаются в других источниках. Ибн аль-Му'тазз, поэт с большим литературным вкусом, отобрал наиболее яркие отрывки из их сочинений, часто нигде более не фигурирующие. Никаких попыток «классификации» материала в сочинении Ибн аль-Му'тазза обнаружить невозможно. Таким образом, понятие «классы» утрачивает в этом сочинении свой первоначальный смысл и становится синонимом других наименований вроде «Жизнеописания поэтов» («Ахбар аш-шу'ара») или «Книга о поэзии и поэтах» («Китаб аш-ши'р ва-ш-шу'ара»), столь многочисленных в средние века. Новшеством можно считать лишь особый интерес Ибн аль-Му'тазза к поэзии современников, не характерный для его предшественников-филологов.

Перечень разнообразных антологий, «жизнеописаний» и «классов» VI—IX вв. венчает замечательное многотомное сочинение — «Книга песен» филолога и музыканта Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани (897—967) [27]. Задуманная автором как комментарий к ста песням, собранным по приказу Харуна ар-Рашида (786—809) музыкантами и певцами его времени и вошедшим в репертуар знаменитого музыканта и композитора Исхака аль-Маусили (ум. в 849 г.), она со временем разрослась до огромных размеров и фактически превратилась в собрание биографических данных о всех известных поэтах, отрывков из их сочинений и разнообразных, зачастую анекдотических сведений.



об обстоятельствах, при которых было сочинено то или иное стихотворение<sup>21</sup>.

Композиция «Книги песен» была predeterminedена ее первоначальной целью — дать собрание наиболее популярных песен. Поэтому в первых томах аль-Исфахани сообщает детальные сведения не только об авторах, но и о композиторах и даже об исполнителях — выдающихся певцах и певицах своего времени. В дальнейшем, однако, он отходит от первоначального плана и включает в свой труд, без хронологической последовательности, сведения о поэтах, живших в разное время, чьи имена и произведения традиция сохранила до X в. Не подлежит никакому сомнению, что уже примерно к VIII в. сложились в циклы бесчисленные предания о доисламских поэтах, в которых филологи — предшественники аль-Исфахани — находили данные для своих комментариев к стихам. Аль-Исфахани свел воедино этот огромный материал, часто почерпнутый им из не сохранившихся до нашего времени изданий, поэтому «Книгу песен» можно считать важнейшим источником сведений и преданий о поэтах и их поэзии с древнейших времен и до X в.

Средневековые филологи и любители поэзии высоко оценивали труд Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани. Арабский библиограф X в. Ибн ан-Надим в своем знаменитом «Справочнике» («аль-Фихрист») характеризует его как честного и скрупулезного компилятора: «Он всегда пользовался рукописями, принадлежавшими руке самого автора или добросовестно составленными копиями» [23, 173]. Замечательный арабский историк и социолог Ибн Хальдун (1332—1406), перечислив выдающихся арабских поэтов, знакомство с сочинениями которых необходимо всякому образованному человеку, заканчивает свою речь словами: «Большинство сведений о них можно почерпнуть из „Книги песен“, ибо это собрание всей мусульманской поэзии и избранных произведений доисламских поэтов» [96, т. 3, 383].

К числу важных источников средневековой поэзии относятся «жизнеописания» поэтов, составленные авторитетными средневековыми филологами и посвященные, как правило, новым, т. е. жившим уже в исламское время, поэтам. Среди подобных сочинений на одно из первых мест следует поставить «Сведения об Абу Таммаме» («Ахбар Аби Таммам») и «Сведения об аль-Бухтури» («Ахбар аль-Бухтури»), составленные филологом и историком ас-Сули (ум. в 946 г.) и являющиеся частью его труда «Сведения о новых поэтах» («Ахбар аш-шу'ара аль-мухдасин»), посвященного поэтам нового времени [51; 52]. Перу того же автора принадлежит еще одно ценное сочинение — «Книга листков со сведениями об аббасидских халифах и их стихотворцах» («Китаб аль-аурак фи ахбар ал аббас ва аш'арихим»):

<sup>21</sup> Об источниках «Книги песен» см. статью Л. Золондека [773]. Общая характеристика «Книги песен» содержится в статьях Л. Е. Пастуховой [185а; 186а].

[53], в которой собраны сведения о поэтах царствующей династии.

Особое место среди источников арабской поэзии занимает литература адаба, содержащая разнообразные сведения (по преимуществу светского характера), которые по понятиям средневековых арабов были необходимы всякому образованному и воспитанному человеку. Начало этому жанру положил выдающийся прозаик VIII в. Абдаллах ибн аль-Мукаффа, но расцвета он достиг в IX—X вв. в творчестве таких писателей, как аль-Джахиз, Ибн Кутайба, а в мусульманской Испании — Ибн Абд Раббихи. Для литературы адаба характерна некоторая беспорядочность изложения: авторы включали в повествование самые разнообразные материалы, а также обильно пересыпали текст поэтическими отрывками, что придает сочинениям этого жанра значительную антологическую ценность.

Наиболее интересными с источниковедческой точки зрения можно считать сочинения аль-Джахиза «Книга о животных» («Китаб аль-хаяван») [43] и «Книга красот стиля» («Китаб аль-байан ва-т-табийн») [42]. Если первая из названных книг изобилует поэтическими цитатами, призванными лишь проиллюстрировать рассуждения автора по поводу разнообразных зоологических курьезов, то вторая — частично биографический словарь, частично антология — содержит отрывки из произведений поэтов и прозаиков разных эпох, кочевников и горожан, цитаты из новых поэтов, иногда даже современников автора (Абу Нуваса, Абу-ль-Атахи, Абу Таммама). Некоторые разделы книги включают поэтические и прозаические отрывки на какую-либо одну тему, в то время как другие — поэзию авторов, относящихся к определенной среде.

Многочисленные поэтические отрывки содержатся в трудах современника аль-Джахиза — Ибн Кутайбы «Источники сведений» («Уйун аль-ахбар») [15] и «Книга поэзии и поэтов» («Китаб аш-ши'р ва-ш-шу'ара») [99], которые можно в равной мере отнести и к числу трактатов по филологии, и к сочинениям адаба, и к разряду антологий.

Андалусия (мусульманская Испания) также выдвинула несколько значительных фигур, занимавшихся собиранием поэзии, произведений ораторского искусства и прозы. Это прежде всего Ибн Абд Раббихи (ум. в 939 г.), уроженец Кордовы, перу которого принадлежит знаменитое «Уникальное ожерелье» («аль-Икд аль-фарид»), написанное с целью рассказать мусульманам Испании о литературе Арабского Востока [14]. Эта книга, как и всякое произведение адаба, изобилует многочисленными поэтическими отрывками из произведений восточноарабских авторов, в основном известных и по другим источникам.

Хотя книги адаба и не были в полном смысле слова антологиями, их ценность с точки зрения истории поэзии едва ли можно переоценить. Кроме разнообразных образцов художествен-

ной словесности, неизвестных нам по другим источникам, в них содержится огромный историко-культурный и историко-литературный материал, многочисленные биографические сведения о поэтах, порой весьма наивные характеристики их творчества, рассказы о различных устремлениях в литературной среде и т. д.

\* \* \*

Разумеется, все перечисленные выше источники, в целом дающие представление о средневековой поэзии, не были лишены с современной точки зрения существенных недостатков. Приводимые в них факты часто носили случайный, анекдотический характер, основывались на легендах и преданиях и отбирались без серьезной критики. Авторы переписывали друг у друга целые страницы без какой-либо серьезной критической проверки источников. Материал в такого рода сочинениях обычно располагался по весьма примитивной схеме: биографическим сведениям или историческому анекдоту сопутствует стихотворная строка или целое стихотворение. При этом отбор цитат и поэтических примеров, как правило, определялся не их поэтическими достоинствами, а служил внелитературным целям: художественный материал привлекался в качестве иллюстраций к историческим и биографическим фактам или же для филологической критики. Однако при всех «научных» и структурных недостатках этих трудов их значение чрезвычайно велико, поскольку они хранят огромный поэтический материал, позволяющий нам составить представление об арабской классической поэзии.

Перечисленными в этом разделе трудами ни в коей мере не исчерпываются источники, представляющие интерес при изучении арабской литературы VI—IX вв. Мы постарались указать лишь основные категории источников и при рассмотрении творчества того или иного поэта или прозаика дополнительно остановимся на тех источниках, которых не имели возможности здесь коснуться.

## АРАБСКАЯ МЕТРИКА. ЖАНРЫ И ФОРМЫ ДРЕВНЕАРАБСКОЙ ПОЭЗИИ

Основные приемы арабского стихосложения выработались уже в доисламский период. Вначале, по-видимому, появилась рифмованная проза (садж') — прозаическая речь, в которой мысль выражалась несколькими короткими фразами с рифмующимися последними слогами. Это были короткие восклицания, вырвавшиеся из уст бедуина в минуту сильного душевного напряжения или волнения (при виде врага, при оплакивании умершего и т. п.). Рифмованной прозой пользовались также языческие жрецы-прорицатели (кахины) для произнесения шаман-

ских заклинаний и при исполнении ритуала. Из рифмованной прозы произошла простейшая метрическая форма арабского стиха — *раджаз*, который, в свою очередь, возможно, явился основой для всех остальных арабских поэтических размеров.

Довольно рано (VIII в.) у арабов сложилась наука о метрике («ильм аль-аруд»). Изложение основных принципов арабской метрики выходит за рамки нашей работы и должно составить предмет специального исследования<sup>22</sup>. Мы ограничимся лишь несколькими самыми общими определениями.

Под термином «аруд» средневековые арабы подразумевали науку о критериях различения метров и правилах отделения правильных метров от неправильных. Иногда арабы термин «ильм аль-аруд» понимали более широко — как «ильм аш-ши'р», т. е. как науку об арабском стихосложении. В этом случае они включали в «ильм аль-аруд» не только законы метрического построения стиха (т. е. законы периодической повторяемости в стихе определенных элементарных групп ритмических долей), но и учение о рифме «ильм аль-кавафи».

Уже древние арабы, подобно индийцам и грекам, создали и усовершенствовали на протяжении многих поколений свою собственную просодию. За полторы сотни лет до возникновения ислама они сочиняли и декламировали поэмы-песни по неписаным, но хорошо им известным правилам, которые впоследствии без существенных изменений сохранялись на протяжении всего средневековья. Основателем науки о метрике считается филолог аль-Халиль (ум. в Басре в 791/2 г.). В своем труде «Книга об аруде» («Китаб аль-аруд») он, как гласит традиция, впервые проанализировал структуру арабского стиха, определил различные размеры и дал им те наименования, под которыми они известны и поныне, выделив второстепенные метрические элементы.

В вопросе об этимологии термина «аруд», в равной мере как и в вопросе о происхождении арабской метрики, ни у средневековых арабов, ни у современных исследователей нет однозначного решения. Некоторые арабские специалисты по грамматике полагают, что термин «аруд» связан с фактом образования стиха по правилам метрики — «йа'ариду алайхи». Другие утверждали, что термин появился в результате того, что филолог аль-Халиль разрабатывал теорию стихосложения в Мекке (Мекка именовалась аль-Аруд). Немецкий востоковед Георг Якоб строит этимологию слова на образе из дивана хузайлитских поэтов, в котором стих сравнивается с норовистой верблюдицей (аруд), укрощаемой поэтом [579, 180].

Наиболее убедительно определяет происхождение термина

<sup>22</sup> Подробнее об аруде см. статью Г. Вейля и И. Мередит-Оуэж в «Энциклопедии ислама» [647]. Из старых работ отметим также статью С. Гюяра [547], а из новых — статьи А. Блоха [403 и 405], советского исследователя А. А. Савчеса [197] и книгу Г. Вейля [767].

Э. В. Лейн, сближающий первоначальное значение слова «аруд» — «опорный кол посреди бедуинского шатра», являющийся основой и опорой всего сооружения, — с тем смыслом, который слово приобрело в метрике, обозначая последнюю стопу в первом полустииши первого стихотворения, которая, находясь в середине стиха, определяет его структуру и рифму [647].

Аруд основан на использовании фонетических особенностей арабского языка — наличии в нем долгих и кратких гласных звуков. Согласно аруду, стих образуется определенным чередованием слогов неодинаковой долготы. Известная совокупность кратких и долгих слогов составляет стопу, сочетание двух или трех стоп образует полустииши, а два полустииши с обязательной цезурой посредине составляют стих — *бейт*.

В зависимости от чередования долгих и кратких слогов арабская поэзия знает шестнадцать стихотворных размеров с несколькими вариантами в пределах каждого. Из комбинаций долгих и кратких слогов образуется восемь основных стоп, но в каждом размере основная стопа может заменяться одной из своих разновидностей. Правила допускают также некоторые «вольности», позволяющие поэту подогнать нужное ему по смыслу слово к форме, обусловленной размером.

Некоторые филологи полагали, что размеры аруда выработались у кочевников, напевавших в такт движения верхового животного. Так, М. Хартманн, говоря о происхождении арабских поэтических размеров, высказал предположение, что они явились результатом бессознательной ритмической имитации постоянно повторяющихся с одинаковыми интервалами звуков, которые возникают при движении верхового верблюда [556]. В подражание мерному шагу верблюда ритм складывался из чередования ударных и неударных слогов.

В течение длительного времени западноевропейские и русские арабисты (А. Блох [405—406], И. Ю. Крачковский [144, 249] и др.), основываясь на опыте изучения древнегреческой метрики, полагали, что классическая арабская метрика квантитативна, т. е. что ее ритмика основана исключительно на закономерном чередовании долгих и кратких слогов в стопе, стабильных в отношении продолжительности и расположенных в последовательности, определяемой размерами, и, таким образом, имеет чисто количественный характер.

Однако С. Гюйяр [547], а вслед за ним Г. Вейль внесли в это представление существенное дополнение. Как показал в своих исследованиях Г. Вейль, арабская классическая просодия была системой квантитативно-ударной, основанной на сложном соотношении длительности слогов и словесных ударений. Он убедительно доказал, что, в отличие от метрического, словесное ударение в арабском стихе нестабильно, иногда оно падает на долгие слоги, иногда на краткие, иными словами, ударные слоги в поэзии не обязательно совпадают с метрическими акцентами.

и часто приходится на слабые (нейтральные) доли стопы. Ритмически нейтральные слоги, которые не участвуют в образовании основного ритма, не несут ударения и не стабильны в отношении продолжительности, могут быть и краткими и долгими. Их функция состоит лишь в том, что они привносят в стих украшающие ритм вариации.

Таким образом, в арабском стихе не только продолжительность звука образует ритмическую основу стоп и поэтических размеров, — в его образовании важную роль играет также ударение, или, если применить музыковедческий термин, чередование сильных и слабых (нейтральных) долей. Следует также отметить, что в арабской поэзии преобладают «восходящие ритмы», т. е. ритмы, когда за коротким слогом следует долгий, или, другими словами, за нейтральной долей следует ударная<sup>23</sup>.

Наиболее употребительными метрами арабской поэзии в средние века были *тавилъ* («долгий»), *басит* («расширенный»), *кямилъ* («полный или совершенный»), *рамаль* («бегущий»), *ха-фиф* («легкий»), *мутакариб* («семенящий»), *вафир* («крупный, изобильный»). Таким образом, при некоторой натяжке, в этих терминах можно найти отголоски различных верховых алжуров. В доисламский период поэты всем другим размерам предпочитали; кажется, торжественные и немного тяжеловесные *тавилъ* и *басит*.

В арабском стихотворении рифма (*кафия*) остается единой на протяжении всего произведения<sup>24</sup>. Поэтому арабские стихотворения иногда именовались по их рифме, например, «ламия» — стихотворение, все стихи которого оканчиваются на согласную «лям» (с соответствующей огласовкой — гласной), «нуния» — на «нун» и т. д.

Уже в доисламский период стихийно сложились две основные композиционные формы арабской поэзии: небольшое стихотворение до 10—12 стихов — *кит'а*, или *мукатта'а* (букв. «кусок», «отрывок») и небольшая поэма в 50—100 стихов — *касыда* (целевое стихотворение). Кит'а — небольшое стихотворение с

---

<sup>23</sup> Бросается в глаза некоторая аналогия между арабским и древнегреческим стихосложением. «При составлении стиха в античном стихосложении, — пишет В. М. Жирмунский, — принимается во внимание только закономерное чередование долгих и кратких слогов в соответствии с композиционными формами данного размера. Расположение словесных ударений остается, в общем, неупорядоченным; в некоторых случаях они расположены на долгих слогах, в других — на кратких... В поэтическом искусстве древних греков это несоответствие акцентуации слов с метрическим чередованием слогов по длительности оправдывается, с одной стороны, музыкальным исполнением, при котором ритмизация текста подчиняется ритмическому строю мелодии, с другой стороны, — свойствами самого языка, в котором ударение носило характер не увеличения силы (экспираторный, динамический акцент), а повышения голоса (музыкальное, мелодическое ударение)» [133, 21].

<sup>24</sup> О монориме в арабской поэзии см. статью М. Лайенса и П. Какья [622].

единой темой и простой композицией — могла быть самостоятельным произведением или «осколком» от большой поэмы.

Короткое стихотворение кит'а использовалось прежде всего в одном из древнейших жанров арабской поэзии — *хиджа* (хула или грубое осмеяние)<sup>25</sup>. Жанр этот, как показал И. Гольдциер [514, т. 1, 27], восходил к проклятиям-заклинаниям, которые наделенный могучим искусством магии и талантом острого слова поэт посылал своему врагу или вражескому племени. Произнося поношение ритмизованными и рифмованными заклинаниями, поэт был убежден в том, что они должны произвести страшные последствия. М. Годфруа-Демомбин справедливо заметил, что мусульманская легенда усматривает в жесте Мухаммада, бросившего во время сражения при Бадре в сторону курейшитов горсть песка вместе со словами проклятия, призыв к ангелам выступить с мечами в руках и сокрушить врагов Аллаха, в то время как пророк лишь воспользовался древним магическим приемом [483, XVIII]. Но даже если поэт не преследовал «магических» целей, своим хиджа он стремился воодушевить соплеменников и деморализовать врага.

Содержание хиджа обычно сводилось к посрамлению врагов племени. Поскольку более всего бедуины ценили такие добродетели, как храбрость, щедрость, верность слову и преданность племени, то, естественно, врага обычно обвиняли в отсутствии этих добродетелей, т. е. в трусости, жадности и неверности. Таким образом, поношение выражало не просто личную злобу и гнев поэта, но и чувства всего племени, честь которого он держал в руках.

Поэт-бедуин должен был не только уметь постоять за свое племя с оружием в руках, но и защитить его в поэтическом поединке. Резким и язвительным словом он мог на многие годы заклеить врага, и позор нанесенного оскорбления, как и воинская слава, переходил от отца к сыну.

Поэтическое поношение было для поэта могучим средством поднять свой авторитет. Именно в хиджа поэт лучше всего мог проявить себя как личность. Сильные мира сего не только жаждали быть прославленными в панегириках, но боялись поэтов-острословов и всячески старались их задобрить. Во время походов поэт получал особую часть военных трофеев, а позднее — щедрые подачки из рук меценатов. Пророк Мухаммад, относившийся с большой настороженностью к языческим поэтам, тем не менее приблизил к себе по крайней мере двух из них — Ка'ба ибн Зухайра и Хассана ибн Сабита — не только потому, что они сочиняли ему панегирики, но и опасаясь их поношений. Хиджа оставалась излюбленным жанром и после образования Халифата, и придворные омейядские панегиристы со-

---

<sup>25</sup> О жанре хиджа в доисламской Аравии см. работы Мухаммада Хусайна [262] и И. С. аль-Хави [256].

стяжались во взаимных поношениях, а один из них — аль-Ах-таль, сочинявший хулу на врагов династии, получил даже официальный титул «поэта омейядов».

Доисламские поношения, как, впрочем, стихи жанра хиджа, на протяжении всего средневековья отличались грубостью, а порой были даже непристойны. Во время поэтической перебранки совсем не обязательно было придерживаться истины, напротив, считалось позволительным обвинить врага или вражеское племя в самых страшных пороках, истинных или мнимых. Важно было лишь сделать это талантливо, в хороших стихах, так, чтобы оскорбление «прилипло» к врагу на долгие годы. Не много можно найти в истории арабской литературы поэтов, которые не оставили бы после себя стихов в жанре хиджа.

Другим древнейшим жанром арабской поэзии были похоронные элегии — *риса*, или *марсия*. Как и хиджа, риса обычно представляла собой небольшое стихотворение с простой композицией и единой фабулой. Свое происхождение риса ведет от песен-причитаний на похоронах (заплачек), которые, согласно ритуальному обряду, женщины племени и жены умерших или погибших в бою должны были петь (голосить) у траурных носилок. Возможно, что исходным моментом в этом ритуале было убеждение, что своими похоронными воплями женщины могут удержать душу умершего рядом с собой. Но похоронные плачи имели и чисто «светское» назначение — они были лишним поводом для того, чтобы произнести траурную хвалу покойному, а заодно и восславить доблесть своего племени. Поскольку насильственная смерть была в условиях частых кровавых междоусобиц почти законом в жизни кочевников, восхваление обычно сменялось криками гнева и призывом к мщению. Поминальная хвала сохранялась как жанр на протяжении всего средневековья, и древнеарабские поэтические приемы этого жанра превратились позднее в традиционные клише.

В риса бедуинский поэт рассказывает о своей скорби по родственнику или другу, всячески прославляет достоинства и деяния покойного, не скупясь при этом на высокопарные сравнения и гиперболы. Естественно, что, в соответствии с генезисом этого жанра и с его характером, среди поэтов древности, прославившихся своими риса, было много женщин. Особенной популярностью пользовалась поэтесса аль-Ханса (ум. в 664 г.), оплакивавшая в скорбных песнях своих погибших братьев Сахра и Муавию<sup>26</sup> — вождей племени сулайм:

<sup>26</sup> К исследованию жанра риса и творчества его самой выдающейся в доисламской Аравии представительницы европейские арабисты обращались неоднократно. Специальные работы поэтессе посвятили итальянский арабист Дж. Габриэли [479], австрийский семитолог Н. Родоканакис [705] и И. Гольдциер [506]. О творчестве аль-Хансы см. также исследование автора многих работ по истории арабской литературы, современной поэтессы Бинт аш-Шати [235].



О нет! Клянусь Аллахом, я не забуду тебя, пока душа не разлучится со мной и меня не скроет могила.

В тот день, когда я рассталась с Сахром Абу Хассаном, я навеки распрощалась с весельем и радостью.

О горе мне и горе моей матери! Разве он не лежит в могиле и по утрам и в вечернюю пору! [235, 120].

Оказывается достоинства Сахра были неисчислимы. Его «кодеянием была слава», «храбрость его вселяла ужас», он был верен слову, предан племени, которое он защищал от обидчиков, а на племенном совете он славился как оратор, и советы его всегда лишь способствовали процветанию племени. Был он и умелым воином, и щедрым, готовым всегда к гостеприимству бедуином.

О Сахр! Ты тот, кто умел удержать лошадь, когда ее обудывали, и вьючного верблюда, когда на него надевали седло.

[Ты давал приют] сиротам и гостям, которые приходили ночью в наши шатры, чтобы они прославили твое гостеприимство.

Ты помогал и тому, кто страдал от нужды, и тому, кто имел достаток и был богат [235, 117].

Для *риса* характерны устойчивые словосочетания типа «О глаз, из которого потоком льются слезы» [235, 116], повторяющиеся в пределах произведения риторические восклицания, обращения к покойному, в своей совокупности передающие безутешное горе оплакивающих героя женщин. Язык *риса* прост и даже беден, лексика довольно однообразна, так же как и набор основных повторяющихся поэтических «идей».

Более сложной в композиционном отношении поэтической формой была *касыда*, структура которой сложилась, по-видимому, в результате длительной эволюции<sup>27</sup>. *Касыда* состояла из нескольких, слабо связанных между собой частей, различавшихся и сюжетом и стилем, соединявшихся друг с другом лишь в сознании знакомого с материалом бедуинского слушателя. Бедуинские поэты имели свое собственное, основанное на традиции и отличное от современного европейского представление о композиционной стройности и единстве произведения: мерилом таланта поэта была выразительность и поэтическое совершенство отдельного бейта, обычно представляющего законченный смысловой отрывок, и поэт не заботился о связи между отдельными частями *касыды*. Такая композиция была весьма благоприятна для лирического повествования о чувствах и переживаниях автора.

Древнеарабская *касыда* обычно начинается с рассказа о том, как едущий по пустыне на верблюдице или коне поэт предлагает своим спутникам сделать остановку на том месте, где некогда ему довелось побывать и где еще сохранились следы

<sup>27</sup> О *касыде* см. статьи А. Блоха [406] и Г. Рихтера [709].

покинутого бедуинского становища. Картина покинутой бедуинской стоянки или остатков кочевья была привычной частью арабийского пейзажа. Она наводила поэта на грустные воспоминания об ушедших счастливых временах, бывших встречах с возлюбленной и разлуке с ней. Вспоминая подругу, с которой он провел лучшие часы своей жизни, поэт рисует ее внешность, одежду, украшения. Неожиданно внимание поэта переносится на его верного спутника — коня или верблюда. Поэт подробно описывает животное, превознося его силу, быстроту его ног, выносливость, а затем незаметно переходит к главной теме касыды: воспекает свои подвиги или славные деяния своего племени, восхваляет мудрость и храбрость племенного вождя или героя, а позднее феодального правителя, высмеивает врага, призывает к битве. В заключение следует картина природы — описание бури, наводнения, или сценка охоты.

Поскольку касыда соответствовала художественным вкусам древних арабов, находивших в ней отражение своих чувств и переживаний, она оставалась на протяжении многих веков классическим образцом поэмы. В ее канонизированную рамку вставлялись новые мысли и образы, которые уживались с традиционными бедуинскими описаниями кочевой жизни и пустыни. Позднее мы увидим, как в IX в. теоретик арабского «классицизма» Ибн Кутайба во введении к «Книге поэзии и поэтов» объяснит значение различных элементов касыдной композиции и попытается доказать, что именно такая структура поэмы может считаться идеальной [99, 14—15].

С точки зрения жанра касыду можно считать произведением синкретическим. В доисламский период в самостоятельные жанры, как мы уже говорили, выделились только поношения и заплачки. Отдельные же части касыды представляют собой лишь жанровые формы, выделение которых в самостоятельные жанры произойдет позднее, уже в средневековый период.

Лирическое вступление к касыде получило у арабов наименование *насиб*<sup>28</sup>. В *насибе* поэт рассказывает о бывших любовных переживаниях, страсти и ревности, описывает возлюбленную и свидания с ней. Развитие этой жанровой формы связано с культом возлюбленной, который напоминает, а в известном смысле и превосходит средневековый европейский культ дамы. В самостоятельном виде любовные стихотворения в древнеарабской поэзии встречаются крайне редко и, входя в касыду в качестве вступления, как бы задают тон всей поэме. Без лирического вступления ни один уважающий себя поэт не мог перейти к основному повествованию.

После лирического вступления поэт переходил к «описанию». Элементы описания присутствовали уже в *насибе* (портрет

<sup>28</sup> *Насибу* в доисламской касыде посвящена интересная статья И. Лихтенштедтер [621].

возлюбленной). Жанровая форма описания получила наименование *васф*<sup>29</sup>. По своему содержанию *васф* неизмеримо богаче *насиба*. Предметом описания могло стать многое: верховое животное, природа Аравии, ее флора и фауна, пустынные равнины, жгучее солнце и холодные ночи, дожди и бури, охота. Васф — это и «пейзажная лирика», и пространное изображение былых сражений, племенных собраний, традиционных игр, событий политической и культурной жизни. Таким образом, *васф* — жанр лирико-эпический.

В древнеарабской поэзии *васф* в самостоятельном виде встречается крайне редко. В *касыде* он должен был создать у слушателей определенное настроение и подвести их к основной теме. Впоследствии жанр *васф* пережил значительную метаморфозу и в произведениях средневековых поэтов принял характер «куртуазных» описаний дворцов, садов, цветущих лугов и животворящих источников и водоемов, а также придворной охоты и всяческих развлечений.

Центральной частью *касыды* в доисламский период было самовосхваление — *фахр*, которое по мере упрочения средневековых сословных отношений в обществе все более уступало место нацеленному на конкретное лицо (на феодального правителя или богатого мецената) панегирику (*мадх*, или *мадих*). В *фахре* бедуинский поэт восхвалял свои подвиги и подвиги своего рода или племени, свои благородные поступки, доблесть и щедрость, хвастался знатностью своего происхождения, превозносил в гиперболизированной форме мощь племени, его многочисленность и другие достоинства. Как и в русских былинах, у бедуинских поэтов «богатырская похвальба» не только не осуждалась, но рассматривалась как проявление истинного мужества. Каким-то сторонами *фахр* смыкался с *риса*, но если в траурных заплачках восхваление было обращено к умершему, то в *фахре* — к племенному герою, которым часто оказывался сам поэт.

Однако, хотя всякие самовосхваления предполагают известную «индивидуализацию» поэтического сознания (необходимая предпосылка для выделения лирики и эпоса), в «*фахре*» тем не менее несомненно преобладают «коллективистские» элементы, ибо герой как бы отождествляется со всем племенем. Восхваляя свои подвиги (или подвиги своего лирического героя), поэт не просто возвышал их в сознании соплеменников, но превращал в носителей племенных идеалов, в конкретное олицетворение племенной доблести, коллективных интересов и судьбы. Гиперболизированные образы и торжественные интонации *фахра* вызывали в слушателях чувство племенной гордости. Поэтому в *фахре*, как и в *риса*, как и в устных преданиях-хрониках, можно найти элементы героического эпоса, настоящего развития в доисламский период так и не получившего.

<sup>29</sup> Истории жанра *васф* в арабской поэзии посвящена книга И. С. аль-Хави [257].

В древнеарабской касыде, как и во всякой лирической песне, нет сюжета с завязкой, развитием и развязкой. Хотя касыда обычно бывает основана на каких-то событиях из жизни певца, в нее из этих событий включается лишь одна ситуация, один эпизод, однократная значимость которого для одного человека обретает благодаря художественному обобщению общечеловеческую значимость. Однако выражения чувств поэта в касыде перемежаются и переплетаются с различного рода описаниями явлений и событий бедуинской жизни и ее «лирического героя» столь органично, что можно смело говорить о лирико-эпическом характере древнеарабской поэзии, хотя лирический элемент в ней несомненно преобладает.

С фахром тесно связана, и генетически и типологически, основная жанровая форма касыды — мадх (восхваление, панегирик)<sup>30</sup>. В древнеарабской поэзии провести грань между фахром и мадхом не всегда возможно. Как и фахр, мадх в самостоятельном виде не встречается, но составляет центральную часть касыды. В мадхе поэт восхвалял подвиги и добродетели племенных вождей и правителей мелких аравийских княжеств. В отличие от позднейших придворных панегиристов, воспевавших феодальных правителей, дабы снискать их расположение и получить подачку, доисламские бедуинские поэты не имели «корыстной цели», и своим панегириком стремились лишь упрочить славу родного племени. Но поскольку процесс разложения рода зашел в Аравии в период, непосредственно предшествующий возникновению ислама, уже достаточно далеко, можно говорить о появлении если еще и не вполне профессиональных панегиристов, то, во всяком случае, поэтов, подвизавшихся при дворах лахмидского и гассанидского княжеств и сочинявших песни-прославления за вознаграждение. Мы увидим ниже, как в классический период средневековой литературы касыда-панегирик становится основным жанром арабской поэзии.

К числу жанровых форм доисламской поэзии относились также *хамрийят* — отдельные строки в касыде, посвященные вину и «застольным радостям» (разумеется, с поправкой на особенность быта кочевников, еще не знавших придворных застолий и развлечений) и *хикма* — афоризмы. Наряду с пословицами хикма у древних арабов были основным поэтическим способом выражения норм общественной морали. Это были небольшие поэтические отступления в касыде назидательного характера. Как и греческие гюмы, арабские афористические отступления отличались от обычных поговорок и притч несколько более возвышенным и поэтическим характером, отсутствием какого бы то ни было комизма или прозаичности. Часто в них звучали мотивы бренности человеческого существования, содержались

<sup>30</sup> Истории панегирического жанра в арабской поэзии посвящена работа Ахмада Абу Хака [218].

скептические рассуждения о нравах современников, осуждалась «новая мораль», пришедшая на смену патриархальным родоплеменным отношениям.

Доисламская поэзия не отличалась особым тематическим богатством<sup>31</sup>. Для нее характерен ограниченный круг стереотипных ситуаций, образов и ассоциаций. Идеалы, эстетическая оценка жизни бедуинских поэтов не выходят за рамки общеплеменных представлений. Это духовное единство, даже слитность с родом и племенем играли решающую роль в их мироощущении: для них не существовало индивидуальных, не разделяемых соплеменниками переживаний.

Человек в доисламской поэзии выступает как воплощение идеальных эпических качеств. Поэтому так трудно по доисламским стихам составить представление о личности поэта. В них часто отсутствует даже самое элементарное объяснение причин того или иного внутреннего состояния их создателя, его волнений, тоски или радости. Общепринятая грусть при виде следов «покинутого становища» вызвана не индивидуальными душевными переживаниями поэта, связанными с какими-то событиями его жизни, а является лишь традиционным штампом, следованием канонизированной схеме, без соблюдения которой поэма казалась бы слушателям ущербной, а стихотворец выглядел бы как неопытный, бесталанный новичок.

Таким образом, бедуинский поэт не стремился увлечь слушателей смелой фантазией, оригинальной мыслью или широким обобщением. Жизнь воспроизводилась в его стихах всегда «реалистично», в конкретных картинах и деталях. Он старался как можно лучше изображать природу, как можно правдивее и конкретнее изображать ландшафт, выносливого верблюда, благородного скакуна или прелестную возлюбленную, или, наконец, поделиться своими размышлениями о жизни. Пустыня с ее таинственными призраками и миражами, со свистом ветра в расщелинах скал и воем хищников в ночную пору порождает в сознании бедуина суеверные представления о таинственных силах и неведомых существах, постоянно угрожающих ему страшными опасностями и гибелью<sup>32</sup>. Поэтому мир арабского поэта населен всевозможными фантастическими существами: гулями, джиннами, разнообразными демонами как женского, так и мужского пола, подобно тому как мир людей европейского средневековья — ведьмами, сильфами, сильфидами и домовыми.

Все то, что становилось предметом описания бедуинского поэта — явления ли реального или мифологического мира, — бы-

<sup>31</sup> Художественным особенностям доисламской поэзии посвящено немало работ. Кроме уже названных нами общих обзоров доисламской поэзии отметим статьи и книги Ч. Ляйеля [630], югославского ученого Ф. Байрактареви-ча [376], Г. Э. Грюнебаума [540], А. Блоха [405] и Б. Я. Шндфар [213, 1—58].

<sup>32</sup> Понятие судьбы как грозной силы в арабской поэзии проанализировано в специальной статье В. Каскеля [431].

ло хорошо знакомо его слушателям, благодаря чему поэт не разъяснял взаимосвязь событий, не расшифровывал ассоциативные ряды: он манипулировал раз и навсегда сложившимся набором устойчивых условных образов-знаков. Пользуясь известной всем формулой, наполняя ее своей фантазией, бедуинский поэт стремился превзойти своих предшественников и соперников лишь в разработке отдельных деталей заданной схемы, находя новые комбинации традиционных образов, в точности изображения, в лаконизме. Точность изображения естественна для поэта-кочевника, в постоянной борьбе за существование в суровых условиях пустыни выработавшего привычку и способность к внимательному и скрупулезному наблюдению за природой. Характерный для доисламской поэзии лаконизм поэтической речи связан, по-видимому, с представлением о магической силе слова: действенная магическая формула должна быть краткой — не более одной-двух стихотворных строк. Отсюда обязательное в древнеарабской поэтике требование смысловой завершенности каждого бейта, принуждавшее поэтов к крайнему лаконизму, к предельной экономии поэтических средств. Поэт опускал все то, что слушатели могли восполнить в своем воображении, как бы вынося известное за скобки и акцентируя недосказанность. Это придавало древнеарабской поэзии предельную суггестивность и динамизм. Например, доисламские поэты любят прибегать к эллипсису, заменяя имя существительное его определением в форме причастия. Так доисламский поэт Лябид говорит в своей касыде:

Проливались морозящие дожди и ливни из всех ночных,  
утренних и вечерних, гремящих в ответ друг другу [49, 245].

Вообще концентрированное изображение жизни — одна из главных особенностей доисламской поэзии. В нескольких десятках строк древнеарабские поэты умели передать целый ряд поэтических картин, в стремительном чередовании которых находило отражение различные стороны бедуинской жизни.

Особую роль в доисламской поэзии играет природа — она выступает в ней и как предмет описаний и как арсенал поэтических образов. В соответствии с первобытными анимистическими представлениями, когда вся природа мыслилась одушевленной, в бедуинской поэзии постоянно присутствует психологический параллелизм, сопоставление душевного состояния человека и событий его жизни с явлениями природы. Образы в доисламских стихах чаще всего строились при помощи простых сравнений, причем материал для них черпался из окружающей жизни. Эти сравнения, основанные на бесспорном внешнем сходстве (не всегда, естественно, заметном человеку, плохо знакомому с жизнью в аравийской пустыне), перерастали часто в яркие и живые картины — описания, составляющие главную прелесть древнеарабской поэзии.

Ее талия тонка, как скрученный ремень поводьев, а ножка — словно напоенный влагой, клонящийся к земле стебелек...

...Ее спину украшают черные как смоль волосы, густотой своей напоминающие грозди плодов на отягощенной финиками пальме...

...Цвет ее кожи напоминает цвет первого страусного яйца, к чьей белизне примешивается желтоватый оттенок, ее вспоила прозрачная незамутненная вода (Имруулькайс) [49, 92—97].

Описанию «чувств», сердечным излияниям и размышлениям в бедуинской поэзии уделяется незначительное место. Ее герой, бедуинский воин, — цельная натура, не склонная к рефлексии, бесплодным размышлениям или нерешительности. Как и подобает герою, согласно первобытным этическим представлениям, он скорее отличается безрассудной смелостью и способен действовать, не задумываясь над последствиями. Вместе с тем это и не исключительная героическая личность, как герои эпоса, но скорее существо терпеливое и выносливое, нечувствительное к невзгодам кочевой жизни и ударам судьбы.

Смерть человека — трагедия с точки зрения индивидуального сознания — осмысливается родовым сознанием как естественный и даже желательный процесс отмирания всего дряхлого и бесплодного, открывающий путь новому, полезному и молодому. С этим родовым мироощущением связан своеобразный оптимизм древнеарабской поэзии, не знающей личного отчаяния и отражающей гармонию, царящую в природе и в патриархальном родо-племенном обществе. Отсюда и те нотки пессимизма, которые ощущаются в стихах некоторых доисламских поэтов, болезненно переживающих утрату былой патриархальной гармонии в связи с разложением старинных родо-племенных отношений с их первобытной демократией и бедуинской моралью.

Уже в доисламские времена кроме естественного для родового коллектива «бедуинского» типа поэзии намечается иной тип, который пока еще лишь условно можно назвать «придворным». Бедуинские элементы касыды по мере разрушения родо-племенных отношений и выхода арабов-кочевников за пределы Аравии приобретают черты искусственности и вырождаются в творчестве средневековых поэтов Ирака, Сирии и других провинций Халифата в манерное подражание древним поэтам. Придворные же элементы касыды, в первую очередь ее панегирическая часть, напротив, с распространением ислама, образованием халифского двора и дальнейшей феодализацией общества пышно расцветают и на многие века становятся ведущими в арабской поэзии — так что понятия «поэт» и «придворный панегирист» становятся синонимичными.

Бедуинские поэты обычно принадлежали к племенной аристократии, часто, как аль-Мухальхиль или Имруулькайс, состояли в близком родстве с племенными вождями и принимали участие в борьбе за власть. Иная судьба характерна для ранних придворных поэтов. По мере утраты их племенами былого

могущества они перебирались ко двору мелких феодальных князьков Аравии и здесь пытались найти материальную поддержку для себя и покровительство для своих соплеменников. Среди доисламских придворных панегиристов наибольшей популярностью пользовались ан-Набига из племени зубьян, аль-А'ша и аль-Хутай'а.

## ДРЕВНЕЙШИЕ БЕДУИНСКИЕ ПОЭТЫ

К числу наиболее древних доисламских поэтов, чье «жизнеописание» представляется более или менее достоверным, принадлежит аль-Мухальхиль, умерший около 530 г. Мухальхиль происходил из племени таглиб, был дядей самого крупного поэта арабской древности — Имруулькайса и братом вождя бакритов и таглибитов — Кулайба. Как сообщает Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани со слов филолога Абу Убайды, истинное имя поэта было Адий, прозвище же Мухальхиль («тонкий», «утонченный») он получил из-за «приятности» своих стихов [27, т. 4, 291]. По словам аль-Исфахани, Мухальхиль был первым, чьи стихи арабы стали исполнять как песни, первым, кто «придумал» касыдную композицию, и «первым», кто сочинил *газель* — стихотворение любовного содержания. Аль-Исфахани также сообщает, что аль-Мухальхиль первым «сказал неправду в поэзии», т. е. сочинил стихи с вымышленным содержанием, вместо того чтобы рассказать о реальных событиях из своей жизни и жизни своего племени [27, т. 4, 291].

Своим другим прозвищем, Зир ан-ниса («Дамский угодник»), он, по-видимому, был обязан успеху у бедуинок. Основные факты его жизни связаны с событиями войны из-за верблюдицы Басусы, в которой он принял активное участие. Согласно преданию, он был человеком «эпикурейского склада», любил бражничать и ухаживать за женщинами, вел жизнь фариса (бедуинского воина), много странствовал по пустыне и участвовал в разных военных предприятиях. Узнав об убийстве брата, он поклялся отомстить за него, «собрал соплеменников, обрезал волосы, укоротил одежду и дал обет не предаваться развлечением, не умачиваться благовониями, не пить вина и не искать любовных радостей до тех пор, пока за каждую часть тела Кулайба не убьет по мужчине из племени бакр» [34, 153]. Как уже говорилось выше, он возглавил таглибитов в период сорокалетней войны и не то был убит в одном из сражений, не то умер вскоре после окончания войны, недовольный наступлением мира [27, т. 4, 294—295].

Сохранилось небольшое количество стихотворений, которые арабская традиция уверенно приписывает аль-Мухальхилью, главным образом риса на смерть Кулайба. В одном из этих траурных стихотворений, содержащем всего тридцать строк,



поэт воспеваает достоинства брата: храбрость на поле боя, великодушные, умение ездить верхом и даже его «стойкость» в дружеских попойках — словом, все его бедуинские доблести, и выражает свое горе в напряженно-скорбных восклицаниях.

О Кулайб! Во всем мире и среди всех его обитателей не осталось ничего хорошего с тех пор, как ты покинул его.

О Кулайб! Какой мужественный и благородный юноша лежит под надгробным камнем, покрытый землею!

Когда плакальщицы стали оплакивать смерть Кулайба, я закричал им: «И земля еще не разверзлась и горы еще не обрушились?» [75, т. 1, 82].

По мнению поэта, Кулайб был символом могущества племени, его единства, устойчивости старых родовых связей.

Не он ли удерживал дела этого света в равновесии? Не его ли сила и решимость?

Для усиления выразительности стиха аль-Мухальхиль прибегает к словесным повторам, придающим риса монотонность и печальную напевность, напоминающую погребальный плач.

Я звал тебя, о Кулайб, но ты не отозвался. Да и как может ответить опустевшая местность?

Ответь мне, о Кулайб, которого не в чем упрекнуть. Бесценные сокровища души хранит теперь могила!

Ответь мне, о Кулайб, которого не в чем упрекнуть. Страшный удар получило племя низар, потеряв своего воина! [75, т. 1, 81].

Таким образом, несмотря на авторитетное свидетельство аль-Исфакхани, опиравшегося на предшественников, например на Ибн Кутайбу [99, 164], среди дошедших до нас поэтических отрывков, принадлежавших аль-Мухальхилу, мы не находим таких, которые говорили бы о знакомстве поэта с касыдной композицией. Стихи его — типичные заплачки (риса), содержащие все элементы этого древнейшего жанра. Они еще не строятся по той схеме, которую мы находим в произведениях позднейших доисламских поэтов и которая впоследствии станет традиционной, в них можно проследить лишь элементы касыдной формы. Стихи его — моноримы, в них используются основные размеры арабской метрической системы и весь традиционный набор поэтических средств. Однако мастерство аль-Мухальхили в древнейшем жанре несомненно поражало поэтов и филологов позднейших времен. Именно в этом смысле надо, по-видимому, понимать слова поэта VII в. аль-Фараздака о том, что «аль-Мухальхиль среди поэтов был первым» [99, 165].

Многих древнейших бедуинских поэтов средневековая арабская традиция зачисляла в разряд «поэтов-бродяг» (са'алик,

или су'лук), поскольку они воспевали лихие бедуинские набеги, в которых принимали участие<sup>33</sup>. Стихи поэтов этой категории весьма сходны по своему характеру, и мы ограничимся здесь лишь краткой характеристикой творчества двух из них — аш-Шанфары и Тааббаты Шаррана, возможно, наиболее ярких ее представителей.

Аш-Шанфара особенно привлекал внимание европейских исследователей<sup>34</sup>. Несмотря на то что отсутствие упоминаний имени поэта в арабских источниках до конца VIII в. часто заставляло специалистов вообще сомневаться в его существовании и в принадлежности ему каких-либо сочинений, его замечательная поэма, приписываемая иногда поэту и знатоку древней поэзии Халюфу аль-Ахмару (VIII в.), «Ламийя», получившая у современных европейских исследователей наименование «Песни пустыни», была переведена на многие европейские языки<sup>35</sup>. Впрочем, переводивший ее на русский язык И. Ю. Крачковский, вероятно, не без основания утверждал, что насыщенность поэмы архаизмами и превосходное знание автором условий примитивной жизни в пустыне, едва ли доступные горожанину-книжнику, свидетельствуют скорее о древнебедуинском происхождении приписываемых ему произведений [162, 238].

О поэте аш-Шанфаре, умершем в первом десятилетии VI в., почти ничего не известно. По свидетельству источников [99, 18; 27, т. 21, 205—220], истинное имя поэта — Сабит ибн Ау. Этимологию же его прозвища (Шанфара) установить трудно. Как можно понять из его стихов, поэт по каким-то причинам был вынужден покинуть племя и вести жизнь изгоя в пустыне среди диких зверей. Оскорбленный сородичами, он ненавидит свое племя и совершает разбойничьи набеги на бедуинские кочевья, всюду сея страх и разрушение.

В своей «Ламийи» поэт воспевает одинокую жизнь в аравийской степи. Храбрый изгнанник стойко переносит голод, холод, жажду и другие невзгоды бродячей жизни, совершает нападения на кочевья и оседлые поселения, дружит с дикими зверями.

Жизнью твоей клянусь — есть на земле убежище для обиды человека благородного, есть на ней уединение для того, кто страшится ненависти.

Жизнью твоей клянусь — на земле не тесно человеку, который двинулся в путь ночью, исполненный желания или страха и сохраняющий ясность разума.

У меня ближе вас есть семья: неутомимый волк, пятнистая короткошерстая [пантера] и гривастая воючая [гиена].

Они и есть моя семья: вверенная им тайна не будет разгла-

<sup>33</sup> О «поэтах-бродягах» см. работу Юсуфа Халифа [272].

<sup>34</sup> Аш-Шанфаре немецкий востоковед Г. Якоб посвятил специальную монографию [578].

<sup>35</sup> Сомнение в подлинности поэмы аш-Шанфары впервые высказал Т. Нельдеке [661, 200 и сл.]. К вопросу аутентичности поэмы дважды возвращался в своих статьях Ф. Габриэли [476 и 477].

шена, и они не покинут преступника за то, к чему привело его преступление.

Все они непокорны и храбры, но я храбрее их, когда показывается передовой отряд тех, кого надо прогнать...

Трое друзей заменили мне утрату тех, кто не воздаст за благодеяния, в чьей близости нет услады.

Это отважное сердце, белый обнаженный [меч] и желтый длинный [лук]...

Я не тот, кто, истомленный жаждой, пасет свое стадо поздно вечером, плохо накормив верблюжат, хотя у верблюдиц и не перевязано вымя.

Я и не слабосильный трус, который постоянно сидит при жене, расспрашивая ее о своем деле и советуясь, как ему поступить.

И не припавший к земле страус, сердце которого, точно жаворонок, то поднимается, то опускается.

И не сидящий дома кокетливый муж, который и утром и вечером расхаживает, покрытый благовоньями и разукрашенный сурьмой (Перевод И. Ю. Крачковского) [162, 240—241].

Таким образом, аш-Шанфара предстает перед нами носителем родо-племенной этики. Кочевую свободную жизнь в пустыне он предпочитает, несмотря на все ее трудности, жизни вялого и трусливого оседлого поселенца или горожанина. Сохраняя верность старинным бедуинским традициям, он в глубине души ощущает себя преступником, нарушившим племенные законы, и лишь горько сетует на строгость наказания. Вместе с тем в поэме аш-Шанфары есть строчки, свидетельствующие о том, что поэт начинает ощущать распад былых патриархальных отношений, перемены в племенной жизни, жертвой которых он стал. Поэт заявляет, что он предпочитает голодать, «лишь бы кичащийся благодеяниями не считал себя его благодетелем», и что, если бы не боязнь навлечь на себя позор, он бы присвоил себе силой все богатства племени — «не нашлось бы питья для пира или пищи ни у кого, кроме меня».

«Ламийя» аш-Шанфары состоит, подобно касыде, из нескольких поэтических картин: каждый ее бейт — законченная смысловая единица. Поэма имеет определенный размер (тавиль), и через все ее строки проходит единая рифма. Однако она еще не строится по той схеме, которая признана и канонизирована традицией.

Еще более колоритной фигурой арабской древности был «поэт-бродяга» Тааббата Шарран, подлинность стихов которого, кажется, не вызывает больших сомнений. Он жил в VI в. и, подобно аш-Шанфаре, был «поэтом-бродягой», как его окрестила арабская традиция. Он также совершал набеги на кочевья, но при этом строго соблюдал неписанный бедуинский кодекс чести: убивал, лишь следуя законам кровной мести, и нападал лишь на племена, находившиеся во вражде с его родным племенем. Истинное его имя было Сабит ибн Джабир, а своим прозвищем, как повествует «Книга песен», он обязан невероятному происшествию. Однажды, когда он нес под мышкой бара-

на, тот неожиданно стал тяжелым и превратился в злого дуга — гуль, и соплеменники заявили, что он «носит под мышкой зло». («тааббата шарран») [27, т. 18, 480]. Впрочем, аль-Исфাহани сообщает и другие версии происхождения прозвища, может быть, более правдивые. В частности, по одной из них, прозвище явилось следствием того, что поэт имел обыкновение носить под мышкой меч.

Встреча поэта с гуль считалась в средние века событием столь жизненным, что аль-Исфাহани даже включил в «Книгу песен» целое стихотворение, в котором поэт рассказывает об этом невероятном происшествии:

О, кто расскажет пытливым юношам о встрече, которая произошла в Раха Батане!

Я встретил там гуль, которая набрасывается в пустыне, подобно острому и гладкому мечу.

Я сказал ей: «Оба мы подковы усталости и братья странствий, так прочь с дороги!»

Она ринулась на меня со всей своей мощью, и я замахнулся на нее рукой с блестящим йеменским [мечом].

Я ударил ее без страха, и она упала замертво от моей руки.

При этом она крикнула: «Убирайся!» Но я ответил ей: «По-тише! Место твое — здесь! Ведь я неустрашим!»

И я не отходил от нее [всю ночь], для того чтобы утром взглянуть, с кем же мне довелось встретиться.

И [наконец я увидел] глаза на отвратительной голове, похожей на голову кошки, с языком, расщепленным надвое.

Ноги — как у несущего тяжелый груз верблюда, кожа на голове — как у собаки, а одежда из шерсти или старых бурдюков [27, т. 18, 482—483].

Как видно из приведенного стихотворения, Тааббата Шарран обладал немалой фантазией. Описание встречи с гуль понадобилось ему для того, чтобы получить возможность восславить свои подвиги. Вообще в самовосхвалениях поэт не знал меры. В одном из своих фахров он хвастается тем, что «спит лишь урывками», что «думает лишь о том, как бы пролить кровь врага», что перед ним «все дрожат» и за его спиной «стоит все его племя», а «головы врагов он рубит так, что бы им (недругам. — И. Ф.) неповадно было враждовать с ним».

Особенно Тааббата Шарран гордился своей выносливостью и бедуинской сноровкой. От привычки к воздержанию «у него выдаются ребра, а живот его впал». Он умеет провести ночь «в логове зверя», а днем во время охоты «застать врасплох пугливую газель». Впрочем, звери относятся к нему с уважением, и, «если бы они могли принять в свою стаю человека, они приняли бы его» [27, т. 18, 497—498].

Гордый поэт-воин Тааббата Шарран может себе позволить восславить и кого-нибудь из выдающихся соплеменников. Но его восхваления даже отдаленно не напоминают мадхи будущих придворных панегиристов. Поэт разговаривает с прославляемым

лицом как равный с равным и видит в соплеменнике прежде всего носителя славы своего собственного рода и племени. Его панегирик — это прежде всего гимн бедуинской доблести, носителем которой является и сам поэт. Вот как Тааббата Шарран рисует бедуинскую жизнь в пустыне в стихотворении-панегирике, посвященном двоюродному брату — Шамсу ибн Малику, подарившему поэту несколько верблюдов:

Я посвящаю свои восхваления, я дарю их моему двоюродному брату, человеку отважному и искреннему — Шамсу ибн Малику.

Я горжусь им, когда племя собирается на совет, подобно тому как он гордится мною, когда я сижу на породистом верблюде, питающемся араком.

Мой брат редко жалуется на гнетущие его заботы, а одолеваяющие его страсти гонят его в разные стороны, по разным дорогам.

День он проводит в одной безводной пустыне, ночь — в другой, всегда один, верхом на хребте опасностей.

Он перегоняет порыв ветра, отбрасывая его в сторону силой движения на коне, поджаром от долгих странствий.

Когда сон смежает веки, его чуткое и мужественное сердце не перестает бодрствовать.

Зато глаза верно служат его сердцу, когда он обнажает острие издавна служащего ему скользкого, возносящегося в тело меча.

А уж если он вонзит его в кость достойного противника, то возликуют хохочущие уста смерти (букв. «уста так широко раскрываются, что станут видны зубы мудрости». — И. Ф.).

Он считает одиночество самым лучшим спутником и идет туда, куда его влечет Млечный путь [25, т. 1, 21—23].

Появление таких поэтов-изгнанников, как Тааббата Шарран, свидетельствует о постепенном разрушении родовых связей, несмотря на то что сам поэт сохраняет старинную патриархальную верность племени и всячески воспеваает родное племя в своих стихах.

## ТВОРЧЕСТВО АВТОРОВ МУ'АЛЛАК

Средневековые арабские филологи, следуя традиции своих доисламских предшественников, из огромной массы поэтических произведений древности выделяли семь (по другим редакциям — девять или даже десять) наиболее замечательных поэм-касыд, принадлежащих соответствующему числу особо выдающихся поэтов. Эти отборные поэмы получили наименование *му'аллака*. Уже у средневековых филологов не было единодушия ни в отношении числа этих отборных поэм, ни в отношении того, каким поэмам отдать пальму первенства. По свидетельству аль-Кураши, Абу Убайда относил к числу *му'аллак* семь поэм [64, 70]. Семь поэм выделял как лучшие также и Ибн Кутайба [99, 120]. Однако в то время как первый исключал из

числа лучших поэтов Антару, второй исключал ан-Набигу. Андалусские филологи насчитывали девять лучших древних поэм [692, 29], а знаменитый средневековый филолог-комментатор Абу Закарийя Яхья аль-Хатиб ат-Тибризи (1030—1109) их насчитывал десять [49].

Происхождение термина «му'аллака» как в средние века, так и в новое время вызывало большие споры.

Существовало предание, согласно которому эти отборные поэмы, заслужив всенародное признание, подвешивались у входа в языческий храм — отсюда и их название «му'аллака» — «подвешенная» (от глагола «'аллака» — «подвешивать»).

Однако эта этимология была отвергнута позднейшими исследователями, которые появление термина объясняют другим значением глагола «'аллака»: «связывать», «нанизывать», ибо древние арабы сравнивали процесс сочинения стихов с нанизыванием бусинок на нить при изготовлении ожерелья — не случайно образ ожерелья так часто фигурирует в названиях средневековых прозаических и поэтических сочинений<sup>36</sup>.

Большинство арабских средневековых источников сходится в том, что авторами му'аллак были семь самых выдающихся доисламских поэтов: Имруулькайс, Тарафа, Зухайр, Антара, аль-Харис ибн Хиллиза, Амр ибн Кульсум и Лябид. Каждый из названных поэтов имеет не только свою индивидуальную судьбу, часто расцветившую в сочинениях позднейших филологов вымышленными деталями и анекдотами, но и свою поэтическую манеру<sup>37</sup>.

Одной из самых замечательных фигур древнеарабской поэзии по всеобщему признанию был *Имруулькайс* (ок. 500 — сер. VI в.). В «Книге песен» Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани содержится довольно подробный рассказ о предках поэта [27, т. 8, 124—132]. Оказывается, еще в середине V в. на территории Неджда образовалось небольшое княжество Киндитов, которое возглавляла южноаравийская династия из племени кинда. Родоначальник династии Худжр вел войну с хирским княжеством, а его внук аль-Харис, заручившись поддержкой могущественного Ирана, сверг в Хире династию Лахмидов и подчинил себе лахмидское княжество. Один из сыновей аль-Хариса — Худжр (отец Имруулькайса) — был назначен правителем двух североаравийских, попавших в зависимость от киндитов племен — асад и гатафан. Однако в 531 г. на сасанидский престол вступил сын покровителя киндитов Камбиза — Хосров Ануширван. Он восстановил лахмидскую династию в Хире, аль-Харис

<sup>36</sup> О значении термина «му'аллака» см. монографию Т. Нёльдеке [663] и заметку И. Робсона [713]. О времени записи му'аллак см. статью М. И. Кистера [583].

<sup>37</sup> Му'аллаки неоднократно переводились на европейские языки с подробными комментариями (см., например, у А. И. Арберри [374]). Русские переводы с биографическими сведениями о поэтах см. у А. Е. Крымского [165].

был убит, и, воспользовавшись сложившимся положением, асадиты прекратили платить дань Худжру, а позднее и убили его [34, 112—124].

Таким образом, Имруулькайс по отцу происходил из знатного киндитского рода, мать же его была таглибиткой, сестрой племенного вождя Кулайба и поэта аль-Мухальхилия. В традиционной биографии сообщается, что детство и юность поэта прошли в довольстве и роскоши, что, наверное, не было свойственно наследникам племенных вождей, живших в обычных условиях сурового бедуинского быта. Уже в молодые годы Имруулькайс проявил большие способности к поэзии и рассказывал в стихах о своих развлечениях и любовных приключениях.

Как сообщает аль-Исфахани, отец Имруулькайса тщетно пытался заставить сына отказаться от разгульной жизни и сочинительства как занятия, несовместимого с высоким положением княжича, и в конце концов изгнал его из дома [27, т. 8, 132]. Видимо, с возникновением в Аравии государственности складывается новый взгляд на поэтическое творчество как на ремесло, недостойное высокопоставленной персоны, в отличие от старинного патриархального уважения к поэту.

Для Имруулькайса начинается пора скитаний. Собрав отряд единомышленников из племен тайй, кяльб и бакр, поэт бродит по аравийской степи, охотится, переходит от одного источника воды и оазиса к другому, сочиняет песни, пьет вино и ведет беззаботный образ жизни. Любопытная деталь: Имруулькайса сопровождают изгои из разных племен и нет в их среде ни воспоминаний о старинной межплеменной вражде, ни привычных набегов на чужие становища — в среде изгнанников и бродяг утрачено чувство прочности старинных племенных связей.

Однако, когда поэт в изгнании узнает об убийстве отца, он дает клятву отомстить за него асадитам и вернуть себе принадлежащую ему по праву наследования власть князя. Отныне он не будет есть мяса, пить вина, курить, домогаться женщин и стричь волосы до тех пор, пока не удовлетворит свою жажду мести [27, т. 8, 133]. При этом поэт якобы сказал: «Отец погубил меня, когда я был маленьким, и взвалил на меня груз мести, когда я стал большим. Я не буду трезвым сегодня и не буду пьяным завтра. Сегодня вино, а завтра дело».

Любопытный эпизод рассказан в «Айям аль-араб». Прежде чем начать войну с асадитами, Имруулькайс решил получить одобрение идола в Табала (местность на пути из Мекки в Йемен), который пользовался у бедуинов особым уважением. Гадание производилось при помощи стрел: гадающий должен был вытащить из песка одну из трех стрел. Одна стрела была «приказывающей», т. е. повелевала совершить действие; другая — «отрицающей, или запрещающей», т. е. предписывала от действия воздержаться, а третья — предписывала «подождать в засаде». Трижды гадал Имруулькайс, и трижды ему предписывалось

отказаться от задуманной мести. Тогда Имруулькайс схватил стрелы, сломал их и, швырнув в голову идола, в бешенстве закричал: «Если бы убили твоего отца, ты бы не стал мне препятствовать!» [34, 120].

Вместе со своими союзниками из племен бакр и таглиб Имруулькайс начал с асадитами войну, но был разбит войском покровителя асадитов — правителя Хиры аль-Мунзира. Тогда Имруулькайс через гассанидского эмира испросил разрешение византийского императора Юстиниана прибыть в Константинополь. В Константинополе он пытался заручиться поддержкой Византии в борьбе с союзниками Ирана — хирскими князьями. Но константинопольские власти с большим недоверием относились к своим союзникам-бедуинам, считая их способными на любое предательство [27, т. 8, 142]. Не случайно византийские хроники сообщают, что примерно в это же время наместник Византии в Аравии, некий Кайс, был казнен за то, что в нарушение договора напал на пограничные византийские селения. Поэтому, несмотря на оказанный ему любезный прием, Имруулькайс мало чего добился в Константинополе, а на обратном пути неожиданно умер.

Легенда повествует, что император рассердился на поэта за то, что тот якобы соблазнил его дочь, заподозрил его в предательстве и поэтому послал вдонку поэту пропитанную ядом одежду — тело Имруулькайса покрылось язвами (поэт даже получил кличку *Покрытый язвами* — Зу-ль-Курух [27, т. 8, 142]), после чего он и умер.

Двойственность в положении Имруулькайса — поэта-аристократа, знакомого с жизнью аравийских княжеств и даже Византии, а вместе с тем не порвавшего с бедуинским бытом, сказалась на его творчестве. В поэзии Имруулькайса ощущается влияние утонченной культуры соседних государств (Византии и Ирана), а вместе с тем она еще полностью бедуинская и по духу, и по арсеналу образов.

Арабские исследователи считают Имруулькайса создателем касыды со всеми ее композиционными элементами — оплакиванием следов кочевья, воспоминаниями о возлюбленной, описаниями и самовосхвалением. И хотя сомнительно, чтобы эта устойчивая композиционная форма «родилась» неожиданно, в результате деятельности одного поэта, мы действительно впервые встречаем касыду в законченном виде в творчестве Имруулькайса. Сохранилось довольно много стихотворений, принадлежащих Имруулькайсу или приписываемых ему, но самой выдающейся его касыдой арабская критика называет му'аллаку <sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Русский перевод му'аллаки Имруулькайса см. в книге Г. А. Муркоса [182]. Европейские переводы имеются во всех работах, посвященных му'аллакам (см. А. И. Арберри [374]). Специально о му'аллаке Имруулькайса см. у М. Г. Слэна [739], Ф. Л. Бернштейна [390] и М. И. Кистера [583]. Одна из касыд Имруулькайса подробно прокомментирована Р. Гейером [490].



В средние века арабы считали ее непревзойденным шедевром и даже художественным эталоном. Оценивая какое-либо поэтическое произведение, они говорили: «Это более прекрасно, чем касыда „Постойте! Поплачем!“ (первые слова му‘аллаки Имруулькайса.— И. Ф.)» или «Это еще более известно, чем касыда „Постойте! Поплачем!“».

Согласно преданию, свою му‘аллаку Имруулькайс сочинил в память события, получившего название «День ручья» («Йаум аль-Гадир»), или «День Дарат Джульджуль» («Йаум Дарат Джульджуль»). Ибн Кутайба рассказывает, что Имруулькайс был влюблен в бедуинскую девушку по имени Унайза, но взаимности не имел. Все его попытки поухаживать за гордой бедуинкой встречали решительный отпор. Тогда Имруулькайс пошел на хитрость. Во время перекочевки поэт незаметно покинул соплеменников и укрылся в кустах неподалеку от новой стоянки, возле места для купания в Дарат Джульджуль. Когда Унайза вместе с другими женщинами вошла в воду, чтобы освежиться, поэт собрал брошенную ими на берегу одежду, уселся на нее и объявил, что не возвратит ее купальщицам до тех пор, пока они не выйдут нагими из воды. После долгих колебаний женщины вынуждены были покориться, причем последней из воды вышла Унайза. Одевшись, женщины стали упрекать Имруулькайса в том, что он замучил их (вода была холодной, и они сидели в ней почти до захода солнца), заставил испытать муки голода. Щедрый поэт-воин тут же вышел из положения: мечом заколол своего верблюда, разрезал его на куски своим мечом, слуги собрали сучья, развели огромный костер, и поэт угостил женщин вином и жареным мясом. В знак благодарности женщины, тронутые его щедростью, понесли к племенной стоянке его коврик, седло и подпругу. Одна лишь гордая Унайза отказалась что-либо нести. Тогда Имруулькайс забрался на горб ее верблюда и поцеловал ее. Кажется, единственной реакцией холодной красавицы на происходящее была ее реплика: «Ты ранил моего верблюда» [99, 49—50].

Му‘аллака Имруулькайса состоит из нескольких самостоятельных частей. В первой поэт предается воспоминаниям, нахлынувшим на него при виде остатков покинутого становища, где некогда он испытал любовь и горечь разлуки. Во второй части он рассказывает о своих любовных приключениях, свидании с Унайзой и коротко останавливается на событиях Дня Дарат Джульджуль. Третья часть касыды рисует жизнь в пустыне: поэт описывает ночь, охоту, своего коня, грозу.

Главные темы поэмы — любовь и природа. Образ «лирического героя» Имруулькайса, храброго бедуинского воина, раскрывается в том, как он преодолевает трудности кочевой жизни в пустыне и добивается любви Унайзы. Попутно упоминаются различные люди и события, описания невзгод и испытаний сменяются рассказом о радостях и удачах, и в результате перед

слушателем возникает красочная картина действительности арабийской степи.

Имруулькайс по праву считается у арабов непревзойденным мастером дескриптивной лирики. Поэт провел в пустыне большую часть жизни, любил и знал природу Аравии, поэтому васфам Имруулькайса свойственна удивительная точность наблюдений. Рисуя конкретную и вместе с тем обобщенную картину жизни бедуинов, поэт лишь воспроизводит свой личный опыт, избегая обычных поэтических преувеличений. Каждая деталь однообразной и суровой жизни арабийских кочевников обретает для Имруулькайса высокое поэтическое значение, которое он передает в простых и точных, лаконичных и вместе с тем красочных образах. Описания Имруулькайса не статичны, в его поэме арабийская степь с ее флорой и фауной предстает перед читателем в непрерывной динамике.

Нам навстречу попало стадо диких коз. Самки были похожи на девиц в длинных платьях, прогуливающихся вокруг идола Дувара.

И вдруг они рассыпались, словно бусины ожерелья на шее человека, имеющего в племени родню по отцу и по матери<sup>39</sup>... [49, 114—115].

Вот описание грозы:

Друг мой! Ты видишь вспышки молний? Смотри: вот она сверкнула среди туч, извиваясь, как руки.

Свет ее мерцает в темноте, точно светильник отшельника, щедро пропитавшего ее фитиль кунжутным маслом... [49, 120—123]

Или:

Туча сбросила в пустыне аль-Габит свой груз, подобно йеменскому купцу, расстелившему для продажи свои товары [49, 130].

Описание коня из му'аллаки Имруулькайса считается в арабской средневековой поэтике классическим.

Поднявшись на рассвете, когда и птицы еще спят в гнездах, я выеду на короткошерстом, крупном [коне], бегущем быстрее хищников.

Он нападает и пятится, кидается вперед и отскакивает назад, подобно обломку скалы, низвергающемуся с кручи.

Со спины его сползает потник, подобно дождевым каплям, скатывающимся с поверхности гладкого камня.

Он поджар и полон огня, а когда разгорячится — храпит как кипящий котел.

Он скачет во весь опор, когда другие скакуны от усталости лишь поднимают пыль с жесткой, утоптанной земли.

Юнец слетает с его спины, и трепещет на ветру плащ тяжелого и опытного всадника.

<sup>39</sup> Бедуины с многочисленной родней имели в племени большой вес.

Он подвижен, как юла в руках ребешка, которую он вращает, натягивая руками туго закрученные нити.

Бока у него — как у газели, а ноги — как у страуса, бег его легок, как поступь волка, а галоп — скок лисенка.

Он крепко скроен, и, если смотреть на него сзади, то его опущенный вниз, почти достающий до земли, густой хвост закрывает все пространство между задними ногами.

А когда он стоит возле палатки, его спина подобна камню, на котором девушка-невеста толчет мускус или дробит колквинт.

Кровь вожаков стада на его груди похожа на сок хны в седых волосах [49, 107—114].

Любовная лирика Имруулькайса носит наивно-чувственный характер. Поэт подробно рассказывает о свиданиях с возлюбленной, описывает ее внешность столь же обстоятельно, как и внешность любимого скакуна, упоминает детали ее туалета и украшения. Ничто не кажется ему недостойным подробного описания. Описания возлюбленной и сцены свиданий перемежаются у него с диалогом влюбленных — прием, который позднее широко использовали средневековые мастера любовной лирики.

Я привлек к себе ее голову, взяв за виски, и она склонилась, стройная, с полными ногами.

С тонкой талией, белокожая, с мускулистым животом и грудью, гладкой как зеркало... [49, 86—89].

Шея ее благородной формы подобна шее белой газели, но вся в украшениях.

Ниспадающие на спину черные как смоль волосы густотой напоминают грозди плодов финиковой пальмы.

Волосы ее зачесаны кверху, а косички теряются среди вьющихся рассыпанных прядей.

Ее талия тонка, как скрученный ремень поводьев, а ножка — словно насыщенный влагой, клонящийся к земле стебель тростника.

Подымаясь утром, она оставляет на ложе аромат мускуса. Спит она допоздна и [так стройна, что] не подпоясывается... [49, 92—95].

Она подобна первенцу-страусенку, к белому цвету пуха которого примешался желтоватый оттенок. Его вспоила прозрачная незамутненная вода... [49, 97].

Пережитком старинного обычая похищать девушку из чужого становища или рода можно считать эстетику противодействия племенного коллектива любви и любовному свиданию. Лирический герой Имруулькайса отправляется на свидание всегда тайно, опасаясь родственников возлюбленной и соглядатаев и тем самым подвергая опасности и себя и свою возлюбленную.

Я так бесшумно подобрался к ней, когда родичи ее уснули, как тихо поднимаются один за другим пузырьки воздуха в воде.

И она сказала: «Чтоб тебе пропасть, ты позорншь меня! Разве ты не видишь, что кругом родичи и соглядатаи!»

Но я ответил: «Клянусь богом, я не уйду от тебя, даже если

бы за это мне отсекли голову или разрубили меня на части!» [33, 141].

Порой в стихотворениях Имруулькайса звучат жалобы на судьбу, горечь столкнувшегося с несправедливостью и разочаровавшегося в жизни человека, мотивы смерти и бренности бытия. Источником этой горечи были «безвременье», распад родо-племенной патриархальной гармонии, сказавшиеся и на судьбе поэта.

Я вижу, как быстрыми шагами мы идем к неизбежной смерти, но [несмотря на это] влекут нас к себе пища и вино...

Довольно я покружился в этом мире и теперь предпочитаю вместо погони за добычей возвратиться невредимым.

Я знаю, что скоро смерть вонзит в меня свои острые когти и зубы [33, 72—73].

Образ смерти-хищника, естественный для бедуинского поэта, хорошо знакомого с природой Аравии, неоднократно встречается в поэзии Имруулькайса и под его влиянием проникнет позднее и в сочинения средневековых поэтов. Не менее популярным у поэтов последующих веков станет излюбленный Имруулькайсом образ судьбы как страшного врага человека, подстерегающего его на каждом шагу, властвующего над живой и мертвой природой и сметающего целые царства.

...Судьба-убийца, злобный, пожирающий людей предатель.

Она разрушила крепости [йеменского царя] Зу-Рияша, она завладела равнинами и горами.

Она — воин, все сметающий на своем пути, гонящий толпы людей на Восток и на Запад... [33, 158].

Арсенал стилистических средств Имруулькайса весьма разнообразен. Язык его, как, впрочем, почти у всех доисламских поэтов, отличается выразительностью и меткостью. Другим поэтическим средствам он предпочитает сравнения, причем материал для них черпает из окружающей природы.

Бока у него (коня.— И. Ф.) — как у газели, а ноги — как у страуса, бег его легок, как поступь волка, а галоп — скок лисенка [49, 111].

Помет белых газелей похож на зерна перца [49, 54].

Плеяды подобны драгоценностям на расшитом поясе [49, 83].

Подол платья бедуинки подобен расшитой попоне на верблюде [49, 85].

Звезды плеяд словно привязаны к скале льняными веревками [49, 104].

Подруга поэта прекрасна, как «высеченное из камня изваяние», лик ее все освещает вокруг, «подобно светильнику», а ее «гибкий стан» подобен «пальмовой ветви», с которой «свисают

гроздь фиников» [33, 141], или «стволу пальмы» [33, 65]. Гнедой скакун Имруулькайса быстроног, «подобно антилопе», а стадо антилоп, в свою очередь, похоже «на табун коней». Высокие плечи быстроногой верблюдицы Имруулькайса «подобны горе», а ноги антилоп напоминают «полосатые йеменские одежды» [33, 145]. Его благородная кобылица походит «на оперившуюся птицу» и т. д. [33, 160].

Таким образом, в своей совокупности сравнения Имруулькайса образуют некую замкнутую систему, в целом воспроизводящую картины жизни Аравии.

Как и в поэзии других народов, стоявших на сходном уровне культурного развития, в древнеарабской поэзии широко применялись олицетворения. При описании аравийской фауны Имруулькайс постоянно наделяет животных человеческими чувствами, мыслями и речью. Он с ними беседует, как с друзьями, поверяя им свои горести:

Я пересекал голые, как брюхо дикого осла, ущелья, в которых, словно отверженный, обремененный семьей бродяга, рыскал воющий волк.

На его завывания я отвечал: «Наше положение незавидно, если у тебя ничего нет в запасе.

Оба мы, что ни приобретаем, раздаем другим, а тот, кто поступает так, как мы, отощает» [49, 105—106].

Часто прибегает Имруулькайс к психологическому параллелизму, причем сопоставление душевного состояния поэта с явлениями природы разрастается в яркие картины.

Ночь, подобно морской волне, накрыла меня покрывалом тревожного беспокойства, чтобы испытать меня.

И я сказал ей, когда она, потягиваясь [словно зверь], отдала свой конец от начала:

«О долгая ночь, просветишься ли ты зарей? Впрочем, и утро едва ли облегчит [мои страдания]!» [49, 100—101].

В этих строчках поэт, пребывающий в мучительных раздумьях, сравнивает томительно тянущуюся ночь с потягивающимся зверем. Это неожиданное для горожанина уподобление понятно и естественно для бедуина, хорошо знавшего повадки хищников.

Как мы уже отмечали, одной из особенностей древнеарабской поэтики был динамизм, способность поэта включить в несколько поэтических строк ряд стремительно сменяющих друг друга картин. Внимание поэта перескакивает все время с одного предмета на другой, и эти стремительные переходы делают его стихотворения с пластической точки зрения удивительно емкими. Такая «подвижность поэтического чувства» в полной мере присуща Имруулькайсу.

Я еду на белой высокой верблюдице, похожей на быстроногую дикого осла, поседевшего не от старости.

На рассвете он издает вопли — словно поет, покачиваясь, захмелевший собутыльник.

Желудок пуст у этого молодого дикого осла с гор Неджда, и, когда он ест, он оставляет ошипанную траву возле каждого водопоя.

Это место, где делает поворот цветущая долина, где деревья тянутся ввысь, где из страха перед возвращающимися с добычей воинами никто не пасет стада.

Я выехал на рассвете, когда птнцы еще спали в гнездах и утренняя роса сверкала на траве лугов [33, 66—67].

Имруулькайс, рисуя художественные образы, искусно пользовался возможностями «могучей музыки слова». Повторением согласных звуков и звукоподражанием он предельно усиливал выразительность речи, создавал своеобразное музыкальное сопровождение проходящей теме, выражая мелодикой стиха чувства гнева, горя, тревоги, страсти и т. д. Например, когда поэт рассказывает о том, как он едет верхом, или описывает своего коня или быстроногую верблюдицу, — в стихе слышится топот скачущего животного.

Вот как поэт рисует своего быстроногого скакуна:

Ала-з-абли джаййаши ка-анна-хтизмаху  
изъ джаша фйхи хамйуху галйу мирджали  
Мисаххан изъ ма-с-сабихату 'ала-л-вана  
асарна-л-губара би-л-кайд и-л-м ураккали  
Йазиллу-л-гуламу-л-хиффу 'ан сахаватики  
ва йулвай би-асваби-л- 'айфи-л-м усаққали

Он поджар и полон огня, а когда разгорячится — храпит как кипящий котел.

Он скачет во весь опор, когда другие скакуны от усталости лишь поднимают пыль с жесткой, утопанной земли.

Юнец слетает с его спины, и трепещет на ветру плащ тяжелого и опытного всадника [33, 108—109].

Комбинация из согласных *p, c, k, l* в последних рифмующихся словах каждого стиха создает «цокающий» звук, напоминающий стук копыт.

Разработанным Имруулькайсом стилистическим фигурам, так же как и касыдной композиции, арабские поэты подражали на протяжении всего средневековья. Его влияние чувствуется не только у древнеарабских поэтов (Тарафа, Зухайр), но и у поэтов более позднего времени, собственно «классического» периода (аль-Бухтури, Абу Таммам).

Средневековая арабская критика высоко оценивала творчество Имруулькайса и ставила его обычно выше всех других доисламских поэтов. С этой точки зрения представляет интерес мнение, высказанное крупнейшим средневековым филологом аль-Асма'и, записанное его учеником и секретарем Абу Хатимом ас-Сиджистани (ум. ок. 866 г.). «Я слышал много раз, — сообщает Абу Хатим ас-Сиджистани, — что аль-Асма'и предпо-

читал ан-Набигу всем другим доисламским поэтам. Незадолго до его смерти я вновь обратился к нему с этим вопросом: „Кто самый выдающийся поэт?“ Он мне ответил: „Ан-Набига“... Но увидев, что я записываю наш разговор, он задумался и взял назад свои слова. „Нет,— сказал он мне,— это скорее Имруулькайс. Он первый по времени. Все остальные заимствовали из его произведений и следовали по его пути“» [82, 492].

Таким образом, арабская средневековая критика признавала первенство Имруулькайса в поэзии доисламской Аравии.

Другой ранний доисламский поэт, *Тарафа* (сер. VI в.), согласно традиции, так же как и Имруулькайс, провел значительную часть жизни в изгнании<sup>40</sup>. О жизни Тарафы известно немного [27, т. 21, 293—308; 99, 88—96]. Поэт происходил из знатного рода племени бакр, кочевавшего в Бахрейне в районе Персидского залива. Молодые годы Тарафа, подобно Имруулькайсу, провел, как повествуют источники, в «пирах и развлечениях», «продавая и проматывая добро, которое сам нажил и получил в наследство», но после смерти отца перешел на попечение братьев отца, стремившихся, видимо, захватить имущество и права, доставшиеся Тарафе по наследству. Они воспользовались легкомысленным образом жизни Тарафы, расходовавшего на удовольствия имущество рода, и, восстановив против него все племя, изгнали его, «словно вымазанного дегтем [из-за чешотки] верблюда» [49, 170—171].

Тарафа долго скитался по степям Аравии, но в конце концов вернулся в племя, покорился воле племенных вождей и стал пастухом у своего брата Ма'бада. Через некоторое время ему пришлось вновь покинуть племя и перебраться ко двору правителя Хиры Амра ибн Хинд (554—570) — любителя и знатока поэзии. Однако и здесь поэт не прижился, ибо не смог мириться с положением придворного панегириста, и написал на правителя Хиры и его приближенных несколько язвительных хиджа. Разгневанный Амр ибн Хинд отправил Тарафу в Бахрейн к подвластному ему наместнику с приказом убить поэта. Согласно преданию, наместник Бахрейна, соплеменник Тарафы, отказался выполнить приказ, за что был смещен и заменен человеком из враждебного бакрита́м племени таглиб, который и расправился с поэтом.

Главное произведение Тарафы — большая касыда, причисленная в древности к лучшим поэмам — му'аллакам. Поводом для ее сочинения послужили притеснения, которые приходилось

---

<sup>40</sup> Специально Тарафе посвящены работы М. Зелигсона [736], Б. Гейгера (перевод и анализ му'аллаки Тарафы) [486] и А. И. Арберри [372]. А. Е. Крымский посвятил Тарафе целый раздел в своей «Арабской литературе в очерках и образцах» [165].

переносить поэту от скупого и несправедливо захватившего его имущество брата Ма'бада. Видимо, от былого равенства соплеменников не осталось и следа. В му'аллаке Тарафа обращается к брату с упреками, всячески оправдывает свой образ жизни и восхваляет свои достоинства.

Му'аллака Тарафы строится по схеме, уже, по-видимому, ставшей в его время традицией: она начинается описанием следов покинутого кочевья и воспеванием возлюбленной; далее следуют пространное описание верблюдицы и основная часть — фахр, в который искусно вплетены разнообразные рассуждения житейско-философского характера — поэт объясняет свой гедонизм брэнностью и скоротечностью всего земного.

Вступительная, «лирическая», часть му'аллаки невелика по размеру и в достаточной мере банальна, а следующее за ней описание верблюдицы — классический образец древнейшего васфа, в котором точное, «реалистичное» воспроизведение действительности благодаря метким и вместе с тем неожиданным сравнениям исполнено яркости и поэтичности.

Верблюдица [послушно] оборачивается на оклик и защищается густым [хвостом] от темно-рыжего мохнатого самца...

Ее бедра, твердые и мясистые, напоминают колонны высокого дворца с гладкими стенами.

Ее спина крепка, изгиб ребер — точно лук, а на затылке торпорщится складками кожа.

Ее ребра — словно дупла в стволах дикого лотоса, где прячутся звери, а под напряженной спиной будто выгнулась арка.

Ее грудь так широка, что на бегу она напоминает могучего водоноса, который несет в каждой руке по ведру...

Она ходит несколько набок, а бегаёт проворно, большеголовая с высоким загривком.

И веревки так же не оставляют своих следов на ее боках, как ручейки на гладкой поверхности камня...

А глаза ее подобны зеркалам и скрываются в глазницах, твердых, как скала с выдолбленной в ней ямкой для воды [49, 146—157].

Центральную часть му'аллаки Тарафы — фахр — можно считать классическим образцом бедуинского самовосхваления. С предшествующей дескриптивной частью фахр увязан словами:

Вот на какой верблюдице я отправляюсь в путь, когда мой спутник говорит: «Что будет выкупом для меня и тебя в этой грозной пустыне?»...

Сердце моего спутника переполняет страх, и он уже считает себя погибшим, хотя ему и не угрожает вражеская засада.

А когда люди спрашивают: «Кто этот отважный юноша (что отправился в пустыню)?» — я понимаю, что речь идет обо мне: ведь я не ленив и не глуп! [49, 162—163].

Тарафа приписывает себе все бедуинские добродетели. Он щедр и поэтому не селится в скрытых местах из опасения, что его не сможет увидеть тот, кто пожелает попросить о гостеприимстве или о помощи [49, 165], а если кто и навестит его



поутру, он «напоит гостя из утреннего кубка». Его можно встретить и в лавке виноторговца, и среди почтенных людей племени на племенном совете [49, 166—168]. В серьезных обстоятельствах, «если позовут», он готов вступить за честь племени, и тогда он заставит обидчика «испить чашу из водоемов смерти» [49, 184—185]. Он «подвижен, подобно голове хитрой змеи»; никогда не расстается с «индийским обоюдоострым мечом», и одного его удара бывает довольно в схватке с врагом [49, 189—190]. Смелость, чистосердечие и благородство происхождения поэта заставляют трепетать его недругов, и ни одно опасное дело не смутит его ни днем ни ночью, которая в этом случае «не покажется ему слишком долгой» [49, 197].

Тем не менее, несмотря на все свои добродетели, он стал жертвой несправедливости. Его постоянно упрекают в том, что он «не прекращает пить и веселиться, продавать и проматывать добро, которое сам нажил или получил в наследство» [49, 170]. Но «если ты не в силах отвести от меня смерть, так позволь же мне ее опередить всем тем, что я имею» [49, 173], говорит поэт. «Вот я вижу, что могила скряги и скупца ничем не отличается от могилы мота и беспутного расточителя... Я вижу, как смерть настигает благородного и отнимает самое ценное добро у отвратительного скряги» [49, 178—179]. На всем белом свете есть лишь три вещи, способные доставить радость юноше, и поэт спешит ими воспользоваться: «Упреки людей я опережаю глотком красного вина, что пенится, если смешать его с водой», «взлетаю на коня, если прибегающий под мою защиту молит меня о помощи», «коротаю дождливый день в палатке с красивой девушкой» [49, 173—174].

Таким образом, большая часть му'аллаки Тарафы представляет собой своеобразный лирический монолог, в котором поэт формулирует свое жизненное «кredo». Перед нами вполне законченный образ поэта или его «лирического героя», образ, который, несмотря на его близость к традиционному касыдному стереотипу, обладает и индивидуальными чертами, несет на себе печать авторской личности, весьма своеобразной, хотя и не выходящей в своей «философии» далеко за пределы бедуинских представлений.

Мировоззрение Тарафы еще полностью оставалось родо-племенным. Поэт исключительно ревностно относился к своему долгу участника племенного совета старейшин, готов был в любую минуту ринуться на защиту своих соплеменников и даже простить им нанесенные ему обиды. Оказавшись в определенной мере жертвой разрушения патриархальных внутривременных связей, он лишь сетовал на несправедливое отношение к нему племенных вождей:

Несправедливость родичей приносит человеку более тяжкие страдания, чем удар острым индийским мечом [49, 188].

Как и в поэзии Имруулькайса, в поэме Тарафы ощущается известная изысканность (воспитанная в натуре поэта, возможно, жизнью при хирском дворе) и вместе с тем некоторая грубоватость (результат долгого пребывания в пустыне в условиях суровой бедуинской жизни).

Арабская критика постоянно отмечает сдержанность поэта при выражении чувств и тонкую пластичность его стиха, особенно в описаниях аравийской пустыни и бедуинского быта. Кажется, с Тарафы начинается традиция включения в описания ряда последовательных сравнений, связанных между собой в целую гирлянду.

В то утро верблюды с паланкинами рода бану малж плыли, словно корабли в широком русле Дада.

Словно адабийские лодки или лодки, [построенные] Ибн Ямином, повинувась кормчему, они то направляются вперед, то отклоняются в сторону.

Нос их разрезает водяную пену, словно рука угадчика-игрока, разделяющая песчаные холмики [49, 135—137].

В этом отрывке поэт сравнивает корабль с движущимся по пустыне караваном груженных верблюдов, которые, в свою очередь, вызывают у поэта ассоциацию с бедуинской игрой. Получается целая цепочка сравнений, причем поэт временами будто забывает о первоначальном предмете описаний, но вот, как бы спохватившись, возвращается к нему, дабы завершить картину. Такое быстро переносящееся с одного предмета на другой, «скачущее» воображение, то уводящее прочь от первоначальной поэтической картины, то возвращающее к ней слушателя, создает своеобразное очарование этой поэзии и становится в доисламские времена одним из традиционных приемов образотворчества.

Арабы во все времена высоко ценили поэтический талант Тарафы, считали его выдающимся доисламским поэтом, превосходящим современников силой чувств и «афористичностью» стихов. Вместе с тем они обвиняли его в излишней грубости и считали, что ему не хватало уравновешенности и зрелости.

Страстными защитниками племенных интересов были и два других автора му'аллак — таглибит *Амр ибн Кульсум* и бакрит *аль-Харис ибн Хиллиза*. Мы уже имели случай говорить о племенном союзе таглибитов и бакритов в связи с событиями «Войны из-за верблюдицы Басус» и творчеством поэта аль-Мухальхила. Война эта, однако, не разрешила всех межплеменных споров. К середине VI в. племя таглиб стало одним из самых могущественных и многочисленных племен Аравии и о нем существовала даже поговорка: «Если бы не появился ислам, племя таглиб поглотило бы всех аравитян» [374, 197].

Таглибиты стремились расширить свои владения и политическое влияние и вели себя весьма агрессивно.

Поводом для новой войны между таглибитами и бакритами, согласно преданию, послужило поведение бакритов, которые прогнали страдающих от жажды таглибитов от своих колодезев, указали им неверную дорогу и этим погубили их. Дабы предотвратить войну, вожди племен вновь решили обратиться к нейтральному посреднику — хирскому правителю, сыну аль-Мунзира Амру ибн Хинд (554—570), причем защищать племенные интересы таглибиты и бакриты доверили своим прославленным поэтам. Согласно одной из версий предания, обе касыды — му'аллаки — были произнесены перед арбитром поэтами Амром ибн Кульсум и аль-Харисом ибн Хиллизой во время «прения сторон». И хотя в настоящее время можно считать доказанным, что легенда о третейском суде не имеет каких-либо надежных исторических оснований, она свидетельствует о той роли, которую древние арабы отводили в политической жизни своим племенным поэтам [27, т. 9, 358—359].

От таглибитов перед посредником выступил сын племенного вождя, внук поэта аль-Мухальхилия — Амр ибн Кульсум (ум. в конце VI в.). Поэтическая речь его, в которой поэт безудержно восхваляя свое племя и не побоялся задеть хирского правителя, была встречена Амром менее благожелательно, чем выступление аль-Хариса ибн Хиллизы, сумевшего «опровергнуть» доводы противной стороны и всячески прославлявшего арбитра. В результате правитель Хиры решил опор в пользу племени бакр.

Третейский суд не предотвратил столкновения. Согласно одной из версий противоречивых преданий, между правителем Хиры и Амром ибн Кульсум произошла ссора, окончившаяся кровавым побоищем и приведшая к многолетней войне. Эпизод ссоры рисуется в «Книге песен» следующим образом [27, т. 9, 367].

Как-то чванливый хирский князь, изрядно упившийся в кругу веселых собутыльников, попросил своих приближенных называть ему знатного бедуинского воина, который воспротивился бы тому, чтобы его мать прислуживала матери князя. Ему сказали, что есть такой воин и поэт таглибит Амр ибн Кульсум, его мать Лейла — дочь поэта аль-Мухальхилия и племянница убитого вождя Кулайба. Амр ибн Хинд весьма гордился знатным родом своей матери-христианки и в своем высокомерии решил публично унижить знатного таглибитского воина. Однажды он пригласил Амра ибн Кульсум с матерью в свой шатер на пир. Предварительно сговорившись с сыном и удалив из шатра своих служанок, мать Амра — Хинд — во время трапезы обратилась к Лейле с требованием подать ей кушанье. Оскорбленная таким непочтительным обхождением, знатная таглибитка призвала сына и его спутников вступить за ее честь. Услышав жалобы матери, Амр ибн Кульсум в припадке ярости схватил висевший в палатке меч и отсек хирскому правителю голову, а

затем, захватив богатую добычу и взяв в плен многих представителей хирской знати, скрылся со своей свитой так поспешно, что его не смогли догнать.

Разразившаяся между племенем бакр, поддерживаемым лахмидским княжеством, и таглибитами война продолжалась много лет и шла с переменным успехом. По существу это была борьба за гегемонию в Северной и Центральной Аравии. В процессе борьбы отдельные бедуинские колена и даже целые племена переходили из одного лагеря в другой. Амр ибн Кульсум принимал в войне активное участие и как воин и как поэт. В своих стихах он рассказывал о событиях войны, прославлял свое племя, грубо высмеивал нового правителя Хиры — ан-Ну'мана III Абу Кабуса ибн аль-Мунзира (580—602) [27, т. 9, 372]. Согласно преданию, Амр ибн Кульсум умер глубоким стариком в возрасте 150 лет.

Наиболее популярным и зрелым в художественном отношении произведением Амра ибн Кульсум арабская традиция считает его му'аллаку. Судя по ее содержанию, она была сочинена поэтом либо после третейского суда (если только этот суд не легенда) и прочитана впервые на одной из ежегодных ярмарок в Указе под Меккой (о чем сообщается в «Книге песен», в одной из версий предания [27, т. 9, 368]), либо в два приема — первая часть, возможно, была предназначена для произнесения перед арбитром, а вторая создана позднее, уже в разгар войны таглибитов с хирскими князьями.

Поэма начинается воспеванием застольных радостей и вина (хамрийят). Затем, в соответствии с традицией, следует любовно-лирическая часть (насиб), в которой поэт рассказывает о своей разлуке с возлюбленной и воспевает ее красоту. Однако лирическое вступление занимает в му'аллаке лишь незначительное место, поэт как бы торопится перейти к основной теме сочинения — рассказать историю борьбы таглибитов с бакритами, восславить доблесть племени таглиб и свои собственные подвиги.

Вторая часть му'аллаки, судя по ее содержанию, была сочинена уже после убийства поэтом хирского князя. В ней поэт отвергает претензии хирских правителей господствовать над таглибитами, намекает на оскорбление, нанесенное ему и его племени на пиру у Амра ибн Хинд, безудержно восхваляет воинскую доблесть таглибитов и их былые подвиги. Самовосхвалению и прославлению своего племени Амр ибн Кульсум посвятил более чем  $\frac{2}{3}$  бейтов му'аллаки.

В фахре му'аллаки явственны элементы «догосударственного эпоса», появление которых обычно предшествует этнической консолидации народа в форме государственности. Поэта с его богатырской, «цельной» натурой прежде всего интересуют героические деяния своего племени, причем, как всегда в эпической поэзии, героическое прошлое рисуется в му'аллаке Амра

ибн Кульсум как реальный исторический конфликт этнических групп [177, т. 2, 75—76]. Однако, в отличие от зрелых форм эпоса, образ героя здесь еще не обособился, не стал центральной фигурой повествования, воплощением народной воли, мужества и мудрости. Амр ибн Кульсум воспеваает подвиги не отдельных героев, а доблесть племени в целом. Личность в его сознании еще не существует обособленно, в произведении нет главного героя, который бы непосредственно воплощал эпическое действие. Му'аллака Амра ибн Кульсум — это гимн племенной доблести. В ней коллективное начало господствует над индивидуальным. В восхвалении племени поэт не знает никакой меры, насыщая стих гиперболами, всячески преувеличивая мощь и героические подвиги племени. Бурное воображение поэта, «темперамент» бросают его от одной темы к другой, разрушая композиционное единство поэмы. При этом стих Амра ибн Кульсум предельно экспрессивен, в нем слышится шум боя, топот мчащихся коней и т. д. Поэтическая речь Амра очень динамична, в ней много риторических вопросов, обращенных к сопернику или арбитру восклицаний.

С какой же стати, Амр ибн Хинд, ты слушаешь тех, кто на нас клеветет и сам насмеяешься над нами?

И почему, Амр ибн Хинд, мы должны стать слугами твоего наместника?

Напрасно ты грозить нам и пугаешь нас — разве нам когда-либо приходилось прислуживать твоей матери?

Ведь перед нашими копьями оказались бессильными враги, которые пытались их согнуть еще до твоего правления! [49, 408—411].

В утро грозной битвы нас несут короткошерстые кони, которых мы отлучили от матерей, захватив у врагов.

Мы получили их в наследство от отцов, всегда говорящих правду, и перед смертью передадим их своим детям.

Племена, ведущие свое происхождение от Ма'адда, знают, что, раскинув в их долинах свои шатры,

Мы спасем их в засушливый год — ведь мы оказываем помощь всем, кто о ней попросит.

Мы защитим тех, кто нам близок, когда белые [мечи] извлечены из ножен.

Мы щедро жалуем, но если на нас нападут — мы беспощадно уничтожаем.

Мы утоляем жажду прозрачной водой, в то время как другие пьют грязную и мутную [49, 420—422].

Амр ибн Кульсум широко использует все средства джахилийской поэтики: психологический параллелизм, метафоры, красочные эпитеты.

Так, неожиданное нападение на соседнее племя и предотвращение возможного с его стороны сопротивления уподобляются очистке от шипов аравийского растения.

Собаки вражеского становища не успели зарычать на нас, когда мы уже очистили трагакант (кустарник с колючками.— И. Ф.) наших соседей от шипов [49, 394].

Ручная мельница — постоянный спутник бедуинов при перекочевках (отправляясь в набег, племя захватывает с собой весь свой нехитрый скруб). Разгром врага, стираемого в порошок, сравнивается с ручной мельницей, перемалывающей зерно. При этом место, где наносится поражение вражескому племени — Восточный Неджд, — уподобляется ситу, из которого сыплется мука в ручной мельнице, а само вражеское племя — горсти перемалываемого зерна:

Когда мы подносим наши ручные мельницы к какому-нибудь племени — при встрече оно будет истерто в муку.

Мельничным ситом послужит Восточный Неджд, а горстью зерна, бросаемой в мельничные жернова, — племя куда 'а, от ма-ла до велика [49, 394—395].

Любовь к свободе и независимости у таглибитов изображена столь сильным чувством, что даже верблюды в их племени не желают ходить на привязи:

Когда мы привязываем нашу верблюдицу за шею веревкой к другой верблюдице, наша разрывает узы или сворачивает шею той, что идет рядом.

Нас считают самыми надежными в исполнении обещания, уж если мы дали клятву — мы ей не изменим [49, 413—414].

Свою касыду Амр ибн Кульсум заканчивает хвастливыми строками, в которых прославляет племенную доблесть:

Едва наш младенец перестает сосать молоко матери, перед ним склоняются с почтением богатыри.

Мы столь многочисленны, что земля стала для нас тесной и своими кораблями мы покрыли морскую гладь.

И пусть никто не будет с нами опрометчив, ибо мы можем кого угодно превзойти в безрассудстве! [49, 427—428].

О поэте *аль-Харисе ибн Хиллизе*, согласно легенде защищавшем интересы племени бакр на третьей суде, источники почти ничего не сообщают. В отличие от темпераментного, несдержанного и грубоватого Амра ибн Кульсум, аль-Харис ибн Хиллиза, видимо, отличался мудростью, дипломатическим тактом и рассудительностью. В своей поэтической речи, относимой средневековыми критиками к числу му'аллак, он сумел опровергнуть доводы противника и лестью привлечь арбитра на свою сторону.

Легенда повествует, что аль-Харис ибн Хиллиза был болен проказой и произносил свою поэму, прикрыв лицо покрывалом. Однако по мере того как он говорил, восхищение Амра ибн Хинд все более возрастало и он не только попросил поэта сбро-

сить покров, но, посадив его рядом с собой, принялся выказывать ему всяческие знаки уважения [27, т. 9, 359].

Му'аллака аль-Хариса ибн Хиллизы имеет традиционную композицию, однако уже в самом лирическом вступлении поэт позволяет себе ловкий прием: восхваляя свою возлюбленную, он называет ее Хинд, т. е. по имени матери арбитра, чем сразу же привлекает и ее и самого арбитра на свою сторону. Далее, после краткого традиционного описания верблюдицы, он объявляет Амра образцом справедливости, храбрости и великодушия.

Защиту собственного племени поэт начинает спокойной и сдержанно. Однако постепенно его возмущение противной стороной все возрастает, и последующая часть касыды состоит из весьма ядовитых выпадов в адрес таглибитов. Обращаясь к противнику, он говорит:

Не думай, что нас можно унижить ложными наветами —  
ведь и прежде мы подвергались клевете врагов.

Но несмотря на всю их ненависть, наше непоколебимое могущество и слава лишь возростали.

И в прежние дни бельмом на глазу завистников были наши величие и гордость.

А если на нас обрушивались удары судьбы, мы их встречали подобно черному утесу, о который разбиваются нагромождения туч [49, 443—445].

Аль-Харис ибн Хиллиза категорически отвергает обвинение таглибитов в причастности его племени к убийству Кулайба, явившемуся поводом к войне из-за верблюдицы Басус, равно как и другие многочисленные обвинения. Всячески превознося родное племя, он рассказывает о его победах, в частности над племенем таглиб, говорит о старинной вражде между хирскими правителями и таглибитами, восхваляет хирских князей и упоминает об услугах, оказанных им бакритами. В заключение он ратует за союз хирского княжества с племенем бакр.

В му'аллаке аль-Хариса ибн Хиллизы значительное место занимает повествовательный элемент. Свои аргументы в споре поэт подкрепляет рассказом о героических деяниях своего племени. Этот рассказ — своеобразная устная летопись в стихах, — в основе которого, возможно, лежали реальные исторические факты, содержит многие эпические черты. Поэтическая фантазия автора всячески расцветчивает исторические предания разнообразными средствами древнеарабской поэтики, «эмоционально окрашивает» повествование, всячески гиперболизируя и идеализируя подвиги своих соплеменников.

О злобствующий! Ты нас поносишь перед Амром — но когда же наступит этому конец?!

Ведь нет никаких сомнений в том, что Амр — наш друг, что бы ни произошло.

Он самый справедливый и мудрый из ходящих по земле [людей], а его доблесть превосходит всяческие восхваления.

Зрелостью он подобен жителю Йрема, он превосходит всех проницательностью — с этим согласны даже его враги.

Он тот, кому известны три наших подвига, каждому из которых найдется подтверждение.

Подтвердить наши подвиги может восточное ущелье, куда все племена принесли свои знамена,

Где сплотились вокруг Кайса воины в кольчугах и где йеменский князь стоял, словно белая скала.

Скольким рожденным знатными женщинами юношам, которых ничто не могло сдержать, кроме блестящего длинного меча,

Мы нанесли страшные удары, от которых кровь струилась, как вода из прорванного меха.

Мы согнали их к ущельям горы Сахлан, так что бедра их покрылись кровью...

В их телах дрожали пущенные нами копья, подобно полным ведрям в глубоких колодцах...

Один лишь бог знает, как мы с ними обошлись, и пролитая их кровь осталась без отмщения [49, 470—477].

Весьма своеобразный характер носило творчество выдающегося поэта арабской древности, автора одной из му'аллак — *Зухайра ибн Аби Сульма* (ок. 530 — ок. 627), «поэта-миротворца», произведения которого арабская критика считала образцом разумной умеренности и назидательности<sup>41</sup>. Поэт происходил из племени гатафан, позднее разделившегося на племена абс и зубьян. Благородное ремесло поэта — ша'ира — Зухайр изучал под руководством Ауса ибн Хаджара, которого арабские филологи считали основателем особой, аусийской школы.

Зухайр считал, что кровавые межплеменные войны приводят к ослаблению могущества племен и к постоянному вмешательству североаравийских княжеств в дела кочевников. Поэтому он стремился своим творчеством способствовать примирению родственных племен абс и зубьян, между которыми, как и между бакритами и таглибитами, шла многолетняя ожесточенная война из-за пастбищ и водоемов.

Согласно поэтическому преданию, изложенному в «Днях арабов» [34, 246—277], поводом для этой войны послужило столкновение, происшедшее во время состязания в верховой езде. Мы уже имели случай говорить об этой многолетней войне в разделе, посвященном древнеарабским историческим преданиям.

«Война из-за состязания» окончилась, согласно преданию, благодаря вмешательству двух знатных бедуинов из племени зубьян — аль-Хариса ибн Ауфа и Харима ибн Синана, выплативших из своего имущества родственникам еще не отомщенных убитых воинов огромную виру в три тысячи верблюдов [27, т. 9, 302].

Главное место в поэзии Зухайра занимают касыды, в которых он прославлял не столько племенных вождей и доблестных воинов, сколько тех соплеменников, которые своей деятельно-

<sup>41</sup> О Зухайре см. монографию Абд аль-Хамида аль-Джунди [249].



стью, направленной на прекращение межплеменной розни, миролюбием и щедростью способствовали умиротворению и процветанию племени. В частности, главное произведение Зухайра — его му'аллака — посвящено двум знатым зубьянцам — миротворцам Хариму и аль-Харису [27, т. 9, 303—304] <sup>42</sup>.

В традиционном лирическом вступлении к му'аллаке Зухайр «грустит» при виде покинутого становища: вот закопченные камни — на них прежде ставили котел, в котором варилась пища; некогда здесь проходил караван, «на спинах верблюдиц были укреплены паланкины, в которых ехали прекрасные бедуйнки». «Достигнув глубокого водоема, они разбивали палатки».

Однако лирическое вступление в касыде Зухайра — лишь дань традиции, оно предельно краткое и лишено какого-либо интимно-любовного элемента. Затем поэт непосредственно переходит к главной теме — восхвалению Харима и аль-Хариса и рассказу о том, как они добились прекращения войны.

Два радетеля из рода Гайз ибн Мурра добивались [мира], когда он был нарушен и между племенами началось кровопролитие.

Клянусь храмом, вокруг которого бродят соорудившие его сыны племен курайш и джурхум,

Что вы, действительно, благороднейшие из вождей, к которым обращаются и в радости и в горе.

Вы примирили племена абс и зубьян, после того как они принялись истреблять друг друга, омочив руки в благовонии «маншим» <sup>43</sup>.

Вы обьявили: «Если мы сумеем при помощи выкупа водворить всеобщий мир, то будем спасены».

Этим вы возвысили себя, и никто не упрекает вас ни в простотности, ни в недостойном поступке.

Вы прославились среди племен ма'адда, став на верный путь, — ведь тот, в ком таятся сокровища славы, всегда велик!

Вы пригнали [родственникам убитых в качестве выкупа] отборных верблюдов из унаследованных вами от отцов богатств [49, 214—217].

Восхваляя аль-Хариса и Харима, поэт осуждает войну вообще, призывает соблюдать мир и не помнить зла:

Война это то, что вы уже познали и испытали [на себе], а не выдуманный рассказ.

Кто ее разожжет — навлечет страшную беду: если ее раздуть, она запылает и спалит все вокруг.

Она, подобно мельничным жерновам, перетрет вас, а родив, оплодотворится снова и принесет двойню [49, 222—224].

Она принесет вам больше [зла], чем жителям иракских деревень земля приносит [доходов] зерном и деньгами [49, 225].

Му'аллака Зухайра завершается рядом слабо связанных с основным содержанием афоризмов и изречений назидательного

<sup>42</sup> Анализ му'аллаки Зухайра см. в большой статье О. Решера [702].

<sup>43</sup> Согласно преданию, произнося воинскую клятву, бедуйны опускали руку в благовоние, изготовленное женщиной по имени Маншим.

характера, в которых проскальзывают пессимистические нотки. Поэт остро переживает несовершенство мира, где царят межплеменные распри, произвол и несправедливость, где попораны племенные идеалы и исчезает былая внутриплеменная спаянность, деградирует патриархальная бедуинская этика.

Смерть настигает того, кто ее боится, даже если он взбежит по ступеням к самым небесам.

Племя не нуждается в том, кто обладает богатством, но проявляет окупость,— оно его осуждает.

А тот, кто смиренно несет на себе, подобно верховой верблюдице, все тяготы недостойных людей и не избавляется от них,— раскается.

Скитающийся на чужбине даже в друге подозревает врага, а кто сам себя не уважает, того и другие не уважают.

Кто не защищает оружием своих колодцев, у того их разрушают, кто не причиняет людям зла, сам станет жертвой злобы.

Тот, кто не старается во всем угождать [соплеменникам], будет растерзан клыками и растоптан копытами [верблюда] [49, 236—238].

Тяготы жизни меня изнурили — ведь кто прожил до восьмидесяти лет и остался без отца, тому надоела жизнь.

Я вижу, что смерть ходит вслепую, на кого натывается — тот умирает, а кого минуют ее стрелы — будет жить до глубокой старости.

Какой бы ни была природа человека — ее не утанишь от людей, она откроется им.

Известно мне, что произошло сегодня, что было вчера, но что случится завтра — не ведаю [49, 239—240].

Зухайр сознательно стремится повлиять своими стихами на соплеменников, заставив их отказаться от межплеменной вражды, поэтому его стихи пронизаны дидактикой. Облекая свои аргументы в образную форму, он вместе с тем стремится «упорядочить» касыду, сделать ее ясной и логичной, подчинить общей идее. Композиционно му'аллака Зухайра — более цельное произведение, чем му'аллаки Имруулькайса или Тарафы, «рассыпающиеся» на ряд не связанных между собой частей. Между отдельными темами му'аллаки Зухайра (вступлением, основной темой и заключением) ощущается внутренняя связь.

Средневековые арабы считали Зухайра замечательным мастером описаний. И действительно, васфы Зухайра полны движения, насыщены красочными деталями и в то же время лаконичны. В них ощущается не столько сила поэтического воображения поэта, сколько его скрупулезная наблюдательность. Описывая дикого осла, он не упустит такую подробность, как след зелени на его губах; упоминая бросающегося в бой льва, он отметит, что его когти необрезанны. Говоря о предмете, Зухайр считает необходимым сказать о его цвете, форме и материале, из которого он сделан. Он всегда стремится в мельчайших подробностях, точно, без каких-либо преувеличений, передать то, что видит в жизни, указать время и место действия. Например,

описывая перекочевку или повествуя о сражении, поэт дает географически точное описание местности.

Зухайр умело пользуется метафорой. Войну он уподобляет мельнице или сбору урожая в плодородном Ираке; говоря о том, что племена некоторое время удерживались от войны, а потом ее возобновили, он сравнивает желание воевать с жадой, которую «они сперва превозмогали», а потом «пробили дорогу потоку оружием и кровью». В специальной касыде, посвященной Хариму-миротворцу, поэт рисует своего героя плачущим и, уподобив его глаза двум ведрам, из которых потоком текут слезы, тут же изображает везущую эти ведра верблюдицу, водоем, в который погонщик выливает воду, и лягушек, которые, боясь захлебнуться, выскакивают из воды. Таким образом, метафора перерастает в живописную картинку.

Средневековые арабы высоко оценивали творчество Зухайра, считая, что спокойный и рассудительный характер Зухайра отразился в его хоть и не столь сочной и динамичной, как у Имруулькайса, но зато мудрой и тщательно отделанной поэзии. Говорили даже, что Зухайр трудился над своими касыдами подолгу, непрерывно их улучшая. Образ Зухайра вошел в средневековую традицию как воплощение умеренности и рассудительности, в отличие от Имруулькайса и Тарафы, олицетворяющих необузданную беспечность и порывистую чувственность.

Почетное место в ряду доисламских бедуинских поэтов занимает *Антара ибн Шаддад* (ок. 525—ок. 615), поэт-воин, личность которого, окутанная туманом легенд, вдохновила средневековых арабов на создание большой героической эпопеи<sup>44</sup>. В легендах Антара изображается как непобедимый воин и храбрец, защитник угнетенных, преисполненный благородства и нравственной чистоты.

Как повествует традиция, Антара был сыном знатного воина племени абс и рабыни-негритянки из Абиссинии. В соответствии с племенными законами, он, как сын рабыни, считался в племени неполноправным человеком и должен был выполнять обязанности раба — пасти скот. Однако в период войны абситов с племенем тайй он проявил большое мужество, за что был освобожден, «включен в родословную племени», а позднее даже сделался военачальником [27, т. 7, 299—307; 99, 130—134]. Особенно прославился Антара в период «Войны из-за состязания». Однако подвиги не забывали Антару от пренебрежения со стороны соплеменников. Особенно страдал он от высокомерия своей двоюродной сестры — красавицы Аблы, к которой питал нежные чувства, но которая испытывала отвращение к «толстогубому негру», бывшему невольнику.

<sup>44</sup> О жизни и творчестве Антары см. монографию известного арабского историка литературы Фуада аль-Бустани [232].

Антара — преимущественно поэт-лирик: в его стихах большое место занимают личные чувства и переживания — страдания неразделенной любви и отверженности. Главные темы Антары — восхваление собственной доблести и описание прелести его возлюбленной Аблы, верность которой поэт сохранял всю жизнь.

Главным произведением Антары была му'аллака, сочиненная, как гласит предание, во время «Войны из-за состязания» в ответ на оскорбительное замечание воина-абсита о происхождении Антары<sup>45</sup>. По традиции Антара начинает му'аллаку описанием чувств, испытываемых им при виде следов становища, где некогда жила Абла... Далее он воспевае красоту Аблы и повествует о своей любви к ней:

Да! Она пленила тебя ротиком с острыми белоснежными зубками, целовать который так сладостно и приятно.

Как мускус благоухает в коробке для благовоний [у купца], так ее улыбка, при которой открываются передние зубы, опережает ее приход.

Так благоухает луг, где обильный дождь взрастил свежую траву. Никто его не топтал, и не видно следов.

Дождь пролился над ним из весенних насыщенных влагой туч и оставил в каждой ложине по дирхему (т. е. оставил лужицы, сверкающие подобно серебряным монетам.— И. Ф.).

Дождь его заливае, и каждый вечер вода струится по нему потоком.

В укромном уголке притаилась муха и непрестанно жужжит, словно пьяница, что-то бормочущий про себя.

Звонко жужжит муха и потирае лапки, подобно однорукому, пытающемуся высечь огонь из кремня [49, 328—334].

Так поэт, незаметно отвлекаясь от описания возлюбленной, рисует картину аравийской природы — воображение уносит его далеко, вслед за новыми впечатлениями. Однако верность традиционной касыдной схеме заставляет его «опомниться» и дать обязательное в касыде описание верблюдицы, на которой он едет к возлюбленной. Но и тут поэтическая фантазия увлекает Антару в сторону. Случайное сравнение верблюдицы со страусом дае ему повод вновь отвлечься, чтобы описать быстроногую птицу. Поэт завершае му'аллаку восхвалением своих бедунских достоинств и описанием своих ратных подвигов, приче его «богатырская похвальба» все время переплетается с обращениями к возлюбленной, с размышлениями о возможности свидания, с традиционными описаниями этой красавицы темногоубой, с шеей, подобной шее молодой пасущейся в стаде белой газели. В фахре Антары с наибольшей полнотой перед нами предстае бедуин-воин с его взглядами и представлениями о долге перед соплеменниками и чувством чести.

---

<sup>45</sup> Му'аллаке Антары посвящено большое исследование О. Решера [701]. Анализу лексики в диване Антары посвящена интересная статья А. Будо-Ламотт [411]. О му'аллаке см. также короткую заметку У. Мельцера [646].

Когда я пью вино, я не жалею на него денег, и честь моя при этом остается незапятнанной и не страдает.

Но отрезвев, я не становлюсь менее щедрым. Ты-то ведь знаешь о моей щедрости и других достоинствах!

Мужа красавицы я оставил валяться на земле. Зашипело у него что-то в груди, как шипит проколотая губа [верблюда].

Тогда я опередил его быстрым ударом — и брызги из раны цветом были подобны соку растения Драконова кровь.

Что же ты, о дочь Малика [Абла], не расспросила [о моих подвигах] воинов, если ты о них не знаешь?

Я всегда в седле несущегося израненного скакуна, вместе с которым раз за разом отражаю наскоки вражеских всадников.

Иногда я готовлюсь на нем к удару копьём, а иногда встречаюсь с ним в гущу врага.

Пусть расскажет тебе тот, кто был тому свидетелем, что я самый заметный в сражении, но самый скромный при разделе добычи... [49, 350—355].

Мысль о прекрасной Абле не дает Антаре покоя, и «героическая» тема сменяется «лирической»:

О овечка, что стала добычей того, кому она дозволена. Но для меня она запретна... О, если бы это было иначе!

Я послал свою соседку, сказав ей: «Иди разведай об Абле все новости и передай мне».

[Возвратившись], она сказала: «Я видела, что враги беззаботны и газель может достаться охотнику».

[Кажется мне], будто Абла повернула ко мне свою шею, подобную шее молодой белой с темными губами газели, что пается в стаде.

Но героическая натура Антары не склонна к долгим лирическим излияниям, и «легкомысленные» строки вскоре снова сменяются безудержным самовосхвалением:

Я помню завет родича, данный мне [во время боя], когда кривятся губы, обнажая полоску зубов.

В пучине битвы на жестокость сражения не жалуются герои, хотя и слышен скрежет зубовой.

Когда я защищаю своих соплеменников от вражеских копий, я не испытываю страха, но, напротив, там где я — врагам тесно [49, 365—369].

Поэтическая речь Антары весьма выразительна. Антара достигает удивительного звукового эффекта. При описании верблюда он имитирует топот бегущего животного, в рассказе о сражении слышится «лязг оружия» и т. д.

Как и в стихах других бедуинских поэтов, описания Антары всегда точны в деталях. Лишь в рассказе о силе противника он позволяет себе некоторую гиперболизацию для лучшего прославления собственных достоинств. Разумеется, Антара не проявляет особой сдержанности и при описании собственных ратных подвигов, в чем мы могли убедиться из вышеприведенных отрывков.

Любопытное свидетельство о влиянии поэзии Антары, равно

как и других доисламских поэтов, на умы людей позднейших эпох сообщает нам андалусский историк Ибн аль-Кутийя (ум. в 977 г.). Он рассказывает анекдот о том, как однажды везир кордовского правителя Мухаммада (852—886) — Умайя ибн Иса, зайдя в кордовский дворец, увидел, что известный знаток поэзии разучивает с детьми арагонского правителя из рода бану каси стихи Антары. Везир немедленно призвал к себе учителя и строго-настрого запретил ему обучать княжичей сочинениям доисламского поэта, ибо подобные стихи должны были, по его мнению, возбуждать в них опасное для кордовских правителей чувство независимости, и порекомендовал для занятий вирши Абу Нуваса, которые не могли оказать подобного воздействия, ибо в них воспевались лишь вино и застольные радости [692, 34].

Самым поздним по времени автором му'аллак, «последним бедуинским поэтом» доисламского периода был *Лябид ибн Раби'а* из племени амир, который родился в середине VI в. (ум. в 661 г.) и долгое время оставался «племенным поэтом» [99, 148—156; 27, т. 15, 314—324]<sup>46</sup>. Существует предание о том, что однажды он вместе с другими соплеменниками был отправлен с политическим поручением к хирскому правителю Ну'ману III (ум. в 602 г.), сумел при дворе ядовитым поношением опозорить врага своего племени некоего Раби'а, в связи с чем якобы возникла пословица: «Что сказано, то сказано, независимо от того, правда это или ложь».

Несмотря на то что Лябид прожил долгую жизнь и пережил не только пророка Мухаммада, но и его преемников, так называемых праведных халифов, его поэтическая деятельность связана почти исключительно с доисламским периодом. Предание гласит, что с обращением в ислам (возможно, состоявшимся во время пребывания поэта в Медине в 630 г.) Лябид переехал в Куфу и полностью отказался от всякого поэтического творчества [27, т. 15, 317—319]. Благожелательное отношение Мухаммада и халифа Омара к некоторым стихам Лябида несомненно сыграло известную роль в начавшейся в VIII в. в сознании особенно ревностных мусульман Ирака реабилитации поэтического творчества вообще и доисламской языческой поэзии в частности. Не случайно иракские филологи представляют Лябида в качестве почтенного и мудрого саййида, без колебания примкнувшего к новой вере.

До наших дней сохранилось более 50 небольших поэм и до-

---

<sup>46</sup> О поэзии Лябида см. статью А. Кремера [589] и вступительную статью К. Брокельмана к 2-й части дивана поэта, в которую включены переводы значительного числа стихов поэта [417]. См. также монографию Йахья аль-Джаббури [245], соответствующие разделы в книгах А. П. Коссена де Персеваля [432, т. 2, 486—489] и Т. Нельдеке [661 и 663].

вольно много поэтических отрывков из произведений Лябида — по количеству сохранившихся стихов он превзошел даже прославленного Имруулькайса [68]. В большинстве случаев его поэмы посвящены жизни родного племени амир, прославляют его и содержат всевозможные аллюзии на племенные войны и набеги на соседей, элегии на смерть брата Арбада, а также традиционные lamentации у стоянок, рассказы о любовных переживаниях, разнообразные и красочные описания.

Наиболее зрелым произведением Лябида средневековые арабы по праву называли ту касыду, которую они причисляли к му'аллакам. Начинается она, как полагается, рассказом о следах покинутого становища, воспоминаниями о коварной возлюбленной, описаниями верблудицы, сценой охоты.

Моя верблудица подобна измученной дикой газели, которая оказалась брошенной на произвол судьбы ушедшим вперед стадом.

Она потеряла своего детеныша и вот бежит теперь, приюхиваясь, взад и вперед по степи и зовет его.

Беленький, он валяется затоптанный в грязи: его растерзали дикие серые волки, ненасытные в своей хищности.

Она поплатилась за свою беспечность — ведь стрелы судьбы всегда попадают в цель!

Так она металась всю ночь. А в это время разразился сильный ливень и обильно наполнил сухой песок пустыни.

Газель укрылась в дупле сухого дерева, стоящего одиноко и защищающего ее от холодного дождя.

Но дождь все равно струится по ее хребту в ночь, когда тучи закрыли звезды.

Своей белизной она мерцает во мраке, подобно морской жемчужине из рассыпавшегося ожерелья.

Но лишь только начинает светать, она выходит из своего убежища и ее прямые, как стрелы, ноги вновь скользят по влажной земле.

Забыв все на свете от горя, бесцельно бродит она вдоль ручьев Су'аида целых семь дней и ночей.

Она уже потеряла надежду найти детеныша, а вымя ее высохло, но не оттого, что она отняла детеныша от груди и прекратила кормление, [а от горя].

Вдруг она услышала шум человека, скрытого от глаз, и испугалась его. Ведь человек — это ее беда.

Она бросилась бежать со всех ног, а виновник ее страха чудился ей то спереди, то сзади.

Потеряв надежду настигнуть ее из лука, охотники спустили на нее борзых, выдрессированных для охоты, поджарых.

Собаки настигли ее, и она выставила навстречу им свой рог, острый и хорошо сработанный, как самхарийское копьё.

Чтобы отразить их, ибо она знает: если не будет защищаться — час ее гибели близок.

Вот уже Касаб (имя собаки. — И. Ф.) пронзен ее рогом и упал окровавленный, а за ним и Сахам (имя собаки. — И. Ф.) остался лежать мертвым на месте сражения [49, 273—288].

Значительное место в му'аллаке Лябида занимает фахр. Поэт похвально своим гостеприимством, щедростью, умением ездить верхом, свободолюбивым и гордым характером, отвер-

гающим зависимое положение придворного, застольными и любовными приключениями. Поэт не раз «заставлял виноторговца снимать флаг» в знак того, что им опустошена винная лавка, «выпивал утреннюю чашу, сидя с милой подругой, перебиравшей струны лютни», и приглашал соседей разделить с ним трапезу, так что его гостьей могла стать «любая оборванная нищая старуха».

Иной характер имеют стихотворения Лябида в жанре риса. Здесь плач по близкому человеку часто перерастает в небольшую философскую элегию «екклезиастического» содержания, в которой поднимаются «вечные» проблемы человеческого бытия, смысла жизни и смерти. Элегии Лябида, сочиненные по случаю кончины любимого брата Арбада, могут служить примером древнеарабской медитативной лирики.

Что суть люди, как не обитатели монастырей? Сегодня он населен ими, а завтра пустеет.

Что есть человек, как не падающая звезда и ее свет? Она ослепительно сверкает [на небосводе], а затем превращается в пепел.

Что такое праведность, как не помысел в результате богобоязненности и что такое добро наше, как не предмет, оставляемый на хранение!

И добро наше и семья даны нам в залог, и несомненно наступит день, когда придется залог возвратить.

Люди уходят одни вслед за другими, и мы следуем за ними, подобно верблюду, бредущему за своим вожаком.

Люди подобны двум работникам, из коих один разрушает то, что построил другой, а другой снова возводит.

Среди них встречается и счастливцев, получивший свою долю [благ], и бедняк, довольствующийся в жизни малым [68, 88—89].

В своих стихах Лябид использует все изобразительные средства доисламской поэзии, но, как и все доисламские поэты, более всего любит сравнения. Его чисто бедуинские образы поражают своей неожиданностью и красочностью.

Потоки воды смыли следы поселений, [занесенных песком], подобно тому как каламы обновляют письмена старых священных книг [49, 249].

[Верблюдица] мчитя в узде, подобно золотистому облаку, подгоняемому южным ветром [49, 260].

...Холмы пустыни облачаются в одежды марева [49, 289].

Как часто я выдерживал прохладное и ветреное утро, когда сам Север брал в свои руки вожжи ветров [49, 296].

Даже при самом беглом обзоре поэзии семи прославленных авторов му'аллак бросается в глаза не только несомненное единство тематики, стиля, поэтической манеры, естественное для ранней стадии развития искусства и для той культурно-ис-



торической среды, в которой оно создавалось, но также и весьма значительные индивидуальные различия их творчества. Полностью укладываясь в стихийно сложившуюся нормативную поэтику своего времени, каждый из доисламских поэтов — в соответствии со своим характером и вкусом — в пределах традиционной касыды акцентировал любовно-лирический или эпический аспект поэтического повествования, выражал радостные или грустные эмоции, высказывался как воинственный герой-бродяга или миротворец, как жизнеутверждающий созерцатель или склонный к пессимизму и рефлексии философ-моралист.

Таким образом, жесткая традиционность, не препятствуя в конечном счете проявлению индивидуальных склонностей и вкусов, способствовала развитию «обобщенного» поэтического мастерства, которое оттачивалось и обогащалось из поколения в поколение. Поэтому не удивительно, что впоследствии средневековые критики утверждали, что все то «новое», что они иногда находили в поэзии своих современников, в зачаточной (а по их мнению, и в более гармоничной) форме уже встречалось в древней поэзии и поэтому надлежит лишь умело следовать великим бедуинским предшественникам.

#### РАННИЕ ПРИДВОРНЫЕ ПАНЕГИРИСТЫ

Уже в доисламские времена зарождается тип поэта-панегириста, которому впоследствии, на протяжении всего средневековья, будет суждено играть главенствующую роль в арабской классической поэзии. Зачатки панегирика содержатся в доисламском мадхе (одна из жанровых форм древней касыды), в котором прославлялся тот или иной мелкий князек Северной Аравии.

Поэты первой половины VI в., такие, как Имруулькайс или Тарафа, всем своим творчеством еще были прочно связаны с бедуинской жизнью, их поэзия уходит корнями в глубокое прошлое аравитян. Со второй половины VI в. положение меняется. В то время как полностью включенные в жизнь племени поэты, например Зухайр или Антара, продолжают строго следовать старинным бедуинским поэтическим традициям, в творчестве многих поэтов, связавших свою судьбу с правителями мелких аравийских княжеств, все более ощущается влияние придворной жизни и даже мощных иноземных культур, в первую очередь культуры Ирана.

Не отказываясь от традиционной касыдной композиции, придворные поэты несколько расширяют ее панегирическую часть. Столь живое у бедуинских поэтов описание природы пустыни и кочевой жизни приобретает в творчестве придворных поэтов черты искусственности и вырождается в традиционный штамп. Безудержного, подверженного чувственным порывам, независи-

мого бедуинского поэта сменяет рассудительный, порой расчетливый придворный, защищающий перед сильным князем интересы своего племени или свои собственные и воспевавший своего покровителя за вознаграждение. Постепенно становясь профессионалом, чья судьба полностью зависит от благорасположения патрона, поэт старается угодить его вкусам, обращает особое внимание на тщательность отделки частей касыды, в первую очередь ее панегирической части, которая отныне должна строиться в соответствии с жесткими правилами складывающегося канона.

Крупнейшим представителем придворной поэзии второй половины VI в. был ан-Набига аз-Зубьяни. Об ан-Набиге в средневековых источниках можно найти значительно больше сведений, чем о других доисламских поэтах, потому что большую часть жизни он провел при дворах аравийских князей, где освященные традицией биографические факты сохранялись лучше, чем в бедуинских племенах. И хотя эти сведения часто носят легендарно-анекдотический характер, в совокупности они позволяют воссоздать живой образ поэта [27, т. 9, 328—357; 99, 70—81]<sup>47</sup>.

Ан-Набига был выходцем из племени зубьян, кочевавшим в северо-восточной части Неджда. Прозвище Набига («бьющий ключом [таланта]», «блеснувший талантом») он получил за то, что, как полагали средневековые арабы, поэтическим мастерством и продуктивностью превзошел всех поэтов своего времени.

История жизни ан-Набиги (род. приблизительно в середине VI в., ум. в первом десятилетии VII в.) весьма характерна для времени распада племенных связей и кануна появления в Аравии государственности. Политическая обстановка в конце VI в. в Северной Аравии была крайне неустойчивой, и постоянные войны вынуждали слабые племена искать у североаравийских князей покровительства. Как уже выше говорилось, зубьяниты вели многолетнюю войну с родственным им племенем абситов, в ходе которой пытались найти поддержку у хирских князей и с их помощью не только нанести поражение абситами, но и расширить свои владения за счет цветущих пастищ враждебного Хире гассанидского княжества.

Но и положение хирских князей было незавидным. В последние десятилетия VI в. они попадают во все большую зависимость от своего покровителя — Ирана. Об этом свидетельствует тот факт, что в период придворных смут, последовавших после убийства князя Амра ибн Хинд (554—570) поэтом Амром ибн

---

<sup>47</sup> На русском языке кроме соответствующего раздела книги А. Е. Крымского [165] ан-Набиге посвящена большая статья Д. Г. Гинцбурга [126]. Диван ан-Набиги был издан Г. Деранбуром [106]. Из западноевропейских работ до сих пор не утратили своего значения соответствующие разделы книги В. Альвардта [356; 355] и А. П. Кюссена де Персеваля [432, т. 2, 502—514]. Из работ арабских авторов отметим исследование Нимра Ханна [269].

Кульсум, сасанидский царь Хормазд IV (579—590) назначил на хирский престол ан-Ну'мана V ибн аль-Мунзира (580—602), избрав его, согласно легенде, из числа тринадцати княжичей-претендентов.

Ан-Ну'ман V оказался знатоком и любителем поэзии. Стремясь укрепить свой авторитет среди бедуинов Северной и Центральной Аравии, он по примеру своих предшественников стал меценатствовать и приблизил ко двору многих выдающихся поэтов (Лябида, аль-А'шу, Хассана ибн Сабита — впоследствии панегириста Мухаммада). Среди них оказался также и ан-Набига, связанный с хирским двором еще со времен правления Амра ибн Хинд.

Ан-Набига был, по-видимому, одним из первых в арабской словесности профессиональных поэтов-панегиристов. Начав свою поэтическую деятельность еще в племени, он сумел «развернуться» и проявить свой талант, лишь перебравшись в Хиру, где имелась необходимая для этого среда. Его родное племя истощило свои силы в многолетних войнах и старалось заручиться поддержкой влиятельного лица при хирском князе. Таким образом, с ан-Набиги берет начало институт «представителей» племен при могущественных правителях. Позднее в роли защитников интересов племени при дворе выступили выдающиеся омейядские панегиристы аль-Ахталь, аль-Фараздак и Джарир.

Как и все доисламские поэты, ан-Набига первоначально шел проторенными путями: прославлял свое племя, особенно в связи с эпизодами войны из-за состязаний Дахиса и аль-Габры. В традиционных насибах («Отъезд Су'ады», «Стоянка Меййи» и т. д.) воспевал бедуинку-возлюбленную, в васфах описывал верблюдицу или охоту в степи. Тем не менее его касыды отличались от старинной бедуинской поэзии разросшейся панегирической частью, нередко превосходившей по количеству бейтов самовосхваления самых тщеславных бедуинских поэтов. Отныне поэтом называется тот, кто за вознаграждение восславляет своего мецената-покровителя, а о собственном величии предпочитает говорить поменьше или вовсе умолчать. Люди простого звания, в том числе и доблестные племенные воины, не интересуют придворного одописца. Не случайно ан-Набига в одной из касыд гордо заявляет: «Я никогда не восхвалял людей простого звания, но только эмиров» [106, 292].

Жизнь при дворе с ее сложными интригами была нелегкой для придворного панегириста. Трудно, а порой и трагически сложились судьбы многих средневековых поэтов. Не избежал общей участи и ан-Набига. Ибн Кутайба и Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани сообщают, что враги приписали ан-Набиге грубейший пасквиль на ан-Ну'мана V, в котором князь изображался трусом, тираном и даже импотентом, склонным к сексуальным порокам. Другой раз поэт сам проявил некоторую бестактность.

Зайдя как-то в опочивальню княгини аль-Мутаджарриды и застав ее обнаженной, он сочинил касыду, в которой всячески восхвалял красоту супруги князя и весьма красочно описывал ее прелести [99, 75—76; 27, т. 9, 332—335; 106, 282—283]. В результате разгневанный князь хотел его убить, и поэту пришлось бежать в гассанидское княжество.

Гассанидский князь, враг Хиры Амр IV ибн Харис, встретил знаменитого поэта очень тепло. Ан-Набига сочинил в его честь несколько панегириков, за что был щедро вознагражден. Возможно, что весь рассказ о причинах ссоры поэта с хирским правителем лишь легенда, а истинная причина переезда поэта к гассанидам — чисто политическая. Отношения хирских правителей с племенами Аравии не были стабильными, и с каждым их «поворотом» менялось положение при князе придворного панегириста. Так или иначе, пробыв некоторое время при гассанидском дворе, где к нему так хорошо относились, поэт неожиданно принял решение вернуться в Хиру. По случаю примирения с ан-Ну'маном V ан-Набига сочинил касыду «Стоянка Меййн», которую средневековые арабские критики иногда объявляли восьмой му'аллакой. Согласно легенде, расчувствовавшийся ан-Ну'ман в награду подарил поэту сто черных верблюдов, которых погонщики во время чтения касыды гнали мимо палатки князя, а в придачу к ним отдал и самих погонщиков, их палатки и даже сторожевых собак [99, 71—72; 27, т. 9, 354].

В касыде, посвященной ан-Ну'ману V, после традиционного лирического вступления следует основная, панегирическая часть, составляющая примерно  $\frac{2}{3}$  всех бейтов. Это уже настоящая хвалебная ода — прообраз средневековых касыд-панегириков с их трехчленным делением на лирическое вступление, дескриптивную часть и собственно прославление, включающее также и просьбу о вознаграждении. Восхваляя могущество, щедрость и мудрость правителя Хиры, поэт сравнивает его в мудрости с царем Соломоном, а с широким и бурным во время разлива Евфратом — в щедрости. Он рассказывает притчу о женщине, умевшей на глаз безошибочно определять число птиц в стае, намекая на то, что ан-Ну'ману следовало бы быть столь же проницательным и справедливым.

Я не вижу среди людей никого, кто был бы [в щедротах] подобен ему, и не сделаю оговорки ни для кого из смертных...

Река Евфрат, когда над ней дуют ветры и гребни ее волн обдают оба берега пеной,

И каждый поливодный ревуший приток пополняет ее, неся с собой груды обломков деревьев и веток зелени,

И лодочник, охваченный страхом, не перестает крепко сжимать в своих руках руль, забыв усталость и утомление,

Никогда не будет щедрее ан-Ну'мана, раздающего дары! При этом сегодняшний его дар не послужит препятствием для завтрашнего [106, 269—270].

Порой восхваления ан-Набиги звучат высокопарно, избыточно самыми невероятными гиперболами. Так, обращаясь к ан-Ну'ману в другом панегирике, поэт говорит:

Разве ты не видишь, что Бог даровал тебе высокие достоинства и что положение всякого другого князя, их лишенного, непрочное.

Воистину ты — солнце, а все другие цари — звезды. Когда солнце всходит на небосклоне, из звезд не видно ни одной [106, 278].

По свидетельству Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани, халифу Омару особенно понравились такие строки из панегирика ан-Ну'мана:

Я направился верхом на своей верблюдице к Ибн Мухаррику, и глаза мои привели меня к нему.

Я прибыл к тебе нагой, в истлевших лохмотьях, угнетенный страхом, [согнувшийся] под тяжестью подозрений.

Но нашел я у тебя полную безопасность, нерушимую, как завет Ноя [27, т. 9, 343].

Переход от лирического вступления к основной, панегирической части у ан-Набиги плавный и органичный, что придает всей поэме большее единство.

Но оставь, наконец, красавицу! Ведь она далеко и упорно сторонится тебя, чтобы наказать тебя.

Куда важнее то, что тебе известно об Ибн Хинд, о его всем очевидной твердости характера и совершенстве.

Ему я готов принести в жертву всего себя — от подошвы ног до волос на макушке [106, 290].

Ан-Набига был великолепным мастером описаний. Красочный, богатый живыми подробностями васф составляет обязательный элемент почти каждого его панегирика. Подобно другим древнеарабским поэтам, ан-Набига всем прочим изобразительным средствам предпочитал сравнения, которые в его стихах часто перерастали в целые сцены или притчи.

Описания его всегда точны, избылуют конкретными деталями и насыщены олицетворениями.

Змея свернулась на гладкой скале и глядит, потупившись не от застенчивости.

Она хитра и притворилась маленькой лишь из высокомерия и лежит неподвижно, как будто вся ушла в собственные мысли.

Она широко раскрыла свою пасть, глаза ее косят, и видны кривые зубы, острые, как иглы [106, 73].

Рисует ли ан-Набига дикого быка, антилопу, верблюдицу, стаю птиц или возлюбленную, его описание, хотя и не имеет прямого отношения к основной теме, всегда органично вписывается в поэтическую ткань касыды и способствует более яркому выражению ее основной идеи. Например, восхваляя гасса-

нидского правителя Амра и рассказывая о победе его воинов, поэт рисует стаю птиц — свидетелей этой победы.

Всякий раз, как выступает в поход их войско, над ним кружатся стаи птиц — вереница за вереницей.

Эти привычные к крови хищники сопровождают гассанидских воинов и нападают вместе с ними.

Ты увидишь их позади войска. Они сидят, нахохлившись, подобно старикам в одеждах из меха, и смотрят исподлобья.

Твердо уверовали они в то, что, едва сблизятся два войска, одержит верх племя Амра.

Они уже знают, что получат от гассанидских воинов свою обычную добычу, как только будут пущены в ход хаттийские копья [106, 272—273].

Ан-Набига тонко чувствовал стилистические различия частей касыды и в соответствии с ними подбирал лексику, образительные средства и в зависимости от темы придавал стихам различное звучание. Так, при описании охоты стих ан-Набиги изыскан, восхваления покровителя всегда несколько высокопарны, описания природы предельно «реалистичны», что способствует созданию живой и динамичной картины. В стихах, воспевающих мужество и ратные подвиги, звучат «твердые» ноты. Примером любовной лирики ан-Набиги, с ярко выраженным чувственным элементом, можно считать знаменитое описание княгини аль-Мутаджарриды, едва не стоившее поэту жизни.

Страсть поразила твое сердце, подобно меткой стреле, пущенной из звенящего лука.

Она взглянула на тебя блестящими с черными зрачками глазами ручного газеленка в ошейнике.

Ведь и ее шею украшает нить ожерелья: золото на ней переливается огнем, подобно пылающей падающей звезде.

Кожа смугловатая ее подобна чистому золоту, тело ее совершенно, она — подобна ветке, изогнувшейся от обилия плодов.

На [полном] животе ее нежные складки, а грудь кажется выше от упругих сосков.

Ее крепкие бедра в меру полны и округлы, а нежная кожа обнажена.

Вот она встала и показалась между занавесками подобно солнцу, когда оно восходит в благословенный день.

Или подобно жемчужине, извлеченной из раковины искателем жемчуга, который, увидев ее, приходит в восторг, падает ниц и благодарит [за находку] Бога.

Или подобно мраморной статуе, возвышающейся на пьедестале из кирпича, покрытого известью...

Она взглянула на тебя с неудовлетворенным желанием, как смотрит больной на лица своих посетителей.

Ее улыбнувшиеся губы — как два передних пера в крыльях лесной голубки, за ними обнаруживаются градинки зубов в наведенных сурьмой деснах.

Она подобна ромашке в утреннюю пору после дождя, когда верхушка цветка уже обсохла, а стебелек еще влажен.

Доблестный [князь] утверждает, что уста ее прохладны, а поцелуй ее сладок желающему испить из источника.

Доблестный [князь] утверждает, сам я этого не испытал,

что ее поцелуй столь приятен на вкус, что как только я его попробую, я скажу: «Поцелуй еще»...

Если бы она явилась даже седому монаху, поклоняющемуся своему божеству,

То и он обратил бы свой взор на красоту ее тела, проникся бы прелестью ее речи и думал бы, что он идет праведным путем, хотя он и свернул с праведного пути...

Он был бы очарован черными как смоль пышными волосами, которые ниспадают волнами [на спину], подобно виноградной лозе, склонившейся на поддерживающую ее опору.

Если ты притронешься к ней, то ощутишь рукой упругое тело, принимающее [после сжатия] свою постоянную форму.

Если ты войдешь в ее лоно, то встретишь все возрастающую упругость и ощутишь аромат амбры.

Тот, кто раз придет к ней напиться из источника — более не уйдет, а напившись, не станет искать себе другого водопоя [106, 282—283].

Свое внутреннее состояние тревоги или тягостного ожидания ан-Набига передает через описание ночного неба:

О Умайя! Освободи меня от мучительной тревоги и тягостной для меня ночи с медленно движущимися звездами!

Эта ночь тянется так долго, что я уже сказал себе: «Да она никогда не кончится и не вернется пастух, пригнавший эти звезды пастись» [106, 272].

Поэзия ан-Набиги сохраняет все традиционные доисламские черты и вместе с тем знаменует собой новый этап в истории арабского поэтического искусства. Акцентированием все более разрастающейся панегирической части и тщательностью отделки каждого бейта ан-Набига предвосхищает творчество средневековых поэтов-панегиристов, чья продукция позднее будет вознаграждаться в соответствии с их профессиональным мастерством.

Уже в доисламские времена ан-Набига считался не только выдающимся поэтом, но и тонким ценителем поэтического мастерства, к мнению которого прислушивались при оценке стихотворного произведения. Об этом свидетельствуют сообщения источников, согласно которым ан-Набига специально приезжал на ярмарку в Указ, где происходили поэтические состязания, и выступал там в качестве арбитра [99, 197—198; 27, т. 9, 330—331]. Имя ан-Набиги упоминается в трудах средневековых филологов обычно рядом с именем Имрулькайса, Зухайра и других прославленных доисламских поэтов. Слава ан-Набиги уже в исламские времена была столь велика, что, например, придворный панегирист Омейядов аль-Ахталъ в присутствии халифа Абд аль-Малика (685—705) признал ан-Набигу более выдающимся поэтом, чем он сам [27, т. 9, 342]. Даже «пуританин» от ислама, праведный халиф Омар, отвергавший древнюю поэзию за ее языческий дух, считал ан-Набигу самым выдающимся арабским поэтом, что до известной степени реабилитировало древнюю поэзию в глазах ревностных мусульман [27, т. 9, 329].

Другим выдающимся мастером нового жанра был *Маймун ибн Кайс* по прозвищу аль-А'ша (букв. «подслеповатый, плохо видящий») <sup>48</sup>. Сведения о жизни поэта весьма скудны. Аль-А'ша родился где-то между Недждом и Персидским заливом не позднее 570 г., а умер около 630 г. Существует предание, будто отец поэта, спасаясь от жары, забрел в пещеру, вход в которую неожиданно завалила обрушившаяся скала, и там умер от голода [99, 135; 27, т. 8, 148].

Как и ан-Набига, аль-А'ша большую часть жизни провел в странствованиях — объездил всю Аравию, побывал в Сирии и Иране. Много лет он провел при дворе хирского правителя ан-Ну'мана V и даже ездил от него к персидскому царю в качестве посла [99, 137]. Персидская культура, по-видимому, произвела на поэта большое впечатление — в этом Ибн Кутайба видит причину того, что в поэзии аль-А'ши «так много персидского» [99, 137].

Есть основание предполагать, что аль-А'ши был христианином. Во всяком случае, он много времени проводил в обществе хирских христиан, на юге Аравии в Наджране общался с христианами и местным епископом, участвуя не только в их благочестивых беседах, но и в совместных трапезах с вином [27, т. 8, 151—153]. В его поэзии можно найти немало свидетельств влияния христианского единобожия, хотя, как отмечает А. Е. Крымский, его настроение скорее «язычески-жизнерадостное» [165, 315]. В конце жизни поэт принял ислам, причем в связи с этим Ибн Кутайба сообщает забавный анекдот: якобы, направляясь к Мухаммаду, поэт повстречал противника пророка — Абу Суфьяна, который его всячески отговаривал от обращения в новую веру, аргументируя тем, что она накладывает запрет на застольные и любовные радости, а также и на азартные игры. Абу Суфьян не скрывал и другого своего мотива: присоединение такого выдающегося поэта к пророку значительно усилило бы мусульманскую общину, — поэтому он даже обещал подарить аль-А'ше сто верблюдов, если тот откажется от своих намерений. Однако поэт его предложение отверг и принял ислам [99, 136].

Аль-А'ша — первый «поэт-попрошайка». О нем говорили, что «он был первый, кто просил «вознаграждение» за свои стихи» [27, т. 8, 149]. Это был «бродячий панегирист», разумеется, как замечает Р. Блашер, такой, каким вообще мог быть странствующий панегирист в VI в. в Аравии. Свои стихи он не только напевал, как и другие доисламские поэты, но и сопровождал

<sup>48</sup> В европейской арабистике аль-А'ше «повезло» больше, чем кому-либо из доисламских поэтов. Кроме общих работ, где его имя обязательно упоминается, отдельным его стихотворениям посвящены статьи Ч. Ляйеля [628, и 629], Р. Гейера [492], издавшего также и диван поэта [80]. Различными сторонами творчества аль-А'ши интересовались также В. Каскель [428 и 430], Р. Блашер [398] и К. Далглейш [444].



игрой на цимбале. Поэтому он даже получил прозвище «цимбалиста арабов» [27, т. 8, 149].

Шедевром аль-А'ши арабская критика считала его касыду «Прощание с Хурайрой», которую иногда даже относили к числу му'аллак. Касыда начинается традиционным лирическим вступлением, которое, однако, в отличие от насибов бедуинских поэтов, свидетельствует об известной «утонченности чувств» и в большей мере напоминает насобы позднейших омейядских лириков или придворных поэтов аббасидской эпохи. В этом, по видимому, Ибн Кутайба и усматривал влияние иранской культуры.

Пришло время попрощаться с Хурайрой. Караван ее соплеменников отправляется в путь. Но хватит ли сил перенести прощание с нею?

Ослепительна белизна ее лица, длинны ее волосы, сверкают ее жемчужные зубы, она выступает медленно, подобно верблюду с большой ногою.

Выходя из шатра своей соседки, она движется, подобно облаку, не медля и не спеша.

Когда она проходит мимо, слышится легкий звон ее украшений, подобный шелесту кустов йшрака<sup>49</sup>, которые колеблет ветер...

Случайно повстречав, я полюбил ее, но она любит другого, а тот также любит не ее, а другую женщину.

Но и меня любит другая девушка, которая мне не нравится. У всех нас одинаковая судьба.

Каждый из нас терзается любовью и бредит о том, кого любит, каждый из нас в одно и то же время и охотник и дичь [49, 483—491].

В этом насобе кроме обычных для древнеарабской поэзии описаний женской красоты и любовных сцен появляется нечто новое: поэта уже занимает несложная «диалектика чувств», которая впоследствии займет большое место в газелях омейядских городских лириков. Этот новый элемент, вероятно привнесен в поэзию аль-А'ши в результате влияния придворной культуры Ирана. В касыдах аль-А'ши и других ранних панегиристов женская красота не просто «описывается», как это делалось у бедуинских поэтов, а «восхваляется», так же как в соответствующих частях панегирика воспевается властелин-покровитель.

А вот прекрасный зеленый луг, холмистая поверхность которого поросла травой и над которым пролился обильный дождь.

На этом лугу напоенный влагой цветок горит, подобно звезде, и улыбается солнцу. Он весь расцвел и его покрывает чалма из лепестков.

Но сегодня благоухание моей возлюбленной приятнее, чем аромат этого цветка, и она превосходит его красотой даже тогда, когда с наступлением вечера он раскрывается [49, 488—489].

<sup>49</sup> Ишрак — невысокий кустарник, в плодах которого семена от дуновения ветра издают легкий звук (из комментариев ат-Тибризи).

В панегирической и описательной частях касыды обычно не было личного лирического элемента, который, однако, играл большую роль в рассказах о любовных приключениях бедуина. Придворные панегиристы сохранили эту традицию.

Я бродил вокруг бедуинского становища, пока даже у волков не начали слепаться глаза.

И пока стало невозможно рассмотреть хоть что-нибудь в сиянии заходящей бледной луны.

Тогда я двинулся вперед, осторожно переводя дыхание, и сердце часто стучало в моей груди.

И вдруг я увидел черноглазую газель, которая привела меня в восторг своей игривостью [80, 197—198].

Особенно явственно личный лирический тон звучал у аль-А'ши в стихах о застольных радостях. Его диван изобилует описанием веселых пооек, и с именем поэта последующие поколения иногда даже связывают само создание жанра хамрийят, позднее разрабатывавшегося аль-Ахталем и «классиком» этого жанра Абу Нувасом. Тема вина у аль-А'ши вводится в касыду как один из ее эпизодов, чаще всего между насибом и васфом, и разворачивается в живую картину, в которой фигурируют собутыльники, певцы, музыканты и даже виночерпий, и несколькими лаконичными штрихами передается царящая во время пирушки атмосфера.

Сколько раз я с наслаждением осушал одну за другой чашки, излечиваясь при их помощи.

Чтобы люди знали, что я — настоящий мужчина, уходящий из жизни через хорошие ворота.

Я пил искрящееся вино, столь прозрачное, что соринки на дне чашки были видны так же отчетливо, как в глазу.

При этом за собутыльниками наблюдали и роза, и жасмин, и певички со своими флейтами.

Наши флейты непрерывно звучали. За какой же из трех грехов (вино, музыка и красавицы.— И. Ф.) меня порицают? [80, 121—122].

Веселая компания собиралась на пирушки обычно либо в христианском монастыре, либо недалеко от него, в винной лавке, обслуживаемой немусульманином.

Вино в чаше искрится, словно петушинный глаз! В компании молодых друзей я пил вино еще с утра, в то время как колокола звонили [к обедне].

Чисто это вино... И кажется, будто льются в чашу и смешиваются там шафран и красный сок «драконовой крови» [80, 137].

Гедонистические мотивы сосуществуют в поэзии аль-А'ши с грустными размышлениями о бренности бытия и неизбежности гибели всего сущего, обычными в бедуинской поэзии (Имрууль-кайс, Зухайр), но обретшими у аль-А'ши более законченный, «философский» характер и ставшими как бы прообразом буду-

шей философской лирики Абу-ль-Атахии, аль-Мутанабби и аль-Ма'арри.

О ты, видевший дворец Райман в Йемене! Он опустел, а его залы превратились в руины...

Его лишили девственности сперва абиссинцы, а позднее персы — так что ворота его снесены.

Ты видишь его. Высокие башни разрушены, а земля вокруг стала ровной.

Он опустел... Ведь для всякого, кто молод, молодость не будет длиться вечно [80, 198].

Я вижу, что судьба вероломна и разрушает все то, что я создаю своими руками.

Молодость и старость, бедность и богатство — клянусь богом — так изменчива судьба! [80, 101—102].

Английский арабист Ч. Ляйел обратил внимание на одно из стихотворений аль-А'ши, несколько отличающееся по своему характеру не только от всего творчества поэта, но вообще необычное для древнеарабской поэзии [629]. Р. Гейер включил его в диван поэта, но отнес его к числу стихов дяди аль-А'ши — Мусайяба, при котором поэт некоторое время состоял равием. Из современного бейрутского издания дивана это стихотворение вовсе исключено [31]. Однако арабский филолог XVII в. Абд аль-Кадир аль-Багдади (1621—1682) включил его в свою знаменитую «Скровищницу литературы» («Хизанат аль-адаб») с указанием на то, что оно было частью панегирика, который аль-А'ша преподнес киндитскому князю в Хадрамауте Кайсу ибн Ма'джарибу. В нем встречаются редкие в древнеарабской бедуинской поэзии образы моря, что естественно в творчестве поэта, много путешествовавшего и за пределами Аравии.

Она подобна морской жемчужине, которую искусный ныряльщик добыл из глубин моря.

Это был твердый сердцем капитан, возглавивший команду из четырех разных по цвету кожи и происхождению моряков.

Они долго спорили друг с другом, пока, наконец, все дружно не передали ему бразды правления.

На устойчивом парусном судне они летели, подобно ветру, который нес их в беспредельное море.

Но проходил месяц за месяцем, и сомнение стало закрадываться в их сердца.

Корабль бросил якорь в опасном месте, но якорь удерживал его прочно, и он стоял неподвижно.

Тогда ныряльщик бросился в воду преклопленный решимости, повязав волосы и крепко сжав зубы.

Он коснулся морского дна, выплевывая соленую воду, мучимый жаждой и весь пылающий от желания.

Этот промысел уже убил его отца. Но он сказал себе: «Я последую по его стопам или узнаю повеление судьбы».

Полдня он провел под водой, и друзья ничего о нем не знали.

Но в конце концов он добился своей цели и поднялся с раковинной, в которой жемчужина светилась, подобно горящим угольям.

Ему предложили за нее хорошую цену, но он отказался. «Не продашь ли ты нам ее?» — спросили его, но он ответил: «Нет».

Было видно, как даже корабельные мачты низко кланялись жемчужине, когда он прижимал ее к груди.

Так вот этой жемчужине подобна прекрасная малижитка, когда она показывается во всей своей красе из-под вуали [38, т. 3, 213—214].

Таким образом, тематика касыд аль-А'ши значительно разнообразнее, чем у его предшественников, бедуинских поэтов. Наряду с традиционными бедуинскими мотивами в его стихах, особенно в любовной лирике и в застольной поэзии, появляются новые темы, связанные с придворной жизнью. Как и ан-Набига, аль-А'ша переходит от доисламской касыды к трехчленной касыде-панегирику. У аль-А'ши можно найти следы арамейской и иранской лексики, что вызывало у пуристов IX в. вопрос, причислять ли поэта к разряду тех, чей язык безупречен.

Однако уже современники высоко оценивали эмоциональное воздействие его стихов. Ходил даже анекдот, будто однажды поэт воспел в стихах красоту дочерей какого-то бедного человека, — и всех их расхватили в жены [27, т. 8, 156—157]. Известному средневековому специалисту по грамматике Йунусу (710—798) приписываются слова: «Имруулькайс — самый выдающийся поэт, когда он разгневан, ан-Набига — когда он испуган, Зухайр — если он очень пожелает, а аль-А'ша — когда он придет в состоянии радостного возбуждения» [27, т. 8, 148]. Иногда аль-А'шу ставили на третье место после Имруулькайса и Тарафы [27, т. 8, 151]. Аль-Ахталъ ставил аль-А'шу как поэта выше себя [27, т. 8, 161—162]. Известный средневековый композитор и исполнитель песен Ма'бад любил перекладывать на музыку и исполнять стихи аль-А'ши [27, т. 8, 165]. Застольными стихами аль-А'ши восхищался Абу Нувас.

Панегиристом новой формации был также известный паск-вилян *Джарвал ибн Аус* из племени абс, получивший за свой маленький рост кличку аль-Хутай'а (Карлик) [99, 180]. Родившийся около 600 г., он вместе со своими соплеменниками около 630 г. принял ислам, при первом «праведном» халифе Абу Бакре вернулся в лоно язычества, но позднее раскаялся и стал вести жизнь бродячего придворного панегириста. Традиция рисует его в самых неблагоприятных красках — физическим уродом, злым и язвительным, алчным и беспринципным [27, т. 2, 77—119]. Видимо, арабо-мусульманское общество не сразу привыкло к новому типу профессионального панегириста, столь невыгодно отличавшегося, с его точки зрения, от благородных патриархальных поэтов доисламской эпохи. Вина аль-Хутай'и в глазах мусульман усугублялась также и его недостаточным правоверием.

Будучи равием и учеником Зухайра, аль-Хутай'а, однако, не воспринял от своего учителя чувства племенной общности и славил в своих панегириках всякого сильного и полезного ему человека. Язвительность поэта неоднократно осуждалась его врагами, и даже сам халиф Омар, согласно преданию, не раз делал поэту внушение за то, что тот оскорбляет «честь мусульман». Однако поэт отвечал, что он вынужден сочинять хиджа, дабы его близкие не умерли с голоду. Об этом он говорит в трогательном двустишии, сочиненном после того, как Омар заключил поэта в темницу за очередное поношение.

Что ты скажешь птенцам долины Зу Марах (детям поэта.— И. Ф.)? Зобики их еще покрыты нежным пухом, у них нет ни воды, ни пищи.

Ты бросил их кормильца на дно глубокой темной ямы. Прости же меня, о Омар, да ниспошлет тебе Аллах свое благословение! [99, 186].

Аль-Хутай'а известен в арабской традиции как мастер хиджа, которые поражали даже его современников страшной грубостью. У него встречаются и традиционные поношения враждебных ему родов и племен.

Что касается биджадитов из племени джахш, то они перед лицом бедствий не проявляют ни благородства, ни стойкости.

Когда биджадиты поднимаются на возвышенность — любой немощный старец и неискушенный юнец могут им помешать...

Вы, биджадиты,— страусы: когда раздаются призывы о помощи близ ваших берлог, вы стараетесь укрыться чем-нибудь, дабы не услышать того, кто кричит.

Следы низости и скаредности можно разглядеть на ваших шеях, подобных шейам гнен, которые оканчиваются ушами, покрытыми волосами...

Когда вы убегаете, вы бросаете на произвол судьбы ваших женщин, подобно ослам, бросающим своих детенышей [91, № 46, с. 493].

Но более остро звучат его поношения, направленные против личных врагов или поэтов-конкурентов. Здесь он позволяет себе всяческие непристойности. Вот как «полемизирует» аль-Хутай'а с неким Ибн Лукманом:

Дошли до меня, в то время как моя семья была в Зат ад-Димах, да и сам я был далеко,

Поношения Ибн Лукмана, порочащего репутацию человека терпеливого и медленно приходящего в состояние гнева...

Ты оскорблял меня, в то время как твоя краснолицая с уродливым телом мать занималась тем, что косила траву и собирала сучья деревьев.

Обольстители на ее животе копошатся, подобно лисам, роющимся в своих норах [91, № 47, с. 60].

Но надо отдать должное поэту — он был достаточно «самокритичен» и часто направлял поношения и в свой собственный адрес. Из этого видно, что жанр хиджа начинает все более

принимать характер поэтической игры. Вырастая из традиционной бедуинской перебранки, в основе которой лежали определенные магические представления, он в творчестве профессиональных поэтов превращается в средство демонстрации собственного поэтического мастерства. «Объект» поношения становится в этом случае безразличным. Мы увидим, как позднее, в омейядской придворной поэзии, обменивающиеся между собой поношениями аль-Ахталь, аль-Фараздак и Джарир, при всей их грубости, не могли обойтись друг без друга, ибо этого требовали условия самой поэтической игры. Не удивительно, что и аль-Хутай'а, не задумываясь, осмеивал своих родных и даже самого себя, избирая все новые объекты поношения, дабы показать свое мастерство.

Мои губы не желают сегодня говорить ничего, кроме злых слов, но я не знаю, к кому с ними обратиться.

И вот я смотрю на себя и вижу лицо, уродство которого — дело рук самого Аллаха. Пусть же будет проклято это лицо и тот, кому оно принадлежит! [99, 182].

Имя аль-Хутай'и как выдающегося мастера хиджа прочно укоренилось в средневековой арабской традиции, и выдающиеся мастера этого жанра всячески старались ему подражать.

\* \* \*

Сохранившиеся до наших дней памятники словесного искусства доисламской Аравии создавались в условиях разложения родо-племенных отношений и рождения в Аравии государственности, которые отнесли «общественный климат», благоприятствовавший расцвету этого искусства.

Предания древней Аравии, так же как и доисламская поэзия, сохранили бесчисленные приметы переходного времени. Захваты племенными вождями некогда коллективной собственности племени — пастбищ и водоемов (предание о войне из-за верблюдицы Басус); растущее ожесточение межплеменных войн, особенно между родственными племенами (бакритов и таглибитов, абситов и зубьянитов и т. д.); появление многочисленных поэтов-изгнанников, покидавших прежде столь дружный племенной коллектив и совершавших набеги, часто также и на своих сородичей (Тааббата Шарран, Имруулькайс, Тарафа и многие другие) — все это свидетельствует о распаде внутриплеменных патриархальных связей и о имущественном неравенстве. Рядом с «радостно-языческими» описаниями бедуинской жизни в поэзии Имруулькайса и особенно Тарафы появляются грустные lamentации о давно ушедших патриархальных временах внутриплеменного единства, сменившихся всеобщим ожесточением и враждой. Тоской по навсегда ушедшему романтическому прошлому проникнуты лирические вступления к касыдам (насибы),

в которых эта тоска метафорически воплощена в разлуке с возлюбленной и плаче по некогда столь оживленному, а ныне заброшенному бедуинскому становищу.

На место древнего поэта-воина, воспевавшего подвиги своих соплеменников, приходит новая фигура — поэт-панегирист, торгующий своим поэтическим искусством. В североаравийских княжествах возникает «двор», и хотя позднейшие средневековые филологи, возможно, преувеличивали размах придворной жизни в лахмидской и гассанидской столицах, рисуя их по моделям средневекового Багдада, она существенно отличалась от жизни кочевников в их племенных ставках, а соответственно и роль поэта при княжеских дворах была иной, чем роль поэта в бедуинском племени.

Поэзия древних арабов была лирико-эпической по своему характеру. Изображение переживаний поэта-бедуина, его мыслей и чувств — «общих» всем его соплеменникам, перемежалось в поэмах-касыдах с элементами повествования и описания, в центре которых находилось событие. Часто центральной темой касыд был рассказ о реальных войнах-набегах, преподносимый в форме племенных легенд и сказаний. Картины природы, описание верхового животного и т. д. призваны были создать некое «обрамление» центральной теме и вместе с тем ввести поток «лирических эмоций» в эпические «берега», создать известную гармонию между миром, жизнью, существующими «объективно», и теми чувствами, которые они вызывают у поэта.

Культура древних арабов, в первую очередь древнеарабская поэзия и доисламские предания, стала для средневековой арабской литературы примерно тем же, чем античность для европейского средневековья. Воспроизведение художественных образцов языческого прошлого было признано эстетически и нравственно обязательным. Сложившиеся в древности предания позднее образовали огромный «фонд», из которого средневековые поэты черпали «фактический материал» для своих панегириков, а прозаики, филологи и ученые — для антологий и историко-географических повествований. Мысли и чувства бедуинов-кочевников, их поэтические образы и «идеи», композиция и метрика их касыд — все это стало образцом для средневековых поэтов VIII—XIX вв. «Золотым веком» считали поэты и прозаики Дамаска, Багдада, Кордовы и других городов огромного арабо-мусульманского государства доисламские времена; реалии бедуинской жизни, древнеарабский фольклор и традиционные образы древних поэтов явились арсеналом для их поэтического творчества.

В древности родились все основные жанры средневековой арабской поэзии. Сосуществуя в синкретической форме, они уже несли в себе все будущие сюжетно-стилистические особенности самостоятельных жанров, и их выделение из касыды впоследствии было подготовлено их развитием «внутри» касыды.

Средневековые филологи хорошо понимали, сколь велико

значение изучения древнеарабской поэзии в формировании личности образованного мусульманина. Так, по свидетельству Ибн Хальдуна, средневековый арабский судья и путешественник Абу Бакр Ибн аль-Араби в рассказе о своем путешествии в Андалусию делает весьма характерное замечание по поводу того, как надо вести обучение на начальной стадии. Он рекомендует следовать примеру андалусцев и начинать его с преподавания арабского языка и арабской поэзии, которая, по его словам, является «летописью событий древних арабов». Эти две науки надо изучать прежде всех других наук, дабы предотвратить «порчу арабского языка» у обучающихся. Только после этого можно перейти к изучению Корана, которое пойдет после такой предварительной подготовки без большого труда. В противном случае учащиеся не будут понимать Коран и обучение их мусульманским наукам станет трудным делом [96, т. 3, 300—304].



## ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИСЛАМА. КОРАН

## ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИСЛАМА

В первые десятилетия VII в. почти одновременно происходят и тесно переплетаются между собой два основополагающих для культуры и политической истории народов Ближнего и Среднего Востока процесса: возникновение ислама и образование арабского государства. Появление третьей мировой монотеистической религии, имевшей, в отличие от предшествовавших ей иудаизма и христианства, гораздо более ярко выраженный конкретный социальный аспект, сопровождалось неотделимыми от него политическими последствиями эпохального значения — арабской экспансией, приведшей к образованию мощного теократического государства — Халифата<sup>1</sup>.

Религиозные представления древних арабов можно определить как патриархальный генотеизм, при котором каждое племя верило в своего особого бога-покровителя. При этом идея племенного божества не только не исключала, а, напротив, подразумевала существование других богов — покровителей чужих племен. Эти боги соперничали и враждовали между собой, как и племена, которые им поклонялись. Божество олицетворялось материальными предметами — идолами, а богопочитание выражалось в обрядовых действиях и жертвоприношениях, включая человеческие (по-видимому, древний обычай, разрешавший родителям умерщвлять младенцев женского пола, закапывая их в землю, был связан не только с экономическими соображениями, но и с религиозным культом).

<sup>1</sup> Литература по исламоведению огромна. Из работ на русском языке русских и зарубежных авторов следует назвать исследования и обобщающие труды В. В. Бартольда [113], Е. А. Беляева [116], А. Е. Крымского [167], Л. И. Климовича [141], Н. П. Остроумова [185], И. П. Петрушевского [189], С. П. Толстова [201], П. Цветкова [210], А. Э. Шмидта [215], а из работ переводных — И. Гольдциера [127], А. Массэ [175] и А. Мюллера [180]. Подробную библиографию вопроса, с указанием книг и статей, опубликованных в периодических изданиях и сборниках в Западной Европе, см. у Ж. Соваже [728], Б. Шлулера [747] и И. Д. Пирсона [677]. Отметим также труды Л. Гарде [482], старую, но не утратившую интереса работу И. Гольдциера [511], работы Г. Э. Грюнебаума [526 и 529], Ж. Соидерса [727] и Х. А. Гибба [498 и 499].

Арабы-язычники уже в доисламский период имели смутное понятие о едином верховном божестве (Аллахе), которое, по их представлениям, находилось вне пределов известного им земного мира. Но с ним связывалась не столько какая-либо монотеистическая идея, сколько представление о главном мекканском боге, владыке Ка'бы (храма племени журайш в городе Мекке), символизировавшемся священным черным камнем, вокруг которого кочевники Северо-Западной Аравии ставили своих племенных идолов.

Ко времени возникновения ислама первобытный натурализм языческих культов и примитивно-чувственные мифологические представления уже утрачивали власть над сознанием аравитян: в доисламской поэзии и преданиях сохранились свидетельства о случаях непочтительного отношения к идолам. Этому процессу в значительной степени способствовали широкие связи с соседними народами, знакомство с учениями иудеев и христиан, чьи общины задолго до возникновения ислама сложились среди оседлого населения полуострова: иудейские общины на юге Аравии и в районе Йасриба (Медина), христианские — на юге полуострова, а также среди кочевников Центральной и Северной Аравии (например, в племена тагlib) и в полукочевых североаравийских княжествах. В земледельческих общинах Аравии было распространено близкое к раннему христианству учение ханифов, проповедовавших монотеизм и веровавших в День страшного суда.

Все эти контакты активизировали развитие религиозного и нравственного сознания аравитян и подготавливали почву для восприятия монотеизма. Поэтому новая религия восприняла и адаптировала многие положения иудейско-христианской мифологии и догматики<sup>2</sup>.

Языческому культу многочисленных племенных божеств ислам противопоставил вероучение о «едином», «могущественном и милосердном», «всеведущем» и «вездесущем» верховном божестве — творце, правителе и верховном судии мира. Языческие верования, основанные на преклонении человека перед грозными силами природы, сменились формой религии, обращенной к человеку, к его нравственным потребностям, к его судьбе, земной и посмертной.

И пусть будет среди вас община, которая призывает к добру, приказывает совершить одобренное и удерживает от неодобряемого. Эти — счастливы [4, сура 3, ст. 100]<sup>3</sup>.

Возникновение и распространение новой религии в Аравии во многом соотнесено с давно назревшим сдвигом социаль-

<sup>2</sup> О влиянии древневосточных религиозных культов, иудаизма и христианства на ислам см. работы В. Ф. Олбрайта [359] и И. В. Гиршберга [566].

<sup>3</sup> Коран всюду цитируется в переводах И. Ю. Крачковского [4] с некоторыми стилистическими изменениями. Далее в круглых скобках указываются номера сур и стихов по этому изданию.

ным — объединением аравийских племен и формированием на полуострове государственности. Ислам стимулировал и мотивировал начавшиеся ранее процессы племенной интеграции и создания новых имущественно-правовых отношений, а эти процессы, в свою очередь, способствовали распространению нового вероучения.

К началу VII в. кочевые племена Аравии вошли в полосу глубокого социального кризиса. Бедуинское племя — некогда единый сплоченный коллектив — разбедалось острыми внутренними противоречиями, а от былого патриархального уклада остались лишь романтические воспоминания. Пастбища и водоемы — некогда коллективная собственность кочевого племени — постепенно переходили в руки племенной знати, а слабые бедуинские роды беднели. Усиливалось ростовщичество, рабство утрачивало свой былой патриархальный характер. Личность свободного бедуина более не охранялась слабеющим родом.росло число изгнанников, порывавших со своим племенем и объединявшихся в полуразбойничьи шайки.

В обстановке кризиса родо-племенной структуры и становления новой, более высокой социально-политической организации жизни ислам обретает особый социальный аспект и в качестве «надплеменной» идеологии играет существенную роль в образовании всеаравийской государственности.

Рождение новой религии уже в первые десятилетия ознаменовалось завоеванием арабами огромных территорий. Община Мухаммада вскоре после ее возникновения охотно восприняла учение о «войне за распространение истинной веры».

Племенная знать давно уже вынашивала планы военных походов на север, в плодородные области древнейших цивилизаций (Сирия, Месопотамия, Египет и т. д.), суливших завоевателям богатую добычу и земли. Но широкие завоевания невозможно было осуществить разрозненными усилиями отдельных племен, для этого требовались объединение племен и образование могущественного в военном отношении государства. Ислам мотивировал и «одухотворял» экспансионистские чаяния, что также способствовало его распространению среди племен Аравии.

Воюйте с теми, которые не веруют в бога... дотоле, покуда они не будут давать выкупа за свою жизнь, обесяленные, уничтоженные (сура 9, ст. 23).

Пророк! Поощряй верующих к битве: если будет у вас двадцать человек стойких, они победят двести (сура 8, ст. 66).

В результате арабских завоеваний ислам распространился среди покоренных арабами народов Азии, Африки и частично Европы на огромном пространстве от Индии до Испании. В качестве новой духовно-политической силы он объединил много-

численные народы трех континентов в единую мусульманскую общину, растворил в ней язычников и зороастрийцев, иудеев и христиан. Двум великим борющимся между собой империям — Ирану и Византии — арабами был нанесен сокрушительный удар, причем в ходе борьбы Иран был покорен и исламизирован, а Византия лишилась почти всех своих азиатских владений.

Держитесь за ветвь Аллаха, все, и не разделяйтесь и помните милость Аллаха вам, когда вы были врагами, а он сблизил ваши сердца, и вы стали по его милости братьями (сура 3, ст. 98).

\* \* \*

Основатель и провозвестник новой религии Мухаммад родился в Мекке — относительно большом торговом городе, являвшемся экономическим и религиозным центром Аравии<sup>4</sup>. Процесс разложения родо-племенных отношений протекал здесь особенно интенсивно. В отличие от оседлых жителей других оазисов Аравии, мекканцы не занимались ни земледелием, ни садоводством, ни ремеслом. Мекка была главным перевалочным пунктом для товаров, привозимых с севера (из Сирии, Ирака, Египта) и с юга через Йемен из заморских стран (Индии, Китая, Восточной Африки), и почти все жители города в той или иной степени были связаны с обслуживанием торговых караванов. Организацией торговых экспедиций занималась богатая верхушка проживавшего в Мекке племени курайш. Наряду с торговлей курайшиты занимались ростовщичеством, причем кочевники Хиджаза и оседлое земледельческое население оазисов часто попадали к мекканцам в долговую кабалу. Мекканское племя курайш имело такую же родо-племенную организацию, как и все племена Аравии, но в своем экономическом и общественном развитии оно зашло дальше других племен. Во главе города стояли старейшины знатных курайшатских родов. Господствующее положение в племени курайш занимал род омейя. Курайшитская аристократия располагала большими богатства-

<sup>4</sup> Крупнейшим собирателем сведений о жизни Мухаммада был Ибн Исхак, мединец, родившийся через полстолетия после смерти пророка и умерший в 768 г. в Багдаде. Богословы Медины относились к нему враждебно, ибо он не просто передавал традиционные предания, сложившиеся в среде мединских богословов, но пытался изучать историю жизни Мухаммада. Его труд «Книга военных действий и жизнеописания пророка» («Китаб аль-магази ва-с-сияр») до нас дошел лишь в отрывках, в передаче Ибн Хишама (ум. в 834 г.) в книге «Жизнеописание пророка» («Сират ар-русул») [94].

О жизни Мухаммада написано бесчисленное количество самых разнообразных работ от полубеллетристических сочинений писателей Ж. Э. Ренана и В. Ирвинга [137] до философских эссе В. Соловьева [199]. Кроме сочинений уже указанных нами авторов в общей библиографии по исламу назовем из старых трудов исследования Т. Нёльдеке [666], Ф. Вюстенфельда [94], А. Е. Крымского [169], Ф. Буля [423] и Т. Андрэ [362], а из новых — Г. Виденгрена [769], Р. Блашера [399], М. Годфруа-Демомбина [484], М. Рондисиона [714] и М. Уотта [766].

ми — владела землями, товарами, рабами и скотом. Экономическая власть курайшитов распространялась далеко за пределы Мекки.

Во время ежегодных ярмарок Мекка становилась местом паломничества языческих племен, навещавших своих идолов для совершения обряда поклонения в храме Ка'ба. На период паломничества между враждующими племенами наступало временное замирение, что не мешало, однако, жестоким межплеменным распрям с убийствами, грабежами и кровной мстью возобновиться с прежней силой по окончании паломничества.

Таким образом, Мекка была не только экономическим, но и религиозным центром Аравии, она была застрахована до некоторой степени от грабительских бедуинских набегов, а курайшиты в качестве хранителей храма пользовались известным уважением. Естественно поэтому, что именно Мекке суждено было стать центром будущего объединения кочевников полуострова.

Новые имущественные отношения в Аравии требовали учреждения сильной центральной власти, ибо общественные противоречия более не могли регулироваться традиционным родоплеменным механизмом социального контроля. Сильная власть была нужна для установления определенного правопорядка, защиты личности от произвола, прекращения губительной бедуинской анархии и ожесточенных межплеменных столкновений. Как выражение назревшей потребности в объединении в Аравии то здесь, то там возникали союзы племен, а на севере полуострова — полукочевые княжества: лахмидское и гассанидское.

Сведения о жизни пророка разбросаны в виде смутных намеков в Коране и содержатся в «Сире» («Жизнеописание» Мухаммада) — труде арабских историков конца VII — начала VIII в., привнесших в его биографию много сверхъестественного. Согласно мусульманской традиции, Мухаммад родился между 570 и 580 гг. Он происходил из бедного рода хашим племена курайш. Отец Мухаммада Абдаллах — мелкий торговец — рано умер, а в шестилетнем возрасте ребенок лишился также матери и взят был на воспитание к дяде Абу Талибу, у которого пао скот. С детства будущий пророк проникся нуждами и заботами бедного мекканского люда и мелкого купечества.

Когда мальчик подрос, он сделался погонщиком в торговых караванах. Не исключено, что во время путешествий ему приходилось встречаться с христианскими монахами, от которых он позаимствовал знания библейской традиции. В 24 года Мухаммад поступил на службу к богатой купчихе-вдове, сорокалетней Хадидже, а затем женился на хозяйке. Некоторое время он занимался торговлей, но вскоре забросил дела и выступил (ок. 610 г.) как проповедник<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Деятельности Мухаммада в Мекке посвящена монография М. Уотта [764].

Средневековые авторы «Жизнеописания» Мухаммада сообщают, что первые откровения пророк получил в пещерах под Меккой, куда он уединялся для поста и молитв. Согласно традиции, там его посещали божественные видения и он услышал голос Аллаха, приказавшего ему проповедовать новую веру и сообщившего ему то, что он должен был передать в своих проповедях соплеменникам.

Таким образом, сам Аллах избрал Мухаммада хранителем и передатчиком истины. В Коране Аллаху приписываются следующие слова, обращенные к Мухаммаду:

Скажи: «О люди! Я посланник Аллаха к вам всем, того, которому принадлежит власть над небесами и землей,— нет божества, кроме него. Он живит и мертвит. Веруйте же в Аллаха и его посланника — пророка, протеста, который верует в Аллаха и его слова, и следуйте за ним,— может быть, вы пойдете прямым путем» (сура 7, ст. 157—158).

На первых порах проповеди Мухаммада были встречены мекканской знатью враждебно. Для меркантильной и высокомерной курайшитской аристократии поклонение святыне Ка'бы было не только религиозной привилегией, но связывалось с определенными материальными интересами.

Опасаясь за свои наследственные привилегии, мекканская знать пробовала уговором и угрозами заставить Мухаммада отказаться от проповедей. Пророка даже пытались убить. Ибн Хишам, автор «Жизнеописания пророка», повествует о том, как несколько знатных курайшитов, пригласив к себе Мухаммада, спрашивали его: «Скажи, чего тебе надо?» — и предлагали: «Если ты домогаешься славы — то мы сделаем тебя вождем всех арабских племен, если ты жаждешь богатства — мы дадим тебе его». Но Мухаммад отказался. Возмущенные курайшиты воскликнули: «Ну, а если ты пророк, то докажи нам это! Можешь ты покрыть нашу землю тучными пастбищами или проложить на ней реки, подобные водам Сирии и Ирака, чтобы избавить наш народ от нужды и стеснения?.. Если можешь, то сделай это, дабы мы убедились в истинности твоего пророчества!»

Преследуемый курайшитами, Мухаммад даже вынужден был переселиться с небольшой группой сподвижников, так называемых мухаджиров<sup>6</sup> (число их не превышало несколько десятков, и среди них были двоюродный брат Мухаммада и сын Абу Талиба — Али, знатный и богатый купец — Абу Бакр, приемный сын Мухаммада — Зайд и др.), в земледельческую Медину, причем это переселение Мухаммада скорее напоминало бегство. День переселения (хиджры) Мухаммада — 16 июля 622 г. — считается первым днем мусульманского летосчисления.

<sup>6</sup> Позднее под мухаджирами начали подразумевать вообще всех, кто порывал со своим племенем и примыкал в Медине к общине Мухаммада.

В Медине проповеди Мухаммада имели большой успех<sup>7</sup>. Новое учение поддержали ненавидевшие курайшитов земледельческие мединские племена аус и хазрадж. Образовавшаяся мусульманская община явилась ядром будущего объединения Аравии. Принявшие ислам жители Медины — ансары («приверженцы», или «помощники») — начали с оружием в руках насаждать среди бедуинов полуострова новую религию. Путем уговоров и силой оружия племена Аравии одно за другим обращались в ислам, и к концу 630 г. большая часть Аравии признала власть Мухаммада.

После непродолжительного сопротивления новое вероучение приняли также и мекканцы. Они оценили политический талант Мухаммада и его способность объединить и возглавить разрозненные аравийские племена, признали его религиозным главой — пророком Аллаха — и подчинились ему как главе государства. В свою очередь, Мухаммад простил своим соплеменникам былую враждебность. Учитывая экономическое и религиозное значение Мекки, он сделал город центром возникшего теократического государства. Мекканская святыня Ка'ба со священным черным камнем была признана созданием самого библейского Авраама (араб. Ибрахим) и провозглашена общемусульманской святыней, к которой правоверные должны были совершать паломничество и в сторону которой они должны были обращать лицо во время молитвы. Племенные языческие идолы — некогда символ племенной независимости и вольности — были уничтожены.

Политическое объединение Аравии под знаменем нового вероучения способствовало образованию арабской народности. Несмотря на то что пережитки племенного сепаратизма продолжали оказывать влияние на общественную жизнь арабов на протяжении многих последующих столетий, однако в основном родо-племенная организация общества была подорвана. Отныне положение в обществе должно было определяться заслугами перед исламом и мусульманской общиной, а не происхождением и местом, занимаемым в племени. Старому идеалу племенной верности и доблести ислам противопоставил новый идеал ревностного служения новой религии.

Было бы ошибкой предположить, что распространение ислама среди бедуинов-язычников не встречало существенных препятствий. Бедуинам прежде всего не импонировала личность самого Мухаммада-горожанина. Вместе с тем пророк был лишен тех качеств, которые могли бы вызвать у них уважение. У Ибн Хишама сохранился рассказ о том, как один бедуин, встретив в степи Мухаммада с его последователями, усомнился в том, что имеет дело с посланником Аллаха, ибо тот не обладал элементарной проницательностью и не мог сказать ему,

<sup>7</sup> О деятельности Мухаммада в Медине см. монографию М. Уотта [765].

«что содержится в утробе» одного из стоящих поблизости верблюдов<sup>8</sup>.

В хадисах («преданиях») постоянно встречаются рассказы о невежестве бедуинов, их упрямстве и непочтительности к пророку и даже о их нападениях на стада Мухаммада. Учение Мухаммада противоречило бедуинским представлениям об идеале, ибо было направлено против его главного мерила — традиций и преданий старины. Мухаммад вынужден был постоянно бороться против «обычаев предков», составлявших основу жизни родо-племенного общества. Не случайно Мухаммад, обличая языческие обычаи бедуинов, отмечал постоянное стремление народов древности в спорах с присланными им богом пророками Авраамом, Худом, Салихом, Шуайбой сослаться на обычаи предков.

Целые главы в «Жизнеописании пророка» посвящены описанию случаев неповиновения бедуинов Мухаммаду и их равнодушия к его проповедям. Например, рассказывается о том, как вожди племени бану амир ибн са'саа говорили пророку: «Если мы присягнем тебе в верности и ты покоришь своих противников, то мы ли после тебя унаследуем власть?» В ответ Мухаммад сказал, что Аллах распределяет власть и могущество по своему усмотрению. Тогда вожди племени сказали: «Неужели же мы согласимся ради тебя подставлять свою шею в борьбе с бедуинами, чтобы, когда ты одержишь победу, властвовали другие!»

Ограничения, наложенные Мухаммадом на правоверных, часто вызывали в их среде ропот. Особенно бедуинов раздражали требования известного аскетизма, запрет на употребление вина, ограничения в браках и половой свободе. Дикой казалась бедуинам также идея Мухаммада о необходимости прощать другим обиды и смирять свой гнев (сура 3, ст. 128). Поэтому, в отличие от Евангелия, идея эта фигурирует в Коране не слишком часто.

Вступая в мусульманскую общину, бедуины воспринимали почти исключительно внешнюю сторону нового учения, мало интересуясь его нравственным содержанием и еще менее — догматикой. Проповеди Мухаммада о Страшном суде и других сверхъестественных материях не производили на них большого впечатления. В одной из проповедей Мухаммад жалуется:

Бедуины сильно очерствели в своем неверии и лицемерии, они не знают предписаний, которые Аллах дал в откровении своему посланнику... Иные бедуины смотрят на милостыню как на дань особого рода и выжидают лишь, не изменится ли судьба по отношению к вам... (сура 3, ст. 98—99).

<sup>8</sup> Факты бедуинского неповиновения Мухаммаду заимствованы нами из статьи Р. Доэя, приведенной в книге А. Е. Крымского [167].



В другой проповеди он сетует:

Бедуины говорят: «Мы уверовали». Скажи им: «Вы не уверовали, но скажите: „Мы обращены в ислам“, ибо еще не вошла вера в ваши сердца» (сура 49, ст. 14).

Мухаммад относился к бедуинам с большим подозрением, запрещал правоверным иметь с ними дело и обделял их при распределении добычи. Только надежда на выгоды от завоеваний могла сплотить бедуинские племена вокруг новой веры. По-видимому, это хорошо понимал Мухаммад. Поэтому он считал, что новая религия должна выйти за пределы Аравии, хотя его ограниченные географические представления не позволяли ему предвидеть масштабы будущих мусульманских завоеваний. Но поскольку бог ислама — владыка мира, можно предположить, что пророк имел намерение распространить новую веру на все человечество.

## КОРАН

Возникновение ислама сопровождалось появлением священной книги мусульман — Корана<sup>9</sup>. Согласно мусульманской богословской традиции, текст этой книги был ниспослан людям богом непосредственно или через ангела Гавриила (араб. Джабраил) в виде откровений пророку Мухаммаду, в свою очередь

<sup>9</sup> Научное изучение Корана началось во второй половине XIX в. С тех пор в разных странах появились десятки работ, посвященных историко-религиозному и историко-культурному значению этого памятника духовной жизни многих народов Востока. Кроме общих работ по исламоведению, в которых авторы всегда в той или иной мере касались коранической проблематики, отметим несколько трудов, специально посвященных Корану. Из старых работ в первую очередь следует назвать исследования Т. Нёльдеке [665] и И. Гольдцнера [512], а также труды Х. Гиршфельда [567], Х. Бауэра [384], П. А. Айхлера [452], А. Баумштарка [385] и К. Аренса [358]. Из трудов сравнительно новых следует назвать прежде всего трехтомную работу Р. Блашера, содержащую исследование Корана и его перевод [392; 393], и перевод и исследование Корана Р. Белла [387]. Частным вопросам корановедения посвящены работы Д. Баккера [377] и Д. Массона [643]. Попытку семиотического исследования Корана сделала группа ученых во главе с М. Алларом [361]. Некоторые особенности стиля Корана рассматриваются в работах Г. Рихтера [706] и Т. Саббаха [724]. В России изучением Корана более всего занимались А. Е. Крымский [166] и И. Ю. Крачковский, перевод Корана на русский язык которого был опубликован уже после его смерти [4]. Не утратил научного значения и более ранний перевод Корана на русский язык, сделанный Г. С. Саблуковым [5]. Существенным вкладом в изучение Корана как литературного памятника явилась книга Б. Я. Шидфар «Образная система арабской классической литературы» [213, 59—85]. Некоторым частным вопросам хронологии и терминологии Корана посвящены статьи К. С. Кашталевой [139 и 140]. Названные работы ни в коей мере не исчерпывают литературу вопроса, и более подробные сведения о трудах по Корану можно почерпнуть из общих библиографий по исламоведению, в первую очередь из «Индекса» И. Д. Пирсена [677].

передававшему эти божественные откровения в проповедях, обращенных к соплеменникам — жителям Мекки, а позднее — к меккам. В 53-й суре Корана пророк даже утверждает, что он видел Аллаха, который «показался на горизонте», «приблизился и спустился» к «рабу своему», оказался от него «на расстоянии двух луков или ближе» и «открыл ему то, что открыл». Таким образом, согласно мусульманской традиции, Коран — это запись божественных откровений, услышанных Мухаммадом, слово бога, ниспосланное людям через пророка.

В популярном мусульманском предании рассказывается об одном из ночных видений Мухаммада. Согласно этому преданию, явился ему во сне ангел Гавриил, посадил его на сказочное существо по имени Бурак, напоминающее кентавра, и это животное перенесло его по воздуху в Хеврон, Вифлеем и Иерусалим, где Мухаммад побывал возле «дома молитвы» и встретил Авраама, Моисея и Иисуса. Мухаммад молился с пророками, ему были поднесены три чаши: с медом, вином и молоком (Мухаммад выбрал молоко). После этого он пересек «семь небес» и удостоился лицезрения самого Аллаха, от которого получил заповедь, предписывавшую ему молиться 50 раз в день. Позднее Аллах разрешил сократить число молитв в 10 раз. Предание о вознесении Мухаммада — излюбленная тема мусульманских благочестивых поэтов и миниатюристов.

Разумеется, научная история Корана не может основываться на мусульманской теистической версии. Для историка литературы Коран, как и всякий литературный памятник, «рукотворен», т. е. представляет собой продукт человеческого творчества, протекавшего в конкретной исторической обстановке.

В вопросе об авторстве Корана в науке существуют различные точки зрения. Некоторые ученые, например Е. А. Беляев, считают Коран результатом коллективного творчества ряда лиц, создававших его на протяжении многих десятилетий. Анализируя содержание Корана и его стиль, они выдвигают гипотезу о существовании в Коране нескольких слоев, отражающих различные этапы арабской истории, из которых лишь самый ранний относится ко времени Мухаммада [116, 85—86]. Другие полагают, что творцом Корана был Мухаммад и что Коран — это собрание проповедей Мухаммада, обращенных к еще не признавшим новое учение язычникам или неопитам, дидактических рассказов, канонических предписаний и молитв. Отдельные дополнения и изменения, сделанные в этих проповедях при их позднейшей (после смерти Мухаммада) письменной фиксации, могли касаться лишь частных деталей и не затронули основного содержания текста [4, 655].

В настоящее время подавляющее большинство исследователей разделяет «компромиссную» точку зрения, согласно которой, как пишет Р. Блашер, «кораническая Вульгата (канонизированный текст Корана. — И. Ф.) сложилась в результате деятельно-

сти, начатой еще при жизни Мухаммада и продолженной после его смерти правителями, а затем богословами и истолкователями на протяжении почти двух последующих столетий» [394, т. 2, 200].

В результате анализа арабской исторической традиции процесс рождения «коранической Вульгаты» может быть представлен следующим образом. При жизни Мухаммада его проповеди, содержавшие, как он утверждал «божественное слово», не фиксировались в письменном виде. После смерти пророка подавляющее большинство откровений сохранялось в памяти правоверных и лишь незначительная их часть благодаря рвению некоторых последователей Мухаммада была собрана и письменно зафиксирована. Однако эти записи, сделанные с помощью еще весьма примитивной графики, могли быть правильно расшифрованы лишь при условии, если их авторы продолжали сохранять тексты проповедей в памяти. По инициативе халифа Абу Бакра один из сподвижников Мухаммада и его секретарь Зайд ибн Сабит собрал имевшиеся записи (по свидетельству источников, они делались с помощью примитивной графики на глиняных дощечках, костях животных, медных пластинках и пальмовых листьях) и, дополнив их сохранившимися в памяти отрывками проповедей Мухаммада, создал первую редакцию Корана. Эта редакция еще не имела «официального» характера. После смерти Абу Бакра она попала в руки его преемника Омара, а затем — к дочери Омара и жене Мухаммада — Хафсе.

Однако параллельно с зайдовской редакцией существовали и иные, восходящие к другим сподвижникам Мухаммада (Али, Убайй, Ибн Мас'уд и т. д.). Возможно, что это побудило третьего халифа — Османа — поспешить с выработкой канонической редакции. Создание единой официальной редакции Корана было поручено группе лиц во главе с Зайдом, который положил в ее основу текст, собранный для Абу Бакра, но дополнил его имевшимися записями и устными рассказами.

Старая редакция, созданная Зайдом для Абу Бакра, была положена в основу нового канонического текста не случайно. При Османе оппозиция Али и его сторонников принимала все более осязательную форму и, желая противостоять своим противникам не только в политическом, но и в религиозном плане, Осман и его сторонники старались отвергнуть редакцию Али и всячески показать, что они являются преемниками великих предков также и в вопросах догматики.

Традиция гласит, что Зайд и его помощники работали очень добросовестно. Они всячески стремились понять смысл неясных мест и действовали весьма осмотрительно, внося в текст добавления и исправления. Однако отсутствие критического метода при воссоздании восходящего к Мухаммаду текста никак не могло быть компенсировано одной только их «доброй волей». Поэтому, несмотря на свойственное ближайшим сподвижникам

Мухаммада трепетное, преисполненное благоговения отношение к каждому слову пророка, в записях Зайда проповеди Мухаммада претерпели значительные изменения.

Стремясь к тому, чтобы выработанная версия Корана стала общемусульманской, Осман объявил об ее канонизации и приказал уничтожить все сохранившиеся записи Корана на глиняных и медных дощечках, костях животных и т. д. Он приказал изготовить четыре или семь копий канонизированного текста и отправить их из Медины в Мекку, Басру, Куфу и Дамаск, где они должны были явиться основой для новых копий.

Однако и после Османа в последующие полстолетия текст Корана неоднократно претерпевал изменения, особенно когда переписчики стали улучшать арабскую графику и снабжать текст специальными значками, заменяющими гласные звуки, устанавливая тем самым единообразие в его прочтении.

В Коране отсутствует какое бы то ни было внутреннее композиционное единство. В проповедях Мухаммада молитвы и заклинания, дидактические рассказы, религиозные предписания и гражданские законы следуют друг за другом без какого бы то ни было порядка и системы.

В дошедшем до нас (каноническом) виде Коран разделен на 114 сур. Сурой Мухаммад называл откровение, представляющее собой законченное целое. Суры состоят из неравного количества смысловых отрывков, условно называемых стихами (*ая*, мн. ч. *аят*). Слово «ая» в переводе означает «знамение» или «чудо». Этим как бы подчеркивается божественное происхождение стихов Корана. Самая длинная сура (2-я) содержит 286 аятов, а самые короткие (103-я, 108-я, 110-я) — по три стиха. Суры расположены в Коране без всякого смыслового или хронологического порядка, по нисходящей величине. Исключением является 1-я сура, «Открывающая книгу» — «аль-Фатиха», состоящая всего из семи стихов и представляющая собой своего рода аналог христианскому «Отче наш»:

Хвала Аллаху, Господу миров!  
милостивому, милосердному!  
Владыке в день Страшного суда!  
Тебе мы поклоняемся, к тебе мы взываем о помощи!  
Наставь нас на прямой путь,  
Путь тех, которых ты облагодетельствовал,—  
Не тех, которые под гневом, и не тех,  
которые в заблуждении.

После «аль-Фатихи» идут самые длинные суры Корана, а далее следуют суры в порядке убывания количества стихов. Впрочем, и «количественный» принцип размещения сур в книге соблюдается далеко не везде.

Мусульманская традиция делит суры на «мекканские» (сочиненные до 622 г.) и «мединские». Однако точно установить датировку и географическую принадлежность сур собиратели и

редакторы Корана могли далеко не всегда. Например, 22-я сура, по мнению одних сподвижников Мухаммада, была «ниспослана» в Мекке, а по мнению других, — в Медине. Современные исследователи Корана определяют время создания отдельных сур, исходя из их содержания, встречающихся в них исторических реалий и по некоторым стилистическим признакам. Анализ сур позволил сделать и другой вывод: в некоторых сурах объединены стихи, относящиеся к разным периодам.

С точки зрения содержания в большом и разнородном материале Корана можно выделить: 1) иудейскую и христианскую догматику и мифологию, изложенные в форме основных положений и ритуальных предписаний ислама; 2) мусульманскую эсхатологию; 3) нормы мусульманского права; 4) арабский фольклор.

Сам жанр устных проповедей predetermined не только форму, но и содержание повествования.

В Коране мы находим не систематическое изложение мусульманской религиозной догматики, а лишь основные положения ее, которые позднее не раз разъяснялись и приводились в систему мусульманскими богословами и юристами.

Некоторая беспорядочность в композиции Корана и частые переходы пророка от одной темы к другой объясняются не только экстатическим состоянием Мухаммада во время проповедей и особенностями их жанра, восходящего к языческим жреческим заклинаниям, но и обстановкой напряженной борьбы, которая разгорелась вокруг нового учения. Отсюда происходила также известная непоследовательность его откровений — результат быстро менявшейся ситуации, — которую он признавал и сам:

Когда мы отменяем какое-либо знамение или повелеваем забыть его, тогда мы даем другое, лучше того или равное ему (сура 2, ст. 100).

Присутствие в Коране противоречивых положений породило впоследствии огромную мусульманскую богословско-юридическую литературу, в которой комментировались стихи Корана «отменяющие» и «отмененные».

Весь пафос Корана направлен против языческих верований и основ жизни родо-племенного общества: многобожия, идолопоклонства, межплеменных войн, обычая кровной мести. Из суры в суру настойчиво повторяется мысль о единстве Аллаха, его всемогуществе и справедливости, превосходстве над мнимыми божествами. При этом в качестве главного доказательства всемогущества Аллаха автор обычно ссылается на его чудесную деятельность по сотворению человека и природы.

Аллах сотворил небеса без опоры, которую бы вы видели, и бросил на землю прочно стоящие, чтобы земля не колебалась

с вами, и рассеял там всяких животных, и низвели мы с неба воду, и взрастили на ней всякую благородную пару. Это — творение Аллаха. Покажите же мне, что создали те, которые помимо него. Да, неправедные — в явном заблуждении! (сура 31, ст. 9—10).

Аллах вводит ночь в день, а день вводит в ночь, он подчинил солнце и луну — все движется до определенного предела. Аллах — Господь ваш... а те, кого вы призываете помимо него, не владеют и финиковой кожницей (сура 35, ст. 14).

Несмотря на то что новая религия возникла в борьбе с древнеарабским язычеством, она во многом, в частности во взгляде на божество, не сумела полностью преодолеть языческое влияние. Древние арабы верили, что боги нуждаются в милостивлении, в кровавых жертвоприношениях, в том числе и человеческих. В трансформированном виде это представление вошло и в ислам в форме веры, что для смягчения гнева Аллаха нужны человеческие страдания, и в уподоблении божьего суда судебному процессу с возмездием. Бог у мусульман выступает как грозный самодержец, и ему надлежит поклоняться так же, как в древности поклонялись идолам. Описания божества и царящей вокруг него атмосферы напоминают соответствующие описания из Апокалипсеиса.

Согласно мусульманским представлениям, где-то высоко в небе на троне восседает Аллах. Вокруг трона располагаются ангелы — чистые, лишённые пола существа, некоторые из них поддерживают трон, в то время как другие непрерывно поют хвалу богу. Ангелы служат для Аллаха вестниками, через которых он может передать свою волю людям, иногда бог посылает их, дабы помочь правоверным в их борьбе с неверными. Одни ангелы охраняют людей, другие стерегут вход в ад и в рай.

Посредниками между людьми и ангелами служат также созданные из огня джинны мужского и женского пола, благочестивые или неверные. Дьявол представляется иногда в образе ангела, а иногда — джинна<sup>10</sup>. Он был изгнан с неба, потому что отказался пасть ниц перед Адамом и его господом.

Этот эпизод, представляющий собой свободную интерпретацию ветхозаветного мифа, восходит, по-видимому, к древнему жреческому обряду заклинания духов, целью которого было воздействовать на природу. В Коране неоднократно подчеркивается, что человек был избран богом в качестве властителя над всеми земными тварями. Таким образом, если в древнеарабской языческой поэзии человек и природа существуют нераздельно и человек, не выделяя себя из природы, рассматривает себя как ее частицу, в Коране, как и в Библии, человек выделен из природы и противопоставлен ей как повелитель.

<sup>10</sup> Джиннам и ангелам в Коране посвящена специальная статья П. А. Айхлера [452].

Проповедь истинной веры переплетается в Коране с мотивами библейских легенд. Коран не излагает сколько-нибудь свято Библию или Евангелие — в нем лишь хаотически разбросаны реминисценции библейского материала. В Коране восприняты библейские предания о сотворении мира в шесть дней, о первом человеке Адаме и его грехопадении, о египетском пленении евреев и их исходе из рабства. В нем пересказываются предания о древнееврейских пророках и царях, евангельские притчи и т. д.

Космогонические представления Корана также в основном повторяют библейскую легенду о сотворении мира. Здесь впервые в истории арабов делается попытка объяснить, каким образом и для чего был создан мир и каково назначение в этом мире человека. Однако в отличие от ветхозаветного мифа, в Коране особенно подчеркивается, что Аллах сотворил вселенную и человека с единственной целью: подвергнуть людей испытанию, дабы потом достойных вознаградить, а грешников наказать. Подобно библейскому богу, Аллах может явить свое величие только через признание его людской волей. Поэтому создание людей понадобилось ему, чтобы через них явить свою славу. Земная жизнь человека лишь «испытание», лишь этап на пути к вечной жизни, в которой человек получит заслуженное воздаяние.

Таким образом, в отличие от ветхозаветного хилиазма (представления о возможности царства божьего на земле), эсхатология Мухаммада пессимистична: человек не может ожидать спасения в земной жизни; спасение — удел избранных праведников на том свете. Поскольку человек полностью зависит от высших сил, а абсолютная зависимость возможна лишь от одного верховного существа, Мухаммад более всего обрушивается на многобожие. Только Аллах — единственный всеведущий и вездущий властелин мира. В день Страшного суда он ниспошлет вечные радости тому, кто откликнулся на зов пророка и, преодолев языческую гордость и высокомерие — следствие земного могущества, — признал еще в земной жизни свою полную зависимость от него.

Бог объявлял себя людям через пророков, причем пророки-посланники (расуль) отправлялись и до Мухаммада к разным народам или племенам проповедовать слово божье. Смело обращаясь с библейской традицией, Мухаммад относил к числу пророков Адама (араб. Адам), Ноя (араб. Нух), Авраама (араб. Ибрахим), Моисея (араб. Муса), Иисуса Христа (араб. Иса аль-Масих), а из древнеарабских — Шу'айба, Худа и Салиха.

К числу «второстепенных» пророков, лишь продолжавших распространять учение посланников, Мухаммад относит некоторых других библейских персонажей: ветхозаветных Лота (араб. Лут), Иова (араб. Аюб), Аарона (араб. Харун), Давида (араб. Дауд), Соломона (араб. Сулейман), Илию (араб.

Ильяс), Исаака (араб. Исхак), Иаков (Иа'куб), Иона (араб. Иунус), Эноха (араб. Идрис), Иосифа (араб. Иусуф), новозаветных Захария (араб. Закария), Иоанна Крестителя (араб. Йахья), девы Марии (араб. Марьям). Мухаммад признается последним величайшим из пророков — «Печатью пророков», после него пророков уже не может быть. Его назначение заключается прежде всего в том, чтобы воодушевить людей и в преддверии надвигающегося Страшного суда обратить их в истинную веру.

Некоторые из пророков получили для передачи своим народам божественное откровение. Такое «Священное писание» («аль-Китаб») получили от Бога Авраам (Откровения), Моисей (Тора), Давид (Псалмы, араб. Забур), Иисус (Евангелие, араб. Инджиль). Эти откровения по содержанию ничем не отличались от Корана, следовательно, само по себе слово божье существовало от века и Коран был «извечен и несотворен».

В своих проповедях Мухаммад утверждал, что его пророческая миссия была предсказана еще Иисусом Христом:

И вот сказал Иса сын Марьям: «О сыны Израила! Я — посланник Аллаха к вам, подтверждающий истинность того, что ниспослано для меня в Торе, и благовествующий о посланнике, который придет после меня, имя которому Ахмад» (сура 61, ст. 6) <sup>11</sup>.

Поскольку сторонников нового учения в Мекке осыпали оскорблениями и насмешками, Мухаммад грозит высокомерным скептикам небесной карой и заимствует у иудеев и христиан предание о том, как нечестивые издевались над своими пророками и как их за это покарал бог. «Не поклоняйтесь никому, кроме Аллаха», — говорит Мухаммад в своей проповеди. «Поистине я для вас от него увещатель и вестник» (сура 11, ст. 2).

Используя в своих проповедях ветхозаветные и евангельские предания, Мухаммад часто допускает в их передаче ошибки. Так, например, он путает Деву Марию, мать Иисуса, с Марией — сестрой Моисея и Аарона (сура 19, ст. 28—29). Впоследствии мусульманские богословы, дабы объяснить эту ошибку, придумали легенду, будто Мария сестра Аарона была сохранена Аллахом живой и молодой на многие века, чтобы стать матерью Иисуса.

Вообще следует отметить, что Мухаммад позаимствовал из иудаизма и христианства главным образом рассудочную сторону учений и отбросил почти все таинственное, мистическое, «супернатуральное». Ислам, по крайней мере в первоначальном

---

<sup>11</sup> Имя Ахмад происходит от того же корня, что и имя Мухаммад — «хамид» («хвалить», «славить»). Подобное утверждение было основано на Евангелии от Иоанна, в котором Иисус Христос предвещал пришествие Параклета («утешителя»). Это место мусульманские теологи прочитывали как Периклит («славный»), т. е. сближали его с корнем имени Мухаммада.



его виде, — вера без чудес и религия без тайнств. В этом отношении пророк следовал, по-видимому, некоторым христианским ересям. Более всего в раннем исламе чувствуется влияние арианской ереси, осужденной на Никейском соборе в 325 г. Арий учил, что Иисус-сын — бог не по природе, а по усыновлению, что он заслуживает имени сына бога только вследствие своего совершенства, что всю власть и силу он получил от бога и знает бога лишь постольку, поскольку это ему открыто, что ему не следует поклоняться, ибо он творит и добро и зло. Отрицание божественного происхождения пророка в рассудочном исламе было дальнейшим развитием арианских идей в христианстве, с которым Мухаммад, возможно, был знаком не по каноническим сочинениям, а по апокрифам.

Не раз в своих проповедях Мухаммад обращался и к древнеарабским преданиям, которые пророк, разумеется, не должен был подробно излагать, ибо они были хорошо известны его слушателям, и из которых он мог извлечь какую-либо полезную ему мораль. В Коране мы постоянно сталкиваемся с отголосками как североаравийских, так и южноаравийских легенд. Так, в Коране неоднократно упоминаются легенды южноаравийского происхождения о племенах ад и самуд, которые не пожелали прислушаться к словам пророков Худа и Салиха и были за это жестоко наказаны Аллахом; называется и часто цитируется легендарный североаравийский мудрец и сочинитель басен Лукман, которому Аллах «даровал мудрость» и в уста которого Мухаммад вкладывает слова, якобы сказанные Лукманом сыну: «О сынок мой! Не придавай Аллаху сотоварищей: ведь многобожие — великая несправедливость» (сура 31, ст. 12). Влияние доисламских традиций в Коране можно проследить также и в языке и в стиле проповедей Мухаммада.

Главная тема мекканских сур — проповедь нового вероучения, обличение идолопоклонства. Ранние суры преисполнены пророческого воодушевления, насыщены грозными пророчествами о дне Страшного суда и воскресении из мертвых. В них Мухаммад призывает соплеменников уверовать в единого бога и последовать за пророком новой веры; прославляет могущество Аллаха единого, предсказывает гибель мира и вечные муки язычникам, дает строгие религиозные и житейские наставления. В отличие от первых христиан, Мухаммад не ждал неминуемого и близкого конца света в недалеком будущем и поэтому его пророчества мировой катастрофы отнесены ко времени дня Страшного суда, дабы неверовавшие знали, что их ждет за гробом.

Картины Страшного суда, во многом заимствованные из Апокалипсиса, приобрели в Коране примитивно-чувственный характер. После трубного гласа померкнут светила, содрогнутся и рассыплются в прах горы, небо обрушится на землю, и наступит мрак. После того как трубы протрубят вторично, рас-

кроются могилы, истлевшие кости мертвецов восстанут и оденутся плотью, и воскресшие предстанут перед очами господа. Тогда снова взойдет солнце, и жар его будет столь сильным, что от зноя, страха и сознания своей греховности люди будут страдать и тела их покроеются потом. Каждый человек получит «Книгу» с описанием его деяний. Затем появятся два ангела, которые будут допрашивать людей и взвешивать их деяния на весах, после чего все должны будут пройти по ведущему в рай мосту (сират) толщиной в волос и острому, «подобно лезвию меча». Отмеченные бременем грехов упадут с моста в вечное пламя геенны огненной, а праведники, в первую очередь павшие в сражениях за веру, пройдут в рай. Вот как рисуется в Коране канун Дня светопреставления:

Когда солнце померкнет,  
и когда звезды погаснут,  
и когда горы сдвинутся с мест,  
и когда жеребье верблюдицы окажутся без присмотра,  
и когда животные соберутся,  
и когда моря выйдут из берегов,  
и когда души соединятся,  
и когда похороненная живьем будет спрошена,  
за какой грех она была убита,  
и когда свитки [Книг] развернутся,  
и когда небесный покров будет снят,  
и когда ад будет разожжен,  
и когда рай приблизится,  
узнает душа, что она приготовила... (сура 81, ст. 1—14).

Таким образом, в этих описаниях мир предстает перед нами в состоянии космической катастрофы и чуда, из которых, как и в Апокалипсисе, рождаются гармония и справедливость.

Вслед за ортодоксальными христианами Мухаммад верил не в отвлеченное бессмертие души, но в воскресение целостного человека во всем его земном физическом облике. Поэтому ислам и будущую (после воскресения) жизнь представлял как полноту бытия, не только и не столько духовного, но главным образом телесного. Вера и праведность стимулируются в Коране яркими описаниями грядущих наград, изображаемых в виде чувственных наслаждений, что придает всему исламскому учению черты утилитаризма и сенсуализма.

С большой обстоятельностью и темпераментом в Коране рисуются картины рая и ада, в значительной степени навеянные жизнью и бытом древних арабов в знойной аравийской пустыне. «Тем, которые уверовали и творили благое», Коран обещает поселение в раю «на вечные времена». Там их ждут «сады благодати с виноградниками», «в нижней части которых будут течь прохладные реки». Праведники войдут «в райские сады, украсившись браслетами из золота и жемчугом», а одеяния их будут «из шелка, атласа и парчи». Они будут возлежать «в тени

деревьев», «на расшитых ложках», «на разложенных подушках и разостланных коврах», а пищей им будут служить «чудесные плоды и питье». Их будут «обходить вечно юные мальчики с чашами, сосудами и кубками», наполненными влагой «из текущего источника — от него не страдают головной болью и ослаблением», и обносить их «плодами из тех, что они выберут, и мясом птиц из тех, что они пожелают». «В воздаяние за то, что они делали», их будут услаждать «супруги чистые», «подобные жемчугу хранимому», «полногрудые сверстницы», «потупленными взорами», «черноглазые и большеокие», «не услышат они в райских садах ни болтовни, ни обшениий во лжи».

Не менее «реалистичны» коранические картины ада, геенны огненной, в которую будут ввергнуты «на веки вечные» все те, кто «не веровал в Господа своего», «считал ложью знания его», «измышлял на Аллаха ложью», «не веровал в будущую жизнь», «считал День суда ложью».

Для всех этих нечестивых нет спасения — разве только сам Аллах сочтет возможным их помиловать. Они будут «вечно пребывать в огне», «скованные цепями длиной в 70 локтей», «с цепью на шее». Всякий раз, как «геенна будет потухать, огонь будет прибавляться». Их «погонят в геенну огненную толпами. А когда они придут, открыты будут двери ее и скажут им хранители: „Разве к вам не приходили посланники из вас, которые читали вам знамения вашего Господа и которые предупреждали о встрече с этим вашим днем?“» Несчастных грешников будет омывать «расплавленный металл», одеяния их будут из смолы, а «пищей им будут служить помои» и плоды горькие «с адского дерева „закум“, которые они будут запивать кипятком». «Мы сождем их огнем,— говорит Аллах устами Мухаммада.— И всякий раз, как сгорит их кожа, мы дадим им новую кожу, чтобы они вкусили наказание».

Ранние суры Корана наиболее совершенны в поэтическом отношении. Композиция их проста и однообразна и, с учетом особенностей жанра проповедей, по-своему логична. Генетически и типологически эти суры наиболее близки к древнеарабским кахинским прорицаниям, составлявшим, по-видимому, особую ораторскую традицию. Подобно тому как кахин в племени в известной мере противостоял поэту (и тот и другой знали способ укровления сверхъестественных сил при помощи заклятий), и словесное искусство, сопровождавшее их магические действия, различалось равно и своей семантикой и поэтикой.

Характерными для раннего мекканского периода можно считать суры 51, 52, 53 и 55. Эти суры сравнительно невелики по объему (соответственно 60, 49, 62 и 78 стихов). Они начинаются с клятв, сменяющихся бесконечными восхвалениями Аллаха и рассказами о его чудесной деятельности, угрозами тем, кто не пойдет по «праведному пути», апокалиптическими пророчествами Страшного суда и божьей кары:

Клянусь рассеивающими [ветрами],  
и носящими ношу [тучами],  
и несущимися с легкостью [[возможно, корабли],  
и распределяющими сообразно полученным повелениям  
[ангелы]! (сура 51, стр. 1—4).

Клянусь горой [Синаем]  
и Книгой начертанной (Книга людских деяний.— И. Ф.)  
на свитке развернутом,  
и домом посещаемым [[Ка 'бой],  
и словом вознесенным,  
и морем волнующимся  
поистине, наказание твоего Господа — неизбежно,  
никто не сумеет отворотить его (сура 52, ст. 1—8).

Клянусь закатывающейся звездой (сура 53, ст. 1).

Во имя Аллаха милостивого, милосердного.  
Милосердный,— Он научил Корану,  
сотворил человека, научил его изъясняться.  
Солнце и луна — движутся сообразно времени,  
трава и деревья падают ниц [перед Господом].  
И небо Он воздвиг и установил весы,  
дабы вы не обманывали в весе... (сура 55, ст. 1—7)

И землю Он положил для тварей.  
На ней — плоды и пальмы с чашечками,  
и злаки с травой, и благоуханные травы.  
Какое же из благодеяний Господа вашего  
вы будете отрицать?

Он сотворил человека из звучащей глины, как гончарная,  
и сотворил джиннов из чистого огня, без дыма.  
Какое же из благодеяний Господа вашего вы будете  
отрицать? (сура 55, ст. 9—15).

Аллах, творец мира, вечен «со славой и достоинством», в то время как все земное — смертно. Со всех сторон к нему обращаются с просьбой, и он постоянно «за делом». Никто не может проникнуть за пределы небес и земли без его ведома. В день Страшного суда, «небо расколется и станет желтым как кожа», «и не будут спрошены об их грехе ни люди, ни духи», ибо «грешники будут признаны по их приметам». Богобоязненные попадут в райские сады, где получают «воздаяние за добро», а грешники — наказаны.

Примером мекканских проповедей может служить 17-я сура, состоящая из 111 стихов. Она начинается также со славословия Аллаху, который дал возможность Мухаммаду совершить знаменитое чудесное ночное путешествие из Мекки в Иерусалим. Далее рассказывается о том, как Аллах даровал Мусе (Моисею) писание и «сделал его руководством для сынов Исраила», о том, как дважды был разрушен Иерусалим (авилонянами и римлянами) и как был по воле Аллаха восстановлен. Люди должны исполнять волю Аллаха, ибо они этим лишь принесут сами себе пользу: «Если вы творите добро — то творите его для себя, а если творите зло, то для себя же», ибо праведников ждет награда, а грешников — муки. К сожалению, человек слаб

и «тороплив» в жажде счастья, склонен и к добру и к злу. Всех, кто шел грешным путем со времен Ноя, Аллах жестоко наказывал. Впрочем, каждому человеку предначертана заранее судьба в виде «птицы на шее» (древние арабы представляли себе судьбу в виде птицы), и судьба эта заранее записана в «Книге», но угадать ее невозможно, надо лишь стремиться следовать предначертаниям Аллаха.

Стихи 21—41 17-й суры можно рассматривать как своеобразный нравственный кодекс, «заповеди» ислама: мусульманин должен верить в единого Аллаха и не ставить рядом с ним никакого иного божества; почитать родителей и оказывать им благодеяния; помогать родственнику (влияние родо-племенной традиции), бедняку и путнику, но не расточать при этом безрасчетно имущество, ибо «расточители — братья сатаны»; не тянуться к чужому добру; «не убивать детей своих из боязни обеднения», ибо «мы пропитаем их и вас, поистине убивать их — великий грех»; не прелюбодействовать. В соответствующем месте осуждается также убийство «иначе как по праву». Впрочем, «если кто был убит несправедливо, то мы его родственнику даем власть, но пусть он не излишествует в убиении. Поистине, ему оказана помощь». (Таким образом, кровная месть как средство регулирования общественных отношений не воспринимается полностью.) Предписывается также «не обижать сирот», «не нарушать весов» и «не ходить по земле горделиво».

В перечисленных коранических предписаниях мы без труда можем обнаружить переплетение библейских заповедей с нормами обычного права родо-племенного общества.

Последующие части суры посвящены уже знакомым сюжетам. Прославление Аллаха перемежается с угрозами язычникам, не верящим в воскресение. Неверие вносит сатана, Аллах же может и наказать и помиловать, кроме него, никто этого сделать не властен. Аллах уже неоднократно давал знамение, но люди его не замечали. Так поступило, в частности, племя самуд, за что было наказано. В свое время ангелам было приказано поклониться Адаму, но иблис (дьявол) отказался это сделать. Тогда Аллах сказал ему: «Уходи! А кто последует за тобой — тому геенна. Соблазней кого можешь... участвуй с ними в их богатстве и детях и обещай им, — поистине, обещает сатана только для обмана». К сожалению, человек, по словам пророка, — существо неблагодарное, и, когда он оказывается спасенным, он отворачивается от спасителя. А разве человек гарантирован от беды? «Мы дали сынам Адама преимущества перед другими тварями, но в День суда у каждого будет „Книга“». «Мы говорим в Коране притчами, но люди упорствуют в неверии и требуют чудес. Они говорят: „не поверим тебе, пока ты не изведешь из земли источника, или будет у тебя сад с виноградом, и пальмами, а ты проведешь между ними каналы, или спустишь на нас небо, как говоришь, кусками, или придешь к

нам с Аллахом и ангелами, или будет у тебя дом из золотых украшений, или ты поднимешься на небо, но и тогда мы не уверуем в твое восхождение, пока ты не спустишь нам „Книгу“». «А ты им скажи,— говорит Аллах, обращаясь к Мухаммаду: — „Разве посланник Аллаха не человек? Ведь на земле живут не ангелы, но люди“». Те, кто не верует в знамения, будут наказаны: «Ведь и Моисею были знамения, но фараон в них не поверил, и мы его утопили».

Таким образом, самому себе Мухаммад никогда не приписывал особых сверхчеловеческих возможностей. Он лишь утверждал, что выступает посредником между людьми и Аллахом и что провозглашаемые им откровения ниспосланы ему Аллахом, а он лишь передатчик, «свидетель, благовеститель и увещатель, призывающий к Аллаху с его дозволения и светильником освещающий» (сура 33, ст. 45—46). Ветхозаветные и новозаветные предания, а также древнеарабский фольклор он использовал в качестве назидания, дабы из судеб древних народов, которые позволили себе отвергнуть посылаемых богом пророков, извлечь предостерегающие примеры для колеблющихся в новой вере аравитян.

Превращение Мухаммада из гонимого проповедника в главу могущественного теократического государства, признание всеми мусульманами его особой божественной миссии в качестве посланника Аллаха изменили внутренний облик пророка. В Медине Мухаммад перестает быть тем скромным «простецом» (эпитет из Корана), каким предстает перед нами в мекканский период своей деятельности.

В то время как в Мекке Мухаммад возглашает скорую гибель греховного мира, в Медине, как говорит И. Гольдциер, он «резким скачком» создает концепцию земного царства. Под воздействием успехов новой веры характер его меняется. Он не только намерен бороться за распространение своего учения, но эту борьбу на земле он завещает своим последователям. «Те, которые уверовали и выселились [из Мекки в Медину] и боролись на пути Аллаха, и те, которые приютили и помогли,— они верующие, обязательством для них — прощение и щедрый удел» (сура 8, ст. 75). Таким образом, участие в борьбе стимулирует еще награды еще на этом свете.

В Мекке Мухаммад возглашает «звать к пути Господа мудростью и хорошим увещанием» (сура 16, ст. 126). Совершенно иначе звучат призывы в проповедях Мухаммада в мединский период. Ни о каких кротких увещаниях речь более не идет. «Когда кончатся запретные месяцы, убивайте многобожников, где бы вы их ни нашли, хватайте их, осаждайте их, устраивайте им засаду во всяком скрытом месте» (сура 9, ст. 5). Вчерашний смиренный проповедник, призывавший ничтожную кучку осмеиваемых приверженцев к покорности, организует в Медине военные походы.

Меняется также представление Мухаммада о боге. Раньше бог был наделен в качестве атрибутов не только могуществом, но и милосердием: Теперь Аллах прежде всего — бог борьбы. По его повелению борьбу за веру ведут пророк и правоверные. Аллах как бы спустился с трансцендентальных высот и как деятельный сотрудник стал принимать участие в трудах пророка, а Мухаммад в проповедях переходит от мрачных эсхатологических предсказаний к энергичным мирским устремлениям. Если раньше было смешно думать о господстве в осужденном на гибель мире, то теперь Мухаммад завещает верующим борьбу с неверными. Таким образом, расширяется область арабо-мусульманского господства и становится важным не столько обращение неверных в ислам, сколько их подчинение [167].

В Мекке Мухаммад объявлял себя пророком, примыкающим к ряду библейских божьих посланников, назначение которого, как и их назначение, — предостеречь людей и спасти их от гибели. То есть он лишь один из пророков, преемник пророков Ветхого и Нового заветов, а «люди писания» — христиане и иудеи — для него люди достойные уважения. В Медине Мухаммад все чаще жалуется на искажение и забвение людьми древних пророчеств. Он начинает утверждать, что приверженцы старой веры изменили смысл древнего писания и скрывают предсказания его пророков и евангелистов о будущем пришествии Мухаммада. Это обвинения, зародыши которого мы находим в Коране, впоследствии были широко разработаны в мусульманской богословской литературе.

В Медине полемика с иудеями и христианами занимает все большее место в откровениях Мухаммада. Хотя в прежнее время пророк признавал монастыри, церкви и синагоги местами истинного богопочитания (сура 22, ст. 41), ныне христианские монахи — рухбан и еврейские книжники — ахбар становятся объектами его нападок как отступники, исказившие верное учение, и объявляются врагами. Мухаммад недоволен тем, что они пользуются незаслуженным авторитетом приверженцев своих вер (сура 9, ст. 30—32): «Они взяли своих книжников и монахов за господ себе, помимо Аллаха, и Мессию, сына Марьям. А им было позволено поклоняться только единому богу... Они хотят затушить свет Аллаха своими устами... пожирают имущество людей попусту и отклоняют их от пути Аллаха» (сура 9, ст. 32—34). В другом месте Мухаммад ставит монахам-аскетам в заслугу их смиренное поведение и считает, что они ближе стоят к правоверным, чем иудеи, которые отвергают ислам (сура 5, ст. 85). В одной из проповедей Мухаммад упрекает Христа и еврейских книжников за попытку стать на уровень Аллаха: «Не годится, чтобы Аллах даровал человеку писание и мудрость и дар пророчества, а потом он [Христос] сказал бы людям: „Поклоняйтесь мне наравне с Аллахом“. Нет, поклоняйтесь

только Аллаху, ибо вам известно Писание и вы его изучаете» (сура 3, ст. 73).

В Мекке благочестивое настроение пророка выливалось в актах благоговения (песнопение с коленопреклонением и повержением ниц, как у иудеев и христиан), а также в аскетической практике и добровольном воздержании (посте) и делах благотворительности. Но обрядовая сторона культа еще не была связана точными правилами ни в отношении формы, ни в отношении времени и места. В Медине ислам становится «учреждением» со строгой регламентацией обрядов. Пророк узаконивает порядок раздела добычи, вводит наследственные и имущественные законы. Правда, порой и теперь он говорит о бренности всего земного, но вся его деятельность связана с земными проблемами: он издает законы, основывает учреждения для религиозных нужд и для нужд повседневной жизни. Эти законы лягут позднее в основу мусульманского права.

Меняется и психология пророка. Он более не советуется ни о чем с верующими, теперь он все решает сам. «Не бывает ни для верующего, ни для верующей, когда решил Аллах и Его посланник дело, выбора в их деле. А кто не слушается Аллаха и Его посланника, тот попал в явное заблуждение» (сура 33, ст. 36), — говорит Мухаммад, вкладывая свои слова в уста Аллаха. Правверные должны отныне безропотно повиноваться властям. «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас» (сура 4, ст. 62). Мухаммад всячески поощряет добровольные приношения, предназначенные лично ему (сура 9, ст. 104), требует по отношению к себе внешних почестей. Отныне верующие не должны называть Мухаммада просто по имени (сура 24, ст. 63), не должны призывать его криками (сура 49, ст. 4). Пророк превращается в подозрительного правителя, собирающего слухи о «тайных разговорах и неповиновении посланнику» (сура 58, ст. 10—11).

Особенно сильно новые черты характера Мухаммада проявляются в его интимной жизни. По-видимому, элементарная чувственность побуждает его скреплять авторитетом Аллаха свою жизненную практику. Через год после бегства в Медину пророк берет себе в жены (Хадиджа умерла еще в Мекке) двух девушек, одной из которых, дочери Абу Бакра Аише, едва исполнилось к тому времени 10 лет. Для своих последователей Мухаммад ограничил число жен (правверный не должен иметь более четырех жен), но себя освободил от каких-либо ограничений:

О пророк. Мы разрешили тебе твоими женами тех, которым ты дал их награду, и тех, которыми овладела твоя десница из того, что даровал Аллах тебе в добычу, и дочерей твоего дяди со стороны отца, и дочерей твоих теток со стороны отца, и дочерей твоего дяди со стороны матери, и дочерей твоих теток со сторо-



ны матери, которые выселились вместе с тобой [из Мекки в Медину], и верующую женщину, если она отдала самое себя пророку, если пророк пожелает жениться на ней, — исключительно для тебя, помимо верующих (сура 33, ст. 49).

Меняется также и характер проповедей Мухаммада. Если в Мекке пророк адресуется к скептически настроенным язычникам, то в Медине его аудиторию составляют принявшие новое учение неопиты, готовые выполнять любое его приказание. Поэтому после 622 г. пророк выступает главным образом в роли законодателя и больше говорит о повседневных делах — политической и военной организации мусульманской общины.

Соответственно и тематика мединских сур более прозаична, но вместе с тем более разнообразна. В них содержатся предписания религиозного и светского характера, касающиеся молитвы, налогов, правил наследования, поста, паломничества, взаимоотношений мусульман с пророком, житейские и бытовые наставления. В мединских сурах Мухаммад обрушивается на «лицемеров», недостаточно твердых в новой вере.

Если в мекканских сурах Авраам только один из пророков — предшественников Мухаммада, не связанный с арабами, то в мединских сурах он и его сын Исмаил провозглашаются предками арабов, создателями мекканского храма. Вера Мухаммада была установлена еще Авраамом, но была искажена отступниками, причем Мухаммад пришел восстановить веру в единого бога. С негодованием Мухаммад отвергает христианское учение о троице, рассматривая его как отступление от единобожия:

Веруйте же в Аллаха и его посланников и не говорите — три! Удержитесь, это — лучшее для вас. Поистине, Аллах — только единый Бог... (сура 5, ст. 169).

Впрочем, судя по Корану, Мухаммад имел смутное представление о христианском догмате троичности, согласно которому единая божественная сущность есть внутри себя личностное отношение трех ипостасей — Отца (первоначала), Сына (логоса) и святого Духа («животворящего» начала жизненной динамики), но полагал, что троица состоит из трех богов: Отца, Иисуса Христа и Марии:

И вот сказал Аллах: «О Иса сын Марьям! Разве ты сказал людям: „Примите меня и мою мать двумя богами, кроме Аллаха?“» Он сказал: «Хвала тебе! Как можно мне говорить то, что мне не по праву?..» (сура 6, ст. 116).

К числу мединских сур относится и 2-я — самая большая в Коране. Она начинается утверждением, что Коран — руководство для верующих, что же касается тех, которые не веруют, то они слепы и глухи к новому учению, ибо «наложил Аллах печать на сердца их и на слух, а на взорах их — завеса». Лице-

меры, которые обвиняют правоверных в глупости,— сами глупцы, и их ждет возмездие. Они глухи, немые и слепы. Если же кто-либо сомневается в том, что Мухаммад — пророк Аллаха, то пусть «сочинит суру, подобную этой».

Аллах сотворил землю и небо «из семи небес», а также человека. Адама и Еву он поселил в раю и велел ангелам поклониться Адаму. Отказался сделать это лишь один иблис (сатана). Он же «заставил Адама и Еву споткнуться», и Аллах изгнал их из рая на землю. При этом он их предупредил, что, когда «придет людям от него руководство», они должны подчиниться, в противном случае они станут «обитателями огня». Он предложил «сынам Исраила» строго следовать его заветам и быть богобоязненными. Он спас их «от власти фараона», «разделив море», и дал Моисею завет. Но евреи предпочли «теляца». Он их однако простил и послал им «манну». Моисей ударил о землю палкой, и забило «12 источников». Но евреи препирались с Моисеем, искажали слова Аллаха, отступались от веры. Они заключили договор с Аллахом, но потом «отвернулись». Горе лжепророкам, «которые пишут писание своими руками, но приписывают его Аллаху».

Аллах «дал Моисею писание» и вслед за ним «отправил посланников». Он даровал Исе, сыну Марьям, «ясные знамения» и «подкрепил его духом святым». «Почему же каждый раз, как к вам приходит посланник с тем, чего ваши души не желают, вы превозносите? Одних вы объявляете лжецами, других — убиваете?» (ст. 81).

«Обладатели писания (иудеи и христиане) хотят сделать вас неверными», но будьте стойкими и молитесь. Ведь «Аллах — творец небес и земли, а когда он решит какое-нибудь дело, то только говорит: „Будь!“ — и оно бывает» (ст. 88). Впрочем, если те, которым Аллах даровал писание, «считают его достойным чтением», то это похвально. Ведь и Авраама господь испытал и сделал его дом местом моления. И он просил бога прислать посланника (имеется в виду сам Мухаммад). Таким образом, иудеи и христиане также могли бы быть на правильном пути, если бы признали пророком Мухаммада, ибо в религиозных отправлениях большой разницы нет. Надо лишь молиться, повернувшись в сторону «запретной мечети», совершать паломничество и обряд очищения.

Как можно усомниться во всемогуществе Аллаха? Ведь «в творении небес и земли, в смене ночи и дня, в корабле, который плывет по морю с тем, что полезно людям, в воде, которую Аллах низвел с неба и оживил ею землю после ее смерти и рассеял на ней всяких животных, и в смене ветров, и в облаке подчиненном, между небом и землей,— знамение людям разумным» (ст. 159).

Как и в мекканских сурах, Мухаммад обрушивается на язычников, «следующих обычаям отцов». Он дает тут ряд настав-

лений о посте, хаджже и священной войне, призывая правоверных сражаться с неверными, «пока не будете страшиться со-блазна и религия не будет принадлежать единому Аллаху» (ст. 189). Блага правоверный должен искать не только в земной жизни, но и в будущей, и кто их ищет и на земле и на небе, «тому Аллах даст его долю».

Мухаммад дает ряд житейских и юридических предписаний, касающихся поведения, брачных отношений, семейного права. Он объявляет «великим грехом» употребление вина и азартные игры, запрещает брак с язычниками, устанавливает процедуру молитвы и развода.

До Мухаммада было немало пророков, призывавших к строгому соблюдению божественных повелений. В связи с этим Мухаммад рассказывает в назидание ветхозаветные предания о Сауле, Гедоне, Давиде, убившем Голиафа (араб. Джалут), заканчивая их утверждением, что и среди посланников Аллаха надо проводить различие: «Вот — посланники! Одним мы дали преимущество перед другими» (ст. 254), — тем самым намекая на свою исключительную пророческую роль.

В одном стихе Мухаммад формулирует свой символ веры: «Аллах — нет божества, кроме него, живого, сущего, не овладевает им ни дремота, ни сон, ему принадлежит то, что в небесах и на земле. Кто заступится перед ним, иначе как с его позволения? Он знает то, что было до них, и то, что будет после них, а они не постигают ничего из его знания, кроме того, что он пожелает. Престол его объемлет небеса и землю, и он без труда охраняет их, — поистине, он — Высочайший, Великий» (ст. 256).

Далее Мухаммад рассказывает довольно точно библейскую притчу об Аврааме и заключает ее практическим выводом: «Те, которые расходуют свои имущества на пути Аллаха, подобны зерну, которое вырастило семь колосьев, в каждом колосе — сто зерен» (ст. 263), или «подобны саду на холме: на него обрушился ливень и он принес свои плоды вдвойне» (ст. 267).

Последняя часть суры посвящена осуждению ростовщичества и практике составления долговых обязательств. Ведь «Аллах не возлагает на душу ничего, кроме возможного для нее». Сура завершается молитвой: «Господи наш! Не взыщи с нас, если мы забыли или погрешили. Господи наш! Не возлагай на нас тяготу, как ты возложил на тех, кто был раньше нас. Господи наш! Не возлагай также на нас то, что нам невмочь. Избавь нас, прости нас и помилуй нас! Ты наш владыка, помоги же нам против народа неверного!» (ст. 286).

Таким образом, хотя в мединских сурах бытовые, религиозные и правовые предписания следуют вперемешку с призывами к следованию истинной вере, молитвами, библейскими притчами и славословием Аллаху, в их композиции есть своя внутренняя «проповедническая» логика.

Религиозные предписания собраны в основном в больших

мединских сурах (суры 2, 4, 5). Несложен круг основных обязанностей мусульманина. Мусульманин должен внутренне принимать и произносить формулу исповедания веры — «ташахху»: «Нет божества, кроме Аллаха, Мухаммад — пророк его»; совершать паломничество в Мекку — «хаджж»; давать милостыню в пользу бедных — «закят»; пять раз в сутки совершать молитву — «салат»; соблюдать ежегодно пост — «саум» — в 9-й месяц рамадан. Позднее к пяти обязанностям прибавилась шестая: участие в священной войне с неверными и распространение веры силой оружия — «джихад».

Многие из предписаний Корана возникли случайно и могут быть объяснены только обстоятельствами частной жизни самого пророка (например, предписание касающееся семьи и брака), но основные обязанности мусульман были позаимствованы Мухаммадом из других религий. Так, обряд паломничества был воспринят Мухаммадом у аравийских язычников, пост — у иудеев, обряд молитвы — у восточных христиан. Но в противоположность Евангелию Коран не только не поощряет отдачи всего имущества бедным, но, напротив, устанавливает размер милостыни в два с половиной процента имущества и предписывает «не расточать имущество безрассудно» даже в том случае, если средства предназначены на дела благотворительности, ибо «расточители — братья сатаны» (сура 17, ст. 28).

В Коране дается детальное описание обряда омовения, к которому должно предшествовать молитве (сура 5, ст. 8—9), устанавливается правило призыва на общую молитву (сура 60, ст. 9), формулируются многие житейские правила (например, запрещается употреблять в пищу мертвечину, кровь, мясо свиньи и «то, над чем не называлось имя Аллаха» (сура 16, ст. 116)).

Но, отдавая дань обрядовой стороне новой религии, Мухаммад в своих проповедях неоднократно подчеркивает, что не только внешней обрядностью определяется духовный облик мусульманина, но его внутренней верой. По случаю перемены киблы (стороны, лицом к которой должен стоять мусульманин на молитве) Мухаммад в своей проповеди говорит:

Не в том благочестие, чтобы вам обращать свои лица в сторону Востока и Запада, но благочестивы те, которые уверовали в Аллаха, в последний день, в ангелов, в писание, в пророков, дают имущество, несмотря на любовь к нему, близким, сиротам, беднякам, путникам, просящим и на выкуп рабов, выставляют молитву, дают очистительную милостыню, верно исполняют свои обязательства, когда их дают, проявляют терпение в несчастье и бедствиях — такие люди праведны, такие благочестивы (сура 2, ст. 172).

Тон и стиль проповедей Мухаммада также меняется в зависимости от места и времени их произнесения.

Ранние мекканские суры Корана — это пророческий монолог, беспорядочный экстатический «поток сознания». Они насыщены

фантастическими, порой «космическими» образами, гиперболами. При сравнительном однообразии тем (в древнеарабской языческой поэзии набор тем был также строго нормирован) полет фантазии проповедника при их разработке безграничен. Речь пророка нервна и картинна — он как бы все время спешит вперед, не договаривая фразы и не завершая мысль, весь во власти проповеднического пафоса; бесконечные восхваления Аллаха сменяются клятвами и угрозами, апокалиптическими пророчествами Страшного суда и божьей кары. Часто Мухаммад прибегает в них к ораторскому проповедническому приему — риторическому вопросу. В мощном ритме мекканских пророчеств чувствуется сила и страсть провозвестника религиозного откровения.

Скажи: «Прибегаю к Господу людей,  
царю людей,  
Богу людей,  
от зла наущателя скрывающегося...» (сура 114, ст. 1—4).

Во имя Аллаха милостивого, милосердного!  
Когда сотрясется земля своим сотрясением,  
И изведет земля свои ноши,  
И скажет человек: «Что с нею?» —  
В тот день расскажет она свои вести,  
потому что Господь твой внушит ей.  
В тот день выйдут люди толпами, чтобы им показаны  
были их деяния;  
И кто сделал на вес пылинки добра, увидит его,  
и кто сделал на вес пылинки зла, увидит его (сура 99,  
ст. 1—8).

Ранние мекканские проповеди Мухаммада были ближе к языческим камланиям. Из строки в строку нагнетает он напряженность ритмическими повторами и рифмованными отрывками, напоминающими прорицания древнеарабских кахинов. Проповеди состояли из коротких стихов — заклинательных формул, которым повторение конечных согласных придавало известную музыкальность. Некоторые исследователи усматривают в них элементы древнейшего поэтического размера — раджаза.

Когда солнце скрутится, когда звезды замутятся, когда горы расступятся, когда звери соберутся, когда моря расплеснутся (сура 81, ст. 1—6; перевод Б. Я. Шидфар).

Раджаз обычно состоял не из двух полустиший, а из одной короткой строки без цезуры. Это был древнейший поэтический размер, к которому прибегали чаще всего, по-видимому, прорицатели-кахины. Позднее он по традиции получил применение не столько в лирике, сколько в повествовательных жанрах, длинных сюжетно связанных стихах — описаниях событий, охоты, в летописях и донесениях, медицинских и грамматических трактатах, лоциях.

В мекканских сурах более всего ощущается вера в магическую силу слова. Не случайно в Коране так часто упоминается «величайший и мудрейший» из заклинателей и магов — Соломон (араб. Сулейман), который «властвовал над духами» и был способен словом вызывать сверхъестественные явления. Но хотя мекканские суры ближе всего к заклинательному типу речи, они не теряют связности, ибо в них все время повторяются одни и те же указатели-денотаты.

Мединские проповеди звучат без прежнего воодушевления. В них слышится не столько страстный голос пророка, сколько здравые речи купца, религиозного и политического законодателя. Тон мединских сур — обыденно-прозаический, а в некоторых случаях — напыщенно-риторический. Пророк выступает в этих сурах не как проповедник нового вероучения, а как законоучитель, пытающийся сформулировать основные положения нового учения, дать сложившейся мусульманской общине государственный правопорядок.

Фантазия проповедника несколько угасает, он начинает повторяться. Язык проповедей становится более сухим и однообразным. Исчезают клятвы и заклинания. Стихи в сурах, как и сами суры, становятся более растянутыми и прозаичными:

Верующие — только те, которые уверовали в Аллаха и его посланника. И когда они бывают вместе с ним в общем деле, то не уходят, пока не испросят у него позволения, — это те, которые веруют в Аллаха и его посланника. И когда они попросят у тебя позволения для какого-нибудь их дела, то давай разрешение, кому хочешь из них, и проси для них прощение у Аллаха. Поистине, Аллах — прощающий, милостивый! (сура 24, ст. 62).

В отличие от мекканских, стихи мединских сур — это большие прозаические периоды. Рифма в них ощущается слабо, да она и не нужна в поздних часто весьма прозаических по содержанию откровениях Мухаммада. Даже в тех случаях, когда проповедник обращается к чисто религиозным темам, в сурах отсутствует былой пафос мекканских стихов и их напряженная ритмическая мощь.

Но и в мединских сурах встречаются стихи, преисполненные былого поэтического вдохновения. Европейская критика обычно выделяет как наиболее впечатляющий 35-й стих 24-й суры, в котором иногда усматривают гностические влияния.

Аллах — свет небес и земли. Этот свет — точно ниша, в ней — светильник, заключенный в хрустальном сосуде, точно жемчужная звезда. Этот светильник освещается маслом благословенного — оливкового дерева, которого нет ни на Востоке, ни на Западе (т. е. дерева не земного, а небесного. — И. Ф.). Масло его готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Этот свет выше всякого света! Ведет Аллах к своему свету кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!

Приведенный стих особой популярностью пользовался у мусульманских мистиков, его интерпретировал крупнейший мусульманский богослов аль-Газали (1058—1114), влияние этого стиха чувствуется и у суфийского поэта Ибн аль-Фарида (ум. в 1235 г.).

В европейской литературе часто ставится под сомнение поэтическое дарование Мухаммада. Подобное отношение к Корану несомненно сложилось в результате сопоставления его с сохранившимися памятниками древнеарабской поэзии. Привычные образы древних поэтов, повествующих в своих стихах о вольной бедуинской жизни, войнах, любви и охоте, и вине, представлялись неким художественным эталоном, и обращение Мухаммада в проповедях к религиозной теме на фоне многокрасочной языческой поэзии казалось европейским критикам забвением старинной поэтической традиции и утратой высокой поэтической культуры. Подобное мнение подкреплялось резко враждебным отношением самого Мухаммада к языческой поэзии вообще и к отдельным древним поэтам.

Несомненно Мухаммад был неважным стихотворцем в том смысле, в каком поэтическое мастерство понималось арабами-язычниками. Но ведь он и не был поэтом. Задача Мухаммада как проповедника заключалась не в том, чтобы превзойти своим поэтическим мастерством других языческих поэтов, а в том, чтобы донести до слушателей «слово божье», причем он не только заимствует идеи у библейских пророков, но и свою собственную деятельность не рассматривает как творческий акт и себя самого скромно объявляет лишь посредником между Аллахом и людьми. Поэтому и речь Аллаха на протяжении всего Корана преподносится от первого лица. Этим Коран отличается от большинства ветхозаветных книг, где слово Иеговы излагается в виде цитат хронистом или пророком, и от Евангелия, где по ходу повествования Христос говорит, но бога-отца не цитирует, а передает лишь слова пророков. Впрочем, и в Ветхом завете, в Книгах пророков Иеремии и Иезекииля и других речь бога также часто передается от первого лица. Вырастая из речей доисламских хакинов, «вдохновенных людей», Коран по своей поэтике, естественно, отличался от языческой поэзии.

Старинный спор проповеднической и поэтической традиций нашел свое выражение во враждебных выпадах Мухаммада против племенных поэтов. Например, по свидетельству Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани, Мухаммаду приписываются слова о том, «что если Имруулькайс и вождь всех поэтов, то вождь по дороге в ад» [27, т. 7, 130]. Эти слова, якобы сказанные Мухаммадом в адрес Имруулькайса, неоднократно цитирует также и аль-Кураши [64, 38 и 56]. У аль-Бухари встречается хадис, из которого следует, будто пророк где-то сказал, что «лучше человеку, чтобы его тело было полно гноя, чем поэзии». Эта враждебность не была исключительно результатом антиязыческой

направленности проповедей пророка, но и следствием старинной корпоративной вражды между сословием кахинов (прорицателей) и шаиринов (поэтов). Отголоском ее явились выпады против поэтов в Коране:

Не сообщить ли мне вам, на кого нисходят сатаны?  
Нисходят они на всякого лжеца-грешника.  
Они извергают подслушанное [на небе],  
но большинство их — лжецы.  
Таковы поэты — за ними следуют заблудшие.  
Разве ты не видишь, что они по всем долинам бродят  
и что они говорят то, чего не делают,  
кроме тех, которые уверовали и творят добрые дела и  
поминают Аллаха много... (сура 26, ст. 221—227).

Таким образом, Мухаммад отвращает от поэтического творчества наличие в нем художественного вымысла, который, по его понятиям, является ложью, а стало быть, и грехом. Поэты «бродят по долинам», т. е., следуя традиционной схеме, рассказывают в своих стихах о странствиях по пустыне, перекочевках, рисуют картины жизни в пустыне, описывают расставание с возлюбленной, словом, говорят о том, «чего не делают»<sup>12</sup>.

Естественно, что в стиле Корана ощущается и специфика устной проповеди. Стихи Корана — это не свободная проза, но вместе с тем в них не соблюдаются и законы арабского стихосложения. Суры Корана делятся на особые ритмические группы слов (стихи), причем в ряде стихов есть заключительные ритмические ударения, и эти стихи отделяются друг от друга паузами.

В устной проповеди существенную роль играли интонация и жестикация, сообщавшие проповеди особую выразительность. В пылу проповеднического пафоса Мухаммад часто нарушал логический ход мысли, а иногда и вводил непонятные слова, чтобы поразить воображение слушателей. Это придавало его сурам порой некоторую неестественность и даже ложную многозначительность. Позднейшие мусульманские богословы и филологи потратили немало труда, чтобы прокомментировать неясные места Корана и «оправдать» нарушения Мухаммадом языковых норм. Впрочем, напыщенная риторика одних сур и известная монотонность других были в устной речи дополненными средствами воздействия на слушателей. Желая придать своей речи большую важность и таинственность, Мухаммад, как, вероятно, и древние кахины, употреблял малоизвестные, а иногда им самим придуманные слова. В его проповедях

<sup>12</sup> В отличие от аравитян-бедунов, обладавших хорошей памятью и помнящих множество стихов своих племенных поэтов, горожанин Мухаммад плохо запомнил стихи, и комментатор поэмы Ка'ба ибн Зухайра — ат-Тибризи сообщает, что Мухаммад не мог вспомнить оскорбительных для него строк из поэмы Ка'ба [594, 250].



многое рождалось под влиянием случайных ассоциаций и оставалось темным даже для его ближайших сподвижников.

Для усиления поэтической выразительности в Коране широко применяется притча, прием почти не встречающийся в древней поэзии. Притча сближает Коран с Библией и, возможно, появилась в проповедях Мухаммада под влиянием иудейско-христианской традиции. Иногда коранические притчи носят характер развернутого рассказа преимущественно о библейских царях и пророках с вынесенной моралью (как древние народы не исполняли волю пророков и как за это были наказаны), а иногда они напоминают развернутое сравнение (например, притча о неверных глупцах, подобных пряхе, распускающей кручею нить, или притча о кочевнике-пастухе, который разжег костер, но потом ослеп от его яркого огня, подобно язычнику, увидевшему истину, но отвергнувшему ее и оставшемуся в темноте).

Как и древние языческие прорицания, мекканские суры Корана обычно начинаются рядом эффектных однотипных клятв, которые должны произвести впечатление на слушателей и заставить их уверовать в особую пророческую миссию Мухаммада.

Для древней бедуинской поэзии был характерен фахр — самовосхваление, к панегирику поэты-воины прибегали значительно реже. Только такие поэты, как ан-Набига аз-Зубьяни, порвавшие связь с племенем и перебравшиеся ко двору мелких княжеств, начали культивировать этот жанр. Восхваление Аллаха Мухаммадом напоминает панегирики более поздних средневековых придворных версификаторов. Проповеди Мухаммада — это своеобразные панегирики Аллаху: его могущество столь велико, что не может быть ни с чем сравнимо, он «создал небеса и землю в шесть дней, а потом утвердился на троне. Он закрывает ночью день, который непрестанно за ней движется... И солнце, и луну, и звезды, подчиненные его власти...» (сура 7, ст. 52). Так же как он оживляет благодетными дождями «мертвую страну» и «выводит» всякие плоды, он оживит мертвых в день Страшного суда (сура 7, ст. 7, 55; сура 16, ст. 10—14).

В отличие от Библии, в Коране постоянно повторяются в различной обработке одни и те же сюжеты. Особенно часто Мухаммад прибегает к сюжетам библейским, причем пересказывает их в разных сурах с разной степенью подробности и часто неточно в деталях. Эстетика приверженности одним и тем же сюжетам характерна как для древнеарабской поэзии, так и для всей арабской средневековой литературы, в которой новаторство было возможно только в строгих рамках литературного канона.

Как и в древнеарабской поэзии, в Коране эпические и лирические элементы живут в тесном единстве. Всякий раз, когда

Мухаммад говорит о делах прошедших дней, излагает библейские предания или приводит притчи, он неизменно свое повествование эмоционально окрашивает. Периодические повторы важнейших стихов придают некоторым сурам ритмически-напевный характер. Эпические ретардации чередуются с отрывками, в которых стремительно нагнетается интенсивность действия, задерживающие повествование повторяющиеся привычные образы и сочетания сменяются короткими эмоциональными выкриками, отрывочными фразами, в которых содержится намек на знакомую слушателям ситуацию, или компактным, без лишних деталей, описанием событий. Не слишком часто встречающееся в древнеарабской поэзии контрастное противопоставление противоположных начал становится в Коране одной из характернейших особенностей стиля. Через весь Коран проходит противопоставление праведного и грешного начала: веры в единое божество и языческого многобожия, истинного пути и заблуждения, рая и ада и т. д.

В историю арабской словесности Коран вошел прежде всего как первое письменным образом зафиксированное прозаическое произведение. Появление Корана ускорило завершение формирования единого арабского литературного языка и способствовало закреплению его грамматических и стилистических норм на многие века.

Коран оказал огромное влияние на всю последующую арабскую литературу и литературу других мусульманских народов. Не только трактаты по мусульманскому богословию, но и все другие произведения средневековой словесности пропитаны духом коранического мировоззрения, насыщены цитатами из Корана и реминисценциями коранических образов.

В средние века Коран рассматривался мусульманами, а также иноверцами, втянутыми в круг мусульманской культуры, как непревзойденный шедевр художественного мастерства. Да и как могло быть иначе, если, по понятиям каждого правоверного, Коран являл собой подлинную речь самого Аллаха! Примерно в IX в. мусульманские теологи ввели в употребление применительно к Корану особый термин «и'джаз», который можно перевести как «уникальность, неподражаемое совершенство Корана с точки зрения содержания и формы». Однако первоначально значение термина было значительно более общим. В самом Коране слово употребляется в глагольной форме со значением «быть бессильным, не быть в состоянии (применительно главным образом к противникам ислама) создать что-либо подобное тому, что создал Аллах». Позднее слово стало означать неспособность неверных создать что-либо, подобное священной книге, а отсюда и его терминологическое значение: «неподражаемое совершенство».

Жизнь пророка, его поступки и суждения, естественно, вызывали во все времена у мусульман огромный интерес не толь-

ко в силу религиозного рвения, но и по причине сугубо практического свойства. Мухаммад, управляя сравнительно небольшой мусульманской общиной, давал, по мере того как возникали те или иные политические, юридические, религиозные или моральные проблемы, соответствующие пророческие указания, впоследствии вошедшие в Коран или получившие в нем косвенное отражение. После смерти пророка в ходе мусульманских завоеваний и особенно после образования огромной арабо-мусульманской империи оказалось, что для упорядочения и регулирования различных сторон жизни коранических предписаний недостаточно. Сам же характер мусульманского теократического государства позволял действия того или иного политического руководителя (халифа или его наместника в провинции), военачальника, чиновника, судьи и других считать законными лишь в том случае, если можно было доказать, что в аналогичных обстоятельствах именно так действовал сам пророк или что в его речах содержится по этому поводу определенное предписание. Подлинность речи пророка или его действий должна была быть подтверждена его ближайшими сподвижниками, видевшими пророка и слышавшими его слова. Таким образом, закон, в соответствии с которым действовал сам пророк или жила при нем и с его одобрения мусульманская община, должен был быть подкреплён авторитетным преданием.

Рассказы о словах и делах пророка (хадисы) легли в основу не только мусульманского права, но и всей жизни средневекового мусульманского общества. Множество ученых-теологов собирали и записывали хадисы, в которых говорилось о мельчайших подробностях жизни пророка. Собираание хадисов рассматривалось как богоугодное дело, и в поисках преданий о Мухаммаде предпринимались целые путешествия. Опрашивались сперва ближайшие сподвижники Мухаммада (сахаб), а позднее те, кто слышал рассказы о Мухаммаде из их уст или из уст их преемников. Так возникла *сунна* — мусульманское священное предание, или собрание хадисов [408].

В ходе собирания преданий сложилась двухчастная композиция хадиса. Первая часть хадиса — *иснад* («опора») — содержала перечисление передатчиков предания, а вторая — *матн* («текст») — само предание. Для того чтобы хадис был признан подлинным, нужно было, чтобы вся цепь передатчиков состояла из людей почтенных, репутация которых в смысле благочестия не вызывала сомнения. Наиболее достоверными считались те хадисы, которые, восходя к разным сподвижникам Мухаммада и имея разные иснады, тем не менее совпадали в своем содержании.

Поскольку борющиеся в арабо-мусульманской империи политические и религиозные группировки, секты и направления пытались в своих доктринах опереться на слова Мухаммада и таким образом устами самого пророка осудить своих противников,

процветало сочинительство хадисов, для которых авторы придумывали также и авторитетный иснад. При этом в форму хадисов часто облекались политические и религиозные доктрины покоренных арабами народов, их предания и обычаи, тексты из Ветхого и Нового заветов и апокрифических евангелий, сочинений греческих, индийских и иранских авторов<sup>13</sup>.

Иногда содержание хадисов сводилось к нескольким сухим фразам назидательного или обличительного характера, но порой они перерастали в небольшие новеллы-притчи, в которых воспроизводился анекдот, пересказывалась легенда или притча из какого-либо религиозного или исторического сочинения. Оставляя в стороне вопрос об историко-культурном значении хадисов, мы должны отметить их значительное влияние на развитие арабского языка и всех форм арабской средневековой словесности: ученой и деловой прозы, а также народной новеллистики, которая заимствовала из них не только сюжеты, но и воспроизводила многие их стилистические особенности.

### РАННИЕ МУСУЛЬМАНСКИЕ ПАНЕГИРИСТЫ

Бурные события середины VII в., радикально преобразовавшие жизнь арабов, внесли в арабскую поэзию новую тематику, в основном не изменив, однако, ее общего характера (сохранились прежние жанры, традиционная касыдная композиция и т. д.). Воспринявшие новую религию поэты сочиняют теперь благочестивые панегирики, в которых прославляют ислам и Мухаммада, призывают к священной войне с «неверными» язычниками и обрушиваются с поношениями на противников новой веры. Этим поэтов обычно именуют ранними мусульманскими панегиристами<sup>14</sup>. Высокими поэтическими достоинствами их творчество не отличалось, однако за «благочестие» в средневековых антологиях им, как правило, уделялось почетное место. Значительно хуже сохранились до наших дней стихи враждебных Мухаммаду поэтов, и судить о них мы можем только по пристрастным отзывам мусульманских источников<sup>15</sup>.

Сам Мухаммад, который, как известно, весьма враждебно относился к древнеарабской языческой поэзии, проявлял благосклонность к своим панегиристам, и предание приписывает ему якобы сказанные по их поводу слова: «Почему бы тем, кто защищает посланника Аллаха с оружием в руках, не защищать его также и своим словом!» [27, т. 4, 7; 12, т. 1, 12].

<sup>13</sup> О хадисах см. работу А. Гийома [546].

<sup>14</sup> Поэзии религиозно-благочестивого содержания времени Мухаммада и первых праведных халифов посвящены статьи Г. Э. Грюнебаума [522], Муид Хана [653], К. А. Фарика [454] и В. Арафата [367].

<sup>15</sup> Имена языческих поэтов-курайшитов — противников Мухаммада — называет, например, аль-Исфахани [27, т. 4, 7].

Среди языческих поэтов, принявших ислам и активно включившихся в политическую и религиозную борьбу на стороне Мухаммада, более других прославились Ка'б ибн Зухайр (ум. в 662 г.) и Хассан ибн Сабит (ум. в 670 г.).

Сын знаменитого бедуинского поэта Зухайра из племени зубьян *Ка'б ибн Зухайр* снискал славу выдающегося поэта еще задолго до того, как Мухаммад выступил со своими проповедями<sup>16</sup>. Новое учение он встретил, подобно всем своим соплеменникам, враждебно, воспринимая его как измену верованиям отцов. Уже после того как Мухаммада признали мекканцы и большая часть бедуинских племен Аравии приняла новую веру, Ка'б ибн Зухайр сочинил стихотворение, в котором высмеял пророка, и был даже ранен в одном из столкновений с мусульманами. Однако в конце концов успехи ислама изменили настроение поэта, и он решил примкнуть к пророку. Вот как рисуют историю обращения Ка'ба ибн Зухайра и его брата в ислам Ибн Хишам [94], а также с небольшими оттенками в деталях Ибн Кутайба [99, 67—69], аль-Исфахани [27, т. 15, 343—345] и Ибн Рашик [12, т. 1, 23—24].

Прослышав о быстрых успехах новой веры среди аравитян, Ка'б и его брат Буджайр решили поближе познакомиться с пророком. Буджайр отправился в Медину, чтобы «разузнать, о чем проповедует Мухаммад», а Ка'б остался ожидать от него известий. Очень скоро Буджайр примкнул к новому учению, чему, по словам Ибн Хишама, способствовало то обстоятельство, что еще отец братьев — Зухайр — якобы не только слышал от иудеев и христиан, что приближается время пришествия посланника Аллаха, но и видел во сне, будто с неба спускается веревка, за которую он тщетно пытается ухватиться и не может этого сделать, пока ему не приходит на помощь Мухаммад. Проснувшись, он рассказал этот сон своим сыновьям и завещал им принять ислам.

Обращение Буджайра в ислам разозлило Ка'ба, тогда-то он и сочинил стихотворение с выпадами против пророка. Буджайр показал это стихотворение Мухаммаду, и тот приказал своим сподвижникам убить поэта. Буджайр сообщил о приказе Мухаммада брату и присовокупил, что уже многие в Мекке были убиты за оскорбительные слова в адрес пророка, а других спасло от этой участи лишь бегство. «Всего лучше,— заключил он свое послание,— приезжай к Мухаммаду, он принимает благожелательно всякого раскаявшегося».

Опасаясь за свою жизнь, Ка'б сочинил покаянную поэму, в которой отвергал наветы клеветников и расхваливал пророка, и отправился в Медину, где во время утренней молитвы явился в мединскую мечеть в чужой одежде и обратился к Мухаммаду

---

<sup>16</sup> Диван Ка'ба ибн Зухайра издан Тадеушем Ковальским в Кракове в 1950 г. [102].

со следующими словами: «Посланник Аллаха! Тут поблизости находится Ка'б. Он раскаялся и хочет принять ислам. Примешь ли ты его благосклонно, если я его к тебе приведу?» Пророк ответил утвердительно. Тогда Ка'б открылся ему. Присутствующие при разговоре ансары бросились, чтобы убить поэта, но Мухаммад их остановил и обошелся с ним милостиво. Ка'б стал читать свою поэму, и когда дошел до слов: «Посланник — это сверкающий меч из индийской стали, обнаженный самим Аллахом» [99, 67; 102, 14], — расчувствовавшийся Мухаммад набросил на плечи поэта собственный плащ, вследствие чего поэма позднее получила наименование «аль-Бурда» — «Плащ» [99, 69; 12, т. I, 23—24]<sup>17</sup>.

Таким образом, первые мусульманские панегиристы как бы предвосхитили традицию средневековых арабских придворных поэтов, которые в зависимости от меняющихся обстоятельств легко переходили от поношения того или иного лица к его восхвалению и наоборот.

Касыда «аль-Бурда», приобретшая впоследствии столь широкую популярность среди благочестивых мусульман, имеет трехчастную композицию: традиционное вступление, в котором поэт жалуется на разлуку с «ветреной» Су'ад; описание верблюдицы, на которой поэт спешит к своей возлюбленной; и основная часть, содержащая обращенную к Мухаммаду просьбу о прощении и прославление пророка.

Покинула меня Су'ад — и сердце мое ныне тоскует, охваченное страстью устремилось оно вслед за нею, подобно лишенному свободы, закованному в цепи невольнику.

В утро расставания, когда ее соплеменники отправились к новому кочевью, Су'ад, жеманно говорящая в нос, представилась мне игривой молодой газелью, с насурмленными глазами.

Когда она улыбается, показываются ее влажные от слюны передние зубки, как будто они — источник сладкого вина, к которому приятно приложиться дважды.

Вина, смешанного с холодной чистой водой, взятой из вьющегося по долине потока, над которым проносятся северные ветры.

Ветры сдувают сорняки с его поверхности, а изливающиеся тучи снова и снова с избытком наполняют его чистой водой [102, 3—4].

Покончив с традиционным воспеванием возлюбленной, Ка'б ибн Зухайр переходит к описанию верблюдицы. При этом полностью сохраняя привычную композицию, поэт пытается преодолеть аморфность структуры древней касыды, «склеить» отдельные части поэмы логическими переходами. Делает он это при помощи «соединительного» бейта:

<sup>17</sup> О поэме «аль-Бурда» и связанной с ней легендой см. статьи Ф. Кренкова [594], Р. Бассэ [380], М. Хидаята Хусайна [564] и Р. Парета [673]. Русский перевод поэмы см. во «Всеобщей истории литературы» под ред. Корша и Кирпичникова, СПб., 1885, т. II, с. 303—304.

Су'ад остановилась на ночевку в таком месте, куда добегутся лишь породистые и быстроходные верблюдицы [102, 5].

Теперь поэт уже с полным правом может рассказать и о верблюдице. Она — само совершенство: у нее «крепкая шея» и «твердые ноги», она очень сильна, а происхождение ее — благородно; когда она бежит, от тепла ее тела даже холмы покрываются маревом; а шкура ее столь толста и крепка, что «напоминает панцирь черепахи, который не могут прогрызть даже тощие и голодные клещи».

Таким образом, лирическое вступление, равно как и традиционный васф, мало чем отличается от соответствующих частей в касыдах других доисламских поэтов. Можно даже говорить об известном эпигонстве — почти все образы поэт заимствует у своих предшественников. В восприятии природы и реалий бедуинской жизни постепенно исчезает былая свежесть. Порой встречаются яркие сравнения — скорее результат умелого использования традиционных доисламских клише поэтом, хранящим в памяти множество образцов древней поэзии, чем непосредственного поэтического переживания. Например, следующий пассаж из поэмы Ка'ба ибн Зухайра — явная реминисценция сцены охоты из му'аллаки Лябида:

[Ноги бегущей верблюдицы] подобны рукам высокой немолодой женщины, которая, потеряв сына и рыдая, размахивает ими...

Она носится, потеряв разум, рыдает и бьет себя по лицу руками, оплакивая смерть своего первенца [102, 10].

Влияние доисламских поэтов ощущается также и в основной части касыды, в которой Ка'б ибн Зухайр обращается к Мухаммаду с просьбой о прощении. Она напоминает соответствующие части касыды ан-Набиги, преподнесенной им ан-Ну'ману V, чтобы добиться примирения с этим хирским правителем. Ка'б сверх меры восхваляет мудрость Мухаммада, сравнивает пророка со львом, именует его «мечом Аллаха» и т. п., молит о прощении, жалуется на испытываемые им страдания:

Клеветники со всех сторон приносят мне весть: «Ты непременно будешь убит, о сын Абу Сульмы».

Все друзья, на которых я надеялся, заявили мне: «Нам не до тебя. Поистине у нас много и своих забот...».

О не спеши [наказать меня]! Ведь тебя ведет по верной стезе тот, кто испослал тебе в дар Коран с его увещеваниями и подробными наставлениями!..

Какой страх испытываю я, когда говорю с ним и когда мне говорят: «Поистине ты тот, кого подвергают испытанию и допрашивают!»

Это гораздо страшнее, чем встретить свирепого льва, скрывающегося в неприступной тростниковой чаще долины Ассар.

Льва, который кормит утром двух своих детенышей кусками вымазанного в грязи человеческого мяса [102, 11—13].

со следующими словами: «Посланник Аллаха! Тут поблизости находится Ка'б. Он раскаялся и хочет принять ислам. Примешь ли ты его благосклонно, если я его к тебе приведу?» Пророк ответил утвердительно. Тогда Ка'б открылся ему. Присутствующие при разговоре ансары бросились, чтобы убить поэта, но Мухаммад их остановил и обошелся с ним милостиво. Ка'б стал читать свою поэму, и когда дошел до слов: «Посланник — это сверкающий меч из индийской стали, обнаженный самим Аллахом» [99, 67; 102, 14], — расчувствовавшийся Мухаммад набросил на плечи поэта собственный плащ, вследствие чего поэма позднее получила наименование «аль-Бурда» — «Плащ» [99, 69; 12, т. 1, 23—24] <sup>17</sup>.

Таким образом, первые мусульманские панегиристы как бы предвосхитили традицию средневековых арабских придворных поэтов, которые в зависимости от меняющихся обстоятельств легко переходили от поношения того или иного лица к его восхвалению и наоборот.

Касыда «аль-Бурда», приобретшая впоследствии столь широкую популярность среди благочестивых мусульман, имеет трехчастную композицию: традиционное вступление, в котором поэт жалуется на разлуку с «ветреной» Су'ад; описание верблюдницы, на которой поэт спешит к своей возлюбленной; и основная часть, содержащая обращенную к Мухаммаду просьбу о прощении и прославление пророка.

Покинула меня Су'ад — и сердце мое ныне тоскует, охваченное страстью устремилось оно вслед за нею, подобно лишенному свободы, закованному в цепи невольнику.

В утро расставания, когда ее соплеменники отправились к новому кочевью, Су'ад, жеманно говорящая в нос, представилась мне игривой молодой газелью, с насурмленными глазами.

Когда она улыбается, показываются ее влажные от слюны передние зубки, как будто они — источник сладкого вина, к которому приятно приложиться дважды.

Вина, смешанного с холодной чистой водой, взятой из вытекающего по долине потока, над которым проносятся северные ветры.

Ветры сдувают соринки с его поверхности, а изливающиеся тучи снова и снова с избытком наполняют его чистой водой [102, 3—4].

Покончив с традиционным воспеванием возлюбленной, Ка'б ибн Зухайр переходит к описанию верблюдницы. При этом полностью сохраняя привычную композицию, поэт пытается преодолеть аморфность структуры древней касыды, «склеить» отдельные части поэмы логическими переходами. Делает он это при помощи «соединительного» бейта:

<sup>17</sup> О поэме «аль-Бурда» и связанной с ней легендой см. статьи Ф. Кренкова [594], Р. Бассэ [380], М. Хидаята Хусайна [564] и Р. Парета [673]. Русский перевод поэмы см. во «Всеобщей истории литературы» под ред. Корша и Кирпичникова, СПб., 1885, т. II, с. 303—304.



Су'ад остановилась на ночевку в таком месте, куда доберутся лишь породистые и быстроходные верблюдицы [102, 5].

Теперь поэт уже с полным правом может рассказать и о верблюдице. Она — само совершенство: у нее «крепкая шея» и «твердые ноги», она очень сильна, а происхождение ее — благородно; когда она бежит, от тепла ее тела даже холмы покрываются маревом; а шкура ее столь толста и крепка, что «напоминает панцирь черепахи, который не могут прогрызть даже тощие и голодные клещи».

Таким образом, лирическое вступление, равно как и традиционный васф, мало чем отличается от соответствующих частей в касыдах других доисламских поэтов. Можно даже говорить об известном эпигонстве — почти все образы поэт заимствует у своих предшественников. В восприятии природы и реалий бедуинской жизни постепенно исчезает былая свежесть. Порой встречаются яркие сравнения — скорее результат умелого использования традиционных доисламских клише поэтом, хранящим в памяти множество образцов древней поэзии, чем непосредственного поэтического переживания. Например, следующий пассаж из поэмы Ка'ба ибн Зухайра — явная реминисценция сцены охоты из му'аллаки Лябида:

[[Ноги бегущей верблюдицы] подобны рукам высокой молодой женщины, которая, потеряв сына и рыдая, размахивает ими...

Она носится, потеряв разум, рыдает и бьет себя по лицу руками, оплакивая смерть своего первенца [102, 10].

Влияние доисламских поэтов ощущается также и в основной части касыды, в которой Ка'б ибн Зухайр обращается к Мухаммаду с просьбой о прощении. Она напоминает соответствующие части касыды ан-Набиги, преподнесенной им ан-Ну'ману V, чтобы добиться примирения с этим хирским правителем. Ка'б сверх меры восхваляет мудрость Мухаммада, сравнивает пророка со львом, именует его «мечом Аллаха» и т. п., молит о прощении, жалуется на испытываемые им страдания:

Клеветники со всех сторон приносят мне весть: «Ты непременно будешь убит, о сын Абу Сульмы».

Все друзья, на которых я надеялся, заявили мне: «Нам не до тебя. Постынь у нас много и своих забот...».

О не спеши [наказать меня]! Ведь тебя ведет по верной стезе тот, кто ниспослал тебе в дар Коран с его увещаниями и подробными наставлениями!..

Какой страх испытываю я, когда говорю с ним и когда мне говорят: «Поистине ты тот, кого подвергают испытанию и допрашивают»!

Это гораздо страшнее, чем встретить свирепого льва, скрывающегося в неприступной тростниковой чаще долины Ассар.

Льва, который кормит утром двух своих детенышей кусками вымазанного в грязи человеческого мяса [102, 11—13].

Свою касыду Ка'б ибн Зухайр завершает славословием в адрес соплеменников Мухаммада — курайшитов и его ближайших сподвижников, бежавших вместе с пророком из Мекки в Медину, от которых во многом зависела судьба поэта.

Жизненный путь другого панегириста Мухаммада — *Хассана ибн Сабита* — также характерен для поэтов периода возникновения ислама<sup>18</sup>. Выходец из знатной семьи мединского племени хазрадж, некогда переселившегося из Йемена, поэт еще в молодые годы начал сочинять стихи и «поддерживать своих соплеменников словом» в их борьбе с другим мединским племенем — аус. Позднее он перебрался ко двору Гассанидов и сделался придворным панегиристом. Прославлял он также правителей Хиры. Уже в сравнительно преклонном возрасте (по свидетельству автора «Книги песен», поэту было в это время 60 лет) Хассан принял ислам и стал ревностным панегиристом Мухаммада и халифов до Муавии включительно [99, 170—173; 27, т. 4, 4—31].

Следуя примеру некоторых доисламских поэтов, которые любили необычно одеваться и часто вели себя эксцентрично, Хассан отращивал длинные волосы, заплетал их в косы, так чтобы они свисали со лба, и красил их вместе с бородой в красный цвет, «дабы напоминать льва, терзающего свою жертву и испачканного кровью» [27, т. 4, 6]. Современники посмеивались над претензиями Хассана казаться «непобедимым воином». Любил он и прихвастнуть своими ратными подвигами, так что однажды сам Мухаммад, слушая фахр поэта, не мог удержаться от иронической улыбки, тем более что трусость Хассана была засвидетельствована многими очевидцами [99, 170; 27, т. 4, 29].

Мухаммад оказывал Хассану ибн Сабиту покровительство главным образом по «политическим соображениям», как ревностному стороннику новой веры. Он защищал его от врагов, вознаграждал деньгами, подарил ему дворец и даже невольницу коптского происхождения [27, т. 4, 13 и 25].

Судьба Хассана ибн Сабита знаменательна. Превращение племенного поэта в придворного панегириста и далее — в ревностного защитника ислама отражало ту эволюцию, которую пережила в VI—VII вв. Аравия, прошедшая путь от слабеющей родо-племенной организации к централизованному государству.

Поэтическая деятельность Хассана первоначально почти не отличалась от творчества других доисламских поэтов: активный участник межплеменной борьбы, он в своих ранних касыдах прославляет родное племя и собственные подвиги. Пребывание

<sup>18</sup> Впервые диван Хассана ибн Сабита был издан Х. Гиршфельдом [90]. Подробная характеристика творчества поэта имеется у А. Е. Крымского [165, 262 и сл.]. В последние десятилетия диван Хассана ибн Сабита был заново переиздан В. Арафатом [89], посвятившим поэту серию статей [365—369].

в столицах гассанидских и лахмидских князей и превращение поэта в льстивого и достаточно пронирыливого придворного панегириста мало изменило характер его творчества. Касыды этого периода отличаются от предшествующих лишь собственно панегирической частью, в которой в весьма высокопарных и даже напыщенных выражениях рисовались подвиги прославляемого лица и его личные качества. Например, прославляя гассанидских правителей, поэт всячески подчеркивал их благородное происхождение, щедрость и гостеприимство и даже внешнюю привлекательность.

[Гассанидских князей в Джиллике] так часто посещают гости, что их собаки не рычат, испуганные числом приближающихся людей.

Всякого, кто приходит, они поят прохладной и приятной на вкус водой из реки аль-Барис, смешанной с вином...

Прекрасны их белые лица, их происхождение благородно, а осанка их исполнена гордости [89, т. 1, 74; 99, 170].

Принятие Хассаном ислама и превращение его в панегириста Мухаммада было естественным завершением его эволюции. Поэту, всегда принимавшему сторону победителей, Мухаммад и его быстро распространявшееся учение импонировали больше, чем утратившие живое содержание бедуинские идеалы или гассанидские и лахмидские князьки с их самодурством и мелочным эгоизмом, равно как и придворные нравы мелких аравийских княжеств,— и Хассан решительно примкнул к сторонникам пророка. После смерти Мухаммада поэт помогал Омейядам в их борьбе за власть и был первым панегиристом омейядского халифа Муавии.

Панегирики Хассана в честь Мухаммада и его сподвижников почти не отличались от панегириков, ранее посвящавшихся аравийским князькам. В них лишь отсутствовали просьбы о вознаграждении, ибо дело защиты ислама было для неопита почетно само по себе. В этих панегириках Мухаммад превозносился как борец против идолопоклонства, стойкий проповедник новой веры, «сияющий подобно острому сверкающему мечу», спасший арабов «от мук ада» и обеспечивший им вечное пребывание в раю и т. д. Сочинял он и риса на смерть правоверных, павших в войнах за распространение новой веры, в специальных элегиях оплакивал смерть Мухаммада, дяди пророка — Хамзы, а позднее — третьего праведника халифа Османа. Слава Хассана среди первых мусульман намного превосходила славу Ка'ба ибн Зухайра, и в «Жизнеописании пророка» он именуется «певцом ислама».

Вот как рисует Хассан ибн Сабит события Дня Ухуд — сражения у горы Ухуд (примерно в 4 км севернее Медины) в 624 г., во время которого Мухаммад с мединскими мусульманами потерпел поражение и был ранен, а его дядя Хамза ибн Абд аль-Мутталиб убит.

Оставь свои воспоминания о покинутом становище, жители которого перекочевали в отдаленные края, так что между нами легла непреодолимая преграда.

И скажи: «Если какой-либо глупец сочтет День Ухуд днем своей победы, то со временем истина всплывет».

В этот день ауситы сражались в едином строю, и он останется для них памятным.

В этот день племя наджжар, защищаясь, сражалось, и не было среди наджжаритов никого, кто бы проявил малодушие в схватке.

Не покинули они посланника Аллаха на произвол судьбы, и был он их помощником и заступником перед господом их.

Они были верны обещанию, в то время как вы, мекканцы, любители жидкой каши<sup>19</sup>, отвергли своего Бога. Не равны между собой раб непокорный и повинующийся!

Когда вспыхнуло сражение, в десницах их сверкали мечи и должно было так случиться, что многие воины оказались поверженными,

Как повержен был Са'д нацеленным на него острым копьем и брошен в пыли на поле боя Осман.

Под ударом меча в клубах пыли пал также Убайй, и рубашка его пропиталась кровью, струившейся из руки пророка Аллаха. Так продолжалось до тех пор, пока сражающихся не окутало поднятое ими густое облако пыли...

Так знайте же, что сеййиды моего племени — выходцы из незнатных родов наджжаритов: ведь в каждом племени есть и вожди и люди простого звания.

В лице этих вождей Аллаха придет нам на помощь, когда наступят трудные времена, если будет на то его воля, о мерзкие любители жидкой каши!

И если вы с гордостью вспоминаете об убитых вами в сражении и среди них Хамзу, то знайте, что он пал, повинувшись Аллаху.

Его жилищем будут райские сады вечности, а вас ожидает быстрая кара по велению Всевышнего.

Ваши мертвецы уже пребывают в аду, и самая достойная пища для них — кипящая вода и молочай!<sup>20</sup> [89, т. 1, 337—338].

Таким образом, прославляя Мухаммада и его сподвижников, Хассан ибн Сабит не забывает заслуг и своих соплеменников мединцев, получивших за помощь, оказанную пророку после его бегства из Мекки в 622 г., имя «ансаров» — «помощников». Хоть они и уступают в знатности мекканцам, но своими человеческими достоинствами намного их превосходят.

Нигде ты не встретишь сообщества людей более великих, чем ансары, как в могуществе, так и в благодетельстве.

Когда ты придешь к ним, то самое главное, что ты там увидишь, это сеййида, щедрого на угощение и величественного...

Неистощимого оратора, которому никто не в состоянии противостоять, искуснейшего в отборной речи,

Быстро обращающегося к своему мечу, чтобы рубить, если кто-либо вызывает его на смертный бой [89, т. 1, 45].

<sup>19</sup> Традиция повествует, что в Аравии только жители Мекки употребляли в пищу жидкую кашу из муки, сушеного мяса и масла.

<sup>20</sup> Парафраз к Корану (сура 88, ст. 5—6).

Хассан ибн Сабит сочинял также многочисленные хиджа, в которых обрушивался на язычников-курайшитов, противившихся на первых порах распространению ислама, высмеивал их невежество, скупость, трусость и другие пороки. Жанр поношений был одним из древнейших самостоятельных жанров древнеарабской поэзии и в составе касыды использовался исключительно редко (в му'аллаках Амра ибн Кульсума и аль-Хариса ибн Хиллизы взаимные поношения хотя и присутствуют, но играют второстепенную роль). Во времена Хассана хулящие строки все чаще встречаются в самой трехчастной касыде и следуют либо после насоба, либо в конце стихотворения. Так, один из панегириков Хассана Мухаммаду, сочиненный по случаю капитуляции мекканской знати, признавшей Мухаммада пророком и примкнувшей к мусульманской общине, содержит строки с поношениями в адрес непримиримых курайшитов, в частности в адрес злейшего врага Мухаммада — Абу Суфьяна.

Именно я должен сказать Абу Суфьяну: «Ты человек, лишенный разума и трусливый.

Ты поносил Мухаммада, и я тебе отвечаю, за это меня вознаградит Аллах.

Разве ты можешь поносить Мухаммада, когда ты его недостоин! Пусть тот из вас двоих, кто хуже, будет выкупом тому, кто более достоин!

Ты поносишь человека благословенного, праведного, ханфи, охраняемого самим Аллахом, одним из достоинств которого является верность» [89, т. 1, 18].

В поэзии кочевников-бедуинов, даже в том случае если они избрали местом своего пребывания резиденцию хирского или гассанидского князя, мы никогда не встретим описания оседлого поселения — оазиса. Слишком презирал кочевник земледельца, чтобы снизойти до рассказа о жизни этого «ленивого лежебоки», боящегося суровой аравийской пустыни. Хассан ибн Сабит, выходец из мединского оседлого племени, был одним из первых, кто нарушил традицию древнеарабской поэзии и рассказал о жизни соплеменников.

Наше племя владеет каменистой местностью, окруженной горами, в которой знатные люди построили свои жилища и которую сделали годной для жизни.

Здесь растут пальмовые деревья, между которыми прорыты каналы в песчаной и каменистой земле и имеется защитный вал.

Когда вода перестает течь в каналах, мы направляем ее туда при помощи верблюдов,

которые ходят вокруг колодцев, где так много воды, что она переливается через край в широкий каменный бассейн.

Отсюда струйка воды течет под сень каждого сада, оспаривая пальму первенства у мощного потока главного канала.

Если ты придешь в эту каменную местность, то найдешь здесь стойло с верховыми лошадьми и стада свободно пасущихся домашних животных.

Здесь, в пещерах и укреплениях, мы изготовляем мечи и копья для войска и бедуинов... [89, т. 1, 45—46].

Таким образом, в творчестве Хассана ибн Сабита начинают понемногу расширяться рамки жанровой формы васфа и появляется новый объект описания — жизнь и быт оседлого аравийского поселения. Может быть, эта новая тематика дала основание филологу Абу Убайду заявить, что «все арабы едины в том, что Хассан — самый поэтический из жителей городов» [27, т. 4, 7].

Касыды Хассана ибн Сабита отличаются от произведений доисламских языческих поэтов большей «упорядоченностью». Традиционное лирическое вступление Хассан сокращает до минимума, причем к основной теме поэт переходит при помощи простого стилистического приема — вводной фразы: «Но оставим это», — тем самым как бы показывая, что он и сам понимает искусственность этой обязательной части касыды и ее неуместность в поэме «благочестивого» содержания. Хассан ибн Сабит избегает также различных вводных описаний, что делает его касыду более целеустремленной и логичной, но и лишает ее красочности, столь характерной для древней арабской поэзии. Влияние ислама ощущается у Хассана, как и у других мусульманских панегиристов в постановке новых философских и этических проблем (идеях очищения и возмездия за грехи, новом понимании смысла жизни и т. д.).

Отношение арабской средневековой критики к творчеству Хассана ибн Сабита было двойственным. Поскольку способность к поэтической импровизации признавалась главным образом за язычниками-бедуинами, горожанину Хассану в ней решительно отказывали. Аль-Асма'и утверждал даже, что после принятия Хассаном ислама его поэтический талант «упал» [99, 170].

А. Е. Крымский обратил внимание на любопытный разбор одной поэтической строки Хассана ибн Сабита, сделанный его современником поэтом ан-Набигой [165, 262 и сл.]. Автор «Книги песен» рассказывает нам следующий анекдот о встрече двух поэтов во время поэтического состязания и о традиционном споре, который завязался между ними по поводу того, кто из них «самый лучший поэт».

Как уже говорилось ранее, ан-Набига из племени зубьян пользовался таким большим авторитетом в качестве ценителя словесного искусства, что часто выступал в роли арбитра на поэтических состязаниях. Когда происходило очередное ярмарочное сборище в Указе, для него был разбит шатер, в котором собрались многие прославленные поэты и среди них — аль-А'ша и поэтесса аль-Ханса. Пришел сюда и Хассан ибн Сабит. Первым продекламировал свои стихи аль-А'ша, а после него аль-Ханса. Ан-Набига, обращаясь к аль-Хансе, сказал: «Если бы перед тобой не выступил со своими стихами аль-А'ша, я сказал бы, что ты — самый выдающийся поэт среди людей. Но, клянусь Аллахом, ты самая выдающаяся поэтесса среди всех жен-

щин». На это аль-Ханса немедленно ответила: «Клянусь Аллахом — и всех мужчин». Тут заносчивый Хассан не выдержал и, обращаясь к ан-Набиге, крикнул: «Клянусь Аллахом, я более выдающийся поэт и чем ты, и чем она!» В доказательство он продекламировал стихотворение, в котором есть строка [89, т. 1, 35]:

**Лана ал-джафанату-л-гурру йалма'на би-д-духа ва асйа-  
фуна йақтурна мин надждатин дама.**

У нашего племени, чтобы угощать гостей, имеются превосходные блюда, которые сияют на солнце в утреннюю пору, а с поверхности мечей наших каплет вражеская кровь.

Выслушав Хассана, ан-Набига сказал: «Ты был бы настоящим поэтом, если бы не принижал достоинства того, кого берешься восхвалять. Ты употребил форму „джафанат“ — „блюда“, и вышло, что для приема гостей у вас блюд не слишком много. А надо бы употребить во множественном числе форму „джифан“. Ты сказал, что ваши предназначенные для гостей блюда „сияют на солнце в утреннюю пору“, а надо бы сказать „йабрукна би-д-дуджа“ — „молнией сверкают среди ночного мрака“, как подобает в панегирике, ибо гость приходит обычно к ночи, в конце дневного пути. Твои слова, что „с мечей ваших каплет вражеская кровь“, свидетельствуют лишь о том, что вы мало убиваете врагов, а вот если бы ты употребил глагол „йаджрина“ — „течет“ вместо „йақтурна“ — „каплет“, то это бы указывало на большое кровопролитие...»

После речи ан-Набиги Хассан ибн Сабит, ошеломленный, замолчал [27, т. 8, 381—382].

Этот рассказ может служить хорошей иллюстрацией поэтических нравов древних арабов и вместе с тем помогает реконструировать их художественные критерии и трактовку поэтического мастерства.

## РАННЕСРЕДНЕВЕКОВАЯ ЛИТЕРАТУРА

## ВВЕДЕНИЕ

Жизненные пути и литературное наследие раннесредневековых арабских поэтов и прозаиков, живших и творивших в VII—VIII вв. в сложной и бурной обстановке складывавшейся огромной империи, самым непосредственным образом связаны с политическими событиями и борьбой того времени. Поэтому для характеристики их творчества необходим хотя бы краткий исторический экскурс.

После смерти Мухаммада в 632 г. во главе государства стали его преемники — халифы, выполнявшие одновременно функции и феодальных правителей — эмиров и религиозных руководителей мусульманской общины — имамов. При первых четырех, так называемых праведных (рашидун), халифах: Абу Бакре (632—634), Омаре (634—644), Османе (644—656) и Али (656—661), — а также при сменивших их халифах династии Омейядов (661—750) арабы завоевали огромные территории в Азии, Африке и Юго-Западной Европе.

Еще при Абу Бакре начались войны арабов с Византией, а к 640 г. они завоевывают Сирию и Палестину, в 642 г. — Египет, к 651 г. — Иран, к 689 г. занимают значительную часть Северной Африки. В первые десятилетия VIII в. продвижение арабов на восток и на запад возобновляется с новой силой. Преодолев сопротивление Византии и местного африканского населения (берберов), арабы в 710 г. вышли к проливу, отделявшему Африку от Европы, а в следующем, 711 г., арабский военачальник Тарик ибн Зияд переправился через пролив Гибралтар (искаженное арабское «Джабаль ат-Тарик» — «Гора Тарика») и к 714 г. покорил Испанию.

Столь же успешным было продвижение завоевателей на восток, где они к 658 г. овладели территорией Армении и части Грузии, а в 70-х годах VII в. заняли города Мерв, Балх, Герат, Бухару и Самарканд. Уже в начале VIII в., в 711 г., арабы, дойдя до берегов Инда, овладели городом Мултан и соорудили на берегу реки город-крепость Мансур. Так, в результате арабских завоеваний образовалась огромная империя — Халифат, вклю-



чавшая кроме Аравии Сирию и Палестину, Месопотамию, Иран, Египет, Северную Африку, Пиренейский полуостров, Среднюю Азию, часть Северо-Западной Индии, Армению, Азербайджан и часть Грузии.

Грандиозные завоевания привели к обогащению старой племенной и новой мусульманской знати — халифов и их приближенных, военачальников, наместников покоренных провинций, захвативших большую военную добычу и лучшие земли. Сподвижники пророка и их потомки получили большие поместья: мекканские Омейяды — в Сирии, члены семьи зятя Мухаммада Али — бывшие владения сасанидских царей в Ираке и Иране.

Бедуины-завоеватели располагались в покоренных областях военными лагерями, из которых впоследствии образовались города. Так, из бедуинских военных поселений выросли еще в VII в. на берегу Нила — Фустат (позднее Старый Каир), в Ираке — Куфа и Басра, в Тунисе — Кайруан и т. д., ставшие позднее наравне со «священными городами» Аравии и столицей Омейядской империи Дамаском главными центрами культурной и литературной жизни огромной империи.

В среде завоевателей шла борьба за власть. Позднее все более серьезные трения стали возникать между арабской аристократией и принявшими ислам жителями покоренных провинций, ставшими клиентами (мавали) отдельных арабских племен. Особенно остро ощущала утрату своих былых привилегий старинная знать Ирана. Сразу после смерти Мухаммада при избрании халифом Абу Бакра в мусульманской общине обнаружились разногласия. Предвидя будущие раздоры, Абу Бакр перед смертью передал власть Омару, тем самым отстранив мусульманскую аристократию Медины от решения вопроса о наследнике.

Еще дальше в узурпации прерогатив общины пошел третий халиф — Осман, происходивший из богатого мекканского рода омейя. Он передал высшую гражданскую и военную власть в руки членов своего рода и лично преданных ему племенных вождей и постоянно нарушал кораническую заповедь о справедливом разделе добычи между всеми мусульманскими воинами. Это вызвало недовольство арабской племенной знати, не принадлежавшей к роду омейя, а также многих рядовых воинов. Недовольные сгруппировались вокруг другого претендента на халифский престол — Али — и образовали «ши'а» — «группу», «партию». Шииты утверждали, что религиозным и политическим главой мусульман, халифом, должны быть Али — ближайший родственник Мухаммада, его зять и двоюродный брат, — а также Алиды — потомки Али от его брака с дочерью Мухаммада Фатимой. Шиизм, первоначально политическое течение, впоследствии превратился в особое направление в исламе. Наиболее сильной шиитская оппозиция была в Иране.

Шииты умело использовали недовольство Омейядами отстра-

ненных Османом наместников в провинциях, мединских горожан и рядовых воинов. В 656 г. заговорщики прибыли тайно, под видом паломников из Басры, Куфы и Фустата, в Медину и при поддержке местных жителей восстали и убили Османа. Халифом был выбран Али, сделавший своей резиденцией центр шиизма — Куфу. Но омейядский наместник в Сирии Муавия не признал главенства Али и начал с ним борьбу. Сражение соперников в Сирии не решило вопроса о власти. В лагере Али произошел раскол. Многие мусульманские воины выразили свое несогласие с закреплением прав на халифский престол за одной семьей. Они утверждали, что халифом может быть избран каждый правоверный мусульманин независимо от родственных связей с семьей пророка, и требовали равного раздела захваченной добычи между воинами. Оппозиционеры получили наименование «хариджитов» («отступники»). Али и его военачальники преследовали хариджитов, но приостановить распространение их идеи в Ираке и Иране не могли. В 661 г. Али был убит хариджитским фанатиком, и престол занял Муавия (661—680), положивший начало почти столетнему правлению Омейядов (661—750).

Муавия перенес столицу Халифата в Дамаск и опирался на немногочисленную, но сильную группировку арабской племенной знати в Сирии. Это вызывало недовольство и даже восстания арабской аристократии других провинций, которые Омейяды беспощадно подавляли. В год смерти Муавии против Омейядов восстали шииты в Ираке, но их войско было разгромлено при Кербеле, а сын Али — шиитский имам Хусайн — был убит. Жестоко было подавлено и шиитское восстание в Куфе в 687 г. В 684 г. Омейяды расправились с восставшими хариджитами в Басре.

Много хлопот омейядским правителям причинили жители «священных» мусульманских городов Мекки и Медины. Потомки мухаджиров и ансаров никак не могли примириться с утратой ими былой политической роли в государстве. Они объединились вокруг сына одного из влиятельных сподвижников пророка и его двоюродного брата аз-Зубайра (уб. в 656 г.) и провозгласили его халифом. В 683 г. полководец Омейядов аль-Хаджадж (661—714) разграбил Медину и истребил многих старейших сподвижников Мухаммада. Восстания мекканцев и мединцев Омейяды подавляли и впоследствии.

Взаимоотношения арабов и жителей покоренных ими территорий носили сложный характер. На первом этапе население осажденных завоевателями городов нередко сдавалось и заключало с победителями договор, гарантировавший христианам и иудеям свободу культа и личную свободу при условии признания ими верховной власти арабо-мусульманского государства и уплаты податей. Христиане и иудеи, а позднее и зороастрийцы составили в арабском государстве категорию лично свобод-

ного, но политически неполноправного населения (зиммии). Поскольку завоевателей интересовала в первую очередь военная добыча и земли, то они, назначив в провинции наместников, до начала VIII в. сохраняли в покоренных областях старинные порядки, гарантировавшие им бесперебойное поступление налогов, и проявляли при этом известную веротерпимость. Византийские и персидские чиновники оставались на своих местах, а делопроизводство, как и до завоевания, велось в Сирии и Палестине по-гречески, в Египте — по-гречески и по-коптски, в Иране и Ираке — на персидском языке. Лишь в VIII в. арабский язык начинает вытеснять из делопроизводства языки местные.

Приход арабских кочевников в области древнейших цивилизаций и их контакт с культурными народами, естественно, способствовал постепенному изменению образа жизни и облика завоевателей. Став хозяевами богатых провинций с плодородной почвой и большими городами, в которых процветали ремесла и торговля, вчерашние бедуины вскоре отказались от простой и суровой кочевой жизни в пустынных степях Аравии и, перебравшись в Ирак, Сирию и другие завоеванные области, перешли к оседлой жизни, а племенная знать обзавелась землей и другим имуществом и начала приобщаться к благам городской цивилизации, заимствуя многие стороны культуры покоренных народов.

По приказу халифов и их наместников в провинциях воздвигаются мечети: мечеть Омейядов на месте собора Святого Иоанна в Дамаске (705—715), храм «Купол скалы» — «Куббат ас-сахра» (687—691) на месте знаменитого храма Соломона в Иерусалиме на скале, куда, согласно мусульманской легенде, ангелы вознесли Мухаммада, и другие, — возводятся дворцы, строятся караван-сарай, прокладываются дороги.

Вместе с тем, отдавая дань старинным бедуинским вкусам, дамаские халифы строят на границе Сирии и аравийской степи свои загородные охотничьи резиденции. Так создаются дворцы Кусайр Амра, Каср аль-Хайр и замок Мшатта, в которых сасанидские и византийско-сирийские архитектурные традиции сочетаются с новыми требованиями мусульманской архитектуры.

## ПОЭТЫ И ПОЭТИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО ПРИ ОМЕЯДАХ

Социальная и культурная перестройка форм жизни во второй половине VII и в первой половине VIII в. почти не сказались, по крайней мере на первых порах, на издревле неизменных поэтических традициях. Разумеется, такую верность «поэзии отцов» нельзя объяснить только консерватизмом вкусов: ей способствовала сознательная «культурная политика» халифов, противопоставлявшая исконную арабскую культуру местным

влияниям. При Омейядах доисламская поэзия более не третиновалась как искусство языческое. Напротив, оберегая чистоту всего арабского и стремясь предотвратить растворение завоевателей среди покоренных народов, Омейяды всячески культивировали бедуинские поэтические традиции, приглашая ко двору аравийских поэтов и ораторов и осыпая их всяческими милостями.

Халифу Муавии бедуинский бард представлялся помощником центральной власти и проводником его политики, важной политической фигурой, ибо поэт был связан с племенами Аравии, с чьими умонастроениями следовало всегда считаться. Всячески насаждавший «арабизм», халиф Абд аль-Малик (685—705) оказывал покровительство в Дамаске поэтам аль-Ахталю, аль-Фараздаку и Джариру, хотя порой и наказывал их за несогласие с его волей. Так же поступал и наместник Омейядов в Сирии — жестокий аль-Хаджадж. Халиф омейядской династии Язид I (680—683) стал назначать придворным поэтам, как чиновникам, жалованье за счет казны, и с тех пор «пенсионное вознаграждение» придворных панегиристов стало обычным явлением как в столице империи, так и в резиденциях провинциальных эмиров [27, т. 8, 108].

Таким образом, старавшиеся укрепить свой моральный авторитет омейядские халифы и их наместники не жалели средств, чтобы привлечь к себе прославленных аравийских поэтов.

Но не только у правящей династии были свои придворные панегиристы. Борющиеся политические и религиозные группировки и направления имели своих версификаторов, воспевавших их партию и нападавших на ее противников. Поэт являлся своеобразным рупором той или иной партии. Были поэты шиитской ориентации, поэты-хариджиты, поэты-зубайриты и т. д.

Новая расстановка политических сил в мусульманской империи не ликвидировала межплеменных противоречий. Напротив, старинная межплеменная вражда, утихшая было в период завоеваний, вспыхнула после завершения победоносных походов с новой силой, и древняя поэзия с ее прославлением племенной доблести обрела в этой борьбе новую жизнь. Не следует забывать, что в рассматриваемую эпоху почти все поэты были уроженцами аравийских кочевий, реже — городов Аравии, лишь немногие из них родились в Басре или Куфе, а поэты-неарабы являлись большой редкостью. Поэты-аравитяне продолжали сохранять все свои племенные связи и традиции межплеменной вражды. Халифы, извлекавшие выгоду из племенного соперничества, всячески поощряли племенной патриотизм поэтов<sup>1</sup>.

Подобно своим предшественникам, перебиравшимся в ламидскую и гассанидскую «столицы», бедуинские поэты покидали

<sup>1</sup> Об отражении в омейядской поэзии племенных интересов в условиях разрушения племенной структуры общества см. статьи Ф. Габриэли [478] и А. Лойа [624].

родное племя и отправлялись в столицу империи Дамаск, а также в Куфу, Басру и в другие лагеря-поселения арабских завоевателей, чтобы восславить свое племя и осмеять враждебное. И если в столице империи и в провинциальных резиденциях эмиров поэтов ожидало вознаграждение богатых меценатов, то в новых поселениях их с восторгом встречали соплеменники — тамимиты, аздиты, таглибиты и т. д. При этом старинные традиционные жанры — фахр, мадх и хиджа — оказались и в новой обстановке вполне подходящим «поэтическим оружием». Подобно Указу в доисламские времена, знаменитая стоянка караванов и верблюжий рынок в Мирбаде под Басрой становится своеобразным литературно-политическим клубом, где собираются поэты, чтобы продемонстрировать свое мастерство. Здесь они находят неизмеримо более широкий круг слушателей, чем у себя в родной Аравии<sup>2</sup>.

Связь поэта с племенем, с одной стороны, и его зависимость от покровителя — с другой, имели существенное последствие. Поэт был вынужден постоянно согласовывать свои личные интересы с интересами племени, ибо соплеменники способствовали его популярности и всеобщему признанию его таланта, а часто оказывали ему, как своему представителю, покровительство также и при дворе. В иных случаях он сохранял верность своему знатному меценату лишь до тех пор, пока был прочен союз этого лица с соплеменниками стихотворца. Ибн Кутайба сообщает, что один из поэтов племени сулайм, оскорбленный аль-Ахталем публично в присутствии халифа в Дамаске, разгневанный, уехал, а позднее сумел натравить соплеменников на племя таглибитов, к которому принадлежал аль-Ахталь [99, 303]. Этот эпизод свидетельствует не только о влиянии поэта в племени, но и о сохранявшемся единстве поэта и племени — оскорбить поэта было все равно что оскорбить его соплеменников.

Взаимоотношения поэта с его покровителем сплошь и рядом определялись не столько религиозными соображениями, сколько политическими. Известно, что союз Омейядов с христианским племенем таглиб обеспечил поэту аль-Ахталю любовь и уважение при дамасском дворе, в то время как ревностный мусульманин Джарир, сородичи которого были в оппозиции к дому Омейядов, принимался в столице далеко не так тепло.

Представление о поэте как о человеке, своим творчеством способствующем осуществлению общеплеменных целей, так крепко укоренилось в VII—VIII вв., что поэт не стеснялся привлекать «для общего дела» своих родичей и соплеменников. Арабский филолог аль-Марзубани (909—993) сообщает, что аль-Ахталю помогали при сочинении поношений на племенных

---

<sup>2</sup> О роли Мирбада в поэзии арабов см. статью О. Шемама [729], о поэзии арабов в Куфе — работу Юсуфа Халифа [271].

врагов десятки людей [72, 138—141], а, по свидетельству аль-Исфахани, поэт Зу-р-Румма частенько прибегал к услугам одного из братьев, когда принимался за сочинительство [27, т. 16, 217].

Зависевшие от множества политических, религиозных и племенных факторов и вынужденные отстаивать свои личные интересы, стихотворцы редко хранили всю жизнь верность одному покровителю или одной политико-религиозной группе. Примеры отречения их от собственных слов и взглядов бесчисленны, и средневековые филологи, так любившие включать в свои антологии различные анекдоты о поэтах, часто рассказывают о случаях подобной палинодии. Следует, однако, учитывать, что версификаторы омейядской эпохи были, как правило, людьми небогатыми и приписываемые им антологистами «амбициозность» и «алчность» как в отношениях друг с другом, так и с покровителями, были скорее результатом их социального положения, конкуренции и борьбы «за хлеб насущный». Было бы ошибочно судить об их моральном облике, основываясь на представлениях последующих столетий. Мораль поэтов этой эпохи была еще в значительной степени языческой, исламская этика не проникла еще глубоко в их сознание.

Впрочем, к портретным характеристикам средневековых антологистов следует относиться критически еще и потому, что этим оценкам, как и самой поэзии, присуща нормативность. В сознании средневекового человека каждый поэт был носителем строго определенных черт, имел свое особое «амплуа», в соответствии с которым ему приписывалось определенное поведение. Антологисты с удовольствием собирали те анекдоты о реальных или вымышленных поступках поэтов, которые свидетельствовали бы об их угодливости, спесивости, цинизме и даже продажности, об их взаимной ненависти или разнообразных интригах, лишь бы эти анекдоты были «в духе» общей характеристики стихотворца. На основании подобных анекдотов, разумеется, трудно воссоздать истинный портрет того или иного поэта соответствующей эпохи. Из них скорее можно сделать суммарный вывод о том, каким представлял себе средневековый человек типовой облик поэта своего времени.

Было бы ошибкой предполагать, что омейядские правители видели в поэтах лишь инструмент своей политики. По мере того как возрастало могущество правящей династии, халифский двор в Дамаске все более становился средоточием всяческих увеселений, а халиф и его приближенные все более начинали рассматривать поэтов и поэзию как один из источников придворных развлечений, подходящих правителям могущественнейшей державы. Второй халиф омейядской династии, Язид I, ввел в Дамаске придворные празднества, в которых поэты играли важную роль. Человек с изысканным художественным вкусом, тонкий знаток и ценитель поэзии, сам сочинявший стихи, к кото-

рым знаменитый певец и композитор Ибн Сурайдж сочинял мелодии [27, т. 1, 187], Йазид являл собой классический образ высокопоставленного мецената.

Противники Омейядов не без основания обвиняли правящую династию в известном религиозном индифферентизме и равнодушии к нравственно-аскетическим заветам Мухаммада. Омейядские халифы не проявляли особой ревности в укреплении мусульманской морали и никак не могли считаться образцовыми религиозными вождями. Неукоснительное соблюдение мусульманских предписаний было делом лишь узкого круга хранителей традиций и знатоков сунны, группировавшихся вокруг больших мечетей. Но и первые теологи тоже не были моралистами, и их влияние на жизнь мусульманского общества было сравнительно невелико. Новое молодое поколение, отпрыски знатных семей как при дворе в Дамаске, так и в «священных городах» Хиджаза, мало беспокоилось о мусульманском благочестии и «загробных воздаяниях» и больше думало о радостях земных. Их кумирами были языческие поэты Имруулькайс, Тарафа, аль-А'ша, чьи беззаботные стихи, воспевавшие чувственные радости, имели в этой среде особую популярность. Придворная жизнь Дамаска лишь способствовала такому умонастроению. Во дворцах дамаскских халифов постоянно устраивались празднества и пиры, на которых придворные панегиристы превозносили достоинства халифов, но при этом старались также развлечь избранное общество стихами-песнями о любви и вине. В результате в омейядской поэзии культивировался не только выпренный «официальный» панегирик, но также любовная и застольная лирика<sup>3</sup>.

Таким образом, политические задачи правящей династии не противоречили традиционной любви к поэзии как к одному из главных источников придворных развлечений, и почти все омейядские халифы прославились в качестве щедрых меценатов. Так, Валид I (705—715) во время посещения Хиджаза любил приглашать к себе аравийских поэтов, чтобы из их уст услышать бедуинские стихи, а его близким другом был поэт Ибн Кайс ар-Рукайят, в прошлом активный зубайрит и враг Омейядов. Еще большим знатоком и ценителем поэзии и музыки был Йазид II (720—724), а Валид II (743—744) всячески покровительствовал равию Хаммаду, панегиристу Нусайбу, певцу и сочинителю музыки Ма'баду и многим другим поэтам и музыкантам.

Панегирический жанр был наиболее традиционным. Порой бывает нелегко отличить касыду-панегирик доисламского поэта ан-Набиги от панегирика его придворного омейядского преемни-

<sup>3</sup> Общую характеристику омейядской поэзии, кроме соответствующих разделов в обобщающих работах по истории арабской литературы в средние века (Р. Блашера, Х. Гибба и других), см. также в обзорной работе И. Гольдциера [507] и в статье К. А. Фарика [457].

ка. «Новым» было лишь настойчивое повторение идеи «законности» власти Омейядов, которую они получили якобы «из рук самого Аллаха», что и давало им право именоваться не «халифами пророка», а «халифами Аллаха», да прославление их реального могущества в империи. «Когда Аллах сделал тебя халифом, он хотел лишь улучшить мусульманскую общину и наставить ее на праведный путь», — пел омейядский панегирист начала VIII в. Ади абн ар-Рика ' халифу Валиду.

Но и связь поэта с племенем находила отражение в тематике панегириков. Не ограничиваясь перечислением традиционных добродетелей восхваляемого лица (могущества, знатности, щедрости и т. д.), поэт вводил в мадх указание на политическую позицию покровителя, на его отношение к соплеменникам поэта и на его обращение с их врагами.

Р. Блашер отмечает большую вариантность в композиции омейядских панегириков [394, т. 3, 559]. Например, касыда-панегирик аль-Кутами содержит последовательно насиб, описание пустыни, описание прибытия к становищу, где «лирический герой» в ночную пору предается мечтам о возлюбленной, панегирик мединцам и курайшитам, намек на зубайритов [64, 288—291], в то время как касыда-панегирик аль-Фараздака состоит из описания верблюдицы, восхваления собственного племени, мадха, короткого описания путешествия и снова мадха, хотя другая касыда того же поэта содержит описание возлюбленной и свидания с ней, прославление собственной щедрости и достоинств своих скакунов, поношение племени кулайб, к которому принадлежал Джарир, снова восхваление себя и своего племени [64, 313—321].

Панегирики омейядских поэтов, подобно касыдам их древних предшественников, обычно содержали лирическое вступление. Нарушение старинных норм не одобрялось традиционным художественным вкусом. Панегирик, не имевший насоба, именовался аль-батра («куций, обрубленный»). Омейядский полководец аль-Хаджадж, прослушав как-то преподнесенную ему Джариром касыду, которой не было предпослано традиционное вступление, спросил: «А где же насоб?» [27, т. 1, 53—54], — тем самым осудив подобную композицию, а в «Книге цветка» («Китаб аз-захра») известного филолога Мухаммада ибн Да'уда аз-Захири (ум. в 909 г.) подобная поэма сравнивается с «хиса» — с бесплодной каменистой равниной, покрытой песком [93, 372].

Любовная тема присутствует в омейядской поэзии не только в «связанном виде», в форме лирического вступления к касыде-панегирику, — она составляет содержание и самостоятельных стихотворений — газелей. На рубеже VII и VIII вв. любовная лирика складывается в самостоятельный жанр. Родиной нового жанра был, по-видимому, Хиджаз, причем характер любовной лирики в бедуинских кочевьях и в «священных городах» был



различным, но повсюду она отливалась в форму небольших стихотворений чисто любовного содержания, которые обычно исполнялись под аккомпанемент музыкальных инструментов. Панегирическая поэзия, очевидно, была менее популярна в Хиджазе в период правления Омейядов, и газель здесь полностью вытеснила другие жанры.

Другие старинные жанры и жанровые формы также постепенно трансформируются в омейядский период. «Богатырские осмеяния» доисламских поэтов, уже в творчестве Хассана ибн Сабита принявшие характер резких выпадов, в поэзии придворных панегиристов аль-Ахталя и особенно аль-Фараздака и Джарира превратились в грубую и часто непристойную перебранку, в которой личные и племенные амбиции — исходные социально-психологические предпосылки жанра — постепенно уступают место чисто игровому моменту, и жанр поношений превращается в средство увеселения слушателей, в демонстрацию находчивости и версификационного мастерства. Любопытно также, что в то время как все другие жанровые формы имеют тенденцию выделиться из касыды и начать самостоятельную жизнь, древнейший жанр арабской поэзии — поношение, напротив, уже нередко становится частью панегирика. Например, Джарир строит свой панегирик правителю Ирака Халиду аль-Касри по следующей схеме: насыб, описание Ирака, находящегося в состоянии анархии, прославление роли Халида как умиротворителя и его доброты, прославление Халида как слуги халифа, прославление достоинств предков Халида, прославление деятельности Халида в Ираке, ставшем при этом эмире процветающей областью, выпады против аль-Фараздака, снова прославление Халида, снова выпады против аль-Фараздака [44, 136—140; 394, т. 3, 587].

Опыт грандиозных арабских завоеваний расширил тематику жанра васф, внося в касыды описания походов, боевого оружия, крепостей, осадных механизмов и т. п. Вместе с тем перемещение культурных и поэтических центров из Хиджаза в Сирию и Ирак постепенно отрывает поэтов от живой действительности аравийской степи и бедуинской среды, лишает их восприятие аравийской природы былой непосредственности, в результате чего традиционный васф приобретает черты известной искусственности и становится скорее данью неписаной нормативной поэтики.

Оставаясь традиционной в своих основных формах и жанрах, арабская поэзия все же не была полностью чужда влиянию иноземных культур, в первую очередь иранской, а позднее и византийской. Придворная жизнь в омейядской столице уже не походила на быт в аравийских княжествах, но все более напоминает жизнь иранской столицы в сасанидские времена. К сожалению, проследить черты иранского влияния в арабской поэзии на ранних этапах не всегда возможно из-за недостаточности для детального сравнения сасанидских литературных источни-

ков. Косвенно, однако, об этом влиянии говорит хотя бы тот факт, что почти все музыканты и певцы, исполнявшие стихи арабских поэтов под аккомпанемент музыкальных инструментов и сочинявшие для них мелодии (а стало быть, оказывавшие влияние на поэтическое искусство, особенно на новые жанры), были иранского происхождения, например аль-Гарид (ум. в 716 г.), Ибн Сурайдж (ум. в 743 г.) и др.<sup>4</sup>

Под влиянием новых условий придворной и городской жизни арабская поэзия становится изысканнее и музыкальнее, выразительные средства ее обогащаются, в образах ощущается больше фантазии и поэтического воображения. Вместе с тем поэзия обретает все большую афористичность: к традиционным языческим изречениям прибавляются новые — коранические. Поэты нового поколения пытаются различными стилистическими приемами связать композиционно и логически разрозненные части касыды, сделать ее стройным и единым произведением не только для бедуинов, но и для жителей городов, чуждых бедуинскому художественному сознанию и не воспринимающих интуитивно касыду как единое целое.

Вопрос о подлинности произведений стихотворцев омейядского периода не вызывает столь острых споров, как вопрос о подлинности произведений их доисламских предшественников. Как и в древности, произведения поэтов второй половины VII и первой половины VIII в. сочинялись устно, и имеется достаточно оснований предполагать, что немногие из поэтов этого времени вообще владели системой записи, которая в ту эпоху все еще оставалась достаточно примитивной. Однако мы имеем множество указаний на то, что стихи омейядских придворных панегиристов записывались уже современниками, обычно писцами из вольноотпущенников, быстро овладевшими основами арабской грамотности. Например, Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани дважды отмечает, что поэт Джарир имел обыкновение диктовать вольноотпущенникам свои произведения (однажды стихотворение Джарира было даже записано на лопатке верблюда) [27, т. 7, 108 и 90], а аль-Джахиз сообщает, что аль-Фараздак и Зу-р-Румма специально поручали образованному писцу «записывать их стихи, дабы те не подверглись искажению» [43, т. 1, 41].

Но если даже исходить из того, что большинство поэтических произведений омейядских поэтов, как и в древности, сохранялось в памяти равиев, то и тогда о их достоверности можно говорить с большим основанием, чем о достоверности стихов древних поэтов, ибо отрезок времени, когда они бытовали в устной передаче, был сравнительно невелик. И тем не менее, как отмечает Р. Блашер, когда речь идет о поэзии доисламской

---

<sup>4</sup> Об искусстве певцов и певец см. статью Х. Дж. Фармера [459], о музыкантах первых веков ислама — А. П. Коссена де Персеваля [433].

или раннесредневековой, следует говорить не столько о подлинности произведений тех или иных поэтов, сколько об их «репрезентативности», т. е. о том, в какой мере они соответствуют характеру эпохи, облику поэта и т. д. [394, т. 3, 463].

### ОМЕЙЯДСКИЕ ПАНЕГИРИСТЫ И «ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ»

По единодушному мнению средневековых филологов и современных арабских литературоведов, в поэзии второй половины VII и первой половины VIII в. центральными фигурами были аль-Ахталь, аль-Фараздак и Джарир, чье творчество арабские критики часто относят к жанру «политической поэзии»<sup>5</sup>. В соответствии с традициями доисламского поэтического творчества, в котором самовосхваления, панегирики и осмеяния, игравшие существенную роль в жизни родо-племенного коллектива, занимали столь значительное место, поэты омейядского времени приспособили эти жанровые формы для восхваления определенной политической, религиозной или племенной группировки и нападок на ее противников, строго соблюдая при этом требования канона.

Следует отметить, что выделение именно трех поэтов как лучших из огромного числа поэтов-современников — факт не случайный. Деление выдающихся людей по триадам в средние века было делом почти традиционным. Так, филолог Абу Убайда утверждал, что «наиболее талантливыми поэтами являются бедуины, а среди них Имруулькайс, Зухайр и ан-Набига... а ко второму классу поэтов относятся аль-А'ша, Лябид и Тарафа» [64, 80]. Ибн Саллам аль-Джумахи в «Классах поэтов» приводит слова филолога Абу Амра ибн аль-Аля: «Джарир в исламскую эпоху подобен доисламскому поэту аль-А'ше, аль-Ахталь — ан-Набиге, аль-Фараздак — Зухайру» [13, 55].

Деление поэтов по триадам было характерно и для последующих периодов. Так, в раннеаббасидской эпохе выделялись обычно Абу Нувас, Башшар ибн Бурд и Марван, а в более позднем периоде — Абу Таммам, аль-Бухтури и аль-Мутанабби.

Племенные и политические интересы несомненно играли важную роль в той яростной поэтической борьбе, которая в течение многих лет ни на один день не затухала в среде омейядских панегиристов. Однако, возможно, что их взаимные нападки и хуление носили также и условно-игровой характер, став во многих случаях прежде всего формой демонстрации личного поэтического мастерства. Сложившись на почве межплеменной вражды, словесные состязания между поэтами становятся со

<sup>5</sup> О творчестве трех омейядских придворных панегиристов см. не устаревшие до настоящего времени статьи А. П. Коссена де Персеваля [434] и небольшую статью А. Ренона [697].

временем данью языческой традиции, а предания о враждовавших всю жизнь поэтах приобретают такой же нормативный характер, как и сама средневековая арабская поэтика.

Чтобы завоевать авторитет и общественное признание, надо было перешеголять противника в самом что ни на есть «арабском» традиционном жанре. Вот почему эти три поэта, постоянно враждовавшие и поносившие друг друга, были вместе с тем необходимы друг другу в качестве объектов для острословия, и, хотя у потомков создалась иллюзия их крайней взаимной антипатии, в действительности их неприязнь была в значительной мере условной. Более того, они были тесно связаны «профессиональными интересами», и не случайно Джарир очень сокрушался, узнав о смерти «ненавистного» аль-Фараздака: «Клянусь жизнью, смерть аль-Фараздака заставила горевать племя тамим и угрожает ему бедами» [44, 323]. По свидетельству автора «Книги песен», получив известие о смерти аль-Фараздака, Джарир заплакал и на вопрос присутствующих, почему он плачет о своем недруге, сказал, что он плачет о себе, ибо и он и аль-Фараздак «родились под одной звездой» [27, т. 19, 89—90]. Смерть аль-Фараздака, как гласит традиция, настолько потрясла Джарира, что он пережил своего врага всего на шесть месяцев [27, т. 19, 91].

Первым по времени в этой поэтической триаде выступил *Гияс ибн Гаус ибн Сульт* по прозвищу *аль-Ахтал* — «Болтающий вздор» (ок. 640 — ок. 710)<sup>6</sup>. По свидетельству филолога Абу Убайды, столь нелестную кличку поэт получил за свои ядовитые поношения в адрес некоторых соплеменников [27, т. 7, 343—344]. Родился он в Хире и происходил из христианского монофизитского племени таглиб, после арабских завоеваний избравшего своим местопребыванием Северную Сирию [27, т. 7, 345].

В борьбе, которая разгорелась после прихода к власти Омейядов между дамасскими правителями и аристократией «священных городов» — потомками сподвижников Мухаммада, поэт принял сторону правящей династии (таглибиты находились в союзных отношениях с Омейядами). За активную поддержку Омейядов в период восстания претендента на халифский престол Ибн аз-Зубайра халиф Абд аль-Малик (685—705) даже пожаловал аль-Ахталю титул «поэт Омейядов» [27, т. 7, 358 и 380]. В панегириках халифам Язиду I (680—683), Абд-аль-Малику и их военачальникам аль-Ахтал всячески подчеркивал законность власти Омейядов, «которую они получили из рук самого Алла-

<sup>6</sup> О жизни и творчестве аль-Ахтала имеется довольно обширная литература. Более всего его творчеством занимался А. Лямменс [598—600]. Представляют интерес также небольшие статьи И. Ю. Крачковского, посвященные теме вина в поэзии аль-Ахтала [146], и Р. Гейера [491]. Из работ арабских исследователей следует отметить исследование Мустафы Гази [321] и соответствующие разделы книги Луиса Шейхо [293].

ха, даровавшего им победу над сторонниками Али», высмеивал алидов и зубайритов, клеймил племя кайс — общего врага Омейядов и таглибитов. Халифы династии Омейядов предстают в его касыдах скромными и твердыми, щедрыми и даже (вопреки исторической истине) кроткими правителями, ревностными поборниками ислама и преданными слугами Аллаха. Например, восхваляя халифа Абд аль-Малика, поэт говорит:

Он одаривает нас своими милостями, когда возвращается победителем из походов. Пусть он всегда будет победоносен!

Он смело кидается в пучину боя — и счастье благоприятствует ему. Ведь это он — халиф Аллаха, и ради него Аллах дарует нам дожди!

Он долго вынашивает свои замыслы, а в осуществлении их стремителен, храбр и осмотрителен.

Он непрерывно печется обо всех государственных делах и, когда принимает решение, [из тщеславия] не прельстится опасностью [30, 101].

Такое естественное в устах придворного панегириста подчеркивание добродетелей халифа, в том числе и мусульманских, не мешало поэту порой достаточно свободно высказываться в отношении ислама. Источники повествуют, что аль-Ахталь был постоянным посетителем винных лавок, где любил проводить время в обществе веселых повес и певиц. Однажды на предложение халифа принять ислам поэт дерзко ответил:

Не стану я поститься в рамадан, не стану есть мяса жертвенных животных.

Не стану никогда подниматься [на минарет], взывая подобно муэдзину: «Спешите на молитву!»

Нет, я лучше буду пить прохладное вино и молиться восходящему солнцу [30, 154].

Омейядский халиф не был чрезмерно строг в вопросах мусульманской морали — и поэт не понес никакого наказания за свои дерзкие слова.

Положение придворного панегириста почти не оказало влияния на бедуинскую натуру аль-Ахталя. Биографы поэта приписывают ему обычные бедуинские добродетели: храбрость, щедрость, чувство собственного достоинства. Как и все омейядские одописцы, аль-Ахталь был страстным поклонником древнеарабской поэзии. Особенно почитал он бедуинского поэта Тарафу и панегириста аль-А'шу [27, т. 7, 357, 366]. Положение аль-Ахталя при Омейядах средневековые филологи любили сравнивать с положением ан-Набиги при хирских и гассанидских правителях [27, т. 7, 349]. В касыдах аль-Ахталя чувствуется подражание ан-Набиге, а иногда и прямое заимствование образов и стилистических приемов первого арабского придворного панегириста. Вот как поэт восхваляет Абд аль-Малика в уже цитированном выше панегирике:

Евфрат, бурлящие волны которого несут в своем водовороте обломки деревьев,

И влекомые летним ветром водяные брызги ударяются о носовую часть корабля,

Евфрат, быстрые воды которого мчатся с румийских гор и дробят выступы подводных скал.

Никогда не был он более щедрым, [чем наш государь], когда к нему обращаются с просьбой, и более величественным — когда он является людям [30, 101—102].

Композиция касыд аль-Ахталь и его образный язык строго традиционны, что средневековые филологи в соответствии со своими критериями более всего и ставили ему в заслугу. Так, именно за «архаизм» высоко оценивал его поэзию филолог Абу Убайда [27, т. 7, 355]. Аль-Ахталь начинал свои панегирики лирическим вступлением, за которым следовала основная часть — перечисление достоинств восхваляемого лица с обязательным прославлением дома Омейядов, характеризующихся как «опора правды», «стойко и твердо преодолевающие все опасности», которым «неведом страх», которые «быстрее ветра мчатся на помощь обездоленным» и «натиска которых не в силах выдержать враги» [30, 104]. Эти прославления были признаны потомками образцами панегирического стиля, и знаменитый аббасидский халиф Харун ар-Рашид считал бейт из уже цитированного панегирика аль-Ахталь лучшим из всего того, что когда-либо посвящалось Омейядам или Аббасидам:

Непримиримые в своей враждебности, когда им противостоят, Омейяды, победив, превосходят всех своим милосердием [30, 104].

Восславив покровителя, аль-Ахталь обычно переходил к прославлению собственного племени, перечислял имена его выдающихся воинов, одержанные им победы и особо останавливался на заслугах таглибатов перед домом Омейядов [30, 207—216, 241—246, 258—263 и др.].

Преданность аль-Ахталь племени была столь сильна, что, когда в одном из сражений таглибиты были разбиты и халиф Абд аль-Малик колебался, следует ли ему поддерживать своих бывших союзников или заключить мир с кайситами — победителями, аль-Ахталь не побоялся обрушиться на халифа с гневной речью, угрожая покинуть своего покровителя, если тот не выступит против общего врага. Об этом событии аль-Ахталь рассказывает в одном из панегириков Абд аль-Малику [30, 98].

В касыдах аль-Ахталь часто присутствуют выпады «политического» характера. Не случайно исследователь поэзии аль-Ахталь А. Лямменс специально подчеркивал ее значение для изучения истории омейядского периода [600]. В своих поношениях-диатрибах, высмеивающих противников омейядской династии и родного племени, поэт по традиции перечислял все понесенные врагом поражения, издеваясь над его истинными или

мнимыми пороками: скупостью, трусостью, неумением держать слово и т. д. Вот образец такого поношения, адресованного постоянному сопернику аль-Ахтала поэту Джариру:

Соплеменники Джарира таковы, что, когда собаки их подымают лай, почуяв гостей, они говорят своей матери: «Помочиська на огонь» (т. е. залей костер, дабы путники, увидев огонь, не вознамерились прийти в гости. — И. Ф.).

Они не мстят за своих убитых сородичей и никогда не нападают, когда их потеснят.

Всю зиму они проводят в своих домах, а, попав в беду, обращаются в бегство [30, 225—226].

Выходец из знатного бедуинского рода должен иметь соответствующий внешний облик. Это дало повод аль-Ахталю в одном из поношений так отозваться о недругах-тамимитах:

Если я встречаю слуг таммитов вместе с их господами, то принужден спрашивать, которые из них слуги, а которые — господа [27, т. 7, 361].

При дворе омейядских халифов большую популярность приобрел особый жанр взаимных поношений — *накаид*, которым с большим искусством пользовался и аль-Ахталь. Генетически это, по-видимому, модификация хиджа — одного из самых древних жанров арабского словесного искусства.

Стихотворения жанра *накаид* обычно адресовались недругу или вражескому племени, причем участвующий в поэтическом поединке поэт-антагонист должен был экспромтом или в течение короткого времени сочинить ответное поношение, сохранив при этом размер, рифму, а иногда и поэтический образ направленного ему хиджа. Таким образом, получался поэтический диптих, состоящий из двух взаимно направленных стихотворений. Этимология термина «накида» (мн. «накаид») со значением «отводить», «отменять» помогает нам уяснить первоначальный магический смысл подобного состязания. Оно возникло как результат верования в магическую силу поношения, действие которого необходимо было нейтрализовать, сочинив ответное поношение, которое «отменило» бы вредоносные свойства вражеского стиха.

Доисламская поэзия знала жанр *накаид*. Во времена Мухаммада к нему прибегал мусульманский панегирист Хассан ибн Сабит. Особую же популярность этот жанр приобрел при омейядском дворе, разумеется уже потеряв былое сакральное значение, но служа удобной формой для поэтических состязаний. Такой обмен поэтическими поношениями происходил, в частности, между аль-Ахталем и другим поэтом омейядской триады — Джариром. Сборник поношений, которые аль-Ахталь и Джарир адресовали друг другу, был составлен поэтом IX в. Абу Таммамом и сохранился до наших дней [79]<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> О традиции поэтических поношений между омейядскими панегиристами см. статью Л. Е. Пастуховой [186]. О жанре *накаид* см. работу Ахмада аш-Шайба [289].

Взаимные поношения омейядских придворных панегиристов были далеко не безобидны. Не случайно аль-Ахталь называл своих наиболее яростных поэтических противников — аль-Фараздака и Джарира — «двумя кусающими друг друга собаками из племени тамим» [30, 345]. Сам аль-Ахталь в своих нападках был гораздо «деликатнее» противников и даже гордился тем, что никогда не сочинял поношений, используя выражения, «которые постыдилась бы произнести молодая девушка в присутствии отца» [27, т. 7, 324].

Значительное место в диване аль-Ахтала занимают его красочные «хамрийят» [146]. В касыдах поэта постоянно встречаются строчки, посвященные вину, причем обычно они вплетаются в канву лирического вступления к основной теме панегирика. Тема вина привлекала аль-Ахтала больше, чем любовная лирика, поэтому, кратко нарисовав «душераздирающую» сцену отъезда возлюбленной, он спешил сравнить свое состояние в момент разлуки с состоянием опьяневшего от горя человека, что давало ему повод перейти в последующих строках к изображению застольных радостей. В этих почти жанровых сценах аль-Ахталь воспроизводил все этапы изготовления вина и его употребления — от возделывания виноградников до веселых попок собутыльников, — описывал цвет и запах вина, изображал внешний облик и ощущения пьющего вино человека. Вино растекается по телу, «подобно бегающим по песку мурашкам», его привозят караваны из Палестины «в больших бурдюках», а изготовление его требует немалых усилий: нужно пропахать виноградник, разрыхлив землю мотыгой, подвести к винограднику воду из ручья или реки при помощи оросительной канавки и т. д. [30, 2—5; 146].

В поэзии вина аль-Ахталь был продолжателем традиции такого доисламского поэта, как аль-А'ша, и предшественником создателя особого жанра «застольной поэзии» Абу Нуваса. Вероятно, строки, посвященные вину, составляют наиболее живой элемент поэзии аль-Ахтала.

Наполняющее чашу вино прозрачностью своей напоминает петушинный глаз. Оно туманит разум пьющего.

Когда юноша выпьет из этой чаши трижды, не подмешав в вино воды, у него появляется желание стать выше ростом.

Он идет, слегка покачиваясь, подобно прекрасной курайшитке, и полы его одежды раздувает ветер [30, 371].

С большим знанием дела аль-Ахталь рисует образ захмелевшего, «поверженного» вином человека, которому собутыльники тщетно пытаются поднять голову, дабы привести его в чувство — но тело его «мертво», и, поскольку он плохо соображает и не стоит на ногах, его приходится волочить по земле. Чувствуется, что поэт был неоднократно свидетелем подобных сцен и источники на него не клеветают, когда сообщают, что он был частым посетителем винных лавок.



Он сражен вином, и [тщетно] собутыльник подымает ему голову — кости и мышцы его мертвы [30, 2].

Рисуя застольные развлечения, аль-Ахталь позволяет себе в иронических тонах говорить о некоторых мусульманских представлениях:

Мы выпили вино и умерли смертью людей джахилийн, когда они еще не знали Мухаммада.

В таком состоянии мы пробыли трое суток, а когда пробудились — в наши души возвратилось сознание.

К нам вернулась жизнь, но это не было Воскресением в день Страшного суда, ибо день Светопреставления еще не наступил [30, 321].

В поэзии аль-Ахталь, как позднее и в лирике последнего периода жизни Абу Нуваса, наряду с эпикурейскими мотивами можно часто встретить и грустные медитации о неизбежном конце человеческой жизни и бренности человеческих усилий:

Пусть мои руки щедро расточают богатство. Ведь, поистине, в одно прекрасное утро я не сумею более проявить ни своей щедрости, ни своей скудости.

Когда на мою гробницу положат могильные плиты, я брошу на призыв судьбы и своего скакуна и свое имущество...

...О упрекающий меня! Ведь, поистине, душа всякого в руках [небесного] владыки. Когда однажды он ее позовет, — ей придется дать ответ [30, 176—177].

Тема жестокой судьбы и бренности бытия позднее с большой силой прозвучит в грустных философских медитациях раннеаббасидского поэта VIII—IX вв. Абу-ль-Атахи. И если в «застольной поэзии» аль-Ахталь оказался своеобразным посредником между поэтами древности и создателем этого жанра Абу Нувасом, то и в медитативной, и в философской лирике он также продолжает и развивает доисламские традиции и становится предшественником крупнейших поэтов «классического» периода — Абу-ль-Атахи, аль-Мутанабби и аль-Ма'арри.

Некоторые средневековые критики полагали, что славой своей аль-Ахталь обязан не столько поэтическому таланту, сколько пристрастию Омейядов и бедуинов-таглибитов к своему одописцу и их сочувствию антибакритским выпадом в его поношениях. Так, кажется, полагал поэт «Обновления» Башшар ибн Бурд, вообще равнодушный к джахилийским традициям [72, 183—184]. Позднее, начиная с IX в., когда были впервые сформулированы законы нормативной поэтики и в среде образованных багдадцев сложился единый поэтический идеал, прочно утвердился взгляд на аль-Ахталь как на ведущего поэта омейядской триады. Грамматики и филологи Басры и Куфы VIII—IX вв. (аль-Асма'и, Йунус, Абу Убайда и др.), основываясь на критериях нормативной поэтики, отдавали предпочтение аль-Ахталю перед двумя другими поэтами триады [27, т. 7,

348—355]. Напротив, европейские критики (А. Лямменс) не особенно высоко оценивали аль-Ахталя как поэта и считали, что его поэзия представляет прежде всего историко-культурный интерес. Сдержанно к поэту относился также и Таха Хусейн, возможно, по чисто религиозным мотивам [307, т. 2, 77].

Менее постоянным в своих политических симпатиях был второй известный омейядский панегирист — выходец из знатного рода племени тамим *Хаммам ибн Галиб* (ок. 641 — ок. 732) по прозвищу *аль-Фараздак* — «Кусок теста»<sup>8</sup>. Этого не слишком уважительного прозвища, по свидетельству Ибн Кутайбы, он удостоился за малый рост и толстое брюхо [99, 291]. Аль-Фараздак родился в Басре и, подобно аль-Ахталю, был воспитан в духе верности племенным традициям. Оставаясь всю жизнь яростным защитником чести и интересов своего племени, поэт под давлением сложной политической обстановки того времени неоднократно менял отношение к борющимся группировкам и искал защиты у различных могущественных покровителей, переезжая с места на место, живя то в Ираке, то в Сирии, то в Аравии и других провинциях Халифата и посвящая панегирики то омейядским халифам и их наместникам, то противникам Омейядов — Алидам, сторонникам Ибн аз-Зубайра и т. п. В зависимости от обстоятельств он адресовал одним и тем же лицам то панегирики, то ядовитые поношения, за что не раз подвергался опале и даже попадал в темницу. Так он, в частности, поступил с зубайритами, вождя которых — Абдаллаха ибн аз-Зубайра — сперва воспевал, а после подавления восстания в «священных городах» именовал в своих поношениях «мекканским лжецом», который «стремился захватить власть предательством» [60, т. 1, 24].

Источники рисуют аль-Фараздака мало симпатичным человеком, не сдерживающим своих обещаний, нахалом и трусом, надменным, хвастливым, грубым и корыстолюбивым. Злой язык поэта многих восстановил против него как в придворных кругах Дамаска, так и в резиденциях провинциальных наместников. Тем не менее значительная часть его жизни прошла при дамаском дворе, где он состоял в роли придворного панегириста, получал от покровителей немалую пенсию и, подобно многим знатным вельможам, вел разгульную жизнь [27, т. 19, 3—106].

<sup>8</sup> Начало исследованию творчества аль-Фараздака положил Р. Буше, издавший частично диван поэта с французскими переводами [87]. В начале XX в. появилась серия статей И. Хелля, посвященных жизни поэта и отдельным его панегирикам [560—562], а позднее статья П. Шварца на ту же тему [735]. На русском языке имеется небольшая заметка В. Р. Розена об одном из стихов поэта [193], и два стихотворения аль-Фараздака переведены в монографии Н. А. Медникова по истории Палестины [177, т. 1, 691—694]. Из работ арабских авторов следует отметить книги Мамдуха Хақка [267] и Халиля Мардам-бека [338].

Хорошим примером отношения современников к аль-Фараздаку может служить колоритная характеристика, содержащаяся в комментарии к одному из стихотворений его дивана. Как повествует комментатор, однажды знатный и богатый меценат подарил поэту лошадь и тысячу дирхемов. Присутствовавший при этом свидетель будто бы сказал: «Что будет делать аль-Фараздак с тем, что ты ему дал? С него было бы достаточно и тридцати дирхемов — десять он бы истратил на потаскух, десять на еду и десять на питье» [27, т. 1, 46].

В панегириках омейядским халифам (на веку аль-Фараздака их сменилось десять) поэт всячески защищал их право на власть в мусульманской империи и воспевал их победы. В конце поэмы он обычно просил халифа быть милостивым к североаравийским мударитским племенам (племя тамим — североаравийского происхождения), которые частенько притесняли халифские наместники.

Стихи аль-Фараздака в основном выдержаны в духе древнеарабских традиций, однако в них появляются некоторые новые черты. Касыды его пересыпаны кораническими формулами, что свидетельствует о значительном в это время влиянии ислама на поэзию. Традиционный насиб аль-Фараздак сокращает, а иногда просто отбрасывает, в результате чего касыда становится «аль-батра» — «куцей», «урезанной». Впервые в арабской панегирической поэзии аль-Фараздак пытается отразить некоторые индивидуальные особенности прославляемого лица, однако переменчивость симпатий и убеждений неблагоприятно отражается на его поэзии: грубоватая лесть и звучащие надуманно комплименты отличают его мадхи от касыд доисламских поэтов, чьи идеалы устойчивы, а похвалы искренни и органичны. Омейядских правителей аль-Фараздак неизменно именует теми, кого «сам Аллах поставил в главе государства» и «облачил в царские одежды, оставленные в наследство Османом» [60, т. 1, 25], мужественными защитниками ислама, «прекратившими смуту в государстве», и т. п. Вот как аль-Фараздак восхваляет омейядского халифа Абд аль-Малика ибн Марвана:

Когда сыны Марвана встречают [врага], они во имя веры  
Аллаха извлекают [из ножен] свои разгневанные мечи.

Острые мечи защитят ислам от врагов, от тех, кто не верит  
в их силу и надеется уцелеть от их ударов.

Этими мечами они разбили еретиков Мекки и в Маскине они  
наносили ими сокрушительные удары<sup>9</sup>.

Они не оставили в живых никого из тех, кто молился позади  
имама-обманщика<sup>10</sup>, кроме тех, кто возвратился к истинной  
вере

<sup>9</sup> Намек на битву под Меккой, во время которой войско Абд аль-Малика, возглавляемое полководцем аль-Хадждажем, разбило войско Абдаллаха ибн аз-Зубайра, и сражение в Маскине (восточный берег Тигра), во время которого был убит Мас'аб — брат Абдаллаха ибн аз-Зубайра.

<sup>10</sup> Имам-обманщик — Абдаллах ибн аз-Зубайр, который в качестве имама стоял впереди молящихся во время молитвы.

в исламе, где каждый вознаграждается по заслугам, и пали униженные к пятам смерти [60, т. 1, 22].

В другом панегирике аль-Фараздак, восхваляя Язида — сына Абд аль-Малика, говорит:

В правой руке у тебя меч Аллаха, которым ты добиваешься победы над врагом. Земные блага тебе не запретны...

О лучший среди живущих [на земле], чьи ноги обуты в сандалии, и среди тех, кто покоится в могилах, после пророков Аллаха...

И если ты не пророк, то ты будешь его сподвижником вместе с двумя убиенными мучениками [Омаром и Османом] и Абу Бакром Правдивейшим...

Во дворцах небесного рая, который создан в вышине для них в вознаграждение за их похвальные дела [60, т. 1, 213—214].

Панегирики аль-Фараздака часто сопровождалась фахром — беззастенчивым восхвалением своего рода и племени. Эти восхваления выдержаны в доисламских традициях, высокопарны, тяжеловесны и несколько однообразны. Поэт обычно распространялся о своем благородном происхождении (он принадлежал к знатному роду, хотя его дед и был простым кузнецом), восхвалял могущество, храбрость, щедрость и ум соплеменников.

Наше племя превосходит в благородстве всех, кто ходит по земле, и всех, кто ушел из жизни и покоится в могилах.

Лишь для нас, а не для других, живущих под небесами людей, светят в небе солнце и звезды.

Мы захватили весь поднебесный мир, суша Земли и моря ее принадлежат только нам.

Если бы вдоль границ мусульманских земель жили другие племена, — пограничные области были бы утрачены.

Нам уже давно покорились и джины и все племена, и те, которые исповедуют ислам, и те, которые не веруют [60, т. 1, 233].

Многолетняя вражда аль-Фараздака с его главным литературным соперником Джариром породила с обеих сторон большое количество хиджа и наканд<sup>11</sup>. Собрание взаимных поношений поэтов-соперников сохранилось до наших дней и составляет три увесистых тома<sup>12</sup>. Филолог Абу Убайда даже как-то сказал: «Аль-Фараздак умер в возрасте 90 лет, из которых 75 он провел в соперничестве с другими поэтами, оскорбляя их честь и всячески умаляя их достоинства. Никто из поэтов не мог устоять перед ним, кроме Джарира» [27, т. 19, 96].

Хуля своих противников, аль-Фараздак приписывал им всяческие пороки, как действительные, так и мнимые, позорил их

<sup>11</sup> Историю ссоры аль-Фараздака с Джариром см. у А. П. Коссена де Персеваля [434, т. 13, 519—521].

<sup>12</sup> Собрание взаимпоносительных стихотворений Джарира и аль-Фараздака (наканд) издал А. А. Беван [101].

соплеменников, которые «не могут ответить обидой на обиду и защитить своих женщин... когда война выпускает свои острые когти», «трусливы и скупы», обвинял их в краже чужих стихов, хотя и сам не стеснялся присваивать чужие сочинения, если находил их удачными [27, т. 19, 33]. При этом религиозное благочестие не удерживало поэта от самых крепких выражений и не мешало ему наделять противника самыми позорными прозвищами (например, «сын собаки») [60, т. 1, 39].

Представление о характере поэтической полемики VII—VIII вв. могут дать оскорбительные выпады аль-Фараздака в адрес Джарира. Как правило, они мало чем отличаются от бедуинских поношений доисламских поэтов.

Кто спасет тебя от палки, когда ты встретишься с Маликом? У тебя не будет тогда другого убежища, кроме норы тушканчика.

Забирайся в свою нору! Все равно жало моего копья укусит тебя в голову и поразит тебя, куда бы ты ни скрылся! [60, т. 1, 205].

Иногда поношения аль-Фараздака приобретают «саркастичский» оттенок. Именно такой характер имеет поэтическое послание аль-Фараздака наместнику Месопотамии Зияду, в котором поэт обрушивается на ненавистное племя фукайм, погубившее его отца.

Кто бы уведомил от моего имени Зияда, что я бежал в Са'иду!

О Зияд, в угоду тебе я готов причислить себя к христианам, захочешь — объявлю себя иудеем.

Захочешь — буду считать себя потомком фукаймитов, захочешь — потомком обезьян.

Из них всех самые ненавистные для меня фукаймиты. Но ведь я готов сделать все, что ты пожелаешь! [562, 13].

И уж совсем непристойно звучат выпады аль-Фараздака против племени тайй в поношении, которое он адресует хариджитскому поэту ат-Тириммаху:

Тайиты не что иное, как маги-огнепоклонники. Они — словно скоты, самцы которых лезут на своих матерей.

Они маги-кровосмесители. Их жены — их дочери, а отцы дочерей — мужья дочерей [86, 204].

Любопытно, что у аль-Фараздака, жившего при дворе в Дамаске, представление о «положительном герое» и достойных его занятиях оставалось еще всецело бедуинским. Так, в очередном поношении, адресованном некоему Абу Са'иду аль-Мухаллябу из племени азд, поэт издевается над аздитами прежде всего за то, что они променяли жизнь кочевника в пустыне на недостойный истинного араба-бедуина морской промысел.

От аздитов воняет луком и чесноком — они самые грязные и позорные из людей.

Они моряки, и в их мокрых от воды бородах всегда полно шепок и смолы.

Погляди на неприкрытую грудь соплеменников аль-Мухалляба — ты увидишь на ней следы веревок, которыми [аздиты] привязываются к своим кораблям.

На остров Харак в Персидском заливе они приводят не своих боевых коней, но деревянные лодки, скрепленные витыми канатами [60, т. 1, 207].

Иногда самовосхваления и поношения в стихах аль-Фараздака идут «рука об руку»: фахр переходит в хиджа, а хиджа сменяется фахром. Именно в таком смешанном жанре аль-Фараздак часто «любезно» беседует с Джариром.

Я — сын Дабба, родословное дерево которого не попорчено. Моя звезда загорается в небе, когда угасает пламя [дня].

Са'д сын Дабба поднял меня на такую вершину могущества и знатности, которая господствует над всеми другими вершинами.

И если ты взойдешь на вершину этой горы — ты увидишь вокруг меня защитников, [подобных львам] в лесной чаще,

Которые в утро страха сумеют защитить своих жен и разбить войско, подобно тучам, скрывающее горизонт и шумящее подобно океану.

И я никогда не перестану следовать за шейхами своего племени, а тебя, сын собаки, изнуренного от усталости, покину, пока ты будешь рыться в моей родословной [60, т. 1, 39].

Нам уже приходилось говорить о том, что отношение аль-Фараздака к «сильным мира сего» отличалось переменчивостью и он часто адресовал свои поношения тому же лицу, кого еще недавно воспевал в панегириках, и наоборот [60, т. 2, 148]. Именно так сложились его отношения с халифом Хишамом (724—743), вступившим на престол еще сравнительно молодым. Вот как откликнулся аль-Фараздак в короткой эпиграмме на это событие:

Несчастье, когда такой эмир, как ты, — повелитель правоверных! Несчастье, когда повелитель правоверных — Хишам.

Веки его слиплись [от гноя], и вид его зловещ, хотя он и молод [86, 207].

Со временем, однако, отношение поэта к Хишаму изменилось, и он начинает один из своих панегириков халифу следующими словами:

Я вижу трон сынов Марвана, на котором восседают молодые правители, подобные львам и старикам седовласым.

Благодаря им Аллах собрал правоверных воедино и объединил [в исламе] все народы, тогда как ранее их раздирали противоречия.

Ты тот, кто получил в наследство два почитаемых древа [минбар пророка Мухаммада и посох его] и печать, которая дает тебе царство и власть над землями мира [60, т. 1, 59].

Как и у других омейядских панегиристов, влияние ислама проявляется у аль-Фараздака не только в цитациях стереотипных мусульманских формул, но и в широких коранических аллюзиях. Ярким примером этого может послужить принадлежащая перу аль-Фараздака оригинальная сатирическая поэма — осмеяние дьявола, одновременно относящаяся к жанру хиджа и к благочестиво-назидательной поэзии. Поэт начинает свое сочинение с признания, что в прежние годы «слушался лишь дьявола», но в конце жизни «прозрел» и, в преддверии смерти и Страшного суда, обратил свой взор к Аллаху. Однако дьявол не оставляет поэта в покое, всячески стараясь его искушить и заставить изменить истинной вере. Он обещает поэту бессмертие, вечное блаженство на том свете, но поэт остается твердым в своих мусульманских убеждениях и рядом логических аргументов доказывает несостоятельность дьявольских заверений. Ведь дьявол в свое время соблазнил Адама и Еву, а потом отступился от них. Так же поступил он и с египетским фараоном, бросившимся преследовать евреев во время их исхода из Египта и утонувшим вместе со своим войском в сомкнувшемся море.

О иблис! Вот уже шестьдесят лет, как я повинуюсь тебе.  
Но теперь, когда седые волосы полностью покрыли мою голову  
и моя жизнь подходит к концу,

Я прибегаю к моему господу, ибо понял, что дни мои сочтены  
и я иду навстречу смерти...

Тогда я поклялся, что буду бороться со своей душой, какие бы ни были у нее достоинства и пороки.

Ведь вот уже много лет отец джиннов иблис приходит в ночную пору, чтобы пасти мою разнузданную верблюдицу (т. е. оказывать на меня влияние. — И. Ф.).

А в дневную пору он садится рядом со мной в седло, являясь то передо мною, то позади меня и всячески меня обольщая.

Он обещал сделать меня бессмертным и поместить на вечные времена в раю, чтобы я там благоденствовал.

Но я сказал ему: «Почему же ты не протянул руку, чтобы помочь моему брату [фараону] выбраться из зеленой пучины разбушевавшегося моря?»

Ты его покинул в море, когда увидел, что он подобен обломку скалы гор Иазбуль и Шамам.

А затем, когда волны сомкнулись над ним, ты отступился от него и ничего не сделал для его спасения.

Это ты заставил Адама уйти из райского жилья, где он пребывал вместе с женой.

А между тем ты, иблис, поклялся, что даешь ему благый совет и что в клятвах своих ты безгрешен.

Вот почему они, устыдившись, прикрылись листьями после того, как отведали запретного плода... [60, т. 2, 213—214].

Казалось бы, такое благочестивое разоблачение происков дьявола не допускает грубости. Однако удержаться от обычных в жанре хиджа грубостей аль-Фараздак не может и тут. Он заканчивает свое поношение дьявола словами:

Иблис и его сподвижник хотели вплюнуть в мой рот свою слюну, но я стянул пасть побиваемой камнями злобной собаки [60, т. 2, 215].

В касыдах аль-Фараздака сравнительно редко встречаются мотивы застольных радостей и вина, тема же любви, напротив, очень привлекала поэта, причем он разрабатывал ее в основном не в насыбах к касыдам-панегирикам, а, подобно омейядским лирикам — городским и бедуинским, сочинял небольшие любовные стихотворения (газели). Любовная лирика аль-Фараздака груба и прямолинейна. Он хвастается своими любовными похождениями и наивно-простодушно о них повествует.

[Помню, как однажды], в то время, когда люди спали, я уговорил белолицых, подобно статуям, девушек пойти со мной в уединенное место.

Их было три и еще две — итого пять, а шестая питала склонность лишь к поцелуям.

Это были настоящие газели, только время их изменило — и на месте рогов у них вились густые кудри.

Они увидели зеленые ветки арака и попробовали их, и наступил для них праздник пресыщения.

Они поднялись рано утром, когда еще не спала освежающая прохлада, но их раннее вставание не было связано с желанием поест.

Они вышли еще под покровом ночи и были охвачены страхом, что подвергают свою жизнь опасности.

Они направились ко мне, хотя прежде ни к кому не ходили и были более чисты, чем страусиные яйца.

Поверженные, они провели ночь рядом со мной, в то время как я ломал опечатанные запоры.

Мы очень спешили делать свое дело, и я утолил свою жажду из круглой тучи.

Если бы [в это время] Имруулькайс был в Дарат Джульджуль, то он увидел бы, каков я в страсти.

Он бы увидел, как девушки плакали, что ночь не длится полгода...

Теперь же смотрят на меня красавицы и, здороваясь со мной, говорят: «Это наш отец».

Если они сейчас издеваются и смеются надо мной, то ведь, поистине, в прошлом я наслаждался жизнью.

И если они заговяют обо мне со своими бабушками, то те передадут мне множество приветов [61, 138—139].

Традиционность творчества аль-Фараздака более всего ощущается в описаниях бедуинского быта, флоры и фауны аравийской природы. Не случайно он считал себя продолжателем поэтической традиции аль-Мухальхиля, Имруулькайса, Тарафы и других доисламских поэтов. Например, красочный рассказ аль-Фараздака о том, как он подозвал холодной ночью к костру голодного волка и поделился с ним пищей, напоминает лучшие места в касыдах доисламских поэтов-изгнанников. Это, по-видимому, более всего и импонировало его современникам.



Бредущий одиноко быстроногий волк с облезлой шкурой был привлечен моим огнем и, обессняв от голода, подошел ко мне.

Когда он приблизился, я сказал ему: «Пюдойди поближе, ты можешь разделить со мной трапезу».

И при свете огня в клубах дыма я поделил свою пищу на две равные части.

А затем, когда он, оскалившись, заулыбался, я сказал ему, встав и держа меч за рукоятку:

«Ешь! Если ты, волк, обещаешь мне, что никогда не нападешь на меня предательски, — мы станем друзьями».

Волк, ведь ты был братом вероломства и сосал с ним одну и ту же грудь» [60, т. 2, 329].

Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани, ссылаясь на Ибн Саллама, приводит длинный перечень стихотворных строк аль-Фараздака, которые, по его мнению, были *мукаллад*, т. е. подражанием поэзии древних, а впоследствии стали традиционными, часто встречающимися в стихах лирическими мотивами и темами. Например:

Седина пробивается сквозь черные кудри, как будто день и  
ночь идут рядом;

или:

Надеялась трава, что будет ей хорошо, когда она вырастет,  
но поникла позднее под тяжестью своей [27, т. 19, 26—29].

Средневековые арабские филологи высоко оценивали поэтическое мастерство аль-Фараздака. Они охотно прощали ему грубость, известную аффектацию в стиле, пристрастие к редким, «бедуинским» словам, отсутствие «куртуазности», видя во всем этом лишь воплощение древних традиций. Особенно они ценили в его поэзии архаизмы. Аббасидский лексикограф Йунус, исходивший в оценке поэзии исключительно из филологических критериев, утверждал даже, что, если бы не поэзия аль-Фараздака — третья часть древнеарабской лексики оказалась бы для потомства безнадежно утраченной [27, т. 19, 96].

Главным поэтическим соперником аль-Ахталя и аль-Фараздака был последний и, возможно, самый талантливый панегирист омейядской триады — *Ибн Атийя ибн аль-Хатафа ибн Бадр* по прозвищу *Джарир* (ок. 653—732), один из наиболее значительных мастеров хиджа и, как это часто утверждала арабская средневековая критика, один из наиболее талантливых арабских средневековых поэтов вообще<sup>13</sup>. Джарир

<sup>13</sup> Европейские арабисты о Джарире писали сравнительно мало и кроме соответствующих разделов работ А. П. Коссена де Персевала [434] и И. Хаммера-Пургштала [549] мы можем назвать лишь одну статью В. Стрика [751]. Значительно больше ему уделяли внимания арабские исследователи. См., например, работы Фуада аль-Бустани [230], Мухаммада Джум'а [246] и Джамиля Султана [285].

происходил из бедного бедуинского рода бану кулайб, который, подобно сородичам аль-Фараздака из рода бану маджаши, был ветвью большого племени тамим, принадлежавшего к северо-аравийскому племенному союзу мударитов.

В соответствии с арабской средневековой традицией по поводу происхождения прозвища поэта существовало романтическое предание, в какой-то мере соответствующее характеру его творчества. Абу Убайда сообщает, будто мать поэта, будучи беременной, видела удивительный сон. Ей приснилось, что она разрешилась от бремени веревкой из конского волоса, которая, без чьей-либо помощи двигаясь по воздуху, обвивалась вокруг шеи людей и душила их. Нашелся человек, который взялся истолковать этот сон, и сказал ей: «Ты родишь сына, который будет поэтом, преисполненным злобы. Его язвительные и едкие стихи будут причинять боль всякому, против кого он их направит». Поэтому, родив сына, в память о сновидении женщина назвала его Джариром («джарир» — букв. «поводок, за который водят верблюда») [27, т. 7, 106].

Детство Джарира было нелегким — он выполнял в семье различную работу и был пастухом. Уже с юных лет он стал ощущать неприязнь к высокомерным представителям знатных и богатых родов своего племени, а позднее выразил эту неприязнь в своей поэзии. Любопытно, что «демократические» взгляды Джарира проявлялись и в отношении к покоренным народам Халифата. Он был лишен бедуинского чванства, и в то время как арабская племенная аристократия высокомерно третировала все неарабское, Джарир стоял за равенство между бедуинами-завоевателями и принявшими ислам жителями захваченных областей, восхвалял мавля в стихах, утверждая, что те не уступают арабам в нравственных достоинствах. Уже в раннем возрасте Джарир снискал себе популярность талантливого поэта, но бедный бедуинский род был слишком скромной сферой для полного расцвета его таланта, и в поисках могущественного и богатого покровителя он объездил почти все области Халифата, пока не обосновался в качестве придворного панегириста в Дамаске.

На протяжении всей жизни Джарир оставался тесно связанным с родным племенем и выступал в роли его «рупора» и защитника. Это делало его положение при омейядских халифах не очень прочным, ибо род его находился в союзе с врагами Омейядов — зубайритами и племенем кайситов. Во время восстания Абдаллаха ибн аз-Зубайра в Хиджазе и Ираке в 683 г. Джарир вместе со своими сородичами был вовлечен в борьбу против халифов Дамаска. Из чисто политических соображений халиф Абд аль-Малик больше благоволил к таглибиту-христианину аль-Ахталю и принявшему его сторону аль-Фараздаку и отвергал Джарира, как и вообще всех поэтов «мударитской» ориентации. Только поддержка иракского наместника аль-Хадж-

жаджа, которому поэт неоднократно посвящал панегирики и который специально послал в Дамаск сына, чтобы тот оказал поэту покровительство в столице, помогла Джариру удержаться при дворе [27, т. 7, 120]. В конце концов Абд аль-Малик «признал» поэта и, следуя примеру второго халифа омейядской династии — Язида I, назначил ему пенсию. Несколько лучше к поэту относились преемники Абд аль-Малика — аль-Валид I, Язид II и Хишам. Поэт потратил много труда, чтобы расположить омейядскую знать в свою пользу, но так и не сумел добиться при дворе равного с аль-Ахталем или с аль-Фараздаком положения. Умер он в Йемене (Аравия), пережив своего главного соперника, аль-Фараздака, всего на несколько месяцев.

Свои панегирики Джарир посвящал багдадским халифам Абд аль-Малику, аль-Валиду I, Омару ибн Абд аль-Азизу, Язиду II, заместителю халифа в Ираке аль-Хаджжаджу, различным высокопоставленным вельможам. Панегирики Джарира обычно велики по объему и высокопарны. В них поэт перечислял все достоинства восхваляемого лица, как правило мнимые, причем особенно восхищался их щедростью и благочестием. Прославляя халифа, поэт щедро расточал такие эпитеты, как «наместник Аллаха на земле», «помазанник божий», «махди, призванный восстановить чистоту истинного ислама». Сам Аллах, пославший на землю пророка Мухаммада, «вручил халифу власть». «Халиф справедлив», он «щедр и милосерден к вдовам и сиротам», он «приносит пользу истинной вере», он «украшение минбара (кафедры проповедника)», он даже «в ночную пору читает Коран», в нем «благо и процветание империи», поэт «ослеплен его величием» и т. д. В отличие от других панегиристов, Джарир отмечал не только традиционные бедуинские добродетели восхваляемых лиц, но ставил им в заслугу и их созидательную деятельность (строительство ирригационных сооружений, посадку деревьев и т. д.) [44, 115—118].

Особую славу снискал Джарир стихами-поношениями, занимающими примерно половину его дивана. Они-то и составили поэту репутацию злобного пасквилянта. Вся жизнь Джарира прошла в непрерывных поэтических сражениях. Согласно аль-Асма'и, 80 поэтов (по свидетельству других средневековых филологов, их число было даже большим) обрушивались на Джарира со своими хиджа, но были один за другим повержены [27, т. 7, 107]. Питавший к Джариру слабость, аль-Хаджжадж как-то спросил поэта о причине его постоянных злобных нападок на людей. Джарир заявил, что он так защищается от врагов... «Кто же твои враги?» — полюбопытствовал аль-Хаджжадж. В ответ Джарир стал перечислять своих противников, и само их перечисление, по свидетельству «Книги песен», заняло всю ночь [27, т. 7, 77].

Разумеется, многие из названных «врагов» были всего лишь поэтическими партнерами-соперниками, и взаимная перебранка

поэтов была своеобразной литературной игрой. Часто противники Джарира гордились полученными «ударами», ибо предпочитали быть высмеянными в его эпиграммах, чем остаться в неизвестности: ведь потерпеть от Джарира поражение считалось более лестным, чем одержать победу над второстепенным поэтом. Впоследствии выдающийся стихотворец аббасидского времени Башшар ибн Бурд говорил: «Я сочинял против Джарира поношение, но тот считал меня слишком молодым, чтобы удостоить ответом. Если бы он ответил мне — я стал бы самым великим из поэтов» [27, т. 3, 44].

В поэтических схватках с поэтами-соперниками Джарир не знал себе равных. Состязаясь в жанре накаид, Джарир умел так «вывернуть» стихотворение-поношение или эпиграмму противника, сохраняя при этом размер и рифму, что поверженный антагонист оказывался вынужденным покинуть «поле боя» с позором. «Когда ты сочинишь поношение, — говорил Джарир, — заставь смеяться» [12, т. 2, 172]. При этом, чтобы вызвать смех слушателей, он, хорошо зная нравы и вкусы современников, прибегал к самым недостойным приемам, не брезговал ни грубостью, ни прямой клеветой, понося род и племя противника, позоря его родителей, приписывая ему различные бесчестные поступки. Аль-Фараздак он обвинял в том, что тот якобы принял христианство [44, 182], что, приходя в мечеть, он оскверняет ее [44, 149], что присваивает чужие стихи [44, 269], что он потомок персидской рабыни и т. п. Порой самые отвратительные ругательства срываются с его уст: то он именуется аль-Фараздак «сыном распутницы», «оклонной к распутству обезьяной» [44, 132], «мерзким выкидышем», «коротконогим ублюдком» [44, 458], а иногда использует в качестве эпитетов фаллические образы, которые в наше время могут быть записаны только по-латыни.

Он любезно сообщает в одной из своих эпиграмм:

Поистине позорны пороки аль-Фараздака — днем он молится Аллаху, а ночью распутничает — это ничтожное пресмыкающееся [44, 43].

Не более деликатно Джарир адресуется и к другому противнику, некоему аль-Маррару аль-Адави:

Если ты — бешеная собака, то у меня есть против тебя хорошее противоядие, так же как и против вселявшегося в тебя джинна.

Ты, Маррар, не что иное, как дерьмо. Ты первый среди тех, кто по нашей воле влачит жалкое существование, чтоб тебе сложнуть! [99, 439].

Стараясь задеть аль-Фараздака, поэт именуется его «сыном кузнеца» (ремесло кузнеца в глазах бедуина считалось делом недостойным благородного воина), ядовито рассказывает о всех этапах кузнечного дела и перечисляет орудия ремесла.

Поистине ты — кузнец, сын двух кузнецов и поэтому терпеливо занимайся своим делом, ибо оно предопределено тебе судьбой...

О аль-Фараздак! Ты сын кузнеца! Оставайся же около своего кузнечного меча, ведь поистине кузнечный мех — наименее полезный предмет для кузнеца!..

Вся слава аль-Фараздака заключена в его кузнечном мече и в рабочих принадлежностях, которые бренчат в двух корзинках, навьюченных с обеих сторон на верблюда [44, 290, 292].

Отец аль-Фараздака грязен, как лужа, в которой барахтается осел, и вы должны знать, что сам аль-Фараздак — лжец, нарушающий дружбу.

Из всех известных мне людей он самый мерзкий нравом; это грязная ослиная лужа, и самый мерзкий из тех, кто еще не рожден [44, 322].

Не менее грубыми были нападки Джарира и на аль-Ахталь. Джарир поносил племя таглибитов за то, что они отвергают истинную веру, едят свинину, пьют вино. При этом он пользовался затруднительным положением аль-Ахталь, который, будучи христианином и состоя при мусульманском правителе, не мог дать ему достойную отповедь. Чтобы оскорбить аль-Ахталь, Джарир умышленно искажает его имя, называет его Ухайталь (уменьшительное от Ахталь, т. е. Ухтайленок). Припоминая различные «гнусные» деяния, совершенные таглибитами в прошлом, он доходит до того, что признает законным убийство их доисламского вождя Кулайба, творившего несправедливости, — эпизод, явившийся поводом для многолетней «войны из-за верблюдицы Басус» [27, т. 7, 78—79].

Так, на рубеже VII—VIII вв. придворные панегиристы еще жили межплеменными раздорами двухвековой давности.

Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани сообщает о перебранках, имевших место между поэтами, несколько анекдотов, дающих представление не только о характере их взаимоотношений, но и о придворных нравах Дамаска.

Однажды аль-Ахталь и Джарир стали обмениваться колкостями в присутствии халифа Абд аль-Малика. «Кто ты?» — спросил Джарир аль-Ахталь. «Я тот, кто лишил тебя сна и попирает твоих сородичей», — высокомерно ответил аль-Ахталь. «Чтоб тебе умереть, о сын христианки! — закричал рассерженный Джарир. — В отношении того, что ты лишил меня сна, — так для тебя же лучше было бы, если бы я благодаря тебе заснул. Относительно же того, что ты попираешь моих сородичей, — то как ты можешь их попираешь, когда сам относишься к числу униженных, на которых пал гнев Аллаха и которые покорно выплачивают налог. Как можешь ты, лишенный матери ублюдок, поносить людей, наделенных пророчеством и властью, ты ведь раб у них в услужении, осужденный, а не судья» [27, т. 7, 117].

Впрочем, далеко не всегда аль-Ахталь оставался в долгу перед Джариром. Однажды в присутствии Абд аль-Малика и

аль-Хадждаджа разыгралась такая сцена. Желая позабавиться, халиф стал натравливать поэтов друг на друга. Первым напал Джарир. «Где ты оставил свиней своей матери?» — обратился он к аль-Ахталю. «Они пасутся с ослами твоей матери, — ответил аль-Ахтал, — и когда они придут к нам, мы увидим тебя среди них». Растерявшийся от такого мощного удара, Джарир не смог ничего возразить и лишь заявил, что от аль-Ахтала пахнет вином. В ответ на это аль-Ахтал продекламировал стих:

Ты порицаешь вино, в то время как оно — напиток хосроев,  
а вот твои соплеменники пьют что попало [из любой лужи]  
[27, т. 7, 369].

Как уже говорилось ранее, поэтическая полемика между аль-Фараздаком и Джариром вылилась в сочинение многочисленных накаид, значительная часть которых сохранилась до наших дней. Вот образец одной из поэтических перебранок:

Аль-Фараздак: Мы — горб верблюда, а все другие люди — подошвы его. Кто же осмелится поставить в один ряд подошвы и горб?

Джарир: Горб, которым вы обозначаете себя, — лишь место, где располагаются ягодицы всадника. Да и шея верблюда находится всегда впереди горба!

Аль-Фараздак: Шея — это отвратительный проход, по которому пища движется в желудок и в кишки. Да к тому же и череп находится над ней!

Джарир: Вы претендуете, что являетесь черепом, но, как известно, нос находится впереди головы!

Аль-Фараздак: А мы — повод, на котором водят верблюда. Другие люди следуют нашему приказу, подобно верблюду, которого ведут на поводу!

Джарир: А мы, зайдя, разрываем веревку при помощи которой ведут верблюда, и животное блуждает наугад, подобно лишенному разума человеку [27, т. 7, 94—95].

Вся перебранка велась при строгом соблюдении одного и того же поэтического размера и единой рифмы, таким образом поэты оттачивали и демонстрировали свое поэтическое мастерство. Такие поэтические состязания заменяли средневековым арабам драматическое представление, и не из этой ли поэтической перебранки позднее вырастет шуточный диалог кукольного театра?

Вот еще один пример накаид:

Аль-Фараздак: Я смерть, которая настигает тебя, и я посмотрю, как ты обойдешь ее!

Джарир: А я рок, пренебрегающий смертью! А ведь рок вечен. Назови что-нибудь такое, что могло бы соперничать с роком! [27, т. 19, 63].

Чтобы укротить поэта, часто попиравшего в своих поношениях все правила мусульманской благопристойности, халиф Омар ибн Абд аль-Азиз однажды приказал своему наместнику

в Медине выставить Джарира и другого мастера хиджа — Омара ибн Ляджа — связанными для всеобщего обозрения на городской площади. Впрочем, эта мера, кажется, не оказала на поэта большого воздействия [27, т. 7, 133].

Жанр любовной лирики представлен в диване Джарира относительно скромно. Поэт не сочинял, подобно хиджазским лирикам, стихов любовного содержания (газелей) и, лишь следуя древней бедуинской традиции, предвосхищал панегирики лирическим вступлением с описанием покинутого становища и посетивших его здесь любовных переживаний.

Привет жилищу! Вспомним то время, когда мы не стали бы менять наш кров и наших соседей на другое жилище и других соседей!..

О Умм Амр, пусть Аллах отпустит тебе грехи! Верни мне мое сердце таким, каким оно было прежде!

Разве ты не самая красивая из всех, кто ходит по земле, разве твой взгляд не самый чарующий!

Я скрывал свою любовь, пока она не лишила меня рассудка, но более я не могу скрывать свою любовь!..

Разлука не смогла разорвать связывающие нас узы и не смогла принести забвенне.

Чернота глаз убивает нас, но не возвращает нас обратно к жизни... [44, 490—492].

Таким образом, используя нормативные формулы, Джарир пытается передать в своих стихах переживания влюбленного, причем делает это, в отличие от аль-Фараздака, сдержанно и пристойно. Средневековые критики довольно высоко оценивали любовную лирику Джарира, и не случайно знаменитый средневековый багдадский певец Исхак аль-Маусили сочинял музыку на слова Джарира и распевал его песни.

Как и полагается бедуинским поэтам, Джарир не страдал излишней скромностью. Однажды халиф Абд аль-Малик попросил его высказать свое мнение о поэтах Тарафе, Зухайре, Имруулькайсе, Зу-р-Румме, аль-Ахтале и аль-Фараздаке. Джарир последовательно похвалил каждого из них. Стараясь раззадорить поэта, халиф сказал: «Ты их так расхваливаешь, что ничего не оставляешь для себя». — «Но поистине, о повелитель правоверных, я — город поэзии, из которого она выходит и куда она возвращается. Я самый живой в насобе, самый яростный в поношении, самый величественный в панегирике... Я превосходитен во всех жанрах, тогда как другие поэты хороши лишь в каком-либо одном» [27, т. 7, 109—110].

Как-то тщеславный Джарир спросил у одного филолога: «Кто лучший поэт, я или аль-Фараздак?» — «Ты превосходишь аль-Фараздака в глазах простонародья», — ответил филолог, — но в глазах людей ученых твои стихи уступают стихам аль-Фараздака». — «Победа! — вскричал Джарир. — Слава Аллаху, мое положение выгоднее, ибо на сто человек не найдешь и одного ученого» [27, т. 7, 130].

Интерес к поэзии вообще и выяснению преимуществ одного омейядского панегириста над другим был столь силен не только среди людей образованных, но и среди жителей основанных арабами городов и даже среди солдат, что нередко давал повод для оживленных дискуссий. Так, аль-Исфахани рассказывает, что однажды арабский военачальник аль-Мухалляб, ведший войну в Хорасане против наиболее радикальной части хариджитов-азрацитов, услышал шум в своем лагере. Оказывается, между солдатами разгорелся ожесточенный спор по поводу того, кого из поэтов, аль-Фараздака или Джарира, считать более великим. Аль-Мухалляб посоветовал обратиться с этим вопросом к фанатичным азрацитам, ибо среди них было много знатоков поэзии. На следующий день перед началом сражения азрацитский воин стал вызывать омейядских солдат на поединок. Один из наиболее горячих участников спора выехал к нему навстречу и попросил, чтобы азрацит перед началом поединка разрешил их спор. «Пусть Аллах тебя накажет! — вскричал азрацит. — Ты что, пренебрегаешь Кораном и фикхом, почему ты задаешь мне этот вопрос?!» — «Но у нас возник по этому поводу спор, — ответил омейядский солдат, — и мы желали бы, чтобы ты его разрешил». — «Лучший поэт тот, — ответил азрацит, — кто сказал:

Боевые кони сбили в кучу на спинах своих поводки, подобно тому, как купец из Хадрамаута свертывает свой товар, засовывая его в мешки» [27, т. 7, 101; 44, 134].

Так, продекламировав стих Джарира, азрацит выказал предпочтение этому поэту.

Средневековые знатоки поэзии и филологи много спорили о том, кого из триады — аль-Ахталь, аль-Фараздак или Джарир — считать более талантливым, но все сходились на том, что эти три поэта были самыми выдающимися в свою эпоху [27, т. 7, 68—69]. Джарира они считали непревзойденным мастером поношений, аль-Фараздака — самовосхвалений, аль-Ахталь — панегириков. Тот, кто больше любил в поэзии торжественность и пышность, предпочитал аль-Фараздака, а кто больше любил естественность и непринужденность, тому больше по вкусу был Джарир [27, т. 19, 48].

Придворные омейядские панегиристы аль-Ахталь, аль-Фараздак и Джарир были своеобразными «представителями» племенных партий при дамаскских халифах. Твердо стоя на страже интересов своих племен, они вместе с тем в первую очередь были «поэтическим рупором» дома Омейядов, за что и получали щедрое вознаграждение. Однако в эпоху арабских завоеваний и распространения ислама были также поэты, выражавшие интересы политических и религиозных группировок, враждебных правившей династии. К их числу относятся зубайритский



поэт Убайдаллах ибн Кайс ар-Рукайят, поэт хариджитов ат-Тириммах ибн Хаким и шиитский поэт аль-Кумайт ибн Зайд.

*Убайдаллах ибн Кайс ар-Рукайят* (род. ок. 633 г. в Мекке, ум. в последнем десятилетии VII в.) принадлежал к родственному мекканским курайшитам племени амир и вырос в Хиджазе<sup>14</sup>. После сражения при Сиффине он вместе с соплеменниками перекочевал в ар-Ракка в Месопотамии, где прожил зрелые годы. Уже в старости он принял участие в восстании своего племени на стороне зубайритов, но был прощен халифом Абд аль-Маликом (685—705) и свои последние годы провел при дворе египетского правителя Абд аль-Азиза ибн Марвана [27, т. 4, 303—325]. Источники сообщают, что именем своим — ар-Рукайят — он обязан тому, что воспевал в стихах трех женщин, носивших одно имя Рукая [27, т. 4, 303; 99, 344].

В стихах Убайдаллаха ибн Кайса нашла отражение курайшитская политическая концепция. Поэт обвинял Омейядов в том, что они предали своих соплеменников курайшитов и опирались в политике на южноаравийские племена, призывал курайшитов к единству и отстаивал их право на власть в империи.

Как и у придворных версификаторов, его современников, основу творчества поэта составляли панегирики, которые он посвящал сторонникам Ибн аз-Зубайра, своим друзьям и покровителям, а позднее омейядскому халифу Абд аль-Малику. Таким образом, его мадхи отличались от мадхов омейядских панегиристов лишь адресатом (да и то до известного времени), всем же своим духом и системой выразительных средств они полностью укладывались в традиционное русло омейядской панегирической поэзии. Иначе и не могло быть при тех жестких требованиях, которые предъявлялись к панегирическому искусству в омейядских придворных кругах.

Автор «Книги песен» сообщает любопытный анекдот по поводу недовольства, выраженного Абд аль-Маликом поэту в связи с одним сравнением в его панегирике, по мнению халифа, не укладывавшимся в привычное представление об «истинно арабском» мадхе властелину мусульманской империи. Оказывается, однажды, когда поэт читал Абд аль-Малику свой панегирик и дошел до слов «корона халифа под стать его голове — ведь та тоже будто из золота», халиф, относившийся к «перебежчику» с некоторой настороженностью, прервал чтение и сказал: «О Ибн Кайс, ты восхваляешь меня за корону, как будто я не арабский царь!» [27, т. 4, 307]. Таким образом, коронованный критик почувствовал известное несоответствие образа доисламской бедуинской традиции и призвал поэта к строгому соблюдению принятого в панегириках канона.

<sup>14</sup> Об Ибн Кайсе ар-Рукайят см. работу Аля ан-Наджи Насифа [343].

До нас дошло довольно большое число стихов любовного содержания, которые Ибн Кайс посвящал своим возлюбленным по имени Рукая. Не исключено, что одноименные героини его стихов — фигуры вымышленные, и воспевание их в стихах — лишь дань соответствующей хиджазской традиции. Газели Ибн Кайса, как и другие произведения современной поэту городской любовной лирики Хиджаза «омаритского направления», повествуют о чувственной любви, рисуют не только внешнюю привлекательность возлюбленной, но и ее «психологический облик»:

Кто мог бы мне объяснить, почему она отказывает мне в том, что дарит другому, когда совершает обход вокруг Ка'бы, [во время которого целует Черный камень]...

Я люблю жеманство и кокетство, что светятся в ее черных глазах.

Она только обещает, но и посулы ее вызывают душевный трепет [27, т. 4, 322—323].

Язык газелей Убайдаллаха ибн Кайса прозрачен и легок. Всем другим поэтическим размерам поэт предпочитал простейшие метры, и не случайно прославленные певцы Медины, а позднее Багдада любили исполнять его стихи под аккомпанемент музыкальных инструментов.

Выразителем взглядов хариджитов был поэт *ат-Тириммах ибн Хаким* (ум. в конце второго десятилетия VIII в.), выходец из племени тайй<sup>15</sup>. По свидетельству аль-Исфахани, детство поэта прошло в Дамаске, а затем он вместе с армией арабских завоевателей перебрался в Куфу, где примкнул к азракитам — одной из подсект хариджитов [27, т. 10, 327]. В поэзии ат-Тириммаха постоянно присутствуют реминисценции хариджитской идеологии: прославляется мусульманский пуританизм, рисуется героизм хариджитских воинов, отвергаются как греховные земные радости. В отличие от других хариджитских поэтов, ат-Тириммах не был чужд и традиционной доисламской тематики. В его поэзии постоянно встречаются и самовосхваления (вместо обычного для хариджитов выражения преданности секте), и панегирики омейядским наместникам (которые для хариджитов были вероотступниками и самыми заклятыми врагами), и поношения в адрес вражеских племен (такое проявление племенного патриотизма было чуждо хариджитам, не признававшим племенных различий в мусульманской общине), и прославление родного племени. Все это отличало его от других хариджитских поэтов [27, т. 10, 331—338].

Связь с доисламской традицией ощущается и в образной системе поэзии ат-Тириммаха — в описаниях бедуинских коче-

<sup>15</sup> О хариджитской поэзии см. интересную статью Ф. Габриэли [471] и диссертацию М. Бакташа [112], а также работы Азми ас-Салихи [295] и Ихсана Аббаса [312].

вий, природы пустыни, прославлениях бедуинского быта и бедуинской доблести. Подражая авторам му'аллак, ат-Тириммах щедро уснащал свои панегирики традиционными сравнениями и эпитетами, предпосылал им лирическое вступление и включал в них красочные описания. Иногда ат-Тириммах злоупотреблял необычными словами (гариб — «чужими») и архаизмами, что делало его стихи малопонятными даже современникам [112, 36]. Поэт и литературный критик Ибн Рашик в своем знаменитом труде «Руководство в искусстве поэзии и его критике» («Аль-умда фи махасин аш-ши'р ва адабиhi ва накдихи») в разделе «Сравнение» приводит как образцовую строку из стихов ат-Тириммаха, в которой рисуется «охота на быка»:

Он то показывается, то его скрывают складки местности,  
подобно выхваченному мечу, который был извлечен из ножен,  
а затем вложен обратно [12, т. 1, 291].

В оценке этой строчки Ибн Рашик не был оригинален — до него ею восхищались филологи Абу Убайда, аль-Асма 'и и поэт и литературный критик Ибн аль-Му'таз [27, т. 10, 333; 3, 326].

Близким другом ат-Тириммаха ибн Хакимы был шиитский поэт аль-Кумайт ибн Зайд из племени асад (679—743), представлявший интересы североаравийской племенной группировки мударитов. Он родился в Куфе в шиитской семье и, по свидетельству «Книги песен», еще в детстве имел возможность ознакомиться с традиционными арабскими науками — изучить древнеарабскую поэзию, предания о былых подвигах своего племени, усвоить бедуинскую образную речь [99, 368—371; 27, т. 15, 260—261]. В мечети Куфы, где поэт обучал детей грамоте и Корану, ему довелось свести знакомство с известным собирателем древнеарабской поэзии — равием Хаммадом, который проникся симпатией к поэзии аль-Кумайта. Грубые поношения, которые поэт позволил себе в адрес дома Омейядов, дошли до ушей халифа Хишама ибн Абд аль-Малика, по приказу которого поэт был брошен в темницу, откуда, впрочем, вскоре бежал [27, т. 15, 262—265]. Позднее, однако, позволив себе разрешенную у шиитов «мысленную оговорку» («такая» — «внешнее от-решение от шиизма при сохранении внутренней веры»), поэт принялся сочинять Омейядам панегирики. Такая «беспринципность», возможно, может быть объяснена распространившимся слухом, будто халиф приказал поэта убить [27, т. 15, 267].

Поэтическое наследие аль-Кумайта в основном сводится к двум сборникам: «Хашимийят» и «Музаххаба» [67]. В сборнике «Хашимийят» собраны стихи, в которых воспеваются достоинства рода пророка Мухаммада — хашимитов, в первую очередь Али и его преемников. Эти панегирики строятся по классиче-

ским образцам, и, хотя горожанин аль-Кумайт слабо знаком с жизнью в пустыне, в этих касыдах неизменно присутствуют описания верблюда, дикого быка, птицы ката, различных сцен бедуинского быта. Первых «праведных» халифов (до Али), в равной степени как и Омейядов, аль-Кумайт трактует в стихах как узурпаторов, лишивших власти потомков пророка, за что они будут наказаны в день Страшного суда.

По традиционной схеме строятся также стихи сборника «Музаххаба», в которых поэт обрушивается на южноаравийские племена йеменитов и прославляет родных мударитов. Стихи эти, по-видимому, представлялись скучными и растянутыми уже самим средневековым арабом, следствием чего явилась даже поговорка: «длиннее, чем поэма аль-Кумайта». В целом творчество аль-Кумайта для нас представляет скорее исторический, чем литературный интерес.

Все поэты омейядского периода следовали древним поэтическим традициям. Однако сильнее всего их влияние ощущается в творчестве «последнего бедуинского поэта» *Гайлана ибн Укба* по прозвищу *Зу-р-Румма* (696 — ок. 735), автора многочисленных хвалебных од, выдержанных в духе касыд доисламских панегиристов ан-Набиги и аль-А'ши<sup>16</sup>. Своим необычным именем Зу-р-Румма (букв. «владеющий веревкой») поэт, согласно преданию, был обязан амулету, который он постоянно носил на шнурке на шее [27, т. 16, 216].

Выходец из бедуинского племени Центральной Аравии, Зу-р-Румма «с молоком матери» впитал древние поэтические традиции, а позднее закрепил их, пройдя «стажировку» в качестве равия у выдающихся бедуинских поэтов [27, т. 16, 242]. Зу-р-Румма умел читать и писать, но, следуя примеру древних поэтов, тщательно скрывал это, ибо истинному поэту, по представлениям бедуинов, не подобало записывать свои стихи [27, т. 16, 239; 99, 334]. Живя в основном в кругу соплеменников, Зу-р-Румма часто навещался в Куфу и Басру, где свел знакомство с выдающимися филологами обоих научных центров, которым импонировали его стихи, выдержанные строго в духе доисламских традиций. Современников восхищал в его поэзии «бедуинский дух», и даже язвительный Джарир и недоброжелательный аль-Фараздак высоко оценивали его поэзию [27, т. 16, 222, 227].

Многие панегирики Зу-р-Румма посвятил басрийскому правителю. Подобно другим поэтам омейядского периода, Зу-р-

---

<sup>16</sup> Творчество Зу-р-Руммы неоднократно изучалось арабистами. Впервые его диван издал Р. Сменд, положивший начало изучению творчества поэта [84]. Вторично диван Зу-р-Руммы издал К. Макартни [85], опубликовавший также о поэте короткую статью [632]. Более подробно творчество Зу-р-Руммы рассмотрено в статье Т. Нельдеке [662]. О рукописях дивана Зу-р-Руммы писал И. Ю. Крачковский [147; 151].

Румма отдал дань жанру «поэтических дуэлей», во время которых он держал сторону аль-Фараздака против Джарира. Происходившие при его участии в Басре поэтические турниры скорее напоминали спектакли, на которых поэт стремился продемонстрировать свое поэтическое мастерство.

Любовь (истинная или условно-поэтическая) Зу-р-Руммы к некоей Майй, которой посвящены почти все его лирические вступления к касыдам (поэт за это даже получил прозвище Гайлан Майй), позднее рассматривалась горожанами VIII—X вв. в качестве образца «бедуинского чувства» и, подобно другим рассказам о любви узритских поэтов, явилась материалом для сочинения различных романтических историй. И не случайно противник бедуинских традиций Абу Нувас будет насмехаться над «воспеванием Майй» и других бедуинских женщин. В традиционных насибах Зу-р-Руммы можно найти все темы доисламской любовной лирики: и обязательное сетование на разлуку с возлюбленной при виде «покинутого становища», и «классическое» описание ее достоинств.

О разрушенное становище Майй, пусть бы ты сохранялось  
поныне и пусть бы дождь вечно тебя орошал!

Клянусь Аллахом, я не знаю, что мудрее [в жизни]: ра-  
доваться или проявлять стойкость [в горе]?

В рыданиях чистой любви кроется облегчение, но есть бо-  
жественная награда также в выносливости и стойкости.

Разлука не влияет на мою любовь к Майй, хотя и сушит  
чистое дерево любви...

Ее кожа — подобна шелку, а ротик у нее такой нежный — не  
болтает он слишком много, но и не говорит слишком мало.

А ее глаза! Сам Аллах сказал: «Да будет», — и они появи-  
лись. Эти глаза действуют на мужчин, как вино [75, т. 2, 150].

Впрочем, не всегда Зу-р-Румма говорит о своей возлюблен-  
ной столь сдержанно. Порой в его «реалистичных» описаниях  
появляются, как в поэзии городских поэтов Хиджаза, «легко-  
мысленные» нотки. Арабский средневековый критик Кудама ибн  
Джа'фар (ум. ок. 922 г.) приводит две строки с описанием  
Майй в качестве примера умелого воспроизведения нескольких  
характерных черт рисуемого объекта в пределах «ограниченного  
поэтического пространства».

В то время как [другие] молодые девушки ненавидят ветер,  
Майй, не будь она столь застенчива, при его порывах только бы  
радовалась.

Когда ветер дует ей в спину, он забирается в складки ее  
одежды, с наслаждением ласкает ей бедра и обнимает ее стан  
[63, 139].

Более всего «бедуинизм» Зу-р-Руммы ощущается в его вас-  
фах — условных описаниях природы, в которых повторяются  
традиционные доисламские образы. Средневековые филологи-  
пуристы, ценившие в поэзии в первую очередь все то, что могло

бы быть полезным при изучении языка древних арабов, с уважением отзывались об этих описаниях, и, возможно, именно они создали Зу-р-Румме не вполне заслуженную им славу. Вот образец описания страуса в одной из его касыд<sup>17</sup>.

Вечером страус отправляется навестить свой выводок — его птенцы находятся не так далеко, чтобы он отчаялся до них добраться, но и не так близко.

Он спешит к ним под сенью прорезаемой молниями тучи, которую все быстрее и быстрее несут дикие порывы ветра, а она подолом своим взметает песок в воздух.

А рядом с ним торопится его подруга с маленькой головкой, с черно-белым оперением, небольшая. Оба они быстро преодолевают путь до гнезда.

Она стремится вперед, подобно ведру, которое поднято с трудом из колодца и почти достигло его края — но тут порвалась веревка и оно падает вниз...

Они не жалеют своих сил и неутомимо мчатся вперед так быстро, что кожа их [от напряжения] вот-вот лопнет.

И где бы они ни пронеслись в своем стремительном беге, скорость их кажется чудом.

Они боятся стать жертвой крадущихся в ночную пору хищников или опасного града, если тьма достигнет их прежде, чем они доберутся до своих шумных птенцов,

Которые вылупились из яиц. Их оперение скудно, и нет никого, кто бы их защитил, кроме голой земли и любящих матери с отцом.

Яйца, расколовшиеся в тот момент, когда птенцы из них выходили, валяются в пустыне, подобно высохшим голым черепам или плодам колоковинта, из которых извлекли семена.

Они треснули, и из них вылупились птенцы со скрюченными, прижатыми друг к другу лапками, и кожей, как будто покрытой струпьями.

Их клювики широко раскрыты, подобно рассеченной щеле, и вставлены в головки, похожие на круглые глиняные шарики, на которые еще не обрушились удары судьбы [84, 119—130].

Трудно поверить, что этот отрывок был сочинен и прочитан в VIII в. в городе при дворе могущественного эмира, а не за столетие до этого в бедуйском племени: столь мало ощущается в нем какое-либо «движение времени». Композиция отрывка, выраженное в нем «чувство жизни», знание реалий аравийской природы — все это напоминает соответствующие места в касыдах Имруулькайса, Зухайра, Лябида и других доисламских поэтов. Условия жизни и события нового времени никак не отразились в традиционных стереотипных формулах. Именно это как раз более всего и восхищало средневековых критиков, считавших даже, что Зу-р-Румма в своих «бедуйских описаниях» превзошел прославленных древних поэтов. Хрестоматийным стало, например, описание Зу-р-Руммой ночных шорохов в пустыне:

Ночью со всех сторон слышатся голоса джинов, как будто растения своим шелестом отвечают дневному ветру

<sup>17</sup> Описаниям страуса Зу-р-Руммой посвящена специальная короткая заметка А. Бенхамуда [389].

Повсюду бормочут они свои заклинания «ханна ва хинна, хинна ва хунна»<sup>18</sup>.

То безводная пустыня и мрак ночи, как дикие голуби, говорят между собой, подобно византийцам, на чужом непонятном языке [75, т. 2, 152].

Интересно отношение современников к поэзии, столь строго ограниченной рамками доисламских традиций. Ибн Кутайба рассказывает по этому поводу характерный анекдот: «Однажды Зу-р-Румма декламировал на верблюжем рынке в Мирбаде (предместье Басры) одно из своих стихотворений... Проходивший поблизости аль-Фараздак остановился, чтобы его послушать. „Как ты находишь мою касыду?“ — спросил его Зу-р-Румма. — „Не может быть ничего лучше того, что ты продекламировал“, — ответил аль-Фараздак. — „Почему же меня не относят к числу выдающихся поэтов (*фухуль*)?“ — спросил Зу-р-Румма. — „Чтобы прослыть выдающимся поэтом, — ответил аль-Фараздак, — недостаточно оплакивать, как это делаешь ты, следы покинутого становища, описывать верблюжий помет и караваны, увозящие в паланкинах твоих возлюбленных“» [99, 333].

Таким образом, некоторая ограниченность тематики стихов Зу-р-Руммы (по свидетельству Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани, поэту не давались панегирики и поношения [27, т. 16, 240]) бросалась в глаза уже современникам поэта, по мнению которых талантливый поэт должен был уметь проявить себя во всех жанрах.

С именем Зу-р-Руммы, так же как и с именами его современников — отца и сына: аль-Адждаджа (ум. в 715 г.) и Рубы ибн аль-Адждаджа (685—762), связано возрождение или, точнее, дальнейшее развитие урджужной поэтической формы, которую арабские историки литературы считают древнейшей формой арабской поэзии, сложившейся задолго до возникновения касыды [72, 275]. Урджужа — это стихотворение в размере раджаз, которое состоит из бейтов, не связанных единой рифмой, как в касыде. Рифмуются лишь полустишия каждого бейта, разделенные цезурой, не рассекающей слова<sup>19</sup>.

В доисламской поэзии урджужа обычно не превышала одного-двух бейтов, и только омейядские поэты стали сочинять пространные урджужы на традиционные бедуинские сюжеты с оплакиванием покинутого становища, описаниями возлюбленной, любимого скакуна, сцены охоты, самовосхвалением и т. д. Отказ от монорима и рифмовка по полустишиям расширяли выразительные возможности стиха, но и создавали для поэта допол-

<sup>18</sup> «Ханна ва хинна, хинна ва хунна» — звукоподражание шороху и свисту ветра. Букв. «здесь и там».

<sup>19</sup> Урджуже, так же как и творчеству аль-Адждаджа и Рубы, посвящено несколько работ Р. Гейера [487; 488; 489, т. 3], причем в его «Древнеарабских диалектах» приводится текст десяти урджуж Зу-р-Руммы [487, 130—166].

нительные технические трудности, связанные с «ограниченностью поэтического поля» каждого полустушия. Поэту часто приходилось нарушать грамматические правила, использовать слова в необычном значении, дабы сохранить стихотворный размер и внутреннюю рифму.

Первым сочинять большие урджусы во всех традиционных жанрах стал аль-Аджжадж. По его примеру и Зу-р-Румма, слепо следовавший древним традициям, увлекался сочинением урджуз, особенно на первом этапе своей поэтической деятельности.

## ЛЮБОВНАЯ ЛИРИКА ХИДЖАЗА

В отличие от втянутых в напряженную политическую жизнь новых арабских культурных центров Сирии и Ирака — Дамаска, Куфы, Басры и других городов, — где преобладала проникнутая политическими страстями придворно-панегирическая поэзия, на родине арабских завоевателей в Хиджазе, утратившем после образования Халифата свое былое военно-политическое значение, в конце VII и в начале VIII в. ведущим поэтическим жанром становится любовная лирика [307, 2].

Жанр любовной лирики возник в Аравии не на пустом месте. Но если в доисламской поэзии обязательный в каждой касыде насиб выполнял функцию вспомогательную, создавая у слушателей соответствующее настроение (позднее об этом будет красноречиво говорить филолог Ибн Кутайба), то ныне хиджазские поэты как в городах, так и в бедуинских становищах посвящают любовной теме самостоятельные лирические песни (газели)<sup>20</sup>.

В любовных зачинах доисламских поэтов преобладали описания (возлюбленной, свидания), в которых древние поэты состязались в красноречии и поэтических образах, но любовным переживаниям их «лирического героя», как таковым, отводилось минимальное место. Хиджазские поэты VII—VIII вв. впервые в арабской поэзии начинают проявлять интерес к внутренней жизни героя, что свидетельствует об иной, более развитой, стадии индивидуального сознания. Любовное томление, страдания неразделенной любви, горечь разлуки с возлюбленной, мечта о свидании и подобные этому, уже личные, переживания составляют отныне содержание выделившейся в самостоятельный жанр любовной лирики.

---

<sup>20</sup> Жанру любовной лирики в арабской поэзии посвящена обильная литература. Главные ее темы проанализированы в статье Р. Блашера [397]. Истории жанра газели посвящено интересное исследование А. Х. Кишани [582]. Арабская любовная лирика анализируется в работах Ж. Ваде [756]. Л. А. Гиффена [500] и Шукри Файсала [332], происхождению куртуазной лирики и ее миграции с Востока на Запад посвящена статья Ахмада Азиза [375].



В отличие от больших по размеру древних героических касыд, оснащенных реалиями племенной жизни, становившимися все более непонятными горожанам VII—VIII вв., сама «лиричность» содержания предопределила не только сравнительно не большой размер газелей (редко превышающих два-три десятка байтов), но и простоту их образного языка, насыщенного диалогами и прозаизмами.

В хиджаской любовной лирике VII—VIII вв. можно выделить два основных направления: городское (омаритское) и бедуинское (узритское). В городах Хиджаза, главным образом в Медине и Мекке, преобладала жизнерадостная любовная поэзия, воспевавшая реальную любовь и чувственные наслаждения. Омаритская поэзия культивировалась в среде знатных и богатых горожан и самым тесным образом была связана с музыкой. Приспосабливая стихи к требованиям мелодики, городские поэты избирали для них более гибкие «песенные» размеры, избегали традиционного размера *тавил* и чаще обращались к *вафиру*, *рамалю*, *мутакарибу*, *хафифу*, *хазаджу* (не случайно наименование размера «хазадж» имеет тот же корень, что и глагол «хазиджа» — «напевать», «выводить мелодию»). Более других среди городских лириков прославились Омар Ибн Аби Раби'а (давший название всему направлению — «омаритское»), аль-Ахвас, аль-Арджи и Ваддах аль-Йемени.

Узритское направление культивировалось главным образом в бедуинских племенах Центральной Аравии. Узритская поэзия воспевала целомудренную платоническую любовь (своеобразный бедуинский вариант «фин амор» французских трубадуров) двух несчастных влюбленных, разлученных злой судьбой. В отличие от омаритских поэтов с их длинным «донжуанским списком», узритские поэты всегда представляли в паре со своей единственной возлюбленной, причем история их любви, первоначально служившая лишь комментарием к их стихам в трудах средневековых филологов, позднее явилась сюжетом больших прозаических повествований. Среди поэтов узритского направления более других прославились Джамиль, Кайс ибн Зарих, Кусаййир и полулегендарный Маджнун.

Разумеется, оба эти направления не были отделены друг от друга непреодолимой преградой, и как у городских, так и у бедуинских поэтов бывали газели «смешанного» содержания, панегирики и даже поношения. Именно такое сочетание городской и бедуинской любовной лирики можно найти в творчестве курайшитского поэта Абу Дахбала аль-Джумахи (конец VII — начало VIII в.) [157, т. 2, 116—127].

Следует также отметить, что, выделившись в самостоятельный жанр, поэзия любовного содержания не утратила и свою исконную роль традиционного лирического вступления к касыде. Более того, в зрелой средневековой поэзии любовная тема получает широкое распространение, присутствуя во всех поэтиче-

ских жанрах и став своеобразным лирическим «гарниром» при разработке почти всех поэтических тем, особенно в застольной поэзии, при разнообразных описаниях в жанре васф и даже в торжественных героических панегириках. В застольной поэзии лирические эмоции направлялись на виночерпия, «румяного, с томным взглядом, одетого, как молодая девица» (Абу Нувас), к которому поэт не стыдился адресовать слова любви. При описании придворных увеселений в стихах обычно фигурирует модная девица, тонкий голос которой очаровывает слушателей (Башшар ибн Бурд), в героических панегириках завоеватели мусульманами города уподоблялись прекрасным девственницам, «целомудрие которых враг охранял, как зеницу ока» (Абу Таммам), и т. д.

Особое место любовная тема занимает в описаниях природы. Здесь образ «дамы сердца» либо появляется воочию, либо подразумевается как нечто неразрывно связанное с красотой пейзажа. Всякое описание цветка или драгоценного камня влекло за собой сравнение рисуемого объекта с глазами, устами, улыбкой или украшениями возлюбленной. С расцветом придворной жизни, по мере того как поэзия приобретала изысканно куртуазный характер, лирические образы все более обретали условно-символическое значение, причем в качестве символов использовались даже цвета спектра. Так, желтый цвет символизировал состояние тревоги и обозначал несчастного влюбленного, побледневшего и осунувшегося от переживаний и бессонных ночей, проведенных в любовном томлении, красный же (поскольку стыдливый румянец обычно покрывал щеки застенчивой красавицы) символизировал целомудрие, но часто также обозначал жестокосердную красавицу, торжествующую при виде мук влюбленного.

## ОМАРИТСКАЯ ЛЮБОВНАЯ ЛИРИКА

Арабо-мусульманские завоевания коренным образом изменили не только экономический уклад, но и весь образ жизни мусульманской аристократии «священных городов» Мекки и Медины. Возвращавшиеся из далеких походов арабские воины привозили в дар «священным городам» разнообразные ценности, пригоняли множество рабов. Но и после того как завоевания прекратились, опромные богатства продолжали стекаться в Хиджаз со всех концов Халифата в период хаджжа, и значительная их часть попадала в руки мекканской и мединской знати.

Утратившие главенство в политической жизни государства потомки пророка и его сподвижников пожинали плоды дальновидной политики своих отцов — они пользовались всеобщим уважением в быстрорастущей мусульманской общине и имели возможность вести праздную жизнь, устраивая веселые попойки,

а иногда собираясь в музыкально-литературных кружках, на-поминающих французские салоны XVII в., где развлекались чтением стихов или пением специально обученных музыке певиц и певцов из вольноотпущенников. Так они отвлекались от тревог и обид, связанных с утратой былой политической роли в мусульманском государстве. Привыкшие к роскоши и праздности, они с пренебрежением относились к традиционным бедуинским радостям — охоте и странствиям по пустыне, предпочитая им застольные увеселения. Их более не привлекало ни воспетое доисламскими поэтами приволье бедуинов-кочевников, ни набожность и благочестие первых сподвижников Мухаммада. Если люди с повышенным религиозным чувством, изверившись в намерения и способности омейядских правителей осуществить мусульманские идеалы, обращались к аскезе и отшельничеству, то хиджаские аристократы делали из этого разочарования прямо противоположные, гедонистические выводы. Они мало думали о «загробном мире», враждебно относились к религиозным моралистам-проповедникам, их поэтическими кумирами были певцы радостей земных — Имруулькайс, Тарафа и аль-А'ша, но, в отличие от стихийного «эпикуреизма» язычников древней Аравии, у хиджаской элиты стремление к чувственным радостям было сознательной жизненной установкой. Такими настроениями были охвачены даже ближайшие сподвижники пророка. Например, двоюродный брат пророка Ибн Аббас, по свидетельству филолога из Кайрувана аль-Хусри (ум. в 1022 г.), предпочитал слушать стихи-песни Омара ибн Аби Раби'а, чем вести беседы на благочестивые темы с мусульманами, приезжавшими из дальних стран [47, т. 1, 211].

Условия городской жизни в Хиджазе быстро изменили нравы и психологию жителей Мекки и Медины. Пришельцы-неофиты взорвали старинную патриархальную мораль Хиджаза. Сложился новый тип молодого мужчины — изнеженного, избалованного и легкомысленного бездельника, склонного к изысканным развлечениям, кокетству и разнообразным любовным похождениям.

Временем знакомств и любовных приключений чаще всего был сезон паломничества. Стихи хиджаских поэтов полны рассказами о том, как мекканские юноши выбирали себе возлюбленных среди молившихся в храме или во время традиционного обхода Черного камня, когда паломницы приподнимали с лица покрывало, чтобы приложиться губами к святыне, или, наконец, в процессии, направлявшейся к горе Арафат. Убайдаллах ибн Кайс ар-Рукайят сказал, видя, как понравившаяся ему паломница целует Черный камень: «Кто может оправдать ее, покупившуюся даровать мне то, в чем она не отказывает чему-то другому, совершая обход [Черного камня]?» [27, т. 4, 322].

От мекканских и мединских аристократов в приобщении к «новой культуре» не отставали также и горожанки. Обращен-

ные в рабство в период мусульманских завоеваний и угнанные в «священные города» персы, сирийцы и греки познакомили хиджаских дам с придворными обычаями Ирана и Византии, обучили их изящным манерам. Вынужденные соревноваться со своими иноземными соперницами (красивыми, образованными и изысканно одевавшимися певицами и танцовщицами из рабынь и вольноотпущенниц), богатые горожанки сами стремились получить изысканное образование, посещали литературные собрания и все более пренебрегали правилами поведения, предписываемыми мусульманскими моральстами. Соблюдая внешние формы приличия, знатные дамы отправлялись на прогулку, в гости или на литературно-музыкальные беседы в сопровождении многочисленных слуг, дабы отвести от себя подозрения в легкомыслии, и хиджаские поэты, воспевая их, постоянно отмечали их гордый и неприступный облик. Впрочем, внешний их вид был, вероятно, обманчив, и хиджаские поэты, повествуя о любовных свиданиях с красивыми паломницами, не забывали и своих приключений с мекканскими и мединскими замужними аристократками. Например, поэт Вагдах говорит:

Когда уснул муж, я беззвучно забрался к ней. Ночь была холодная, и рука ее служила для мужа подушкой.

Она мне сделала знак глазами, как бы говоря: «Добро пожаловать, иди сюда, ты получишь все, чего пожелаешь, вопреки завистникам» [27, т. 6, 43].

Любопытно, что омейядские лирики никогда не воспевали супружескую любовь. Подобно провансальским трубадурам, предметом любви, достойным газели, они считали либо замужнюю женщину, либо женщину, не состоящую в браке (часто — певицу, танцовщицу или просто куртизанку). В таком отношении к женщине сказывался естественный протест человеческого чувства против средневековых браков, в которых личные симпатии супругов не играли никакой роли и которые заключались по приказу родителей, исходивших в своих действиях из родовых, имущественных или династических интересов. Поэтому городские лирики Хиджаза в своих газелях постоянно хвастаются успехами у замужних женщин, если верить словам поэтов, легко идущих на нарушение супружеской верности, и воспевают свободные, внебрачные отношения.

Праздная и изнеженная элита «священных городов» создала круг потребителей высокой музыкально-поэтической культуры, позднее ставшей достоянием всего арабо-мусульманского мира. Именно в этой среде расцвела любовная лирика либертинского характера, уходящая корнями не только и не столько в лирический зачин джахилийской касыды, сколько в иранскую песенную традицию. Некоторые исследователи (В. А. Эберман, П. Шварц) считают, что арабская любовная лирика родилась в Южной Аравии, испытавшей в большей мере, чем Хиджаз,

влияние иноземных культур, в первую очередь культуры Ирана, которая туда проникла вместе с иранскими завоевателями еще в VI в. [217; 92, т. 4, 45].

Таким образом, прошло немногим более полувека с момента обращения мединцев и мекканцев в ислам, как на его родине зазвучала поэзия, глубоко чуждая нравственным требованиям нового учения. Излюбленный жанр городских и бедуинских поэтов Аравии VII — начала VIII в. — газель — впоследствии превратился в один из самых популярных жанров арабской средневековой поэзии.

Расцвету хиджазской любовной лирики и ее широкой популярности во всех областях арабо-мусульманского мира способствовала ее теснейшая связь с музыкой. Музыкальное искусство доисламских арабов было примитивным, из музыкальных инструментов они знали лишь ударные — барабаны и бубны. Арабские рапсоды — равии, произнося нараспев стихи прославленных поэтов, подчеркивали ритм ударами барабанов, а их помощники сопровождали мелодекламацию игрой на примитивной тростниковой флейте.

Арабские завоевания оказывали решающее воздействие на развитие музыкальной культуры Аравии, в первую очередь, естественно, «священных городов» Хиджаза. Хотя, по преданию, Мухаммад отрицательно относился к музыке и осуждал христиан за то, что они ее используют при богослужении, появление в Медине и Мекке профессиональных музыкантов, вывезенных в числе прочих рабов из иранских и византийских земель, очень быстро изменило отношение арабской аристократии к музыкальному искусству.

В Медине появились оркестры, состоявшие из рабов-византийцев, а иранские музыканты, получив свободу, основали в Медине школы, готовившие из рабов и вольноотпущенников певцов, певиц и танцовщиц. Обученные в Медине музыканты разъезжались по всему Халифату и, в свою очередь, основывали певческие и музыкальные школы<sup>21</sup>.

Иноземные музыканты принесли в Хиджаз иранскую песенную традицию, быстро оттеснившую на задний план примитивный доисламский речитатив. Под влиянием нового поколения музыкантов, воспринявших от своих учителей ирано-византийскую музыкальную культуру и хорошо знакомых с арабской поэзией, в «священных городах» сложились новые художественные вкусы. Певцы и певицы распевали в литературно-музыкальных «салонах» богатых мекканцев и мединцев любовные стихи-песни хиджазских поэтов, а иногда и собственные, под аккомпанемент завезенных с Востока музыкальных инструментов — струнных (тип лютни), струнно-смычковых (ребаб) и

<sup>21</sup> Об арабских музыкантах первых веков ислама см. у А. П. Коссена де Персеваля [433].

флейты. Прошедшие школу иноземного мастерства музыканты сочиняли также и мелодии. Легенда о том, как первый арабский певец, сын раба-тюрка, уроженец Мекки Ибн Сурайдж, обучавшийся песенному искусству у персов и византийцев, приспособил к арабским стихам персидскую мелодию, услышанную от персидских мастеров, строивших мечеть в Мекке при Ибн аз-Зубайре [27, т. 1, ч. 2, 177], вероятно, правильно рисует тот путь, которым культура песни проникала в Хиджаз.

Автор «Книги песен» называет имена многих прославленных певцов, певиц, музыкантов и композиторов VII—VIII вв., но популярнее других были, кроме уже упомянутого Ибн Сурайджа (ум. ок. 743 г.), аль-Гарид (ум. ок. 716 г.), иранец Ибн Мухриз (ум. в начале VIII в.) и мулат Ма'бад (первая половина VIII в.) [27, т. 1, ч. 1, 3]. Все они были обласканы хиджаской знатью, принимались с почетом в самых богатых домах Мекки и Медины, многие хиджаские поэты своей популярностью были обязаны этим музыкантам, подбиравшим к их стихам мелодии и исполнявшим их стихи-песни.

В отличие от профессиональных исполнителей любовных песен, обычно вольноотпущенников, городские поэты Хиджаза, как правило, принадлежали к самым богатым и знатым семьям Мекки и Медины и полностью разделяли политические настроения мусульманской аристократии «священных городов». Это хорошо было известно омейядским правителям, относившимся к ним настороженно и не жаловавшим их особой симпатией. Неприязнь дамаских властей к хиджаским поэтам, как, впрочем, и ко всей аристократии «священных городов», была результатом оппозиции мекканских курайшитов и мединских потомков ансаров к правящей династии, периодически выливавшейся в открытые мятежи, жестоко подавляемые омейядскими наместниками. Но формальным поводом для преследования хиджаских поэтов обычно выдвигалось обвинение в нарушении норм мусульманской морали. Так, например, выходец из семьи ансаров аль-Ахвас (ум. в 728 г.) был обвинен в распутном поведении и различных пороках, подвергался за это телесным наказаниям и около пяти лет провел в ссылке; поэт Ваддах был обвинен в любовной связи с женой халифа аль-Валида I и убит около 708 г.; Абу Дахбаль аль-Джумахи навлек на себя гнев Омейядов за то, что якобы ухаживал за дочерью Муавии; наконец, знаменитый Омар ибн Аби Раби'а высылался по приказу халифа Сулеймана из Мекки в дни паомничества опять-таки по обвинению в безнравственном поведении.

Подобное отношение к хиджаским стихотворцам не было, разумеется, следствием одного лишь их пресловутого «распутства»: омейядские халифы менее всего были пуританами и в своих сирийских резиденциях охотно прощали любовные «шалости» придворным панегиристам.

Враждебность хиджазских поэтов к дому Омейядов принимала разные формы. Иногда поэты направляли Омейядам ядовитые поношения (именно так выказывал к ним неприязнь аль-Ахвас), иногда полностью игнорировали дамаских правителей, отказываясь посвящать им панегирики (так поступал Омар ибн Аби Раби'а). Прославленный поэт-воин аль-Арджи, сражавшийся в войске Абд аль-Малика против византийцев, не желал повиноваться наместнику Омейядов в Мекке, за что в 738 г. был заточен в темницу. Два других хиджазских поэта, связанных с курайшитской оппозицией — Убайдаллах ибн Кайсар-Рукайят и Абу Дахбаль аль-Джумахи, — лично принимали участие в вооруженных выступлениях против Омейядов и едва за это не заплатили жизнью. Избежать казни Убайдаллаху помогла широкая популярность, которую создал ему его друг и исполнитель его стихов певец Ибн Сурайдж.

Таким образом, поэты-омариты, далекие, казалось бы, в своей любовной лирике от современной им политической борьбы, часто оказывались втянутыми в водоворот политических событий и участвовали в ней своими стихами, а иногда и с оружием в руках.

Наиболее популярным городским поэтом Хиджаза, непрезвоненным, по мнению средневековых арабов, мастером любовной лирики был *Омар ибн Аби Раби'а* (644—712)<sup>22</sup>. Он родился в Медине в семье богатого курайшитского купца и большую часть жизни провел в Мекке в роскоши и праздности. Его происхождение из знатного и богатого рода обеспечило ему известную независимость от халифов и их наместников в Хиджазе. Поэт много путешествовал — побывал в Сирии и Месопотамии, объездил все области Аравии. Источники рисуют его добрым и жизнерадостным, остроумным и обаятельным человеком. Он обладал красивой внешностью и слыл своеобразным мекканским донжуаном, не упускавшим случая поухаживать за приезжавшими в Мекку паломницами. Предание гласит, что, когда наступал сезон хаджа, Омар одевался в дорожные, расшитые золотом одежды, натирался благовониями, распускал кудри и отправлялся навстречу каравану, дабы найти себе очередную «жертву» [27, т. 1, ч. 1, 64—65, 126].

Поэзия Омара ибн Аби Раби'а передает моральное и духовное состояние верхов хиджазского общества, той части богатых, праздных и избалованных жителей «священных городов», все интересы которых ограничивались сферой интимных

<sup>22</sup> Наиболее фундаментальной работой об Омаре ибн Аби Раби'а, не утратившей значения до настоящего времени, остается исследование П. Шварца — заключительная часть изданного им дивана поэта [92; 735]. Отметим также работы Джабраила Джаббура [241], Мухаммада Аббаса аль-Аккада [319], К. А. Фарики [456] и статью в энциклопедии ислама И. Ю. Крачковского [154].

переживаний. Его стихи — бесконечное прославление чувственных радостей, любви, свободной от каких бы то ни было уз.

В творчестве Омара ибн Аби Раби'а нет даже следов придворной панегирической поэзии. Поэт ответил отказом на просьбу омейядского халифа Сулеймана посвятить ему хвалебную касыду, заявив, что он воспевает только женщин [27, т. 1, ч. 1, 61]. Политика также мало интересовала Омара ибн Аби Раби'а, и, в отличие от курайшитских поэтов Убайдаллаха ибн Кайса ар-Рукайята и Абу Дахбала аль-Джумахи, он избегал (по крайней мере в своей поэзии) оспаривать законность власти Омейядов. Весьма редко в его стихах встречается обычное для омейядских панегиристов восхваление своего племени. Даже в тех немногих поэмах, композиция которых напоминает касыду, мало что осталось от традиционной бедуинской тематики: они скорее напоминают разросшийся насиб, в котором главенствует тема любви. Так, одно из подобных стихотворений начинается рассказом о путешествии поэта к возлюбленной. В этой части вопреки традиции Омар ибн Аби Раби'а не только не хвастается храбростью и выносливостью, но, напротив, горько жалуется на неудобства и трудности путешествия по пустыне и лишь в конце несколько оживляется и, позабыв о перенесенных страданиях, рассказывает о встрече с возлюбленной и воздает ей хвалу.

Почти все стихотворения Омара — любовные газели, разумеется не всегда отражающие реальные переживания поэта, но внутренне всегда достоверные. Они обычно невелики по объему — не более 20—30 бейтов. Поэт изображает любовные свидания, описывает переживания влюбленных. Иногда его газели — обращение к возлюбленной, полное любовных признаний и настойчивых требований удовлетворить его желания, иногда же — хвастливый рассказ об одержанных победах.

Большое место в стихах Омара занимает любовный диалог. Мастерами поэтического диалога были еще древнеарабские поэты (например, Имруулькайс, влияние которого на городскую лирику Хиджаза не вызывает сомнения), но Омар ибн Аби Раби'а впервые сделал диалог основным приемом поэтического повествования.

У нее томный взгляд поздно встающей от сна, с миндалевидными глазами она похожа на жеманную газель.

Она проходит мимо меня в окружении людей, подобно идолу, вокруг которого кружатся христиане.

Когда она появилась — меня поразил ее вид. О, как восхищает прекрасное!

Я спросил: «Кто это?» Она ответила: «Одна из тех, кого очаровал Аллах любовью к вам, в ком живет эта любовь.

Кто, попав в плен однажды, потерял всякий стыд [навсегда]».

Я спросил: «Правда ли это?» И она ответила словами, вывавшими в сердце моем грусть и волиение:



«Аллах свидетель моей любви к вам. Мои слезы — свидетельство моего страдания».

Я сказал: «О моя госпожа, ты измучила меня!» Она ответила: «О боже! Мучай тогда и ты меня!» [6, 407].

Кроме лирического героя в стихах Омара ибн Аби Раби'а есть и лирическая героиня — знатная и богатая горожанка или прибывшая издалека паломница. Ее окружают многочисленные подруги и служанки, помогающие поэту устраивать свидание, а со всех сторон за ней наблюдают злобные завистники-соглядатаи, готовые донести на нее ее родне или мужу.

Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани сообщает, что Омар ибн Аби Раби'а был большим ценителем и знатоком женской красоты и даже выступал на конкурсах в качестве судьи. Однажды, сравнивая двух женщин, он нашел, что одна из них более хороша собой, а другая более обаятельна [27, т. 10, 61]. Но в отличие от древних поэтов, которые ограничивались описанием внешности возлюбленной, Омар ибн Аби Раби'а уже интересуется ее мыслями, чувствами, поведением, речью:

Однажды она сказала своей соседке: «О горе моему сердцу, что случилось с Омаром?

Почему он не пожелал вечером разговаривать со мной, а когда я обратилась к нему, он посмотрел сурово?

Может быть, он чего-то добивается от меня — я удовлетворю его желание, или он хочет показать свою выдержанность и стойкость?

Может быть, до него дошел чей-то навет, или, быть может, он собирается меня оставить, или уже оставил?

Или, быть может, все это из-за лживых слов завистника — чтоб ему угодить в могилу!

Лишь бы мне узнать, что с ним — я этого желаю больше, чем прохладной погоды!

Я чувствую, что моя страсть скоро убьет меня, да и его убьет любовь, если он меня покинет.

О сестра! При одном упоминании его имени меня покидает сон!...» [6, 187—188].

Желая утешить подругу, одна из ее наперсниц дает ей практические советы, как привлечь внимание поэта. Любопытно, что при этом традиционные клише с описанием женской красоты используются при описании утонченных, скорее «куртуазных», чем бедуинских приемов женского кокетства.

«Если я вскоре не умру, а буду жива, то надеюсь, что увижу, как он вернется к тебе рано или поздно.

А если он не вернется, то коснись рукой Черного камня Ка'бы, когда будешь обходить его во время хаджа,

И если ты его там увидишь, то слегка приоткрой свой плащ, чтобы внушить ему страсть.

И покажи ему свое прекрасное лицо — ведь когда оно открыто, то кажется, будто выглянула луна.

Улыбнувшись, покажи ему свои белоснежные зубки и свой свежий и прохладный ротик.

Чтобы он подумал: „Мой взгляд погубил меня и судьба не воспротивилась моей гибели!“

Затем она сказала подруге: «Не смотри на него слишком долго,

Посмотри на него украдкой стыдливым взглядом (А я слышал весь этот разговор и он проник мне в сердце!) —

Это такой человек, сестра, что бросает женщину, лишь только получит желаемое.

Тогда я воскликнул: «Ты заняла в моем сердце такое место, которого не занимал в нем еще никто!

Одари же того, кто любит тебя так сильно, и пусть Аллах пристыдит неблагодарного» [6, 187—188].

По-видимому, Омар снискал себе славу вероломного обольстителя — в его <sup>диване</sup> мы находим и такие строчки:

На рассвете я послал девочку-рабыню и предупредил ее: «Будь осторожна и скажи ласково Зайнаб: „Даруй Омару милость!“

Ведь если ты исцелишь больного, Аллах осудит того, кто обвинит тебя в неверии».

Зайнаб в ответ покачала головой и удивленно сказала: «Чей это приказ?»

Не таким ли образом ты обольщаешь женщин? Мне уж о тебе говорили!

Говорят: „Когда он добьется желаемого и достигнет цели — он порывает!“» [6, 213].

В некоторых стихах Омар описывает свои наблюдения над женской психологией и формулирует «науку страсти нежной», являясь, таким образом, родоначальником той традиции анализа и изучения человеческих чувств, которая позднее найдет свое блестящее завершение в сочинении андалусского поэта и ученого Ибн Хазма «Ожерелье голубки» («Таук аль-хамама»).

Если ты любишь девушку и испытываешь к ней страсть — не превращай ее в божество.

Ходи к своей возлюбленной, когда можешь, но воздерживайся от частых посещений.

Если ты сократишь свой визит — будет лучше, чем если ты его слишком затянешь, ибо это не заставит твою возлюбленную полюбить тебя еще сильнее.

Напротив, ты можешь ее утомить, и она может сказать «нет», хотя прежде всегда говорила «да» [7, 184].

Стихотворения Омара ибн Аби Раби'а вводят нас в домашний быт богатых горожан, знакомят с нравами мединских и мекканских дам, с уловками и хитростями, при помощи которых они сохраняли свою репутацию и обеспечивали тайну своих альковных развлечений. Вот одна из характерных сенок. Как-то Омар задержался у своей возлюбленной до утра, и та вынуждена была попросить своих младших сестер вывести поэта незаметно из дома.

Она сказала своим двум сестрам: «Пожалуйста, помогите юноше, который пришел меня навестить. Когда-нибудь и я вам помогу».

При виде меня они сперва испугались, но потом сказали: «Не упрекай себя [за промедление], ведь затруднение не столь уж велико».

Младшая сестра сказала: «Я дам ему свое покрывало, рубашку и плащ, и если он будет вести себя осторожно,

То сумеет выйти и пройти между нами переодетым. При этом наша тайна не раскроется и никто его не узнает».

Таким образом, моим оружием против тех, кого я опасался, оказались три женщины — две молодые девушки и девушка в расцвете лет.

Когда мы пересекли рыночную площадь, они сказали мне: «А ты не боишься недоброжелателей — ведь заря уже загорелась в ночном небе?»

Потом они сказали: «Неужели ты вечно будешь вести себя безрассудно и не перестанешь искать приключений? Неужели ты не устыдишься своего поведения и никогда не возьмешься за ум?»

Когда ты в следующий раз придешь к нам в дом, не смотри в нашу сторону, а смотри на других девушек, чтобы все думали, что любовь твоя там, куда направлен твой взгляд» [6, 125—126].

Бытовая сценка, столь живо изображенная поэтом в этом отрывке, заметно отличается от рассказов о любовных свиданиях в касыдах Имруулькайса и других доисламских поэтов с их бедуинской прямолинейностью. Своим тоном, стилем и новыми, чисто городскими реалиями, равно как и интересом к человеческим чувствам, мотивам поведения и поступкам, сочетающимся с зарисовками бытовых, «житейских» ситуаций, она предвосхищает описания любовных приключений в багдадских новеллах «1001 ночи». Сказанное в равной мере относится и к женским персонажам в газелях Омара ибн Аби Раби'а, поэтические диалоги которых живо передают психологию его героинь..

Говорят, что однажды Хинд спросила своих подруг, раздевшись, чтобы освежиться:

«Такой ли я выгляжу, как он описал? Клянусь Аллахом, не преследует ли он какой-нибудь цели?»

Те, засмеявшись, ответили ей: «Красота в глазах того, кто любит!»

Они сказали так из зависти, — ведь зависть живет в людях с древних времен [6, 101].

Однако психологические зарисовки Омара ибн Аби Раби'а еще довольно схематичны, не индивидуализированы. Женские образы в его стихотворениях почти не отличаются друг от друга. Поэт восхваляет разных «дам сердца» в одних и тех же выражениях (возлюбленная — солнце, газель и т. д.), а иногда их просто «путает», называя в одном стихотворении одну и ту же возлюбленную разными именами. Его интересуют любовные приключения, как таковые, а не возлюбленная, и он описывает их, смакуя подробности, частенько хвастаясь своей неотразимостью и успехами у женщин.

Во время разговора обо мне — они заметили, что я скачу верхом на расстоянии менее мили [от них].

Старшая сказала: «Вы узнаете этого молодого человека?» Средняя ответила: «Да, это Омар».

А младшая, чье сердце я пленил, сказала: «Конечно, мы узнаем его! Разве спрячешь луну?» [6, 174].

Современники не раз замечали, что в нарушение традиции любовная лирика Омара ибн Аби Раби'а часто напоминает своеобразный фахр, в котором поэт похваляется не своими ратными подвигами, а успехом у женщин. В сочинении арабского филолога X в. аль-Марзубани (909—993) сохранился анекдот о разговоре, который произошел между поэтом Кусаййиром (ум. в 723 г.) и Омаром ибн Аби Раби'а. Кусаййир, как-то встретив Омара, спросил его: «Правда ли, что ты сочинил такие стихи:

Она сказала своей подруге: „Давай выйдем из процессии, [двигающейся вокруг Ка'бы], чтобы поговорить с Омаром.

Встань так, чтобы оказаться на его пути, чтобы он нас узнал, и незаметно подмигни ему”.

Тогда подруга ей ответила: „Я уже так делала, но он не обращает на меня внимания”. Сказав это, она побежала за мной».

После этого Кусаййир прибавил: «Кого ты восхваляешь? Свою возлюбленную или самого себя? Клянусь Аллахом, и ко-ту в твоём доме не понравилась бы такая газель!» [71, 162].

Из приведенного материала видно, что городская лирика Омара ибн Аби Раби'а — качественно новый этап в арабской средневековой поэзии. Родившись в условиях развитой культурной жизни города — духовного центра огромной мусульманской империи, — она впитала многое из традиций доисламского насиба и вместе с тем духом своим, чувством жизни, мировосприятием и отношением к человеку резко отличалась от древнеарабской бедуинской поэзии. Приноравливаясь к песенному исполнению своих стихов, Омар ибн Аби Раби'а отказался от преобладавших в поэзии древних арабов торжественных героико-эпических размеров тавиля и басита и использовал более гибкие и легкие для исполнения под музыку — хэфиф, рамаль, мунсарих и др. Не случайно современники поэта — певцы Ибн Сурайдж и аль-Гарид так любили исполнять его стихи-песни.

На протяжении всего средневековья поэзия Омара была в равной степени популярна как при халифском дворе, так и среди горожан. Средневековые филологи высоко ценили удивительное изящество и выразительность поэтического языка Омара ибн Аби Раби'а. «Книга песен» Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани содержит множество восторженных отзывов о газелях поэта, «затрагивавших самые тонкие душевные струны» [27, т. 1, ч. 1, 74]. Мекканские курайшиты, которые издревле считались способными ко всему, кроме поэзии (так, по крайней ме-

ре, утверждали аравийские бедуины, презиравшие незмоциональных торговцев-горожан), с появлением Омара ибн Аби Раби'а утвердили свое превосходство и в этой области [27, т. 1, ч. 1, 61]. Даже постоянный соперник Омара — Джарир говорил, что Омар — самый выдающийся мастер насиба [27, т. 1, ч. 1, 63]. Такое мнение средневековых филологов разделяет и арабская критика XX в. Не случайно Таха Хусейн назвал Омара ибн Аби Раби'а «самым выдающимся мастером любовной лирики, которого когда-либо знали арабы» [307, т. 2, 127].

Омар ибн Аби Раби'а заслонил целую плеяду городских поэтов-лириков, не пользовавшихся столь большой популярностью в столице империи и в городах Хиджаза. Среди них весьма колоритной фигурой был аль-Ахвас (ок. 655—728), поэт со сложной биографией, характерной для хиджазской аристократии его времени [27, т. 4, 73—111]. Выходец из семьи ансаров (род поэта принадлежал к мединскому племени аус), аль-Ахвас большую часть жизни провел в элитарной среде мединского общества. Семья аль-Ахваса пользовалась рядом привилегий и даже получала субсидии из халифской казны. Однако участие его сородичей в антиомейядском восстании в Медине и ссора поэта с мединским кади явились причиной репрессий, обрушившихся на его голову. Поэт был обвинен в безнравственном поведении и даже в гомосексуализме (образ жизни и любовные похождения поэта давали для подобных обвинений достаточно оснований) и по приказу халифа Сулеймана сослан на остров Дахляк в Красном море, где он провел около пяти лет [27, т. 4, 87]. В конце концов аль-Ахвас был помилован халифом Язидом II (720—724), сделавшим его своим другом и сотрапезником. Самая тесная дружба соединяла поэта с Омаром ибн Аби Раби'а, славе которого он никогда не завидовал, и с певцом Ибн Сурайджем, который любил исполнять стихи аль-Ахваса.

В отличие от Омара ибн Аби Раби'а, аль-Ахвас сочинял не только стихи любовного содержания, но и панегирики омейядским халифам. Традиционный мединский партикуляризм вдохновлял его на выпады против мекканских курайшитов, а амбиция ансара — на сочинение поэтических самовосхвалений и поношение старинных племенных врагов. При этом аль-Ахвас не боялся задеть даже самых близких родственников пророка Мухаммада.

Самый худший из рода хизам тот, кто достиг преклонного возраста, а самый лучший — подобен собаке.

Подойдите поближе к старику-хизамиту, вы не отыщите у него разума, но лишь вздорность и глупость.

И если меня вздумает оскорбить Аун [внук Али] или какой-

нибудь другой курайшит, потомок Ка'ба, я оскорблю его в ответ своими стихами.

Ведь те, кто живет в ваших домах, равны [в знатности] тем, кто живет в моем доме. Впрочем, нельзя равнять гнилое и высохшее дерево с деревом, покрытым густыми ветвями [27, т. 4, 72—73].

Наиболее интересную часть дошедшего до нас поэтического наследия аль-Ахваса составляют его любовные стихотворения. Выдержанные в омаритском духе, они, так же как и стихи Омара ибн Аби Раби'а, воссоздают картину легкомысленных нравов хиджазской знати в первом веке хиджры и вместе с тем рисуют образ их автора.

Я не вступаю в любовную связь с женщинами двух родов: с женами моих друзей и с женщиной-соседкой.

Я не хочу причинять страданий моему другу, а соседка сама господь вверил моему попечению.

О друзья мои, давайте оставим наших верблюдов: я припоминаю одну красавицу и разговор, который с ней тут вел.

Я сказал ей, когда мы стояли у столба оросительного колдца: «Это не моя вина, а твоя.

Если ты хочешь помириться со мной, я этому буду только рад. Я буду приветствовать твое возвращение.

Если же ты окончательно уйдешь от меня — моя жизнь станет печальной: ты разорвешь наш союз» [27, т. 4, 107—108].

Не хуже своего друга Омара ибн Аби Раби'а аль-Ахвас разбирался и в «диалектике» любовного чувства, и в тонкостях взаимоотношений возлюбленных, а к тому же отлично знал и свой собственный характер. Автор «Книги цветка» Мухаммад ибн Дауд аз-Захири (ум. в 909 г.) приводит такие строки аль-Ахваса:

Временами я скрывал свою любовь, а порой во всеуслышание заявлял о ней — но и мое признание и моя сдержанность лишь растравляли мои страдания.

Я скрывал свою любовь от вас тем, что отказывался в ней признаться, но мои чувства выдавали и мое признание и мое отрицание [93, 317].

Моя любовь стала еще сильнее, после того как она меня отвергла, ибо нам свойственно более всего желать запретного [93, 165].

В русле омаритской лирики творил и другой хиджазский поэт — аль-Арджи (ок. 694 — ок. 738)<sup>23</sup>. Выходец из рода омейя (аль-Арджи был правнуком халифа Османа), он, подобно многим другим курайшитам, пытался играть политическую роль в Халифате, принимая участие в военных походах против Византии, и даже прославился храбростью, но его честолюбивым планам не суждено было осуществиться — всякий раз он

<sup>23</sup> О поэте аль-Арджи см. статьи Ф. Габдыэли [466; 472].

возвращался в родной Хиджаз, где под Таифом у него было владение аль-Ардж, от которого и произошло имя поэта.

Подобно другим аристократам «священных городов» Хиджаза, аль-Арджи вел праздную, полную любовных развлечений жизнь и сочинял любовные стихи, пользовавшиеся широкой популярностью. Его злые поношения в адрес правителя Мекки Мухаммада ибн Хишама — дяди халифа Хишама, мать которого он позволил себе ославить, а также постоянное фрондерство по отношению к дамасским правителям вызвали гнев властей. Поэт был выставлен у позорного столба, затем брошен в темницу, где и умер [27, т. 1, ч. 3, 39—58].

В отличие от стихов Омара ибн Аби Раби 'а, в которых традиционных бедуинских мотивов очень мало, аль-Арджи некоторыми строками своих любовных песен удивительно напоминает прославленных доисламских поэтов Имруулькайса, Тарафу, Тааббата Шаррана и др. Он ловко «привязывает» в своих газелях бейты эротического содержания к традиционным вступлениям в духе доисламских насивов. В результате получается лирическое стихотворение, в котором традиционный рассказ о покинутом становище и разлуке с возлюбленной сочетается с живым описанием любовного свидания, характерным для омаритских лириков.

О дом Атики близ аль-Азхара за красными песчаными холмами!

Вот уже много лет, как не встречал я твоих обитателей, но лучше бы я не встречал их вовсе — тогда бы я не томился по ней.

Во дворе твоего дома тогда находился певец Ибн Муш 'аб, и мы провели всю ночь в беседах, и луна окрашивала плащи желтыми пятнами шафрана и желтлицы.

А на заре двое влюбленных держали друг друга в объятьях так крепко, как кредитор держит за платье должника [27, т. 1, ч. 3, 44].

Любовные приключения «лирического героя» аль-Арджи связаны с опасностями, и он постоянно вынужден обращаться к наперсницам своей возлюбленной — ее служанкам и подругам — за помощью. Однако, как оказывается, главную опасность он видит не со стороны традиционных врагов влюбленного — «согладатаев, завистников и клеветников», — а в «психологической» сфере. Он страшится, что может легко «увязнуть» в своей очередной любовной связи, а ведь еще не известно, сохранят ли он и его возлюбленная интерес друг к другу после очередного любовного свидания, потому что вслед за любовной связью может наступить раскаяние.

Обращаясь к служанке возлюбленной, поэт просит:

Не оставляй меня на милость людей, которые ненавидят меня так, что готовы, устроив трапезу для гостей, накормить их моей плотью.

Окажи мне благоденствие, ведь взамен ты можешь получить

еще большее, к тому же твои родные всегда делали мне много доброго.

Будь занавесом для влюбленных, чтобы об их любви никто не узнал, ведь, возможно, они пожелают покаяться, после того как согрешат [27, т. 1, ч. 3, 42].

Не ратными своими подвигами гордится аль-Арджи, а любовными похождениями, связанными с опасностями, к которым так мужественно устремляется наш герой. «Я отправился навстречу опасности, — говорит аль-Арджи, — ведь идти навстречу опасности в любовных делах — дело, достойное мужчины» [27, т. 1, ч. 3, 42]. При этом поэт рассказывает о том, как он спешит на любовное свидание, примерно в тех же выражениях, в каких его доисламские предшественники воспевали храброго бедуина-воина, одиноко скачущего по пустыне.

Сколько темных и мрачных, как могила, ночей, когда ледяной ветер дует с севера...

Ведомый любовью к тебе, несмотря на опасности, с мечом мокрым от дождя я мчался.

Верхом на коне, бегущем рысью, подобно волку в пустыне [56, № 3].

Далеко не все стихи аль-Арджи укладываются в русло омаритской традиции. Газели его «сдержанней» по тону, в них нет омаритской откровенности в описаниях любовных свиданий, и по духу своему они порой ближе к поэзии узритских лириков.

Красавицы уехали или сегодня они еще остаются здесь? То, на что намекали их спутницы, — правда или ложь?

Они уедут — и исчезнет вся прелесть Неджда! Кому достанется их жилище, столь прекрасное, когда они жили в нем?

Я непрестанно лью слезы и рыдаю от волнения, которое охватывает меня при этих воспоминаниях.

Порою мнится мне, что я игрок, которому страсть опустошила сердце, сделав его игрушкой переменчивой судьбы.

Или ненасытный пьяница в обществе других пьяниц, радость которого лишь в вине и который потерял разум.

Мне не удастся уснуть до самого рассвета, который я караулю подобно стражу, наблюдающему за проломом [в стене].

В темную долгую ночь, до самой утренней зари я под покровом сумерек пасу звезды.

Ибо благодаря любви к Лейле всякий уголок, где она живет, мне кажется связанным с ней.

Клеветники надеются, что из-за тебя, о Лейла, я скоро начну их бояться — но я думаю, что они разочаруются.

Они подобны квакающим лягушкам и ящерицам, которые прячутся, когда ты приближаешься к ним.

Ты все это знаешь! Когда ночь страшна для тех, кто испугавшись опасности, забывается в нору,

Когда ночная тьма столь густа, что идущий не видит, куда поставит ногу,

Я смело иду навстречу опасности, чтобы увидеться с тобой, тогда как другие спят.

Я пересекаю бесконечные пустыни, и нет со мной никого, кроме Бога, меча и скакуна [56, № 62].



Новым в любовных стихах аль-Арджи было, как и в поэзии других городских лириков, описание встречи возлюбленных во время паломничества с последующей разлукой.

Обернись ко мне и скажи мне слова привета, о Джабра!  
Почему ты так холодна со мной, раз ты уезжаешь?

Мы смогли встречаться только три дня во время твоего пребывания в Мина, пока наконец не разлучил нас [отъезд паломников].

А дальше [поползут] год за годом. А ведь время [нашей жизни] складывается из годов и месяцев! [27, т. 1, ч. 3, 53].

Отношения поэта с возлюбленной столь сложны, взаимные обвинения столь серьезны, что разрешить их спор может только третейский суд. Тут невольно аль-Арджи должен был вспомнить и особенности мусульманского судопроизводства, требующего от спорящих сторон свидетельских показаний или клятв, и счел необходимым по ассоциации рассказать об историческом сражении в долине Хунайн в 630 г., во время которого мусульманское войско, возглавляемое самим Мухаммадом (согласно источникам, пророк едва не попал в плен к врагу), разбило конфедерацию бедуинских племен во главе с племенем хавазин.

Давай обратимся к справедливому судье, который не обидит ни меня, ни тебя.

Ты ведь знаешь, что в суде либо нужны свидетели, либо следует принести клятву. Поэтому приведи с собой двух свидетелей...

Аллах знает, что если бы ты даже принимала участие в битве Хунайн на стороне пророка, это все равно не сняло бы с тебя греха в пролитии моей крови! [27, т. 1, ч. 3, 44].

Средневековые арабы были очень высокого мнения о поэтическом мастерстве аль-Арджи. Ибн Кутайба назвал его «самым крупным поэтом Омейядов» [99, 365]. Вместе с тем историки и филологи всегда подчеркивали не только распущенность поэта в жизни, но и «легкомысленный» характер его поэзии. В антологиях и биографических словарях сохранилось множество анекдотов, порой не вполне пристойных, о поведении аль-Арджи, которые характеризуют не только самого поэта, но и нравы, царившие в «священных городах» в VII—VIII вв.

Поэт *Ибн Исмаил аль-Йемени*, получивший за приятную внешность прозвище Ваддах — «Ослепительно яркий» [27, т. 6, 30], отличается от других омаритских лириков своим происхождением<sup>24</sup>. Предок Ваддаха — перс — появился в Йемене в VI в. вместе с персидским отрядом, отправленным сасанидским монархом на помощь Сайфу сыну царя Зу Йазана, который вел борьбу с эфиопами. Сасанидская Персия довольно прочно

<sup>24</sup> О Ваддахе см. интересную статью Р. Сунсси [742].

укоренилась в Южной Аравии. Ее господство там кончилось лишь с распространением по всей территории Аравии ислама и с разгромом арабами Сасанидов, в результате чего некоторые из персов были угнаны в Медину.

О жизни Ваддаха мало что известно. Детство он провел в городах Хиджаза, позднее бывал в Дамаске, где подносил панегирики аль-Валиду I (705—715). Кажется, подобно всем омаритским поэтам, Ваддах имел немалый «донжуанский список», причем, согласно преданию, его амурные похождения стоили ему жизни. «Поистине, сердце мое привязано к женщинам», — говорит Ваддах в одном из стихотворений [27, т. 6, 31].

Впрочем, уместно отметить, что в VIII—X вв., когда рассказы о жизни омейядских поэтов стали принимать вид комментариев к их стихам, сложилось прочное убеждение, что все омаритские лирики легкомысленны и даже распутны, в противоположность узритам, хранящим всегда верность единственной возлюбленной. Такой взгляд на омаритских поэтов (основанный, по-видимому, главным образом на их поэзии) стал традиционным, что сказалось на характере их «жизнеописаний» в трудах Ибн Кутайбы, Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани и других средневековых филологов. Так, в духе багдадских любовно-приключенческих новелл X в. из «1001 ночи» выдержана легенда о том, как халиф Валид I, заподозривший Ваддаха в любовной связи со своей женой Умм аль-Банин, приказал закопать поэта живьем в землю в сундуке. Поэт погиб около 708 г.

Значительная часть стихов Ваддаха выдержана в духе традиционного насиба.

Кто бы мог помочь моему сердцу, которое не поддается влиянию советчика, пытающегося его пробудить.

Сердце других влюбленных могло бы и забыть, но мое исполнено страсти и любовного томления.

Хабаба сделала мое сердце больным своим кокетством и грацией,

И глазами газели, которая пасется со своим потомством в песчаных холмах аль-Ажика.

Ее черные глаза полны очарования, она пьянит, как пьянит выдержанное вино.

У нее стройный стан, и когда она приближается к тебе — она прекрасна, как восходящее солнце.

Ее гладкие и шелковистые бедра подобны чистому, плотно слежавшемуся снегу.

Подобно жемчужине в раковине, она всегда со всех сторон окружена людьми.

Приди же ко мне, моя любовь, и потуши пламя, пылающее в моем сердце.

Ты, моя надежда, сжался же над моим сердцем и не заставляй его испытывать страдания...

О моя душа, ты заставила меня испытать все тревоги любви — и теперь из-за них я страдаю.

Ты страстно желала испытать к ней пламенную любовь — и теперь ты должна страдать [27, т. 6, 40].

Однако далеко не все газели Вадаха столь сдержанны. Многие его любовные стихи носят весьма фривольный характер и полностью соответствуют духу омаритской поэзии. В них и сам «лирический герой» и его возлюбленная выступают, в соответствии с моралью горожан Хиджаза, в роли весьма хитрых и опытных участников любовных похождений, способных на разнообразные уловки, дабы обмануть бдительность родственников и соглядатаев. «Ты должна сегодня же подарить мне любовь, — заявляет своей возлюбленной Вадаха, — либо объяснить мне, почему ты [своим отказом] убиваешь мусульманина» [27, т. 6, 43].

Она сказала: «Приходи ко мне». Я ответил: «Как я могу прийти к тебе, ведь я мужчина и боюсь, что наша тайна будет раскрыта».

Тогда она сказала: «Будь приветлив с моими дядями и дружелюбен с братьями, когда ты их встретишь».

Тогда ты сможешь посещать меня без опаски и тайна наша, о Вадаха, не разгласится» [27, т. 6, 34].

Особым благочестием Вадаха, по-видимому, не отличался. Тщетно мусульманские проповедники призывали хиджазских аристократов не разминивать вечное блаженство в потустороннем мире на эфемерные суетные радости земной жизни. Их обещания божественной награды не привлекали Вадаха, и он открыто заявлял об этом в своих стихах.

«Вадаха, почему ты только то и делаешь, что улаживаешь за женщинами, ты разве не боишься, что твоя жизнь скоро придет к концу?»

Помолись господу, восседающему на божественном престоле, и постарайся обрести ноги, которые помогли бы тебе спастись в день Страшного суда»...

«Но именно из-за страха смерти я [спешу] следовать за своим сердцем в его страсти, а страсть его — к тем, кто носит браслеты» [27, т. 6, 40].

Как и Омар ибн Аби Раби'а, Вадаха умело использовал свой поэтический талант для обольщения «прекрасных дам». «Конечно, я Вадаха [„ослепительный“], — заявляет поэт, обращаясь к очередной жертве, — и если вы будете ко мне добры, я посвящу вам любовную поэму и опишу вас в красивых выражениях» [27, т. 6, 42].

Русский исследователь В. А. Эберман в свое время обратил внимание на некоторые иранские элементы в стихотворениях Вадаха. В частности, влиянием древнеиранской традиции он объяснял присутствие у Вадаха тенционной формы, при которой первое полустишие начинается словами «он сказал» («каля»), а второе — «она сказала» («калят»). Это позволило исследователю предположить, что городская любовная лирика Хиджаза обязана своим возникновением Южной Аравии, испытавшей на себе значительное воздействие иранской культуры еще в VI в. [217].

Как видно из приведенного нами материала, омаритские лирики — за немногим исключением — и в поэзии, и в жизни (разумеется, в том виде, в каком они предстают перед нами из традиционных средневековых «жизнеописаний») удивительно похожи друг на друга и различаются между собой лишь степенью воплощения некоей «идеальной модели». Почти все они — выходцы из богатых и знатных хиджазских семей, все склонны в жизни к либертинистской распушенности и проводят время в изысканных увеселениях и любовных похождениях.

«Эпикурейскому» облику этих поэтов соответствует и их нормативная поэзия с ее в достаточной мере устойчивыми стереотипными ситуациями и образами-клише. Из газели в газель переходит рассказ о любви поэта или его «лирического героя» к разным, чаще всего вероятно условным, «дамам». Постоянно рисуются одни и те же ситуации: тайные свидания под покровом ночи, хитроумные проделки с переодеванием и подкупом слуг, чтобы проникнуть в покои возлюбленной или незаметно оттуда выбраться после свидания, обмен любовными посланиями через тайных гонцов и т. д. Героям в их любовных похождениях помогает целый сонм наперсниц возлюбленной — ее сестер, подруг и служанок. Главным инициатором любовных встреч часто выступает сама «прекрасная дама», которая рисуется то гордой и неприступной, то весьма капризной, легкомысленной и даже склонной к распутству. Влюбленному поэту и его «даме» постоянно приходится преодолевать интриги «завистников, соглядатаев и клеветников», причем создаваемые в результате их интриг трудности лишь стимулируют влюбленных в их хитроумных выдумках и служат пикантным дополнением к их любовным похождениям.

Омаритская поэзия полна описаний любовных переживаний героя — его состояния в момент возникновения любовного чувства, в связи с разрывом и возобновлением любовной связи, в ревности, во время любовного томления и тоски по уехавшей возлюбленной. В диалогах с возлюбленной поэт обычно жалуется на невнимание со стороны гордой красавицы, молит о снисхождении, клянется в верности и т. д.

И описания внешности возлюбленной и ее «психологическая характеристика» в достаточной мере клишированы. Идеальная возлюбленная — всегда «черноокая», «подобная газели» или «луне» красавица, «с тонким станом и пышными бедрами» — кочует из одного стихотворения в другое. В такой же мере однообразны и поведение красавицы, и ее переживания, и мотивировки ее поступков.

Таким образом, мы не найдем в омаритской лирике ни индивидуального женского портрета, ни индивидуальной психологической характеристики. Из этой лирики вырисовывается лишь образ некоей «обобщенной» возлюбленной со стереотипной

внешностью, поведением и судьбой. В последующие столетия созданная омаритскими лириками модель любовного стихотворения с устойчивыми характеристиками героев стала традиционной, породив бесчисленное количество произведений этого жанра. Вместе с тем ситуации, рисуемые омаритскими лириками в их стихах, так же как и нормативные герои омаритской поэзии, прочно укоренились в сознании не только образованных сословий, но и горожан средневекового Халифата, и народная городская новелла Багдада и Каира, столь блистательно представленная в собрании «1001 ночи», многие темы, сюжеты и характеристики восприняла у хиджазских поэтов омаритского направления VII—VIII вв.

### УЗРИТСКАЯ ЛЮБОВНАЯ ЛИРИКА

В отличие от газелей городских поэтов Хиджаза, бедуинская любовная лирика создавалась кочевниками Аравии. Предание гласит, что умением сочинять стихи особенно прославилось хиджазское племя узра, кочевавшее к северу от Медины в долине Вади-ль-Кура, из которого вышла целая плеяда поэтов<sup>25</sup>. Сразу же отметим, что аналогичная узритской любовная поэзия создавалась и в других племенах Аравии. Поэты узритской школы воспевали целомудренную «платоническую» любовь несчастных влюбленных, отторгнутых друг от друга беспощадной судьбой. Роковая, возникающая по воле самого Аллаха, почти мистическая любовь к идеальной женщине приносит поэту (который отождествляется с обобщенным образом лирического героя узритской поэзии) одни лишь страдания, избавления от которых не сулит ему даже смерть. Узритская лирика проникнута фатализмом, чувством безысходной тоски и обреченности, родившимися в условиях безрадостной и жалкой жизни некогда гордого и воинственного племени.

Традиция сохранила до наших дней имена нескольких поэтов узритского направления, причем закрепила за каждым из них строго определенную «даму сердца», которой поэт хранит верность всю жизнь и которой он посвящает все свои стихи. Из племени узра вышли поэты: Урва — возлюбленный Афры, Кайс ибн Зарих — возлюбленный Лубны, Джамиль — возлюбленный Бусайны. К поэтам узритского направления относились и Кусаййир — возлюбленный Аззы, и знаменитый Кайс ибн аль-Муляувах, известный под именем Маджнун, всю жизнь хранивший верность своей Лейле, и поэтесса Лейла аль-Ахьялийя — возлюбленная Таубы ибн аль-Хумаййира, и многие другие поэты.

<sup>25</sup> Об узритской лирике см. соответствующие разделы книги Б. Я. Шидфар [213] и статью В. С. Фотиевой [208]. Из старых работ в определенной мере интересны книга Р. Парета [672] и статья Х. Риттера [711].

На протяжении всего раннего средневековья арабская любовная лирика поэтов-бедуинов и развернутые комментарии к ней функционировали как единое целое. Такое единство было продолжением традиционного, восходящего к доисламским временам синкретизма эпоса и лирики. В средневековых повестях об узритских влюбленных парах прозаическая часть была выражением эпического начала, в то время как стихи эмоционально окрашивали порой сухое повествование, привнося в него «лирическую струю».

Содержащиеся в средневековых источниках (в сочинениях Ибн Кутайбы, Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани и других) «жизнеописания» узритских поэтов носят полулегендарный или вообще легендарный характер, а приписываемые им произведения часто были сочинены разными поэтами в разное время. Тем не менее и их подлинные и приписываемые им стихи как своей тематикой, так и выраженным в них мироощущением в подавляющем большинстве случаев остаются в общем русле узритской лирики и в целом дают достаточно полное представление о характере этого направления.

Узритская интерпретация любовного чувства была связана с аскетическими устремлениями монотеистического ислама. Постоянство любовного чувства не было предметом воспевания ни языческих поэтов доисламской Аравии, ни городских поэтов-омаритов исламского Хиджаза. Узриты же как бы перенесли в интимную сферу универсальную модель ислама: один бог вместо множества языческих богов, одна мусульманская община вместо множества враждующих племен, — заставив своего «лирического героя» всю жизнь сохранять верность только одной возлюбленной, олицетворяющей любовно-интимный и вместе с тем поэтический идеал.

В то время как доисламские языческие поэты, а вслед за ними поэты-омариты воспевали радости земной, «сегодняшней» любви, фатализм узритских лириков побуждал их к аскетизму в любви. Такое отрицание радостей чувственной любви стимулировалось традиционной мусульманской верой в провиденциальное вознаграждение в будущей жизни. Подобно тому как ревностные мусульмане старались очистить понятие бога от всего материального и в аскезе видели средство освобождения человеческой души от всего земного в ее стремлении приблизиться к идеальному, божественному началу, узритские влюбленные стремились освободить себя от рабства сексуальных инстинктов и, одухотворив свое любовное чувство, придать ему тем самым «идеальный» характер.

Таким образом, языческое единство любви и чувственных радостей было в узритской лирике сломлено мусульманским аскетизмом.

Узритское отношение к любви явилось реакцией на либертинистскую распущенность, царившую в Дамаске и в городах

Хиджаза в омейядскую эпоху. Мусульманские моралисты видели в узритской любви некий компромисс между устремлениями своих наиболее ревностных приверженцев аскетического толка и требованием человеческого естества, понимали ее как чувство чисто спиритуальное и потому близкое религиозному, которое вместе с тем давало выход земным страстям. Признавая за любовью право на облагороженную чувственную страсть, они тем не менее в первую очередь ценили в ней целомудрие. Ведь, по понятиям узритов, истинная любовь не должна претендовать на чувственное общение. «Эпикуреец» Омар ибн Аби Раби'а замечает о своем друге-узрите Абу-ль-Мусхире: «Он целомудрен в присутствии своей возлюбленной и не может забыть ее так легко, как это делаю я» [27, т. 10, 103—104]. Джамиль говорит в одном из стихотворений:

Я довольствуюсь тем малым, что дарует мне Бусайна, и  
если бы знал об этом согладаясь — рассеялись бы подозрения  
его.

Я испытываю удовлетворение даже тогда, когда она говорит «нет» или «я не могу», или когда она заставляет меня жить обещаниями, вселяющими в меня надежду, но никогда не сбывающимися.

Я доволен даже тогда, когда мельком вижу ее, хотя не встречаюсь с ней целый год — с первых его дней до последних [45, 169].

Поэты-узриты изображали любовное чувство как нечто предопределенное самим Аллахом, как роковую страсть, от которой нет спасения.

Один из моих родственников порицал меня [за страсть к Бусайне]. Он был также моим другом и старался своими упреками наставить меня на путь истинный.

Но я ему сказал: «Замеченное тобой чувство, которое я испытываю к Бусайне, было предопределено самим Аллахом. А разве могло предопределенное Аллахом не осуществиться?»

Разумна ли моя любовь к ней или это лишь соблазн, но ныне я захвачен ею, хотя и не выбирал свою судьбу преднамеренно» (Джамиль) [45, 73—74].

Согласно легенде, Маджнун, Кайс ибн Зарих и некоторые другие узритские поэты умерли от любовной тоски и отчаяния. Ибн Кутайба рассказывает, что однажды бедуина из племени узра спросили о его племенной принадлежности и он ответил: «Я принадлежу к племени, чьи влюбленные, раз полюбив — умирают». Присутствовавшая при разговоре девушка воскликнула: «Клянусь господином Ка'бы, он — узрит!» [15, т. 4, 131].

Для узритских лириков любовь была не только всепоглощающим чувством, но самой жизнью.

Земля, на которой не живет моя возлюбленная, если даже она орошена и плодородна, — в моих глазах пустыня и бесплодна (Кайс ибн Зарих) [27, т. 8, 224; 66, 68].

Подходит к концу моя жизнь, но если бы мне был предоставлен выбор между короткой встречей с ней и жизнью до конца времен,

Я сказал бы: «Дайте мне возможность встретиться с ней хотя бы на один час без дурных согладатаев-клеветников, а после этого пусть моя жизнь окончится» (*Джамиль*) [45, 105].

Исламская вера в реальность духовной субстанции и дуалистические представления о сосуществовании в каждом индивидууме вечной души и тленного тела породили узритскую идею любви, переживающей смерть, идею загробной встречи любящих друг друга душ. Узритский поэт Кайс ибн Зарих говорит:

Полюбили друг друга моя душа и ее душа еще до того, как мы появились на свет...

Но наша любовь переживает все невзгоды и посетит нас во тьме наших могил [15, т. 4, 145; 27, т. 8, 234].

Если языческие поэты были бесхитростными искателями любовных радостей, наивно повествующими о любовных свиданиях и описывающими физические достоинства своей возлюбленной, а городские лирики Хиджаза — самоуверенными, а порой и циничными «прожигателями жизни», смотревшими на любовные утехы как на приятное времяпрепровождение, узритские лирики служили своему предмету обожания бескорыстно и не столько стремились к удовлетворению чувственных желаний, сколько упивались самим любовным чувством, без конца рассказывая о своих переживаниях, то предаваясь отчаянию, то жалуясь на судьбу, разлучившую их с возлюбленной. Любовь, которая мыслилась в узритской лирике как стремление человеческой личности к слиянию с идеалом, своим жертвенным, почти религиозным отношением к «даме сердца» способствовала ограничению эгоистического произвола. Узритские поэты реабилитировали любовное чувство, которое в их лирике уже не было юношеской забавой или приятным приключением (как в доисламской и омаритской поэзии) и вместе с тем не трактовалось как нечто низменное и греховное (что характерно для аскетических толков ислама).

Идеализация возлюбленной постепенно привела к тому, что «дама сердца» узритского поэта, «дематериализовавшись», как бы отошла на задний план. Рисуемая узритами любовь порой носит столь абстрактный характер, что невольно складывается ощущение, будто все эти возлюбленные поэтов — Лейла, Лубна, Бусайна и другие — суть лишь некие условные символы, при помощи которых персонифицируется и конкретизируется любовное чувство, нуждающееся для своего поэтического выражения в определенном, хотя бы условном, объекте. Отсюда то «обожествление» возлюбленной, которое допускает узритский поэт (порой даже профанируя религиозное чувство), и то сравнительное равнодушие, которое он проявляет к внешности



возлюбленной в своих описаниях, поскольку эти описания для него — не более как дань традиции, и красота возлюбленной не играет существенной роли в его сверхчувственной любви, являющейся для него и источником вдохновения и предметом изображения.

Многое в поведении узритских влюбленных можно было бы рассматривать как святотатство, а в стихах узритских поэтов — как богохульство, если бы их «любственное безумие» не оправдывало их в глазах правоверных мусульман.

Так, «пораженный любовью» Джамиль ставит свою возлюбленную Бусайну на второе место после Аллаха, говоря, что только она «одна, если захочет, может сделать его счастливым или несчастным» [45, 224]. Он думает о своей возлюбленной постоянно — и во время молитвы, и в период паломничества [45, 204, 211]. Когда же ему предлагают принять участие в священной войне за веру, он заявляет, что сама его любовь — не что иное, как джихад [45, 67].

Примерно так же ведет себя «обезумевший от любви» Маджнун. Он мечтает отправиться в паломничество с единственной целью — получить возможность соприкоснуться одеждой со своей возлюбленной во время посещения Ка 'бы [70, 249]. Само паломничество он считает «неполным», если пилигримы не сделали привала возле жилища Лейлы [70, 257]. Вместо того чтобы, совершая молитву, повернуться лицом к Ка 'бе, он смотрит в сторону Лейлы [70, 294], а как-то, размечтавшись о своей возлюбленной, он забывает, который раз в этот день молится [93, 28], однажды он и вовсе пропускает время молитвы [70, 277].

Таким образом, любовному чувству узритские поэты часто придавали характер религиозного служения. В своих любовных ламентациях, в рассказе о своей возвышенной и преданной любви они часто пользовались религиозной терминологией. Поэтому нет ничего удивительного в том, что позднее, получив новую интерпретацию в суфийской философской мысли, целомудренная и возвышенная узритская традиция обрела новую жизнь в суфийской мистической лирике, постоянно черпавшей художественные средства из узритского арсенала образов.

В узритской поэзии сложился определенный стереотип «лирического героя» и его возлюбленной. Одновременно с городскими поэтами Хиджаза узриты впервые в арабской поэзии обратили внимание на внутренний мир человека, однако, в отличие от омаритов, они прежде всего заняты описанием любовных страданий. Узритский «лирический герой» не имел ни радостного настоящего, ни каких-либо надежд на счастливое будущее. Как и всякое идеальное существо, возлюбленная выглядит целомудренной и недоступной, т. е. обладает теми качествами, без которых «любственный накал» «лирического героя» не был бы оправдан. Поэт всячески растравляет в себе душев-

ные муки и, не желая расстаться с безнадежной страстью, как бы сам стремится к любовным страданиям и не желает избавления от них.

У Маджнуна есть такой бейт:

Мне говорят: «Если бы ты захотел, ты бы забыл о ней и утешился», но я отвечаю: «Да, но этого я не хочу» [70, 42, 56].

Обращаясь к возлюбленной Аззе, Кусайир с горечью провозносит:

Сделаешь ли ты мне добро или зло, я не буду тебя ни порицать, ни ненавидеть, даже если ты постарайшься стать ненавистной мне.

Хотя Азза и отвернулась от меня, я восхваляю ее, сохраняю ей верность и испытываю к ней чувство благодарности за все то, что она даровала мне [62, 101].

Разлука с возлюбленной в глазах узритского лирика равносильна сиротству.

Я жалуюсь Аллаху на потерю Лубны, так жалуется Аллаху сирота на потерю родителей (*Кайс ибн Зарих*) [66, 144; 93, 167].

Любовь настигает узритского поэта неожиданно и, преследуя несчастного влюбленного всю жизнь, обрекает его на бесчисленные муки, а иногда и на безумие.

Разве любовь не слезы, перемежающиеся глубокими вздохами, и не пылающий в наших внутренностях жар, который не может быть охлажден?

И не поток слез, которые извергаются, когда мы видим памятные приметы местности, где больше не живет моя возлюбленная? (*Кайс ибн Зарих*) [27, т. 8, 234; 66, 77].

Если бы любовь к Бусайне не лишила меня разума, я бы не преследовал ее. Но я преследую ее, потому что потерял разум...

О друзья! Видели ли вы когда-нибудь в жизни другую жертву, которая бы плакала от любви к своему убийце?! (*Джамиль*) [27, т. 7, 199].

Узритские лирики заметно обогатили образный язык арабской поэзии, введя в него множество ярких и своеобразных тропов. Патетически напряженное любовное чувство они сравнивали с горящими угольями, бушующим пламенем, раскаленным докрасна железом, силками или капканом, в которые попадает несчастная жертва. Часто они «персонифицируют» и сердце влюбленного, которое как бы начинает жить самостоятельной жизнью и даже, вступая в спор с поэтом, защищает от его нападок возлюбленную и самоё любовь, трактуемую в узритской лирике как нечто, существующее независимо от страждущего влюбленного. Маджнун, например, сравнивает любовь с дикой птицей, которая своими когтями терзает его

сердце всякий раз, как упоминается имя Лейлы [19, 257; 93, 167; 70, 162]. В другом месте Маджнун говорит:

Я посоветовал моему сердцу забыть [возлюбленную], но оно ответило: «Я не могу этого обещать и тем самым обманывать тебя, поэтому приготовься к тому, что твои страдания не прекратятся» [93, 168; 70, 162].

В то время как языческие поэты и поэты-омариты жили в мире материальном, довольствуясь мирскими радостями, для узритских поэтов характерно напряженное ожидание просветления в будущем, скорее всего — в потустороннем мире. Они пребывают в атмосфере почти мистической восторженности, причем их надежды на встречу в потустороннем мире обычно лишены какого-либо эротического элемента.

Так, Джамнль хочет оказаться рядом с Бусайной в день Воскресения и надеется, что будет похоронен рядом с ней [45, 51 и 104]. Он даже мечтает ослепнуть, чтобы Бусайна стала его поводырем [45, 196]. Желания Кусаййира более скромны: он лишь хочет быть «вместе с Аззой парой верблюдов, которые бы паслись в уединенном месте» [62, 161]. Эта целомудренная восторженность узритских поэтов, переплетение в их лирике реального и мистико-фантастического придают их поэтическому миру особое обаяние.

Природа в поэзии узритов полна сочувствия к несчастному влюбленному.

Когда [гора] Таубад увидела меня плачущим, она приветствовала меня.

А я спросил: «Где те, кто, бывало, раскидывал здесь шатры и наслаждался счастьем и безопасностью?»

[Гора ответила]: «Они ушли и оставили становище на мое попечение. Ведь ничто не вечно в этом мире!» (Маджнун) [93, 213; 70, 175].

Узритские поэты постоянно обращаются к образу голубей, символизирующих влюбленных. С точки зрения поэта, антилопа воплощает изящество и красоту возлюбленной. Так, Маджнун даже отпустил на волю пойманную охотниками газель лишь за то, что она оказалась похожей на Лейлу [70, 206—207].

Однако природа в узритской лирике не живет, а скорее играет роль условных аксессуаров в отношениях любящих. Например, Джамиль смотрит на небо в надежде, что и Бусайна в это время обратила взор на небо и их взгляды таким образом могут встретиться [45, 32]. Кайс ибн Зарих говорит, что его «соединяет с Лубной ветерок», что оба они «созерцают лучи солнца вс время заката» и что «их души встречаются в снах» [27, т. 8, 239; 66, 140].

В отличие от поэтов омаритского направления, менее консервативных в форме и предпочитавших короткие и легкие метры, узритские поэты в большей мере держались за древние

традиции, чаще пользовались для выражения своих чувств старыми клише, любили, подобно древним кочевникам, такие размеры, как тавиль, басит, мутакариб и даже раджаз и т. д.

Наиболее реальной в историческом отношении фигурой среди бедуинских лириков был *Джамиль ибн Абдаллах ибн Ма'мар* из племени узра (ок. 660—ок. 701), самый значительный из плеяды узритских поэтов, которые, по словам Г. Гейне, «полюбив — умирают»<sup>26</sup>. Очевидно, многие сохранившиеся до наших дней детали его биографии имеют фольклорный характер, но сам факт его существования сомнений не вызывает. Если суммировать порой противоречивые сведения, которые содержатся в трудах Ибн Кутайбы [99, 260—268], Абу Таммама [24, т. 2, 129—131] и Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани [27, т. 7, 140—214], то достоверно лишь то, что Джамиль родился в бедуинском становище, в молодые годы кочевал со своими соплеменниками в долине Вади-ль-Кура (близ Медины) и прославился своей целомудренной любовью к соплеменнице Бусайне, которой он посвящал стихи и за верность которой даже получил прозвище Имам аль-мухиббин — «Имам влюбленных».

Согласно преданию, родня Бусайны отвергла сватовство Джамिला (по неписаному бедуинскому кодексу чести считалось непристойным посвящать любовные стихи бедуинке, ибо это могло ее скомпрометировать) и выдала ее за другого. Однако Джамиль продолжал видеться с возлюбленной, чем навлек на себя гнев сородичей мужа. Спасаясь от их преследований, он бежал в Сирию, скрывался в Йемене, а в конце жизни перебрался в Египет, где сочинял панегирики омейядскому наместнику Абд аль-Азизу ибн Марвану. В Египте Джамиль и умер.

Для характеристики традиционного, сложившегося в средние века взгляда на Джамिला с его целомудрием и чистотой отношений с Бусайной показателен следующий анекдот из «Книги песен». Узнав о частых тайных свиданиях Джамила с Бусайной и опасаясь за ее честь, отец девушки и ее братья выследили молодых во время свидания и подслушали их разговор.

Джамиль сказал: «О Бусайна! Разве ты, видя мою любовь к тебе, не пожелаешь меня за нее вознаградить». — «Каким образом?» — спросила Бусайна. — «Тем, что обычно происходит между влюбленными», — ответил Джамиль. «О Джамиль, — с негодованием воскликнула Бусайна, — неужели ты этого хочешь! Клянусь Аллахом, я думала, что этого у тебя и в мыслях

<sup>26</sup> О Джамиле см. прекрасную статью Ф. Габриэли [468] и другие его работы [465; 473], а также небольшую статью Дж. Латама [604] и брошюру Мухаммада Аббаса аль-Аккада [318].

нет! И если ты намекнешь на это еще хотя бы раз, ты не увидишь меня больше никогда!» В ответ Джамиль рассмеялся и сказал: «Клянусь Аллахом, я сказал тебе это лишь для того, чтобы проникнуть в твои мысли! Ведь если бы я узнал, что ты готова исполнить мою просьбу, то я бы заподозрил, что ты можешь так же полюбить другого. Но если бы я убедился в том, что ты склонна к этому, я бы поразил тебя собственным мечом, а если бы сумел, то и покинул навсегда» [27, т. 7, 152]. Услышав подобные речи, отец Бусайны и ее братья ушли, обрадованные, решив, что их дочери и сестре ничего не грозит.

Впрочем, кажется, далеко не всегда Джамиль проявлял такую сдержанность в своем поведении. Уже после того как Бусайну выдали замуж, он тайно посещал ее [27, т. 7, 159], а однажды даже попытался ее скомпрометировать: утомив ее разговорами, он, когда она заснула, положил ей под голову свое хорошо известное соплеменникам седло [27, т. 7, 171]. Сам Омар ибн Аби Раби'а предлагал Джамилю устроить свидание с Бусайной [27, т. 7, 204]. В своих преследованиях Бусайны Джамиль был столь настойчив и зашел так далеко, что ее муж вынужден был обратиться с жалобой к омейядскому наместнику в Хиджазе, который разрешил его сородичам расправиться с поэтом, как они пожелают. Родственники Бусайны имели основание ненавидеть Джамиля еще и потому, что он неоднократно наносил им страшные оскорбления в поэтических поношениях. По их наущению правитель области запретил Джамилю видеться с Бусайной и посвящать ей стихи [27, т. 7, 155].

Но ничто не может заставить Джамиля отречься от своей возлюбленной. Любовь его, как и любовь других узритских поэтов, — страшный рок, который обрушивается на человека и губит его. «О вы, спящие, горе вам, проснитесь, — говорит Джамиль, — я задам вам вопрос: „Может ли любовь убить человека?!“» Но сокрушающая сила любовного чувства его не пугает, ибо он не хочет жить долго в разлуке с возлюбленной и мечтает лишь об одном, чтобы «среди умерших его могила была рядом с ее могилой» [45, 51].

Таким образом, любовь Джамиля носит трагический характер: обрекает поэта на бесконечные страдания. В то время как другие возлюбленные во всем мире «живут в счастье и радости», Джамиль и его возлюбленная «бродят по стране, будто они пленники врага» [45, 204]. Днем поэт «бродит в тоске, нигде не встречая свою возлюбленную», а «ночи проводит без сна, глядя на звезды» [45, 51, 220]. Впрочем, иногда ночь приносит поэту известное облегчение, ибо во сне «его душа соединяется с ее душой» [45, 51]. Лишь изредка, раз в несколько лет, возлюбленным удается встретиться. Но от этого страсть поэта не утихает:

Что истомленные зноем и жаждой в дневную и ночную пору верблюдицы, поворачивающиеся к воде, но боящиеся кнута.

Печать изнурения не сходит с них, и не для них прохлада далекого водоема.

Они едва не погибают от жажды и прислушиваются к голосам погонщиков у водопоя.

[Но что это] в сравнении с той огромной жаждой, которую испытываю я. Я жажду твоей любви, но враги стоят на моем пути [45, 205].

Разумеется, во всех бедах Джамиля виноват коварный клеветник-соглядатай, который в извращенном виде пытается представить помыслы поэта. А между тем любовь Джамиля столь целомудренна, а помыслы его столь невинны, что при всем своем темпераменте он готов довольствоваться «лишь мимолетными взглядами» своей возлюбленной, ее неопределенными общаниями и редкими встречами [45, 169].

Свою любовь к Бусайне и встречи с ней поэт старается хранить в глубокой тайне, дабы не скомпрометировать возлюбленную. Да, Бусайна может быть спокойна, «ведь верный друг умеет хранить секреты» [45, 84]. Тайна любовных свиданий, особые, известные лишь двум посвященным условные знаки и слова — все это традиционные клише, перекочевавшие в узритскую лирику из древнеарабской поэзии.

Внешности Бусайны поэт уделяет в своих стихах минимальное внимание, описывает ее в условных стереотипных выражениях. «Утром, поднявшись после сна, Бусайна посрамляет своим сиянием солнце — из-за [ее сияющей красоты] оно не может светить днем». Глаза ее «так велики и черны, что кажется, будто отец ее джейран, а мать — антилопа» [45, 220], и т. д.

Таким образом, поэзия сочетает новый взгляд на любовное чувство с традиционными образами-штампами из доисламских насивов. Некоторые строки Джамиля, воспевающие красоту Бусайны, поразительно напоминают восхваления мамдуха у доисламского панегириста ан-Набиги. Например:

Вонстину ты — солнце, а все другие цари — звезды. Когда солнце восходит на небосклоне — из звезд не видно ни одной (ан-Набига) [106, 278].

Она прекрасна, как луна, в то время как другие женщины — звезды. Но какая разница между луной и звездами! (Джамиль) [27, т. 7, 211; 45, 104].

Набор поэтических тем в поэзии Джамиля не велик. Воспоминания о счастливых временах, когда они с Бусайной детьми вместе пасли овец на пастбищах племени, перемежаются жалобами на жестокую судьбу, на горечь разлуки с возлюбленной и бесконечными lamentациями.

Я хотел бы, о Бусайна, чтобы вернулся дни нашей юности и чтобы она длилась вечно.

Мы бы начали свою жизнь заново и жили бы близ друг друга, довольствуясь ее скромными милостями.

Я никогда не забуду день, когда мой верблюд был уже готов двинуться в путь и она спросила меня: «Ты уезжаешь в Египет?»

И ее слова: «Если бы не глаза тех, кто за мной наблюдает, я бы пришла к тебе. Прости меня, да буду я тебе выкупом [за грехи перед Аллахом]».

О мои друзья! Я стараюсь не выказывать свою любовь, но мои слезы выдают то, что я скрываю...

Когда я сказал: «О Бусайна, моя любовь — вот что убьет меня», — она ответила: «Пусть она будет еще тверже и сильнее!»

Тогда я сказал ей: «Верни мне хотя бы часть разума, который ты у меня отняла», — она ответила: «Ты просишь о невозможном».

Так я и не получил того, о чем просил, и любовь моя не исчезла, как исчезает все другое...

Когда я встречаю ее — любовь моя умирает, а когда расстаюсь с ней — она оживает и возвращается.

Мне говорят: «Джамиль, прими участие в священной войне». Но разве моя любовь — не джихад?! [45, 61—67].

Разумеется, ни советы друзей, ни злорадство завистников-клеветников не могут заставить Джамिला отказаться от его любви. Не охлаждает его страсть и холодность Бусайны.

Радовались клеветники, что Бусайна порвала со мной и стала проявлять ко мне равнодушие.

Они говорили: «Джамиль, повремени!» Но клянусь, я не могу медлить, когда дело идет о Бусайне!

Быть благоразумным? — слишком поздно! Быть осторожным? — но мне ведь угрожает смерть!..

Когда мы вспоминали, как были счастливы прежде, слезы, окрашенные сурьмой, капали из глаз Бусайны...

Если бы она не лишила меня разума, я бы не домогался ее любви, но я преследую ее, потому что потерял разум.

О, как несчастна моя душа! — ведь у нее достаточно причин для этого, и как несчастна моя родня, которую [из-за меня] постигла беда!..

Что толку во всех моих страданиях, если я никогда не могу встретиться с Бусайной, не опасаясь [за свою жизнь], разве только [где-нибудь в пути], сидя на спине верблюда.

О друзья! Видели ли вы когда-нибудь в жизни другую жертву, которая бы плакала от любви к своему убийце?!

Мы оба плакали или готовы были заплакать из-за любви друг к другу, и ее слеза скатилась раньше, чем моя [27, т. 7, 199—201].

История любви Джамила, как она предстает в его поэзии, весьма отличается от любовных похждений его доисламских предшественников. Для Джамила любовь — это роковая неизбежная страсть, которая преследует человека с момента его рождения и пребудет с ним вечно, даже после его смерти. В соответствии с узритской традицией Джамиль постоянно подчеркивает чистоту и возвышенный характер своего любовного чувства, искренность и силу любовных страданий. В его поэзии нет и следа легкомыслия и непостоянства чувств, присущих Омару ибн Аби Раби'а и другим городским поэтам Хиджаза.

Развивая традиции бедуинской любовной лирики и воспроизводя в своих стихах ее традиционные штампы, Джамиль вместе с тем выражает в поэзии свой личный любовный опыт. Поскольку его любовь носит «незаконный» характер, поэт старается окружить ее тайной, страшась потерять возлюбленную. В то же время его возлюбленная, искренне любя несчастного, преданного влюбленного, часто выказывает себя капризной, несправедливой, а подчас и высокомерной «дамой», требующей от влюбленного мужества и верности, но ни чем не вознаграждающей его за преданную любовь.

С именем Джамिला обычно связывают имя другого поэта узритского направления — *Кусаййира* (ум. в 723 г.), который долгое время состоял при Джамиле равием<sup>27</sup>. Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани сообщает любопытный факт: оказывается, Кусаййир был равием Джамила, Джамиль начинал свою карьеру поэта в качестве равия Хадаба, Хадаб был равием аль-Хутай'и, а аль-Хутай'а — Зухайра [27, т. 7, 140]. Таким образом, традиция доисламской поэзии: мастерству поэт учится у своего патрона, при котором он состоит рапсодом, — сохранилась и в омейядской поэзии.

Имя Кусаййир — уменьшительное от «касир» отражает ироническое отношение современников к поэту, прозвавших его так за малый рост и безобразную внешность. Согласно преданию, люди сначала именовали поэта Касир, т. е. «обильный», «многочисленный», имея в виду его обильную поэтическую продукцию, но затем, увидев его воочию, сделали из этого прозвища уменьшительное имя, придав ему иронический характер [11, т. 3, 270].

В отличие от других узритских поэтов, Кусаййир не был мастером только одного жанра. Большую часть жизни он провел не в бедуинском племени, а в городе (главным образом в Медине), и в диване его содержится множество панегириков омейядским халифам Марвану I ибн аль-Хакаму (684—685) и Абд аль-Малику (685—705), сыну Марвана — Абд аль-Азису и другим членам дома Омейядов, элегии по случаю их смерти и осмеяния, направленные против личных врагов поэта. Но прославился он своей любовной лирикой, посвященной одной «даме сердца» по имени Азза [27, т. 8, 52—85]. Впрочем, щедрые на комплименты средневековые арабские критики высоко оценивали Кусаййира как панегириста и иногда даже ставили его выше «поэтов триады»: аль-Ахталя, аль-Фараздака и Джарира [27, т. 8, 54].

Как это принято в узритской лирике, стихи Кусаййира посвящены замужней женщине. Ревнивый муж строго охраняет

<sup>27</sup> О взаимоотношениях двух поэтов см. у Ф. Габриэли [473].



Аззу, а сама она высокомерна и недоступна. Из любовных посланий Кусаййира невозможно узнать что-либо конкретное ни о самой бедуинской красавице, ни о характере ее отношений с поэтом. Стихи Кусаййира избобилуют «общими местами», но, вероятно, именно это и привлекало к его поэзии симпатии современников, искавших в стихах в первую очередь наиболее полной реализации жанровых требований. Приведем в качестве примера небольшую поэму, посвященную Аззе, которая начинается банальным вступлением и полна жалобами на суровость возлюбленной, злобу клеветников и жестокость судьбы. Разумеется, сам поэт выглядит в ней верным страдающим рыцарем с «благородной душой», способным на бескорыстную любовь.

О мой друзья! Здесь некогда было становище Аззы! Стрелюйте же верблюдов и оплачьте место, где была стоянка!

Потрогайте землю, которой некогда касалась ее ножка, остановитесь на ночлег там, где некогда она останавливалась на ночлег.

И если вы помолитесь там, где молилась она, то можете быть уверены, что Аллах простит вам ваши грехи.

До того как я разлучился с Аззой, я не знал, что значит рыдать, до того как она уехала, я не знал, что может причинить боль моему сердцу...

Когда она разорвала нить, соединяющую ее со мной, она была подобна женщине, давшей обет, исполнившей его и освободившейся от него.

Я сказал ей: «О Азза, любое несчастье можно преодолеть, если быть готовым к нему».

Человек, который охвачен любовным недугом и ослепляющей страстью, встречается с тем, что могущественней его...

Ее муж-свинья любит ее и бранит меня, и, как это для нее ни оскорбительно, она подчиняется его власти...

Клянусь Аллахом, всякий раз, как я приближался к ней — она отдалялась и прекращала всякое общение со мной, а когда я много говорил — она ничего не отвечала...

Мы взбирались на гору любви вместе, но когда достигли ее вершины, я остался стоять там непоколебимо, в то время как она соскользнула вниз...

Хотя Азза и отвернулась от меня, я восхваляю ее, сохраняю ей верность и испытываю к ней чувство благодарности за все то, что она даровала мне.

Я не желаю ей гибели и не буду радоваться, если нога ее поскользнется.

Клеветники не должны считать, что моя страсть к Аззе была лишь наваждением, которое пройдет...

Клянусь Аллахом и еще раз Аллахом — никакая другая любовь не займет после Аззы места в моем сердце, как не занимала до нее...

Поистине, я весь в моей безумной страсти к Аззе, после того как она оставила меня и не исполнила обещания,

Я подобен человеку, который надеется укрыться в тени облака от полуденного зноя, но всякий раз терпит разочарование, ибо ветер уносит облако в сторону.

Поистине, я и Азза подобны сухой земле и облаку, на которое надеешься, но которое проплывет мимо, не излившись дождем [62, 95—103].

Да кружить [тогда] тебе над врагами, среди которых будет и твоя возлюбленная, подобно мне, которого ты видишь ходящим вокруг моей любимой [27, т. 8, 223].

По свидетельству «Книги песен», стихи Кайса ибн Зариха стали весьма популярными в Медине еще при жизни поэта и лучшие омейядские певцы и певицы сочиняли к ним мелодии и исполняли их даже в присутствии самой Лубны [27, т. 8, 247—248].

Своеобразным вариантом романтического эпоса можно считать также легенду о двух узритских влюбленных — поэтессе *Лейле аль-Ахьялийи* (ум. ок. 704 г.) и ее возлюбленном поэте *Таубе ибн Хумаййуре*. В отличие от других узритских пар, центральной фигурой в этой легенде выступает не бедуинский поэт, а женщина — мастер жанра траурных заплачек, продолжившая линию доисламских женщин-поэтесс. Хотя реальность существования поэтессы Лейлы и ее возлюбленного поэта Таубы сомнения не вызывает, события их жизни окутаны туманом традиционных легенд.

Как гласит предание, Лейла аль-Ахьялийи принадлежала к знатному роду ахьяль племени укайль, входящего в племенной союз амир. Ее возлюбленный также был выходцем из племени укайль. Он возглавлял бедуинскую разбойничью шайку и погиб в стычке во время одного из набегов. Славу Лейле принесли не только ее стихи, но и те пламенные чувства, которые она сумела внушить бедуину-разбойнику, который, в соответствии с традиционным сюжетным ходом узритских повестей, посватался к Лейле, но был отвергнут ее отцом, выдавшим дочь за бедуина из другого племени. Однако Тауба не успокоился, продолжал следовать за возлюбленной и видеться с ней. Тогда родные мужа Лейлы пожаловались властям, и Тауба был объявлен «вне закона» [27, т. 10, 132]. Таким образом, история отношений Лейлы и Таубы мало чем отличается от традиционных историй других узритских влюбленных.

Средневековые арабские антологии сохранили до наших дней небольшое количество стихов и Лейлы аль-Ахьялийи, и Таубы, а также легенды об их несчастной любви, приводимые обычно в качестве комментариев к стихам. Так, ссылаясь на филолога Абу Убайду, Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани сообщает, что однажды, узнав, что родственники мужа собираются убить Таубу и для этого устроили засаду, Лейла, желая спасти возлюбленного, вышла к нему навстречу без покрывала, и Тауба, поняв, что ему угрожает опасность, бежал [27, т. 10, 132].

Источники сообщают, что Лейла умерла в преклонном возрасте по дороге в Иран. Сведения эти не помешали сложиться поэтической легенде о смерти Лейлы у могилы Таубы. В «Книге песен» рассказывается, что однажды Лейла проез-

жала в паланкине мимо могилы Таубы и, несмотря на противодействие мужа, привстала, повернулась в сторону могилы и сказала: «Приветствую тебя, о Тауба». После этого она повернулась к спутникам и сказала: «Никогда прежде я не думала, что он может оказаться лжецом!» — «Почему так?» — спросили ее. — «Разве это не его слова, — ответила Лейла:

„Если Лейла аль-Ахьялийя обратится ко мне со словами приветия, в то время как я буду покоиться в земле под могильной плитой,

Я ласково отвечу на ее привет, или ответит ей сова, которая прячется возле могилы“.

...Почему же он не отвечает мне, как обещал?!»

А рядом с могилой, действительно, пряталась сова. Увидев паланкин, она забеспокоилась и вылетела навстречу верблюду. Тот испугался и сбросил Лейлу, которая в тот же миг умерла и была похоронена рядом с могилой Таубы [27, т. 10, 159].

Смерть «дамы сердца» на могиле возлюбленного — повторяющаяся тема узритских легенд. Так, например, Афра также, согласно легенде, умерла на могиле своего возлюбленного Ур-вы [381, т. 2, 23].

Отношения между Лейлой и Таубой были строго выдержаны в духе узритского этикета. Так, однажды правитель Ирака, грозный аль-Хадждадж, спросил Лейлу: «Теперь, когда молодость твоя прошла и любви между тобой и Таубой больше нет, заклинаю тебя, скажи мне правду, было ли что-либо недозволенное в ваших отношениях или он только беседовал с тобой?» На это Лейла ему ответила: «Клянусь, о эмир, не было между нами ничего. Однажды вечером, когда мы остались наедине, он намекнул мне на нечто подобное, в то время как я полагала, что он уже примирился с судьбой.

Когда он выразил желание, я сказала ему: „Не обнаруживай его, ибо пока я жива, оно неосуществимо.

У меня есть муж, и я не могу изменить ему, а ты принадлежишь другой женщине“.

После этого, клянусь Аллахом, я не слышала от него ничего недозволенного до самой его смерти» [27, т. 10, 134].

Аль-Хадждадж был не одинок в своем желании выяснить правду о характере отношений Лейлы аль-Ахьялийи и Таубы. Видимо, современников поражала моральная чистота возлюбленных и «накал» их целомудренных чувств. Сам халиф Муавия как-то спросил Лейлу, в какой мере справедливы слухи, которые ходили о поэтессе и ее возлюбленном. Но Лейла и в прозе, и в стихах решительно отвергла все сплетни и высоко отозвалась о безупречной морали своего возлюбленного [27, т. 10, 153].

Элегии на смерть возлюбленного (риса) были не единствен-

ным жанром, в котором поэтесса пробовала свои силы. Сочиняла она и панегирики (в частности, аль-Хаджжаджу, которого она в стихах именovala человеком, «выше которого нет никого, кроме халифа» [27, т. 10, 157]). Значительное место в поэзии Лейлы занимали также самовосхваления (фахр) [24, т. 2, 276—280]. Не был ей чужд и «мужской» жанр поэтических поношений. Лейла принимала участие в поэтических состязаниях и однажды очень задела своими стихами поэта ан-Набигу аль-Джа'ди (ум. в 684 г.), начав свое поношение словами:

Дошло до меня известие, что племя в Шауране отправило  
усталых верховых верблюдов.

Ночью и утром посланцы племени едут со свитками рукописи,  
чтобы меня подвергнуть осмеянию. Как дурно дело, которым  
они занимаются! [595, 263; 38, т. 3, 333].

Таким образом, в творчестве поэтессы были представлены почти все традиционные жанры.

Средневековые критики ставили Лейлу аль-Ахьялийю на один уровень с ее доисламской предшественницей — мастером элегии аль-Хансой, а Ибн Кутайба даже именoval ее «самой талантливой среди женщин-поэтесс» [99, 273]. О большом авторитете Лейлы среди бедуинов можно судить по рассказу Абуль-Фараджа аль-Исфахани о том, как однажды несколько поэтов из разных племен решили устроить поэтическое состязание, темой которого избрали описание птицы ката (род куропатки, водящейся в Аравии). В качестве арбитра привлекли Лейлу аль-Ахьялийю, видимо полностью доверяя ее художественному вкусу [27, т. 7, 324].

Самым популярным поэтом узритского направления, подлинность существования которого у многих исследователей (например, у египетского писателя и филолога Таха Хусейна [307, т. 2, 16—20]) вызывает серьезные сомнения, был знаменитый *Маджнун*, возлюбленный не менее знаменитой Лейлы<sup>28</sup>. Уже, по свидетельству средневековых филологов, прозвище Маджнун («человек, в которого вселился джинн», «обезумевший от любви») получили многие бедуинские поэты, хотя чаще всего его прилагали к поэту *Кайсу ибн аль-Мулауваху* (ум. ок. 700 г.) из племени амир [27, т. 1, ч. 3, 59].

Так же критически средневековые знатоки поэзии относились к подлинности приписываемых Маджнуну стихов, не без основания подвергая их атрибуцию сомнению. «Люди не оставили ни одного стихотворения неизвестного автора о Лейле без того, чтобы не приписать его Маджнуну, или стихотворения такого же содержания о Лубне, чтобы не приписать его

<sup>28</sup> О Маджнуне см. статью И. Ю. Крачковского [158].

Кайсу ибн Зариху», — говорил аль-Джахиз [27, т. 1, ч. 3, 62]. Ту же мысль высказывает Ибн аль-Му'таз: «Глупое просто-народье в заблуждении своем обычно приписывает все стихи бесстыдного содержания (муджун) Абу Нувасу. Так же оно поступает в отношении Мадждуна, которому приписывается каждый стих, в котором упоминается имя Лейлы» [19, 88]. Так или иначе, но большая часть приписываемых Мадждуно стихотворений лежит в русле узритского направления и соответствует традиции бедуинской лирики VII—VIII вв.

Содержащиеся в средневековых антологиях сведения о жизни Кайса ибн аль-Мулауаха, подобно сведениям о других узритских поэтах, носят полулегендарный характер, при этом история любви Лейлы и Мадждуна — наиболее стереотипная из любовных легенд и состоит из традиционных тем и эпизодов.

Согласно одной из версий, сообщаемых в «Книге песен», Маджнун и Лейла были знакомы с раннего детства, вместе пасли скот у горы Таубад и любовь их зародилась довольно рано [27, т. 1, ч. 3, 59]. Однако по другой версии, также сообщаемой Абу-ль-Фараджем аль-Исфахани, их знакомство состоялось на «беседе» девушек племени, причем галантный Маджнун, подражая Имруулькайсу, заколол верблюда и угостил девушек свежим мясом [27, т. 1, ч. 3, 65]. Последующие события почти в точности повторяют соответствующие перипетии в судьбах других узритских пар.

Видя состояние сына, его родители посватали Лейлу, но отец девушки им отказал под тем предлогом, что Маджнун обесславил его дочь, посвящая ей свои стихи, и выдал ее замуж за знатного человека из другого племени [27, т. 1, ч. 2, 69—70]. Однако Маджнун продолжает видеться с Лейлой и после ее замужества, чем навлекает на себя гнев ее сородичей, которые жалуются на него местному правителю. Мадждуна объявляют «вне закона» (подобную судьбу испытали не только почти все узритские поэты, но и омаритские: аль-Арджи, аль-Ахвас и даже сам Омар ибн Аби Раби'а). Несчастный влюбленный удаляется в пустыню, бродит там один или проводит время с дикими зверями, пока не лишается разума. Он не желает принимать пищу, и мать его даже обращается за помощью к Лейле, которая навещает Мадждуна в пустыне ночью, но спасти уже не может [27, т. 1, ч. 3, 31—32].

Автор «Книги песен» приводит в качестве комментариев к стихам Кайса ибн аль-Мулауаха несколько эпизодов из жизни поэта, якобы рассказанных им самим. Эти эпизоды, по всей видимости, легендарные, призванные украсить, «романтизировать» рассказ о жизни поэта, были теми деталями его вымышленной биографии, которая легла в основу романтического эпоса о Лейле и Мадждуно, начавшего складываться еще при Омейядах в среде арабов в Дамаске и в других культурных центрах империи.

Оказывается, еще до того как Кайс ибн аль-Мулаувах полностью утратил разум, он на вопрос о том, какое событие было самым замечательным в его отношениях с Лейлой, рассказал, что однажды вечером к ним пришли гости и отец отослал его к отцу Лейлы за маслом. Кайс подошел к палатке Лейлы, объяснил, зачем он пришел, и отец Лейлы велел дочери принести ему масло. Когда Лейла стала наполнять кувшин Кайса, они разговорились и не заметили, как масло хлынуло через край и залило им ноги. В другой раз Кайс пришел к палатке Лейлы и попросил огня. Лейла вынесла ему тлеющие угли, завернутые в тряпку. Но пока они разговаривали, тряпка прогорела, и Кайс стал отрывать от плаща куски ткани и завертывать в них угли — и не заметил, как разорвал и сжег весь плащ [27, т. 1, ч. 3, 76]. Таким образом, в качестве наиболее впечатляющих эпизодов в отношениях Маджнуна и Лейлы автором «Книги песен» избраны такие, которые более всего могут подчеркнуть целомудренный характер их любовного чувства.

Описание любовных переживаний составляет основное содержание всех стихов, сочиненных Маджнуном или приписываемых ему. Маджнуни убежден в том, что его любовь необычайна, и видит в ней некое обобщенное чувство всего человечества. «Любовь, — говорит он, — покинула тела всех людей и нашла приют только в моем теле, и в тот день, когда я умру, ищите ее в моей могиле» [70, 174]. Она привязана к сердцу Маджнуна, «как к веревке колодца привязано ведро» [70, 42] или «как пальцы рук неотделимы от ладоней» [70, 185]. Поэт непрестанно твердит о своих безмерных страданиях:

Из-под моих век на землю, как из тучи, льются дождевые потоки, а сердце мое преисполнено тоски и тревоги.

Я жалеюсь родным землям на пламя моей страсти, которую не могут погасить мои изливающиеся потоками слезы [70, 74].

Вздохи Маджнуна столь глубоки, что, «если бы они пронеслись над морем, они осушили бы его своим жаром и пламенем», если бы «камень испытал» то, что приходится испытывать Маджнуну, он «расколосся бы на части», и если бы ветер так страдал, «то не слышны были бы его завывания» [70, 54].

Я говорю своим спутникам, которые желают разжечь костер: «Идите ко мне, и, если вы боитесь холода, пусть вас согреет жар моей груди».

В моем сердце пылает адский огонь, и когда при мне называют имя Лейлы — он бывает горячей раскаленных угольев.

Они сказали мне: «Нам нужна вода, чтобы напиться и напоить животных». Я ответил им: «Подойдите и наберите воды из моей реки».

Они спросили: «А где же река?» Я ответил: «Мои слезы. Слезы, льющиеся из моих глаз, сделают для вас колодец нужным» [70, 154].

Иногда Маджнун чувствует себя опьяненным, он не может совладать со своей страстью, не поддавшись ей.

Я излечился от страсти к Лейле, [вспоминая] Лейлу, подобно пьянице, который излечивается от страданий вином [93, 33; 70, 160].

Иногда ему кажется, что он сходит с ума:

Я стал безумным от любви и брожу [без цели], словно извиваю под тяжестью цепей.

Мой разум изнемогает под бременем страданий, я не вкушаю пищи, а сердце мое колотится и стенает.

Любовь к Лейле иссушила мое тело, сердце и разум, и не осталось от меня ничего, кроме костей и жил [70, 209].

Традиция называет поэта Маджнун, т. е. человек, в которого вселился джинн, который обезумел от любовного недуга. Для того чтобы излечить его, следует прибегнуть к средствам, ограждающим от волшебства.

К Маджнуну подходили с амулетами и талисманами, на него лили заговоренную воду, чтобы излечить его от недуга.

Они сказали: «Его сглазили джинны!» Но если бы они были людьми разумными, они сказали бы: «[Он обезумел] от взгляда человека!» [70, 173].

Днем и в вечернюю пору, во время паломничества и молитвы — везде и всегда Маджнун думает о своей Лейле.

Во время молитвы я обращаю свое лицо к ее дому, хотя молящийся должен смотреть в противоположную сторону.

Я так поступаю не потому, что я язычник, но потому, что я люблю ее, и никакому врагу не по силам исцелить меня от моего любовного недуга.

Когда я молюсь поздним утром (ад-духа), я и сам не знаю, молюсь ли я второй раз или восьмой.

И когда я прихожу к ней и стараюсь, глядя на нее, излечиться, я смотрю на нее, но ухожу, так и не исцелившись [93, 28].

Всякий раз, если кто-либо в присутствии Маджнуна приносит имя Лейлы, несчастный приходит в состояние большого волнения.

Когда мы были в долине Мина [в окрестностях Мекки], кто-то упомянул имя Лейлы, не зная, что он погрузил в скорбь мое сердце.

Хотя он имел в виду другую Лейлу, имя это вызвало у меня такое чувство, будто птица, которая была в моей груди, вырвалась и взлетела [70, 162].

Животные и птицы разделяют с Маджнуном его горе, и поэт ведет с ними беседу, сочувствует их горестям и всегда готов оказать им помощь.

Я спросил голубку: «Почему ты плачешь? Ты разлучилась с другом или любимый холоден с тобой?»

И голубка ответила мне: «Судьба выстрелила в меня из лука, мой друг отвернулся от меня и сердце мое тает в тоске» [70, 58].

В соответствии с бедуинской традицией, каждая пасущаяся в степи газель напоминает поэту его возлюбленную Лейлу, и он просит пугливое животное не бояться его, «исцелить его своим присутствием», «вернуть ему его сердце» и вечно оставаться поблизости, «на лугу, над которым проносятся непрерывно напоенные влагой облака и сверкают молнии» [70, 206]. Он хотел бы, чтобы он и его возлюбленная были «голубками», «газелями», «рыбами в море» и никогда не расставались [70, 164].

Недрузи всячески стараются скомпрометировать Лейлу в глазах Маджнуна. Они говорят, что Лейла безобразна, мала ростом и худа, а ее глаза «голубого цвета» (это у арабов ассоциировалось с глазами европейцев-северян и считалось безобразным), что она «пучеглаза» и что у нее большой рот. Но Маджнун возражает, заверяя, что глаза Лейлы того же цвета, какого они у «благороднейших птиц», а прочие ее физические недостатки... «что ему до них, если она одна желанна его сердцу» [70, 288].

Впрочем, в другом стихотворении Маджнун опровергает клевету злоязычных людей и в традиционных выражениях прославляет внешние достоинства своей «дамы сердца». Оказывается, ее красота сияет не менее ярко, чем луна и солнце, но у солнца и луны «нет ее улыбки и уст, черных глаз, прекрасной груди и шеи». Некоторыми чертами Лейлы, в описании Маджнуна, не столько напоминает прекрасную бедуинку, сколько изнеженную обительницу гарема. Кожа ее столь нежна, «что если муравей проползет по ней, то его путь оставит на ней след», а передвигаться этой томной красавице очень трудно, и, пройдя несколько шагов, «она останавливается, задыхаясь», стан ее столь тонок и гибок, что «опасаешься, как бы он не переломился». Разумеется, никакая газель, «пасущаяся на лугу и кормящая своего детеныша с нежными ножками», не может сравниться красотой с «прекрасной дамой» Маджнуна [70, 128]. «Меня спросили, — говорит Маджнун, — „кто она и где ее жилище?“ Я ответил: „Она — солнце, и живет она на небе!“» [70, 43].

Тема разлуки с возлюбленной неизменно присутствует в стихах Маджнуна, так же как и клятвенные заверения в верности здесь, на земле, и после смерти. Как и другие узритские лирики, Маджнун проклинает «ворона разлуки», который приносит весть об отъезде Лейлы и которому поэт желает за это всяческих бед — разрушения гнезда и гибели птенцов [70, 96].

О Лейла! Огнivo разлуки высекло в моей груди огонь отчаяния, который бросает в сердце мое раскаленные уголья...



Клянусь Аллахом, я не забуду тебя до тех пор, пока веет восточный ветер, пока птицы воркуют в лучах зари,

Пока беседуют между собой по ночам летящие стаями куропатки-ката и кричат на заре джиги ослы,

Пока сверкают в небе звезды, пока на ветке дерева горестно стоит голубка,

Пока солнце восходит на востоке, пока изливается влага из чистого источника,

Пока на землю опускается ночной мрак — не покинут мое сердце мысли о тебе! [70, 152].

Маджнун не хочет расставаться с Лейлой и после смерти. Его кости будут покоиться в могиле рядом с ее костями [70, 249], а если могилы возлюбленных будут далеко друг от друга, «после смерти встретятся их души», дух его — сова на его могиле — будет радоваться голосу духа Лейлы — ее совы [70, 46]. Если бы влюбленных спросили после смерти, избавлены ли они от страданий любви, говорит Маджнун, то искренний человек ответил бы: «Мое тело истлело, но огонь страсти продолжает гореть в моем сердце. Высохли слезы; льющиеся из телесных глаз, но слезы из очей моей души все еще льются» [70, 49].

Иногда Лейла представляется Маджнуну злобным тираном, без нужды и жалости терзающим его сердце.

Я подобен птичке, которую поймал ребенок и держит в руках, — говорит Маджнун, — она испытывает смертельный страх, а ребенок всего лишь играет [с ней] [70, 44].

Ты, Лейла, похожа на злого и голодного одинокого волка, сказавшего однажды пасущемуся ягненку:

«Уж не ты ли это без всякой причины ругал меня?» Ягненок спросил: «Когда же это было?» Волк ответил: «В прошлом году».

Ягненок ответил: «Но я родился только в этом году, твое обвинение ложно. Ешь меня — все равно эта пища не пойдет тебе на пользу!» [70, 218].

Не будучи в силах побороть свое чувство, Маджнун полностью отдается ему. Он во имя своей любви готов на какую угодно жертву и с радостью перенесет любое страдание и унижение:

Если бы уста Лейлы источали смертельный яд, я бы напился из них и навеки утолил свою жажду [70, 84].

Я целую землю, по которой прошли твои ноги, о Лейла, и если бы не это, меня не называли бы безумным.

Я целую землю не потому что люблю ее, но потому, что по ней ступала твоя нога.

Я обезумел из-за любви к тебе и люблю тебя так, что готов вытерпеть из-за любви любые страдания [70, 82].

Таким образом, «лирический герой» Маджнуна, как и других узритских поэтов, — целомудренный влюбленный юноша, страдающий от любовного недуга и в часы бессонницы непре-

рывно проливающий слезы. Постоянный сюжет узритской лирики — насильственное замужество возлюбленной и страдания любимого, умирающего от любовной тоски, — характерен для романтического эпоса. Поэтому нет ничего удивительного в том, что повести о Джамиле и Бусайне, Кайсе ибн Зарихе и Лубне, Маджнуне и Лейле, первоначально сложившиеся в виде комментариев к стихам полубогатырских поэтов, впоследствии начали самостоятельную жизнь в форме своеобразного прозаического жанра. Они легли в основу сюжетов разнообразных произведений романтического эпоса многих народов Востока.

Как и все другие жанры средневековой поэзии, узритская лирика по-своему строго нормативна: у всех узритских поэтов мы находим бесконечное повторение одних и тех же тем, образов и мотивов, не столько отражавших душевное состояние поэта, его личные чувства и мысли, сколько соответствовавших канонизированным условным стереотипам и требованиям жанра. Поэтому всю узритскую лирику можно было бы принять за творчество одного поэта, сочинявшего стихи под влиянием строго определенного душевного настроения, и нет ничего удивительного в том, что часто в антологиях средневековых филологов одно и то же стихотворение приписывается различным узритским поэтам, а «жизнеописание» этих поэтов и их судьба различаются разве только в мелких деталях.

Характер узритской лирики давал возможность для различного ее истолкования. Платоническая страсть узритов к некоей условной недостигаемой возлюбленной легко могла быть переосмыслена в мистическом плане. Такому прочтению узритской поэзии способствовал экстатический спиритуализм узритов, описывавших свою тоску по «даме сердца» и устремленность к ней в образах и терминах, которые легко можно было принять за выражение религиозного чувства, а свое внутреннее состояние рисовавших как некое особое духовное и эмоциональное напряжение, весьма похожее на начальную стадию мистического экстаза в понимании суфиев. Сам обобщенный, абстрагированный образ недостигаемой возлюбленной, которую поэт боготворит независимо от того, желает ли она этого или нет, и которой он готов служить, не требуя награды и довольствуясь самим чувством, равно как и атмосфера экзальтированной радости-страдания, в которой поэт постоянно пребывает, позволили багдадским суфиям X—XI вв. интерпретировать узритскую поэзию как мистическую, а прославленный арабский поэт-суфий Ибн аль-Фарид (ум. в 1235 г.), широко использовавший в своих стихах узритскую систему образов и поэтических клише, окончательно закрепил эту интерпретацию в сознании последующих поколений.

Омейядская поэзия культивировалась почти исключительно в среде арабов-завоевателей. Даже любовная лирика Хиджаза, несмотря на обилие ее исполнителей из вольноотпущенников, тоже в основном оставалась чисто арабским достоянием. Правда, образованная элита в провинциях уже начала в этот период приобщаться к арабской культуре, но процесс этот был еще далеко не завершен. В среде арабизировавшихся понемногу горожан была своя поэзия, складывавшаяся на арабском языке под влиянием местных традиций и не связанная с принятыми у арабов жанрами. Средневековые филологи относились к этой поэзии с пренебрежением, считая ее выражением вульгарных вкусов не приобщенных к арабской культуре горожан, поэтому образцы этой поэзии до наших дней почти не дошли и судить о ней мы можем лишь по случайным отрывочным сообщениям источников.

В «Книге песен» Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани со слов знаменитого омейядского певца Ма'бада рассказывается следующий анекдот. Однажды, когда Ма'бад находился в одной из бань Дамаска, туда пришел в сопровождении слуг какой-то человек, которому владелец бани стал оказывать внимание больше, чем остальным присутствующим. Это задело высокомерного Ма'бада, и он, решив, что перед ним важная персона, стал выказывать к нему всяческое равнодушие. Человек заинтересовался Ма'бадом, подозвал его и пригласил к себе в дом. Принял он Ма'бада с почетом, угостил финиковым вином, после чего Ма'бад спел ему свои лучшие песни. Однако, к удивлению Ма'бада, пение его не произвело на владельца дома никакого впечатления. Более того, он приказал слуге пригласить какого-то старика, который взял лютню и пропел под ее аккомпанемент шуточную строчку странного содержания.

Силлаур<sup>29</sup> попал в горшок — горе мое велико! Пришла кошка и съела его — горе мое велико!

Прослушав эту строку, владелец дома пришел в состояние необыкновенного восторга. Он захлопал в ладоши и, впад в крайнее возбуждение, ударил певца ногой. Ободренный таким приемом певец пропел еще одну строку:

Моя возлюбленная кидала в меня сливами<sup>30</sup> — она думяла, что я ее не вижу.

После этой песни владелец дома пришел в еще больший восторг. По словам Ма'бада, он так радовался, что «казалось, вот-вот вылезет из своей шкуры». Все его внимание сосредоточилось на старике, и обескураженный Ма'бад незаметно поки-

<sup>29</sup> Силлаур — угорь на сирийском диалекте.

<sup>30</sup> В оригинале используется слово «дуракин» из сирийского диалекта.

нул дом, проклиная загубленный день. Больше он старика-певца никогда не видел [27, т. 1, ч. 1, 47—48].

Таким образом, Ма'баду, воспитанному на классических традициях, шуточные строчки, никак не соответствовавшие поэтическому канону, со словами из местного диалекта и нарушением грамматических форм литературного языка, казались почти кошмарными, в то время как у сирийца-горожанина они вызывали неописуемый восторг.

К сожалению, авторы антологий подобные стихи включали в свои труды крайне редко, и мы не имеем достаточного материала для каких-либо выводов о характере народной поэзии того времени. Народная художественная словесность омейядского периода еще ждет серьезного научного изучения. Исследователю придется проделать большую и кропотливую работу по извлечению из средневековых литературных источников поэтических отрывков и указаний современников, которые свидетельствовали бы о вторжении в традиционную арабскую словесность народных элементов. Выпадая из традиционной жанровой номенклатуры и не имея традиционной композиции, образцы народной поэзии создавались арабизированным населением Халифата под влиянием местных фольклорных и литературных традиций и позднее, с середины VIII в., оказали существенное влияние на творчество таких поэтов периода «Обновления», как Башшар ибн Бурд, Абу Нувас, Абу-ль-Атахия и другие.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ АРАБСКОЙ  
СРЕДНЕВЕКОВОЙ ПРОЗЫ

Хотя своим возникновением средневековая художественная проза арабов обязана главным образом творческой деятельности завоеванных ими и исламизированных народов, однако собственно древнеарабские традиции, в первую очередь культура ораторского искусства, оказали на ее формирование значительное влияние [652]<sup>1</sup>. Как уже говорилось выше, в доисламской Аравии бытовали предания о племенных войнах, позднее вошедшие в сборник «Дни арабов», басни, приписываемые легендарному мудрецу Лукману, и разнообразные произведения ораторского искусства, до наших дней почти не сохранившиеся. В период арабских завоеваний и постепенного образования арабо-мусульманской империи в среде арабов-завоевателей, как и в древности, продолжали культивироваться старинные предания, передававшиеся из уст в уста сказителями, сохранялись старинные традиции устных выступлений, которые, естественно, в новых условиях меняли свое содержание и приобретали характер религиозных проповедей и политических воззваний. Таким образом, до середины VIII в., т. е. до времени включения в культурную жизнь страны арабизированного населения Халифата, говорить о художественной прозе в строгом смысле этого слова не приходится.

Арабские ученые, а вслед за ними и европейские исследователи обычно относят к прозаическим жанрам омейядской эпохи произведения ораторского искусства: политико-религиозные речи и проповеди — *хутаб* и так называемые послания — *расаиль* — те же самые речи религиозного и политического характера, но зафиксированные в письменном виде (обычно записан-

<sup>1</sup> В научной литературе раннему этапу в истории арабской прозы до настоящего времени не уделялось заслуженного внимания. Прозе посвящены небольшие статьи В. Марсэ [634] и Р. Блашера [400], соответствующий раздел третьего тома книги Р. Блашера по истории арабской литературы [394] и книга Заки Мубарака [652]. Из работ на арабском языке следует в первую очередь назвать книги сирийского ученого М. Курда Али [333; 334], в которых приведены тексты посланий первых арабских прозаиков, а также исследование Аниса аль-Мукаддаси [342]. Особо следует отметить фундаментальную работу по истории арабской прозы Шауки Дайфа [302].

ные по памяти литераторами и филологами последующих поколений), а также частную и деловую переписку, образцы которой дошли до наших дней.

Омейядские ораторы выступали в защиту новой религии и обрушивались на иноверцев (в данном случае их речи имели характер религиозных проповедей), обращались к отправлявшимся в завоевательный поход арабским воинам, дабы возбудить в них отвагу, или к жителям покоренных областей, дабы вселить в их души страх и принудить к покорности (в этом случае их речи напоминали скорее политические или военные приказы). Ожесточенная борьба вокруг халифского престола, особенно соперничество между Али и Муавией, выдвинула ряд фигур из числа мухаджиров, ансаров и их потомков, ведших пропаганду в пользу своих политических вождей. Сторонники племенных или политических группировок, а позднее — религиозных направлений и сект полемизировали со своими противниками, и ораторское искусство обретало в их руках качества могучего оружия.

Образцом религиозного мусульманского ораторского искусства явились речи самого Мухаммада, проповедовавшего с кафедры Мединской мечети. Здесь после общей пятничной молитвы пророк обращался со словами приветствия к собравшимся мусульманам, произносил наставления или принимал решения по делам общины. Публичные выступления Мухаммада были дальнейшим развитием традиции языческого ораторского искусства, а сам жанр его публичных религиозных проповедей многими чертами обязан влиянию иудейско-христианских проповедников. После смерти основоположника новой веры произнесение проповеди — хутбы с возвышенности в мечети — минбара стало обычаем в мусульманской общине, а с распространением ислама в Сирии, Ираке и других областях и с последующим возникновением политико-религиозных групп, сект и направлений место проповедника в жизни ислама окончательно утверждается. По мере углубления духовных исканий мусульман вокруг мечетей образовалась целая корпорация моралистов-проповедников, выступавших перед простым народом с поучениями аскетического характера, комментировавших отдельные места Корана и клеймивших мирскую суетность.

Центрами разнообразных ораторских выступлений, как и местами поэтических состязаний, были кроме родины ислама — «священных городов» Мекки и Медины города Сирии и Ирака: Дамаск, Куфа и Басра. Но если поэты избирали для своих выступлений «светскую обстановку» — дворцы халифов и эмиров-меценатов, рынки и городские площади, то религиозные проповедники, естественно, — мечети. Впрочем, религиозно-политические споры часто выносились за пределы мечетей: на рынки и площади военных лагерей-поселений и в другие места общественных сборищ. Причем омейядские ораторы, по-

добно библейским пророкам, произносили свои речи стоя, одетые в широкую свободную одежду и опираясь на посох.

Образцы раннего арабского ораторского искусства — как и стихи доисламских поэтов — дошли до нас в позднейших записях и разбросаны по сочинениям литераторов, филологов и историков начиная с VIII в. Фрагменты речей доомейдских и омейядских ораторов (подлинные или приписываемые им традицией) можно найти и в трудах собирателей хадисов, и в «Жизнеописании пророка» Ибн Хишама. Но наиболее ценными источниками, кроме универсальной «Книги песен», несомненно являются сочинения мастеров адаба: «Книги красот стиля» аль-Джахиза, «Источники сведений» Ибн Кутайбы, «Книга ожерелья» Ибн Абд Раббихи и замечательный труд историка и географа X в. аль-Мас'уди «Золотые россыпи».

Разумеется, подлинность произведений ораторского искусства может быть поставлена под сомнение еще в большей мере, чем записанных также позднее образцов древней поэзии, сохранению в памяти которой способствовала строгость формы (метрика, рифма и т. д.). Это хорошо чувствовали уже средневековые филологи. Например, аль-Джахиз, воспроизводя текст политической речи, приписываемой халифу Муавии, считает своим долгом заметить, что всем своим содержанием и сдержанным тоном она не столько характерна для натуры и стиля этого грубого и жестокого деятеля, сколько близка благочестивому и мягкому Али. «Впрочем, — добавляет аль-Джахиз, видимо хорошо чувствовавший недостаточную убедительность своих „стилистико-психологических“ доводов, — Аллах знает лучше, кто является истинным автором этих речей» [42, т. 2, 61].

Часто арабские филологи сообщают текст речей ораторов в разных вариантах, тем самым ставя под сомнение подлинность сохранявшихся в памяти традиций. Именно так делает Йакут, приводя три варианта речи, якобы произнесенной Али, вступившим в Басру после знаменитого «Верблюжьего сражения» в 656 г. [110, т. 2, 201]. Тем не менее тех сравнительно многочисленных образцов ораторского искусства, которые можно найти в трудах ученых последующих поколений и подлинность которых подтверждается несколькими источниками и в целом не вызывает больших сомнений, достаточно, чтобы проследить и оценить общий характер омейядского ораторского искусства.

Следует всегда иметь в виду, что позднейшие собиратели образцов ораторского искусства часто делали в дошедших до них вариантах различные исправления, интерполяции, а иногда даже шли на прямую фальсификацию текстов по различным политико-религиозным соображениям. Так, ученые-шииты стремились всячески идеализировать Али и принизить его соперников, а суннитские ученые действовали в обратном направлении. Подобным же образом поступали сторонники и противники омейядской династии.

В отличие от доисламской поэзии, речи ранних мусульманских деятелей не должны были вызывать каких-либо нареканий со стороны правоверных, они должны были быть лишены всяких элементов языческой идеологии и исполнены мусульманским пафосом, что позволило бы их использовать в назидательных целях. Цитируемые в источниках речи «праведных» халифов, как и халифов омейядской династии, провинциальных эмиров и военачальников призваны были продемонстрировать мудрость этих выдающихся мусульманских деятелей, их благочестие, тонкое политическое чутье, верность исламу, а когда речь идет о полководцах, — и воинский опыт.

Речи ораторов VII—VIII вв. не были стихийной импровизацией, как это может показаться на первый взгляд. Подобно тому как талант стихотворца уже с древнейших времен шлифовался специальным обучением и тайна поэтического мастерства переходила от учителя к ученику, ораторское искусство также требовало определенной школы. Уже в древности это искусство подчинялось неписанным правилам, которые к IX в. начали принимать характер упорядоченной системы, зафиксированной в общем понятии «баляга» — «красноречие». Аль-Джахиз, посвятивший речам выдающихся ораторов в «Книге красот стиля» немало страниц, сообщает со слов басрийца Бишра ибн Му'тамира (ум. в 825 г.), что в Басре была специальная школа ораторского искусства [42, т. 1, 135].

По типу своему речи ораторов конца VII и начала VIII в. многим напоминали речи их доисламских предшественников — языческих прорицателей и ханифских проповедников. Разумеется, в отличие от доисламских проповедей, они были проникнуты новым вероучением и должны были показать, что оратор преисполнен сознания своего религиозного долга. В них содержалось множество цитат из Корана и возникавших мусульманских преданий. Произносивший религиозную проповедь должен был считаться с торжественностью религиозного обряда и использовать определенную фразеологию, исключавшую возможность широкой импровизации. Оратор, выступавший с политической речью, должен был тщательно продумать аргументацию и учесть возможные возражения противной стороны.

Требование строгого соблюдения темы дисциплинировало оратора, а регулярная повторяемость в политических речах и в религиозных проповедях идей и аргументов способствовала постепенной выработке «идеальной модели» устного выступления, которая впоследствии оказала влияние и на зарождающуюся арабскую художественную прозу [394, т. 3, 732—736]. Аль-Джахиз сообщает, что некий оратор использовал одну и ту же модель речи много раз [42, т. 2, 129 и сл.].

Речи омейядских ораторов были относительно невелики по размеру и насыщены образными сравнениями, риторическими фигурами, эмоциональными восклицаниями, призывами и про-



клятиями. Ораторам рекомендовалось стремиться к лапидарности в соответствии с хадисом: «Аллах повелел долгую молитву и краткую речь» [42, т. 1, 302], но последний завет далеко не всегда соблюдался.

Следуя традиции своих доисламских предшественников, ораторы омейядской поры любили уснащать свою речь притчами и иносказаниями, пословицами и стихотворными цитатами. Как и в доисламские времена, они использовали в своих проповедях и политических выступлениях отрывки рифмованной и ритмизованной прозы — *садж*, о чем неоднократно сообщает аль-Джахиз [42, т. 1, 299 и сл.].

В «Книге красот стиля» аль-Джахиз воспроизводит речи многих омейядских ораторов, которые, по его мнению, более других прославились своим красноречием, и касается некоторых стилистических особенностей арабского ораторского искусства. Оказывается, речи должны были начинаться *тахмидом* — словами, прославляющими Аллаха и его пророка Мухаммада, — и нарушить эту традицию позволил себе только один оратор — омейядский наместник в Ираке Зияд, за что его речь получила наименование «аль-Батра» — «Обрубленная речь» [42, т. 2, 6, 61].

Следуя примеру Мухаммада, ораторы начинали свою речь словами: «Во имя Аллаха милостивого и милосердного», — приводили традиционные коранические эпитеты Аллаха и перечисляли его деяния. Затем подобало восславить Мухаммада и тех, кто обратился в новую веру, и лишь затем, после слов «амма ба'ад» — «а далее» — можно было перейти к основной теме. Обычно речь завершалась словами: «Привет вам и милосердие Аллаха» или «Привет тому, кто подчинился и обратился в ислам».

Одним из первых мусульманских проповедников, прославившихся ораторским искусством, был Тамим ад-Дари, христианин из Палестины, перешедший в ислам еще при жизни Мухаммада. Оценив ораторский талант неопита, халифы Омар и Осман разрешили Тамиму ад-Дари выступать перед правоверными в Мединской мечети. Его проповеди представляли собой своеобразное сочетание религиозных наставлений и исторических примеров, которые оратор использовал в назидательных целях, для обоснования догматов ислама. Тамим ад-Дари рассказывал слушателям о войнах прошлого, о библейских пророках и проповедниках, о христианах и иудеях, принявших ислам, приводил в назидание эпизоды из древнеарабской истории.

Блестящим образчиком религиозной риторики можно считать благочестивые речи одного из первых мусульманских богословов аскетического толка — Хасана Басрийского (642—728). Сын пленника-христианина, уведенного арабами в Медину и принявшего там ислам, Хасан, по преданию, посвятил всю

свою жизнь служению богу. Взор его испуганных глаз постоянно был устремлен вдаль, как будто он со страхом «созерцал адское пламя»; за 30 лет он ни разу не только не рассмеялся, но даже не улыбнулся. Хасан дал обет бедности, и ему приписывается изречение: «Два скверных друга — [золотая монета] динар и [серебряная монета] дирхем — полезны лишь тогда, когда они тебя покидают».

Хасан Басрийский прославился смелыми обличениями, с которыми обращался к омейядским халифам и даже их грозному военачальнику аль-Хадждажу. Ибн Абд Раббихи сообщает, что, когда Омар ибн Абд аль-Азиз (717—720) вступил на халифский престол, он отправил Хасану послание, на которое получил ответ в духе аскетической проповеди. В нем Хасан Басрийский обращался к халифу с такими словами:

Вспомни, о повелитель правоверных, о смерти и о том, что ждет тебя после нее! У тебя тогда не будет ни приверженцев, ни помощников. Приготовься же к смерти и к тому ужасу, который за ней следует! Знай же, о повелитель правоверных, что тогда тебе придется жить в другом доме, не в твоём дворце, и что ты на долгое время будешь разлучен с теми, кого любишь. Ты будешь ввергнут в бездну, где останешься один, только один! Приготовь же [в преддверии этого жилища] то, что будет тебя сопровождать «в тот день, когда каждый человек должен будет расстаться с братом, матерью, отцом, женой и сыном»... [14, т. 1, 19].

Несколько иной характер носили речи и послания политических деятелей, светских и духовных вождей мусульманской общины. В них назидательный элемент отходит на задний план, и в зависимости от назначения речи или послания на первое место выдвигаются политическая аргументация (если речь произносится в ходе борьбы за власть), инструкции и приказы (если послание предназначено для подчиненных), угрозы и призывы (если речь адресуется жителям покоренных провинций или мусульманским воинам).

В качестве оратора особенно прославился четвертый «праведный» халиф Али (600—661). Речи, проповеди и изречения Али были собраны в конце X в. багдадским шиитским поэтом и филологом аш-Шарифом ар-Ради (970—1016) в особый сборник «Искусство красноречия» («Нахдж аль-балага») [50]<sup>2</sup>. Многие исследователи считают собрание речей Али апокрифом, сочиненным самим ар-Ради для возвеличения шиитского святого. Есть, однако, много оснований считать, что по крайней мере некоторые из них — подлинные речи первого шиитского имама.

Речи-проповеди Али разнообразны по содержанию. Одни из них посвящены религиозным и моральным проблемам, дру-

<sup>2</sup> Основные исторические сведения об Али собраны итальянским исламоведом Л. Каэтани [424]. См. также книгу Ахмада Таймура [237] и небольшую заметку Л. Вечча-Вальери [758]. На русском языке Али и его речам посвящена обстоятельная статья Г. А. Муркоса [181].

гие — политическим вопросам. Иногда они скорее напоминают инструкции местным правителям. Проповеди Али проникнуты мусульманским пафосом и являют собой великолепный образец мусульманской религиозной риторики. Али прославляет Аллаха и его деяния и требует неукоснительного исполнения мусульманских предписаний. Провозглашая Коран основой общественной и личной жизни мусульманина, он требует соблюдения мусульманской этики: от правителей — справедливости, от судей — неподкупности, от солдат — стойкости в войне за распространение новой веры. Трактую коранические догматы, Али определяет божество как существо непостижимое и неопишное, лишенное атрибутов, свойств и примитивных черт, говорит о сотворении Аллахом человека и вселенной и проповедует аскетическое отношение к жизни. Все мирское, согласно его проповедям, — лишь иллюзия, ускользающая тень, а потому любить земную жизнь и увлекаться ее радостями и предосудительно, и безрассудно. Таким образом, Али был одним из первых деятелей в исламе, кто сформулировал некоторые основные положения мусульманских мистиков-аскетов.

Однако в политических выступлениях, противореча своим аскетическим устремлениям, Али весьма темпераментно отстаивает свое право на халифский престол и отвергает притязания многочисленных соперников. В качестве примера политической риторики приведем в переводе Г. Муркоса большой отрывок из речи, приписываемой Али, в которой имам выступает против своих политических противников:

Клянусь Аллахом, что сын Абу Кухафа — Абу Бекр, облек себя халифской властью, зная, что относительно ее я занимаю такое же место, как ось в жернове. Я занимаю ту высоту, откуда падает дождь и куда не могут подняться птицы, но я не домогался халифской власти и поставил между собою и ею занавес, отвратил свою одежду от нее и начал думать о том, нападать ли мне [на противника] с отрубленной рукой (т. е. несмотря на недостаток сторонников) или терпеть этот непроглядный мрак, эту обиду, от которой взрослый становится дряхлым, младенец — седым, и верующий утомляется, прежде чем увидит Господа своего. Я решил, что лучше терпеть, и терпел с сучком в глазах и с болью в горле, видя мое наследие похищенным, терпел, пока тот [Абу Бекр] не окончил своего попрания. Но вот он после себя передает это наследие Омару!.. Странное дело! Он, по-видимому, отказался от халифства при жизни, а между тем при смерти передал его другому. Ну, он и доставил ему выгоды халифской власти и перенес ее на почву шероховатую (намек на строптивость Омара), не легко доступную, на которой приходится спотыкаться на каждом шагу. А имеющий право на халифство стал похожим на человека, сидящего на своенравной лошади — если подтянуть поводья, то разорвешь ей рот, а если отпустить их, то она понесет.

Уклонились люди, ей-Богу, от законного пути, стали капризничать и двуличничать! И я опять терпел долгое время и выносил тяжелую беду до тех пор, когда этот Омар, окончив попрание, оставил свою власть группе людей, включая и меня с ними! О, ради Бога! Разве можно было сомневаться насчет меня (т. е. в моем праве на престол), чтобы поставить меня на одну доску с этой группой? Но и при всем этом я уступил и согласился с ними (досл. я с ними и прилетал и улетал). Один из них, по своему злопамятству, шел против меня [Саад ибн Аби Ваккас, отец которого был убит Али в битве при ]

а другой перешел на сторону зятя своего [Абд ар-Рахман, которому Осман был зятем]. Таким-то образом и вступил третий халиф [Осман]. И начал он, с сыновьями своего отца, истреблять божие достояние, точно так же, как истребляют верблюды весеннюю траву, до тех пор, пока обстоятельства не изменили ему и пока он не был убит своею корыстью. И вот тогда-то люди, как волки к добыче, начали стекаться ко мне со всех сторон, так что наступили на мои ноги, почти разорвали мою одежду и сели вокруг меня, как овцы. Но когда я взялся за дело (т. е. принял халифство), то одни изменили, другие не подчинились, а третьи восстали на меня (намек на Талху, Зубейра, хариджитов и Муавию), как будто они не знали, что Бог сказал: «То будущее селение [праведных] мы предназначили для тех, которые не возгордятся и не развратятся на земле, хороший конец предназначается лишь благочестивым!» Но нет, ей-Богу, они это слышали и поняли, но здешний мир им понравился более, и они увлеклись его внешним блеском [181, 249].

Не меньше риторики было в речах Али и в тех случаях, когда он выступал перед собственным войском. Разумеется, тон в них был несколько иной — место самовосхвалений (жанра, популярного у арабов еще с доисламских времен) и настойчивых заверений, что претензии их автора на пост халифа законны, занимают обличения нерадивого войска, не проявляющего должной стойкости в священной войне. Речь Али картинна и выразительна, четкость мысли в ней сочетается с яркостью и живостью образов. Оратор проявляет в ней большое стилистическое мастерство — речь его напевна и ритмична, включает рифмованную прозу, изобилует разнообразными метафорами. Приведем еще один отрывок из речи Али, обращенной к войску, в переводе Г. Муркоса:

Я вас призвал бороться с врагом днем и ночью, тайно и явно, и сказал вам: «Нападайте на них, прежде чем они на вас нападут, потому что застигнутый на месте враг непременно окажется побежденным», но вы уклонились и откладывали дело до тех пор, пока он сам не напал на вас и не овладел вашей землей.

Вот один из гамидитов напал со своими войсками на Анбар, убил Хасана Ибн Хасана ал-Багри и обратил ваших всадников в бегство, и я узнал, что враги набрасывались на мусульманских славшихся женщины, срывали у них с ног и рук украшения, ожерелья и серьги, и те спасались, только призывая Бога и прося его о защите. А после этого враги возвратились к себе домой, и никто из них не получил никакой раны и не пролил ни капли своей крови. Если бы хоть один из них поплатился жизнью, то не было бы мне так обидно и это было бы, по-моему, справедливо. Что особенно неприятно и раздрает сердце, так это единодушие врагов при том, что они неправы, и ваши разногласия при том, что вы правы. Горе вам, несчастные! Как это вы сделали целью для врагов? На вас нападают, а вы не даете отпор, нарушают заповеди Аллаха, а вы этим довольны!

Когда я вам приказываю выступить против врага в жаркое время, вы говорите: «Теперь очень жарко, погоди, когда жара пройдет», а когда я вам приказываю двинуться на врага зимой, вы говорите: «Теперь очень холодно, погоди, пока холода пройдут». Но если вы избегаете жара и холода, то еще больше боитесь меча! О, тени людей с младенческим понятием и женским умом! Лучше бы было, если бы я вас не видел и не свел с вами такого нежеланного и позорного знакомства. Да поразит вас Аллах! Вы наполнили сердце мое горестью, а грудь — негодованием, вы напоили меня чашей страдания и нарушили мои приказы ослушанием, так что курейшиты сказали: «Сын Абу Талиба — человек храбрый, да не умеет вести войну». О ради Бога! Разве

среди них есть кто-либо более стойкий и искусный в военном деле, чем я? Мне было меньше 20 лет, когда я начал проявлять себя как воин; и вот теперь мне 60. Но лишен голоса тот, кого не слушают! [181, 252].

Иными были речи Али в завоеванных провинциях. Здесь оратор не боялся грубого слова, острого, но порой не вполне приличествующего истому мусульманину сравнения. Например, обращаясь к жителям только что покоренного Ирака, Али обвиняет их в строптивости и позволяет себе такое грубоватое сравнение: «Вы, жители Ирака, похожи на беременную женщину, которая во время родов выкинула свое дитя, лишилась своего мужа и после длительного вдовства досталась другому, который ей не по сердцу» [181, 152]. В такой аллегорической форме Али хочет выразить простую мысль о смене властителей в Ираке и о враждебных чувствах, которые местное население испытывает к арабам-завоевателям.

Весьма выразительны некоторые благочестивые и поучительные изречения, которые традиция приписывает Али. В них нет характерного для его речей несколько напыщенного многословия, и основные идеи выражены четко и лаконично. «Чем ближе к богатству — тем дальше от истинной цели»; «Каждый вздох человека — еще один шаг к его смерти»; «Корона правителя — справедливость его»; «Трудом, а не ленью зарабатывается награда»; «Друг правителя подобен всаднику, оседлавшему льва»; «Тирания слабого — самая тяжкая тирания»; «Богатство ученого — в мудрости, богатство невежды — в имуществе»; «Каждый правитель без Аллаха — раб»; «Самое большое богатство — разум, самая большая нищета — невежество, самое дорогое наследство — воспитанность, самый лучший помощник — своевременный совет» и т. д. [237, 34—77].

Мастером ораторского искусства средневековые арабы считали также современника Али, нами уже упомянутого Зияда ибн Аби Суфьяна, известного под именем Зияд ибн Абиhi (ум. в 674 г.)<sup>3</sup>. О жизни Зияда довольно подробные сведения сообщает Ибн Абд Раббихи в «Книге ожерелья» [14, т. 3, 228—232] и аль-Мас'уди в «Золотых россыпях» [103, т. 5, 14—72]. При халифе Муавии он был назначен правителем Ирака, а позднее — и прилегающих иранских провинций. Выдающийся военачальник и политический деятель Зияд прославился также многочисленными речами, из коих арабская критика наиболее выразительной и совершенной в стилистическом отношении считает его «Обрубленную речь» — «аль-Батру», обязанную своим названием, как уже говорилось, отсутствию вводной части с обычными словами восхваления Аллаха.

«Аль-Батра» была произнесена в Басрийской мечети перед местными жителями, содержала призыв подчиниться власти Омейядов, а также предостережения и угрозы в адрес мятежни-

<sup>3</sup> О Зияде ибн Абиhi см. статью А. Ляммеса [601].

ков. Опираясь на слова Аллаха в Священной книге, Зияд грозит послушникам и небесной карой и земной, причем в роли исполнителя небесной воли должен выступить он сам. Тем, кто будет повиноваться власти омейядского наместника, он обещает разнообразные блага — ведь Омейяды правят страной по воле самого Аллаха, и, стало быть, власть их священна [42, т. 2, 62—65]. Таким образом, «Обрубленная речь» Зияда представляет собой нечто среднее между религиозной проповедью и выступлением государственного деятеля, разъясняющего намерения новой власти. Угрозы в ней сменяются обещаниями, клятвы и риторические вопросы уступают место восторженным восклицаниям. Отдельные части речи слабо связаны между собой, и их объединяет лишь «общая идея». «Аль-Батра» Зияда невелика по размеру. Но ведь если надо привести врага или жителей к повиновению или отдать приказание, пространные речи и необязательны. Ибн Кутайба приводит в своей «Образованности секретаря» текст послания Язида III ибн аль-Валида (744) полководцу Марвану: «Ты должен либо двигаться вперед по шагу, либо на столько же отступить назад. Выбери! Привет» [98, 16—17].

Таким образом, омейядские ораторы и авторы посланий умели выражаться и пространно и кратко. Однако, по словам Ибн Кутайбы, лаконизм не всегда следует рассматривать как достоинство ораторской речи — ведь и в Коране при всем лаконизме его стихов можно встретить и долготы и повторы.

Наиболее brutальными были речи знаменитого омейядского полководца аль-Хаджжаджа (661—714), пространное описание жизни которого содержится в «Книге ожерелья» Ибн Абд Раббихи [44, т. 3, 233—257]. Уроженец Таифа, аль-Хаджжадж выдвинулся как военачальник при халифе Абд аль-Малике, на службе у которого он с невероятной жестокостью подавлял антиомейядские мятежи. По приказу Абд аль-Малика аль-Хаджжадж прежде всего обрушился на политического и религиозного соперника Омейядов — мекканского «антихалифа» Ибн аз-Зубайра. Он не побоялся осадить «священный город», а затем взять его штурмом, причем в ходе сражения и после его окончания погибло и было казнено множество жителей. Рядом с Ка'бой погиб и сам Ибн аз-Зубайр. Не менее жестоко аль-Хаджжадж расправлялся с хариджитами и шиитами. В 694 г. Абд аль-Малик назначил аль-Хаджжаджа наместником Ирака, и тот оставался на этом посту 20 лет — до самой смерти.

Аль-Хаджжадж был не только крупным государственным деятелем и полководцем, но и довольно образованным человеком. В молодости он учительствовал в родном городе и интерес к филологии сохранял всю жизнь. В частности, ему приписывается введение в арабскую графику диакритических точек и надстрочных и подстрочных значков (харакят) для обозна-

чения гласных звуков. Властный и жестокий, он вместе с тем ценил образованность, любил поэзию и искал общества ученых и поэтов.

До наших дней сохранились некоторые речи аль-Хаджжа. Современники особенно ценили в качестве образца ораторского искусства первое публичное выступление аль-Хаджжа в кувейтской мечети, где в ожидании нового наместника собралась большая толпа местных жителей. Взойдя на кафедру проповедника, с которой обычно оглашались предписания властей, он произнес грозную речь, в которой обвинял жителей Куфы в мятежных действиях и грозил «бить их, как бьют палками ветви дерева салам, пока не осыплются листья», или «как бьют чужого приставшего к стаду верблюда».

О жители Куфы! Я вижу здесь головы, которые уже созрели и для которых уже наступило время сбора плодов! Именно я буду сборщиком урожая! Мне кажется, что я уже вижу кровь, текущую между тюрбанами и бородами... Поистине, повелитель правоверных перевернул свой колчан со стрелами и испытал силу каждой стрелы, и это именно меня он нашел самым твердым и прочным. Тогда он направил меня против вас, ибо вы слишком долго пребываете в мятеже и покоитесь на ложе заблуждения [42, т. 2, 308—309].

Подобный же характер имели и другие речи аль-Хаджжа: все они были насыщены угрозами в адрес жителей подвластных ему провинций, цитатами из Корана и священных преданий. Обилие рифмованной прозы и стихотворные вставки должны были придать им особый ритм и музыкальность [14, т. 2, 379—384].

Вместе с тем уже средневековые критики находили в стиле омейядских ораторов известную тяжеловесность. Ораторы перегружали свою речь синонимами и сложными оборотами. И не случайно Ибн Кутайба в предисловии к «Образованности секретаря» советовал литераторам отбирать слова, сообразуясь с обстоятельствами и составом аудитории, и, выступая в кругу образованных людей, избегать вульгарных выражений, равно как и не перегружать свою речь изысканными выражениями в беседе с людьми простого звания [98, 15]. Но, разумеется, какой-то отбор лексики и фразеологии имел место уже и в омейядский период. Так, аль-Джахиз рассказывает анекдот об основателе му'тазилитов Василе ибн Ата (699—748), который сильно картавил и старался употреблять в своих речах слова без согласного «р», что представлялось аль-Джахизу чрезвычайно трудным, ибо этот звук очень часто встречается в арабских словах и без него обойтись в речи невозможно [42, т. 1, 22].

Сохранявшаяся с доисламских времен традиция ораторского искусства оказала существенное влияние на сформировавшийся в омейядский период самый древний из арабских прозаических жанров — эпистолярный — *тарассуль*. К жанру по-

сланий — рисала (мн. расаиль) — арабы относили в средние века различные виды научной, юридической и художественной прозы: научные и богословские сочинения, официальные канцелярские и дипломатические документы, деловые послания, частную переписку и т. д. Возникновение нового, столь универсального жанра стало возможным в арабо-мусульманском мире лишь к началу VIII в., когда в ходе арабских завоеваний создалась огромная империя. Все более усложнявшаяся государственная система потребовала создания разнообразных ведомств для управления провинциями, сбора налогов, организации армии и налаживания хозяйственной жизни. Появились соответствующие ведомства (диваны) с большим штатом чиновников. Из халифской столицы и центральных ведомств шли в провинции приказы и распоряжения, а провинциальные правители, в свою очередь, через местные диваны слали в столицу доклады и отчеты.

На первом этапе арабские правители вынуждены были не только использовать на всех чиновничьих должностях персов, коптов и греков, исполнявших эти обязанности еще до арабского завоевания и обладавших необходимыми навыками и грамотностью, но и примириться с тем, что вся документация в Халифате и вся переписка велась по старинке на персидском языке в Иране и Ираке, коптском — в Египте, греческом — в Сирии и в некоторых других бывших византийских владениях. Такая языковая «чересполосица» не могла, естественно, долго иметь место в столь сложном многонациональном и многоукладном государстве. Да и сами завоеватели приобрели определенные культурные навыки и могли все более вникать в дела управления государством. Поэтому в VIII в. во всех областях Халифата все делопроизводство постепенно начинает переводиться на арабский язык. При аль-Хаджжадже арабский язык был введен для деловой переписки в Ираке, при Абд аль-Малике — в Сирии, при аль-Валиде I — в Египте. Но с изменением канцелярского языка значение старых чиновников иранского, сирийского и греческого происхождения из мавла не только не упало, но, наоборот, даже возросло. Овладев арабским языком и обладая навыками административной и канцелярской деятельности, старые чиновники стали играть еще большую роль во все усложнявшейся государственной и хозяйственной жизни империи.

В этот период еще нет грани между образованным чиновником (кятибом) дивана и литератором. Такой «синкретизм» деловой и литературной жизни сохранялся на протяжении всего средневековья, и не случайно аль-Хамазани [36], создатель жанра макама (изысканной новеллы об образованном нищем-бродяге), служил чиновником в различных ведомствах.

Центрами литературной жизни империи становятся новые города Ирака Куфа и Басра. Такое перенесение центра куль-



турной жизни в Ирак было закономерным. В Сирии при дворе преобладала традиционная арабская поэзия, к тому же Дамаск утрачивал в ходе политической борьбы и свое культурное влияние. Еще в большей мере, чем Сирия, в жестких рамках традиционной арабской культуры замкнулся Хиджаз. И лишь иракские города, оказавшиеся под перекрестным влиянием арабо-иранских культурных традиций, обрели главенствующую роль в литературной жизни еще до того, как сюда переместился политический центр империи.

Формирование нового прозаического жанра шло первоначально под влиянием арабского ораторского искусства. Первые послания в языковом и стилистическом отношении почти ничем не отличались от речей арабских ораторов, а часто были просто их более поздней письменной фиксацией. Однако очень рано возникший жанр начал испытывать на себе также иранское влияние, проводниками которого были кятибы неарабского происхождения, к этому времени уже в полной мере овладевшие арабским языком и хорошо осведомленные в дому-сульманской письменной культуре Ирана и Сирии. Именно они «дали жизнь» тарассулю и как носители определенной письменной традиции и как практические создатели первых сочинений этого жанра. Более всего открытыми иранскому литературному влиянию оказались Куфа и Басра — города — хранители древнеарабских традиций, с их поэтами и поколениями равиев. Здесь возникали первые научные филологические школы, писались первые научные трактаты, и отсюда вышли первые образованные литераторы и ученые-филологи.

Создателем арабского эпистолярного жанра справедливо считается *Абд аль-Хамид аль-Ияхья* по прозвищу *аль-Кятиб* («секретарь, литератор») <sup>4</sup>. К сожалению, источники содержат лишь отрывочные сведения о жизни этого выдающегося человека. По свидетельству арабского географа и путешественника аль-Истахри (ок. 839—934), Абд аль-Хамид был по происхождению иранцем [100, 145], а историк и биограф Ибн Халликан (1211—1282) сообщает, что он родился в Анбаре (Ирак) [11, т. 2, 394—397]. Свою карьеру аль-Кятиб начал в качестве учителя, но вскоре проявил себя как талантливый чиновник и достиг высокой должности первого секретаря халифа Марвана II [23, 176]. Когда последний омейядский халиф был свергнут, Абд аль-Хамид отказался его покинуть, вместе с ним был схвачен и в 750 г. казнен [11, т. 2, 394—397].

Сохранилось шесть посланий Абд аль-Хамида и несколько его частных писем, причем наиболее пространное из них адре-

<sup>4</sup> Об Абд аль-Хамиде см. соответствующий раздел книги Шауки Дайфа [302, 113—120].

совано сыну и наследнику халифа Марвана якобы от имени отца и содержит ряд наставлений политического и военного характера, предназначенных подготовить халифского отрока к выполнению государственных обязанностей [65, т. 10, 195—233; 334, 173—213]. Опираясь на персидские сасанидские сочинения, в которых трактуются проблемы государственной политики, а также используя византийский военный опыт, Абд аль-Хамид в своем послании более всего останавливается на том, что касается войны и армии, и на «методах» государственного управления. В первую очередь его интересуют такие вопросы, как организация армии и военное обучение, тактика в бою, взаимоотношения полководца с военачальниками, расположение войска и его материальное обеспечение. Говоря о способах ведения войны, Абд аль-Хамид отмечает значение «удачной уловки», дает совет, как «обезопасить армию в ходе войны», как вести разведку и т. д. «Знай, что передовые отряды — глаза и твердыни мусульманского войска... — говорит Абд аль-Хамид, — знай, что твоя ставка [манзиль] должна быть обязательно окружена рвом или располагаться в крепости, в месте безопасном, [где тебе не будет угрожать] противник».

Хотя военному искусству уделено в трактате большое место, тема эта не единственная. Абд аль-Хамид старается просветить халифского сына и по части государственного управления, а также внушить ему некоторые моральные принципы благочестивого мусульманина. «Все чиновники, — говорит Абд аль-Хамид, — в казне твоей и в государственных учреждениях твоих должны быть верными, честными, благочестивыми и набожными». Правитель должен уметь хранить государственную тайну. «Знай, что для совещания надо находить уединенное место, дабы не было там чужих глаз». Сам правитель должен быть в моральном отношении безупречен, ведь дьявол всегда старается его соблазнить. «Знай, что каждый каприз твой — враг твой, который может тебя погубить», — говорит Абд аль-Хамид.

Таким образом, послание Абд аль-Хамида — первое из дошедших до нас произведений арабской словесности назидательного характера, в котором автор старается не только сообщить воспитаннику необходимые знания, но и привить ему определенные моральные принципы.

Не меньший интерес представляет и знаменитый трактат Абд аль-Хамида «Послание чиновникам-секретарям» — одно из первых в истории арабской литературы сочинений адаба. В нем перечисляются науки, овладение которыми обязательно для кятиба, даются некоторые наставления относительно его обязанностей и, что особенно важно, рекомендации морального характера [65, т. 1, 85—89; 334, 222—226]. Никаких профессиональных советов, касающихся непосредственно искусства сочинения деловых бумаг и ведения переписки, в послании нет, что и не удивительно, ибо стиль деловой прозы только начинал

складываться и еще не наступил час, когда можно было бы обобщить секретарско-писательский опыт.

Послание начинается словами: «Да сохранит вас Аллах, о люди профессии секретарства, да сделает он вашу жизнь безопасной, дарует вам успех, водворит между вами согласие и да наставит он вас на правильный путь». Далее, в соответствии со средневековым корпоративным представлением, Абд аль-Хамид определяет место чиновников-секретарей в государственной структуре. Оказывается, по воле Аллаха одни люди выступают в роли пророков, другие — их посланников и высокопоставленных правителей. Аллах предопределил людям иметь разные специальности и заниматься разными ремеслами — и среди них почетное место принадлежит профессии секретаря. Не без гордости Абд аль-Хамид говорит о роли секретарей в государстве и о тех преимуществах, которые связаны с этой профессией, и невольно при чтении этого абзаца в памяти всплывают древнеегипетские поучения эпохи Нового царства, составленные писцами для их сыновей, доказывающие, что профессия писца — самая выгодная и почетная. Таким образом, традиция поучительной секретарской литературы восходит к глубокой древности.

Секретари должны быть людьми образованными и воспитанными, обладать познаниями в разных областях и способностью разбираться в различных делах. «Вы отбираете, — говорит Абд аль-Хамид, обращаясь к секретарям, — то хорошее, что есть в Халифате, и усиливаете его мощь». При посредстве мудрых советчиков-секретарей Аллах оказывает благотворное воздействие на правителей, что приносит пользу подданным и делает страну процветающей. «Никакой правитель не может пренебрегать вашими советами, — пишет Абд аль-Хамид, — вы одни делаете его способным управлять... вы уши, которыми он слышит, глаза, которыми он видит, язык, которым он говорит, и руки, которыми он всего касается».

Профессия секретаря не только почетна и дает человеку ряд привилегий, но и накладывает на него большую ответственность. Поэтому Абд аль-Хамид считает необходимым напомнить чиновникам также и об их обязанностях, главным образом по отношению к правителю, на службе у которого они находятся. Ни одно ремесло, по его словам, не требует от мастера такого сочетания похвальных качеств, как профессия секретаря. «Секретарь должен быть мягким, где нужна мягкость, понятливым, когда нужно разобраться в сложных обстоятельствах, энергичным, когда нужна решительность, и медлительным, когда необходимо промедление». Вместе с тем кя-тиб должен быть скромным, справедливым и честным, не должен зазнаваться и думать, что в делах он разбирается лучше, чем правитель. Секретарь должен сохранять верность правителю во всех обстоятельствах. Он должен быть предусмотритель-

ным и предвидеть бедствия, которые могут обрушиться на страну, а также знать наперед возможные последствия своих действий.

Таким образом, деловые и этические рекомендации в послании Абд аль-Хамида следуют вперемежку, что вообще характерно для ранних дидактических произведений, в которых обычно этические принципы утверждаются и оправдываются не столько соображениями справедливости, сколько их целесообразностью и пользой.

Но, возможно, главный интерес послания состоит в признании за чиновниками-секретарями особых корпоративных интересов. Абд аль-Хамид предлагает своим коллегам объединиться по профессиональному признаку и помогать друг другу, дабы справиться с трудностями, которые постоянно угрожают тем, кто берется за перо. Тесное сотрудничество поможет им лучше разобраться в различных проблемах ремесла. Они должны решительно отвергать все «достоиное презрения», искоренить в своем сердце всякие страсти, как низменные, так и возвышенные, ибо все это может принести корпорации секретарей одни лишь горести и оказаться для нее губительным. Поэтому каждый чиновник-секретарь, оставив всякое высокомерие, должен призывать своих коллег идти по пути своих добродетельных, честных и одаренных предшественников. Для поддержания все того же корпоративного престижа (а не только для квалифицированного обслуживания покровителя) секретарь должен быть твердым в вере, опытным в ремесле и хорошо знать (на этом Абд аль-Хамид особенно настаивает) арабский язык, что даст ему возможность умело и безупречно с литературной точки зрения составлять документы и вести переписку. Он должен тщательно изучить источник хорошего арабского языка — арабскую поэзию, со всеми ее темами, идеями и образами, равно как и различные способы их выражения.

Однако чисто «арабских» наук для секретаря недостаточно, он должен быть в курсе политической жизни других народов, знать их историю и предания. Особо Абд аль-Хамид рекомендует секретарям не пренебрегать изучением практических наук, таких, например, как счетоводство, ибо это может оказаться необходимым при сборании налогов.

Полностью отдавая себе отчет в тех опасностях, которые угрожают секретарям со стороны завистников и клеветников, Абд аль-Хамид рекомендует им всегда быть начеку, опасаться людей мстительных и неразумных, умело проявлять хитрость, наблюдать за людьми, понимать их замыслы и быть готовыми дать отпор недоброжелателям.

Таким образом, Абд аль-Хамид был первым «интеллигентом» в истории арабского средневековья, носителем средневековой моральной культуры. Он доказал это не только своими сочинениями, но и всем своим поведением, когда не пожелал

бросить на произвол судьбы своего покровителя и погиб вместе с ним. Его сочинения были первыми произведениями арабского адаба, ибо сочетали в себе образовательные цели с этическими.

Однако и этим их значение не ограничивалось. Благодаря целому ряду стилистических особенностей их можно причислить к ранним образцам арабской художественной прозы. Кроме логичности в их построении они отличались ритмичностью и звучностью языка, что достигалось специальным подбором лексики и умелым использованием отрывков рифмованной прозы. Впервые в истории арабской литературы появился жанр больших посланий дидактического содержания. Его успешно развил младший современник Абд аль-Хамида — Абдаллах ибн аль-Мукаффа [26, 178].

Сравнение посланий этих двух выдающихся представителей арабской прозы с дошедшими до наших дней отрывками из аналогичных иранских сочинений свидетельствует о влиянии на их творчество сасанидской дидактической литературы. Не претендуя на создание какой-либо теории арабской деловой прозы (что было, разумеется, и невозможно по условиям времени), Абд аль-Хамид, лицо образованное и авторитетное, своими посланиями создал прецедент определенного стиля, впоследствии закрепившегося на многие века, что дало основание сказать о нем андалусскому литератору и филологу Ибн Абд Раббихи: «Он был первый, кто заставил раскрыться бутоны красноречия, сделал гладкой его дорогу и освободил рабов поэзии» [14, т. 3, 17]. В этом определении особый интерес представляет последняя часть фразы, свидетельствующая о понимании андалусским критиком той роли, которую сыграл Абд аль-Хамид в истории арабской литературы, заложив основы арабской прозы.

Несмотря на известную стилистическую близость произведений омейядского ораторского искусства и первых сочинений эпистолярного жанра, бросаются в глаза и различия между ними. Если речи религиозных и политических деятелей омейядской эпохи еще тесно связаны с древнеарабской традицией ораторского искусства, то первые трактаты сложились под перекрестным влиянием двух источников — устной арабской ораторской традиции и иранской доисламской письменности. Более всего арабское влияние ощущается в форме посланий. Как в речах омейядских ораторов, так и в посланиях Абд аль-Хамида можно встретить отрывки рифмованной прозы. Однако и те и другие (возможно, не без влияния стиля Корана) прибегали к рифме «в умеренных дозах», и лишь тогда, когда это было уместно и не создавало ощущения неестественности. Но в отличие, скажем, от речей, приписываемых Али, в посланиях Абд аль-Хамида значительно меньше метафор, сравнений и намеков, связанных с реалиями древней бедуинской жизни и

основанных на представлениях, порожденных старинным родо-племенным опытом.

Напротив, содержание первых арабских посланий имеет своим источником почти исключительно иранскую литературную традицию. Так, сюжет для своих трактатов Абд аль-Хамид заимствует из соответствующих иранских дидактических сочинений, описание придворных развлечений автор черпает из обычаев сасанидского двора. Нравственные наставления Абд аль-Хамида, формулируемые им обычно в форме кратких изречений, равно как и рекомендуемые им правила поведения, ни в какой мере не отражают языческих бедуинских представлений и не всегда укладываются в нормы мусульманской морали, но обычно заимствуются из этикета сасанидского двора и связаны с нравственными нормами доисламского Ирана. Наставления Абд аль-Хамида по военной тактике и его советы, касающиеся организации армии, основаны на соответствующих греко-византийских сочинениях и вместе с тем написаны с учетом опыта войн Халифата с Византией.

Уже средневековые арабы признавали огромное влияние иранских источников на первые арабские прозаические сочинения. Так, арабский филолог аль-Аскари (ум. ок. 1005 г.) в своем сочинении по риторике «Собрание поэтических тем» («Диван аль-ма'ани») говорил, что Абд аль-Хамид позаимствовал композицию своих сочинений из иранских источников и, сделав ее популярной, тем самым поспособствовал ее проникновению на арабскую почву [58, т. 2, 89].

Как в речах омейядских ораторов, так и в посланиях Абд аль-Хамида можно найти зародыши той вычурности, которая станет характерной для арабской прозы в последующие века. В них уже можно встретить, хотя еще в умеренных формах, все элементы будущего орнаментального стиля, перегруженно перифразами и обременяющими язык произведения плеоназмами. Бесконечное повторение однозначных слов и оборотов, напыщенность и «цветистость» при выражении элементарных идей, неумеренное использование саджа, словом, все то, что станет характерно для арабской прозы классического и послеклассического периода, — все это есть уже в омейядской прозе. Роль ранних образцов эпистолярного жанра в формировании арабской деловой, научной и художественной прозы огромна, поскольку именно в омейядский период стали складываться основы почти всех арабских средневековых прозаических жанров с их особенностями композиции и языка.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АВ — «Азиатский вестник», СПб.  
 ДАН-в — «Доклады Академии наук СССР», серия В. Л.  
 ДВ — «Древности восточные. Труды восточной комиссии Имп. Московского Археологического общества», М.  
 ЗВОРАО — «Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества», СПб., Пг.  
 ЗКВ — «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук (Академия наук СССР)», Л.  
 КСИНА — «Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР», М.  
 НАА — «Народы Азии и Африки. История, экономика, культура», М.  
 ПС — «Палестинский сборник», М.— Л.  
 ТВЛИВЯ — «Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков в Москве», М.  
 ТИВ Узб. ССР — «Труды Института востоковедения Узбекской ССР», Ташкент.  
 ТУДН — «Труды Университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы», М.  
 AIEO — «Annales de l'Institut des études orientales», Alger.  
 AI(U)ON — «Annali Istituto (Universitario) Orientale di Napoli».  
 А — «Arabica», Leiden.  
 AO — «Acta orientalia», Copenhagen.  
 Arch. Or. — «Archiv Orientalny», Praha.  
 AS — «Asiatische Studien», Bern.  
 BASOR — «Bulletin of the American Schools of Oriental Researches», Jerusalem — Bagdad.  
 BEA — «Bulletin des études arabes», Alger — Paris.  
 BEO — «Bulletin d'études orientales», Damas.  
 BSOAS — «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», London.  
 GMS (N.S.) — «Gibb Memorial Series (New Series)», London.  
 IBLA — «Institut des belles lettres arabes», Tunis.  
 I — «Islamica», Leipzig — London.  
 IC — «Islamic Culture», Hyderabad.  
 IQ — «Islamic Quarterly», London.  
 IS — «Islamic Studies», Karachi.  
 JA — «Journal Asiatique», Paris.  
 JAL — «Journal of Arabic Literature», Leiden.  
 JAOS — «Journal of the American Oriental Society», New York — Baltimor, New Haven.  
 JASB — «Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal», Calcutta.  
 JIH — «Journal of Indian History», Dheli.  
 JNES — «Journal of Near Eastern Studies», Chicago.

- JQR — «Jewish Quarterly Review», New York.  
 JRAS — «Journal of the Royal Asiatic Society», London.  
 JSS — «Journal of Semitic Studies», Manchester.  
 MO — «Monde oriental», Uppsala.  
 MUSJ — «Mélanges de la Faculté orientale de l'Université St. Joseph de Beyrouth», Beyrouth.  
 MW — «The Muslim (Moslem) World», Hartford.  
 OLZ — «Orientalistische Literaturzeitung», Berlin.  
 OM — «Oriente moderno», Roma.  
 RA — «Revue africaine», Alger — Paris.  
 RAAD — «Revue de l'Académie Arabe de Damas», Damas.  
 REI — «Revue des études islamiques», Paris.  
 RES — «Revue des études sémitiques», Paris.  
 RH — «Revue historique», Paris.  
 RO — «Rocznik orientalistyczny», Krakow.  
 RS — «Revue sémitique», Paris.  
 RSO — «Rivista degli studi orientali», Roma.  
 SI — «Studia Islamica», Paris.  
 SBAW — «Sitzungsberichte der Akademie Wissenschaften in Wien», Wien.  
 WZKM — «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», Wien.  
 ZA — «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete», Straßburg.  
 ZDMG — «Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft», Leipzig — Wiesbaden.  
 ZS — «Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete», Leipzig.



## БИБЛИОГРАФИЯ

### ИСТОЧНИКИ

#### На русском языке

1. Аль-Бируни. Избранные произведения. Т. I. Памятники минувших поколений. Пер. М. А. Салье. Т. II. Индия. Пер. А. Б. Халидова и Ю. Н. Завадовского. Ташкент, 1957—1963.
2. Бузург ибн Шахрияр. Чудеса Индии. Пер. Р. Л. Эрлих. М., 1959.
3. Ибн аль-Му'таз. Книга аль-бади'. Изд. текста и пер. И. Ю. Крачковского. Избранные сочинения. Т. VI. М.—Л., 1960.
4. Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
5. Коран, законодательная книга мхамеданского вероучения. Пер. и приложение к пер. Г. Саблукова. Казань, 1894.

#### На арабском языке

6. ابن ابي رييعة عمر ، ديوان بيروت ، ١٩٦١ .
7. ابن ابي رييعة عمر ، ديوان . القاهرة ، ١٩١٢ .
8. ابن الاثير ، لكامل فى التاريخ ، ١ - ٦ ، القاهرة ، ١٩٢٩ - ١٩٣٠ .
9. ابن الانبارى ، نزهت الانباء فى طبقات الادباء بغداد ، ١٩٧٠ .
10. ابن حجر المسقلانى ، كتاب لسان الميزان ، ١ - ٣ ، حيدرآباد ، ١٣٢٩ - ١٣٣١ .
11. ابن خلكان ، وفيات الاحيان ، ١ - ٦ ، القاهرة ، ١٩٤٨ - ١٩٥٠ .
12. ابن رشيق ، العمدة فى محاسن الشعر و آدابه و نغده ، ١ - ٢ . القاهرة ، ١٩٦٣ - ١٩٦٤ .
13. ابن سلام الجمحى محمد ، طبقات فحول الشعراء القاهرة ، ١٩٥٢ .
14. ابن عبد ربه ، كتاب المقد الفريد ١ - ٤ ، القاهرة ، ١٩١٣ .
15. ابن قتيبة ، حيون الاخبار ، ١ - ٤ ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
16. ابن قتيبة ، كتاب المعانى ، ١ - ٤ ، حيدرآباد ، ١٩٤٩ - ١٩٥٠ .
17. ابن كثير ، البداية و النهاية ، ١ - ١٤ ، القاهرة ، ١٩٣٢ - ١٩٣٩ .
18. ابن المعتز ، ديوان ، بيروت ، ١٩٦١ .
19. ابن المعتز ، طبقات الشعراء ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

20. ابن المقفع عبدالله ، الادب الصغير و الادب الكبير ، بيروت ، ١٩٦٠ .
21. ابن المقفع عبدالله ، كليلة و دمنة ، بيروت ، ١٨٦١ .
22. ابن منظور المصرى ، اخبار ابى نواس ، القاهرة ، ١٩٢٤ .
23. ابن النديم ، الفهرست ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
24. ابو تمام ، ديوان الحماسة ، ١ - ٢ ، القاهرة ، ١٢٩٦ .
25. ابو تمام ، ديوان ، ١ - ٣ ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
26. ابو المتاهية ، ديوان ، بيروت ، ١٩٦٤ .
27. ابو الفرج الاصفهاني ، كتاب الاغانى ، ١ - ٢١ ، بيروت ، ١٩٥٦ - ١٩٥٧ .
28. ابو نواس ، ديوان ، بيروت ، ١٩٦٢ .
29. ابو هفان ، اخبار ابن نواس ، القاهرة ، ١٩٥٤ .
30. الاخطل ، ديوان ، بيروت ، ١٩٦٩ .
31. الاحشى ، ديوان ، بيروت ، ١٩٦٠ .
32. الامدى ، الموازنة بين ابن تمام و البحرى ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
33. امرؤ القيس ، ديوان ، بيروت ، ١٩٥٨ .
34. ايام العرب فى الجاهلية ، تأليف محمد احمد جاد المولى بك ، حل محمد البجاوى و محمد ابو الفضل ابراهيم ، القاهرة ، ١٩٥٣ .
35. البحرى ، ديوان ، ١ - ٢ ، بيروت ، ١٩٦٦ .
36. بديع الزمان الهمذاني ، شرح مقامات ، بيروت ، ١٩٦٨ .
37. بشار بن برد ، ديوان ، ١ - ٣ ، القاهرة ، ١٩٥٠ - ١٩٥٧ .
38. البغدادى عبد القادر ، خزنة الادب ، ١ - ٤ ، بولاق ، ١٢٩٩ .
39. الشمالى ، يتيمة الدهر ، ١ - ٤ ، دمشق ، ١٣٤٠ .
40. الجاحظ ، مكتبة الجاحظ ، ١ - ٩ ، القاهرة ، ١٩٣٨ - ١٩٤٨ .
41. الجاحظ ، رسائل ، القاهرة ، ١٩٣٣ .
42. الجاحظ ، كتاب البيان و التبيين ، ١٦ - ٤٤ ، بغداد ، ١٩٦١ - ١٩٦١ .
43. الجاحظ ، كتاب الحيوان ، ١ - ٧ ، القاهرة ، ١٩٣٨ - ١٩٤٧ .
44. جرير ، ديوان ، بيروت ، ١٩٦٤ .
45. جميل ابن عبدالله ابن معمر ، ديوان ، القاهرة ، ١٩٦٧ .
46. الحريرى ، مقامات ، بيروت ، ١٩٥٨ .
47. الحصرى ، زهر الاداب ، ١ - ٤٤ ، القاهرة ، ١٨٢٤ .
48. الخطيب البغدادى ، تاريخ بغداد ، ١٤ - ١٤ ، القاهرة ، ١٩٣١ .
49. شرح القصائد المشر تأليف الشيبانى المعروف بالخطيب التبريزى ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
50. ابن ابن الحديد ، شرح نبح البلاغة ، القاهرة ، ١٩٢٣ .
51. الصولى ابوبكر ، اخبار البحرى ، دمشق ، ١٩٥٨ .
52. الصولى ابوبكر ، اخبار ابى تمام ، القاهرة ، ١٩٣٧ .

53. الصولي ابوبكر، كتاب الاوراق في اخبار آل عباس و اشعارهم، ١ - ٣ ، القاهرة ، ١٩٣٤ - ١٩٣٧ .
54. طرفة بن العبد، ديوان، بيروت، ١٩٦٠ .
55. الطرماح الطائي، ديوان، دمشق، ١٩٢٨ .
56. العرجي، ديوان، بغداد، ١٩٥٦ .
57. عروة بن الرصد، ديوان، القاهرة، ١٣٥٢ هـ .
58. العسكري، ديوان المعاني، ١ - ٢، القاهرة، ١٣٥٢ هـ .
59. العسكري، كتاب الصناعتين، القاهرة، د ت .
60. الفرزدق، ديوان، ١ - ٢، بيروت، ١٩٦٠ .
61. الفرزدق، ديوان، بيروت، ١٩٣٣ .
62. كثير عزة، ديوان، بيروت، ١٩٧١ .
63. قدامة ابن جعفر، نقد الشعر بغداد، ١٩٦٣ .
64. القرشي ابوزيد، جمهرة اشعار العرب، بيروت، ١٩٦٣ .
65. القلقشندي احمد، صبح الاعشى فى صناعة الانشاء ١ - ٤، القاهرة، ١٩١٣ - ١٩٢٠ .
66. قيس ابن ذريح، ديوان، القاهرة، ١٩٦٠ .
67. الكميث الاسدي، ديوان، ١ - ٣، بغداد، ١٩٦٩ - ١٩٧٠ .
68. ليبد ابن ربيعة العامري، ديوان، بيروت، ١٩٦٦ .
69. ليلة الاخيالية، ديوان، بغداد، ١٨٦٧ .
70. محنون ليلى، ديوان، القاهرة، ١٩٦٠ .
71. المرزبانى ابو عبيدالله، مجمع الشعراء، القاهرة، ١٣٥٤ ١٩٣٣ .
72. المرزبانى ابو عبيدالله، الموشح، القاهرة، ١٩٦٥ .
73. المعرى ابو الملاء، اللزوميات، ١ - ٢، بيروت، ١٩٦١ .
74. المعرى ابو الملاء، رسالة النفران، القاهرة، ١٩٦٣ .
75. الموجز فى الادب العربى و تاريخه، ١ - ٥، القاهرة، ١٩٥٧ .

#### На иностранных языках

76. Abu Nuwas. Diwan des Abu Nuwas, des grössten lyrischen Dichters der Araber. Hrsg. von A. von Kremer. Wien, 1855.
77. Abu Nuwas. Diwan des Abu Nowas nach der Wiener und Berliner Handschrift, mit Benutzung anderer Handschriften. Hrsg. von W. Ahlwardt. Greifswald, 1861.
78. Abu Nuwas. Der Diwan des Abu Nuwas. Hrsg. von E. Wagner. Wiesbaden, 1958.
79. Al-Akhtal. Naqa'id de Garir et Akhtal, recueil de Abou Tammam. Ed. par A. Salhani.—MUSJ, 1914—1921. 7.
80. Al-A'sa. Gedichte von Abu Bašir Maimun ibn Qais al-A'sa... Hrsg. von R. Geyer. London, 1928. (GMS, N. S. 6).
81. Al-Asma'i. Al-Asma'iyyat. Hrsg. von W. Ahlwardt. Leipzig, 1902.
82. Al-Asma'i's Fuhulat aš-Šu'ara'. Ed. by Ch. C. Torrey.—ZDMG, 1911, 65.

83. Al-Buhturi. Al-Hamasa. Le Kitab al-Hamasa de Abou Ubadat al-Buhturi. Édité d'après l'unique MS., conservé a la Bibliothèque de Leyde avec Préface, tables, variantes et notes critiques par P. L. Cheikho, Beyrouth,—MUSJ, 1909, 3; 1910, 4; 1911, 5.
84. Dsu 'r-Rumma. De Dsu r'Rumma poeta arabico. Éd. R. Smend. Bonnae, 1874.
85. Dhu 'r-Rumma. The Diwan of Ghailan ibn 'Uqbah known as Dhu 'r-Rumma. Ed. by C. H. H. Macartney. Cambridge, 1919.
86. Al-Farazdaq. Sharh Diwan al-Farazdaq. Ed. by J. D. Symes. Bagdad, [S. A.].
87. Farazdak. Divan de Farazdak, récits de Mohammed-ben-Habib d'après Ibn-el-Arabi. Publié par R. Boucher. Vol. 2. Paris, 1870—1875.
88. Al-Gahiz. Le Kitab at-tarbi' wa-t-tadwir de Gahiz, texte arabe avec une introduction, un glossaire, une table de fréquenté et un index. Éd. Ch. Pellat. Damas, 1955.
89. Hassan ibn Thabit. Diwan of Hassan ibn Thabit. Arab. text ed. by Walid N. Arafat. Vol. 1—2. London, 1971 (GMS, N. S. 25).
90. Hassan ibn Thabit. The Diwan of Hassan ibn Thabit. Ed. by Hartwig Hirschfeld. Leyden—London, 1910 (GMS, 13).
91. Al-Hutej'a. Der Diwan des Garwal ibn Aus al-Hutej'a. Hrsg. von I. Goldziher.—ZDMG, 1892, 46; 1893, 47.
92. Ibn Abi Rabi'a. Der Divan des 'Umar ibn Abi Rabi'a. Hrsg. von P. Schwarz. Bd 1—4. Leipzig, 1901—1909.
93. Ibn Dawud al-Isfahani Muhammad. Kitab al-Zahrah (The Book of the Flower). Ed. by Nykl. Chicago, 1932.
94. Ibn Hischam. Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishak, bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam. Hrsg. von F. Wüstenfeld. Bd 1—2. Cöttingen, 1858—1860.
95. Ibn Kais ar-Rukaijat. Der Diwan des Ubaidallah Ibn Kais ar-Rukaijat. Hrsg. von N. Rhodokanakis. Wien, 1902.
96. Ibn Khaldun. The Mukaddimah. An Introduction to History. Vol. 1—3. Transl. from Arabic by Franz Rosenthal. New York, 1958.
97. Ibn Khallikan's Biographical Dictionary. Transl. from Arabic by Mac Guckin de Slane. Vol. 1—4. Paris, 1842—1871.
98. Ibn Kutaiba's. Adab al-Katib. Hrsg. von Max Grünert. Leiden, 1900.
99. Ibn Qotaiba. Liber poësis et poetarum. Éd. M. J. de Goeje. Lugduni-Batavorum, 1904.
100. Al-Istakhri. Kitab al-masalik wa-l-mamalik. Éd. M. J. Goeje. Lugduni—Batavorum, 1870.
101. Jarir and Farazdak. The Naka'id of Jarir and Farazdak, Vol. 1—3. Publié, traduit et annoté par A. A. Bevan. Leiden, 1905—1912.
102. Ka'b ibn Zuhair. Le Diwan de Ka'b ibn Zuhair. Éd. critique. par T. Kowalski. Krakow, 1950.
103. Al-Mas'udi. Les prairies d'Or. Texte et trad. par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Vol. 1—9. Paris, 1861—1877.
104. Al-Mufaddal ad-Dabbi. Al-Mufaddaliyyat. Hrsg. von H. Thorbecke. Leipzig, 1885.
105. Muslim ibn al-Walid. Diwan poetæ Abu-l-Walid Muslim ibno-l-Walid al-Ançari, cognomine Cario-l-ghawani. Ed. M. J. de Goeje. Lugduni—Batavorum, 1875.
106. An-Nabigha. Le Diwan de Nabigha Dhobyani. Ed. par H. Derenbourg. JA., 1868.
107. As-Sukkari. Sarh aš'ar al-Hudaliyyin. Ed. Koesgarten. London, 1854.
108. As-Suli. Abu Bakr Muhammad. Al-Awraq. Fragments édités par S. Heyworth-Dunn. Vol. 3. Asch'ar aulad al-hulafa wa ahbaruhum. Caire, 1937.
109. Yaqt. Iršad al-arib ila ma'rifat al-adib. Ed by D. S. Margoliouth. Vol. 1—7. London, 1907—1931 (GMS, 5).
110. Yaqt. Mu'gam al-buldan. Ed. F. Wüstenfeld, Vol. 1—6. Leipzig, 1866—1870.

## На русском языке

111. Аттая М. О. Очерк по истории арабской литературы. М., 1903.
112. Бакташ Маджид. Движение хариджитов и их литература со дня возникновения до конца омейядского халифата. Автореф. канд. дисс. М., 1965.
113. Бартольд В. В. Работы по истории ислама и арабского халифата.— Сочинения. Т. VI. М., 1966.
114. Бартольд В. В. Рыцарство и городская жизнь в Персии при Сасанидах и при исламе.— ЗВОРАО, XXI, 1913.
115. Беляевский Ф. Н. Ислам и культура арабов. СПб., 1913.
- 115а. Беляев В. И. Основные черты арабской поэзии в начале аббасидского периода (VIII в.— первая половина IX в.).— «Труды XXV Международного конгресса востоковедов». Т. II. М., 1963.
116. Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее Средневековье. М., 1965.
117. Бертельс Е. Э. Роман об Александре и его главные версии на Востоке. М.— Л., 1958.
118. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература.— Избранные труды. Т. III, М., 1965.
119. Васильев А. А. Византия и арабы. Т. I—II. СПб., 1900—1902.
120. Волкова Е. Аравия и Магомет. Учение Магомета и распространение ислама. СПб., 1910.
121. Винников И. Н. Дождь, вода и растительность на могиле доисламских арабов.— ЗКВ, 1930, V.
122. Габиев Саид. Арабы, ислам и арабо-мусульманская культура. СПб., 1915.
123. Гамидов И. Я. Некоторые заметки об антишу 'убитском трактате Ибн Кутайбы.— Сб. «Литература народов Востока». М., 1970.
124. Гамидов И. Я. О значении трудов Ибн Кутайбы «Поэзия и поэты» и «Источники сообщений».— НАА, 1970, V.
125. Гибб Х. А. Р. Арабская литература. Классический период. М., 1960.
126. Гинцбург Д. Выдержки из дивана ан-Набиги.— «Сборник статей учеников профессора барона Виктора Романовича Розена ко дню двадцатипятилетия его первой лекции». СПб., 1897.
127. Гольдциер И. Ислам. Пер. И. Крачковского, под ред. и с предисл. А. Э. Шмидта, СПб., 1911.
128. Григорьян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
129. Гримме Х. Религия доисламской Аравии. А. Е. Крымский. Суры старейшего периода. Лекции по Корану, читанные в 1905 г. Приложение к «Истории мусульманства» А. Е. Крымского, М., 1905.
130. Ал-Джахиз. Книга Животных. Перевод небольшого отрывка о бедуинском остроумии В. Розена.— ЗВОРАО, 1888, т. III, вып. I—II.
131. Ал-Джахиз. Книга о скупых. Пер. и предисл. Х. К. Баранова. М., 1968.
132. «Жизнь и подвиги Антары». Сокр. пер. с араб. И. Фильштинского и Б. Шидфар, вступ. ст. И. Фильштинского. М., 1968.
133. Жирмунский В. М. Теория стиха. М., 1975.
134. [Зухайр. Му'аллака].— «Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского». М., 1914.
135. Из «Книги о хорошем и противоположном» Псевдо-Джахиза. Пер. А. Балакина.— «Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского». М., 1914.
136. Иностранцев К. Персидская литературная традиция в первые века ислама, СПб., 1909.
137. Ирвинг В. Жизнь Магомета. М., 1898.

138. «Калила и Димна». Пер. И. Ю. Крачковского и И. П. Кузьмина. Предисл. И. Ю. Крачковского. Изд. 2, М., 1957.
139. Кашталева К. С. К переводу 77-го и 78-го стиха 22-й суры Корана.— ДАН-в, 1927.
140. Кашталева К. С. О термине «ханиф» в Коране.— ДАН-в, 1928.
141. Климович Л. И. Ислам. М., 1965.
142. Колесников А. И. Сражение при Зу-Каре.— ПС, 19(82), 1969.
143. Крачковский И. Ю. Абу Нувас о сасанидской чаше с изображениями.— Избранные сочинения. Т. II, М.—Л., 1956.
144. Крачковский И. Ю. Арабская поэзия. Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
- 144а. Крачковский И. Ю. Арабская поэзия в Испании.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
145. Крачковский И. Ю. Арабская поэтика IX в.— Избранные сочинения, Т. II. М.—Л., 1956.
146. Крачковский И. Ю. Вино в поэзии ал-Ахталя.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
147. Крачковский И. Ю. Диван Зу-р-Руммы и петроградская рукопись.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
148. Крачковский И. Ю. Иби ал-Му'таз.— Избранные сочинения. Т. VI. М.—Л., 1960.
149. Крачковский И. Ю. Введение к «Калиле и Димне».— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
150. Крачковский И. Ю. Муслим иби ал-Валид ал-Ансари.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
151. Крачковский И. Ю. Новая рукопись стихотворений Зу-р-Руммы.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
152. Крачковский И. Ю. Об издании «Muhammad ibn Sallam al-Gumahi, Die Klassen der Dichter».— Избранные сочинения. М.—Л., 1956.
153. Крачковский И. Ю. Общие соображения о плане истории арабской литературы.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
154. Крачковский И. Ю. Омар иби Аби Рабия.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
155. Крачковский И. Ю. Поэзия по определению арабских критиков.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
156. Крачковский И. Ю. Поэтическое творчество Абу-л-Атахийи.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
157. Крачковский И. Ю. Поэт корейшитской плеяды.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
158. Крачковский И. Ю. Ранняя история повести о Маджиуне и Лейле в арабской литературе.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
159. Крачковский И. Ю. Сасанидская чаша в стихах Абу Нуваса.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
160. Крачковский И. Ю. Тага Хусайн о доисламской поэзии арабов и его критики.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
161. Крачковский И. Ю. Хамаса аль-Бухтури и ее первый исследователь в Европе.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
162. Крачковский И. Ю. Аш-Шанфара. Песнь пустыни.— Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1956.
163. Крымский А. Е. Абан Лахыкий, манихействующий поэт (ок. 750—815). Очерк из истории арабской повествовательной литературы индо-персидского характера VIII—IX вв. С приложением очерка литературной истории «Варлаама и Иоасафа» и арабского текста Сулия, изданного под наблюдением Мирзы Абдуллы Гаффарова.— ТВЛИВЯ, 1913, XXXVII.
164. Крымский А. Е. Арабская поэзия в очерках и образцах. М., 1906.
165. Крымский А. Е. Арабская литература в очерках и образцах. Т. I—III.— ТВЛИВЯ, 1911, XXXV.
166. Крымский А. Е. История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фикха, сунны и пр.). Ч. I—III. М., 1914.

167. Крымский А. Е. История мусульманства. Самостоятельные очерки, обработки и дополненные переводы из Дози и Гольдциэра. Изд. 2. Ч. I—III. М., 1904.
168. Крымский А. Е. История новой арабской литературы. М., 1971.
169. Крымский А. Е. Источники для истории Мухаммада и литература о нем.—ТВЛИВЯ, 1902, XIII.
170. Крымский А. Е. Хамаса Абу-Теммама Тайского (ок. 805—846). Ч. I—III.—ТВЛИВЯ, 1912, XXXVI.
171. Куделин А. Б. Классическая арабо-испанская поэзия. М., 1973.
172. Лебид (Лабид). Муаллака. Пер. И. Батъянова.—«Азиатский вестник». СПб., 1827.
173. Лундин А. Г. Государство Мукаррибов Саба'. М., 1971.
174. Лундин А. Г. К возникновению государственной организации в Южной Аравии.—ПС, вып. 17, 1967.
175. Массэ А. Ислам. Очерк истории. М., 1962.
176. Машанов М. Очерк религиозного быта арабов-язычников в эпоху Мухаммада. Казань, 1885.
177. Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до Крестовых походов по арабским источникам. Т. I—II. СПб., 1897—1902.
178. Мелетинский Е. М. Народный эпос.—«Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении». Т. II. М., 1964.
179. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1966.
180. Мюллер А. История ислама с основания до новейшего времени. Т. I—IV. СПб., 1895—1896.
181. Муркос Г. А. О речах, приписываемых халифу Али.—«Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера». М., 1900.
182. Муркос Г. А. Муаллака Имру'улкайса. СПб., 1885.
183. Надлер В. К. Культурная жизнь арабов в первые века гижры (622—1100) и ее выражение в поэзии и искусстве. Харьков, 1869.
184. Олферьев С. П. Из области древнеарабской лирической поэзии.—«Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера». М., 1900.
185. Остроумов Н. П. Исламоведение. Ч. I—IV. Ташкент, 1900—1914.
- 185а. Пастухова Л. Е. Из истории арабского песенного творчества (середина VII—середина VIII в.).—НАА, 1976, вып. 1.
186. Пастухова Л. Е. Поэтическая полемика между омейядскими панегиристами.—НАА, 1974, вып. 4.
- 186а. Пастухова Л. Е. Характеристика жизни и творчества Омара ибн Аби Раби'а в «Книге песен» Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани.—«Литература и время». М., 1973.
187. Пайкова А. В. Книга «Калила и Димна» как «зерцало».—ПС, 1969, вып. 19 (82).
- 187а. Пайкова А. В. Композиция сборника «Калила и Димна» (по древнесирийской версии).—«История и филология стран Ближнего Востока». М.—Л., 1964.
188. Пайкова А. В. О значении древнесирийской версии сборника «Калила и Димна».—КСИНА, 1965, вып. 86.
189. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв. (Курс лекций). Л., 1966.
190. Пигулевская Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. М.—Л., 1965.
191. Пурцеладзе Н. Н. К пониманию поэтического символа у Абу Нуваса.—Сб. «Семицкие языки». Вып. 2, ч. 2. М., 1965.
192. Розен В. Я. Древнеарабская поэзия и ее критика. СПб., 1872.
193. Розен В. Р. Верблюд или ведро? Заметка об одном месте стихотворения ал-Фараздака.—ЗВОРАО, 1906, т. XVII, вып. I.
194. Розен В. Я. Образчик арабской ученой пародии.—ЗКВ, 1925, I.
195. Розен В. Р. Пробная лекция об Абу Нувасе и его поэзии.—Сб. «Памяти академика В. Р. Розена». М.—Л., 1947.
196. Салье М. А. Об освещении роли так называемой «арабской культуры» в Средней Азии.—ТИБ АН УзССР, 1954, вып. 2.

197. Санчес А. А. К вопросу о сущности системы арабской метрики.— Сб. «Арабская филология». М., 1968.
198. Светлова С. К. Панегирики в творчестве поэта Башшара ибн Бурда.— ТУДН, 1964, вып. IV.
199. Соловьев В. Магомет, его жизнь и религиозное учение. СПб., 1896.
200. Тайле А. Э. Стихотворения Башшара ибн Бурда, поэта начально-аббасидского периода.— ДВ, 1913, т. 4.
201. Толстов С. П. Очерки первоначального ислама. М., 1932.
202. Ал-Фахури Ханна. История арабской литературы. Т. I—II. М., 1959—1961.
203. Фильштинский И. М. Арабская классическая литература. М., 1966.
204. Фильштинский И. М. Арабская поэзия средних веков.— «Арабская поэзия средних веков». М., 1975.
205. Фильштинский И. М. Вопросы периодизации средневековой арабской литературы.— «Проблемы периодизации истории литератур народов Востока». М., 1968.
206. Фильштинский И. М. и Шидфар Б. Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII—XII вв.). М., 1971.
207. Фильштинский И. М. Типологические особенности арабской литературы VII—XII вв.— НАА, 1971, вып. 2.
208. Фотиева В. С. Материалы о лирических поэтах омейядского периода (поэты-бедуины).— «Вопросы истории и литературы стран Зарубежного Востока». М., 1960.
209. Холмогоров И. Н. Очерк истории арабской литературы.— «Всеобщая история литературы» под ред. В. Ф. Корша и А. И. Кирпичникова. Т. II. СПб., 1885.
210. Цветков П. Исламизм. Т. I—IV. Ашхабад. 1912—1913.
211. Шарбатов Г. Ш. Современный арабский язык. М., 1961.
212. Шидфар Б. Я. Андалусская литература. М., 1970.
213. Шидфар Б. Я. Образная система арабской классической литературы (VI—XII в.). М., 1974.
214. Шидфар Б. Я. Предисловие.— Абу Нувас. Лырика. Пер. С. Шервинского. М., 1975.
215. Шмидт А. Э. Очерк истории ислама как религии.— «Мир ислама». Т. I, 1912.
216. Шумовский Т. А. Арабы и море. М., 1964.
217. Эберман В. А. Персы среди арабских поэтов эпохи Омейядов.— ЗКВ, 1927, т. II, вып. I.

#### *На арабском языке*

218. ابو حاقه، احمد، فن المديح تطوره في الشعر العربي، بيروت، ١٩٦٢.
219. ابو الخشب، ابراهيم على والبهى، احمد عبد المنعم، بلوث في الادب الجاهلي، القاهرة، ١٩٦١.
220. ابو سعد، احمد، ادب الرحلات وتطوره في الادب العربي، بيروت، ١٩٦١.
221. الادب العربي في آثار اعلامه نصوص منتخبه وفقا لمنهاج البكالوريا، الجزء الثاني، العصر العباسي، بيروت، ١٩٣٥.
222. الاسكندري، احمد، تاريخ الادب العربي، القاهرة، ١٩٤٢.
223. الالوسي، محمود شكرى، بلوغ الادب في مرقة احوال العرب، ١-٣، القاهرة، ١٩٢٣.
224. امين، احمد، ضحى الاسلام، ١-٣، القاهرة ١٩٥٢.
225. امين، احمد، زهر الاسلام، ١-٤، القاهرة، ١٩٥٢ - ١٩٥٥.



226. امين، احمد، فجر الاسلام، القاهرة، ١٩٥٠ .
227. بلوى، احمد، البحترى، القاهرة، ١٩٥٧ ،
228. البستاني، بطرس، ادباء العرب فى الجاهلية وصدر الاسلام، بيروت، ١٩٦٢ .
229. البستاني، بطرس، منتقيات ادباء العرب، العصر العباسية، بيروت، ١٩٦٠ .
230. البستاني، فواد افرام، جرير ١ - ٢، بيروت، ١٩٥٣ - ١٩٥٦ .
231. البستاني، فواد افرام، النابغة الذبياني، بيروت، ١٩٦٥ .
232. البستاني، فواد افرام، عنتره بن شداد، بيروت، ١٩٣٠ .
233. البستاني، فؤاد، الشعر الجاهلى، بيروت، ١٩٣٨ .
234. البصير، محمد مهدي، فى الادب العباسى، النجف، ١٩٧٠ .
235. بنت الشاطى، الخنساء، القاهرة، ١٩٥٧ .
236. ترزى، فواد حنا، مسلم بن الوليد، بيروت، ١٩٦١ .
237. تيمور، احمد، على بن ابى طالب، شعره وحكمه، القاهرة، ١٩٥٨ .
238. جبر، جميل، الجاحظ ومجتمع عصره، بيروت، ١٩٥٨ .
239. جبرى، شفيق، الجاحظ معلم العقل والادب، القاهرة، ١٩٤٨ .
240. الجبلاوى، محمد، الكلام فى شعر البحترى وابى تمام، القاهرة، ١٩٥٠ .
241. جبور، جبرائيل، عمر ابن ابى ربيعة، ١ - ٣، بيروت، ١٩٣٥ .
242. جبور، عبد النور، التصوف عند العرب، بيروت، ١٩٣٨ .
243. الجبورى، يحيى، الشعر الجاهلى خصائصه وفنونه، بغداد، ١٩٧٢ .
244. الجبورى، يحيى، شعر المخضرمين وأثر الاسلام فيه، بغداد، ١٩٦٤ .
245. الجبورى، يحيى، لبيد، بغداد، ١٩٧٠ .
246. جمعة، محمد، ابراهيم، جرير، القاهرة، ١٩٥٧ .
247. الجندى، انعام، دراسات فى الادب العربى، بيروت، ١٩٦٠ .
248. الجندى، عبد الحميد سند، ابن قتيبة العالم الناقد الاديب، القاهرة، ١٩٦٣ .
249. الجندى، عبد الحميد سند، زهير بن ابى سلمى شاعر السلم فى الجاهلية، القاهرة، ١٩٥٠ .
250. الجندى، على، فن التشبيه، بلاغة، ادب، نقد، ١ - ٣، القاهرة، ١٩٥٢ .
251. الحاجرى، طه، بشار بن برد، القاهرة، ١٩٥٤ .
252. الحاجرى، طه، الجاحظ حياته واثاره، القاهرة، ١٩٦٢ .
253. الحاوى، ايليا سليم، ابن الرومى، بيروت، ١٩٥٩ .
254. الحاوى، ايليا سليم، الحطيئة، بيروت، ١٩٦١ .
255. الحاوى، ايليا سليم، فن الشعر الخمرى وتطوره فى الادب العربى، بيروت، ١٩٦٠ .
256. الحاوى، ايليا سليم، فن الهجاء وتطوره فى الشعر العربى، بيروت، ١٩٦٠ .
257. الحاوى، ايليا سليم، فن الوصف وتطوره فى الشعر العربى، بيروت، ١٩٥٩ - ١٩٦٠ .
258. الحاوى، ايليا سليم، نماذج فى النقد الادبى وتحليل النصوص، بيروت، ١٩٦١ .

259. حجاب ، محمد ، الصراع الادبي بين العرب والمجم ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
260. حسن" ، محمد عبد الفنى ، ابن الرومى ، بيروت ، ١٩٥٥ .
261. حسين ، محمد ، اساليب الصناعة فى الشعر. الخمر والناقة بين الاعشى والجاهليين ، الاسكندرية ، ١٩٦٠ .
262. حسين ، محمد ، الهجاء والهجاهون فى الجاهلية ، ١ - ٢ ، القاهرة ١٩٤٧ .
263. خفاجى ، محمد عبد المنعم ، ابن المعتز وتراثه فى الادب والنقد والبيان ، القاهرة ، ١٩٤٩ .
264. خفاجى ، محمد عبد المنعم ، البناء الفنى للقصيدة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
265. خفاجى ، محمد عبد المنعم ، موقف النقاد من الشعر الجاهلى ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
266. حقى ، مدوح ، المروض الواضح ، دمشق ، ١٩٥٦ .
267. حقى ، ملوح ، الفرزدق ، القاهرة ، ١٩٥٧ .
268. حمزة ، عبد اللطيف ، ابن المقفع ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
269. حنا ، نمر ، النابتة الذيبانى ، بيروت ، ١٩٥٣ .
270. الحينى ، محمد جابى عبد العال ، الخنساء شاهرة بنى سليم ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
271. خليف ، يوسف ، حياة الشعر فى الكوفة الى نهاية القرن الثانى للهجرة ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
272. خليف ، يوسف ، الشعراء الصعاليك فى العصر الجاهلى ، القاهرة ١٩٥٩ .
273. داغر ، يوسف اسعد ، مصادر الدراسة الادبية ، صيدا ١٩٥٠ .
274. الراغب ، ابو القاسم حسين ، محاضرات الادباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ، ١ - ٤ ، بيروت ١٩٦١ .
275. الرفاعى ، مصطفى صادق ، تأريخ اداب العرب ، ١ - ٣ ، القاهرة ، ١٩٤٠ .
276. الريبى ، محمد ، كثير عزة حياته وشعره ، ١٩٦٧ .
277. الركابى ، جودة ، الطبيعة فى الشعر الاندلسى ، دمشق ، ١٩٥٩ .
278. زكى ، احمد كمال ، ابن المعتز العباسى ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
279. الزهيرى ، محمود غناوى ، نقائص جرير والفرزدق ، دراسة المبية تأريخية ، بغداد ، ١٩٥٤ .
280. الزيات ، احمد حسن ، فى اصول الادب ، القاهرة ١٩٥٢ .
281. زيدان ، جرجى ، تأريخ ادب اللغة العربية ، ١ - ٤ ، القاهرة ، ١٩١١-١٩١٤ .
282. زيدان ، جرجى ، تأريخ التمدن الاسلامى ، ١ - ٤ ، القاهرة ، ١٩٥٠-١٩٥٨ .
283. السامرائى ، يونس احمد ، البحترى فى سامراء بمد عصر المتوكل ، بغداد ، ١٩٧١ .
284. سلام ، محمد زغلول ، ابن قتيبة ، القاهرة ، ١٩٥٧ .
285. سلطان ، جميل ، جرير ، بيروت ، ١٩٦٣ .
286. سلوم ، داود ، النقد المنهجى عند الجاحظ ، بغداد ، ١٩٦٠ .

287. سيد الاهل، عبد العزيز، عبقرية ابي تمام، بيروت، ١٩٥١.
288. الشايب، احمد، تأريخ الشعر السياسي، القاهرة، ١٩٤٥.
289. الشايب، احمد، تأريخ النقائص في الشعر العربي، القاهرة، ١٩٥٤.
290. شرارة، عبد اللطيف، ابو المتاهية شاعر الزهد والحب الخائب، بيروت، ١٩٦٢.
291. شلق، علي، غزل ابي نواس، بيروت، ١٩٥٤.
292. شلق، علي، ابن الرومي في الصورة والوجود، بيروت، ١٩٦٠.
293. شيخو، لويس، شعراء النصرانية بعد الاسلام، بيروت، ١٩٢٤.
294. شيخو، لويس، شعراء النصرانية في الجاهلية، بيروت، ١٨٩٠.
295. الصالحى، هزيمى، الشاعر الخارجى الطرماح بن حكيم الطائى، بغداد، ١٩٧١.
296. صنتقى، عبد الرحمن، الحان الحان، القاهرة، ١٩٥٧.
297. صفوت، احمد زكى، جبهة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة ١ - ٤، القاهرة، ١٩٣٧.
299. ضيف، شوقى، العصر الجاهلى، القاهرة، ١٩٦٣.
300. ضيف، شوقى، العصر الاسلامى، القاهرة، ١٩٦٣.
301. ضيف، شوقى، الفن ومذاهبه في الشعر العربى، القاهرة، ١٩٦٠.
302. ضيف، شوقى، الفن ومذاهبه في النثر العربى، بيروت، ١٩٥٦.
303. الطائى، خضر، ابو تمام الطائى، بغداد، ١٩٦٦.
304. طبانة، بدوى، دراسات في نقد الادب العربى من الجاهلية الى نهاية القرن الثالث، القاهرة، ١٩٥٤.
305. طبانة، بدوى، قدامة بن جعفر وللتقد الادبى، القاهرة، ١٩٥٨.
306. طبانة، بدوى، مملقات العرب، القاهرة، ١٩٥٨.
307. طه حسين، حديث الاربعاء، ٣ - ١، القاهرة، ١٩٥٢ - ١٩٥٣.
308. طه حسين، على هامش السيرة، القاهرة، ١٩٥٨.
309. طه حسين، في الادب الجاهلى، القاهرة، ١٩٢٨.
310. العائى، سامى مكى، دراسات في الادب الاسلامى، بغداد، ١٩٦٨.
311. عباس، احسان، تأريخ الادب الاندلسى، ١ - ٢، بيروت، ١٩٦٠ - ١٩٦٢.
312. عباس، احسان، شعراء الخوارج، بيروت، ١٩٦٣.
313. عباس، احسان، فن الشعر، بيروت، ١٩٥٥.
314. عبود، مارون، الرؤوسى، بيروت، ١٩٤٦.
315. عدى، نديم، تأريخ الادب العربى، ١ - ٢، حلب، ١٩٥٤.
316. العقاد، عباس محمد، ابن الرومى حياته من شعره، القاهرة، ١٩٦٣.
317. العقاد، عباس محمد، ابو نواس، القاهرة، ١٩٥٠.
318. العقاد، عباس محمد، جميل بثينة، القاهرة، ١٩٥٤.
319. العقاد، عباس محمد، شاعر الغزل عمر بن ابي ربيعة، القاهرة، ١٩٥٥.

320. عواد كوركيس وعواد ميخائيل، أبو تمام الطائي حياته وشعره في المراجع العربية، والاجنبية، بغداد، ١٩٧١ .
321. غازي، مصطفى، الاخطل، حلب، ١٩٥٧ .
322. غالي، واصف بطرس، تقاليد الفروسية عند العرب، القاهرة، ١٩٦٠ .
323. الغلابي، مصطفى، رجال المملكات العشر، صيدا - بيروت، ١٩٦٠ .
324. غياض، محسن، التشيع وأثره في شعر، العصر العباسي الاول، النجف، ١٩٧٣ .
325. الفاخوري، حنا، ابن المقفع، القاهرة، ١٩٥٦ .
326. الفاخوري، حنا، الجاحظ، القاهرة، ١٩٥٣ .
327. فروخ، عمر، ابن الرومي، بيروت ١٩٤٩ .
328. فروخ، عمر، أبو تمام، بيروت، دت
329. فروخ، عمر، أبو نواس، بيروت، ١٩٦٠ .
330. فروخ، عمر، عبد الله ابن القفع، بيروت، ١٩٤١ .
331. القيسي، نوري حمودي، الفروسية في الشعر الجاهلي، بغداد، ١٩٦٤
332. فيصل، شكري، تطور الفزل بين الجاهلية والاسلام من امرئ القيس الى ابن ابي ربيعة، بيروت، ١٩٦٩ .
333. كرد علي، محمد، امراء البيان، ١ - ٢، القاهرة، ١٩٣٧ .
334. كرد علي، محمد، رسائل البلغاء، القاهرة، ١٩٥٤ .
335. كرد علي، محمد، كنوز الاجداد، دمشق، ١٩٥٠ .
336. الكيال، سامي، الانسانية في ادب الجاحظ، القاهرة، ١٩٦١ .
337. مبارك، زكي، النثر العربي في العصر الرابع الهجري، القاهرة، ١٩٥٧ .
338. مردم بك، خليل، الفرزدق، دمشق، ١٩٣٩
339. مرعشلي، نديم، البحتری، بيروت، ١٩٦٠ .
340. المسلوت، عبد الحميد، نظرية الانتحال في الشعر الجاهلي، القاهرة، ١٩٢٠ .
341. المقدسي، انيس، امراء الشعر العربي، بيروت، ١٩٣٦ .
342. المقدسي، انيس، تطور الاساليب الشعرية في الادب العربي، بيروت، ١٩٣٥ .
343. ناصف، علي النجدي، ابن قيس الرقيات شاعر السياسة والفزل، القاهرة، ١٩٤٩ .
344. النجم، وديعة طه، الجاحظ والحاضرة العباسية، بغداد، ١٩٦٥ .
345. النجوي، محمد احمد، ايام العرب في الجاهلية، القاهرة، ١٩٦٧ .
346. النويهي، محمد، شخصية بشار، القاهرة، ١٩٥١ .
347. النويهي، محمد، الشعر الجاهلي منهج في دراسته وتقويمه، ١ - ٢، القاهرة، ١٩٦٧ .
348. هدارة، محمد مصطفى، اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، القاهرة،

350. Abd-el-Jalil J. M. Brève histoire de la littérature arabe. Paris, 1947.
351. Abdel-Meguid, Abdel-Aziz. A Survey of Story Literature in Arabic from before Islam to the Middle of the Nineteenth Century.—IQ, 1954, 1.
352. Abu Deeb K. Al-Jurjani's Classification of Isti'ara.—JAL., 1971, 2.
353. Achtar S. L'enfance et la jeunesse du poète Buhturi (206—226/821—840).—A, 1954, 1.
354. Adad M. Le Kitab al-tarbi' wal-tadwir d'al-Gahiz.—A, 1966, 13; 1967, 14.
355. Ahlwardt W. Bemerkungen über die Aechtheit der alten arabischen Gedichte mit besonderen Beziehung auf die sechs Dichter, nebst Beiträgen zum richtigen Verständnisse Ennabiga's und Alqama's von W. Ahlwardt. Greifswald—Bamberg, 1872.
356. Ahlwardt W. The Diwans of the Six Ancient Arabic Poets. London, 1870.
357. Ahlwardt W. Ueber Poesie und Poetik der Araber. Gotha, 1856.
358. Ahrens K. Christliches im Koran.—ZDMG NF. 1930, 9(84).
359. Albright W. F. Islam and the Religions of the Ancient Orient.—JAOS, 1940, 60.
360. Allard M. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'ari et de ses premiers grands disciples. Beyrouth, 1965.
361. Allard M. Elzière M., Gardin J. C., Hours F. Analyse conceptuelle du Coran sur cartes perforées. T. 1—2. Paris, 1963.
362. Andrae T. Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde. Stockholms, 1917.
363. Andrae T. Der Ursprung des Islams und das Christentum. Uppsala, 1926.
364. Arafat W. An Aspect of the Forger's Art in Early Islamic Poetry.—BSOAS, 1965, 28.
365. Arafat W. A Controversial Incident and the Related Poem in the Life of Hassan Ibn Thabit.—BSOAS, 1965, 17.
366. Arafat W. A Critical Introduction to the Study of the Poetry ascribed to Hassan b. Thabit.—BSOAS, 1955, 17; 1958, 21; 1965, 28; 1966, 29.
367. Arafat W. The Elegies on the Prophet in their Historical Perspective.—JRAS, 1967.
368. Arafat W. N. Hassan ibn Thabit. Diwan. № 1: The Historical Background to a Composite Poem.—JSS, 1970, 15.
369. Arafat W. N. The Historical Background to the Elegies on Uthman ibn Affan attributed to Hassan ibn Thabit.—BSOAS, 1970, 33.
370. Arberry A. J. Aspects of Islamic Civilization, as Depicted in the Original Texts. London, 1964.
371. Arberry A. J. New Materials on the Tabaqat al-Shu'ara of al-Jumahi.—BSOAS, 1949—1950, 13.
372. Arberry A. J. A Poem attributed to Tarafa ibn al-Abd.—JSS, 1965, 10.
373. Arberry A. J. Revelation and Reason in Islam. London, 1957.
374. Arberry A. J. The Seven Odes. The first Chapter in Arabic Literature. London, 1957.
375. Aziz A. Origin of Courtly Love and the Problem of Communication.—IC, 1949, 23.
376. Bajraktarevič F. Pejaž u staroj arabskoj poeziji.—«Zbornik u chast B. Popovica». Beograd, 1929.
377. Bakker D. Man in the Qur'an. Amsterdam, 1965.
378. Baloch H. A. The Origin of Kalilah-wa-Dimnah.—«Sind University Research Journal, Arts Series: Humanities and Social Sciences», 1961, vol. 1.
379. Barbier de Meynard M. Un poète arabe du II<sup>ème</sup> siècle de l'hégire.—«Actes du XI<sup>ème</sup> Congrès des Orientalistes». Sect. IV. Paris, 1899.

380. Basset R. Banat Su 'ad (al-Burda). Poëm de Ka'b ben Zohair. Ed. trad. et comment. de la Burda. Alger, 1910.
381. Basset R. Mille et un contes, récits et légendes arabes. Vol. 1—3. Paris, 1924—1926.
382. Basset R. La poésie arabe ante-islamique. Paris, 1880.
383. Bateson M. C. Structural Continuity in Poetry. A Linguistic Study of 5 Pre-Islamic Arabic Odes. The Hague and Paris, 1970.
384. Bauer H. Über die Anordnung der Suren und über die Geheimnisvollen Buchstaben im Qoran.—ZDMG, 1921, 75.
385. Baumstark A. Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran. «Islam», 1927, 16.
386. Bausani A. Elementi epici nelle letterature islamiche.—«La poesia epica e la sua formazione». Roma, 1970.
387. Bell R. The Quran. Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs. T. 1—2. Edinburgh, 1937—1939.
388. Bencheikh J. Poésies bachiques d'Abu Nuwas. Thèmes et Personnages.—BEO, 1963—1964, 18.
389. Benhamouda A. L'autruche dans la poésie de Du-l-Rumma.—«Mélanges Louis Massignon». Vol. 1. Damas, 1956.
390. Bernstein F. L. Des Ibn Kaisan Kommentar zur Mu'allaka des Imru'ulkais.—ZA, 1914—1915, 29.
391. Blachère R. Le classicisme dans la littérature arabe.—«Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam». Paris, 1957.
392. Blachère R. Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates. T. 1. Introduction. Paris, 1947.
393. Blachère R. Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates. T. 2—3. Traduction. Paris, 1948—1950.
394. Blachère R. Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV<sup>e</sup> siècle de J. C. T. 1—3. Paris, 1952—1966.
395. Blachère R. Influences héréditaires et problèmes posés par la recension de la poésie archaïque.—«Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb». Leiden, 1965.
396. Blachère R. Un Jardin secret: La Poésie arabe.—SI, 1958, 9.
397. Blachère R. Les principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Umayyades de Damas.—AIEO, 1939—1941, 5.
398. Blachère R. Un problème d'histoire littéraire: A'ša Maymun et son oeuvre.—A, 1963, 10.
399. Blachère R. Le problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam. Paris, 1952.
400. Blachère R. Regards sur la littérature narrative en arabe au I<sup>er</sup> siècle de l'Hégire (-VII<sup>e</sup> S. J. C).—«Semitica», 1956, 6.
401. Blachère R. Les savants iraqiens et leurs informateurs bedouins aux II<sup>e</sup>—IV<sup>e</sup> siècles de l'Hégire.—«Mélanges offerts à William Marçais par l'Institut d'études islamiques de l'Université de Paris». Paris, 1950.
402. Blachère R. Vue d'ensemble sur la poétique classique des Arabes.—RES, 1938.
403. Bloch A. Die altarabische Dichtung als Zeugnis für das Geistesleben der vorislamischen Araber.—«Anthropos», 1942—1945, 37—40.
404. Bloch A. Hadj-Sadok M. Le genre «Rihla».—BEA, 1948, 8.
405. Bloch A. Der künstlerische Wert der altarabischen Verskunst.—AO, 1950—1953, 21.
406. Bloch A. Qasida.—AS, 1948, 2.
407. Blunt W. S. The Seven Golden Odes of Pagan Arabia, London, 1903.
408. El-Bokhari. Les tradition islamiques. Trad. de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais. Vol. 1—4. Paris, 1903—1914.
409. Bonebakker S. A. Poets and Critics in the Third Century A. H.—«Logic in Classical Islamic Culture». Ed. G. E. von Grunebaum. Wiesbaden, 1970.
410. Bonebakker S. A. Reflections on the Kitab al-Badi' of Ibn al-

- Mu'tazz.—«Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici. Ravello 1—6 settembre 1966». Napoli, 1967.
411. Boudot-Lamotte A. Lexique de la poésie guerrière dans le Diwan de Antara ibn Soddad al-Absi.— A, 1964, 2.
412. Bräu H. H. Die Gedichte des Hudailiten Mulaih b. al-Hakam.— ZS, 1927, 5.
413. Bräunlich E. Versuch einer literargeschichtlichen Betrachtungsweise altarabischer Poesien.— «Islam». Berlin—Leipzig, 1937, 24.
414. Bräunlich E. Zur Frage der Echtheit der altarabischen Poesie.— OLZ, 1926, 29.
415. Bravmann M. M. Heroic Motives in Early Arabic Literature.— «Islam». Berlin, 1958, 33; 1960, 35; 1960, 36.
416. Brockelmann C. Fabel und Tiermärchen in der älteren arabischen Literatur.— I, 1926, 2.
417. Brockelmann C. Die Gedichte des Lebid nach der wiener Ausgabe übersetzt und mit Anmerkungen versehen aus dem Nachlasse des A. Huber. Hrsg. von C. Brockelmann. Leiden, 1891.
418. Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur, Bd 1—2. 2 Aufl. Leiden, 1943—1949. Suppl. Bd 1—3. Leiden, 1937—1942.
419. Brockelmann C. Das Dichterbuch des Muhammad ibn Sallam al-Gumahi.— «Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebenzigsten Geburtstag». Giessen, 1906.
420. Brown W. N. A Comparative Translation of the Arabic Kalilah wa Dimnah.— JAOS, 1922, 42.
421. Bruenow R. E. Die Charidschiten unter der ersten Omajjaden. Leiden, 1884.
422. Brunshvig R. Un aspect de la littérature historico-géographique de l'Islam.— «Mélanges Gaudelroy-Démombynes». Le Caire, 1935—1945.
423. Buhl F. Das Leben Muhammeds. Leipzig, 1930.
424. Caetani L. Annali dell'Islam. 1—10. Milano, 1905—1927.
425. Canard M. Les allusions à la querre byzantine chez les poètes Abu Tammam et Buhturi.— A. A. Vasiliev. Byzance et les Arabes. Bruxelles, 1, 1935.
426. Carra de Vaux B. Les penseurs de l'Islam. Vol. 1—5. Paris, 1921—1926.
427. Caskel W. Aijam al-Arab. Studien zur altarabischen Epik.— I, 1931, 4 (vol. 3, fasc. 5).
428. Caskel W. Al-A'sa. Nr. 25, 6.— «Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida». Roma, 1956, 1.
429. Caskel W. Das Kitab al-Badi' und seine Stellung in der arabischen Poetik und Rhetorik.— OLZ, 1938, 41.
430. Caskel W. Maimun al-A'sa.— OLZ, 1931, 34.
431. Caskel W. Das Schicksal in der altarabischen Poesie. Leipzig, 1962. (Beiträge zur arabischen Literatur und zur allgemeinen Religionsgeschichte.— «Morgenländische Texte und Forschungen», Bd 1, Heft. 5).
432. Caussin de Perceval A. P. Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mohamed et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane. T. 1—3. Paris, 1847—1848.
433. Caussin de Perceval A. P. Notices anecdotiques sur les principaux Musiciens arabes des trois premiers siècles de l'islamisme.— JA, 1873, t. 2.
434. Caussin de Perceval A. P. Notice sur les trois poètes arabes. Akhtal, Farazdek, Djêrir.— JA, 1834, t. 13; 1835, t. 14.
435. Chapira B. Légendes bibliques attribuées à Ka'b al-Ahbar.— REI, 1919, 69; 1920, 70.
436. Charles-Dominique P. Le système éthique d'Ibn al-Muqaffa' d'après ses deux épîtres dites «al-Sagir» et «al-Kabir».— A, 1965, 12.
437. Chauvin V. Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. Vol. 1—11. Liège—Leipzig, 1892—1909.

438. Cheikho L. La Hamasa de Buhturi, editée d'après l'unique MS. conservé à Leyde.—MUSJ, 1909, 3; 1910, 4; 1911, 5.
439. Cheikho L. Les poètes arabes chrétiens après l'islam. Beyrouth, 1927.
440. Cheikho L. La version arabe de Kalilah et Dimnah d'après le plus ancien manuscrit arabe daté. Beyrouth, 1905.
441. Chelhod J. Introduction à la sociologie de l'islam. De l'animisme à l'universalisme. Paris, 1958.
442. Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam.—«Actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane 1956». Ed. Brünshvig R. et Grunebaum G. E. Paris, 1957.
443. Corbin H. Histoire de la philosophie islamique, des origines jusqu'à la mort d'Averroès. I. Paris, 1964.
444. Dalglish K. Some Aspects of the Treatment of Emotion in the Diwan of al-'A'sha.—JAL, 1973, 4.
445. Deif A. Essai sur le lyrisme et la critique littéraire chez les arabes. Paris, 1917.
446. Denon V. Voyage dans la Basse et la Haute Egypte, pendant les campagnes du général Bonaparte. T. 1—3. Paris, 1803.
447. Dërenbourg J. Fables de Loqman le Sage. Berlin—London, 1850.
448. Dewhurst R. P. Abu Tammam and Ibn Hani.—JRAS, 1926.
449. Diehl C. et Marçais Ch. Le monde oriental de 395 à 1081. Paris, 1936.
450. Dozy R. Histoire des musulmans d'Espagne. 2<sup>me</sup> éd. Vol. 1—3. Leyde, 1932.
- 450a. Dozy R. Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge. Paris—Leyde, 1881.
451. Dussaud R. La pénétration des arabes en Syrie avant l'Islam. Paris, 1965.
452. Eichler P. A. Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran. Leipzig, 1928.
453. Farès B. L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Paris, 1932.
454. Fariq K. A. Literature during the Raschidah Caliphate (11/40 A. H.).—IC, 1963, 37.
455. Fariq K. A. Pre-Islamic Arabic Poetry and Poets.—«Studies in Islam», 1967, 4; 1968, 5.
456. Fariq K. A. Umar Ibn Abi Rabi'ah and his Poetry.—IC, 1952, 26.
457. Fariq K. A. Umayyad Poetry: its Political and Social Background.—IC, 1955, 29.
458. Farmer H. G. Early Arabic Love Poems.—IC, 1964, 38.
459. Farmer H. G. The Minstrels of the Golden Age of Islam.—IC, 1943, 17.
460. Finkel J. A Risala of al-Jahiz.—JAOS, 1927, 47.
461. Fischer A. Ein schwerer und doch leichter altarabischen vers. (Naqa'id Garir wa-l-Farazdaq 585, 9).—I, 1925, 1.
462. Fischer W. Farb und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung: Untersuchungen zur Wortbedeutung und zur Wortbildung. Wiesbaden, 1965.
463. Gabrieli F. Abu Nuwas, poeta abbaside.—OM, 1953, 33.
464. Gabrieli F. Appunti su Baššar b. Burd.—BSOAS, 1937—1939, 9.
465. Gabrieli F. Contributi alla interpretazione di Gamil.—RSO, 1940, 18.
466. Gabrieli F. Il divano di al-Arji.—«Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb». Leiden, 1965.
467. Gabrieli F. Elementi epici nell'antica poesia araba.—«La poesia epica e la sua formazione». Roma, 1970.
468. Gabrieli F. Gamil al-'Udri, studio critico e raccolta dei frammenti.—RSO, 1937—1938, 17.
469. Gabrieli F. L'opera d'Ibn al-Muqaffa'.—RSO, 1932, 13.
470. Gabrieli F. La poesia araba e la letterature occidentali, Roma, 1943.
471. Gabrieli F. La poesia kharigita nel secolo degli Omayyadi.—RSO, 1943, 20.
472. Gabrieli F. Un poeta minore omayyade: al-'Arġi.—«Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida». Roma, 1956, 1.



473. Gabrieli F. Rapporti tra poeta e rawi: echi di Gamil in Kutayyir Azzah.— ZDMG, 1939, 93.
474. Gabrieli F. Storia della letteratura araba. Milano, 1952.
475. Gabrieli F. Storia e civiltà musulmana. Napoli, 1947.
476. Gabrieli F. Sull' autenticità della «Lamijjat al-arab».—RSO, 1935, 15.
477. Gabrieli F. Ta'abbata Sarran, Sanfara, Halaf al-Ahmar.— «Atti della Reale Accademia dei Lincei». Rendiconti. Ser. 8. Roma, 1946, 1.
478. Gabrieli F. Tribu arabe et état musulman dans la poésie de l'époque omayyade.— «Colloque sur la sociologie musulmane 11—14 sept. 1961. Actes». (Correspondance d'Orient, 5).
479. Gabrieli G. I tempi, la vita e il canzoniere della poetessa araba al-Hansa. Firenze, 1899.
480. García Cómez E. Convencionalismo e insinceridad en la poesía árabe.— «Al-Andalus». Madrid — Granada, 1940, 5.
481. Gardet L. La cité musulmane. Paris, 1954.
482. Gardet L. L'islam. Religion et communauté. Paris, 1967.
483. Gaudefroy-Demombynes M. Ibn Qutaiba. Introduction au «Livre de la poésie et des poètes». Paris, 1947.
484. Gaudefroy-Demombynes M. Mahomet. Paris, 1957.
485. Gaudefroy-Demombynes M. et Platonov S. Le monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades. Paris, 1931.
486. Geiger B. Die Mu'allaqa des Tarafa. Übersetzt und erklärt von B. Geiger.— WZKM, 1905, 19; 1906, 20.
487. Geyer R. Altarabische Diamben. Leipzig, 1908.
488. Geyer R. Beiträge zum Diwan des Ru'bah.— SBAW, 1910, 163.
489. Geyer R. Beiträge zur Kenntnis altarabischen Dichter.— WZKM, 1909, 23.
490. Geyer R. Imru'ulqais' munsarih-Qasidah auf išu.— ZDMG, 1914, 68.
491. Geyer R. Zwei Gedichte aus dem Diwan al-Ahtal.— WZKM, 1926, 33.
492. Geyer R. Zwei Gedichte von al-A'sa. Hrgs., übersetzt und erläutert von R. Geyer.— SBAW, 1921, 3 (192).
493. Ghazi M'hamed Ferid B. Ibn al-Muqaffa' et son oeuvre.— IBLA, 1954, 17.
494. Ghazi M. F. La littérature d'imagination en arabe du II<sup>e</sup>/VII<sup>e</sup> au Ve/XI<sup>e</sup> siècles.— A, 1957, 4.
495. Gibb H. A. R. und Landau J. M. Arabische Literaturgeschichte. Zürich — Stuttgart, 1968.
496. Gibb H. A. R. The Arabs. Oxford, 1940.
497. Gibb H. A. R. and Bowen H. Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East. 1—2. London, 1950. New York — Toronto, 1957.
498. Gibb H. A. R. Mohammedanism: An Historical Survey. London, 1949; 2 ed. London, 1953.
499. Gibb H. A. R. Studies on the Civilization of Islam. London — Boston, 1962.
500. Giffen L. A. Theory of Profane Love among the Arabs: the Development of the Genre. New York, 1971.
501. Gildemeister J. Des Abd al-Ghani al-Nabulusi Reise von Damascus nach Jerusalem.— ZDMG, 1882, 36.
502. Goeje M. J. de. Die arabische Literatur. Berlin — Leipzig, 1906.
503. Goeje M. J. de. Kitab al-Imama wa-s-Siyasa par Abou Mohammed Abdallah Ibn Qutaiba.— RSO, 1907, 1.
504. Goldziher I. Abhandlungen zur arabischen Philologie. Bd I—II. Leiden, 1896—1899.
505. Goldziher I. Arabic Literature during the Abbasid Period.— IC, 1957, 31; 1958, 32.
506. Goldziher I. Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie.— WZKM, 1902, 16.
507. Goldziher I. Characteristics of Arabic Literature from the Beginning

- to the end of the Umayyad Period. By the late prof. I. Goldziher.— IC, 1957, 31.
508. Goldziher I. Der Diwan des Garwal ibn Aus al-Hutej'a.— ZDMG, 1892, 46; 1893, 47.
509. Goldziher I. Études sur la tradition islamique. Trad. franc. C. H. Bousquet.— A, 1960—1961, 7—8.
510. Goldziher I. Gesammelte Schriften. Bd 1—6. Hildesheim, 1965—1973.
511. Goldziher I. Mohammedanische Studien. Bd 1—2. Halle, 1888—1890.
512. Goldziher I. Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden, 1952.
513. Goldziher I. Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1910 (trad. fran. par F. Arin, Le Dogme et la Loi de l'Islam Paris, 1920).
514. Goldziher I. Über die Vorgeschichte der Higa-Poesie.— «Abhandlungen zur arabischen Philologie», Bd 1. Leiden, 1896.
515. Grunebaum G. E. The Aesthetic Foundation of Arabic Literature.— «Comparative Literature», 1952, 4.
516. Grunebaum G. E. Arabic Literary Criticism in the 10<sup>th</sup> Century A. D.— JAOS, 1941, 61.
517. Grunebaum G. E. Arabic Poetics.— «Indiana University Conference on Oriental-Western Literary Relations», 1935.
518. Grunebaum G. E. Aspects of Arabic Urban Literature mostly in the ninth and tenth Centuries.— «Al-Andalus», Madrid—Granada, 1955, 20.
519. Grunebaum G. E. Aspects of Arabic Urban Literature mostly in Ninth and Tenth Centuries.— IS, 1969, 8.
520. Grunebaum G. E. Concept and Function of Reason in Islamic Ethics.— «Oriens», Leiden, 1962, 15.
521. Grunebaum G. E. The Concept of Plagiarism in Arabic Theory.— JNES, 1944, 3.
522. Grunebaum G. E. The Early Development of Islamic Religious Poetry.— JAOS, 1940, 60.
523. Grunebaum G. E. Growth and Structure of Arabic Poetry 500—1000 A. D.— «The Arab Heritage». Ed. by N. A. Faris. Princeton—N. Y. 1944.
524. Grunebaum G. E. Hellenistic and Muslim Views on Cities.— «Economic Development and Cultural Change», III, № 1 (Oct. 1945).
525. Grunebaum G. E. Idéologie musulmane et esthétique arabe.— SI, 3, 1955.
526. Grunebaum G. E. Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition. 1955.
527. Grunebaum G. E. Kritik und Dichtkunst. Studien sur arabischen Literaturgeschichte. Wiesbaden, 1955.
528. Grunebaum G. E. Literature in the Context of Islamic Civilization.— «Oriens», Leiden, 20, 1967 (1969).
529. Grunebaum G. E. Medieval Islam, 2nd ed. Chicago, 1953.
530. Grunebaum G. E. Al-Mubarrad's Epistle on Poetry and Prose.— «Orientalia» N. S., Roma, 1941, 10.
531. Grunebaum G. E. The Nature of the Arab Literary Effort.— JNES, 1948, 7.
532. Grunebaum G. E. The Nature of Arab Unity before Islam.— A. 1963, 10.
533. Grunebaum G. E. Observations on City Panegyrics in Arabic Prose.— JAOS, 1944, 64.
534. Grunebaum G. E. On the Origin and Early Development of Arabic Muzdawij Poetry.— JNES, 1944, 3.
535. Grunebaum G. E. Pre-Islamic Poetry.— MW, 1942, 32.
536. Grunebaum G. E. The Response to Nature in Arabic Poetry.— JNES, 1945, 4.
537. Grunebaum G. E. The Spirit of Islam as shown in its Literature.— SI, 1953, 1.
538. Grunebaum G. E. A Tenth-Century Document of Arabic Literary

- Theory and Criticism. The Sections on Poetry of al-Baqqilani's *l'jaz al-Qar'an*. Transl. and annot. by G. E. von Grunebaum. Chicago, 1950.
539. Grunebaum G. E. Three Arabic Poets of the Early Abbasid Age (The Collected Fragments of Muti ibn Ijas, Salm al-Hasir and Abu-s-Samaq-maq).—«Orientalia» N. S. Roma, 1948, 17; 1950, 19; 1953, 22.
540. Grunebaum G. E. Die Wirklichkeitweite der früh-arabischen Dichtung. Wien, 1937.
541. Grunebaum G. E. Zur Chronologie der früh-arabischen Dichtung.—«Orientalia» N. S., Roma, 1939, 8.
542. Guest R. Life and Works of Ibn ar-Rumi. London, 1944.
543. Guidi J. Il «nasib» nella qasida araba.—«Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès International des Orientalistes», Alger, 1905, III, 3.
544. Guillaume A. The Influence of Judaism on Islam.—«The Legacy of Israel». Oxford, 1928.
545. Guillaume A. The Life of Muhammad. Oxford, 1954.
546. Guillaume A. The Traditions of Islam. An Introduction to the Study of the Hadith—Literature with Bibliography, Glossary and Index. London, Oxford, 1924.
547. Guyard S. Théorie nouvelle de la métrique arabe. Paris, 1877.
548. Halévy J. Mes doutes sur l'Introduction de Burzoé au livre de Kalila-wa-Dimna.—RS, 1913, 21.
549. Hammer-Purgstall J. Literaturgeschichte der Araber. T. 1—7. Wien, 1850—1856.
550. Hamori A. Examples of Convention in the Poetry of Abu Nuwas.—SI, 1969, 30
551. Hamori A. Notes on Paronomasia in Abu Tammam's Style.—JSS, 1967, 12.
552. Haq A. Abu Tammam, his Life and Poetry.—IC, 1952, 26.
553. Haq A. Abu Tammam's Poetry.—«Proceedings 6th All-India Oriental Conference», 1930.
554. Haq A. The Historical Contents of the Diwan of Abu Tammam.—«Proceedings 5th All-India Oriental Conference», 1930, 2.
555. Haq A. Historical Poems in the Diwan of Abu Tammam.—IC, 1940, 14.
556. Hartmann M. Metrum und Rhythmus. Die Entstehung der arabischen Versmasse. Giessen, 1896.
557. Hell J. Al-Abbas ibn al-Ahnaf, der Minnesänger am Hofe Harun ar-Rašid's.—I, 1926, 2.
558. Hell J. Die arabische Dichtung in Rahmen der Weltliteratur. Erlangen, 1927.
559. Hell J. Al-Farazdak's Lieder auf die Muhallabiten.—ZDMG, 1905, 59; 1906, 60.
560. Hell J. Al-Farazdak's Loblied auf Ali ibn al-Husain (Zain al-Abidin).—«Festschrift Eduard Sachau zum siebenzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern». Berlin, 1915.
561. Hell J. Der Islam und die Hudailitendichtungen.—«Festschrift Georg Jacob zum siebenzigsten Geburtstag». Leipzig, 1932.
562. Hell J. Das Leben des Farazdak nach seinen Gedichten und sein Loblied auf al-Walid ibn Jazid. Diw. 394. Leipzig, 1903.
563. Hertel J. Zu Kalila wa-Dimna.—WZKM, 1906, 20.
564. Hidayat Husain M. Banat Su'ad of Ka'b Ibn Zuhair.—IC, 1927, I.
565. Hirschberg J. W. Chrześcijaństwo i żydzi w poezji staroarabskiej.—RO, 1935, 11.
566. Hirschberg J. W. Jüdische und christliche Lehren im vor und früh-islamischen Arabien. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Islams. Krakow, 1939.
567. Hirschfeld H. New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran. London, 1902.
568. Hirschfeld H. A Volume of Essays by al-Jahiz.—«A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday». Cambridge, 1922.

569. Hitti R. K. *History of the Arabs*. London, 1946.
570. Horovits J. *Die poetischen Einlagen der Sira*.— I, 1926, 2.
571. Horovits J. *Ibn Qutaiba. Kitab 'Uyun al-Ahbar*. Trad. angl. du premier Livre (Gouvernement).— IC, 1930, 4; 1931, 5.
572. Horovitz J. *Poetische Zitate in Tausend und eine Nacht*.— «Festschrift Eduard Sachau zum siebenzigsten Geburtstage». Berlin, 1915.
573. Horten M. *Die philosophischen Systemen der spekulativen Theologie im Islam*. Bonn, 1912.
574. Huart Cl. *Littérature arabe*. Paris, 1902.
575. Al-Husayni Ishak Musa. *The Life and Works of Ibn Qutayba*. Beirut, 1950.
576. Ingrams W. H. *Abu Nuwas in Life and Legend*. London, 1953.
577. Jacob G. *Das Leben der vorislamischen Beduinen nach den Quellen geschildert*. Berlin, 1897 («Studien in arabischen Dichtern», Heft 3).
578. Jacob G. *Schanfara-Studien*. Bd 1—2 München, 1914—1915.
579. Jacob G. *Studien in arabischen Dichtern*. Bd 1—3. Berlin, 1893—1897.
580. Jacobi R. *Dichtung und Lüge in der arabischen Literaturtheorie*.— «Islam», 1972, 49.
581. Jasinska J. *Wino w poezji Arabow przed Abu Nuwasem*.— «Przegląd orientalistyczny», 1965, 55.
582. Kinany A. Kh. *The Development of Gazal in Arabic Literature (Pre-Islamic and Early Islamic Periods)*. Damascus, 1950.
583. Kister M. J. *The Seven Odes: Some Notes on the Compilation of the Mu'allaqat*.— RSO, 1969, 44.
584. Klein-Franke F. *The Hamasa of Abu Tammam*.— JAL, 1971, 2; 1972, 3.
585. Klinge G. *Burzoe der Leibarzt von Chosrow Anuschirwan*.— «Festschrift Friedrich Giese aus Anlass des siebenzigsten Geburtstags». Leipzig, 1941.
586. Köpf L. and Bodenheimer F. S. *The Natural History Section from a 9th Century «Book of Useful Knowledge», the «Uyun al-Akhbar» of Ibn Kutayba*. Paris—Leiden, 1949.
587. Kraus P. *Zu Ibn al-Muqaffa'*.— RSO, 1934, 14.
588. Kremer A. *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*. Bd 1—2. Wien, 1875—1877.
589. Kremer A. *Über die Gedichte des Labyd*.— SBAW, 1881, 98.
590. Krenkow F. *La biographie de Ġahiz (d'après Ibn al-'Asakir)*.— RAAD, 1929, 9.
591. Krenkow F. *Four Anthologies of Arabic Poetry*.— JRAS, 1936.
592. Krenkow F. *The Kitab Ma'ani ash-Shi'r of Ibn Qutayba*.— IC, 1935, 9.
593. Krenkow F. *The Kitab Ma'ani aš-Si'r by Ibn Qutaiba*.— JRAS, 1921.
594. Krenkow F. *Tabriz's Kommentar zur Burda des Ka'b ibn Zuhair*.— ZDMG, 1911, 65.
595. Krenkow F. *The Use of Writing for the Preservation of Ancient Arabic Poetry*.— «A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday». Cambridge, 1922.
596. Krenkow F. *Das Wörterbuch der Dichter «Mu'ğam aš-Su'ara' von al-Marzubani*.— I, 1931, 4.
597. Lamartine A. de. *Antar, ou la civilisation pastoral*. Paris, 1854.
598. Lammens H. *Le chantre des Omiades*.— JA, 1894, 2.
599. Lammens H. *Études sur la règne du calife omayyade Mo'avia ler*.— MUSJ, 1906, 1; 1907, 2; 1908, 3.
600. Lammens H. *Études sur le siècle des Omayyades*. Beyrouth, 1930.
601. Lammens H. *Ziad ibn Abihi, Vice-roi de l'Iraq, Lieutenant de Mo'avia ler*.— RSO, 1911—1912, 4.
602. Lang C. *Mu'tadid als Prinz und Regent. Ein historisches Heldengedicht von Ibn al-Mu'tazz*.— ZDMG, 1886, 40; 1887, 41.
603. Laoust H. *Les Schismes dans l'Islam*. Paris, 1965.

604. Latham J. D. The Interpretation of Some Verses by Jamil.—JSS, 1970, 15.
605. Lecomte G. Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'oeuvre d'Ibn Qutayba.—A, 1958, 5.
606. Lecomte G. Ibn Qutayba.—A, 1966, 13.
607. Lecomte G. Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées. Damas, 1965.
608. Lecomte G. L'introduction du «Kitab adab al-katib» d'Ibn Qutayba.—«Mélanges Louis Massignon», Damas, 1957, t. 3.
609. Lecomte G. Le problème d'Abu Ubayd. Reflexions sur les «erreurs» que lui attribue Ibn Qutayba.—A, 1965, 12.
610. Lecomte G. Le Traité des divergences du hadith d'Ibn Qutayba. Damas, 1962.
611. Leon H. M. Abu'l-Atahiya, «Al-Jarrar».—IC, 1931, 5.
612. Leon Haroun M. Ancient Arabian Poets.—IC, 1929, 3; 1930, 4.
613. Levy R. The Social Structure of Islam. 2nd ed. Cambridge, 1957.
614. Levi Della Vida G. Pre-Islamic Arabia.—В кн. «The Arab Heritage». Ed. by Faris. New York—Princeton, 1944.
615. Levi Della Vida G. A proposito di una risala di al-Gahiz.—RSO, 1929—1930, 12.
616. Levi Della Vida G. Sulle Tabaqat aš-Su'ara di Muhammad ibn Sallam.—RSO, 1919—1920, 8.
617. Lewis B. The Arabs in History. 5th ed. New York, 1967.
618. Lewis B. and Holt P. M. Historians of the Middle East. London, 1962.
619. Lichtenstädter I. On the Conception of Abad.—MW, 1943, 33.
620. Lichtenstädter I. A Modern Analysis of Arabic Poetry.—IC, 1941, 15.
621. Lichtenstädter I. Das Nasib der altarabischen Qaside.—I, 1931—1932, 5.
622. Lions M. C. and Cachia P. The Effect of Monorhyme on Arabic Poetic Production.—JAL, 1970, 1.
623. Loth O. Über Leben und Werke der Abdallah ibn al-Mutazz. Leipzig, 1882.
624. Loya Arich. The Detribalization of Arab Society and its Effects on Arabic Poetry.—«Modern Near East: Literature and Society». Ed. by C. M. Kortepeter. New York, 1971.
625. Lyall C. J. Ancient Arabian Poetry. London, 1885.
626. Lyall C. J. Four Poems of Ta'bbata Sharra, the Brigand—Poet.—JRAS, 1918.
627. Lyall C. J. Ibn al-Kalbi's Account of the First Day of al-Kulab.—«Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum seibzigsten Geburtstag». Giessen, 1906, 1.
628. Lyall C. J. The Mu'allaqah of Maimun al-A'scha (rendered into English in the Metre of the Original).—«A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday». Cambridge, 1922.
629. Lyall C. J. The Pearl-diver of al-A'sha.—JRAS, 1912.
630. Lyall C. J. The Pictorial Aspects of Ancient Arabian Poetry.—JRAS, 1912.
631. Lyall C. J. The Relation of the Old Arabian Poetry to the Hebrew Literature of the Old Testament.—JRAS, 1914.
632. Macartney C. H. H. A Short Account of Dhu'r-Rummah.—«A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday». Cambridge, 1922.
- 632a. Mac Donald D. B. A MS of Abu Hiffan's collection of anecdotes about Abu Nuwas.—«Old Testament and Semitic Studies in Memory of W. R. Harper». Chicago, 1908, 1.
633. Magnin J. Abu-l-Atahiya, poète de l'ascèse: présentation et traduction de pièces en vers.—IBLA, 1948, 11.
634. Marçais W. Les Origines de la prose littéraire arabe.—RA, 1927, 68.

635. Marçais W. Quelques observations sur le texte du «Kitab el-Buhala» d'el Gahiz.—«Mélanges René Basset» (Études nord-africaines et orientales). T. 2, Paris, 1925.
636. Margoliouth D. S. The Historical Content of the Diwan of Buh-turi.—«Journal of Indian History», 1922—1923, 2.
637. Margoliouth D. S. The Origins of Arabic Poetry.—JRAS, 1925.
638. Margoliouth D. S. Wit and Humour in Arabic Authors.—IC, 1927, 1.
639. Marschall D. R. An Arab Humorist—Al-Jahiz and «The Book of Misers».—«Journal of the Faculty of Arts, the Royal University of Malta», 1970, 4.
640. Massé H. Un chapitre des Analectes d'al-Maqqari sur la littérature descriptive chez les Arabes.—«Mélanges René Basset». (Études nord-africaines et orientales). T. 1. Paris, 1923—1925.
641. Massé H. Du genre littéraire «Débat» en arabe et en persan.—«Cahiers de civilisation médiévale», 1961, 4.
642. Massignon L. La passion d'al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam. Paris, 1922.
643. Masson D. Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Paris, 1958.
644. Matteo Ignazio di. La poesia arabe nel I secolo degli Abbasidi. Palermo, 1935.
645. Mehren A. F. Die Rhetorik der Araber nach den wichtigsten Quellen dargestellt. Kopenhagen—Wien, 1853.
646. Melzer U. Zu Antaras Mu'allaqa.—ZDMG, 1940, 94.
647. Meredith-Owens I. and Weil G. 'Arud.—«The Encyclopedia of Islam». N. Ed. Leiden, Brill, 1958, t. 1.
648. Merx A. Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques.—«Florilegium ou recueil de travaux d'érudition dédiés à Monsieur le Marquis Melchior de Vogue à l'occasion du quatre—vingtième anniversaire de sa naissance». Paris, 1909.
649. Midhat Ukas. Ibn ar-Rumi. Damas, 1948.
650. Mieli A. La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale, 2 ed. Leyde, 1966.
651. Miquel A. Islam et sa civilisation. VII—XXe siècle. Paris, 1968.
652. Mubarak Z. La prose arabe au IVe siècle de l'Hégire. Paris, 1931.
653. Mu'id Khan M. A. A Critical Study of the Poetry of the Prophet's time and its Authenticity as the Source of Sira.—IC, 1964, 38.
654. Mu'id Khan M. A. The Literary and Social Rôle of the Arab Amanuenses during the Middle Ages.—IC. 1952, 261.
655. Mu'id Khan M. A. Origin and Development of Arabic Literary Criticism.—«Bulletin of the Institute of Islamic Studies» (Mislim University, Aligarh), 1962—1963, 6—7.
656. Monroe J. T. Oral Composition in Pre-Islamic Poetry.—JAL, 1972, 3.
657. Nallino C. A. La Littérature arabe dès origines à L'époque de la dynastie omayyade. Paris, 1950.
658. Nallino C. A. Noterelle su Ibn al-Mukaffa' e suo figlio.—RSO, 1934, 14.
659. Nicholson R. A. A Literary History of the Arabs. London, 1907.
660. Nicholson R. A. Some Arabic Poets of the Abbasid Period.—JIH, 1924, 3.
661. Nöldeke T. Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber. Hildesheim, 1967.
662. Nöldeke T. Dhurruma.—ZA, 1921, 33.
663. Nöldeke T. Fünf Moallaqat.—SBAW, 1899—1901, 115, 117, 119.
664. Nöldeke T. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden. Leiden, 1879.
665. Nöldeke T. Geschichte des Qorans. T. 1—3. Leipzig, 1909—1926.
666. Nöldeke T. Das Leben Muhammed's. Nach den Quellen populär dargestellt. von T. Nöldeke. Hannover, 1863.

667. Nöldeke T. Zu alt-arabischen Dichtern.— ZA, 1921, 33.
668. An-Nowaihi M. A Reappraisal of the Relation between Form and Content in Classical Arabic Poetry.— «Atti 3 Cong. Studi arabi e islamici». Ravello, 1966 (Publ. 1967).
669. O'Leary De Lacy. Arabic Thought and its Place in History. London, 1922.
670. O'Leary' De Lacy. How Greek Science Passed to the Arabs. London, 1967.
671. Paret R. Contribution à l'étude des milieux culturels dans le Proche-Orient médiéval. «l'encyclopédisme» arabo-musulman de 850 à 950 de l'ère chrétienne.— RH, 1966, 235.
672. Paret R. Früh-arabische Liebesgeschichten. Ein Beitrag zur vergleichenden Literaturgeschichte. Bern, 1927.
673. Paret R. Die Legende von der Verleihung des Prophetenmantels (Burda) an K'ab Ibn Zuhair.— «Islam», 1928, 17.
674. Paret R. Muhammed und der Koran. Stuttgart, 1957.
675. Paret R. Das «Tragische» in der arabischen Literatur.— ZS, 1928, 6; 1929, 7.
676. Park R. «And Heard Great Argument». An Essay in the Practical Criticism of Arabic Poetry.— JAL, 1970, 1.
677. Pearson I. D. and Ann Walsh. Index Islamicus (1906—1955). Cambridge, 1958. Supplement (1956—1960). Cambridge, 1962. Second Supplement (1961—1965). Cambridge, 1967. Third Supplement (1966—1970). London, 1972. Fourth Supplement (Part I) (1971—1972). London, 1973, Fourth Supplement (Part 2) (1972—1973). London, 1973.
678. Pellat Ch. Une charge contre les secrétaires d'état attribuée à Ġahiz.— «Hespéris», 1956, 48.
679. Pellat Ch. Le dernier chapitre des Avars de Ġahiz.— A, 1955, 2.
680. Pellat Ch. Ġahiz à Bagdad et à Samarra.— RSO, 1952, 27.
681. Pellat Ch. Al-Ġahiz: les nations civilisées et les croyances religieuses.— JA, 1967, 255.
682. Pellat Ch. Ġahiziana II. Le dernier chapitre des Avars de Ġahiz.— A, 1955, 2.
683. Pellat Ch. Ġahiziana III. Essai d'inventaire de l'oeuvre Ġahizienne.— A, 1957, 3.
684. Pellat Ch. Encore un apocryphe djahizien.— «Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé à l'occasion de son 75<sup>ème</sup> anniversaire». Téhéran, 1963.
685. Pellat Ch. Les esclaves-chanteuses de Ġahiz.— A, 1963, 10.
686. Pellat Ch. Le Kitab at-Tarbi' wa-t-tadwir de Ġahiz. Introduction (cm. № 54). Damas, 1955.
687. Pellat Ch. Langue et littérature arabes. Paris, 1952.
688. Pellat Ch. Le milieu basrien et la formation de Ġahiz. Paris, 1953.
689. Pellat Ch. La prose arabe à Bagdad.— A, 1962, 9.
690. Pellat Ch. Une Risala de Ġahiz sur le «snobisme» et l'orgueil.— A, 1967, 14.
691. Pellat Ch. Variations sur le thème de l'adab.— «Correspondance d'Orient». Études 5—6. 1964.
692. Pérès H. La poésie andalouse en arabe classique au XI<sup>e</sup> siècle, ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire. 2<sup>e</sup> éd. Paris, 1953.
693. Perlmann M. A Legendary Story of Ka'b al-Ahbar's conversion to Islam.— «The Joshua Starr Memorial Volume: Studies in History and Philology». New York, 1953.
694. Petraček K. Quellen und Anfänge der arabischen Literatur.— Arch. Or., 1968, 36.
695. Pfannmüller G. Handbuch der Islam-Literatur. Berlin—Leipzig, 1923.
696. Pizzi I. Letteratura araba. Milano. 1903.

697. Renon A. Les trois poètes omeyyades: Akhtal, Farazdak et Djarir.—IBLA, 1944, 7.
698. Rescher O. Abriss der arabischen Litteraturgeschichte.—Bd 1—2. Konstantinopel—Pera—Stuttgart, 1925—1933.
699. Rescher O. Das Kitab «al-Adab al-Kabir» des Ibn al-Moqaffa'.—MSOS, 1917, 20.
700. Rescher O. Das Kitab al-mahasin wa-l-masawi. Aus dem Arabischen übersetzt von O. Rescher. Stuttgart, 1921.
701. Rescher O. La «Mu'allāqa» de Antara avec le commentaire d'Ibn al-Anbari.—RSO, 1911—1912, 4; 1914—1915, 6.
702. Rescher O. Die Mo'allāqa des Zuhair mit dem Kommentar des Ibn al-Anbari.—MO, 1913, 7.
703. Rescher O. Orientalistische Miscellen. Constantinople, 1925.
704. Rescher O. Zur dritten Auflage des Diwans des Abu-l-Atahya (Beirouth, 1909).—WZKM, 1914, 28.
705. Rhodokanakis N. Al-Hansa und ihre Trauerlieder.—SBAW, 1904, 147.
706. Richter G. Der Sprachstil des Korans. Leipzig, 1940.
707. Richter G. Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel. Leipzig, 1932.
708. Richter G. Über das Kleine Adabbuch des Ibn al-Muqaffa'.—«Islam», 1931, 19.
709. Richter G. Zur Entstehungsgeschichte der altarabischen Qaside.—ZDMG, 1938, 92.
710. Risler J. La civilisation arabe. Les fondements. Son apogée. Son influence sur la civilisation occidentale. Paris, 1955.
711. Ritter H. Philologika, VII. Arabische und persische Schriften über «die profane und die mystische Liebe».—«Islam», 1933, 21.
712. Ryckmans G. Les religions arabes préislamiques. Louvain, 1951.
713. Robson J. The Meaning of the Title al-Mu'allāqat.—JRS, 1936.
714. Rodinson M. Mahomet. Paris, 1961.
715. Roman A. A propos de vers des yeux et du regard dans l'oeuvre du poète aveugle Baššar ibn Burd.—MUSJ, 1970—1971, 46.
716. Roman A. Un poète et sa dame: Baššar et Abda. Quelques essais traduits.—REI, 1969, 37.
717. Roman A. Les thèmes de l'oeuvre de Baššar inspirée par Abda.—BEO, 1971, 24.
718. Rosenthal E. I. J. Political Thought im Medieval Islam. Cambridge, 1958.
719. Rosenthal F. Das Fortleben der Antike in Islam. Zurich—Stuttgart, 1965.
720. Rosenthal F. Humor in Early Islam. Philadelphia, 1956.
721. Ross E. D. An Arabic and a Persian Metrical Version of Burzoe's Autobiography from «Kalila und Dimna».—BSOAS, 1926—1928, 4.
722. Rothstein G. Die Dinastie der Lahmidien von al-Hira. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sassaniden. Berlin, 1899.
723. Rundgren F. Arabische Literatur und orientalische Antike.—«Orientalia Suecana», 1970—1971, 19—20.
724. Sabbagh T. La métaphore dans le Coran. Paris, 1943.
725. Sacy Silvestre de. Chrestomathie arabe, ou extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers. Vol. 1—3. Paris, 1825—1827.
726. Sacy Silvestre de. Traite élémentaire de la prosodie et de l'art métrique des arabes. Extrait de la Grammaire arabe. Paris, 1931.
727. Saunders J. J. A History of Medieval Islam. London, 1965.
728. Sauvaget J. Introduction to the History of the Muslim East: a bibliographical Guide. Berkeley and Los Angeles, 1965.
729. Scemama O. Le rôle du Mirbad de Bassora dans le conservatisme poétique jusqu'au début du III<sup>e</sup> siècle.—IBLA, 1957, 20.
730. Schaade A. Weiteres zu Abu Nuwas in «1001 Nacht».—ZDMG, N. F. 15, 1936, 90.



731. Schaade A. Zur Herkunft und Urform einiger Abu Nuwas — Geschichten in «1001 Nacht». — ZDMG, NF 13, 1934, 88.
732. Schleifer J. Studien in Kalila wa-Dimna. — WZKM, 1915, 29.
733. Schuon F. L'hyperbolisme dans la rhétorique arabe. — «Études traditionnelles», 1969, 69.
734. Schwarz P. Al-Farazdak's Lieder auf die Muhallabiten. Eine Nachlese. — ZDMG, 73.
735. Schwarz P. 'Umars Leben, Dichtung, Sprache und Metrik. Leipzig, 1909.
736. Seligsohn M. Le Diwan de Tarafa ibn al-Abd al-Bakri. Paris, 1901.
737. Sédillot L. P. Histoire générale des arabes. Leur empire, leur civilisation, leurs écoles philosophiques, scientifiques et littéraires. T. 1—2, Paris, 1877.
738. Skarzynska-Bochenska K. Les opinions d'al-Gahiz sur l'écrivain et l'oeuvre littéraire. — RO, 1969, 32.
739. Slane M. G. de. Le Diwan d'Amro'lkais. Paris, 1837.
740. Smith M. An early Mystic in Bagdad. A Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi (781—857). London, 1935.
741. Soualah M. L'Islam et l'évolution de la culture arabe depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Paris, 1947.
742. Souissi R. Waddah al-Yaman, le personnage et sa légende. — A, 1970, 17.
743. Sourdel D. La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes. — A, 1954, 1.
744. Sourdel D. et J. La civilisation de l'islam classique. Paris, 1968.
745. Sproull W. O. An Extract from Ibn Qutaiba's Adab al-Katib with translation and notes... by William O. Sproull. Leipzig, 1877.
746. Spuler B. Geschichte der islamischen Länder. 2 Bd Leiden, 1952—1953.
747. Spuler B. and Forrer L. Der Vordere Orient in islamischer Zeit. Bern, 1954.
748. Steinschneider M. Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen. Leipzig, 1893.
749. Stetkevych L. Some Observations on Arabic Poetry. — JNES, 1967, 26.
750. Stiehl Ruth. Eine neue Qaside des Ka'b b. Zuhair. — «Nouvelle Clio», 1949—1950, 1—2.
751. Strika V. I madih di Jarir per Hisham ibn Abd al-Malik. — AI(U) ON, N. S., 1970, 20 (30).
752. Tkatsch J. Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes. C. 1—2, Wien und Leipzig, 1928—1932.
753. Trabulsi A. La critique poétique des arabes jusqu'au V siècle de l'Hégire. Damas, 1956.
754. Tritton A. S. A Freak of Arabic Versification. — «A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday». Cambridge, 1922.
755. Tritton A. S. Muslim Theology. London, 1948.
756. Vadet J. C. L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire. Paris, 1968.
757. Vajda G. Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbasside. — RSO, 1938, 17.
758. Veccia-Vaglieri L. Observations sur le Nahġ al-balaga. — «24 Internationalen Orientalisten Kongresses. München 28 aug. bis 4 sept. 1957». Wiesbaden, 1959.
759. Wagner E. Abu Nuwas: Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen Abbasidenzeit. Wiesbaden, 1965.
760. Wagner E. Die Überlieferung des Abu Nuwas — Diwan und seine Handschriften. — «Akademie der Wissenschaften der Literatur», Mainz, 1957, 6.

761. Walzer R. Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy. Oxford, 1962.
762. Watt W. M. Islam and the Integration of Society. London, 1961.
763. Watt W. M. Islamic Philosophy and Theology. London, 1962.
764. Watt M. W. Muhammad at Mecca. Oxford, 1953.
765. Watt M. W. Muhammad at Medina. Oxford, 1956.
766. Watt M. W. Muhammad. Prophet and Statesman. London, 1961.
767. Weil G. Crundriss und System der altarabischen Metren. Wiesbaden, 1958.
768. Wenig I. B. Zur allgemeinen Charakteristik der arabischen Poesie. Innsbruck, 1970.
769. Widengren G. Muhammad, the Apostle of God and his ascension. Uppsala — Wiesbaden, 1955.
770. Wiet G. Introduction à la littérature arabe. Paris, 1966.
771. Zolondek L. Di'bil b. Ali. The Life and Writings of an Early Abbasid Poet. Lexington, 1961.
772. Zolondek L. The Precursors of Ibn Qutaibah's Kitab ash-Shi'r.— IQ, 1961, 35.
773. Zolondek L. The Sources of the «Kitab al-Agani».— A, 1961, 8.

# ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аббас Ихсан 17, 184  
 Абдаллах 109  
 Абд аль-Азиз ибн Марван 183, 218, 222  
 Абд аль-Кадир аль-Багдади 99  
 Абд аль-Малик 95, 162—164, 169, 176, 177, 179, 181, 183, 197, 222, 246, 248  
 Абд аль-Джалиль 17  
 Абд аль-Хамид аль-Рахья (аль-Кя-тиб) 249—254  
 Абла 84, 85  
 абс (племя) 27, 80, 83, 84, 90, 100, 102  
 Абу Амр ибн аль-Аля 35, 161  
 Абу Бакр 100, 110, 115, 128, 150, 170, 243  
 Абу Бекр см. Абу Бакр  
 Абу Дахбаль аль-Джумахи 191, 196—198  
 Абуд Марун 17  
 Абу-ль-Атахия 42, 99, 167, 236  
 Абу-ль-Мусхир 213  
 Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани 24, 40, 41, 56, 57, 60, 62, 63, 91, 93, 135, 140, 141, 156, 160, 175, 179, 182, 184, 189, 199, 202, 208, 212, 218, 222, 225, 226, 228, 229, 235  
 Абу Нувас 42, 86, 98, 100, 161, 166, 167, 187, 192, 229, 236  
 Абу Суфьян 96, 147  
 Абу Талиб 109, 110, 244  
 Абу Таммам 24, 37, 38, 42, 70, 161, 165, 192  
 Абу Убайда 24, 56, 61, 148, 161—163, 167, 170, 176, 185, 226  
 Абу Хак Ахмад 52  
 Абу Хашаб Ибрахим 29  
 ад (племя) 121  
 адаб 13, 14, 42, 250, 253  
 адам 38, 119, 125, 130, 173  
 аль-Адждадж 189  
 Ади ибн ар-Рика' 158  
 Аднан 20  
 аднания 25  
 азд (племя) 155, 171  
 Азза 211, 216, 217, 222—224  
 Азиз Ахмад 190  
 Аиша 128  
 Айхлер П. А. 113, 118  
 аль-Аккад Мухаммад Аббас 17, 197, 218  
 Али 110, 115, 162, 185, 186, 224, 238, 239, 242—245, 253  
 алиды 168  
 Аллар М. 113  
 Альвард В. 33, 90  
 Амин Ахмад 17  
 амир (племя) 86, 87, 112, 183, 226, 228  
 Амр ибн Кульсум 35, 62, 74—78, 90, 147  
 Амр IV ибн Харис 92, 94  
 Амр ибн Хинд 71, 75—79, 90, 91  
 «Андалусская литература» Б. Я. Шнд-фар 18  
 Андрэ Т. 108  
 ансары 111, 142, 146, 152, 196, 203, 238  
 Антара ибн Шаддад 27, 28, 35, 62, 83—86, 89  
 Апокалипсис 118, 121, 122  
 «Арабская классическая литература» И. М. Фнльштинского 18  
 «Арабская литература в очерках и образцах» А. Е. Крымского 18, 71  
 «Арабская поэзия в очерках и образцах» А. Е. Крымского 18  
 «Арабская поэзия средних веков. Ан-тология» 18  
 Арафат В. 140, 144  
 Арбад 87, 88  
 Арберри А. И. 39, 62, 64, 71  
 аль-Арджи 191, 197, 204—209, 229  
 Аренс К. 113  
 арнанство 121  
 аруд 44, 45  
 асад (племя) 25, 62, 185  
 аль-Аскари 254  
 аль-Асма' и '36—39, 70, 148, 167, 177, 185  
 «аль-Асма' и 'ийят» 37

аус (племя) 111, 203  
Аус ибн Хаджар 31, 80  
аусийская школа 31, 80  
Афра 211, 227  
аль-Ахвас 191, 196, 197, 203, 204, 229  
аль-Ахталь 40, 48, 91, 95, 98, 100, 102,  
155, 159, 161—168, 177, 179—182,  
222  
ахьяль (род) 226  
аль-А 'ша 56, 91, 96—100, 148, 157,  
161, 163, 166, 186, 193  
ая 116  
аят (мн.) см. ая

Байрактаревич Ф. 53  
Баккер Д. 113  
бакр (племя) 25, 26, 56, 64, 74—76,  
79, 80, 102, 224  
Бакташ М. 184  
баяга 240  
бану амир ибн са 'саа (племя) 112  
бану кулайб (род) 176  
бану маджаш 176  
Бартольд В. В. 105  
аль-Басир Мухаммад 17  
басит (поэтический размер) 46, 202,  
218  
Бассэ Р. 142  
аль-батра 158, 169, 241  
«аль-Батра» Зияда ибн Абихи 241,  
245  
Баумштарк А. 113  
Бауэр Х. 113  
аль-Бахи Ахмад 29  
Башшар ибн Бурд 161, 167, 178, 192,  
236  
Беван А. А. 170  
бейт 45, 49, 54, 59, 91, 92, 95, 142,  
164, 189, 205  
Белл Р. 113  
Беляев Е. А. 20, 105, 114  
Бенхамуда А. 188  
Бернштейн Ф. А. 64  
Библия 118, 119, 137  
Бинт аш-Шати 48  
Бишр ибн Му 'тамир 240  
Блашер Р. 17, 96, 108, 113, 114, 157,  
158, 160, 190, 237  
Блох А. 29, 44, 45, 49, 53  
Брей Х. Х. 38  
Брейнлих Э. 29, 33  
Брокельман К. 17, 23, 39, 86  
Буджайр 141  
Будо-Ламотт А. 84  
Бузург ибн Шахрияр 12  
Буль Ф. 108  
Бурак 114  
«аль-Бурда» см. «Плащ» Ка 'ба ибн  
Зухайра  
Бусайна 211, 213—222, 234

аль-Бустани Бутрус 17, 29  
аль-Бустани Фуад 17, 29, 83, 175  
аль-Бухари 135, 161  
аль-Бухтури 37, 38, 70  
Буше Р. 168

Ваддах аль-Йеменн 207—209  
Ваде Ж. 190  
ваил (племя) 25, 26  
аль-Валид I 157, 177, 196, 208,  
248  
аль-Валид II 157  
Василь ибн Ата 247  
ваф 51, 82, 91, 93, 98, 143, 148, 159,  
187, 192  
вафир (поэтических размер) 46, 191  
«Введение в арабскую литературу»  
Г. Вьета 17  
Вейль Г. 44, 45  
Вергилий II  
Вечча-Вальери Л. 242  
Виденгрей Г. 108  
«Война аль-Басус» («Харб аль-Ба-  
сус») 25, 26, 56, 79, 102, 179  
«Война из-за состязания в верховой  
езде» («Харб ас-сибак») 27, 80, 83,  
84, 90  
Вьет Г. 17  
Вюстенфельд Ф. 108

Габриэли Дж. 48  
Габриэли Ф. 17, 58, 184, 204, 218, 222  
аль-Газали 135  
газель 56, 97, 158, 159, 174, 181, 190,  
191, 194, 195, 198, 202, 205, 210,  
211  
Гази Мустафа 162  
Гайлан ибн Укба см. Зу-р-Рума  
Гарде Л. 105  
аль-Гарид 160, 196, 202  
Гассаниды 6, 22, 90, 92, 93, 103, 109,  
144, 145, 147, 163  
гатафан (племя) 27, 62, 80

Гедеон 131  
Гейгер Б. 71  
Гейер Р. 29, 64, 96, 99, 162, 189  
Гейне Г. 218  
Гибб Х. А. Р. 17, 105, 157  
Гийом А. 140  
Гинцбург Д. Г. 90  
Гиршберг И. В. 29, 106  
Гиршфельд Х. 113, 144  
Гиффен Л. А. 190  
Гияс ибн Гаус ибн Сульт см. аль-  
Ахталь  
Годфруа-Демомбин М. 47, 108  
Голиаф (Джалут) 131  
Гольдшнейр И. 17, 47, 48, 105, 113, 126,  
157

Грюнебаум Г. Э. 17, 22, 29, 53, 105,  
140  
Гюйяр С. 45

Давид (Да'уд) 119, 120, 131  
Дайф Шауки 17, 29, 237  
Далглейш К. 96  
«День Дарат Джульджуль» («Иаум  
Дарат Джульджуль») Имрууль-  
кайса 65, 174  
«День Дахиса и Габры» («Иаум Да-  
хис ва-ль-Габра») см. «Война из-за  
состязания в верховой езде»  
«День Зу Кара» 25  
«День ручья» см. «День Дарат  
Джульджуль»  
Деранбур Г. 90  
Деранбур Ж. 23  
Джаббур Джабраил 197  
аль-Джаббурн Иахья 17, 29, 86  
Джамиль 196, 211, 213—222, 234  
Джарвал ибн Аус см. аль-Хутай'а  
Джарир 35, 40, 91, 102, 155, 158—  
162, 165, 166, 170—172, 175—182,  
186, 187, 203, 222  
аль-Джахиз 42, 160, 229, 239—241,  
247  
джахилийя 22  
джихад 132, 215, 221  
Джум'а Мухаммад 175  
аль-Джумахи см. Ибн Саллам аль-  
Джумахи  
аль-Джунди Абд аль-Хамид 29, 80  
джурхум (племя) 81  
«Дни арабов» («Айям аль-араб»)  
23—29, 63, 80, 237  
Дози Р. 17, 112  
Дюссо Р. 22  
Ева 130, 173  
Евангелие (Инджилъ) 112, 119, 120,  
132, 135, 140  
«Жизнеописание Антары» («Сират  
Антаря») 37  
«Жизнеописание пророка» («Сират  
ар-русуль») Ибн Хишам 109, 110,  
112, 145, 239  
«Жизнеописание поэтов» («Ахбар  
аш-шу'ара») 40  
Жирмунский В. М. 46

Зайд (племя) 180  
Зайд ибн Сабит 110, 115  
закият 132  
Зейдан Джирджи 17  
Зелигсон М. 71  
зимми 153  
Зияд ибн Абн Суфьян см. Зияд ибн  
Абихи  
Зияд ибн Абихи 171, 241, 245, 246

Золондек Л. 41  
«Золотые россыпи» («Мурудж аз-за-  
хаб») аль-Мас'уди 12, 239, 245  
аз-Зубайр 244  
зубайриты 157, 158, 162, 168, 176, 182,  
183  
аз-Зубейр см. аз-Зубайр  
зубьян (племя) 27, 56, 80, 90, 102  
Зу-ль-Курух см. Имруулькайс  
Зу-р-Румма 35, 156, 160, 181, 186—  
190  
Зухайр ибн Абн Сульма 11, 31, 35,  
62, 70, 80—83, 89, 95, 98, 100, 101,  
141, 161, 181, 188, 222

Ибн Аббас 193  
Ибн Абд Раббихи 24, 42, 239, 242,  
245, 246, 253  
Ибн аз-Зубайр 162, 168, 169, 176,  
183, 196, 246  
Ибн аль-Анбари 36  
Ибн аль-Асир 24  
Ибн аль-Кутийя 86  
Ибн аль-Мухаффа' Абдаллах 42, 253  
Ибн аль-Му'таз 14, 40, 185, 229  
Ибн аль-Фарид 135, 234  
Ибн ан-Надим 41  
Ибн ас-Сиккит 36  
Ибн Атия ибн аль-Хатафа ибн Бадр  
см. Джарир  
Ибн Исмаил аль-Йемени см. Ваддах  
Ибн Исхак 108  
Ибн Кайс ар-Рукайят Убайдаллах  
157, 183, 184, 193, 197, 198  
Ибн Кутайба 14, 42, 50, 57, 61, 65,  
91, 96, 97, 141, 155, 168, 189, 190,  
207, 208, 212, 213, 218, 228, 239, 246,  
247  
Ибн Мас'уд 115  
Ибн Мухриз 196  
Ибн Рашик 141, 185  
Ибн Саллам аль-Джумахи Мухам-  
мад 39, 40, 161, 175  
Ибн Сурайдж 157, 160, 196, 197, 202,  
203  
Ибн Хазм 200  
Ибн Халликан 249  
Ибн Хальдун 41, 104  
Ибн Хишам 108, 110, 111, 141, 239  
Ибрахим см. Авраам  
и'дждаз 138  
ильм аль-аруд 44  
ильм аль-кавафи 44  
ильм аш-ши'р 44  
нмам 242, 243  
Имруулькайс 35, 38, 55, 56, 62—71,  
74, 82, 83, 87, 89, 95, 98, 100, 102,  
135, 157, 161, 174, 181, 188, 193,  
198, 201, 205, 229  
Ирвинг В. 108

- «Искусство красноречия» («Нахдж аль-балага») 242  
 Исмаил 20, 129  
 иснад 139  
 аль-Истахри 249  
 «История арабов и арабской литературы» А. Е. Крымского 18  
 «История арабской литературы» К. Брокельмана 17  
 «История новой арабской литературы» А. Е. Крымского 18  
 «Источники сведений» («Уйун аль-ахбар») Ибн Кутайбы 42, 239  
 Исхак аль-Маусили 40
- Иазид I 156, 157, 162, 177  
 Иазид II 157, 170, 177, 203  
 Иазид III 246  
 Иакут 35, 249  
 Йемениты 21, 186  
 Иунус 100, 167, 175
- Ка'ба 106, 109—111, 184, 213, 215, 246  
 Ка'б ибн Зухайр 31, 47, 136, 141—145  
 ка'б ибн хуза'а (племя) 224  
 кайс (племя) 25, 163, 164, 176  
 аль-Кайси Нури 26  
 Кайс ибн аль-Мулявах см. Маджнун  
 Кайс ибн Зарих 191, 211, 213, 214, 216, 217, 224—226, 229, 234  
 Кайс ибн Ма'дикариб 99  
 Какиа П. 46  
 Камбиз 62  
 Каскель В. 23, 53, 96  
 касыда 46, 49—52, 55, 59, 61, 64, 65, 71, 79, 80, 82, 84, 87, 89, 90—92, 94, 97, 98, 100, 102, 103, 143, 145, 148, 158, 159, 163, 164, 166, 169, 174, 186, 187—191, 194, 198, 201  
 кафия 46  
 кахин 23, 43, 123, 133, 135, 136  
 Кахтан 20  
 кахтаниты 21, 25  
 Кашталева К. С. 113  
 Каэтани Л. 242  
 кинана (племя) 25, 224  
 Кинани А. Х. 190  
 кинда (племя) 21  
 Кистер М. И. 62  
 кит'а 46  
 «Классическая арабо-испанская поэзия» А. Б. Куделина 18  
 «Классы доисламских и исламских поэтов» («Табакат аш-шу'ара аль-джахилийн ва-ль-исламиййн») Ибн Саллама аль-Джумахи 39, 161  
 «Классы новых поэтов» («Табакат аш-шу'ара аль-мухдасин») Ибн аль-Му'таза 40  
 Климович Л. 105  
 «Книга военных действий и жизнеописание пророка» («Китаб аль-магази ва-с-сияр») 108  
 «Книга доблести» («Китаб аль-хамаса») Абу Таммама 24, 37, 38  
 «Книга доблести» («Китаб аль-хамаса») аль-Бухтури 37, 38  
 «Книга красот стили» («Китаб аль-баян ва-т-табийн») аль-Джахиза 42, 239—241  
 «Книга листов со сведениями об аббасидских халифах и их стихотворцах» («Китаб аль-аурак фи ахбар аль-Аббас ва аш'арихим») ас-Сули 41  
 «Книга об аруде» («Китаб аль-аруд») аль-Халиля 44  
 «Книга ожерелья» («Китаб аль-икд аль-фарид») Ибн Абд Раббихи 239, 245, 246  
 «Книга о животных» («Китаб аль-хаяван») аль-Джахиза 42  
 «Книга о поэзии и поэтах» («Китаб аш-ши'р ва-ш-шу'ара») 40  
 «Книга песен» («Китаб аль-агани») Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани 24, 30, 40, 41, 59, 60, 62, 75, 76, 144, 148, 162, 177, 183, 185, 196, 202, 218, 224, 226, 229, 235, 239  
 «Книга поэзии и поэтов» («Китаб аш-ши'р ва-ш-шу'ара») Ибн Кутайбы 42, 50  
 «Книга цветка» («Китаб аз-захра») Ибн Да'уда аз-Захири 158, 204  
 Ковальский Т. 141  
 «Комментированный диван поэзии племени хузайль» («Шарх аш'ар аль-хузайлийн») 38  
 Коран 8, 34, 104, 110, 112—140, 177, 181, 238, 240, 243, 246, 247, 253  
 Коссен де Персеваль А. П. 29, 86, 90, 160, 161, 170, 175, 195  
 Крачковский И. Ю. 18, 33, 37, 39, 45, 58, 59, 105, 106, 113, 162, 186, 197, 228  
 Кремер А. 86  
 Кренков Ф. 30, 142  
 Крымский А. Е. 18, 37, 62, 71, 90, 96, 108, 112, 113, 144, 148  
 куд'а (племя) 78  
 Кудаман ибн Джа'фар 187  
 Куделин А. Б. 18  
 Кулайб 25, 26, 56, 57, 63, 75, 79, 179  
 аль-Кумайт ибн Зайд 185, 186  
 курайш (племя) 106, 108—111, 147, 183, 191, 196, 197, 202—204, 224  
 аль-Кураши 38, 61, 135

Курд Али Мухаммад 17, 237  
Кусаййир 191, 202, 211, 216, 217, 222—  
224  
аль-Кутами 158  
кямиль (поэтический размер) 46

Лайэнс М. 46  
Латам Дж. 218  
Лахмиды 6, 22, 62, 103, 109, 145  
Леви Делла Вида Г. 39  
Лейла (возлюбленная Кайса ибн Му-  
ляуваха) 211, 214, 215, 217, 228—  
234  
Лейла аль-Ахьялийй 211, 226—228  
Лейн Э. В. 45  
Леон Х. М. 29  
«Литературная история арабов» Хам-  
мера-Пургштала 16  
Лихтеншtedтер И. 50  
Лубна 211, 214, 216, 217, 224—226,  
228, 234  
Лукман 23, 121, 237  
Лундин А. Г. 20  
Лябид 35, 54, 62, 86—88, 91, 161, 188  
Лябед Ч. 29, 53, 96, 99  
«Лямийя» аш-Шанфары см. «Песня  
пустыни»  
Лямменс А. 162, 164, 168, 245

Ма 'адд 77  
ма 'адда (племя) 81  
ма 'аддиты 21  
«Ма 'ани аш-ши 'р» см. «Поэтические  
темы»  
аль-Ма 'арри 99, 167  
Ма 'бад (брат Тарафы) 71, 72  
Ма 'бад (певец) 100, 157, 196, 235  
мавали (мн.) см. мавля  
мавля 13, 176, 248  
Маджнун (Кайс ибн аль-Мулаувах)  
191, 211, 213, 215—217, 228—234  
мадх (мадих) 51, 52, 60, 89, 155,  
158, 183  
Майй 187  
Маймун ибн Кайс см. аль-А 'ша  
макама 248  
Макартни К. 186  
мальхамат 38  
мамлюки 13  
аль-Мансур 34  
марсия см. риса  
Марван (полководец) 246  
Марван (поэт) 161  
Марван I ибн аль-Хакам 222  
Марван II 249  
Марголиус Д. С. 17, 33  
Мардам-бек Халиль 168  
аль-Марзубани 155, 202  
аль-Маррар аль-Адави 178  
Марсэ В. 237

Мас'аб (сын аз-Зубайра) 169  
Массон Д. 113  
Массэ А. 105  
аль-Мас'уди 12, 239, 245  
матн 139  
аль-Маусили Исхак 181  
аль-Махди (халиф) 34  
Машанов М. 21  
машубат 38  
Медина 86, 106, 108, 110, 111, 116,  
117, 126—129, 141, 144, 145, 181,  
184, 197, 203, 208, 211, 218, 222,  
224, 226, 238, 241  
Медников Н. А. 168  
Мекка 32, 44, 63, 76, 106, 108, 109—  
111, 114, 116, 117, 124, 126—129,  
132, 141, 144, 146, 169, 183, 191—  
193, 195—197, 205, 238  
Мелетинский Е. М. 23  
Мельцер У. 84  
Мередит-Оуэнс И. 44  
минбар 172, 177, 238  
Мирбад 155, 189  
монорим 57, 189  
Монроу И. Т. 33  
Муавия (вождь племени сулайм) 48  
Муавия (халиф) 144, 145, 196, 227,  
238, 239, 244, 245  
му'аллака 35, 38, 61—89, 92, 97, 143,  
147, 185  
«Му'аллаки» («Му'аллакаты») Хамма-  
да 35  
Мубарак Заки 237  
мудар 21, 25, 27, 176, 186  
муджун 229  
«Музаххаба» аль-Кумайта ибн Зайда  
185, 186  
Муид Хан 140  
аль-Мукаддаси Анис 17, 237  
мукаллад (подражание поэзии древ-  
них) 175  
мукатт 'а (мн.) см. кит 'а  
аль-Мунзир (правитель Хиры) 26,  
64, 75  
Муркос Г. А. 64, 242—244  
мурува 21  
Мусайяба 29  
аль-Мутаджаррида 92, 94  
му 'тазиллизм 247  
мутакариб (поэтический размер) 46,  
191, 202, 218  
аль-Мутанаббн 99, 161, 167  
аль-Муфаддалийят 34, 35  
аль-Муфаддал ад-Даббн 34—39  
мухаджиры 110, 152, 238  
мухадрамун 37  
аль-Мухалляб 182  
мухадрамун 37  
аль-Мухальхиль 26, 55—57, 63, 74,  
174

Мухаммад (пророк) 31, 38, 47, 86,  
91, 96, 107—153, 157, 165, 167, 172,  
177, 185, 193, 195, 203, 207, 238, 241  
Мухаммад (правитель Кордовы) 86  
Мухаммад ибн Да'уд аз-Захири 158,  
204  
мухтарат 37  
Мюллер А. 105

ан-Набига аз-Зубьяни 31, 56, 62, 71,  
90—96, 100, 137, 143, 148, 149, 157,  
161, 163, 186, 220

ан-Набига аль-Джа'ди 228

наджар (племя) 146

накаид (мн.) см. накида  
накида 165, 170, 178

Наллино К. 17

насиб 50, 76, 97, 98, 102, 158, 159,  
169, 181, 187, 190, 202, 203, 205, 208

Насиф Али ан-Наджди 183

Нельдеке Т. 22, 29, 58, 62, 86, 108,  
113, 186

низар (племя) 57

низариты 21

Никольсон Р. А. 17

Ной (Нух) 119, 125

ан-Нувайхи Мухаммад 29

ан-Ну'ман V ибн аль-Мунзир 91—  
93, 96, 143

ан-Ну'ман III Абу Кабус ибн аль-  
Мунзир 76, 86

Нусайб 157

«Образная система арабской класси-  
ческой литературы» Б. Я. Шиндфар  
18, 113

«Образованность секретаря» («Адаб  
аль-кятиб») Ибн Кутайба 247

«Ожерелье голубки» («Таук аль-ха-  
мама») Ибн Хазма 200

Олбрайт В. Ф. 106

Омар (халиф) 86, 93, 101, 115, 150,  
170, 241, 243

Омар ибн Абдаль-Азиз 177, 180, 242

Омар ибн Абн Раби'а 35, 191, 193,  
196—204, 209, 213, 219, 221, 229

Омар ибн Ляджа 181

омейя (род) 108, 151, 204

Омейяды 13, 145, 150, 155, 182, 183,  
185, 186, 196—198, 207, 222, 229,  
246

Осман 115, 116, 145, 146, 150, 169,  
170, 204, 241, 244

Остроумов Н. П. 105

Парет Р. 142, 211

Пастухова Л. Е. 41, 165

Пелла Ш. 17

Перес А. 17

«Песнь пустыни» аш-Шанфары 58

Петрачек К. 29

Петрушевский И. П. 20, 105

Пигулевская Н. В. 22

Пирсон И. Д. 105, 113

Пицци И. 17

«Плащ» («аль-Бурда») Ка'ба ион  
Зухайра 142

«Послание чиновникам-секретарям»

Абд аль-Хамида аль-Кятиба 250

«Поэтические темы» («Ма'ани аш-  
ши'р») 36, 38

Псалмы (Забур) 120

раби'а 21, 25

равий 32, 34, 99, 101, 185, 186, 195,  
222

раджаз (поэтический размер) 44, 133,  
218

рамаль (поэтический размер) 46, 191,  
202

расаиль (мн.) см. рисала

Ренан Ж. Э. 108

Ренон А. 161

Решер О. 17, 81, 84

Рнкмаис Г. 21

риса (марсия) 38, 48, 49, 51, 56, 88,  
145, 227

рисала 237, 248

Риттер Х. 211

Рихтер Г. 49, 113

Робсон И. 62

Родинсон М. 108

Родоканакис Н. 48

Розен В. Р. 18, 29, 168

Ротштейн Г. 22

Руба ибн аль-Адждадж 189, 190

«Руководство в искусстве поэзии и  
его критике» («аль-Умда фи маха-  
син аш-ши'р ва адабиhi ва накди-  
хи») Ибн Рашика 185

Саад ибн Аби Ваккас 243

Са'алик (су'лук) 57, 58

Саббах Т. 113

Сабит ибн Аус см. аш-Шанфара

Сабит ибн Джабир см. Тааббата  
Шарран

Саблуков Г. С. 113

садж' 43, 241, 254

Са'лаб 36

салат 132

ас-Салихи Азми 184

самуд (племя) 121, 125

Санчес А. А. 44

Саул 131

саум 132

сахаба 139

Сахра 48

«Сведения об Абу Таммаме» («Ахбар  
Аби Таммам») ас-Сули 41



«Сведения об аль-Бухтури» («Ахбар аль-Бухтури») ас-Сули 41  
«Сведения о новых поэтах» («Ахбар аш-шу'ара аль мухдасин») ас-Сиджистани Абу Хатим 70, 71

сират 122

Слэн М. Г. 64 **С X**

Сменд Р. 186

«Собрание поэтических произведений арабов» («Джамхарат аш'ар аль-араб») аль-Кураши 38

«Собрание поэтических тем» («Диван аль-ма'ани») аль-Аскарн 254

Соваже Ж. 105

«Сокровищница литературы» («Хизанат аль-адаб») Абд аль-Кадира аль-Багдади 99

Соловьев В. 108

Сондерс Ж. 105

«Справочник» («аль-Фихрист») Ибн ан-Надима 41

«Стоянка Мейн» 91, 92

Стрика В. 175

Суисси Р. 207

ас-Суккари 36, 38, 39

сулайм (племя) 48, 155

Сулейман 196, 198, 203

ас-Сули 36, 41

Султан Джамиль 175

сунна 139, 157

сура 106—108, 110, 112, 114, 116—118, 120—137, 146

суфий 234

Тааббата Шарран 58—61, 102, 205

тавил (поэтический размер) 46, 59, 191, 202, 218

таглиб (племя) 21, 25, 26, 56, 64, 74—76, 78—80, 102, 155, 162—164, 176, 179

тайй (племя) 83, 171, 184

Таймур Ахмад 242

такня 185

тамим (племя) 25, 31, 155, 165, 166, 168, 169, 176

Тамим ад-Дари 241

тарассуль 247

Тарафа 31, 35, 62, 70—74, 82, 83, 89, 100, 102, 157, 161, 163, 174, 181, 193, 205

Тарик ибн Зияд 150

Тауба ибн аль-Хумаййир 211, 226—228

тахмид 241

ташаххуд 132

тенциона 209

ат-Тибризи 24, 62, 97, 136

ат-Тириммах ибн Хаким 35, 171, 184, 185

Толстов С. П. 105

Тора 120

трубадуры 194

ат-Тусн 36

«Тысяча и одна ночь» 201, 208, 211

Убайй 115, 146

узра (племя) 187, 211—219, 224—234

Указ 31, 32, 76, 95, 148, 155

укайль (племя) 226

Умайй ибн Иса 86

«Уникальное ожерелье», или «Книга ожерелья» («аль-Икд аль-Фарид») Ибн Абд Раббихн 42

Уотт М. 108, 109, 111

Урва 211, 227

урджуза 189, 190

фазара (племя) 27

Файсал Шукри 190

аль-Фараздак 35, 40, 57, 91, 102, 158—162, 165, 168—182, 186, 187, 189, 222

Фаре В. 21

Фарик К. А. 29, 140, 157, 197

фарис 56

Фармер Х. Дж. 160

Фаррух Омар 17

Фатима 151

аль-Фатиха 116

фахр 51, 52, 72, 76, 84, 87, 137, 144, 155, 170, 172, 202, 228

аль-Фахури Ханна 17

фикх 182

Фильштинский И. М. 18

фин амор 191

Фотиева В. С. 211

фукайм (племя) 171

фухуль 189

Хавазин (племя) 207

аль-Хави Илья 17, 47, 51

Хадаб 222

хаджж 131, 132, 192, 197

аль-Хаджжадж 158, 169, 176, 177, 227, 228, 242, 246—248

Хадиджа 109, 128

хадис 39, 112, 139, 140, 239, 241

хазадж (поэтический размер) 191

хазрадж (племя) 111, 144

Хакк Мамдух 168

Халыф аль-Ахмар 58

Халид аль-Касри 159

аль-Халиль 44

Халиф Юсуф 58, 155

аль-Хамазани 248

хамаса 37

Хамза 145, 146

Хамза аль-Исфахани 36

Хаммад 34, 35, 157, 185

Хаммам ибн Галиб см. аль-Фараздак

Хаммер-Пургшталь И. 16, 175

хамрийят 52, 76, 98, 166  
Ханна Нимр 90  
аль-Ханса 48, 148, 149, 228  
Харим ибн Синан 28, 80, 81, 83  
хариджиты 152, 182, 184, 244, 246  
аль-Харис (дед Имруулькайса) 62  
аль-Харис ибн Ауф 28, 80, 81  
аль-Харис ибн Хиллиза 35, 62, 74, 75,  
78, 79, 147  
Хартман М. 45  
Харун ар-Рашид 40, 164  
Хасан Басрийский 241, 242  
Хасан ибн Хасан аль-Бакри 243  
Хассан ибн Сабит 49, 91, 141, 144—  
149, 159, 165  
Хафаджи Мухаммад 29  
хафиф (поэтический размер) 46, 191,  
202  
Хафса 115 ۷۳  
«Хашимийят» аль-Кумайта ибн Зай-  
да 185  
Хель И. 38, 168  
Хидаят Хусайн М. 142  
хиджа 47, 48, 101, 102, 147, 155, 165,  
170, 172, 177, 181  
хиджра 110  
хикма 52  
химьяр 21  
Хишам 172, 177, 185, 205  
Хормазд IV 91  
Хосров Ануширван 62  
Худжр 62, 63  
Хусайн (сын Али) 224  
Хусайн Мухаммад 47

Хусейн Таха 17, 33, 168, 203, 228  
аль-Хусри 193  
аль-Хутай'а 31, 56, 100—102, 222  
хутаб (мн.) см. хутба  
хутба 237, 238  
Хюар К. 17

Цветков П. 105

«Чудеса Индии» («Аджанб аль-  
Хинд») Бузурга ибн Шахрияра 12

аш-Шаиб Ахмад 17, 165  
аш-Шайбани 36  
Шамс ибн Малик 61  
аш-Шанфара 58, 59  
аш-Шариф ар-Ради 242  
Шварц П. 168, 194, 197  
Шейхо Лунс 29, 162  
Шекспир 12  
Шемама О. 155  
Шидфар Б. Я. 18, 29, 53, 113, 133,  
211  
шинизм 151, 152  
шииты 151, 152, 185, 239  
Шмидт А. Э. 105  
Шпулер Б. 105  
шу'убийя 9

Эберман В. А. 194, 209

Юстиниан 64

Якоб Г. 44, 58

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .	5
Глава I. Древнеарабская словесность (VI—VII вв.) . . . . .	20
Древнеарабские исторические предания . . . . .	20
Лирико-эпическая поэзия . . . . .	29
Источники древней и средневековой арабской поэзии . . . . .	34
Арабская метрика. Жанры и формы древнеарабской поэзии . . . . .	43
Древнейшие бедуинские поэты . . . . .	56
Творчество авторов му'аллак . . . . .	61
Ранние придворные панегиристы . . . . .	89
Глава II. Возникновение ислама. Коран . . . . .	105
Возникновение ислама . . . . .	105
Коран . . . . .	113
Ранние мусульманские панегиристы . . . . .	140
Глава III. Раннесредневековая литература . . . . .	150
Введение . . . . .	150
Поэты и поэтическое искусство при Омейядах . . . . .	153
Омейядские панегиристы и «политическая поэзия» . . . . .	161
Любовная лирика Хиджаза . . . . .	190
Омаритская любовная лирика . . . . .	192
Узритская любовная лирика . . . . .	211
Глава IV. Возникновение арабской средневековой прозы . . . . .	237
Список сокращений . . . . .	255
Библиография . . . . .	257
Предметно-именной указатель . . . . .	283 27