

И. М. ФИЛЬШТИНСКИЙ

АРАБСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В СРЕДНИЕ ВЕКА

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

И. М. ФИЛЬШТИНСКИЙ

АРАБСКАЯ ЛИТЕРАТУРА VIII-IX ВЕКОВ



МОСКВА 1978

Ответственный редактор
Б. Я. ШИДФАР



Книга систематически излагает историю арабской литературы с середины VIII до конца IX в., являясь продолжением работы «Арабская литература в средние века. Словесное искусство арабов в древности и раннем средневековье», вышедшей в 1977 г. Автор рассматривает творчество таких выдающихся арабских поэтов, как Башшар ибн Бурд, Абу Нувас, Абу-ль-Атахия, Абу Таммам, аль-Бухтури, Ибн ар-Руми, Ибн аль-Му'таз, и прозаиков: Абдаллаха ибн аль-Мукаффы и аль-Джахиза. Отдельные разделы книги посвящены возникновению средневековой арабо-мусульманской философской и религиозной мысли и зарождению средневековой арабской литературной критики.

◆ 70202-175 — 169-78
013(02)-78

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1978.

ВВЕДЕНИЕ

К середине VIII в. словесное искусство арабов насчитывало почти трехвековую традицию, хранителями которой оставались почти исключительно аравитяне и арабы, покинувшие в ходе мусульманских завоеваний Аравийский полуостров и расселившиеся по всей огромной территории империи. Древнеарабское устное словесное искусство творилось многочисленными бедуинскими поэтами, создавшими замечательные образцы лиро-эпической поэзии, в скорбных стихах оплакивавших убитых в сражениях воинов, в острых и грубых инвективах нападавших на племенных врагов, в красочных описаниях рисовавших картины аравийской природы, рассказывавших, порой наивно и прямолинейно, о своих любовных похождениях и торжественно, иногда даже выспренно повествовавших о подвигах своих и своего племени. В результате длительной шлифовки и отбора в доисламской поэзии сложилась единая касыдная форма, ставшая на многие столетия основным видом организации поэтического материала. Наряду с поэзией из поколения в поколение передавались также и устные предания, хранившие племенные традиции и воспоминания о межплеменных войнах и игравшие у арабов роль своеобразной устной историографии.

Возникновение ислама в VII в. сопровождалось появлением Корана — священной книги мусульман и первого письменно зафиксированного произведения арабской прозы. Принятие новой монотеистической религии, столь радикально изменившей миросозерцание аравитян, не повлияло существенно на поэзию, сохранявшую все свои доисламские жанры и формы, а лишь в какой-то мере обогатило ее новой нравственной проблематикой и ввело в поэтический язык некоторые сакральные формулы.

Древние жанры арабской поэзии (элегии-заплачки, поношения, панегирики) продолжали оставаться ведущими и после арабо-мусульманских походов и образования империи Омейядов. Особенно большой популярностью при дворах дамасских халифов и провинциальных наместников-эмиров пользовались трехчастная *касыда*-панегирик и осмеяние — *хиджа*, в то время как в Аравии ведущим жанром стала любовная лирика в своем городском (омаритском) и бедуинском (узритском) вариантах.

Появляются и неизвестные древним арабам прозаические жанры посланий назидательного, политического и делового характера, обязанных своим возникновением в основном чиновникам, пришедшим в арабскую деловую жизнь и культуру из среды исламизированных народов.

Характеристике древнеарабской и раннесредневековой арабской словесности посвящена книга «Арабская литература в средние века. Словесное искусство арабов в древности и раннем средневековье» [132]¹. В настоящей работе, которая является ее продолжением, мы рассматриваем два взаимосвязанных этапа арабского литературного процесса — так называемый период Обновления (середина VIII — конец первой четверти IX в.) и период Возврата к древним традициям (конец первой четверти IX — конец IX в.).

Зрелое (или высокое) средневековье длилось в арабской истории примерно три с половиной столетия (середина VIII — конец XI в.). Это была эпоха пышного расцвета сложной и многообразной арабо-мусульманской культуры, явившейся результатом совместных усилий, непрерывного взаимовлияния и взаимообогащения культурными традициями многих народов Халифата. Периоды Обновления и Возврата к древним традициям характеризуются напряженной борьбой за политическое и культурное преобладание в империи, развернувшейся между потомками аравитян-завоевателей и новообращенными мусульманами — выходцами из покоренных и арабизированных народов (мавали). В области религиозно-философской рационалистическое направление в исламе борется с догматическим богословием, а в поэзии — на основе древнеарабской поэтической традиции и вместе с тем в противовес ей — возникает «новый стиль», и в результате сложного взаимодействия этих двух противоборствующих тенденций, а в конечном итоге и их синтеза формируется арабский средневековый поэтический канон. Появляется арабская художественная проза. Все эти процессы протекают на фоне широких социальных конфликтов в условиях напряженной общественной и духовной жизни средневекового арабо-мусульманского города.

В политической и культурной жизни арабского средневекового государства в 750 г. произошли радикальные перемены. Внешне это выглядело как смена династий: правившая почти сто лет династия Омейядов была свергнута и к власти пришли Аббасиды (потомки Аббаса — дяди Мухаммада). Омейяды опирались главным образом на своих сородичей, занимавших в государстве привилегированное положение, и на племенных вождей, ставших в результате завоеваний обладателями больших земельных наделов в Сирии. Их правлением в равной сте-

¹ Здесь и далее в квадратных скобках указывается номер работы в библиографии, прилагаемой к книге. Через запятую приводится страница цитируемого сочинения. Разные работы отделяются точкой с запятой.

пени были недовольны и арабская знать, не принадлежавшая к дому правящей династии, и «новые» мусульмане — жители покоренных областей, в первую очередь местная исконная аристократия, а более всего — осевшая в Иране и Ираке арабская знать, которая вместе с иранской аристократией составила основную оппозицию дамамским правителям. Ненавидели Омейядов и отстраненные от участия в управлении империей потомки сподвижников Мухаммада в «священных» городах.

Это всеобщее недовольство умело использовали члены рода Аббасидов, стремившиеся захватить престол. Их главный «юридический» аргумент заключался в том, что Омейяды принадлежали не к роду Мухаммада, а к роду его постоянного мекканского недруга — Абу Суфьяна. Под черные знамена Аббасидов со всех концов империи стекались недовольные, и после трехлетней войны Омейяды были разгромлены. Последний омейядский халиф, Марван II, бежал в Египет и там был убит. Халифом стал Аббасид Абу-ль-Аббас Саффах.

Аббасиды правили империей с 750 по 1258 г. Их владения простирались примерно в границах омейядского государства. Отпала лишь арабская Испания (Андалусия), в которой бежавший от преследования Аббасидов Омейяд Абд ар-Рахман создал независимый эмират. Позднее, в 785 г., отпало также Марокко, где утвердилась независимая зейдитская династия.

При Аббасидах потомки арабских завоевателей утрачивают привилегированное положение в государстве и постепенно растворяются в среде покоренного населения. Напротив, выходцы из исламизированных народов, в первую очередь иранцы, занимают многие ответственные должности: из их числа назначаются везиры, военачальники и высокопоставленные чиновники. При халифе аль-Мансуре (754—775) почти половина наместников состояла из лиц тюркского и иранского происхождения, а члены иранской аристократической семьи Бармекидов, крупных землевладельцев из Балха, предки которых были главными жрецами буддийского храма, несколько десятилетий удерживали пост везиров в Багдаде. В провинциях административные должности (секретаря, казначея, управляющего) также занимали почти исключительно выходцы из коренного населения. Образованные вольноотпущенники (мавали) становились придворными врачами, архитекторами, учителями, наставниками детей в домах знатных вельмож, и их роль в политической и культурной жизни империи с годами все более возрастала.

В 762 г., при втором аббасидском халифе аль-Мансуре, столицей империи стал вновь отстроенный на Тигре, близ старой сасанидской столицы Ктесифон, город Багдад. Арабо-мусульманская империя, в период праведных халифов и Омейядов обращенная своими «престольными провинциями» на запад и север (Хиджаз, Сирия), ныне, в результате перенесения ее центров, оказалась «повернутой» к юго-востоку — в сторону Пер-

сидского залива, Ирана и Индии. Такая «переориентация» привела к расширению культурных контактов с народами этих стран и к постепенной утрате арабской культурой своего исключительно «аравийско-бедуинского» облика.

Включение в культурную жизнь арабо-мусульманского общества многих народов с древними культурными традициями, равно как и разнообразные связи Халифата со странами Востока, рост городов с развитым ремесленным производством и торговлей, также способствовало культурному подъему империи и развитию науки. Появляются оригинальные арабские географические и исторические сочинения, трактаты по математике, астрономии и медицине. Первоначально научные знания заимствуются из трудов античных писателей, из иранских и индийских сочинений. Под влиянием греческой философской мысли возникает арабская философия, греческая логика способствует формированию мусульманской богословской науки, а потребность в детальном изучении арабского языка приводит к возникновению различных областей арабского языкознания.

В отличие от естественных, точных и философских наук, возникших на основе греческих, иранских и индийских традиций, все отрасли арабской филологии (изучение языка, поэзии, ораторского искусства) складываются на собственно арабской почве, хотя их формированию, разработке методики научного мышления и организации фактического материала, да и самому интересу к абстрактным построениям во многом способствует греческая философская мысль. Именно в VIII—IX вв. выделяется в качестве самостоятельной области филологии также и арабская литературная критика.

На фоне общего культурного подъема быстро развивается и литература. Несмотря на то что средневековая арабская литература явилась дальнейшим развитием традиций словесного искусства донсламских арабов, ее становление во многом определялось средневековой культурно-исторической средой и мусульманской философско-богословской мыслью.

Средневековый араб-мусульманин, как и всякий средневековый человек, жил в мире символов, во всем, что его окружало, он видел приметы вечного, вневременного, божественного. Поскольку в представлении средневекового человека все вокруг него несло на себе печать творца, он напряженно всматривался в окружающий мир, в явления природы и события человеческой истории, стремясь прозреть их невидимую сущность, разгадать божественную волю. Эта трактовка вещного, «тленного» мира и всей земной жизни как носителей символов божественного промысла явилась в качестве универсальной формулы средневековой культуры мировоззренческой основой средневековой поэтической символики.

Средневековая поэтическая символика была устойчивой и, по крайней мере в пределах образованного сословия, единой. С социально-психологической точки зрения устойчивость и единство символики соответствовали характеру мыслей и чувств, который был присущ образованным и воспитанным на общей культуре людям сословно-корпоративного общества, способным без труда расшифровать нормативные лирические аллегории, общезначимость которых, в свою очередь, была обусловлена традиционностью поэтического языка². Средневековое искусство, подобно фольклору, было искусством «узнавания», ориентировалось на «знакомое», когда читатель или слушатель мог оценить художественное слово лишь при условии, что изображаемые в нем явления жизни он мог «отождествить» с уже знакомыми ему и вошедшими в систему художественных правил моделями — художественными клише. Традиционные темы, мотивы, формулы служили сигналами для создания в аудитории определенного настроения. «В эпохи, когда индивидуальное начало слабо развито в искусстве, — пишет Д. С. Лихачев, — когда нет различных направлений, стилистический код един для эпохи и в известной мере для всех искусств. Единство стилистического кода, эстетическая негибкость, традиционность облегчают и творчество и сотворчество, и создание произведений искусства и их восприятие... Стиль эпохи, единый для всех искусств и для всего своего времени, существует только на определенных стадиях развития эстетического сознания, когда нет еще отдельных направлений в искусстве и нет индивидуальных стилей художников. Именно в период господства единого стиля легкость восприятия произведений искусства приводит к образованию универсальных стилеобразующих принципов, условных форм и канонов» [113, 84—85].

Средневековая арабская поэзия носила строго жанрово-нормативный характер. Каждый жанр — панегирик, поношение, любовная и застольная лирика, элегия и т. д. — был художественным выражением определенных чувств и жизненных ситуаций. Избранная тема влекла за собой определенный жанрово-стилистический строй, причем между темой (строго традиционной) и поэтической фразеологией существовала неразрывная связь. В строящейся по заданной схеме касыде-панегирике надо было воспеть определенные, приличествующие рангу данного лица-покровителя достоинства, используя при этом традиционные формулы. Соответственно в поношениях осмеиваемому лицу приписывались все те пороки, которые как антитезы были противоположны воспеваемым в панегириках добродетелям. Лирический герой в любовных и застольных песнях наделялся опре-

² Проблема нормативности в искусстве достаточно подробно разобрана в работах советских литературоведов Л. Я. Гязбург [84], Д. С. Лихачева [113], Ю. М. Лотмана [114; 115].

деленными чертами внешности, поведения и речи, равно как и его возлюбленная или собутыльник. Халиф-покровитель, высмеиваемый недруг, возлюбленная, собутыльники, оплакиваемый друг или родственник покровителя — все имели свое «амплуа», рисовались в соответствии с некоей идеальной моделью, и описания их поступков и речей в виде традиционных формул кочевали из одного стихотворения в другое.

Требованиям жанра, а не индивидуальным чувствам автора в средневековом искусстве был строго подчинен характер изображений. Более того, сам образ автора в представлении последующих поколений часто определялся преимущественным использованием им того или иного жанра. Например, автор застольных песен Абу Нувас рисуется традицией как человек легкомысленный, Абу-ль-Атахия, создатель философско-аскетических стихов, — как человек благочестивый и т. д. Поэтому всякая попытка проследить по средневековым источникам реальные черты автора затрудняется тем, что его образ обретает также жанрово-нормативный характер, соответствующий его поэзии. Имеется образ автора — придворного попрошайки, легкомысленного эпикурейца, влюбленного, аскета и т. д.

В средние века традиционность не только преобладала над индивидуальным творческим началом, но само творческое начало могло себя проявить только в недрах традиции. В условиях нормативной эстетики «индивидуальный почерк» творца находил свое выражение во множестве ускользающих от внимания потомков деталей. Некоторые специфические трудности при попытке выявить характер творческого начала средневекового человека в конкретной обстановке арабского зрелого средневековья связаны с особенностью истории арабов и арабской литературы в средние века.

С момента включения в арабскую культуру жителей покоренных провинций арабская поэтическая традиция, уходящая корнями в творчество доисламских бедуинских поэтов, оказалась под угрозой радикального обновления со стороны носителей иных, неаравийских традиций. Во все времена усвоение элементов чужой культуры требовало значительного времени и постоянно наталкивалось на сопротивление традиционных форм. Поглощение одной культурой другой не проходит без существенных потрясений для культуры-победительницы, и, уж конечно, эти потрясения оказываются еще более существенными, когда речь идет о сложном синтезе культур разного типа. В условиях арабо-мусульманской империи «новым элементом» в культуре всячески противились носители древних традиций, воспринимавшие их как покушение «инородцев», в первую очередь иранцев, на нечто исконно арабское. В результате, вне зависимости от этнической принадлежности поэта (среди поэтов, «обновляющих» канон, преобладали иранцы, но были и «чистокровные» арабы — потомки завоевателей), борьба с отклоне-

ниями от канона принимала политическую окраску. И если новые идеи и поэтические темы «прорывались» в арабскую поэзию сравнительно легко, то новации в стиле пробивали себе дорогу с трудом и постоянно находились под огнем консервативной литературной критики.

Встреча разных по типу культур открыла иные художественные возможности познания мира, а следовательно, позволила критически оценить традиционные формы. Переоценка старинных художественных идеалов привела к «обновлению» поэзии, которое, однако, в соответствии с социально-психологической природой средневекового человека не привело к разрушению самого принципа нормативности искусства.

В творчестве арабских поэтов в разные периоды нарушения старого канона принимали различные формы. Раннеаббасидские стихотворцы (Башшар ибн Бурд, Абу Нувас, Абу-ль-Ата-хия и др.) стали вводить в поэзию новую тематику, создавать новые жанры. Сохраняя верность средневековой эстетике с ее стремлением к нормативности, к художественной абстракции и устойчивым словосочетаниям, эти поэты постарались сблизить средства изображения с объектом изображения. В их стихах, особенно относящихся к нетрадиционным жанрам, появляются «реалистические элементы»: в описания вклиниваются художественные детали, позволяющие наглядно представить себе описываемое — будь то пейзаж, бытовая сценка или рассказ о сражении. Традиционное средневековое отвлеченно-абстрактное видение мира в их стихах сосуществует со стремлением художника привнести в поэзию свой жизненный опыт и впечатления, с интересом к конкретности и материальности. Традиционные метафоры-символы часто оцениваются критиками положительно лишь в том случае, если они предметно-логически точны, что открывает доступ в поэзию тропам, позволяющим конкретно изобразить явления жизни. Даже в сфере чистой лирики, где конкретизирующий элемент не всегда может найти себе место, рядом с традиционными формулами появляются образы, навеянные живыми наблюдениями, психологическая достоверность которых подчеркивается рядом художественных деталей.

В творчестве поэтов-«классицистов» IX в. (Абу Таммама, аль-Бухтури и др.) при всем их стремлении подражать древности также отмечается нарушение канона. Поэты нового времени не желают довольствоваться краткой и устойчивой формой своих древних предшественников, столь «экономно» использовавших поэтические средства, и стремятся к пышности и усложненности стиля. И хотя в своих панегириках эти поэты еще строго следуют фольклорной традиции и не столько изображают события и рисуют портреты своих персонажей, сколько возвышают и преобразуют их, создавая «лики» героев, совершающих величайшие, сверхчеловеческие подвиги, все же часто, опять-таки под воздействием живого опыта, рассказывая о кон-

кретных событиях (походах, эпизодах из политической жизни), они изображают явления без их художественной идеализации и рисуют покровителя или его недруга не только в «идеальных», но и во вполне «земных» чертах, так что в их образах можно узнать реальных людей с их слабостями и достоинствами. В творчестве Ибн ар-Руми, Ибн аль-Му'тазза и других поэтов есть стихи и целые поэмы, лишенные традиционной касыдной композиции или даже вовсе не укладывающиеся в рамки традиционных жанров.

Наконец, что особенно показательно, у многих поэтов VIII—IX вв. (Башшар ибн Бурд, Абу Нувас, Абу-ль-Атахия, Ибн ар-Руми и др.) встречаются критические и саркастические замечания о традиционных доисламских формах и даже прямые пародии, в которых традиционный взгляд на поэзию, равно как и сам «классический» канон, рассматривается как нечто чуждое сознанию горожанина и предается осмеянию.

Таким образом, уже в средние века условность в поэтическом искусстве сочетается с неизменным, хотя и осторожным, стремлением к конкретизации, к наглядности, к созданию иллюзии действительности, что позволяет говорить о «реалистических тенденциях» в нем и даже о «средневековом реализме». Поэтические фигуры во многих случаях перестают быть исключительно символами и аллегориями, условность изображения сосуществует с конкретностью, традиционные формулы и ситуации дополняются художественными деталями, заимствуемыми не из традиционного набора, но из наблюдений над жизнью.

Несколько иными путями идет развитие арабской прозы VIII—IX вв. и формирование прозаического канона. Хотя проза, так же как и поэзия, обычно рассматривается средневековыми арабами как важнейшее чисто арабское культурное наследие, она, не имея столь прочных корней в доисламском языческом прошлом и лишь отдельными элементами восходя к словесному искусству древних арабов, развивается в средние века под сложным влиянием индийских, иранских и греческих литературных традиций. Не только Коран, но и древнеарабские исторические предания и легенды, а также сохранившиеся в устной передаче образцы древнего ораторского искусства оцениваются в средние века как непревзойденные шедевры, собираются филологами и комментируются. Однако в формировании средневекового прозаического канона все эти произведения доисламской и раннеисламской словесности решающей роли не играли, хотя их влияние на содержание и стиль средневековой прозы весьма велико. Откровенное подражание Корану средневековыми мусульманскими богословами не одобрялось, ибо могло навести на мысль, что в челоуческих возможностях создать произведение, подобное этому «нерукотворному» творению. Жившие в народной памяти как неписаная история, исторические предания и легенды, в которых повествовалось о реальных

событиях языческого прошлого или о героических деяниях племен и отдельных племенных героев, своим языческим духом и отсутствием назидательного пафоса вызывали в средневековом человеке известный протест, тем более что они в отличие от поэзии не вполне удовлетворяли и художественным запросам средневекового человека, ибо их создатели и рассказчики не стремились словесно расцветить и украсить свое повествование. Устный характер древнеарабского ораторского искусства также не мог адекватно соответствовать усложнившимся требованиям новой прозы. Сравнительно бедная жанрами доисламская проза не могла стать образцом для подражания в средние века, особенно если учесть все многообразие новых прозаических жанров литературы научной, философско-богословской, деловой, адаба и, наконец, изысканной словесности.

Не получив санкции традиции и сложившись главным образом под влиянием инокультурных элементов, арабская проза в отличие от поэзии не была радикально скована предписаниями, ее жанровая система не приняла форму устойчивой иерархии — если оставить за пределами анализа многочисленные произведения народной литературы (новелла, роман и т. д.), расцвет которой начинается не ранее X в. и которую критика относила к низшим жанрам, — и прозаический канон не получил столь жесткого закрепления в трудах филологов.

Тем не менее и в арабской средневековой прозе существовали устойчивые условно-нормативные связи содержания с формой, совокупность художественных правил и приемов, без соблюдения которых произведение не мыслилось достойным внимания. Один из наиболее популярных прозаических жанров, жанр посланий (расайль) — деловых, научных и личных, — имел устойчивую композицию, из послания в послание кочевали клишированные описания, речения и формулы. Произведения назидательного характера (литература адаба), даже если они были переводом или пересказом соответствующих индийских или иранских трактатов, также обрели на арабской почве привычную композицию. В многочисленных антологиях и литературно-критических сочинениях раздел о каждом поэте или прозаике начинался краткой стереотипной биографической справкой, затем следовали отрывки из его произведений в сопровождении разнообразных анекдотов, которые должны были прокомментировать поэтический или прозаический текст.

Несколько выпадали из складывавшейся традиции послания сатирического характера, жанра, которому положил начало аль-Джахиз. Простота, ясность и логичность, вообще характерные для произведений аль-Джахиза, сочетаются в его сатирических посланиях с «элементами реалистичности» в таких пропорциях, каких не знала современная ему поэзия. Основоположник средневековой арабской художественной прозы старался раскрыть жизненный смысл изображаемых им явлений, прони-

кая в психологию своих героев и рисуя события и ситуации наглядно, в формах реальной действительности. Он находил характерное, широко использовал художественную деталь, избегал всякой выпренности, индивидуализировал речь персонажей. Такая свобода изложения стала возможной в творчестве аль-Джахиза именно потому, что арабская проза развивалась под воздействием различных традиций и система ее приемов и правил не была регламентирована столь жестко, как в поэзии.

Таким образом, на протяжении столетий средневековой арабской истории мы наблюдаем сосуществование канонических предписаний с многочисленными попытками порвать с традицией в выборе сюжетов и средств изображения, в построении образов и в художественных характеристиках. Этот конфликт «традиции» и «новаторства», канона и стремления отдельных поэтов и прозаиков выразить свои индивидуальные чувства, нормативного, «идеализирующего» описания и «реалистических тенденций», составляет основное содержание литературного процесса арабского зрелого средневековья.

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЕ
ГОСУДАРСТВО (ХАЛИФАТ)
В ЭПОХУ ЗРЕЛОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

I. РАСЦВЕТ КУЛЬТУРЫ И НАУКИ
В ХАЛИФАТЕ В VIII—XII вв.

Период с VIII по XII в. был наиболее плодотворным в истории средневековой арабской культуры. Именно в этот период понятие «арабы» постепенно меняет свое содержание. Жители значительной части покоренных аравийскими кочевниками провинций, ассимилировав завоевателей и восприняв их язык, «становятся» арабами и начинают принимать активное участие в созидании арабской культуры, обогащать ее традициями, унаследованными ими от народов Древнего Востока и античного мира. Вместе с тем не подвергшиеся полной языковой «арабизации», но воспринявшие ислам народы Халифата отныне начинают пользоваться арабским языком в своем научном, религиозном и литературном творчестве, как пользовались латынью ученые средневековой Европы.

Именно в этот период наука и культура арабов приобретают мировое значение и оказывают влияние на развитие европейской науки и культуры¹.

¹ Различные аспекты арабо-мусульманской культуры в период ее расцвета описаны во множестве фундаментальных и популярных работ. В числе старых трудов, не утративших значения и поныне, следует назвать двухтомное исследование австрийского ученого А. Кремера [293] и монографию французского востоковеда Л. П. Седйю [364]. В последние десятилетия было опубликовано большое число работ как по арабской средневековой культуре, так и по проблемам мусульманской культуры вообще.

Из работ русских и советских авторов следует назвать прежде всего труды В. В. Бартольда [71], из старых исследований — книги Ф. Н. Белявского [73], С. Габиева [80], а из новых — книгу И. М. Фильштинского и Б. Я. Шялфар [136]. Исламу в Иране посвящена книга И. П. Петрушевского [124]. Среди западных трудов укажем работы Х. А. Р. Гябба [255], Г. Э. Грюнебаума [266; 270], Б. Люиса [304], А. Микеля [320], Ж. Соваже [358], Д. Сурделя [369], У. М. Уотта [384] и книгу Б. Шпулера и Л. Форрера [371]. Политическая, религиозная и общественная мысль средневековых арабов исследовалась в работах А. С. Триттона [377] и Питерса [344], влияние средневековой арабской культуры на Европу прослежено в работах И. Рислера

Новая резиденция халифов находилась в Багдаде, огромном городе, важнейшем торгово-ремесленном и культурном центре с учебными заведениями и библиотеками, мечетями и дворцами, кварталами ремесленников и рынками, на которых продавались товары из Индии, стран Дальнего Востока, Африки и Европы. Кварталы Багдада были заселены в основном по религиозному признаку: большая часть жителей города были сунниты, в квартале Карх проживали шииты, потомки выходцев из Средней Азии и Ирана, а в квартале Шаммасия (от «шаммас» — «дьякон») было сосредоточено христианское население. Ремесленники каждой специальности обычно селились в особых кварталах и работали в мастерских и в лавках на специализированных рынках.

Другие крупные города Халифата — Дамаск, Алеппо, Басра, Мосул, Фустат (позднее Каир) — превратились в большие торговые и культурные центры, славившиеся также ремеслами, учебными заведениями и библиотеками. В результате широких торговых связей с Индией, со странами Дальнего Востока и Африки возросло значение старых и новых городов Средней Азии и Ирана: Шираза, Исфахана, Рея, Нишапура, Мерва, Самарканды, Бухары и т. д. Отпавшая от Аббасидов мусульманская Испания сохраняла с восточными областями Халифата культурную связь, города Андалусии во главе с Кордовой также были крупнейшими арабскими культурными центрами.

Большие города представляли собой чрезвычайно сложную картину смешения различных социальных, этнических и религиозных групп. В портах и на рынках встречались купцы из разных районов мира, исповедовавшие разные религии, принадлежавшие к разным культурам. В свою очередь, арабы-мореплаватели² посещали самые отдаленные страны. Все это значительно расширяло кругозор арабов, открывало им доступ к чужим культурам.

Экономическое развитие городов привело к изменению их внешнего облика. В столице и в провинциальных центрах сооружались великолепные дворцы и мечети, украшавшиеся сирийскими и византийскими мастерами росписью, а также затейливыми узорами — арабесками, состоящими из стилизованных растительных мотивов, стилизованных надписей (обычно

[351] и У. М. Уотта [129], а влияние арабской научной мысли на мировую науку — в работе А. Миелли [319]. Изучению культуры средневековых арабов посвящены большая статья Р. Парета [329] и одно из лучших исследований по истории арабской культуры IX в. — монография Шарля Пелла [340]. Представляют интерес материалы международного симпозиума 1956 г., посвященного расцвету культуры арабов в средние века, изданные под редакцией Р. Брюншвига и Г. Э. Грюнебаума в 1957 г. [242]. В 1966 г. вышел русский перевод старой монографии швейцарского ученого А. Меца, не утратившей своего научного значения и до наших дней [118].

² Об арабах-мореплавателях см. книгу Т. А. Шумовского [143].

коранического содержания) и комбинаций геометрических фигур.

Религиозная и этническая пестрота населения империи вынуждала аббасидских правителей (по крайней мере в начальный период правления династии) проявлять известную религиозную терпимость и считаться с тем, что среди их подданных были не только мусульмане, но и христиане различных сект, иудеи, зороастрийцы и т. д. Относительная религиозная терпимость до середины IX в. создала условия для развития светской науки, а широкая полемика ортодоксального ислама с сектантами, суннитов с шиитами и споры сторонников различных юридических толков стимулировали развитие богословия и мусульманского права — фикха, логики и философии.

Преподавание богословия и фикха обычно велось в стенах мечети (например, в Багдаде в соборной мечети аль-Мансура). Но поскольку часто возникали споры по богословским вопросам, а мечеть была неподходящим местом для оживленных дискуссий, обучение перенесли в возникшие в конце X в. специальные религиозные учебные заведения — медресе, причем первое медресе возникло в Нишапуре. Преподавание здесь обычно сводилось к диктовке ученым-богословом уже составленной им книги. В отличие от европейской средневековой университетской системы с выработанной иерархией и корпорацией ученых, коллективно отвечающих за подготовку студента, ученые мусульманских университетов не знали общекорпоративной ответственности. Прослушав курс у определенного преподавателя, арабский студент получал от него «иджаза» («свидетельство о квалификации»), значение которого основывалось исключительно на авторитете учителя. Поэтому арабский студент, желавший заслужить репутацию образованного человека, переходил от учителя к учителю и накапливал «иджаза». Чем известнее были учителя, удостоверявшие его квалификацию, тем больше было у него шансов проникнуть в религиозно-юридическую мусульманскую элиту, стать факихом, кади или заняться преподаванием в университете.

Главными научными центрами Халифата кроме Багдада были старинные средоточия эллинистической культуры — Александрия и Антиохия, центры сирийско-несторианского образования в юго-западной части Ирана — Гундишапур (Джундайсабур), в Месопотамии — Харран, в Северной Сирии — ар-Руха (Эдесса), где процветали светские науки (медицина, математика, астрономия), а также относительно новые, основанные арабами города Куфа, Басра — центры чисто арабских наук, в первую очередь филологии.

Эдесса, город, который на рубеже II и III вв. стал важнейшим очагом сирийской культуры и письменности, из которого вышел один из выдающихся гностиков — сирийский писатель, автор трактатов по истории и философии, а также религиозных

гимнов Бардесан (155—222), сыграла важную роль в ознакомлении арабов с греческой литературой.

Правители сасанидского Ирана неоднократно переселяли жителей подвластных им провинций в центральные районы империи; в частности, жители Антиохии были частично переселены во вновь основанный Шапуром I город Гундишапур в Хузистане, где впоследствии возникла греко-сирийская медицинская школа, оказавшая значительное влияние на развитие арабской медицины.

В Эдессе и Антиохии существовали большие колонии христиан несторианского толка³.

В качестве знатоков точных наук, медицины и философии византийцы и сирийцы Антиохии и Эдессы выполнили большую культурную миссию, и многие из них после арабского завоевания стали придворными врачами, астрологами и занимали в государстве различные высшие должности.

Центром изучения и развития античной и эллинистической науки был также город Харран в Месопотамии, жители которого, язычники-сабии⁴, сохраняли верность своему вероучению и после арабского завоевания. В IX в. в Харран из Антиохии была перенесена греческая философия и из числа харранских сабиев в IX—X вв. выдвинулся ряд ученых — математиков, астрономов и философов.

Особенно плодотворно повлияла на развитие арабской науки деятельность переводчиков — вероятно, одна из самых широких и продуктивных в истории человечества попыток усвоения чужого научного и философского наследия⁵. Образованные переводчики сирийцы, греки и персы познакомили арабов с трудами Архимеда и Птолемея, Платона и Аристотеля по математике, астрономии и философии, с индийскими и греческими медицинскими трактатами и персидскими историческими и дидактическими сочинениями.

Традиция перевода греческих научных сочинений на арабский язык сложилась не сразу. Еще в доисламские времена сирийцы-христиане в монастырях с апологетическими целями

³ Патриарх Несторий проповедовал, что в Христе сосуществуют, не сливаясь, две природы — божественная и человеческая, которые и после соединения в одном лице сохраняют свои собственные сущности. Из этого вытекало, что Мария родила Христа-спасителя, помазанника божия, но не бога и поэтому должно именовать ее не богородицей, а христородицей. Сложившаяся в Сирии секта несториан после смерти ее основателя Нестория бежала от преследований государственной церкви в Иран.

⁴ Сабиями именовалась харранская сироязычная община, религия которой включала почитание звезд и вместе с тем опиралась на греческую философскую мысль, что дало основание в средние века христианским и мусульманским критикам под сабиизмом понимать некую совокупность греческих языческих культов.

⁵ О переводах научных и философских трудов с греческого на арабский язык см. работы М. Штейншнейдера [372], Я. Ткача [374], Д. Л. О'Лери [328] и Р. Волцера [382].

переводили на сирийский язык сочинения греческих авторов. Делали они это с большим выбором и все то, что было неприемлемо с точки зрения христианского учения, из сочинений изымали. Даже Аристотель, этот признанный христианской церковью научный авторитет, не избежал сокращений. Сирийские христиане продолжали переводческую деятельность и после образования Халифата. Близость сирийского языка к арабскому облегчала их работу: сделав первоначально сирийский перевод, они уже с сирийской версии делали перевод арабский. Так, в частности, поступал выдающийся переводчик — сиро-язычный христианин Хунайн ибн Исхак.

Работа по переводу научных и философских текстов в арабо-мусульманском государстве в средние века была поставлена гораздо шире, чем в Европе, предназначалась для гораздо более широкой аудитории средневековой мусульманской «интеллигенции» и носила светский характер. Произведения античных авторов не служили пропаганде ислама (как это было в Европе с христианством), и религиозные авторитеты не могли в такой мере, как в Европе, препятствовать распространению опасных для ислама знаний. И хотя арабские переводчики в эпоху ислама были преемниками ранних сирийских переводчиков, трудившихся под контролем христианского духовенства, цели их деятельности были разные.

Было, однако, и другое существенное отличие в деятельности арабских переводчиков. Если европейские средневековые ученые довольно широко переводили самые разнообразные произведения античных авторов (в том числе и чисто литературные), арабские их коллеги, трудились ли они в Гундишапуре, Харране или в Доме мудрости (Байт аль-хикма) аль-Мамуна, переводили греческие и индийские сочинения по практически полезным знаниям и игнорировали почти все, что выходило за пределы науки и философии. Греческое влияние, столь плодотворное в области точных и естественных наук и философии, почти не коснулось арабской поэзии и художественной прозы. Ортодоксальная мусульманская идеология не могла мириться с языческим духом греческой литературы, а практические потребности арабо-мусульманского общества толкали к известному прагматизму — желанию позаимствовать у предшественников лишь то, из чего можно было извлечь практическую пользу. Вот почему арабы в средние века так и не познакомились ни с Гомером, ни с великими драматургами Греции, ни с древнегреческими лириками, ни с сочинениями религиозно-мифологического содержания.

В первую очередь переводчиков интересовали сочинения по астрологии, алхимии и медицине, ибо «заказчиков» прельщала возможность при помощи астрологии узнать будущее, при помощи алхимии обрести власть над природой и людьми, при помощи медицины сохранить здоровье и продлить жизнь. Даже

труды по умозрительным предметам привлекали внимание лишь в той мере, в какой это было нужно для практики. Так, религиозная полемика между сектами и направлениями в исламе, а также ислама с другими вероучениями стимулировала перевод трудов по философии и логике, воспринимавшийся как могучее средство в политической и религиозной борьбе.

Искусство перевода рассматривалось как специальность, требующая особых навыков и хорошего знания языков, причем, как и во всяком средневековом ремесле, тонкости этого искусства передавались из поколения в поколение. Особенно прославились в качестве переводчиков сириец Хунайн ибн Исхак (810—873) и его сын Исхак (ум. в 911 г.), сабий из Харрана Сабит ибн Курра (836—901), сириец из Баальбека Коста ибн Лука (820—912), персы Хасан ибн Сахль (ум. в 850 г.) и переводчик «Калилы и Димны» Ибн Мукаффа' (721—757).

Важную роль в переводах научных сочинений на арабский язык сыграл знаменитый Дом мудрости, основанный в Багдаде халифом аль-Мауном (813—833) в подражание древней академии в Гундишапуре. В задачу этого учреждения входили организация и осуществление переводов греческих научных сочинений, которые, согласно преданию, снаряженная халифом специальная экспедиция привезла из Византии. При Доме находился значительный штат переводчиков, из которых наибольшей известностью пользовались выходцы из рода аль-Мунаджжим. Здесь же существовал специальный штат переписчиков и переплетчиков. В результате деятельности переводчиков и переписчиков образовалась большая библиотека (Хизанат аль-хикма). Интересно, что с Домом мудрости были связаны две астрономические обсерватории — марсад (одна в Багдаде, а другая в Дамаске), в которых ученые составили, в частности, новую карту звездного неба (зидж), исправлявшую некоторые ошибки Птолемея.

В распространении знаний немалую роль сыграли и библиотеки⁶. Они имелись почти при каждой большой мечети, причем завешать книги мечети считалось богоугодным делом. В омейядской Андалусии прославился в качестве книголюба, собравшего огромную библиотеку, аль-Хакам II (961—976). По свидетельству географа аль-Мукаддаси, большая библиотека, в которую пускали лишь знатных людей, имелась в Ширазе у буидского правителя Адуд ад-Дауля (949—983) [118, 146].

Во второй половине IX в. ученый и придворный Али ибн Иахья аль-Мунаджжим (ум. в 888 г.), друг халифов аль-Мутаваккиля и аль-Му'тамида, построил на собственные средства в своей загородной резиденции в Каркаре близ Багдада библиотеку (Хизанат аль-кутуб), которая была открыта для всех

⁶ О библиотеках в городах Халифата см. соответствующие разделы книг А. Меца [118, 145—149].

интересующихся наукой [69, т. 5, 459]. Другой ученый, шафинитский факих Джа'фар ибн Мухаммад ибн Хамдан аль-Маусили (ум. в 934 г.), основал в Мосуле учебное заведение Дом науки (Дар аль-ильм), при котором была большая библиотека, открытая для всех желающих [69, 2, 420]. Один из приближенных Адуд ад-Дауля, некий Ибн Саввар, основал две библиотеки — в Басре и в Рам-Хормузе на берегу Персидского залива, в которых переписчики книг получали специальное жалованье [118, 148].

Но самая большая библиотека была основана в Багдаде в правление бунда Баха ад-Дауля (989—1012) везиром Сабуром ибн Ардаширом между 991—993 гг. Эта библиотека, именовавшаяся Дом науки (Дар аль-ильм), была расположена в квартале Карх и насчитывала свыше 10 000 рукописей по всем областям знания, переписанных лучшими каллиграфами. После смерти Сабура во главе библиотеки стал известный шиитский теолог и поэт аш-Шариф аль-Муртади. Библиотекой Сабура пользовались многие выдающиеся ученые и поэты. Так, ее посетил прославленный поэт-слепец Абу-ль-Аля аль-Ма'арри во время своего кратковременного пребывания в Багдаде в 1009—1010 гг. Когда сельджуки захватили в 1055/56 г. Багдад, библиотека была разрушена и большая часть книг погибла.

Несколько позднее, в конце X в., подобные же учреждения появились в Египте. Этому особенно способствовал переход власти в руки Фатимидов (969—1171), исмаилитская⁷ доктрина которых благоприятствовала распространению греческих наук. В каирском дворце Фатимиды создали большую библиотеку, одним из хранителей которой был известный литератор аш-Шабушти (ум. в 998 г.). Фатимид аль-Азиз (975—996) основал по соседству с мечетью аль-Азхар нечто вроде богословского клуба, где каждую пятницу собирались богословы для научных дискуссий. Этим было положено начало азхарскому богословскому университету.

Встречи юристов, теологов, поэтов и прозаиков организовывал в своем собственном доме и оказывал им материальную помощь также везир аль-Азиза Йа'куб ибн Киллис (ум. в 990 г.). Эту инициативу продолжил фатимидский правитель аль-Хаким (996—1021), который основал в 1004 г. в своем дворце Дом науки (Дар аль-ильм) с библиотекой и читальным залом. Дар аль-ильм служил местом встреч знатоков права и грамматики, врачей и философов, математиков и астрономов. Управляющий Домом приглашал к себе два раза в неделю ученых на закрытые заседания, на которых обсуждалась исмаилитская доктрина. В 1045 г. был составлен каталог книг, имев-

⁷ Исмаилизм — одно из крайних направлений в шиизме. Возник в VIII в., а в X в. исмаилиты сумели захватить власть в части Северной Африки и в Египте, где исмаилитская династия Фатимидов господствовала до середины XII в.

шихся в библиотеке Дома, содержащий наименования 6500 томов по астрономии, архитектуре и философии. Библиотека просуществовала до конца фатимидской династии, когда Салах ад-Дин продал ее вместе с другими дворцовыми драгоценностями, но по счастливой случайности значительная ее часть попала в руки просвещенного чиновника и литератора аль-Кади аль-Фадила [118, 148].

Как уже говорилось выше, с VIII в. активно включаются в культурную и научную жизнь Халифата выходцы из покоренных арабами народов и этнических групп, мусульмане и немусульмане, писавшие свои труды на арабском языке⁸.

Замечательных успехов достигла арабская медицина, в которую существенный вклад внесла сирийско-христианская семья Бохтишо (IX в.), а также уроженец Рея иранец Абу Бакр ар-Рази (Разес; ум. в 925 г.) и прославленный ученый и философ из Бухары Ибн Сина (Авиценна; 980—1037). В сирийско-несторианской школе Гундишапура медицина изучалась в основном по Гиппократу и Галену, причем около 800 г. врач Джабраил из семьи Бохтишо, преподаватель гундишапурской школы, открыл в Багдаде первую больницу. Труд Абу Бакра ар-Рази «Книга по медицине» содержит описание всех известных в его время болезней, основанное как на трудах греческих, сирийских и индийских ученых, так и на результатах личных наблюдений автора. Еще большую популярность в средние века приобрело главное сочинение Ибн Сины по медицине — знаменитый «Медицинский канон», который в течение многих веков был одним из основных медицинских и фармакологических пособий как в странах Востока, так и в средневековой Европе.

Арабские математики и астрономы унаследовали традиции как греческих ученых, так и индийских. В конце VIII или в начале IX в. на арабский язык было переведено главное сочинение Птолемея (II в. н. э.) — «Величайшее» (греч. «Мегисте», в арабской транскрипции «аль-Маджисти», а в последующих латинских переводах с арабского «Альмагест»). В Багдаде в IX в. прославились в качестве астрономов уроженец Балха Абу Ма шар (Альбумасар; ум. в 886 г.) и уроженец Хорезма Мухаммад ибн Муса аль-Хорезми (Алгорисмус; ум. в сер. IX в.), автор трудов по алгебре, арифметике (познакомивших арабов и Европу с индийским обозначением чисел) и математической географии, которые считались в Европе основополагающими до XVI в. (имя аль-Хорезми сохранилось в термине «алгоритм», а термин «алгебра», араб. «аль-джабр», — «восстановление» — обязан его математическому трактату «Краткий трактат по расчету восстановления и противоположения» — «Китаб аль-

⁸ Об арабской средневековой науке см. соответствующие разделы трехтомного труда Г. Сартона [357] и У. М. Уотта [129], а также главу по истории науки Г. Анавати в «Кембриджской истории ислама» [220].

мухтасар фи хисаб аль-джабр ва-ль-мукабала»). Из Ферганы происходил выдающийся астроном Ахмад аль-Фергани (Аль-фраганус; ум. в 861 г.). С именем выходца из Харрана математика и астронома аль-Баттани (Альбатегниус; ум. в 929 г.) связывают обычно создание теории тригонометрических функций.

Астрономические представления арабов в средние века мало чем отличались от птолемеевских. Арабы считали землю центром мироздания, вокруг которого вращается восемь небесных сфер, несущих солнце, луну, пять планет и неподвижные звезды. Теоретические проблемы астрономии интересовали арабов меньше, чем составление астрономических таблиц (зиджи), имевших практическое значение. Такие астрономические таблицы создавал, используя индийские и иранские материалы, аль-Хорезми. Особой точностью отличались таблицы аль-Баттани, в которых были разделы и по географии, намного превосходившие по достоверности и широте охвата материала сочинения греческих и латинских авторов.

Значительный вклад арабские ученые внесли во все разделы географической науки⁹; труды арабских географов, несомненно, могут быть отнесены к самым замечательным памятникам арабо-мусульманской культуры IX—X вв. Ученые, жившие при дворе аль-Мамуна, составляли карты Халифата и производили в связи с этим первые астрономические вычисления. Важнейшими географическими трудами были: «Книга путешествий и государств» придворного аббасидского чиновника перса Ибн Хордадбеха (ок. 820 — ок. 912), в которой описания маршрутов как внутри Халифата, так и за его пределами сочетаются с разнообразными географическими и этнографическими сведениями, «Золотые россыпи и рудники самоцветов» араба аль-Мас'уди (ум. в 956 г.), сочинение уроженца Балха Абу Зайда, переработанное позднее уроженцем Фарса аль-Истахри (ок. 849 г.), а еще позднее уроженцем северомесопотамского города Нисибина Ибн Хаукалем.

В арабских географических трудах X в. содержится подробное описание различных областей мусульманского мира от Испании на западе до низовий Инда на востоке, их городов, ремесел и торговли, флоры, фауны и климата. Населенную часть земли арабские географы вслед за греками делили на семь поясов, или климатов, причем самым благоприятным для жизни считали четвертый, куда входили главные культурные центры мусульманского мира во главе с Багдадом.

Весьма важную роль в развитии культуры Халифата сыграли также историки — большей частью иранского происхожде-

⁹ Арабской географической науке, равно как и арабским средневековым астрономическим представлениям, посвящен фундаментальный труд И. Ю. Крачковского [94].

ния, связанные с иранской историографической традицией¹⁰. Начало арабской историографии положили записи преданий — как древнеарабских племенных, так и раннемусульманских (хадисов). На основе этих преданий складываются в VIII в. сочинения о жизни и деятельности пророка. В IX в. появляются исторические сочинения, посвященные арабским завоеваниям: труд учителя поэта Ибн аль-Му'тазза — историка аль-Балазури (ум. в 892 г.) и сочинение по истории Багдада Ахмада ибн Аби Тахира Тайфура (ум. в 893 г.).

Одним из самых замечательных арабских историков, несомненно, был уже упомянутый выше аль-Мас'уди, который, как и его предшественник аль-Йа'куби, отличался поразительной широтой интересов. Оба этих историка были одновременно географами и этнографами и собирали разнообразные историко-географические сведения в далеких путешествиях. Первой попыткой создания всемирной истории был многотомный труд перса ат-Табари (ум. в 923 г.) «История пророков и царей», в котором в качестве введения к собственно мусульманской истории дается обзор истории всемирной. Позднее традицию составления «всемирной истории» продолжит историк Ибн аль-Асир (1160—1234).

С дезинтеграцией мусульманского мира появились местные исторические хроники, причем вершиной локальной историографии был перс Ибн Мискавейх (ум. в 1030 г.), который в «Книге опыта народов» отказался от традиционно-мусульманского взгляда на историю и исходил из секуляризованной концепции исторического процесса, выдвинув на первый план назидательное значение историографии. С X в. начинают составляться династийные истории — часто под наблюдением и по приказу правителей. Апологетический характер этих трудов и претенциозность их стиля (сложившегося под влиянием деловой прозы секретарских расаиль) невыгодно отличают эти «официальные» истории от правдивых трудов ранних арабских историков. К сочинениям подобного рода можно отнести «Историю Аббасидов» ас-Сули (ум. в 946 г.).

Совершенно особое место в истории арабо-мусульманской культуры занимает гениальный хорезмиец аль-Бируни (973—1048). Его «Памятники минувших поколений», «Индия» и другие сочинения охватывают весь круг знаний того времени¹¹. В равной мере аль-Бируни интересовали астрономия и математика, физика и минералогия, история, география и этнография. Интересно, что в сохранившихся до наших дней его сочинениях нет никаких следов мусульманских канонических наук: фикха или богословия. Отдавая предпочтение иранской традиции во

¹⁰ Об арабской историографии см. книги Б. Люиса и П. М. Холта [305], Ф. Розенталя [355] и статью Х. А. Р. Гибба [83, 119—155].

¹¹ Имеется русский перевод «Памятников минувших поколений» М. А. Салье и «Индия» — А. Б. Халидова и Ю. Н. Завадовского [1].

всех областях истории культуры и относясь отрицательно к влиянию культуры арабских завоевателей, аль-Бируни тем не менее объявляет арабский язык единственно пригодным для научных целей. Впрочем, к арабской системе письма он относится критически, усматривая ее главный недостаток в сходном написании букв и в необходимости для их различения ставить точки, отсутствие которых делает текст трудным для понимания. Трудность эта не была преодолена полностью введением в конце VIII в. по примеру сирийской письменности системы огласовок (харакат) — специальных значков над и под согласными для обозначения гласных, а также диакритических точек для различения сходных по начертанию согласных букв.

2. ВОЗНИКНОВЕНИЕ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Возникновение арабо-мусульманской философии в еще большей мере, чем развитие естественных и точных наук, связано с усвоением греческого наследия¹². Проникновение греческой философской мысли в арабо-мусульманскую культуру шло разными путями. Немалую роль здесь сыграли и личные контакты. Например, Александрийская академия, один из главных очагов греческой философской мысли и научных знаний в предшествующий арабскому завоеванию период и после завоеваний, продолжала свою деятельность с начала VIII в. в Антиохии, где во второй половине IX в. получил образование аль-Фараби. Однако еще большую роль в ознакомлении образованной элиты Халифата с греческой философией сыграла деятельность переводчиков.

Первые переводчики сочинений греческих философов были оригинальными мыслителями с широкими философскими интересами. Так, уже упомянутый выше переводчик Коста ибн Лука занимался изучением философской терминологии. Он составлял комментарии к переводимым им трудам, а в своих оригинальных сочинениях умело использовал метод научного анализа, позаимствованный им из произведений греческих авторов. Другой переводчик, сабий Сабит ибн Курра, писал трактаты, в которых превозносил культурные достижения своей религиозной

¹² Арабской средневековой философии посвящено множество работ. Из трудов обзорного характера советских ученых назовем книгу С. Н. Григоряна [86], из старых работ западноевропейских ученых — многотомный труд Б. Карра де Во [235], а из сравнительно новых — А. Корбена [243], У. М. Уотта [384] и М. Фахри [246]. Хороший обзор истории арабо-мусульманской философии содержится в статье С. Пинеса в «Кембриджской истории ислама» [345, 780—823] и в статье «Фальсафа» в «Энциклопедии ислама». Весьма велико также число работ по мусульманской теологии и «калам», из которых упомянем книги А. С. Триттона [377], Л. Гарде и Г. Анавати [252], М. Аллара [219], А. И. Арберри [221].

общины. Комментированием трудов греческих философов, особенно Аристотеля (по-видимому, на основании уже выполненных переводов), занимались основатель арабской философии аль-Кинди (ум. в 873 г.), знаменитый философ, «второй учитель» после Аристотеля — аль-Фараби (ум. в 950 г.), Ибн Сина (ум. в 1037 г.), Ибн Рушд (1126—1198) и многие другие.

Таким образом, арабо-мусульманская философия зародилась в среде переводчиков и комментаторов сочинений греческих философов. Поэтому первоначально она явилась как бы продолжением греческой философской мысли, переработанной в мусульманском духе и согласованной с основными догматами ислама. Переводчики-сирийцы разработали арабскую научную и философскую терминологию (истилахат), ставшую позднее универсальным научным языком всех арабо-мусульманских ученых.

В странах мусульманского Востока философия считалась «наукой наук», наукой, которая должна заниматься широким кругом самых различных вопросов. Такому взгляду на философию полностью соответствовало представление о философе как об ученом широких интересов и энциклопедических знаний, почти волшебнике, способном творить чудеса. Положение ученого-философа в арабо-мусульманском средневековом обществе в значительной мере отличалось от положения его западноевропейских коллег. В то время как в Западной Европе философия — эта «служанка богословия» — изучалась и преподавалась в университетах под строгим контролем католической церкви, требовавшей от философа строгого подчинения теологической доктрине, в странах мусульманского Востока в университетах преподавались лишь теология и мусульманское право (фикх). Исключение в этом смысле представлял, вероятно, Дом мудрости аль-Мамуна, просуществовавший сравнительно короткое время. И мусульманский философ, не являясь «служащим» клерикально-правительственного учреждения, подобно тому как средневековый арабский поэт зарабатывал на жизнь панегириками покровителям-меценатам, жил медицинской практикой или состоял в должности придворного астролога или алхимика. Таким образом, медицина или (в меньшей мере) астрология были практическим применением философских знаний. Не имея признанной социальной функции, арабский философ в меньшей мере, чем европейский, был зависим от официального духовенства. В то же время «невключенность» философа, как такового, в жесткую структуру средневекового мусульманского общества делала его более «зорким» в отношении проблем, связанных с политической и социальной функцией философа в обществе, его долгом перед ним. Не удивительно, что эти вопросы заняли столь важное место в философских спорах IX—XI вв.

Разумеется, не стоит преувеличивать «свободомыслие» в раннем исламе. Ортодоксальный ислам во все времена с недо-

верием и даже враждебностью относился ко всякой философской мысли. Именно поэтому арабо-мусульманская философия зародилась и развивалась первоначально почти исключительно среди шиитов или сектантов-му'тазилитов, в большей мере подвергшихся влиянию греческих или христианских религиозно-философских идей. Только в этой, более свободной от ортодоксальной догматики и более культурной сравнительно с правоверным суннизмом среде могло сложиться направление мысли, чуждое, а порой и враждебное официальному суннитскому богословию.

Восприятие арабо-мусульманскими учеными греческого философского наследия шло сложными путями, поэтому их философское творчество нельзя представлять как непосредственную преемственность. Арабы начали знакомиться с греческой философией по трудам ее поздних комментаторов, излагавших учение эллинских мудрецов в своих обобщающих сочинениях без исторической перспективы, как единую законченную систему. Поэтому и арабские ученые восприняли греческое философское наследие также как нечто единое. Аристотель представлялся им вершиной греческой философской мысли, и в сочинениях греческих философов послеаристотелевского времени они видели лишь комментарии к его трудам или попытку развить поставленные им проблемы. Даже неоплатоников, которых они лучше всего знали, они не считали оригинальными мыслителями и рассматривали их философскую систему лишь в свете аристотелевского влияния. С учением Аристотеля арабо-мусульманские ученые начали знакомиться по трудам и комментариям перипатетиков и неоплатоников Александра Афродизийского (II в.), Фемистия (IV в.), Прокла (410—485), Сириана (V в.), Симплиция (ум. в 549 г.), Иоанна Филопона (VI в.) и др.

Значительное влияние на арабо-мусульманских философов оказал, по-видимому, Александр Афродизийский. Он интересовался в первую очередь естественнонаучной стороной учения Аристотеля и вслед за Аристотелем утверждал, что «универсалии» («общие понятия») суть лишь обозначения ряда единичных предметов и существуют только в человеческом сознании (номинализм). Они не предшествуют «вещам» и не возникают из них, а являются следствием опыта и работы мысли. Каждая отдельная вещь есть соединение души (аристотелевская «форма») и материи, или вещества. Вещество без души есть только возможность («потенция»). Души вечны и неизменны, но они существуют лишь в вещах, которые в процессе «проявления» в них душ из возможности становятся действительностью. Александр различает естественный, или материальный, разум, который, как и вещество, есть лишь «потенция», и высший, духовный, разум, который противопоставляется естественному как реальное начало. «Высший разум» — «перводвигатель» — чист и совершенен, в нем основа всех изменений. По-

видимому, через труды Александра Афродизийского идеи Аристотеля оказали влияние на учение средневековых арабо-мусульманских философов о душе и «высшем разуме».

Из позднейших комментаторов сочинений Аристотеля более других на арабских философов оказал влияние Фемистий, видевший в учении неоплатоников лишь синтез учения Платона и Аристотеля. Как и многие поздние перипатетики, Фемистий интересовался в первую очередь аристотелевской этикой, а логику и физику считал науками вспомогательными. Его популярное изложение учения Аристотеля, как он его себе представлял, было хорошо известно арабским философам, полностью доверявшим его интерпретации и воспринявшим его метод изложения.

Особенно тщательно арабские ученые изучали труды представителя позднейшего неоплатонизма Прокла (410—485), последнего крупного древнего философа, и противника его взглядов — византийского ученого из Александрии, комментатора Аристотеля Иоанна Филопона, или Грамматика (VI в.). Иоанн Филопон сочинил трактат, направленный против языческой философии Прокла, в котором, основываясь на данных естествознания, доказывал конечность мира. Его рассуждения представляли попытку соединить аристотелевское учение о природе с христианскими представлениями — позднее эта тенденция нашла отражение и в трудах арабо-мусульманских ученых-рационалистов, пытавшихся сочетать греческую философию с исламским учением.

Однако благоговение, с каким арабо-мусульманские философы изучали труды Аристотеля и сочинения, ему приписываемые, а также труды его учеников, комментаторов и продолжателей, к которым они относили и неоплатоников, и их представление о греческой философской мысли как «едином потоке» не мешало им замечать различия во взглядах Платона, Аристотеля и их позднейших интерпретаторов. Воспринимая греческую философию как нечто единое, арабо-мусульманские ученые все же производили в ней свой отбор и, отдавая предпочтение наиболее волновавшим их проблемам или по-иному расставляя акценты, обнаруживали этим самостоятельность своей мысли. Позаимствовав из греческой философии общее представление о мире, теорию эманации, учение о душе и разуме, человеке и человеческих знаниях, овладев сложной греческой философской терминологией, которая отныне стала их собственным научным языком, арабо-мусульманские философы попытались сформулировать синтезированную в трудах эллинистических ученых греческую философскую мудрость в духе мусульманского (чаще неортодоксального) вероучения.

Значительное влияние на арабо-мусульманскую философию оказал знаменитый врач и мыслитель древности Гален (131—201). Идея Галена о том, что медицина должна иметь фило-

софское обоснование, а врач должен быть одновременно и философом, была близка арабским ученым. Не случайно значительная часть сочинений Галена распространялась в Европе в переводах с арабского. В логике, физике и метафизике Гален следовал за Аристотелем, но некоторые свои идеи он позаимствовал у стоиков. В частности, ему была близка идея стоиков о мудреце, который должен освободиться от страстей и влечений и жить, повинаясь лишь разуму. Арабский биограф выдающихся людей мусульманского государства Ибн аль-Кифти (1172—1248) относил Галена к числу тех, кто занимался «естественной философией», считал его знатоком методики научного исследования, умеющего прилагать ее к различным отраслям знаний [62а, 122]. Возможно, под влиянием Галена, исследовавшего доступную опыту «позитивную реальность», арабо-мусульманские ученые и теологи усвоили идею тармонии частей вселенной и органов тела как свидетельства существования божественного провидения.

Особенно большое влияние Гален оказал на своего арабского коллегу Фахр ад-Дина ар-Рази, который даже в своих комментариях к Корану пытается опереться на Галена, подчеркивавшего взаимосвязь всего сущего во вселенной. Влияние Галена можно проследить также в той систематизации наук, которую мы находим у арабских ученых, в определении места философии в ряду других наук, в стремлении арабских мыслителей проследить причинную связь явлений и в других научно-философских вопросах.

В биографическом словаре выдающихся людей Ибн аль-Кифти содержится характеристика греческой философии, позволяющая выявить отношение к ней средневековых арабо-мусульманских ученых. Ибн аль-Кифти называет семь направлений греческой мысли, из коих главные, по его мнению, два: пифагорейское и платоно-аристотелевское, которое включает всех последователей этих двух философов [62а, 25—26]. Таким образом, Платон, Аристотель, перипатетики и неоплатоники зачисляются арабским биографом в одно направление.

Всю древнюю философию Ибн аль-Кифти подразделяет, как он утверждает вслед за Аристотелем, на «естественную», которую представляли «старые ученые» (древние египтяне, сабии, Фалес из Милета, пифагорейцы), и «политическую», к которой принадлежали «новые философы» — Сократ, Платон и Аристотель. Уже Платон, по понятиям Ибн аль-Кифти, превзошел всех своих предшественников-пифагорейцев в изучении «реальности, постигаемой разумом», и Сократа в вопросе «устройства совершенного государства» [62а, 25—26]. Вершиной философии был, по его мнению, ученик Платона — Аристотель, вобравший в свое учение все предыдущие философские направления [62а, 50—51]. Аристотель познал мир в его отношении к человеческому бытию, представил человека как часть «общего», в пределах

которого человек стремится, опираясь на знания и добродетель, к единственно достойной цели — познанию смысла своего бытия.

Мусульманские теологи (как и средневековые христианские теологи в Европе) с радостью восприняли метафизику Аристотеля и его учение о «неподвижной первопричине всего сущего» как научное подтверждение своих доктрин. Позаимствовали они также и логику Аристотеля в качестве формального инструмента изложения своего учения и оружия в догматических спорах.

Естественно, что многое в воззрениях языческих философов вызывало нареkanie правоверных мусульман. Тот же Ибн аль-Кифти с негодованием писал о Фалесе Милетском и его последователях: «Это секта древних философов, которые отвергали творца, властителя вселенной, утверждали, что мир вечно будет таким, каков он есть, что не существует творца, который бы его создал по собственной воле, что круговращение вселенной было вечно, что растение произрастает из семени, а семя из растения, что человек произошел от спермы, а сперма из человека. Главный философ этой школы — Фалес Милетский получил кличку „зиндика“» [62а, 49—50]

Даже отдельные положения учения Аристотеля, несмотря на преклонение мусульманских теологов перед его авторитетом, принимались ими с существенными поправками. В частности, они не могли принять его утверждения, что мир вечен и не имеет во времени ни начала, ни конца, а стало быть, божество не есть причина мира, что божество не имеет цели вне себя и что цель постоянно происходящего в природе процесса образования и разрушения материи — приближение материи к духу, победе формы над материей, осуществляющейся наконец в человеке.

Арабо-мусульманская философская мысль была значительно разнообразней и содержательней средневековой европейской философии. Однако при всей широте интересов арабо-мусульманских философов можно выделить основной круг вопросов, их более всего волновавших. Чаше всего в их сочинениях рассматриваются сущность божества и его связь с материальным миром, отношение сущности к явлению, общего к единичному, познание души, разума, материи, методика познания и проблемы логики, проблемы этические (добро и зло, «совершенный человек»), социальные (структура идеального государства), тайна загробной жизни, смысл пророческой деятельности и т. д.

В общих чертах арабо-мусульманская средневековая философия может быть сведена к двум главным направлениям. Первое и основное направление представлено теми философами и теологами, которые в своих теориях или представлениях исходят из греческой философской мысли (Платона, Аристотеля или неоплатоников). История мусульманского аристотельянства отчетливо делится на два периода. Первый (IX—XI вв.) в основном связан с деятельностью мыслителей восточных областей

Халифата: араба из Басры аль-Кинди (ум. в Багдаде в 873 г.), тюрка из Средней Азии аль-Фараби (ум. в Дамаске в 950 г.) и иранца из Афшана (около Бухары) Ибн Сины (Авиценны) (ум. в Хамадане в 1037 г.). Второй период охватывает XII—XIII вв. и представлен в основном арабскими учеными и мыслителями мусульманской Испании. К этому периоду относятся такие выдающиеся философы, как Ибн Бадджа (ум. в 1139 г.), Ибн Туфейль (ум. в 1186 г.), Ибн Рушд (Аверроэс; 1126—1198)

Другое направление арабо-мусульманской философской мысли представлено теологами-мутакаллимами, основывавшими свои концепции на Коране, хотя и в их представлениях можно проследить влияние греческих философских школ. Это направление также прошло два периода в своем развитии: период преобладания му'тазилитской доктрины (VIII—IX вв.) и период окончательного оформления «калама» (X—XII вв.) в трудах аль-Аш'ари (873—935) и аль-Газали (ум. в 1111 г.).

Промежуточное положение между двумя указанными направлениями занимают, во-первых, мусульманский мистицизм (суфизм), возникший первоначально в недрах исламского правоверия, но позднее сложившийся в философскую доктрину под перекрестным влиянием неоплатонизма, гностицизма и христианского сектантства (а возможно, и буддизма), а во-вторых, исмаилизм, выросший из шиизма и впитавший многие элементы эллинистических философских учений; к исмаилитам примыкают ученые-энциклопедисты, получившие наименование «Братьев чистоты» («Ихван ас-Сафа»; X—XI вв.). Совершенно особняком стоит замечательный историк, философ и социолог Ибн Хальдун (1332—1406), не принадлежащий ни к одному из вышеназванных направлений.

Философско-богословская мысль начала складываться в исламе сравнительно рано. «Калам» — так именовалась совокупность различных доктрин и школ в исламе — зародился еще в VIII в. На заре ислама первые мусульманские теологи стали размышлять над значением тех или иных определений Корана и, основываясь на священном тексте, пытались найти правильное решение важнейших богословских вопросов. Особенно их волновал вопрос о «свободе воли» — отношении между божественным предопределением и человеческой деятельностью.

На первом этапе истории «калама» мусульманский рационализм (му'тазилизм) и мусульманский мистицизм (суфизм) не проявляли взаимного антагонизма и мирно уживались в недрах возникающей теологии. Не случайно возникновение и му'тазилизма и суфизма традиция возводит к одной и той же школе Хасана Басрийского. Можно проследить также связь между му'тазилитским «каламом» и фикхом (юридической наукой) — например, му'тазилитская концепция о роли разума имеет параллель в идеях некоторых факихов. Подобно тому как арабо-

мусульманская философия восходит к философской мысли греков. «калам» возникает под значительным влиянием домусульманских религиозных доктрин. Так, многим «калам» обязан христианской теологии: с одной стороны, в нем находим некоторые положения христианства, а с другой — кое-что в «калам» сложилось в результате полемики с христианством. Возможно, что некоторые му'тазилитские идеи возникли также в ходе полемики с дуалистическими манихейскими и зороастрийскими концепциями.

К сожалению, до нас не дошли тексты, которые могли бы осветить характер «калама» в момент его зарождения, в первой половине VIII в. О возникновении в недрах ислама му'тазилитской секты дают представление сочинения более поздних мусульманских историков религии, в первую очередь аш-Шахрастани (1076—1153). О взглядах основателя му'тазилизма Василя ибн Ата (VIII в.) почти ничего не известно, но более или менее связанная система представлений, кажется, уже присутствовала в учении таких му'тазилитских теологов из Басры, как Абу-ль-Хузайль аль-Аллаф (ум. ок. 849 г.), Му'аммар (ум. ок. 830 г.), Ибрахим ан-Наззам (ум. ок. 845 г.), ученика ан-Наззама — замечательного средневекового прозаика аль-Джахиза, а также багдадца Бишра ибн аль-Му'тамира (ум. ок. 825 г.).

Ни одна из сект «калама» не принимала династии Омейядов, представители которой, с точки зрения теологов, были слишком «светскими» правителями, а му'тазилиты даже открыто выступили на стороне Аббасидов, с приходом к власти которых заняли место официальных теоретиков в исламе. Знаменательно, что историк ислама аш-Шахрастани утверждает, что расцвет «калама» начинается с халифов Харуна ар-Рашида (786—809), аль-Амина (809—813), аль-Мамуна (813—833) и аль-Васика (842—847), тем самым ставя знак равенства между «каламом» вообще и главенствовавшей в то время одной из его сект — му'тазилитами. В середине IX в. халиф аль-Мутаваккиль (847—861), положил конец му'тазилитскому господству, но окончательный удар ему нанесло только учение аль-Аш'ари в X в.

Любопытно, что халиф аль-Мамун был любителем греческой философии и поддерживал му'тазилитский «калам». И это не случайно, поскольку в некоторых своих положениях, в частности в познании религиозных истин разумом, му'тазилиты весьма близки греческой философской мысли. Однако му'тазилитская концепция разума сама по себе мало имела общего с аристотелевской¹³.

¹³ Учение му'тазилитов рассматривается в каждой работе, посвященной «каламу». Специально му'тазилитам посвящена монография А. Н. Надера [323], проблема свободы воли в исламе рассматривается в книге У. М. Уотта [383]. Изложение учения му'тазилитов можно найти в соответствующей главе книги И. П. Петрушевского [124].

Для му'тазилитов концепция разума была тесно связана с принципом справедливости (*адль*). Назначение разума они видели прежде всего в его нравственной функции различения добра и зла, справедливого и ложного. По их представлениям, эти понятия суть объективно существующие качества, заложенные в действиях. Добро они считали универсальной ценностью, а различение добра и зла, как они полагали, доступно разуму в такой же мере, как доступно зрячему человеку различение цветов. Подобный взгляд был чужд мусульманским аристотельянам, ибо из него вытекало, что практический разум владеет истиной, имеющей универсальную значимость, в то время как знание этой истины, по их понятиям, составляло исключительную привилегию теоретического, или «активного», разума.

Му'тазилитские представления имеют некоторое сходство с идеями стоиков о «естественном законе», а также с некоторыми аналогичными идеями, сложившимися в недрах христианства. Но само понятие «естественного закона» не органично му'тазилитским теориям, ибо оно предполагает существование стабильного космического порядка, который му'тазилиты отрицали наравне с основным тезисом ислама о всемогуществе бога.

Представления му'тазилитов о справедливости и разуме связаны с верой, что добро и зло — объективные категории, независимые от воли бога, и что, следовательно, человек может быть и должен быть судим без соотнесения с божественным предопределением. Доктрина об объективном характере добра привела к мысли, что в различении добра и зла человек и бог находятся в равном положении. Из этого вытекал и другой вывод: бог по природе своей доброе начало и, стало быть, творить зло не может, но может и должен творить лишь добро. Таким образом, на божественную свободу воли накладывались известные ограничения. Страдания же, которые человеку приходится испытывать в земной жизни, — либо заслуженные наказания за грехи, либо же с неизбежностью предполагают компенсацию невинной жертве в другом мире. За хорошие поступки бог обязан вознаградить человека, и никак иначе он поступить не может. Тот факт, что всякий разумный человек может различать добро и зло, как бы уравнивал всех людей в вопросах веры. Эта му'тазилитская концепция противостояла представлениям шиитов, с их эзотеризмом и жесткой иерархической пирамидой, венчаемой имамами и пророками. Фактически му'тазилиты сводят к минимуму различия между пророком и обыкновенным человеком, ибо оба они имеют общее качество — разум. Позднее из этих му'тазилитских представлений развился радикализм таких еретиков, как Ибн ар-Раванди. Му'тазилиты подвергали сомнению догмат о непогрешимости пророка и выступали против его обожествления.

Принцип «справедливости» — важнейший для му'тазилитов, но не единственный: наряду с ним выдвигался принцип «един-

ства бога (тавхид). Это дало основание современникам называть му'тазилитов «людьми справедливости и единства» («ахль аль-адль ва-т-тавхид»).

Принцип «единства бога», строго говоря, не был му'тазилитским изобретением. Он лежал в основе монотеистического ислама, но понимался му'тазилитами с большей последовательностью, чем суннитскими ортодоксами. Му'тазилиты видели это единство не только в отношениях божества с миром, но и в самой сущности божества. Они считали, что факт существования бога устанавливается не в результате мгновенного озарения или непосредственного знания, но постепенным изучением мира, который был создан в определенное время, а стало быть, предполагает наличие извечно существующего создателя. Поскольку создатель, утверждали му'тазилиты, может быть только один, его единство было бы нарушено, если бы рядом с божественной экзистенцией существовали бы извечно, как это утверждалось в догматическом богословии, еще божественные атрибуты (божественные знания, воля, могущество, вездесущность и др.). Пользуясь сложными методами схоластики, которую му'тазилиты впервые ввели в мусульманское богословие, они доказывали, что все эти атрибуты идентичны божественной сущности, ибо если признать изначально существующими и предмет, и его качества, то это означает признание существования нескольких сущностей одновременно и извечно, что ведет к нарушению принципа единства божества. Последнее утверждение воспринималось мусульманами с легкостью, ибо противопоставлялось христианскому догмату троичности, но позднее вызвало ожесточенные нападки аш'аритов и других идеологов ортодоксального «калама».

С принципом «единства бога» связан и другой тезис му'тазилитов — о «сотворенности Корана». Му'тазилиты объявляли догмат о «вечности Корана» языческим, ибо утверждение ортодоксального ислама, будто слово бога существовало вечно и независимо от бога, вело к признанию существования кроме бога единого и вечного другого божества. Чтобы доказать, что Коран сотворен во времени, му'тазилиты прибегали к различным методам — от изощренной софистики до использования довольно примитивных приемов исторической и филологической критики. Так, историк религии аш-Шахрастани приводит следующую аргументацию му'тазилитов: Коран не может быть извечным и несотворенным, ибо он — речь бога. А речь бога может содержать только либо приказание, либо запрещение. Но бог не может приказывать или запрещать самому себе, стало быть, слова бога обращены к уже созданному человечеству.

Другой их аргумент заключался в том, что в Коране кроме «вневременных» истин упоминаются и конкретные исторические события, происходившие в определенное время, а такие упоми-

нения не могли иметь место раньше, чем произошли эти события (например, рассказ о Ное и всемирном потопе). Позднее тезис му'тазилитов о сотворенности Корана явился главным поводом для обвинения их в ереси.

Объявив Коран сотворенным во времени, му'тазилиты посягали даже на его божественную сущность, ставя под сомнение вообще значение божественного откровения, переданного устами пророка. Отождествляя бога с абсолютным высшим добром и придавая тем самым божеству характер высшей моральной категории, му'тазилиты вообще отрицали значение божественного откровения в постижении человеком добра и зла. Они отвергали утверждение, будто Коран является чудом, доказательством пророческой миссии Мухаммада, и даже осмеливались утверждать, что стиль его — всего лишь следствие литературного таланта пророка, который пользовался рифмованной прозой и употреблял «ужасные образы», дабы оказать на слушателей особое воздействие и убедить их в истинности своих слов.

Му'тазилиты впервые стали допускать аллегорическое толкование Корана. Они отказывались понимать буквально те места в Коране, где божество выступает в человеческом облике. Например, они отвергали утверждения Корана, будто у Аллаха есть глаза и уши, будто он может положить руку на плечо пророка и тот «будет чувствовать холод его пальцев», что в загробной жизни праведники смогут увидеть Аллаха, что существуют «сират» — мост, ведущий в рай, «Книга», в которую записываются людские деяния, весы, на которых взвешиваются человеческие поступки, и объявляли соответствующие места Корана поэтическим иносказанием.

С принципом божественной справедливости тесно связано отношение му'тазилитов к причинности явлений. Вслед за своими философскими предшественниками кадаритами му'тазилиты отрицали предопределенность всех явлений в конечной вселенной и считали, что божественная справедливость является высшим божественным законом, доминирующим над поверхностным представлением о предопределении. При этом в своих рассуждениях они опирались на элементарную логику. По их понятиям, принцип справедливости был бы нарушен, если бы человек, бросивший камень и убивший им другого человека по «предопределению», а не по собственной воле, был бы тем не менее за убийство наказан богом. Но поскольку в Коране недвусмысленно утверждается, что Аллах — инициатор всех явлений в мире, му'тазилиты заняли «компромиссную» позицию, утверждая, что бог не единственная причина происходящего и что у человека есть свобода воли при совершении поступков — за это ортодоксальные богословы их обвиняли в дуализме.

Во времена му'тазилитов богословы много спорили о том, остается ли мусульманин, совершивший тяжкий грех, мусуль-

манином или становится неверным и подлежит наказанию в земной жизни смертью и вечными муками на том свете в аду. В этом вопросе му'тазилиты занимали среднюю позицию между хариджитами (непреклонными мусульманскими пуританами, отказывавшими правоверному в каком-либо прощении за тяжкий грех) и ортодоксами (мнение которых в этом вопросе совпадало с мнением так называемых мурджитов, «откладывавших» решение вопроса о греховности человека до божеского суда). Му'тазилиты, со свойственной им страстью к софистическим построениям, считали, что человек, совершивший тяжкий грех, не будет ни мусульманином, ни неверным, а будет занимать среднее, промежуточное положение.

Наделение разума нравственной функцией и провозглашение его инструментом познания мира было в устах теологов опасным нововведением, которое могло обернуться ересью. И действительно, порвавший с му'тазилизмом «еретик» Ибн ар-Раванди (ум. ок. 864 г.) вложил в уста своего героя-брахмана доводы, близкие му'тазилитской доктрине. Он ставит разум судьей над религией и различает разумные и неразумные религиозные предписания. Согласно Ибн ар-Раванди, бог, который считается мудрым, не может накладывать на человека обязанности, несовместимые с разумом. Если то, что говорят пророки, соответствует разуму, то пророки не нужны, ибо и у простых смертных имеется разум. Если же речи их противоречат здравому смыслу — их не следует слушать. Таким же образом Ибн ар-Раванди отвергал и многие другие, расходящиеся с доводами разума догматы и установления ислама. Он не признавал учения о пророческом вдохновении, хотя и верил вопреки своим же теориям в чудеса, приписываемые Мухаммаду. Ибн ар-Раванди был одним из ранних свободомыслящих ученых ислама и предшественником платоника Абу Бакра ар-Рази.

Учение му'тазилитов вызывало нападки не только со стороны богословов-ортодоксов, но и со стороны философов. Так, аль-Фараби обвинял их в том, что они превратили силу логического рассуждения в инструмент теологии. Они были равнодушны к истине и интересовались лишь защитой своих религиозных доктрин.

Учение му'тазилитов, основанное на тонкостях схоластики, преломилось в народном сознании как «религия знати» и не имело влияния в низах городского населения. Напротив, в кругах мусульманской интеллигенции, особенно сирийской и иранской, оно было весьма популярно, а при аббасидском халифе аль-Мамуне, как уже говорилось выше, следовавшем в своей деятельности греческим и иранским традициям, учение му'тазилитов было объявлено единственно правильным, и все духовенство проходило специальную проверку на лояльность, во время которой должно было торжественно подтвердить свою верность му'тазилитской теологии. Спустя два десятилетия учение

му'тазилитов было официально запрещено и многих му'тазилитов вынудили публично отречься от него, хотя среди ученых мутакаллимов оно было популярно и позднее. Со временем му'тазилиты разделились на несколько школ, из которых наиболее влиятельными были басрийская и багдадская, насчитывавшие среди своих приверженцев многих ученых, литераторов и государственных деятелей.

Произведенное му'тазилитами критическое рассмотрение некоторых исламских догматов не могло не оказать влияния и на традиционную теологию, заставив богословов ортодоксального направления привести некоторые положения их учения в соответствие с доводами логики.

Хотя му'тазилиты были в первую очередь теологами и стремились не столько к разрешению основных вопросов бытия, сколько к осмыслению коранического текста с позиций разума, идеи Корана не были исходной точкой их мировоззрения. Не отвергая коранических догматов, они в первую очередь разрабатывали метод исследования догматических текстов, который позаимствовали у греческих мыслителей. Таким образом, в недрах му'тазилитизма, отделившись от богословия, сложилось рационалистическое философское направление.

Первые арабо-мусульманские средневековые философы либо вышли из среды му'тазилитов, либо были с этой средой тесно связаны. Таков был и основоположник арабо-мусульманской философии басриец Абу Йусуф аль-Кинди (ок. 800—870), столь жестоко осмеянный вместе с другими басрийцами-мечетниками аль-Джахизом в его знаменитой «Книге о скупых». При халифах аль-Мамуне и аль-Му'тасиме, когда му'тазилитизм рассматривался как официально признанное правоверие, аль-Кинди состоял в должности придворного астролога и воспитателя одного из сыновей халифа, а заодно был главой и покровителем группы сирийцев, переводивших труды греческих философов на арабский язык. Впоследствии, когда при халифе аль-Мутаваккиле му'тазилитский «калам» подвергся гонению, аль-Кинди был сослан в Басру, а его библиотека была конфискована.

Аль-Кинди не был оригинальным мыслителем, и его сохранившиеся до наших дней трактаты — лишь пересказ сочинений греческих мыслителей. Его философско-богословские взгляды, как и учения более поздних арабо-мусульманских философов, эклектичны, что проявляется как в интерпретации греческой философской мысли, так и в стремлении согласовать ее с догмами ислама. Он был знаком с естественнонаучными теориями Аристотеля и принимал лежащую в их основе концепцию механической причинности, однако его теория «универсальной радиации» была воспринята им у неоплатоников.

Следуя за неоплатониками, аль-Кинди в трактатах-пересказах излагает и свои представления о божестве, душе и разуме. Творцом мира является, утверждает аль-Кинди, единый бог. «Бо-

жественный разум» создает мир в несколько последовательных стадий из «ничего». Между богом и миром лежит «мировая душа», которая образует мир «небесных сфер». Человеческая душа — результат эманации «мировой души». По своему духовному происхождению и бытию человеческая душа свободна и бессмертна, но, поскольку она находится в человеческом теле, она связана с человеческим разумом. Если человек хочет достичь состояния благодати, он должен своим разумом обратиться к небесному благу, любить бога и бояться его, любить науку и совершать лишь благовидные поступки. Таким образом, в представлениях аль-Кинди неоплатонизм и аристотельянство эклектически сочетаются с основными нормами исламского канона и мусульманского благочестия.

В дошедших до нас сочинениях аль-Кинди не прослеживаются какие-либо влияния му'тазилитских теорий, хотя его метод интерпретации Корана и близок му'тазилитскому. В отличие от му'тазилитов, сводящих к минимуму различия между пророками и простыми людьми, аль-Кинди приписывает пророкам интуитивное, непосредственное знание истины, в то время как, по его понятию, знание обыкновенных смертных получается ими постепенно, в результате деятельности их разума. Таким образом, он утверждал, что нет противоречия между философским познанием и откровением, на чем настаивали теологи-традиционалисты, относившиеся к философии с неприязнью. Впоследствии неоплатонические идеи аль-Кинди и его взгляд на роль философской науки получили дальнейшее развитие в трудах аль-Фараби и Ибн Сины.

Аль-Кинди был автором ряда медицинских сочинений. Он занимался также астрологией и в своем увлечении этой наукой заходил так далеко, что позволял себе при помощи астрологических методов определять длительность существования исламского государства, которому, по его представлениям, когда-то должен был прийти конец. Позднее многие мусульманские аристотельяны отказывались считать астрологию наукой.

Для характеристики религиозной терпимости, царившей в среде ранних арабо-мусульманских философов, и выявления религиозных взглядов самого аль-Кинди представляет интерес его отношение к религии сабиев, которая опиралась на греческую философскую мысль, что, по-видимому, более всего и импонировало аль-Кинди. Поклонник греческой мудрости, аль-Кинди специально рассматривает верования сабиев, дабы рассеять мусульманское предубеждение и доказать близость их догм исламским.

Аль-Кинди высоко ставил математические мистические теории неопифагорейцев, с успехом применял математику не только при рассмотрении физических явлений, но и в медицине и фармакологии. Аль-Кинди за медицинские и фармакологические открытия причислен итальянским философом Джероламо Кар-

дано (1501—1576) к двенадцати самым выдающимся умам человечества [243, 221]. Научные изыскания аль-Кинди впоследствии оказали влияние на сочинения ученых группы «Братьев чистоты».

Таким образом, VIII и IX века оказались достаточно плодотворными как в области богословия, так и в области философии. И хотя первые арабо-мусульманские философы почти всецело находились под влиянием греческой науки, своими трудами они подготовили расцвет арабской философии X—XII вв. Развитие философской мысли, равно как и появление в исламе сект, а позднее ересей и мистических учений, оказало влияние на все стороны духовной жизни арабского общества, включая и литературу.

ОБНОВЛЕНИЕ (СЕРЕДИНА VIII — КОНЕЦ ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ IX в.)

1. ВВЕДЕНИЕ

Первый этап в истории арабской литературы зрелого средневековья, или классического периода, иногда именуемый арабской критикой Движением обновления (аль-Харака ат-таджидия), а иногда просто Первым аббасидским периодом, охватывает примерно 75 лет, с середины VIII в. (т. е. с момента прихода Аббасидов к власти) и до конца первой четверти IX в.¹ Творцами новой литературы были в основном выходцы из среды мусульман-иранцев и других неопитов (поэты Башшар ибн Бурд, Абу Нуwas, прозаик Абдаллах ибн аль-Мукаффа' и др.). «Новые» мусульмане греческого, сирийского или иного происхождения, принявшие ислам и в силу этого получившие покровительство какого-либо племени, рода или частного лица, правда в качестве неравноправных членов арабо-мусульманского общества — клиентов-вольнотпущенников (мавали), оказывают все большее влияние на культурную и иные стороны жизни Халифата и начинают борьбу за уравнивание в правах с арабской племенной знатью. Эта борьба получила наименование шу'убии (от «шу'уб» — «народы»). Основываясь на стихе Корана: «О люди! Мы создали вас народами (шу'уб) и племенами (кабил), чтобы вы узнали друг друга. Ведь самый благородный из вас перед Аллахом — самый благочестивый» [За, сура 49, ст. 13], шу'убиты отвергали претензии завоевателей на особое положение в мусульманском государстве. Местная феодальная знать добивалась равного политического положения с арабской племенной аристократией, а более радикальная ее часть, сознавая свое культурное превосходство, стремилась и вовсе избавиться от чужеземного господства и всячески противилась арабизации.

¹ Раннеаббасидскому периоду в истории арабской литературы во всех работах обобщающего характера неизменно уделяется большое место. Кроме уже названных в нашей книге работ [132, 17—18] укажем также доклад советского ученого В. И. Беляева на XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве [74], статьи И. Гольдциера [257] и книгу И. Маттео [317].

В разных районах империи шу'убия принимала разные формы. В восточных областях Халифата у сектантов-хариджитов и среди иранского населения борьба носила преимущественно политико-религиозный характер. Иранцы больше тяготели к шиизму, сектантству в разных формах, а иногда и к открытой ереси — зиндикизму [379]². Иногда шу'убия среди них выражалась в стремлении сохранить свой язык в качестве инструмента культуры. У набатейцев (так арабы-завоеватели именовали арамейское население Сирии) шу'убия обретала форму вражды земледельческого населения к кочевникам. В Андалусии шу'убиты в целом принимали арабскую культуру, кичились хорошим знанием литературного языка и отвергали лишь претензии завоевателей на политическое господство.

С этой политической и религиозной борьбой, развернувшейся в арабо-мусульманском мире во второй половине VIII в., был тесно связан новый этап в истории арабской литературы.

Поэты предшествующего периода, особенно придворные омейядские панегиристы аль-Ахталь, аль-Фараздак, Джарир, еще были тесно связаны со своими племенами, и в оценке их творчества современниками первостепенную роль часто играло не профессиональное мастерство, а принадлежность к племени. Даже религиозные убеждения поэта в глазах дамасских правителей значили меньше, чем его верность династии. Не случайно дерзкий поэт-христианин аль-Ахталь пользовался у Омейядов большим почетом, чем выходец из враждебного им рода мусульманин Джарир. Жизнь племени, его интересы и история были источниками вдохновения для омейядских поэтов, и потому не удивительно, что они так стойко сохраняли верность древнеарабским племенным поэтическим традициям.

Во второй половине VIII в. положение коренным образом меняется. Пришедшие к власти «на общемусульманской основе» Аббасиды помнили, какой вред принесли стране племенные распри в период правления Омейядов, и старались выкорчевать остатки племенного сепаратизма, в чем им охотно помогали борющиеся за свои права вновь обращенные мусульмане. Да и происхождение потомков арабов-завоевателей, хотя они, как и прежде, любили прихвастнуть знатностью своего рода, перестало быть источником их былых привилегий.

Не приходится удивляться тому, что в творчестве поэтов Обновления ощущается столь мощное влияние литературных традиций «новых» мусульман, в первую очередь иранцев. Включившимся в культурную жизнь Халифата бывшим христианами или зороастрийцами — иранцам, сирийцам или грекам, жителям Багдада, Басры и других растущих городов огромной империи — были еще достаточно близки их собственные литературные традиции и чужды бедуинская тематика, застывшие формы

² О ересьях во времена ранних Аббасидов см. работу Вайды [379].

и образы древнеарабских касид. В стихах новых поэтов проскальзывают идеи, несовместимые с правоверным исламом. Не случайно их так часто упрекают в зиндикизме, т. е. в еретическом возрождении зороастрийских и манихейских верований. Образы, навеянные иранской традицией, нередко встречаются в творчестве самых выдающихся поэтов Обновления — Башшара ибн Бурда и Абу Нуваса. Поэты рассказывают о старинном иранском военном и культурном величии, в сравнении с которым смешными кажутся претензии арабской племенной аристократии на приоритет ее бедуинской доблести и древней языческой культуры.

Значительное воздействие на поэзию VIII—IX вв. оказывает и быт больших арабо-мусульманских городов. В отличие от средневековой Европы, где феодальный правитель жил и имел свой двор не в городе, а в замке, на Арабском Востоке дворец халифа или эмира находился непосредственно в пределах городской черты (так, двор халифа включал значительную часть Багдада) и культурное взаимовлияние города и двора было весьма велико. Уже поэты омейядской поры не могли в своей еще весьма традиционной поэзии избежать влияния городской среды. Теперь жизнь столицы империи Багдада, так же как и жизнь аббасидского двора, находит все большее отражение в творчестве придворных панегиристов. Придворные празднества, бесконечные пиршества, в которых принимают участие музыканты, танцовщицы и певицы и во время которых красиво одетый виночерпий разливает вино; посещение веселящейся знатью и «золотой» молодежью винных лавок и монастырей, где торговец-иноверец или монах наполняют чашу; прогулка по реке на лодках или халифская охота; архитектурные красоты города, халифских дворцов и загородных резиденций знати — все это становится предметом описаний в новой поэзии. Омар Ибн Аби Раби'а и поэты омаритского направления, рисовавшие жизнь аристократов «священных» городов Хиджаза с их любовными приключениями, кажутся провинциалами на фоне распушенности, царящей при дворе могущественного правителя империи.

Но даже в стихах самых жизнерадостных поэтов-эпикурейцев можно различить и грустные нотки. Из их сознания начинает постепенно уходить уверенность в незыблемом могуществе мусульманской империи: ведь наступательный порыв арабов иссяк и границы империи уже не расширяются. Более того, от Багдада отпадают западные провинции — Испания и Марокко. Свержение Омейядов показало, что и центральная власть в Халифате нестабильна — кто знает, что ждет арабскую империю в будущем. Да и в самом исламе нет былого единства: противостоят друг другу сунниты и шииты, му'тазилиты-рационалисты и ортодоксы. А при дворе халифов царит веселье, изредка нарушаемое дворцовыми переворотами, и никто не думает о

завтрашнем дне. В этих условиях в поэзии все громче звучит новая тема — тема бренности всего земного, эфемерности земных радостей.

Пышный расцвет куртуазной культуры меняет положение поэта при дворе. Каждое знатное лицо в государстве — будь то халиф, провинциальный правитель-эмир или военачальник, знатный придворный или меценат-горожанин — стремится иметь в своей свите поэта, который в стихах прославил бы его подлинные или вымышленные добродетели и осмеял бы соперников и врагов. Знатный вельможа не мог рассчитывать на уважение современников, если в его свите не числился знаменитый бард. Всякое значительное событие в жизни покровителя — вступление на халифский престол, рождение наследника, возвращение из победоносного похода — отмечалось соответствующей касыдой, за которую поэту полагалось вознаграждение. Ни одна торжественная церемония, ни одно празднество или придворное увеселение не обходились без участия поэта.

В это время окончательно складывается тип придворного поэта-панегириста. В отличие от преисполненных чувства собственного достоинства древнеарабских поэтов-воинов, воспевавших деяния родного племени и подвиги его героев, и даже придворных панегиристов мелких аравийских князей, для которых поэт оставался равным своему патрону по происхождению, свободным воином, с достоинством принимавшим заслуженную награду, аббасидский придворный панегирист рассматривал свою деятельность как профессию и единственный источник заработка.

Отношение к творчеству придворного панегириста мало чем отличалось от отношения к труду любого ремесленника, принадлежавшего к определенному цеху. С некоторым основанием можно даже говорить о своеобразной корпорации придворных панегиристов, хотя формально такого цеха не существовало.

Поскольку быть поэтом означало быть панегиристом, поэт не задумывался над истинными достоинствами прославляемого лица: никто от него не требовал искренности и не попрекал за лицемерие. Личные симпатии и антипатии поэта мало кого интересовали. Потому-то средневековому поэту была свойственна «переменчивость симпатий»: сегодня он в самых высокопарных и верноподданнических выражениях воспевал одного властелина, а завтра, в угоду новому, захватившему власть правителю, в самых грубых и ядовитых выражениях высмеивал его незаданного предшественника, своего вчерашнего патрона.

Великий поэт и мыслитель Абу-ль-Аля аль-Ма'арри (979—1057), составлявший в этом плане исключение, с горечью писал о роли стихотворцев в современном ему обществе: «О племя литераторов (бану-ль-адаб)! Вас издавна прельщали соблазны мира, подобные жужжанию мухи! Кто ваши поэты, как не волки, живущие за счет прославления и поношения!» [49, т. 1, 165].

В одной из своих плутовских новелл (*макам*) знаменитый арабский литератор аль-Харири (1054—1122), повествуя о различных проделках талантливого нищего-поэта, рассказывает, как тот за вознаграждение сочиняет экспромтом подряд два стихотворения (панегирик и осмеяние): в одном из них всячески воспеваает золотую монету (динар), а в другом — ее хулит. В этом эпизоде как бы пародируются нравы придворных поэтов [36, 28—32].

Подобный нравственный аспект поэтического творчества нашел отражение и в критике. Арабская средневековая критика требовала от поэта не правдоподобия в описаниях и характеристиках, не искренности, но лишь профессионального мастерства. Так, арабский теоретик литературы Кудам аль-Джауфар по этому поводу писал: «Какую бы тему поэт ни развивал — благородную или низменную, благопристойную или непристойную... он должен преследовать лишь одну цель — достижение совершенства. Поэта не следует порицать за то, что он противоречит себе в двух стихах, в одном прославляя какого-либо человека, а в другом осмеивая его же, если только в обоих случаях панегирик и поношение будут талантливо сочинены [44, 17—18]... О поэте следует судить лишь по тому, как он выразил свои чувства, а не по характеру самих чувств, ибо поэзия — это лишь собрание слов. Нет необходимости требовать искренности от того, кто сочиняет стихи, если только он их сочиняет талантливо» [44, 146].

Ту же мысль выразил и другой средневековый литературный критик — аль-Аскари: «Как-то одному философу сказали, что некий поэт говорит в своих стихах неправду. Философ возразил: „От поэта требуется, чтобы он говорил хорошо. Что касается истины, то ее требуют от пророков“» [43, 63].

Таким образом, в понимании средневековой критики, поэт — лишь артист, мастерски разрабатывающий поэтическую роль.

Халифский двор и резиденции эмиров были не единственными местами, где могли оценить изысканную поэзию. По мере того как арабский язык укоренялся в провинциях империи и распространялась образованность среди горожан, росло также и число любителей арабской словесности. Если раньше поэзия представляла интерес лишь для узкого круга арабской знати, то теперь она все более становилась достоянием сравнительно широкого слоя разноплеменной космополитической феодальной интеллигенции. Эта среда была относительно равнодушна к древнеарабским традициям, и ее кумирами были новые поэты, частично отступавшие от строгого следования древним образцам, изображавшие жизнь и чувства современников и создававшие новые поэтические жанры, куда проникало и новое живое содержание. Из этой-то среды и вышли прежде всего поэты — обновители классического канона.

Разумеется, говорить о проникновении «современного содер-

жания» в нормативную поэзию можно лишь условно. Канон допускал всякие новшества с трудом и скорее в некоторых нетрадиционных жанрах. Особенно консервативным жанром оказался, естественно, панегирик — *мадх*, — интерес к которому культивировался более всего в придворных кругах Багдада и в среде арабской аристократии, при «малых дворах» провинциальных халифских наместников и военачальников. Панегирики придворных одописцев, составлявшие, вероятно, значительную, если только не преобладающую часть поэтической продукции средневековья, сохраняют почти все элементы касыдной формы, и стихи этого жанра раннеаббасидских поэтов не всегда можно отличить от касыд их омейядских предшественников. В них, как и прежде, господствует трехчастная композиция: лирическое вступление (*насиб*), дескриптивная часть (*васф*) и собственно панегирическая часть (*мадх*).

Средневековый поэт мыслил устойчивыми жанровыми категориями. В наследство от своих предшественников он получал поэтический язык, и, сколь бы ни был могуч его индивидуальный творческий импульс, свои поэтические открытия он неизбежно вносил в старый художественный материал. Естественно, что более свободно он мог бы себя чувствовать в новых жанрах, где его художественные открытия не шли вразрез с традиционным вкусом и не выглядели как сознательный «эпатаж» сложившегося художественного сознания. Поэтому «новое» в арабской поэзии проявляется прежде всего в жанрах, слабее связанных с доисламской традицией или вовсе неизвестных древним арабам: в стихах о вине и застольных радостях — *хамрийят*, в стихах философско-аскетического содержания — *зухдийят*, стихах об охоте — *тардийят*, любовных песнях — *газелях*. Но и в «классические жанры» (в первую очередь в панегирик) поэты Обновления осторожно вводят новую тематику, используют в них более изысканные поэтические средства. Так постепенно формируется то, что позднее поэт и филолог Ибн аль-Му'таз назовет термином «бади'» — «новый поэтический стиль».

Иным путем идет развитие художественной прозы. Лишенная глубоких корней в древнеарабской языческой традиции, она возникает и первоначально развивается почти исключительно в среде овладевших арабским языком мусульман-неофитов, которые приносят в нее свои собственные традиции, подчиняя их требованиям новой для них мусульманской этики. В средневековой культурной жизни всякое литературное произведение имеет тенденцию быть полифункциональным — один и тот же литературный текст часто выполняет несколько функций: кроме собственно эстетической еще и политическую, религиозную или дидактическую. Такое соединение художественной функции с политической, нравственно-дидактической или религиозно-философской особенно четко прослеживается в прозе. При этом

связь различных функций взаимна: для того чтобы выполнить эстетическую задачу, произведение должно обладать и внеэстетической функцией, и, наоборот, чтобы выполнить свою внеэстетическую задачу, оно должно быть «художественно активным». Так рождается основной жанр арабской средневековой художественной прозы — назидательная новелла разных типов, от благочестивых рассказов о жизни и деяниях Мухаммада до разнообразного типа зеркал, поучительных рассказов о животных и других дидактических сочинений. Иногда произведения этого жанра представляют собой обработанный перевод соответствующих индийских и иранских сочинений (например, «Калила и Димна»), иногда они написаны под влиянием аналогичных греческих образцов (например, «Книга о животных» аль-Джахиза). Со временем, однако, переводы и обработки индийских, иранских и греческих сочинений дополняются оригинальными произведениями, возникавшими на почве сложной и пестрой городской жизни средневекового арабского государства (например, «Книга о скупых» аль-Джахиза).

2. ПОЭЗИЯ

Одним из первых поэтов классического периода, положивших начало литературе Обновления, или хосровизма, был перс по происхождению слепой стихотворец *Башшар ибн Бурд* (714—783)³ Дед поэта был обращен в рабство в Тохаристане (область в верховье Амударьи) и угнан в Ирак, а отец стал вольноотпущенником и обосновался в Басре, где занимался ремеслом. Родившийся в Басре Башшар ибн Бурд с детства был связан со средой ученых и литераторов, дружил с участниками мусульманских сект — недавними иноверцами (зороастрийцами, христианами и т. д.), в среде которых были широко распространены шу'убийские настроения. Окружавшие Башшара ибн Бурда персы сохраняли верность древнеиранским традициям, праздновали древние праздники, хранили в памяти старинные предания.

Источники [23, т. 3, 38—141, 476—479] повествуют, что Башшар ибн Бурд очень рано, еще в Басре, начал сочинять стихи. По свидетельству Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани, свое первое поэтическое произведение (хулу на поэта Джарира) он сочинил в десятилетнем возрасте [23, т. 3, 44].

Во времена Башшара ибн Бурда Басра, Куфа и другие го-

³ Творчество Башшара ибн Бурда неоднократно рассматривалось в научной литературе. Поэту посвящены статьи Ф. Габриэли [249], серия статей А. Романа [352; 353; 354], на русском языке статьи А. Э. Тейле (написана под руководством и при участии А. Е. Крымского) [128] и С. К. Светловой [127] (посвятившей поэту диссертацию), на арабском языке — работы Таха аль-Хаджири [160] и Мухаммада ан-Наувайхи [212].

рода, основанные арабскими завоевателями, были местами средоточия традиционной арабской культуры. Арабизированные жители покоренных провинций, если только они желали приобщиться к арабской культуре, старались свести знакомство с кочевниками-бедуинами. Арабские филологи, в основном горожане, вышедшие обычно из среды неарабской, для решения спорных вопросов, касающихся лексики, фразеологии или синтаксиса, когда они не могли найти надлежащего ответа в древнеарабской поэзии и в Коране, обращались к приезжавшим в город кочевникам-аравитянам. Всякий филолог и поэт-горожанин старался подольше пожить в бедуинской среде или побольше общаться с бедуинами, чтобы обрести знание чистого арабского языка. Знаменитый Мйрбад — верблюжий рынок, своеобразный клуб, где собирались заезжие бедуинские поэты, дабы продемонстрировать свое искусство, был, по-видимому, тем местом, где Башшар ибн Бурд отточил свое поэтическое мастерство и овладел классическими традициями стихосложения.

Басрийская среда оказала на Башшара ибн Бурда немалое влияние и в других отношениях. В городе проживало шесть самых выдающихся мусульманских богословов — мутакаллимов (асхаб аль-калам), причем в доме одного из них, некоего аль-Азди, собирались образованные люди для обсуждения догматических и философских вопросов. В числе участников собраний и знакомых поэта были основатель му'тазилитской секты Василь ибн Ата и другие му'тазилитские деятели. Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани в связи с этим сообщает, что, в то время как аль-Азди находился под влиянием индийских верований, Башшар ибн Бурд колебался между несколькими верованиями, пребывая в состоянии «растерянности», и что в сознании его все «перемешалось» [23, т. 3, 47]. Хотя религиозные убеждения поэта и были не вполне ясны (а возможно, он сам пытался их скрыть), ортодоксы постоянно обвиняли его в зиндикизме, под которым в VIII в. обычно понимали манихейские верования. Впрочем, по свидетельству источников, басрийцы осуждали не только «взгляды» поэта, но и его легкомысленный образ жизни — и в тридцать лет Башшар ибн Бурд вынужден был даже покинуть Басру.

Для поэта наступила пора скитаний. Он странствует по городам Ирака, тщетно пытаясь обосноваться при дворах местных правителей, посещает Харран и Куфу, возвращается в Басру, но повсюду терпит неудачу. Его острый язык везде создавал ему недругов; он был равно в плохих отношениях и с басрийскими филологами и грамматистами, и со своими вчерашними друзьями му'тазилитами, и с провинциальными правителями.

Багдадские власти относились к поэту также весьма недоброжелательно. Политические симпатии Башшара ибн Бурда не

составляли для них секрета. В панегирике Абу Муслиму поэт воспел народного вождя, поднявшего восстание в Хорасане против Омейядов, а после победы Аббасидов предательски убитого в 755 г. по приказу халифа аль-Мансура. Тщетно Башшар ибн Бурд, стремившийся упрочить свое положение при дворе, посвящал панегирики халифам аль-Мансуру и аль-Махди, тщетно заискивал перед их везирами и наместниками. Враги обвиняли его в распутстве и разнообразных пороках. Придворные, живя в роскоши и легко нарушая предписания ислама, ханжески старались сохранить репутацию ревностных мусульман. Поэтому любовная лирика Башшара ибн Бурда была объявлена непристойной, и сам халиф аль-Махди запретил поэту сочинять на-сибы, хотя любовные песни омейядского периода по-прежнему пользовались при дворе большой популярностью и никого не шокировали. Еще большее негодование врагов вызывали шу'убийские настроения поэта и его приверженность к еретическим учениям. Слава зиндика и ядовитые сатиры на аль-Махди и высокопоставленных придворных окончательно поссорили его с багдадскими властями, и в 783 г. по приказу халифа поэт был засечен до смерти.

Средневековые арабские филологи рисуют Башшара ибн Бурда человеком, преисполненным разнообразных пороков, эгоистом и развратником, малодушным, тщеславным и лицемерным корыстолюбцем. К этой оценке надо относиться с осторожностью, поскольку она, возможно, отражает недовольство определенных политических кругов шу'убитским духом его поэзии. И не случайно, как об этом сообщает Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани, на похоронах поэта присутствовали одни лишь персы [23, т. 3, 139].

Появление в арабской литературе законченного образа поэта, наделенного традиционной биографией и устойчивой психологической характеристикой, несомненно, было шагом вперед в развитии художественного сознания. Как правило, в соответствии с традиционными средневековыми представлениями, поэт полностью отождествлялся с лирическим героем его стихов. Жизнь поэта интересует средневекового биографа или антологиста не только как подсобный материал, необходимый для составления комментариев к поэзии, но и сама по себе как самостоятельная жанровая форма. Со временем такое «жизнеописание» становится особым литературным жанром. У поэта, как и у его лирического героя, появляются зрительно представимые черты, он обретает наружность (легенда рисует Омара ибн Аби Раби'а красавцем, аль-Хутай'у — уродом), наделяется личной судьбой (часто трагической, как узритские лирики или страдающий от слепоты Башшар). Разумеется, достоверность таких «жизнеописаний» и содержащихся в них портретно-психологических характеристик не следует преувеличивать, ибо они могут напоминать истинный образ поэта лишь отдаленно, а в

иных случаях и вовсе не соответствовать той идеальной модели, которую создала фольклорная традиция, без должной критики усвоенная также и средневековыми биографами и антологистами. Средневековому сознанию было чуждо представление, будто факты жизни могут стать сюжетом поэзии, только определенным образом трансформировавшись. Поэтому арабские филологи, использовавшие лирику как документальный материал для реконструкции биографии, воссоздавали часто не реальный, а мифологизированный образ поэта.

Башшар ибн Бурд был одним из первых в истории арабской литературы поэтов, связанных как с персидской, так и с арабской культурой⁴. Органическая связь с традициями двух народов позволила ему добиться в поэзии своеобразного синтеза. Глубокий скептицизм и фатализм, укоренившиеся в его натуре под влиянием общественных событий переходного периода и личной судьбы, а также контраст между религиозно-аскетической моралью ислама и жизненной практикой басрийской и багдадской среды породили в его душе пессимизм и почти болезненный интерес к чувственным радостям.

Вынужденный угождать вкусам арабской придворной знати, любителей и ценителей классической поэтической формы, и стремясь продемонстрировать виртуозное владение традиционной поэтической техникой, Башшар ибн Бурд в панегириках, которые он посвящал всем тем мало-мальски высокопоставленным особам, от кого зависели его судьба и материальное благополучие, строго соблюдал каноны древнеарабской поэзии. Для панегириков он часто избирал традиционный размер *тавилъ* и строил их обычно по традиционной трехчленной схеме. Примером мадха могут служить строки из панегирика Башшара ибн Бурда военачальнику и наместнику аль-Мансура — Укбе ибн Сальму.

Ты — свежий плод благовонного дерева и смерть для соперника, корона тебе досталась по наследству от отцов, и ты одариваешь щедро.

Ты — ключ к закрытым дверям событий. Сколь прекрасно место для того, кто приезжает сюда в поисках благоденствия.

Ты одинаково одариваешь и солдат и несолдат, щедро высекая огонь из кремня.

Без усилий ты опережаешь того, кто состязается с тобой в доброте, щедрости и в ударе мечом.

Ты всегда известен как человек, приносящий благо, благородный, носящий одежду славы.

Я не испытываю к тебе ничего, кроме любви, и восхваления мои подобны запаху розы.

Я их выткал из бейтов, совершенных и крепко сбитых, подобно стаду верблюдов. Надень мое украшение, которое не надо возвращать [29, т. 2, 235—236].

⁴ Вопросу взаимоотношений арабского и иранского элементов в литературе посвящена работа М. Хиджаба [166].

Как мы видим, образы в этом прославлении в достаточной мере традиционны и искусственны, а порой и банальны. Поэт в первую очередь воспевает щедрость мамдуха — из подобного прославления логически вытекает просьба о подачке. Сам поэт именно так и понимал целевое назначение своего панегирика. В мадхе Джа'фару Бармекнду он говорит:

Я доил его ладони своими стихами — и он обратил на меня свой взор и щедро вознаградил меня, подобно тому как облака проливают обильный дождь в ответ на гром [29, т. 3, 125].

Порой поэт в прославлениях теряет всякое чувство меры. В одном из панегириков он утверждает:

Если бы я умер, а затем меня кто-нибудь напоил его слюной, то благодаря ей жизнь возвратилась бы к моим погребальным носилкам.

Если моя могила будет находиться далеко от его дома, то сделай мой ханут (благовоние, которым смачивают саван покойного перед погребением.—И. Ф.) из пыли земли его [29, т. 1, 280].

Свою постоянную зависимость от сильных мира сего поэт воспринимал трагически. Среди его стихов встречается множество строк, в которых он жалуется на судьбу, заставляющую его унижаться в поисках подачек.

От скитаний в погоне за дарами стали седыми мои волосы, и облачают меня одежды приниженности и страдания.

Как часто правители, если я противоречил им, тут же обречали мою надежду на гибель [29, т. 1, 304].

О человек, из-за своей нужды ты с раннего утра пребываешь у халифа то в его скупости, то в щедрости [29, т. 3, 59].

О сын щедрости, достоинства моих предков и мои собственные достоинства позволяют мне ждать от тебя вознаграждения и желанного дара.

В моем доме сидят без присмотра маленькие дети — они, как и я, в бедственном положении, ибо не получают самого необходимого: ведь у меня нет для них средств [29, т. 1, 238—239].

Как часто правитель взимает подати с селений, а сам податью не облагается. Мы навешаем его время от времени, но делаем это только из страха [29, т. 1, 137].

Несправедливость сильных мира сего иногда доводила Башшара ибн Бурда до отчаяния, и в одну из таких минут он сказал: «Спасибо Аллаху за то, что он отнял у меня зрение, чтобы я не видел тех, кого ненавижу» [23, т. 3, 42].

Выражая политические настроения покоренных арабами народов, в первую очередь персов, Башшар ибн Бурда в самых ядовитых и подчас даже грубых выражениях высмеивал гордившихся своим происхождением арабов-бедуинов и прославлял культурное прошлое сасанидского Ирана.

Свое происхождение из знатного персидского рода Башшар ибн Бурд не боялся подчеркивать и перед самим халифом. По свидетельству Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани, поэт как-то гордо заявил в присутствии халифа аль-Махди: «Язык и одежда мои арабские, но род мой персидский (аджами) а предки мои — курейшиты среди персов! (ва асли-курайш аль-аджами)» [23, т. 3, 40].

Я скажу гордому арабу правду о себе и о нем, когда он начнет кичиться своим происхождением:

«Я знатный человек по отцу и по матери — но меня лишили должности марзбана в Тохаристане...

Неужели теперь, когда ты стал носить одежды из шелка — хотя раньше ходил нагим — и сядишься пировать рядом с людьми благородными,

Обзавелся деньгами и пищей и стал употреблять с похмелья напиток из фиалки,

Ты — сын пастуха, рожденный женой пастуха, — пытаешься соперничать в славе с племенем благородных! Ты обречен на неудачу!

А ведь прежде, когда ты хотел испить воды, ты лакал ее вместе с собакой из дождевой канавы...

Твоя слава — это слава тушканчика и ящерицы по сравнению с таким великим молодцом, как я.

Пребывание твое между нами — позор для нас, провалиться бы тебе в пекло ада!» [29, т. 3, 229—232].

Если древнеарабская традиция приписывает бедуинам всяческие доблести, то Башшар ибн Бурд склонен видеть у них лишь одни пороки. По его мнению, племя зухль состоит из одних глупцов; племя кайс славится лишь тем, что употребляет в большом количестве финиковое вино; джахдариты запятнали себя подлостью и жадностью, а бедуины рода мисма хотя и благочестивы, но столь жадны, что «их дирхем столь же далек для людей, как и звезды на небе»; представители племени тайми-ль-лят во время трапезы подобны львам, а при встрече с врагом трусливы, как лисы. Вот только у племени шайбан некогда было величие, но и оно давно утрачено [29, т. 1, 343—344].

Осмеянию некоторых племен (например, зайдитов) [29, т. 2, 85—88] он посвящает специальные хиджа.

Башшар ибн Бурд не щадит и своих соотечественников. Он высмеивает персов, которые стыдятся своего происхождения и в погоне за житейскими благами сочиняют себе фальшивые бедуинские родословные. Часто подобные осмеяния (хиджа) сопровождалась в стихах Башшара ибн Бурда самовосхвалениями и прославлениями предков, что дало основание позднейшим исследователям говорить о создании поэтом нового, смешанного жанра.

Найдется ли такой посланец, который поведал бы от моего имени всем арабам-бедунам —

И тем из них, кто жив, и тем, кто покоится под землей, —

О том, что своим знатным происхождением я превосхожу **с-**
мых знатных.

Дед мой, с которым я делю славу,— Хосрой, а отец мой — Сасан.

Если бы я однажды стал перечислять свою родословную, **вы-**
яснилось бы, что мой дядя по матерн — царь.

Сколь велико мое право по наследству от отца на царскую **ко-**
рону!

Вот этот храбрец сидит в своем совете, и люди стоят перед **ни-**
м на коленях.

А вот он, увешанный сверкающими драгоценностями, **направ-**
ляется в совет.

Благородный, одет в царские меха из шкурки лисицы фанак **и**
стоит весь увешанный талисманами.

Слуги приносят ему яства на золотых блюдах.

Он не пил напитка из смеси верблюжьего и овечьего молока, **ко-**
торый пьют [бедунны] из кожаных бурдюков.

Никогда он не срывал горьких плодов колоквианта и не **рас-**
хусывал их, мучимый голодом.

Никогда отец мой не шел позади чесоточного верблюда, **по-**
гоняя его своим пеннем.

И не приближался он к кустарнику урфату, в чаще которого **на-**
ходится улей с медом неприятного запаха, дабы разворошить **его**
палкой.

Мы не жарим варана, шевелящего хвостом.

Я не вытаскиваю ящерицу из норы в жесткой земле и не **по-**
жираю ее.

Мой отец никогда не пытался согреться у огня, **сидя** **перед**
ним на корточках.

По руке его не ползали насекомые, и он не поклонялся **исту-**
канам.

Нет! Мой отец никогда не ездил, оседлав верблюжий горб.

Понистине мы цари, и род наш не прерывался во многих **по-**
коленях [29, т. 1, 377—378].

Впрочем, сам Башшар ибн Бурд, кажется, более всего **от-**
давал предпочтение жанру хиджа: «Я пришел к выводу, что **яз-**
вительное поношение приносит поэту гораздо больше **вы-**
годы, чем превосходная хвала. Тот из поэтов, кто хочет, чтобы в **эпо-**
ху скарденности его почитали за панегирик, пусть будет готов к **бе-**
дности. А если он хочет, чтобы его боялись и одаривали, **пусть** **до-**
стигнет совершенства в поношениях» [23, т. 3, 102].

Оставаясь формально мусульманином, Башшар ибн Бурд не **сли-**
шком считался с предписаниями ислама, и славу зиндика — **е-**
ретика — он приобрел не только из-за наветов. В стихах он **позво-**
лял себе кощунственно отзываться о хадже, о посте в **мес-**
яц рамадан. Проскальзывают в его произведениях также и **ре-**
минисценции древнеиранских верований, свидетельствующие **о**
его несомненном интересе к религии и культуре сасанидского **Ира-**
на. Так, аль-Джахиз приводит строки из стихотворения **Баш-**
шара ибн Бурда, в которых поэт говорит о превосходстве **огня**
над глиной, из которой, согласно кораническим **пред-**
ставлениям, был сотворен человек: «Земля темна, а огонь **све-**
то-**за**рен, и с тех пор, как огонь существует, ему поклоняются» **[34,**
т. 1, 16].

Аналогичная «еретическая» идея содержится также в строках Башшара ибн Бурда, приводимых аль-Ма'арри в его знаменитом «Послании о прощении». Из них следует, если только они подлинные, что древнеиранские верования были ближе сердцу поэта, чем основные положения ислама.

Дьявол превосходит отца вашего Адама, пробудитесь же,
о собрание нечестивцев!

Он состоит из огня, в то время как Адам создан из глины.
А глина никогда не превзойдет огонь величием! [50, 310].

Влияние новой городской и придворной культуры сильнее всего ощущается в любовных песнях Башшара ибн Бурда. В отличие от грубоватых древнеарабских насивов его любовная лирика отмечена изяществом и музыкальностью, в ней особенно сильно влияние изысканной придворной персидской поэзии. Газели Башшара ибн Бурда чувственны, а иногда и не вполне пристойны, что, вероятно, соответствовало вкусам горожан и придворных того времени. Своими интонациями они порой напоминают газели Омара Ибн Аби Раби'а, в них также большое место занимает любовный диалог, а все стихотворение в целом часто имеет форму любовного послания. Впрочем, исследователи нередко отмечают, что в стихах Омара Ибн Раби'а «больше пылкости», в то время как Башшару ибн Бурду лучше удается передать «настроения и чувства»⁶.

Ночь быстро промелькнула, а я все еще не сплю. Явившийся мне призрак Абды прогнал сон.

Когда я ей сказал: «Будь милостивой со мной», она вышла молча, не проронив ни «нет», ни «да».

Развей мою печаль, о Абда! Ведь я человек из плоти и крови.

Под моим плащом скрывается тело, такое измученное, что, если ты прикоснешься к нему, оно рассыплется.

Любовь к Абде надела мне на шею кольцо, подобное обручу на шее зимния⁶ [160, 69—70].

Хотя в любовной поэзии Башшара ибн Бурда упоминаются часто одни и те же конкретные женские имена, в частности некая Абда, образы эти, по всей видимости, фиктивны. Отношения влюбленных развиваются в соответствии с традиционной канонической схемой. Тем не менее при всей «нормативности» рисуемой ситуации, при «заданности» любовного диалога и описания «страданий» влюбленного эти газели, несомненно, передают и подлинные переживания «лирического героя».

О благоухание Абды, горе мне от тебя, о мой аромат. Ты возбудила в моем сердце страсть, которую нельзя осуждать.

⁶ О любовной лирике Башшара ибн Бурда, в частности о его стихах, посвященных Абде, см. статья А. Романа [353; 354].

⁶ З и м н и я — нноверец, находившийся под покровительством мусульман. Зимнии носили на шее обруч.

Скажи той, чья душа едина с моей, хотя она этого и не знает: «Одари меня радостью забвения».

Посланец, которого ты отправила ко мне, поступил со мной вероломно, внушив мне страстное желание, подобное вспыхнувшему огню.

Ночью мною овладевает мучительная тревога, когда я думаю о твоём столь долгом ко мне пренебрежении.

Как будто ты заразила меня болезнью, которая меня не оставляет, хотя утром я был совершенно здоров.

Я вспоминаю тебя и тогда, когда занят чтением Корана, я не забываю о тебе между кубком и чашей.

Видя мою страсть и твоё пренебрежение, мне обычно говорят: «Оставь её, ведь ты только страдаешь из-за неё,

Ведь нет ничего более далекого, чем то, чего нельзя добиться. Скупой всегда далек — его не приблизить!»

Но я отвечаю: «Нет, тот, в ком есть великодушие, вознаграждает страстью за страсть и близостью за близость!».

Меня стараются поколебать и сплетник и советчик. Ведь и лев может оказаться растерзанным, если на него нападут собаки и волк.

Нет счастья в жизни, если человек не может добиться того, в чем нуждается и что любит вопреки желанию родни.

Но ещё больше страданий испытывает тот, чей приход ненавистен его возлюбленной, а ведь [только] возлюбленная может его излечить.

О Абда! До каких пор я буду ожидать встречи с тобой наедине и не смогу уснуть? Как долго ты мучаешь меня!

Ты прислала мне в подарок благовония волшебного базилика, о Абда, твои уста ароматнее для меня, чем все благовония!

Подари мне их напиток, чтобы я им жил, если хочешь подарить жизнь тому, кто умирает от печали.

Я не хочу того, что мне ненавистно,— я желаю лишь любви и любимой.

Для меня не существует других женщин, я отказался уже от них, только ты мне нужна.

При виде тебя глаза мои излечиваются от боли, в то время как другие женщины для меня подобны воде, негодной для питья.

Среди тех, кто влюблен, есть один охваченный страстью, он не излечится до тех пор, пока не удовлетворит свою страсть... [29, т. I, 194—197].

Таким образом, в любовной лирике Башшара ибн Бурда сочетаются и переплетаются традиционные образы поэзии пустыни, элементы хиджазской городской любовной лирики (Омар Ибн Аби Раби'а) и «куртуазные» элементы новой поэзии Багдада.

Героиня любовных песен Башшара ибн Бурда являет собой нечто среднее между прекрасной бедуинкой и гаремной красавицей. Стан её «тонок», как «пальмовая ветвь», а бедра «тяжелы», как «песчаный холм». Если с неё «снять покрывало», она «[ослепит] сиянием, как солнце», или «[будет] светить, как луна», которая «не близка, даже если она приближается, а только близок её свет», т. е. красавица ещё и недоступна. «Она словно марево в безводной пустыне, которое видит глаз, но если ты приблизишься к нему — этот мираж исчезнет» [29,

т. 1, 332]. Очам восхищающегося ею она и «бальзам», и источник мучений. Разумеется, она «белокожа», лик ее «чист» и «сверкает», а ходит она быстро, скользя «подобно змейке, которую призывают заросли тростника». Зубки ее напоминают «нанизанный жемчуг», а волосы, если их распустить, «[тяжелы], как плоды виноградных лоз». Пальчики ее «подобны травам, напоенным темным дождевым облаком», груди — «гранатам» и «излучают сияние», и даже речи ее «подобны лугу, украшенному желтыми нарциссами» и «красными тюльпанами» [29, т. 1, 115—119].

Тот факт, что слепой поэт широко пользуется всеми этими сугубо зрительными образами, которые он, безусловно, почерпнул не из своих личных наблюдений и впечатлений, а из общего традиционного арсенала, — весьма яркая иллюстрация условно-нормативного характера средневекового арабского поэтического мышления. Но в эти, в значительной мере восходящие к доисламским временам описания постоянно вплетаются чисто «куртуазные» характеристики. Возлюбленная поэта — замужняя женщина, которую строго охраняют муж, слуги и, конечно, злодей-соглядатай, всегда готовый скомпрометировать знатную даму. Однако поэта (или его лирического героя) не останавливают никакие трудности, и он готов пойти на все, лишь бы добиться любовного свидания. Возлюбленная — гордячка, высокомерно третирующая несчастного, страдающего влюбленного, но в конце концов уступающая ему и готовая снизить и облегчить его сердечные муки. Влюбленные обмениваются посланиями — и надежда на тайное свидание не покидает настойчивого героя. Впрочем, и дама сердца поэта также весьма изобретательна в создании условий для свидания, и ее останавливает лишь излишняя пылкость влюбленного, которая мешает сохранению тайны их любовных отношений.

Сам поэт с удовольствием повествует о своих любовных муках. Он не столь избалован и пресыщен, как Омар Ибн Аби Раби'а, и постоянно жалуется на страдания «неутоленной страсти».

О Сафра! В моем сердце из-за тебя жар, все мое нутро от страстной любви пылает огнем [29, т. 1, 341].

Когда люди упоминают ее имя в разговоре, я стенаю, как стонет сильно страдающий больной.

Когда она удаляется, жизнь становится далекой, а когда она приближается, с ней вместе приближается смерть [29, т. 1, 293].

Свидания влюбленных в стихах Башшара ибн Бурда часто напоминают веселую пирушку, во время которой музыканты играют на «звучном просверленном тростнике» или лютне, а поэт напевает под их аккомпанемент свои любовные песни. Любопытно, что, по свидетельству источников, поведение Башшара

ибн Бурда, когда он сочинял стихи, мало соответствовало этой традиционной модели. Автор «Книги песен» сообщает, что поэт, произнося свои экспромты, весь дергался, похлопывал в такт ритму стиха руками, покашливал и все время сплевывал [23, т. 3, 43].

В творчестве Башшара ибн Бурда традиционное и новое живут в тесном единстве. Более всего Башшар ибн Бурд подражает предшественникам в панегириках (занимающих в диване преобладающее место), следуя по стопам первых доисламских арабских панегиристов, особенно аль-А'ши, влияние которого можно проследить на многих примерах. Во всех же остальных жанрах (поношениях, любовных и застольных песнях) он выступал как смелый новатор, сумевший существенно расширить набор стереотипных сюжетов и клише, введивший в поэзию житейскую, порой даже бытовую тематику и прибегавший к новым поэтическим приемам. Он даже позволяет себе пародировать традиционные жанры, добиваясь сатирического эффекта перенесением традиционных, набивших оскомину клише из одного жанра в другой и сопоставляя несовместимые элементы. С этой точки зрения представляет исключительный интерес свидетельство Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани об отношении Башшара ибн Бурда к нормативной поэзии, зафиксированное в «Книге песен» в форме анекдота. Позднее этот анекдот, как это часто бывало в арабской средневековой традиции, приписывался другим эпохам, а содержащееся в нем пародийное стихотворение — другим поэтам.

Некий Мухаммад ибн аль-Хаджадж рассказывал:

«Однажды к нам пришел Башшар, и мы спросили его: „Почему ты такой печальный?“ Башшар ответил: „Умер мой осел, и я его увидел во сне и спросил: „Почему ты умер, разве я не общался с тобой хорошо?“ Тогда осел сказал:

„О господин мой, поразила мое сердце ослица около ворот аль-Исфахани.

Она свела меня с ума в день нашей встречи своими жемчужными зубками.

И из-за ее кокетства и жеманства стало больным мое тело.

У нее гладкие щеки, подобные щекам аш-шайфурани.

Из-за нее я и умер, а если бы я остался жить, моя любовь длилась бы бесконечно“».

Тогда я спросил Башшара: «А что такое „аш-шайфурани?“» Тот ответил мне: «Осел не разъяснил мне этого. Это одно из редких слов в ослином языке, и если ты встретишь осла, то спроси его о значении этого слова» [23, т. 3, 124].

Так Башшар ибн Бурд, столь умело и охотно оперировавший нормативными штампами в своих газелях, спародировал традиционные любовные стихотворения, в которых бесконечно повторялся в различных обработках и вариациях образ влюбленного, переживающего любовные муки и погибающего от любви, а также стремление «классицистов» употреблять в стихах старые, забытые слова. Этот парадокс весьма знаменателен

для арабской поэзии и отражает противоречие, неизбежно возникающее между консервативно-нормативной традицией и самой природой творческого процесса. Вместе с тем данную пародию Башшара ибн Бурда можно рассматривать как своеобразную форму литературной критики. Привычные клише традиционного жанра воспринимаются поэтом как нечто чуждое и устаревшее и подвергаются осмеянию.

Тематика стихотворений Башшара ибн Бурда значительно разнообразней, чем у его предшественников: в его диване можно найти шуточное стихотворение, и бытовую зарисовку, и описания веселой пирушки, придворных развлечений, путешествия по реке [29, т. 1, 145; т. 2, 272] или восхищение модной певицей [23, т. 3, 106]. Стремясь избежать заимствованных из древнеарабской поэзии и с трудом понимаемых современниками, даже «чистокровными» бедуинами, старинных слов, реалий и аллюзий, Башшар ибн Бурд смело черпал «сырье» для своих стихов из жизни, употреблял народные обороты, не боялся новых и неожиданных поэтических тем, образов и фигур. Это, собственно, и позволяет нам считать его родоначальником Обновления в арабской поэзии.

Современники не всегда могли правильно оценить значение новаторства Башшара ибн Бурда. Так, известный аббасидский певец и музыкант Исхак аль-Маусили, сочинявший мелодии и распевавший стихи любовного содержания, был обескуражен допускаемым поэтом сознательным «снижением» традиционного образа возлюбленной в газелях. Однажды он заявил, что Башшар соединяет в стихах то, что «не соответствует друг другу», смешивая возвышенное с низменным. При этом он привел в качестве примера две строчки из любовной песни Башшара:

Поистине стан Сулаймы — моя любовь. Он подобен стеблю
сахарного тростника, а не верблюжьей кости.

И если ты поднесешь к ней луковичу, то исходящее от нее
благоухание мускуса одолеет запах лука [23, т. 3, 54].

Таким образом, аль-Маусили не усматривал какой-либо красоты и значительности в обыденных вещах, в то время как Башшар ибн Бурд их «возвышал» и позволял себе рисовать возлюбленную, не прибегая исключительно к набору клише, воспроизводящих «идеальные» черты условной героини. При этом он использовал вполне земные образы, позволяющие читателю представить себе реального, живого человека. Конкретность описания ситуации сочеталась в его стихах с использованием художественных деталей.

Хорошим примером отношения Башшара ибн Бурда к поэзии может служить анекдот, содержащийся в «Книге песен». Однажды кто-то выразил удивление по поводу того, что среди стихов Башшара ибн Бурда есть такие, которые «волнуют сердце», а есть и такие, которые могут лишь вызвать недоумение

ниженностью своей темы. Например, среди его стихов есть «героические» строки:

Когда мы гневаемся мударитским гневом — мы разрываем
покров самого солнца, так что кровь хлещет потоком.

Когда же мы жалуем кого-либо властью над племенем — он
восходит на мнбар, чтобы молиться за нас и нас приветствовать.

А есть и такие:

Рабаба — хозяйка дома, она вливает уксус в масло.

У нее есть десять кур и петух со звонким голосом.

На это замечание собеседника Башшар ибн Бурд ответил, что каждому сюжету — свой стиль. «Рабаба — моя служанка, — сказал он, — я не ем яиц с рынка, а у Рабабы есть десять кур и петух, и она собирает для меня яйца. И эти слова мои для нее гораздо приятнее, чем слова „Постойте, поплачем, вспоминаю любимую и жилище ее“ (первая строка му'аллаки Имру-улькайса. — И. Ф.) для тебя» [23, т. 3, 60].

Таким образом, Башшар ибн Бурд сознательно старается избежать высокопарных образов нормативной поэтики и говорить на общедоступном простом языке. Он как бы противопоставляет мир «низкой действительности» и «грубой натуры» абстрактному поэтическому идеалу. Обращаясь к бытовой повседневной теме, он старается изображать жизнь «предметно», рассматривая ее как эмпирическую действительность, и тем самым нарушает классическую традицию, требующую от поэта условных описаний и не допускающую каких-либо «прозаизмов», т. е. слов, не соответствующих требованиям стиля, и «бытовизмов», если только реалии быта не заимствуются из реквизита бедуинской жизни. Более того, он пытается сделать «прозаизмы», т. е. любые слова из предметного мира, поэтическими словами. Такое новаторство Башшара ибн Бурда было тем более удивительно, что поэт-слепец был ограничен в своих непосредственных контактах с жизнью.

Несмотря на слепоту, Башшар ибн Бурд ярко чувствовал и живо воспроизводил в стихах окружающий мир. В этом ему помогало поэтическое воображение:

О люди! Мое ухо любит одну девушку из становища, а ведь
ухо иногда влюбляется раньше глаза!..

Люди говорят мне: «О ком ты бредишь — ведь ты ее не видишь!» Я им отвечаю: «Ухо, как глаз, сообщает сердцу о том, что происходит вокруг».

Разве есть лекарство для страстно влюбленного! Встреча с
возлюбленной несет ему и радость и аромат! [160, 67].

Сам поэт не желал мириться с мыслью о своей ущербности, утверждая, что разум и поэтический талант могут ему помочь полностью компенсировать физический недостаток.

Автор «Книги песен» рассказывает, что почитателей стихов

Башшара ибн Бурда, знавших, что поэт с детства был слеп, поражала меткость его поэтических сравнений. Как-то один из них сказал: «Твои сравнения прекрасны. Но откуда ты их берешь, ведь ты слеп?» На это поэт ответил: «Когда нет зрения — усиливается разум сердца», ведь слепец избавлен от многих житейских тревог, полностью отдается своим чувствам — и талант его обостряется. После этого он продекламировал стихи:

Я слеп от рождения, и ум мой — результат слепоты. Мой удивительный разум — вместилище знаний.

Уменьшаясь, свет очей одаряет сердце способностью к познанию. Когда люди что-либо теряют — они одновременно и приобретают.

Поэзия подобна свету на земле, я преодолеваю разлуку с ним при помощи слов. Если что-либо печалит — поэзия облегчает страдания [23, т. 3, 43—44].

Впрочем, часто поэта посещала и грусть. Вновь и вновь он возвращается к мысли о слепоте, пытаясь проникнуть в тайну человеческой судьбы.

Я был создан таким, каков я есть, не по собственному выбору или прихоти. Если бы я мог выбирать — я был бы более совершенным.

Но ведь когда я чего-то желаю — мне [это] не дается, а дается [тогда], когда я ничего не желаю. Мой разум бессилён постигнуть эту тайну.

Я не стану добиваться своей цели, раз мое знание ограничено. Но и отходя ко сну и пробуждаясь, я не перестаю удивляться всему этому [29, т. 1, 246].

Арсенал поэтических средств Башшара ибн Бурда, несомненно, богаче, чем у его предшественников. Правда, как и доисламские арабы, он предпочитает всем другим поэтическим фигурам *ташбих* (троп), но набор этих сравнений в его поэзии весьма разнообразен, привычные бедуинские образы в его стихах сочетаются с фигурами «нового стиля». Восхваляемое лицо его панегириков в сражении подобно льву, а в дни мира — сидящему на руке соколу. Он — «чистокровный арабский скакун», в то время как все прочие цари и знать — «скакуны смешанных или неарабских кровей». Щедрые дары восплаемого лица — «морские волны», но если «мамдух» (покровитель) скуп, то они разбиваются о его скарденность, «как о скалу». Любимая девушка — «газель» или «верблюдица», плавная походка которой напоминает «бег страуса». Острый ум — это «искра огня», а любовь — «безумство», от которого нет спасения. Мираж в пустыне — «женщина, внезапно откинувшая покрывало», а ночь — «одежда», в которой «предрассветный отблеск пробивает дыру», и т. д.

Поэт и филолог IX в. Ибн аль-Му'тазз, посвятивший поэтическим фигурам и «украшениям» арабской поэзии специальный трактат «Книга о „новом стиле“», приводит в качестве образцов значительное количество строк и поэтических отрывков из

поэзии Башшара ибн Бурда, видя в нем мастера «нового стиля». Так, в разделе «Метафора и метонимия» («Исти'ара») он цитирует следующие строки:

Подарки его следуют за его дарами, как поток следует за дождем (образец мадха).

О ты, по своему невежеству вопрошающий меня, чтобы познакомиться со мной! Мое благородство выступает вперед, как нос на лице! (букв. «Я ведь нос благородства»).

Мои ветви выросли в благородном племени бану амир, а мой корень — курайшиты Ирана! (образец фахра).

Мы пили из сердца кувшина, пока не лишили кувшин сердца (образец хамрийят) [2, 292].

В разделе «Антитеза» («Мутабака»):

До каких пор сердце мое, занятое воспоминаниями о тебе, будет бредить, а сердце твоё будет сковано забвением меня.

Горе мое от нее и от воспоминаний о ней. Воспоминание о ней приближается ко мне, а она отдаляет меня (образец насиба) [2, 308].

В разделе «Красивый переход от одного поэтического образа (или поэтической темы) к другому» («Хусн аль-хурудж мин ма'на ила ма'на»):

Друзья мои из племен джарм, помогите вашему брату против его судьбы, ведь человек благородный всегда поможет.

Не скупись так, как скупится Ибн Кур'а: его заранее одолевает страх, что люди понадеются на его щедрость.

Если ты придешь к нему за долгом, он запрет дверь, ты его не застанешь иначе как в засаде (образец хиджа) [2, 319].

В разделе «Красивые сравнения» («Хусн ат-ташбих»):

Сердце его, боясь разлуки, уподобилось мячу, который подбрасывают. О, если бы помог страх! (образец наснба) [2, 327].

Таким образом, не только новое содержание поэзии Башшара ибн Бурда, но и широкое использование им фигур «нового стиля», в создании которого он принял такое большое участие, позволяет считать его одним из первых и самых замечательных поэтов Обновления. В то время, когда прекрасными считались лишь традиционные образы и поэтические формулы, освященные многовековым употреблением и вызывавшие у читателя (слушателя) определенную эмоциональную реакцию, Башшар ибн Бурд позволил себе не только обновить и усложнить нормативные клише, но и превратить в носителей прекрасного многообразные явления конкретной действительности, приблизить средства художественного изображения к предмету изображения.

Средневековые филологи хорошо чувствовали новаторскую природу поэзии Башшара ибн Бурда. Так, строгий традиционалист в вопросах формы филолог аль-Асма'и, когда его спросили, кто наиболее выдающийся поэт — Башшар ибн Бурд или его современник Марван, назвал первого, а разъясняя, почему он отдает ему предпочтение, сказал, что Башшар ибн Бурд

«следовал путем, которым до него никто не шел» («салака тарикан, лам салакаху») [23, т. 3, 48].

Высоко оценивал поэзию Башшара ибн Бурда и Ибн Кутайба. Вслед за аль-Асма'и он относил его к тем поэтам нового времени, которые без особого труда сочиняли стихи и обладали природным дарованием [63, 476—477].

Аль-Джахиз также считал Башшара ибн Бурда поэтом с врожденным талантом и, отмечая, что поэты-слепцы аль-А'ша и Башшар ибн Бурд превосходили в правдивости описаний многих зрячих стихотворцев, при этом пальму первенства отдавал Башшару ибн Бурду [34, т. 1, 225].

Существовавшие в средние века взгляды на Башшара ибн Бурда как на выдающегося поэта-новатора суммировал филолог, историк и поэт XI в. Ибн Рашик. По его словам, «первым из новых поэтов, использовавших „новый стиль“ (бади'), был Башшар ибн Бурд, все остальные (Ибн Рашик в их числе называет почти всех выдающихся поэтов средневековья: Муслима ибн аль-Валида, Абу Нуваса, Абу Таммама, аль-Бухтури и аль-Мутанабби.—И. Ф.) лишь последовали за ним» [8, т. 1, 131]. Ибн Рашик также утверждал, что Башшар ибн Бурд «ввел новые поэтические темы (ма'ани), которые до него не приходили на ум ни донсламским поэтам, ни поэтам периода возникновения ислама, ни поэтам исламского времени, причем эти поэтические темы в его поэзии не были ни повторением, ни заимствованием» [8, т. 2, 238].

Вслед за Башшаром ибн Бурдом обновление поэтического искусства продолжил другой замечательный поэт нового направления — *Абу Нувас* (род. в 756 или 762 г.—ум. между 813 и 815 гг.). К сожалению, важнейший источник по истории арабской средневековой поэзии «Книга песен» содержит лишь скудные сведения о жизни поэта, но зато можно найти подробное его жизнеописание в труде знаменитого лексикографа Ибн Манзура (1233—1311) «Сведения об Абу Нувасе», в котором собраны биографические детали и анекдоты о поэте, почерпнутые очень часто из не дошедших до нас источников [18]. Ценные данные о жизни поэта можно извлечь также из трудов Ибн аль-Му'тазза [15, 193—217], аль-Хатиба аль-Багдади [38, т. 7, 436—449], Ибн Халликана [7, т. 1, 373—377] и аль-Марзубани [48, 408—444]⁷.

⁷ Поэзией Абу Нуваса в России занимались В. Р. Розен [126] и советские арабисты А. Е. Крымский [107], И. Ю. Крачковский [93; 104], Б. Я. Шидфар [141]. Небольшие статьи опубликовала об Абу Нувасе грузинская арабистка Н. Н. Пурцеладзе [125].

В Западной Европе творчество Абу Нуваса исследовали А. Кремер [52], В. Альвард [53], а в последние годы Ё. Вагнер, посвятивший поэту монографию [380] и издавший заново его диван [54]. В разное время монографии и статьи об Абу Нувасе были опубликованы также В. Ингрэмсом [286], Ф. Габ-

Абу Нувас родился в селении Ахваз (Хузистан), его отец, сын вольноотпущенника хорасанского наместника, служил наемником в войске последнего омейядского халифа Марвана II, а мать, персиянка по имени Голлебан (Джуллебан), занималась мытьем шерсти [15, 193—194; 18, 4—5; 7, т. 1, 373]. Детство Абу Нуваса прошло в Басре, где его еще мальчиком определили в лавку торговца благовониями, для которого он собирал ароматические травы. В Басре Абу Нувас познакомился с литераторами и учеными-филологами, в том числе со знаменитым Абу Убайдой [23, т. 18, 4], а позднее и с приехавшим из Куфы поэтом Валибой ибн аль-Хубабом. Валибе приглянулся красивый молодой человек, он взял Хасана к себе в качестве гуляма (мальчика-слуги) и увез в Куфу с намерением сделать его своим секретарем и равием (хранителем и декламатором стихов). Там Валиба не только ввел Абу Нуваса в веселое общество куфийской «золотой молодежи», но и обучил его сложному искусству арабского стихосложения. Впоследствии современники Абу Нуваса, часто порицавшие поэта за распущенность, единодушно отмечали его широкую образованность, прекрасное знание древнеарабской поэзии, арабских легенд и преданий, точных и естественных наук [18, 5—6, 13—14]. По указанию Валибы ибн аль-Хубаба Абу Нувас даже уехал на целый год в бедуинское кочевье, дабы постичь всю красоту бедуинского языка [18, 12].

В Куфе во времена Абу Нуваса жил замечательный знаток древнеарабской поэзии, перс из Ферганы, Халаф аль-Ахмар, умело имитировавший стихи бедуинских поэтов. Халаф многому научил Абу Нуваса, и, согласно одной из биографических версий, именно ему поэт был обязан своим именем: будучи поклонником йеменских арабов, Халаф предложил поэту принять в качестве прозвища имя химьяритского царя Зу Нуваса, которое и было переделано в Абу Нуваса [18, 3; 107].

С именем Халафа аль-Ахмара связан весьма многозначительный анекдот из жизни Абу Нуваса. Однажды Абу Нувас решил узнать у этого выдающегося знатока поэзии, как сделаться хорошим поэтом. «Прежде чем начать писать стихи,—сказал ему Халаф аль-Ахмар,—ты должен выучить наизусть тысячу стихотворений — урджуз, касыд и қыт'а,—принадлежащих древним поэтам». Абу Нувас ушел окрыленный, а через некоторое время вновь пришел к Халафу, сообщил, что задание его выполнил, и спросил, может ли он теперь начать сочинять стихи. «Нет,—ответил Халаф,—теперь забудь все, что ты выучил». Абу Нувас уединился, постарался забыть выучен-

рия [248], И. Беншейхом [223] и А. Хамори [275]. Из трудов арабских ученых на арабском языке отметим работы Таха Хусайна [189, т. 2, 62—171], Маруна Аббуда [192, 108—126], Умара Фарруха [202], Али Шалажа [182] и А. М. аль-Аккада [194].

ное и лишь после этого получил разрешение приступить к сочинению стихов [18, 55].

В нелепых на первый взгляд «инструкциях» знатока поэзии содержится глубочайший смысл: прежде чем стать выдающимся поэтом, надо не только усвоить поэтическое наследие, но и освободиться от его непосредственного давления, т. е. «забыть» чужие стихи, дабы избежать в своем творчестве бессознательных прямых заимствований, сохраняя при этом «память культуры». Именно таким было Обновление, поэты которого, обогащая традицию, не порывали с самим принципом традиционности, что, собственно, и дало позднее основание теоретикам бадии¹ и их критикам утверждать, что в «новом стиле» нет ничего такого, что не было бы известно древним поэтам и что не встречалось бы в Коране и хадисах.

Возвратившись в Басру, Абу Нувас продолжал вести прежний образ жизни. К этому времени относится его увлечение образованной невольницей — красавицей Джинан, которая, по утверждению Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани, была единственной женщиной, «тронувшей» сердце поэта [23, т. 18, 3]. Не исключена возможность, что и она была лишь неким условным образом «прекрасной дамы» в его поэзии. Во всяком случае, традиция гласит, что Джинан, как это полагалось возлюбленной в арабской поэзии, держала себя с Абу Нувасом гордо и неприступно, хотя поэт и совершал ради нее множество «безрассудств». Например, узнав о намерении Джинан совершить хаджж, Абу Нувас последовал за ней и во время церемонии целования Черного камня сумел коснуться щекой щеки красавицы. В одном стихотворении Абу Нувас сообщает: «Я отправился в хаджж, и Джинан отправилась в хаджж, и путь соединил нас» [23, т. 18, 4].

Однако вскоре пребывание в Басре стало для поэта невозможным. Его легкомыслие и открытое пренебрежение предписаниями религии вызвали враждебное отношение благочестивых жителей города, а поэты-соперники завидовали его успеху у молодежи. Вдобавок Абу Нувас позволил себе вмешаться в старинные распри северных (мударитских) и южных (йеменитских) арабов, сочинив пасквиль на северян. Постоянные ссоры с жителями Басры и честолюбивые надежды побудили поэта покинуть родной город и перебраться в Багдад.

В столице империи поэтический талант Абу Нуваса расцвел в полной мере. С друзьями-собутыльниками он весело проводил время в окрестностях города, селениях и садах Кутруббуля и Тизанабада. Описание этих пирушек стало его излюбленной темой. На некоторое время он перебирается в Египет ко двору управляющего налоговым ведомством эмира аль-Хасиба, которого он сперва воспел в панегириках, а затем, рассорившись с ним, обругал в поношениях [24, 97 и 653].

После возвращения в Багдад Абу Нувас был принят при

дворе Харуна ар-Рашида, а позднее — халифа аль-Амина, с которыми, по свидетельству источников, он был даже в дружественных отношениях. Оба халифа были порядочными ханжами и, хотя любили фривольные стихи поэта, не хотели, чтобы пребывание при их дворе веселого распутника испортило их репутацию в глазах правоверных мусульман. Поэтому они периодически наказывали Абу Нуваса: аль-Амин даже заточил поэта в темницу на длительный срок, запретил ему пить вино и сочинять стихи о вине и потребовал от поэта «официальных» панегириков с традиционным бедуинским вступлением. Только в этом жанре Абу Нувас, выполняя волю высокопоставленных покровителей, скрепя сердце следовал придворному «этикету» и сочинял величавые касыды «со следами покинутого становища».

«Удели-ка в своих стихах внимание следам и остаткам покинутого становища. Ведь давно уже ты пренебрегаешь ими в своих описаниях вина» —

Так правитель призывает меня к описанию следов покинутого становища, — нужна связывает мои руки, и я не осмеливаюсь ослушаться его приказаний.

Я подчиняюсь твоей воле, о повелитель правоверных, хотя ты и взвалил на меня непосильное дело (букв. «хотя ты и заставляешь меня скакать верхом по ухабистой дороге») [24, 243].

Реалии бедуинской жизни Абу Нувас знал хорошо, так как, подобно другим горожанам-филологам и поэтам, провел некоторое время в бедуинском кочевье. Впрочем, пребывание среди бедуинов не привило поэту особой любви к «поэзии пустыни».

Сочинял Абу Нувас иногда и хиджа в адрес своих врагов. Поношение, в котором поэт осмелел знатный род Наубахт, стоило ему жизни: один из членов этого рода подстерг поэта и смертельно ранил его в живот⁸. По-видимому, одинаковую неприязнь питали к Абу Нувасу самые разные группы столичного общества; источники сообщают, что за траурными носилками поэта шел лишь один человек, тогда как знаменитого современника Абу Нуваса, аскета Ма'руфа, по замечанию Альварда, сопровождало 100 000 жителей Багдада [53, 24; 274, т. 3, 581].

Перу Абу Нуваса принадлежат стихи всех традиционных жанров, кроме того, он считается создателем особого жанра охотничьих стихов — тардийят, поскольку до него описания охоты присутствовали лишь в качестве составного элемента касыды (например, в му'аллаке Лябида). Но славу Абу Нувасу принесли его хамрийят — стихи о вине. Развивая традиции аль-А'ша, аль-Ахтала и других поэтов, включавших в свои касыды строки, посвященные вину, Абу Нувас разработал самостоятельный жанр, создав неподражаемые образцы застольной поэзии.

До середины VIII в., в соответствии со сложившейся еще в

⁸ Ибн аль-Му'тазз сообщает другую версию: будто поэт умер в лавке виноторговки, с «которой был в тесной дружбе» [15, 193].

доисламской Аравии иерархией жанров, поэзия вина рассматривалась как вспомогательный элемент касиды и ей отводилась скромная роль вступления к торжественному восхвалению или лирического отступления при переходе от одной части касиды к другой⁹. Выделение песен с описанием застольных радостей в самостоятельный жанр, возможно, явилось результатом влияния иранской песенной культуры, традиции которой были восприняты аббасидским двором у Сасанидов вместе с обычаями пышных придворных празднеств и застольных развлечений, и отразило творческую потребность поэтов выразить в стихах живые чувства и реальные впечатления.

Относительная свобода жанра хамрийят от сковывающего влияния древнеарабской традиции и связь этого жанра с куртуазной культурой, с одной стороны, и жизнью городских условий — с другой, способствовали известному опрощению жанра, появлению в нем прозаизмов и бытовых элементов, перерастающих часто в целые бытовые картины.

Разумеется, расширение сферы изображаемого ни в какой мере не означало отказа от самого канона поэтического искусства. Опираясь на образцы из древней поэзии, посвященные застольным увеселениям, теоретики литературы IX—XI вв. скажут свое слово о том, какие поэтические средства (метафоры, сравнения и т. п.) «приличествуют» данному жанру. И тем не менее отсутствие у нового жанра глубоких корней в древней поэзии и его несоответствие нормам мусульманской морали, порицавшей употребление спиртного и тем самым как бы исключавшей жанр из дозволенной поэтической номенклатуры, обусловили его относительную свободу.

Не лишним будет здесь заметить, что проникновение новых культурных и художественных элементов в замкнутую поэтическую систему всегда дается нелегко. В первую очередь традиционная поэзия усваивает разнообразные общественные и религиозные идеи и новые поэтические темы. Напротив, традиционная стилистика оказывается элементом наиболее консервативным, ибо новшества не могут быть ей навязаны извне, а должны обязательно развиваться органически, из наличествующего языкового материала. Вот почему теоретические декларации поэтов Обновления часто содержат недвусмысленную критику древнеарабских форм, а их поэзия — вопреки их декларациям — оказывается насыщенной традиционными элементами.

Застольные песни Абу Нуваса, так же как и у его предшественников по жанру, иногда входили в панегирик в качестве вступления к его основной части (мадху), но чаще, и в этом заключалось его новаторство, были небольшими самостоятельными стихотворениями, в которых воспевался гедонистический образ жизни как некий идеал, подчас полемически противополо-

⁹ О жанре хамрийят у предшественников Абу Нуваса см. короткую заметку И. Ясинской [288].

ставляемый аскетическому принципу, и рисовались живые сценки дружеских пирушек.

При этом за воспеванием вина и радостей разгульной жизни у Абу Нуваса стоит определенная общественная позиция и литературная программа. Как и Башшар ибн Бурд, Абу Нувас был сторонником шу'убии и не признавал превосходства высокомерных потомков арабских завоевателей. Не случайно ему приписываются слова, сказанные будто бы в Египте в присутствии главы налогового ведомства (диван аль-харадж) аль-Хасиба и расцененные как дерзость. Когда зашел разговор о генеалогии, Абу Нувас якобы в запальчивости сказал: «Моя образованность заменяет мне генеалогию» («Агнани адаби ан насаби») [7, т. 1, 374]. Как и Башшар ибн Бурд, Абу Нувас был яростным противником традиционности в поэзии, в самых ядовитых выражениях высмеивал он придворных поэтов-эпигонов, стремившихся во всем следовать древним традициям, и литературные вкусы любителей классической поэзии, восхищавшихся описаниями кочевой жизни в пустыне. Он открыто заявлял о своей приверженности к роскоши и застольным радостям, к жизни в большом современном городе и допускал оскорбительные выпады в адрес бедуинов-кочевников.

Да будет орошена вся земля, кроме вершины и склона горы
и кроме следов становища Мейй в пустынной местности аль-Джарад.

О льющийся из туч, если ты однажды уже был щедр к песчаной степи, то больше к ней не возвращайся.

Все равно ты не напонишь эту страну, лишь одно упоминание
которой в числе других стран причиняет страдание.

В которой, если и сумеешь уберечься от ворона, наверняка
наткнешься на сорок.

Где горные ущелья ничего не доносят до слуха твоего, кроме
блеяния коз.

Чем тебе возиться с колотушкой из камня и при ее помощи
настойчиво вбивать колышек в землю,

Лучше, чтобы над ухом твоим склонялся душистый базилик
и рука подносила к твоим устам чашу... [24, 182].

Неприятие и сарказм Абу Нуваса вызывают не только воспевание поэтами классического направления жизни в пустыне и традиционный образ бедуинского всадника, остановившегося при виде покинутого становища, дабы предаться грустным воспоминаниям, но и сами бедуины с их примитивным бытом.

Несчастный [бедуин] свернул к покинутому жилищу, вопрошая его, а я тоже свернул, дабы спросить насчет винной лавки в этой местности.

Да не осушит Аллах глаз того, кто плачет над каким-то камнем, да не излечит он скорби того, кто тянется с любовью к колышку.

Мне говорят: «Вспомнил бы ты [в своих стихах] про кочевье племени асад!»... Да не будет обильно твое молоко! Скажи мне, что это за племя асад?!

Что это за племена тамия и кайс и подобные им? Все бедуйны перед лицом Аллаха ничто!

Брось ты все это, чтоб тебе пропасть, и пей выдержанное золотистое вино, на поверхности которого колышется пена...

Какая разница между тем, кто идет купить вино, дабы насладиться им, и тем, кто плачет над водосточной канавкой, вырытой вокруг бедуинской палатки в покинутом становище.

О порицающий меня! До меня уже дошли предвестники твоего негодования, но если ты намерен меня простить, то не грозись.

Если бы твой упрек был искренним, то я бы принял его. Но ведь упрек твой — из зависти [24, 181].

Антибедуинские мотивы повторяются постоянно и в поношениях Абу Нуваса, причем в соответствии с требованиями жанра они порой сопровождаются грубостями и даже непристойностями.

Если когда-нибудь тамимит придет к тебе и станет заноситься, скажи ему: «Оставь это, [скажи лучше], как ты пожираешь ящерицу» [24, 90].

Не заимствуй у бедуинов ни их развлечений, ни их образа жизни, ведь жизнь их — как бесплодная земля.

Предоставь пить молоко тем людям, среди которых человек утонченного образа жизни — чужак.

Ты же, если молоко вызывает у тебя недоверие, помочись на него. Не стесняйся, ибо в этом нет греха!

Приятнее моложа чистое и холодное вино, наполняющее чашу, которой обносит образованный и хорошо воспитанный виночерпный...

Ты порицаешь меня за грехи, но у кого из свободных юношей нет грехов?

Ведь в этом жизнь, а не в палатках бедуинов! В этом жизнь, а не в молоке.

Куда там кочевью до дворцов Хосрова! Куда там бедуинским загонам для скота до городских площадей! [24, 36—37].

В антитрадиционализме Абу Нуваса сказывались не только эстетические, но и политические антипатии мавля, в первую очередь персов, боровшихся за политический и культурный приоритет в общемусульманском государстве. Поэзия Абу Нуваса противопоставляла классицизму господствующих сословий идеологию развивающегося города (хотя хамрийят Абу Нуваса и приходились порой по вкусу эпикурействующей придворной знати). Его ядовитые насмешки над древнеарабской поэзией, которая своими бедуинскими сюжетами и традиционно-сентиментальными плачами над следами покинутого становища казалась анахронизмом в условиях интенсивной городской жизни, были характерны для атмосферы скептицизма, царившей в городе в эпоху господства му'тазилитской философии.

Скептицизмом пропитано все мировоззрение Абу Нуваса, и, хотя поэт всегда оставался в рамках правоверного ислама, многие, даже основополагающие мусульманские догматы и пред-

писания часто ставились им под сомнение, а иногда подвергались жестокому осмеянию. Поэт отвергает каноническое представление о воскресении после смерти, иронически говорит об исламском запрете употребления спиртного, об основных обязанностях мусульманина — хадже, закяте, посте. «Я верю лишь в этот мир,— писал поэт.— После смерти нет воскресения, ибо смерть — последнее яйцо курицы» [107].

Если бы у меня был собутыльник, который бы меня поддерживал, я не стал бы ожидать ифтара (время прекращения поста.— И. Ф.), чтобы выпить вина.

Вино — удивительный напиток. Пей же его, хотя оно и тягелит тебя.

О ты, порицающий меня за красное и прозрачное! Отправляйся в рай, а я уж буду гореть в аду! [24, 253].

В одном из стихотворений Абу Нувас делает вид, будто обращается к мусульманскому юристу-богослову (факиху) с вопросами по поводу обязательности соблюдения основных обязанностей мусульманина и пародирует как свои вопросы, так и ответы факиха в му'тазилитском духе:

Я отправился к факиху — учейшему мужу.

Глубоко проникшему в вопросы веры и мусульманского права, знатоку различных наук и мусульманских преданий.

И спросил его: «Считаешь ли ты дозволенным употребление вина, полученного в результате брожения?» Он ответил мне: «Нет. Считаю дозволенным употребление лишь того напитка, который изготовлен на огне».

Я спросил: «А как в отношении молитвы?» Он ответил: «Она обязательна. Соверши молитву, а затем употребляй дозволенный напиток»...

Я спросил: «А как быть с постом?» Он ответил: «И не размышляй об этом. Растяни пост от одного ифтара до другого».

Я спросил: «А как насчет милостыни и закята?» Он ответил: «Это нечто вроде денег для плута!»

Я спросил: «А паломничество в святые места?» Он ответил: «Это уж лишнее дело, крайность».

Не уезжай в Мекку для паломничества даже в том случае, если Мекка будет находиться у ворот твоего дома» [24, 267].

Последний совет ученого богослова встретил со стороны Абу Нуваса самый благоприятный прием, о чем свидетельствует другое его стихотворение, в котором он откровенно говорит, что злачные места Багдада и его окрестностей для него столь притягательны, что он вынужден отказаться от хаджжа.

Как-то раз один человек спросил меня: «Думаешь ли ты совершить паломничество?» Я ответил ему: «Пожалуй, если исчезнут удовольствия Багдада»...

Как могу я думать о хадже, когда я с головой погряз то в доме сводни, то в лавке виноторговца?

Ну даже если ты меня спасешь от разгула в Багдаде, то как ты спасешь меня от соблазнов Тизанабада?» [24, 239].

Селение Тизанабад было расположено на пути из Багдада в Мекку и славилось вином местного производства и винными.

лавками. После того как Абу Нувас совершил однажды хаджж в Мекку в тайной надежде встретиться с Джинан, благочестивые люди советовали ему отказаться от разгульного образа жизни и вести себя в соответствии с предписаниями ислама. Абу Нувас встретил это предложение скептически.

Мне говорили: «Приведи себя в порядок после хаджжа». На это я ответил: «Я молю Аллаха об этом, но опасуюсь Тизанабада».

Если даже я спасусь, сердце мое все равно не поверит в спасение. Оно не может стать мусульманином в Багдаде» [24, 238].

Впрочем, сам Абу Нувас не очень спешил помочь «своему сердцу» стать на праведный путь, с вызывающей откровенностью заявляя:

Я хочу пить вино и наслаждаться всем, что запрещено, я, ей-богу, хочу пьянствовать тысячу лет. Не увидит меня Аллах иначе как сидящим за чашей вина, или лежащим мертвецки пьяным, или целующим красавицу [126, 69].

Чтение Корана, которое должно у мусульманина вызывать священный трепет, Абу Нувас предлагает совместить с веселой попойкой.

Поставь по одну сторону от себя мех с вином, а по другую — положи свиток Корана.

Сделай три глотка из меха, а потом прочти из Корана несколько слов.

Это — добро, а то — зло. Но ведь Аллах уже простил тебя.

Ведь уже спас себя тот, кто стер следы своего проступка своим последующим действием и получил прощение [24, 419].

Поэт великодушен и готов пригласить в компанию веселых гуляк самого Мухаммада.

О Мухаммад курайшит, каким образом ты сделался праведником, пропустив утро...

Мы сидим в винной лавке торговца вином, и у нас царит благоразумное веселье, которое мы не смешиваем с безрассудством.

Вино, которое привозят из Тизанабада, — венец всякой жизни.

Приходи к нам, чтобы принять участие в нашей утренней попойке... [24, 395]

Порой Абу Нувас высказывал свое отношение к предписаниям ислама в такой грубой форме, что это не могло не шокировать даже тех мусульман, которые готовы были прощать поэту многие вольности.

Я хотел бы, чтобы мне было разрешено делать все то, что запрещают религия и закон, чтобы за два года до моей смерти Аллах обратил бы меня в собаку возле мекканского храма и чтобы эта собака кусала за ляжки всех паломников, которые приходят туда на поклонение [53, 24].

Развивая традиции предшественников (аль-А'ши, аль-Ахтала), Абу Нувас практически создал новый канон жанра застольной поэзии (хамрийят), который впоследствии получил

и теоретическое обоснование в трудах филологов IX—XI вв.¹⁰

Лирический герой Абу Нуваса (как и лирические герои хиджазской любовной лирики) наделен определенными чертами. Образ его постепенно вырисовывается при чтении стихов цикла застольной поэзии, причем каждое стихотворение добавляет новую деталь, рисует дополнительную сторону натуры или поведения этого веселого эпикурейца. В результате создается цельный образ героя, воплощенный в самом поэтическом сюжете и наделенный устойчивой портретнобиографической и психологической характеристикой. В стихах, посвященных застольным радостям, обычно фигурирует сам поэт или его двойник — лирический герой — погрязший в пьянстве, беспутный гуляка, который с вечера, а иногда и на рассвете отправляется в сопровождении веселой компании молодых собутыльников в лавку к виноторговцу-иноверцу (обычно христианину, иудею или зороастрийцу), почтительно встречающему привычных гостей в ожидании хорошего вознаграждения. Иногда компания вваливается к нему в позднюю пору и будит его, но хозяина это не смущает, и он охотно открывает двери лавки своим постоянным клиентам.

В пирушке обязательно участвует виночерпий, разливающий вино, причем по условиям жанра это обычно не слишком строгий в вопросах морали, красивый юноша или, реже, дочь вино торговца, кокетливая красавица. Часто к пирующим присоединяются певцы и певицы, танцовщицы и музыканты, аккомпанирующие пению на духовых, шипковых и ударных инструментах. Певицы и танцовщицы — красивые рабыни, одетые в богатые одежды и украшенные дорогими браслетами, ожерельями и т. п. Разбросанные повсюду душистые травы наполняют лавку одуряющим ароматом. Постепенно участники пиршества хмелеют, и тут одних клонит в сон, а другие ведут оживленную беседу. Подобное пиршество продолжается иногда много дней, причем, проспавшись, его участники снова включаются во всеобщее веселье.

Как и другие жанры арабской поэзии, хамрийят впитал многие элементы васфа, также постепенно приобретшие нормативный характер. Из одной застольной песни в другую переходят традиционные описания вина, которое своим цветом то напоминает «петушинный глаз», то становится желтым, как шафран, особенно если его разбавить водой, тогда пузырьки воздуха, подымающиеся по стенкам чаши или бокала, делают его шипучим и пенистым, то «искрится, как огонь», или «сверкает, словно расплавленное золото», то горит, «подобно яркому светильнику», то «пылает, как солнце», то «сияет, как звезды». Иногда цветом своим оно напоминает драгоценные камни —

¹⁰ Об истории жанра хамрийят в арабской поэзии см. монографию И. С. аль-Хави [163]. О застольной поэзии Абу Нуваса см. статью И. Бекштейна [223].

яхонт или рубин, иногда пурпур, иногда сок растения Драконова кровь. Вкусом и запахом своим оно «подобно мускусу», «обжигает горло, как перец», «туманит разум» и «убивает», но вместе с тем «наполняет сердце радостью и весельем».

Участники пиршества также обычно описываются в нормативных выражениях. Кокетливый виночерпий, поразительно смахивающий на соблазнительную девицу, имеет «стройный стан, подобный гибкой ветви», и «округлые, подобные песчаным холмам бедра». Все собутыльники также красавцы, и «лики их подобны солнцу или луне».

Такая нормативность описаний ни в какой мере не лишает застольную песнь живой выразительности. И дело здесь вовсе не в «предметном характере» этих описаний, ибо предметные образы могут быть лишь отвлеченными сигналами определенного традиционного стиля и их «вещное» содержание может быть равно нулю. Но в поэзии Абу Нуваса условность абстрактно-нормативных описаний сочетается с их конкретностью. Умело оперируя традиционными клише, Абу Нувас создавал «реалистическую картину», поражающую тонкостью жизненных наблюдений, верностью деталей и удивительной пластичностью.

О друзья мои, заря уже занялась, поднимайтесь на утреннюю попойку! Ведь птицы уже запели свои утренние песни!

Поднимайтесь и берите вино. Ведь кубок уже пожаловался на нас кувшину за наш долгий сон!

Наливайте вино неразбавленным. Ведь когда рука пьющего подымает бокал с вином, оно рождает в душе радость.

Так что даже самый робкий человек оживляется и в состоянии веселого возбуждения не может усидеть на месте.

Налей вина Ахмаду, ведь этот юноша того достоин! Для описания красоты его не хватит никакого панегирика!

Один вид вина вызывает у меня желание выпить, подобно тому как заставляет расхохотаться удачная шутка [24, 148—149].

Встречается в стихах Абу Нуваса и образ виноградного сока, который и после смерти будет доставлять ему радость,— тема, которую через три столетия столь блистательно разрабатывает персидский поэт Омар Хайям.

...Если уж нам не суждено немедленно переселиться в мир вечности, то единственное вечное, что нам остается в этой жизни,— это выдержанное вино.

О порицающий! Напой меня вином, а затем спой мне, и поистине я буду до самой смерти родной брат вину.

А когда я умру, зарой меня в могилу по соседству с виноградной лозой, чтобы и после смерти сок ее корней поил мои кости! [24, 434]

Как и в любовном послании, в застольной песне значительное место занимает диалог либо между участниками пиршества, либо между героем и владельцем или владелицей винной лавки.

Клянусь каждым из участников попойки, лик которого подобен полумесяцу, из-за которого померкли сверкающие звезды.

Разбудила мы владелицу винной лавки после того, как все погрузилось в сон, исчезло созвездие Близнецов и опустился Орел.

Она спросила: «Кто вы, ночные путники?» Мы ответили: «Компания веселых людей с пустыми чашами, которые требуют для себя вина»

И несомненно готовы совершить прелюбодеяние». Тогда она спросила: «Будет ли выкуп сиять подобно динару, по краям которого изображены пальмовые листья?»

Мы ей ответили: «Дай нам вина, ведь на самом деле нет у таких, как мы, терпения! Мы дадим тебе взамен выкуп его [динара] сородичами!» [24, 242]

Казалось бы, жанр застольной поэзии не столь уж богат поэтическими идеями и мастер этого жанра обречен неизбежно повторяться. Тем не менее Абу Нувас в своих хамрийят всякий раз находил все новые сочные и неожиданные образы. Он, как и Башшар ибн Бурд, сумел преодолеть в поэзии классическое однообразие и сделать стих легким и изящным.

Не отрываясь, с жадностью извлекаю я дух из кувшина и упиваюсь кровью, текущей из продырявленного чрева,

А когда отвернусь [от кувшина] — уже две души в моей плоти, а кувшин валяется на земле — он плоть, лишенная духа [24, 153].

Однако далеко не всегда Абу Нувас пребывал в радужном настроении легкомысленного прожигателя жизни, в его стихах звучит и характерное для образованных горожан общее разочарование в мусульманских идеалах, которое лежало в основе «эпикурейского» отношения к жизни. Поэт размышляет о несовершенстве мироздания, о человеческих страданиях и о социальных несправедливостях, которые представлялись ему имманентными самой жизни.

Разве мирская жизнь не свадебный пир, на котором один стремится к воздержанию, а другой — к развлечениям.

Один унижен бедностью, а другой могуществен богатством, у одного желудок набит до отказа, а другой голодает.

У людей так повелось с древних времен. Всегда среди людей были и такие, чье положение возбуждало зависть, и такие, чьим уделом было страдание [24, 106].

Порой скептицизм Абу Нуваса переходит в глубокий пессимизм, и тогда его размышления о жизни напоминают грустные медитации его современника Абу-ль-Атахи.

Всякий живущий — смертен и сын смертного, и сколь бы знатным ни было его происхождение — происходит он от смертных...

И если бы разумный человек поразмыслил над устройством мира, то мир предстал бы перед ним как враг в одежде друга [24, 465].

Но если несправедливости в человеческом обществе существуют от века и устранить их невозможно, то как же должен

вести себя человек? Противостоять этим несправедливостям или примириться с ними? Абу Нувас полагает, что единственное средство избежать их гнета,— это постараться забыть обо всем и предаться веселому разгулу, ибо человек все равно бессилен в жизненной борьбе.

Людям не удалось найти, да они и не пытались найти, лучшего средства против житейских невзгод, чем вино [24, 411].

Такое удивительное сочетание в поэзии Абу Нуваса религиозного вольнодумства, порой переходящего в отрицание основных догматов ислама, скептицизма, иногда доходящего до цинизма и эпикурейского утверждения чувственных радостей, с грустными размышлениями о тщете бытия и земных наслаждений перед лицом смерти связано было не столько с естественной возрастной эволюцией мироощущения, сколько с жанровой природой средневекового поэтического искусства. Один и тот же поэт мог одновременно сочинять проникнутые разочарованием в жизни элегии, ядовитые сатиры и анакреонтические стихи, воспевающие любовь, вино и застольные радости, ибо для художественного выражения и изображения различных ситуаций, чувств и настроений существовали особые жанры.

Для времени Обновления характерно не только рождение новых жанров, но и обогащение тематики старых. В поэзии Абу Нуваса мы находим красочные описания придворного быта и разнообразных придворных увеселений, в которых принимал участие и сам поэт. Васф был одним из самых емких жанров и допускал большое разнообразие в объектах описания. В них поэтическая фантазия Абу Нуваса сочеталась с острой наблюдательностью, по выражению В. Альварда, с «гениальной способностью наблюдать и улавливать явления и предметы окружающего мира» [53]. Вот, например, описание прогулки по реке в панегирике халифу аль-Амину:

Полный месяц лихо мчался верхом на «Дельфине», неразлучный с ним, скользил по речной глади.

Загорелась вода в Тигре от его блеска, и засияли берега в радостном ликовании.

Ничей глаз не видел ничего прекраснее этого судна, когда оно отчаливает от берега или скользит, поворачиваясь на волнах.

Подгоняемое взмахом весел, оно быстро мчит по воде, едва касаясь ее или с шумом ее рассекая.

Аллах даровал это судно аль-Амину, голова которого увенчана царской короной [24, 143].

В образной структуре стихов Абу Нуваса немалую роль играла поэтическая фонетика. Виртуозно владея техникой стихосложения, поэт так точно подбирал размеры, что, по отзывам современных ему арабских критиков, его панегирики звучали «величественно», любовные стихи были «легки и приятны для слуха», застольные песни отличались «простотой» и т. д. Слова, являющиеся семантическим центром его стихов, обычно содер-

жат звуки «генерирующие» и главную звуковую тему. Приведем для примера одну из любовных песен Абу Нуваса в русском переводе и в транскрипции.

Джинан овладела всем моим сердцем и ничего из него мне не оставила.

У нее две трети моего сердца и две трети из оставшейся трети.

И еще две трети от оставшейся трети, а одна треть предназначена виночерпию.

А оставшиеся шесть долей будут разделены между всеми влюбленными [24, 446].

А вот как звучит стихотворение по-арабски:

Джинанун хассалат қалбй
фама ин фйхи мин бақи
лаха с-сулсанн мин қалбй
ва сулса сулснх-л-бақи
ва сулса сулснх ма йабқа
ва сулсу-с-сулси лн-с-сақи
фа табқа асхумун ситтун
туджаззу байна 'ушшақи

Повторением мягкого «шелестящего» звука «с» Абу Нувас придает всему стихотворению «нежную» мелодичность и вместе с тем всем звучанием стиха все время возвращает читателя (или слушателя) к основной его «фонетической теме». Подобная звуковая организация стихотворений Абу Нуваса создает ощущение сознательного использования поэтом фонетических возможностей арабского языка. Особенно ловко Абу Нувас использует основанные на сходстве звучания лексические каламбуры в коротких эпиграммах. Так, насмехаясь над своим постоянным противником Абаном Абд аль-Хамидом аль-Лахики, он говорит:

Твоя мать неправильно произнесла твое имя, когда назвала тебя в колыбели Абаном.

Она явно по ошибке «т» превратила в «б».

Ведь мы знаем, что она хотела назвать тебя «Атан» [«Ослица»] [24, 669].

В диване Абу Нуваса имеется цикл стихов благочестиво-назидательного характера (*зухдийят*), в которых поэт выражает раскаяние по поводу прошлой «беспутной» жизни и фривольного тона своей поэзии. Поскольку в этих стихах поэт говорит о грехах как о заблуждениях молодости, исследователи относят эти стихи к последним годам жизни поэта и на этом основании делают вывод, что это стихи «раскаявшегося грешника», пересмотревшего свое жизненное кредо в страхе перед приближающейся смертью и искавшего путей к примирению с благочестивыми людьми, осуждавшими его легкомыслие. Представляется, однако, более вероятным, что все благочестивые размышления в этих стихах — лишь ответ на требования соответствующ-

шего жанра и никак не свидетельствуют ни о возрасте писавшего их поэта, ни о его раскаянии. Избранная тема уже сама по себе определяла стилистический строй стихотворения и всю его поэтическую фразеологию. В действительности Абу Нувас не был ни таким уж страшным «еретиком» (как это может показаться при чтении его стихов), ни — позднее — «кающимся грешником», а его равнодушие к религии и озорной цинизм отражали общую атмосферу, царившую в городах Ирака конца VIII и начала IX в. Предание повествует, что в одном из последних стихотворений Абу Нуваса были слова:

О властитель мира, сколь бы велики ни были мои грехи, твое
милосердие еще больше [38, т. 7, 447].

Оценка творчества Абу Нуваса в средние века не была единой и часто определялась отношением того или иного филолога к «новой поэзии» вообще. Так, известный ученый Абу Убайда считал, что Абу Нувас среди «новых поэтов» занимает такое же место, как Имруулькайс среди поэтов древних [38, т. 7, 437; 380, 459]. Ибн Кутайба, вообще не считавший возможным отрицательно относиться к поэтам нового времени только потому, что они «новые», ставил Абу Нуваса в один ряд с крупнейшими поэтами второй половины VIII и начала IX в. [63, 6]. Напротив, знаменитый филолог из Куфы Ибн аль-А'раби (ум. в 854 г.), страстный противник «новой поэзии», утверждал: «Стихи этих новых поэтов, таких, как Абу Нувас и другие, словно цветок базилика, который один день приятно пахнет, а затем вянет и его приходится выбрасывать, в то время как стихи древних — словно амбра или тубероза: всякий раз, как к ним прикасаешься, аромат, который они источают, становится все сильнее» [48, 384].

Некоторые средневековые критики, и среди них выдающийся прозаик и филолог аль-Джахиз, восхищались в первую очередь стилистическими достоинствами поэзии Абу Нуваса. «Я не видел человека, — говорил аль-Джахиз, — который лучше знал бы язык, чем Абу Нувас, имел бы более красивый слог и лучше избегал бы неблагозвучия языка» [18, 6]. Другие (например, автор словаря выдающихся людей Ибн Халликан) в первую очередь ценили в нем новые и оригинальные поэтические идеи. Ибн Халликан считал «одной из лучших и оригинальнейших поэтических идей Абу Нуваса» такие слова:

Грехи как можно более, ибо ты идешь к всепрощающему
господу.

Когда ты придешь к нему, ты увидишь великого господя и
найдешь себе прощение.

И расквесишься в том, что, боясь ада, ты пренебрег мирскими
радостями [7, т. 1, 375].

Особенно популярен был Абу Нувас среди городского люда, где вокруг его имени сложилось множество легенд и анекдотов,

позднее частично вошедших в собрание новелл «1001 ночи»¹¹. Героем этих анекдотов обычно были Абу Нувас, его собеседник Харун ар-Рашид и другие лица [25]. Стихи Абу Нуваса (в том числе и те, которые ему приписывались) имели широкое распространение как среди придворных, так и среди горожан, на их тексты сочинялись песни, которые исполнялись популярными певцами, а рассказчики народных новелл и романов часто включали их в текст исполняемых произведений. Поэтому немалое число его стихов встречается в «1001 ночи» и в различных позднесредневековых народных романах.

Для средневековой арабской литературы характерна рационалистическая, сознательно-традиционная поэтика с устойчивыми жанрами, темами и формами, и, для того чтобы оценить значение и степень «обновления» в поэзии Башшара ибн Бурда, Абу Нуваса и других поэтов нового времени, необходимо помнить, что они творили внутри устойчивой нормативной системы, что они новаторы, чей поэтический язык и — что, вероятно, еще важнее — структура поэтического мышления сформировались в условиях эстетики традиционности. Каждое поэтическое новшество прививалось с трудом, ибо угрожало поэзии утратой общезначимости, и не должно было быть чуждым современному художественному сознанию. Поэтому стихотворцы и следуют традиции, и, восстав против нее, вводят в поэтический обиход новые элементы, которые они сами, а вслед за ними и критики включают в систему допущенных жанров и начинают трактовать как традиционные и нормативные.

Большой популярностью у средневековых любителей и знатоков поэзии пользовался также современник Абу Нуваса *Муслим ибн аль-Валид* из Куфы (род. между 747 и 757 гг. — ум. в Джурджане в 823 г.)¹². Выходец из семьи мавля, он, как и большинство его современников — поэтов неарабского происхождения, не получил систематического образования и овладел профессиональным мастерством, подражая прославленным предшественникам, в первую очередь Башшару ибн Бурду, а иногда и своему сопернику Абу Нувасу, вместе с которыми он считается одним из основоположников бади¹.

Муслим ибн аль-Валид значительную часть жизни провел при дворе в качестве панегириста Харуна ар-Рашида и аль-Мамуна. Многим высокопоставленным лицам он посвящал свои поэтические восхваления, причем политические перемены при дворе существенно не отражались на его судьбе. Он даже одно время занимал в Джурджане пост начальника почтового ве-

¹¹ Об Абу Нувасе в «1001 ночи» см. статьи А. Шааде [360; 361].

¹² О Муслиме ибн аль-Валиде см. статьи И. Ю. Крачковского [99] и Ш. Барбье де Менара [222а], а из работ арабских литературоведов — книгу Фуада Тарази [153].

домства (сахиб аль-барид), что свидетельствовало о большом к нему доверии багдадских властей. Только однажды поэт навлек на себя гнев Харуна ар-Рашида антиаббасидской эпиграммой, в которой прославлялись «потомки Али», но все же сумел ловко успокоить капризного повелителя, сочинив экспромтом новый вариант стихотворения, в котором Аббасиды не поносились, а восхвалялись. При Харуне ар-Рашиде поэт получил прозвище Сари аль-Гавани — Поверженный Красавицами, под которым он часто и фигурирует в трудах средневековых филологов. Ибн Кутайба сообщает, что этим прозвищем он обязан строчке из своих стихов:

Что это за жизнь для меня, если не наслаждаться молодостью
и не умереть, поверженным чашей или красотой прекрасных
глаз? [63, 528]

По содержанию поэзия Муслима ибн аль-Валида достаточно банальна и мало чем отличается от традиционной поэзии. В ней мы не встретим ни ярко выраженных шу'убийских мотивов, ни подчеркнутого отказа от канонической доисламской традиции с ее воспеванием бедуинской жизни. Поэтому Муслим ибн аль-Валид в отличие от Башшара ибн Бурда и Абу Нуваса не вызывал враждебного недоумения придворных пуристов, сторонников классицизма, тем более что его поведение также не давало основания для какого-либо осуждения по части морали. Однако при всей каноничности и строгости соблюдения жанровой схемы стихи Муслима ибн аль-Валида отличались изяществом отделки и тем формальным изыском, который был характерен для «нового стиля». В его панегириках, застольных песнях, газелях и поношениях находят применение все поэтические фигуры бадий, и не случайно теоретик «нового стиля» Ибн аль-Му'таз так часто цитирует отрывки из его стихов в «Книге о „новом стиле“».

Примером сочетания традиционного и нового в поэзии Муслима ибн аль-Валида может служить его панегирик аббасидскому полководцу Язиду ибн Мазьяду аш-Шайбани, подавлявшему восстание хариджитов, на который обратил внимание Барбье де Менар:

Язид ринулся в рукопашную схватку с улыбкой на устах,
в то время как лица его противников побледнели от страха.

Он оплодотворил смерть — и она принесла ему бесчисленное
потомство в виде трупов.

Столь же храбрый, сколь и великодушный, он утоляет жажду
своих гостей милостями, а своего меча — кровью еретиков.

Он не обманывает ожидания надеющихся на добычу птиц —
хищники следуют за ним и кружатся над его головой, уверенные
в том, что им достанется обильный корм [222а, 13].

В этом отрывке Муслим ибн аль-Валид считал возможным не просто подражать, но почти целиком позаимствовать строку из панегирика доисламского поэта ан-Набиги.

Можно проследить в его поэзии также следы влияния и других древнеарабских поэтов. Вместе с тем тщательность отделки, широкое использование поэтических фигур «нового стиля», композиционная стройность стихов — во всем этом он поэт Обновления.

Роль Муслима ибн аль-Валида как одного из зачинателей Обновления еще не выявлена в должной мере. Средневековые филологи обычно называют его в одном ряду с Башшаром ибн Бурдом и Абу Нувасом, а поэт и литературный критик Ибн аль-Му'тазз неоднократно упоминает поэта в числе мастеров бадий и для иллюстрации приводит отрывки из его стихов, в которых содержатся образцы поэтических фигур и тропов «нового стиля» [98]. На характерную для «нового стиля» изысканность и даже вычурность стихов Муслима ибн аль-Валида обращает внимание и современная критика. Так, французский востоковед М. Барбье де Менар отмечает особую изысканность застольной лирики Муслима, ее живость и пластичность, что роднит его творчество с поэзией корифея жанра хамрийят Абу Нуваса.

Вино — это дочь магов-огнепоклонников, ставшая мусульманкой благодаря своему браку с гостями.

Мы попросили вино вступить с нами в брак, и посредник, тот, кто нам его доставил, шел степенным и торжественным шагом.

Он сумел прельстить старого владельца вина, предложив ему золото и похитив вино у семьи.

Он доставил вино пользующимся уважением собутыльникам девственным и чистым...

Вот напиток, который виноградарь выдал в чане, вот кипучий напиток, подобный крови, которая хлещет из вен хариджитских воинов.

Это оно прогоняет горести и делает великодушным скупца.

Оно окрашивает руки виночерпия и придает его пальцам блеск чешуи.

Вода, смешиваясь с вином, наряжает кувшины в жемчужное ожерелье [222а, 7; 67, 32 и 48].

Влияние Муслима ибн аль-Валида на арабскую поэзию, главным образом в области формы, было весьма велико. Поэт Ди'биль был его ближайшим учеником. В далекой Андалусии первый омейядский эмир Абд ар-Рахман I, воспевающий в своем знаменитом стихотворении увиденную им в Испании пальмучужестранку, делает это почти в тех же словах, что и его современник Муслим ибн аль-Валид, сетующий на свою жизнь в Джурджане.

О пальма, растущая в долине в окрестностях Джурджана, ты, подобно мне, здесь чужестранка [67, 279; 65, т. 4, 220].

Под большим влиянием Муслима ибн аль-Валида были поэты IX в. Абу Таммам, аль-Бухтури и Ибн аль-Му'тазз. Не случайно арабский филолог X в. аль-Амиди (ум. в 981 г.) в своем сочинении «Книга сравнения Абу Таммама и аль-Бухтури» счел

необходимым особо отметить случаи заимствования Абу Таммамом образов из поэзии Муслима [26, 26—27].

В отличие от поэтов-гедонистов Башшара ибн Бурда и Абу Нуваса третий корифей Обновления *Абу-ль-Атахия* (748—825) был поэтом философско-аскетического направления, сложившегося как естественная реакция на развращенность и цинизм, царившие в столице империи¹³.

Абу-ль-Атахию принято считать создателем особого жанра лирической поэзии — зухдийят. Термин «зухдийят» (от «зухд» — «воздержание», «аскетизм») лишь частично выражает содержание произведений этого жанра. Тема отречения от жизненных удовольствий занимает в зухдийят ничтожно малое место. Средневековые арабы относили к этому жанру в первую очередь стихи элегического и вместе с тем благочестивого характера, в которых содержались пессимистические размышления о бренности всего земного, суетности человеческой жизни и тщетность земных устремлений, а иногда и критика общественных несправедливостей. Жанр зухдийят, как и мистико-аскетическое направление в исламе (суфизм), возник не без влияния греческих религиозно-философских учений, христианского аскетизма, а возможно, и индийских верований. Не будучи суфийским поэтом в точном смысле этого слова (суфийская поэзия появилась у арабов значительно позднее, и в поэзии Абу-ль-Атахии мы не встречаем ни суфийской философии, ни специальной суфийской терминологии), Абу-ль-Атахия как бы предвосхищал некоторые черты суфийского мироощущения. Это был проповедник аскетических взглядов в период, когда мистицизм только еще начал проникать в суфийскую среду и под суфием подразумевался всего лишь благочестивый аскет, из набожности умерщвлявший свою плоть.

Вместе с тем жанр зухдийят имел и чисто арабскую традицию. Истоки его прослеживаются в доисламской поэзии у Имруулькайса, Тарафы, Зухайра и Лябида, в стихах которых можно найти размышления об «эфемерности бытия» и сентенции философско-аскетического содержания. Но создание специального жанра философско-элегической лирики связано с именем Абу-ль-Атахии.

Идеи воздержания и презрения к мирским радостям рождались в сознании людей и проникали в поэзию в конце VIII и в начале IX в. не случайно. Обстановка утонченной роскоши придворной жизни в стране, терзаемой войнами, политической борьбой, принимавшей характер бесконечных дворцовых заговоров,

¹³ Лучшей работой о творчестве Абу-ль-Атахии до настоящего времени остается статья И. Ю. Крачковского [102]. Небольшие заметки поэту посвятили О. Решер [348] и Х. М. Леон [301]. Из работ арабских ученых следует назвать фундаментальное исследование Абд аль-Латифа Шарары [180].

создававших ощущение непрочности власти и отсутствия политической стабильности в государстве, порождали два на первый взгляд противоположных мироощущения — гедонистическое и пессимистическо-аскетическое. Испытываемое жителями столицы и других городов Ирака ощущение «эфемерности бытия» и приближения «конца света» одинаково вызывало и стремление к наслаждениям (*sağre diem* — «хоть день, да мой!») и к благочестивому воздержанию, ведущему к вечному блаженству. В результате в поэзии Обновления радостное утверждение прекрасного чувственного мира, скептицизм и духовное вольнодумство удивительным образом сочетаются с элегической меланхолией, безропотным смирением перед скоротечностью жизни и тщетой чувственных радостей. В благочестивой поэзии Абу-ль-Атахи, порицавшего царившую в столице империи распущенность, содержалась хотя и косвенная, но достаточно острая критика придворных нравов.

Жизнь Абу-ль-Атахи прошла сравнительно спокойно. Он родился в Ираке близ города Анбар в семье вольноотпущенников (мавали). Отец его был цирюльником, и юность поэта прошла в Куфе, где он занимался продажей гончарных изделий [7, т. 1, 198—204]. Рано проявившийся талант Абу-ль-Атахи встретил всеобщее признание, и большую часть жизни он провел в Багдаде в качестве придворного панегириста халифов аль-Махди, Харуна ар-Рашида, аль-Амина и аль-Мамуна. Харун ар-Рашид, когда у него было «покаянное» настроение, требовал к себе своего любимца Абу-ль-Атахию и беседовал с ним. Это, впрочем, не помешало Харуну ар-Рашиду поколотить поэта и бросить его в тюрьму за отказ сочинять стихи вакхического содержания [23, т. 3, 270].

Биографы Абу-ль-Атахи обычно повествуют о трогательной, несчастной любви поэта к Утбе, вольноотпущеннице и приближенной жены халифа аль-Махди. Любовными посланиями к Утбе начинаются многие панегирики поэта, а известный арабский библиограф X в. Ибн ан-Надим даже утверждает, что история этой любви послужила сюжетом специальной поэмы [19, 340]. По мнению средневековых арабских филологов, любовные неудачи Абу-ль-Атахи явились причиной его постоянной меланхолии и пессимизма, нашедших отражение в философско-аскетических стихах поэта. Но нельзя полностью исключить и другую возможность: в лице реальной придворной красавицы поэт нашел некий прототип для традиционного собирательного образа гордой и неприступной возлюбленной и, отдавая дань поэтической традиции, сделал ее героиней своих газелей. Впрочем, для меланхолии у поэта могли быть и другие основания. Поэт однажды получил сто ударов кнутом за то, что воспел в стихах служанку высокопоставленного господина, а в другой раз — сто ударов плетью за то, что сочинил ядовитое поношение на знатного и высокопоставленного вельможу аль-Касима

ибн ар-Рашида, проехавшего мимо поэта и не обратившего на него внимания [23, т. 3, 307]. Таким образом, всеобщее признание таланта поэта не могло обеспечить ему элементарную безопасность.

Отдавая дань современным веяниям, Абу-ль-Атахия проявлял большой интерес к философским и теологическим проблемам. В это время ожесточенные споры по вопросу о свободе человеческой воли и предопределении вели между собой кадариты и джабариты, и Абу-ль-Атахия, постоянно ощущавший свою беспомощность в земной жизни, невольно принимал джабаритскую доктрину о полной предопределенности Аллахом человеческой судьбы.

Общее направление поэзии Абу-ль-Атахии, особенно его зухдийят, призывавших к благочестивому воздержанию, встречало сочувствие высокопоставленных лиц Багдада, стремившихся создать иллюзию придворного благочестия, дабы укрепить авторитет халифской власти. Поэтому, несмотря на шиитские симпатии, поэт пользовался расположением при дворе. Разумеется, это ни в какой степени не исключало возможности различных «недоразумений». Капризные и жестокие правители могли и поколотить поэта, и бросить в тюрьму по любому поводу, но во времена Абу-ль-Атахии этому не придавали большого значения, представление о личности и ее правах было чуждо средневековому сознанию. С этим специфическим положением поэта в средневековом обществе, когда материальное благополучие литератора всецело зависело от богатого мецената, связано было и поведение поэтов — корыстолюбивых и жадных попрошайек, вымаливающих подачки за свое творение. Упреков в жадности и корыстолюбии не избежал и Абу-ль-Атахия (несколько таких анекдотов со слов аль-Джахиза и других лиц сообщает Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани в «Книге песен» [23, т. 3, 257—261]).

Творчество Абу-ль-Атахии, как это показал И. Ю. Крачковский, можно разделить на два периода [102]. На первом этапе Абу-ль-Атахия выступает по преимуществу как лирик, весь ушедший в воспевание своих любовных переживаний.

Спросил у меня Ахмад, не зная, что происходит со мной:
«Разве ты любишь Утбу серьезно?»

Я вздохнул и ответил: «Да, эта любовь разлилась у меня по всем жилам.

И если ты пощупаешь, о Утба, сердце мое, то ты узнаешь, что оно покрыто кровоточащими ранами.

Клянусь жизнью, надоед я врачам и нагоняю скуку на людей тем, что согнуло меня и что творится со мной.

О, если бы я мог умереть и освободиться [от мучений] навсегда. Но поистине, пока я жив, мне придется все время страдать» [22, 299].

Любовная лирика Абу-ль-Атахии представлена либо традиционными вступлениями к его панегирикам (насиб), либо не-

большими газелями в пять-шесть бейтов. Несмотря на то что в этот первый период своего творчества Абу-ль-Атахия, как и Абу Нувас, был одним из участников «кружка распутников» Валибы ибн аль-Хубаба, на характере его любовной лирики это никак не отразилось. Многими чертами его ранние стихи напоминают газели Омара ибн Аби Раби'а (газели его имеют характер любовных посланий, в них большое место занимает диалог и т. д.). Однако легкостью и изяществом они часто даже превосходили газели предшественника, что позволило его другу, знаменитому музыканту и композитору Ибрахиму аль-Маусили, сочинить к ним музыку, а знаменитым певицам его времени — Фариде, Ариб и Сият — включить его песни в свой репертуар [23, т. 3, 281, 282, 313, 356].

К этому периоду жизни Абу-ль-Атахи, по-видимому, относятся его высказывания и стихи, послужившие поводом для обвинения поэта в зиндикизме (23, т. 3, 275), связанные с тем, что Абу-ль-Атахия испытал, по всей видимости, некоторое влияние в то время уже складывавшегося в стройную систему му'тазиллизма. Так, И. Ю. Крачковский обратил внимание на отрывок из «Книги песен», который не оставляет сомнения в том, что Абу-ль-Атахия придерживался му'тазилитского тезиса о сотворенности Корана. Выражено это было им, согласно Абу-ль-Фараджу аль-Исфахани, следующим образом. Однажды некий Абу Шу'айб спросил у Абу-ль-Атахи: «Коран, по твоему мнению, сотворен (махлук) или нет?». — «Ты меня спрашиваешь о боге или не о боге?» — спросил в ответ Абу-ль-Атахия. «Не о боге», — ответил Абу Шу'айб. Абу-ль-Атахия замолчал, и Абу Шу'айб повторил свой вопрос, на который поэт дал ответ в форме того же самого вопроса. Так повторилось несколько раз, и в конце концов выведенный из терпения Абу Шу'айб спросил: «Почему ты не отвечаешь?». — «Я тебе отвечал несколько раз, и не моя вина, если ты — осел», — сказал ему тогда Абу-ль-Атахия [23, т. 3, 250]¹⁴.

Таким образом, последовательно придерживаясь му'тазилитского тезиса о единстве бога, Абу-ль-Атахия отрицал ортодоксальный догмат о несотворенности Корана. В защиту тахида Абу-ль-Атахия высказывался и при других обстоятельствах, особенно в ответ на обвинения в ереси [23, т. 3, 275].

Вслед за му'тазилитами Абу-ль-Атахия не считал «сотворенный» Коран совершенством в литературном отношении, а стало быть, мог позволить себе свободно высказываться о его стиле и даже критиковать его. Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани сообщает, что однажды Абу-ль-Атахия даже позволил себе такое хвастливое заявление: «Прочел я вчера [78-ю] суру Корана, а затем сочинил касыду, еще лучшую, чем эта сура» [23, т. 3, 274].

¹⁴ Эпизод приведен в статье И. Ю. Крачковского [102, 32].

Наибольший интерес представляют стихотворения второго периода творчества Абу-ль-Атахи. Главное место в его поэзии этого времени занимают зухдийят, порой напоминающие облеченные в поэтическую форму аскетические проповеди или философские размышления о смысле жизни, скором и неизбежном конце мира, тщетности всех земных человеческих усилий.

Поэзии Абу-ль-Атахи даже раннего периода свойственны философские раздумья. Хотя его панегирики имеют строго традиционную композицию, в них то там, то здесь проскальзывают и философские пессимистические нотки. Газели лишены какой-либо фривольности, а поношения (хиджа) осторожны и не в пример его предшественникам не грешат излишней грубостью. Со временем, однако, скептицизм поэта и жалобы на несправедливость судьбы переходят в глубокий пессимизм и философская лирика вытесняет в его творчестве все традиционные жанры — любовные и застольные песни, поношения и даже обязательный для придворного панегириста, так сказать «по должности», мадх.

Создавая новый жанр философской лирики и отказываясь от творчества в широком жанровом диапазоне, Абу-ль-Атахи порывал с неписанным законом, по которому всякий крупный поэт, и особенно придворный панегирист, должен был себя зарекомендовать мастером-профессионалом во всех жанрах. И не случайно подобное поведение поэта так рассердило халифа, что он приказал заточить его в темницу. Философски образованный поэт-новатор не хотел стеснять себя узкими рамками жанровой системы, не охватывающей все явления частной и общественной жизни и ограничивающей круг изображаемых явлений, и создал поэзию мысли, положив начало жанру философской лирики. Новая тема благочестиво-назидательного и аскетического характера выросла у поэта из наблюдений над жизнью общества, личного опыта и философских раздумий. Острое чувство современности заставляло его размышлять над трагическим опытом истории, а талант помог ему свои медитации обратить в поэтическую мысль.

Классическим примером нового жанра можно считать стихотворение, приведенное И. Ю. Крачковским в его статье о творчестве Абу-ль-Атахи [102, 34—35].

Долго жизнь моя была сладка и приятна, долго я кичился
своими одеждами.

Долго я потворствовал и своему безрассудству, и своему разуму, долго я пил вино вместе с друзьями.

Долго я предавался страстям молодости, но вот судьба пустила стрелу и поразила меня...

Индивидуальный душевный опыт Абу-ль-Атахи дает его поэтическому сознанию толчок к осмыслению проблем общечеловеческого значения. Конкретное интимно-биографическое событие остается за текстом, и возникает вечная тема неизбежно-

сти смерти, усталости от суетных земных устремлений, выраженная с большой эмоциональной силой и богатством смысловых оттенков.

...О ты, кто строит высокие дворцы! Куда ты стремишься? Неужели ты хочешь достичь облаков?

Ты ведь только в долине судьбы, и если смерть пустит в тебя стрелу, то не промахнется.

О ты, строящий [дворцы] для разрушения временем! Строй что хочешь, все равно все будет разрушено!

Неужели ты надеешься, что смерть пощадит тебя и что она тебя любит? Ведь время не несет ничего, кроме перемен.

О, если бы ты мог посмотреть на мир глазами зрячего, ты бы понял, что он обманчивее блуждающего миража.

Мир подобен ускользающей от тебя тени, и все, что ты видишь в нем, — лишь туман.

И огонь сжигающей людей смерти горит с каждым днем все сильнее.

Здешний мир — испытание и тяжкий труд, это горесть, которая погоняет горе.

Благоразумный не наслаждается жизнью, а если и наслаждается, то недолго.

О человек, ты не хочешь расстаться с наслаждениями жизни и молодостью.

Ты возводишь дома и дворцы и громозишь один купол за другим.

Ты считаешь все отвратительное прекрасным и в обольщении не желаешь совершать ничего, кроме греховных дел.

Но однажды смерть, пылая гневом, настигнет тебя в твоём доме, и ты уподобишься поверженному рабу.

Ведь мир для всякого живого существа до самых последних дней преходящ.

Судьба изгоняет жизнь, как седина изгоняет молодость.

Жизнь каждому живому существу не дарует ничего, кроме мучений и бед.

Вот человек полон жизни и сил, но позовет его смерть — и он держит ответ.

Смерть — великая сила, она разрушает даже дворцы и превращает место, [где они стояли], в пустыню.

Было ли такое живое существо, жизнь которого тянулась бы долго? Кто из живых умер, а потом вернулся?

Какое царство какого народа, существовавшее до нас, не было бы разрушено?

Понстине глашатай судьбы зывает: «Несите провизию, сад-ляйте животных!» [22, 52—53]

Во второй период творчества, начало которого исследователи склонны датировать временем пребывания Абу-ль-Атахи при дворе Харуна ар-Рашида, поэт все чаще обращается к теме покаяния, неотвратимости смерти и тщетности всех человеческих усилий в земной жизни.

Тема смерти, порой выраженная с большой экспрессией, проходит через все зухдийят Абу-ль-Атахи. Иногда она перерастает в апокалиптические картины надвигающейся всеобщей гибели под ударами слепого и грозного рока.

Уклоняйся, как хочешь, от гибели, ведь ее соглядатай и страж стоит рядом с каждым смертным [22, 40].

Мы живем в доме жизни лишь короткий миг — близок час, когда дом обрушится и исчезнет.

Запасись же в этом мире благочестием и благоразумием, ведь мир стал неузнаваем и пришло время его гибели.

Завтра будет инспровергнут весь мир, все люди погибнут, а земля и небеса — исчезнут.

И как бы высоко ты ни поднялся в этом мире, хотя бы до небес, рок неизменно следует за тобой [22, 14].

С темой конца света и бессилия человека перед грозной судьбой тесно связано аскетическое отношение поэта к чувственным радостям. Ведь если все усилия человека в земной жизни тщетны и земная жизнь — лишь иллюзия, то надо готовить себя к будущей жизни. Тем более что и в земной жизни всякая чувственная радость влечет за собой еще большие страдания и мешает познанию высоких истин.

Время хитрит со своими сынами, обольщая их своими радостями.

Оно соединяет в могилах детей с отцами и посылает туда сына вслед за отцом [22, 15].

Всякий раз, как я ощущал в душе призыв к греху, между мной и светом вырастала тьма.

Сколько было людей, пасущихся, подобно скоту, на полях жизни, но вслед за радостями на них обрушивались страшные бедствия [22, 12].

О мир, я жаждал твоих радостей, но обманулся в своих стремлениях и не получил ничего, кроме тревог, печали и страдания...

Я поспешил обратиться к вере, но не достиг желанной цели, пока не бежал с верой своей от мира. Ведь поистине полезно бегство от него.

Я отказался от всего того, к чему были направлены раньше мои стремления и усия, как сторонятся люди больного чесоткой.

Но не было в моей жизни дня или ночи, чтобы, после того как я испытал радость, на меня не обрушились бы еще большие волнения.

Видно, я из тех, чьи стремления не осуществляются, ибо я был вскормлен горьким молоком [22, 49].

Как видно, по мнению Абу-ль-Атахии, даже вера не убережет человека от невзгод и достичь истинного внутреннего душевного спокойствия человек может, лишь отрешившись от суетного мира, в котором каждая радость влечет за собой бесконечные страдания. Но для поэта уход от мира вовсе не означает погружения в состояние гордого одиночества. В душе Абу-ль-Атахии нет ни ненависти, ни презрения к людям, житейские горести не сделали его ни злобным, ни завистливым. Нет у него и мизантропии, и презрения к существованию, характерных для мусульманской богословско-аскетической литературы.

Кто постоянно питает злобу к людям, всегда будет жить в скорби, и житейские невзгоды утопят его в ее морях.

Не поступай несправедливо, ведь несправедливость — это ложь [22, 37].

Кто завидует людям в богатстве их — несет на себе тяготы бремени его [22, 15].

Что может быть благороднее стойкости, что может быть прекраснее правдивости? Что может больше украшать юношу, чем стойкость и правдивость?

Глупость — бедствие, а благочестие послужит тебе защитой. доброта — это счастье, а умеренность — богатство.

Если уж берешься соперничать с кем-либо, так соперничай в мудрости, а если побратаешься с кем-либо, то будь братом человеку благочестивому [22, 25].

Жанр зухдийят, несомненно, генетически связан с доисламскими заплачками (риса). В частности, эту связь можно было бы, вероятно, проследить на материале зухдийят Абу-ль-Атахи. Как и древним заплачкам, стихам Абу-ль-Атахи свойственны ритмические повторы и характерные для причитаний восклицания. Многими «идеями», поэтическими образами и даже риторическими фигурами новый жанр с момента своего возникновения обязан соответствующим строкам древних поэтов. «Седина», которая «изгоняет молодость», «судьба», готовая поразить всякого человека, даже того, кого «охраняет грозное войско», «кубок смерти», из которого предстоит испить каждому, — все эти традиционные образы-штампы проникли в новую поэзию из стихов Имрулькайса, Тарафы, Зухайра, Лябида и других доисламских поэтов. Элементы заплачки можно найти в философской лирике Абу-ль-Атахи, не имеющей, подобно стихам жанра риса, конкретного адресата. В этой «объективизации» конкретно направленных сетований заплачек, в их «общечеловеческом» звучании и состоит особенность нового жанра, получившего в поэзии Абу-ль-Атахи такую высокую степень выразительности.

Кто даст мне возможность увидеть и услышать обитателей могил, кто их видел? Кто увидит и услышит их, лежащих в земле?

Кто даст мне возможность увидеть и услышать того, кого я любил и кто любил меня? Ведь, если даже я его встречу, я не узнаю его из-за отдаленности свидания.

Кто даст мне возможность увидеть и услышать того, кто задыхается в тесном гробу и чьи переживания отвлекают его от того, кто его призывает?

Кто даст мне возможность увидеть и услышать того, над чьей постелью люди идут к дому тления?

О живой, посмотри: ведь ты мертв. Ты сгубил свою жизнь, стремясь к развлечениям и удовлетворению желаний.

Вот седина, она уже покрыла тебя своим плащом, похитив с плеч твоих одеяния молодости...

О житель земного мира, поверь наконец в его гибель. Ты

ведь видишь, что дни вертятся, подобно мельничным жерновам.

Сколько судьба погубила хорошо укрепленных, неприступных крепостей, расположенных на вершинах высоких гор!

Где те, кто построил эти крепости и собрал в них войска в своем бесконечном могуществе? Где они?

Где мужественные их защитники, кипящие доблестью в день сражения от жара своих копий?

И те, кто восходил на минбары, командовал войском, имел дворцы, владел землями, городами и селениями.

И те, кто выезжал в сопровождении пышной свиты и охраны на породистых скакунах и своим положением и саном всех превосходил?

Царь царей их всех истребил, и никто из них более ничего не почувствует и не увидит...

О сборище мертвецов, о гости могил! Каким показался вам вкус сырой земли? [22, 26—28]

Но и в тех случаях, когда Абу-ль-Атахия в традиционных риса оплакивал смерть своих друзей или каких-либо других конкретных лиц, в его стихах звучит привычная философская тема «безжалостной судьбы», которая с неизбежностью поразит «своей стрелой» всех жителей земли, и автор риса просит умершего лишь «не уходить слишком далеко», ибо «все скоро за ним последуют» [22, 207].

Философская лирика Абу-ль-Атахи предвосхищает творчество прославленного арабского поэта-философа IX в. Абу-ль-Аля аль-Ма'арри.

Абу-ль-Атахия, как и другие поэты Обновления, был также новатором в поэтической форме. Отвергая вычурность, известную искусственность подражателей древней поэзии, он вслед за Башшаром ибн Бурдом и Абу Нувасом стремился к общедоступности поэтического языка. Он избегал архаизмов, умеренно пользуясь аллюзиями, которые должны были вызвать воспоминания из древнеарабской истории, о жизни в пустыне или о бедуинском быте. Рискую навлечь на себя гнев пуристов, Абу-ль-Атахия нарушал традиционные размеры, заявляя при этом, что «он выше аруда» («ана акбар мин аль-'аруд») [23, т. 3, 254; 22, 9].

В диване Абу-ль-Атахи имеется знаменитая урджуза с рифмующимися полустихиями в пределах каждого бейта [22, 493—496]. Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани сообщает, что в этой урджузе было якобы четыре тысячи строк, но сохранилось до наших дней лишь около полусотни [23, т. 3, 276]. Урджуза представляет собой собрание разрозненных афоризмов и сентенций философского содержания, в которых фигурируют уже знакомые нам темы воздержания, бесплодности человеческих усилий, неизбежности смерти и т. п. Своей композицией урджуза Абу-ль-Атахи в известной мере предвосхитила стихотворения из «Лузумийят» аль-Ма'арри, которые часто также строятся по принципу сочетания слабо связанных между собой афоризмов.

Современники высоко ценили поэзию Абу-ль-Атахи. Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани собрал множество высказываний средневековых арабских поэтов о его таланте, а также различные легенды. Говорили, что Абу-ль-Атахия — «самый талантливый поэт среди людей и джиннов» [23, т. 3, 253]. Творчеством поэта восхищались Абу Нувас [23, т. 3, 256] и Абу Таммам [23, т. 3, 337]. Башшар ибн Бурд называл Абу-ль-Атахию самым замечательным поэтом своего времени [23, т. 3, 312], а Ибн аль-Му'тазз, полагавший, что один панегирик Абу-ль-Атахи стоит больше, чем все 360 собранных им произведений, уделил ему значительное место в своей «Книге о „новом стиле“», отобрав ряд примеров из его поэзии в качестве образцов для характеристики различных поэтических фигур.

Популярность поэзии Абу-ль-Атахи в средние века была столь велика, что сложилась даже легенда, будто сам византийский император отправил к халифу Харуну ар-Рашиду посольство с просьбой прислать к нему Абу-ль-Атахию, дабы тот сочинил ему хвалебные стихи, и предлагал в обеспечение безопасности поэта дать любых заложников. Однако Абу-ль-Атахия от поездки отказался, но отправил в Византию стихотворение, из которого два бейта были якобы вырезаны на дверях императорского дворца и на воротах византийской столицы [23, т. 3, 344].

Более сдержанно относился к поэзии Абу-ль-Атахи филолог-пурист аль-Асма'и. Он говорил, что поэзия Абу-ль-Атахи напоминает ему площадь перед царским дворцом, где валяется много драгоценных камней и золотых изделий, но также много пыли, обломков глиняной посуды и косточек от плодов [23, т. 3, 279]. Впрочем, литературно-поэтические оценки аль-Асма'и, как уже говорилось, определялись главным образом узкофилологическим отрицанием ценности «новой поэзии» и не могут рассматриваться как объективные и общепризнанные суждения его эпохи.

3. ПРОЗА

Иранская струя, привнесшая во второй половине VIII в. новые жанры и темы в средневековую арабскую поэзию, оказала еще более кардинальное воздействие на развитие прозы. Именно в этот период возникают новые прозаические жанры, создаются первые произведения художественной прозы в точном смысле этого слова, родоначальником которой по праву считается арабский писатель иранского происхождения, один из самых блестящих людей раннего этапа «золотого века» арабской культуры — Абдаллах Ибн аль-Мукаффа' (ок. 720 — ок. 756).

О жизни Ибн аль-Мукаффы необходимые сведения нам со-

общает в своем биографическом словаре Ибн Халликан [7, т. 1, 413—418]¹⁵. По его свидетельству, Абдаллах Ибн аль-Мукаффа' родился в Иране в селении Джур (ныне Фирузабад) провинции Фарс в знатной персидской семье. До принятия ислама его имя было Рузбех, а его отца — Дадуя. Отец писателя служил чиновником налогового ведомства в Фарсе, был обвинен в каких-то финансовых злоупотреблениях и при допросе подвергнут пытке, во время которой ему сломали руку — обстоятельство, которому он был обязан своим прозвищем аль-Мукаффа' — Калека [7, т. 1, 417].

Во времена Ибн аль-Мукаффы хорошее знание древнеиранской культуры в персидских образованных семьях не было редкостью, персидская интеллигенция, приняв ислам, в своем большинстве тайне оставалась верной зороастризму, и будущий писатель получил традиционное зороастрийское воспитание и основательные познания в среднеперсидской (пехлевийской) литературе как религиозного, так и светского содержания [7, т. 1, 418].

Свое арабское образование Ибн аль-Мукаффа' завершил позднее, в Басре и Куфе, где он общался с литераторами и учеными, людьми свободных профессий и не менее свободных нравов. Уже в сравнительно зрелом возрасте писатель принял ислам и получил мусульманское имя Абдаллах.

Хорошее знание арабского языка открыло будущему литератору, как и многим образованным персам того времени, возможность получить должность секретаря высокопоставленных особ. Ибн аль-Мукаффа' сначала был секретарем кирманских наместников последнего омейядского халифа Мервана II (744—750), а после прихода к власти Аббасидов — секретарем и воспитателем племянников Исы ибн Али — дяди второго аббасидского халифа аль-Мансура.

Приверженность к древнеиранской зороастрийской культуре и спрятанная за внешней лояльностью неприязнь к арабам-завоевателям, равнодушие к обрядовой стороне ислама и слава еретика-вольномдумца, окружавшая имя Ибн аль-Мукаффы (его подозревали в апологии манихейства, в попытках подражать Корану и даже критиковать священную книгу), были использованы врагами писателя для его компрометации в Багдаде¹⁶. В результате по приказу халифа аль-Мансура писатель в 36-летнем возрасте был зверски казнен.

¹⁵ Ибн аль-Мукаффе и его творчеству посвящена обильная литература. Из ранних работ назовем статьи П. Крауса [292], Ф. Габриэли [250] и К. А. Наллино [324]. Биографические данные о прозаике собраны в статьях Д. Сурделя [368] и М. Ф. Бен Гази [254]. Среди исследований на арабском языке нам оказались доступными работы Умара Фарруха [201], Абд аль-Латифа Хамзы [168], Ханна аль-Фахури [196].

¹⁶ Даже такой просвещенный человек, как аль-Бируни, не удержался от обвинений Ибн аль-Мукаффы в зиндикизме [1, т. 2, 245].

Обстоятельства, сопутствовавшие расправе над писателем, представляют особый интерес, ибо отражают нравы и политическую обстановку в Халифате в первые десятилетия правления Аббасидов.

Поводом для расправы над Ибн аль-Мукаффой послужили следующие события. Абдаллах, брат Исы ибн Али, у которого писатель служил секретарем, поднял мятеж против своего племянника халифа аль-Мансура, но был разбит хорасанским военачальником аль-Мансура Абу Муслимом и укрылся в Басре, где правил халифский наместник, третий брат Исы ибн Али — Сулейман, пользовавшийся у аль-Мансура особым расположением. Сулейман испросил у аль-Мансура прощения для Абдаллаха, а документ, в котором халиф обещал гарантировать безопасность Абдаллаху (аман), было поручено от имени халифа составить Ибн аль-Мукаффе. Ибн аль-Мукаффа составил аман в оскорбительных для халифа выражениях. В амане говорилось, что, если аль-Мансур нарушит свое слово, его жены будут считаться с ним разведенными и могут быть после этого даже проданы в рабство, скот должен будет перейти в распоряжение религиозных учреждений (вакф), а рабы будут отпущены на волю [7, т. 1, 414—415].

Прочитав текст амана, разъяренный аль-Мансур якобы воскликнул: «Неужели никто не избавит меня от Иби аль-Мукаффы?!» Через некоторое время халиф сместил Сулеймана с должности правителя Басры, а новый наместник, враг Ибн аль-Мукаффы — Суфьян Ибн Муавия, обвинил Ибн аль-Мукаффу в манихействе, и по приказу халифа ему отрубили руки и ноги, сожгли их у изувеченного писателя на глазах, а затем сожгли и самого еще живого Иби аль-Мукаффу [3, 5—12].

Источники рисуют Ибн аль-Мукаффу человеком образованным, благородным, гуманным и великодушным, знатоком и поклонником иранской культуры, стремившимся ознакомить образованную часть мусульманского общества с лучшими образцами персидской дидактической и художественной литературы.

Абдаллах Ибн аль-Мукаффа был одним из предшественников шу'убин или одним из ранних ее идеологов. Хотя до нас не дошли произведения, в которых писатель, подобно другим позднейшим деятелям шу'убин, говорил бы о культурном превосходстве иранцев над завоевателями, он тем не менее всей своей деятельностью как бы демонстрирует это превосходство. Он надеялся, что заимствование политических принципов и форм правления сасанидского Ирана будет способствовать усовершенствованию государственного устройства Халифата и, кроме того, повысит роль персов в управлении империей. От многих других идеологов шу'убизма Ибн аль-Мукаффу отличали любовь к языку завоевателей и великодушное знание этого языка, которым он так умело пользовался не для антиарабской полемики, как это позднее делали другие деятели шу'убизма,

а в своем литературном творчестве. Ибн аль-Мукаффа¹ был одним из первых переводчиков иранской и индийской прозы на арабский язык и в этом отношении продолжил традиции Абд аль-Хамида, которого, по свидетельству Ибн Халликана, глубоко уважал как выдающегося писателя и был ему предан [7, т. 2, 396—397].

Величайшую роль Ибн аль-Мукаффа¹ сыграл в создании литературы *адаба* — своеобразного полудидактического-полубеллетристического жанра, предназначенного для воспитания мусульманского интеллигента — *адиба*, т. е. человека, знакомого со всем комплексом гуманитарных знаний¹⁷. Под *адабом* во времена Ибн аль-Мукаффы понималось «все то похвальное, что изучает человек и благодаря чему он совершенствуется». Первыми из числа дошедших до нас произведений арабской литературы, в которых содержался весь этот «гуманитарный комплекс», были послания Ибн аль-Мукаффы. Свои оригинальные сочинения и переводы со среднеперсидского языка Ибн аль-Мукаффа¹ строил по типу зеркал, рассматривая их как лучшее средство смягчения нравов арабской аристократии и привнесения в мусульманское общество персидской образованности.

VI век был временем расцвета сасанидской культуры. При Хосрове I Ануширване (531—579) многие произведения индийской словесности были переведены на среднеперсидский язык (пехлеви). В числе этих переводов были и индийские сказки, составившие впоследствии первоначальное ядро «1001 ночи», и знаменитая «Повесть о Варлааме и Иосафе», и рассказы о морских путешествиях, позднее образовавшие «Повесть о Синдбаде-мореходе», и «Синдбадова книга о женском коварстве»¹⁸. Все эти произведения, возможно радикально переработанные и дополненные на персидской почве, были переведены в VIII—IX вв. со среднеперсидского на арабский язык образованными персами и сирийцами, причем среди переводчиков одно из самых почетных мест принадлежит, несомненно, Абдаллаху Ибн аль-Мукаффе.

Сохранились в отрывках переводы Ибн аль-Мукаффы из «Книги царей», содержащей жизнеописание сасанидских царей и использованной Фирдоуси при написании его знаменитой «Шах-наме». Книга сложилась в результате циклизации уже во времена Сасанидов эпических и мифологических преданий Ирана и хроник-летописей царствований, слившихся в единый официальный исторический свод. Переводом книги на арабский

¹⁷ Об *адабе* и литературе *адаба* см. статью «Адаб» И. Гольдциера в «Энциклопедии ислама» (т. 1, 129—130), а также статьи И. Лихтенштедтер [306] и Шарля Пелла [342]. О «зеркала» в арабской литературе — книгу Г. Рихтера [349].

¹⁸ Повесть о Варлааме пустыннике и Иосафе царевиче индийском имеется в русском переводе В. Р. Розена (М.—Л., 1947). «1001 ночь», куда вошла и «Повесть о Синдбаде-мореходе», имеется в переводе М. А. Салье «Книга тысячи и одной ночи», т. 1—8, М., 1958—1959.

язык Ибн аль-Мукаффа¹ стремился возвеличить в глазах арабского читателя героическое прошлое Ирана и утвердить его культурный и исторический приоритет. Такую же цель Ибн аль-Мукаффа¹ ставил перед собой переводом «Книги о короне», в которой, как можно судить по дошедшим до нас отрывкам, приведены жизнеописания Хосрова I Ануширвана и Парвиза, а также изложена военная и социальная история Ирана. Несколько иное, чисто дидактическое назначение имеет несохранившаяся «Уставная книга», в которой, по свидетельству источников (Ибн ан-Надима и др.), были описаны обычаи сасанидского двора, собраны необходимые для государственных деятелей и правителей сведения, а также изложены основы ведения войны, этикета, судебной процедуры, обучения и т. д.

Наиболее интересным сочинением (а возможно, переводом) Ибн аль-Мукаффы можно считать его «Трактат о сподвижниках» — великолепный образчик политического памфлета. В этом адресованном халифу аль-Мансуру и его приближенным трактате автор высказывается по ряду политических, социальных и религиозных проблем, критикует государственную систему Халифата и отсутствие в нем разумных законов, предлагает перестроить ее по образцу сасанидской¹⁹.

В первом разделе трактата Ибн аль-Мукаффы рассматриваются вопросы организации войска, его снаряжения и обучения. Поскольку ядро халифской армии составляли наемники, Ибн аль-Мукаффа¹ предлагал отстранить армию от взимания налогов, ибо, по его мнению, это ее разлагало и приводило к злоупотреблениям. Он рекомендовал назначать на должности военачальников людей способных и предлагал регулярно выплачивать солдатам жалованье, что позволило бы избежать произвола и насилий.

Поскольку при сборе поземельного налога — хараджа — допускались большие злоупотребления, Ибн аль-Мукаффа¹ призывал усилить контроль над сборщиками налогов. Для устранения судебного произвола (взяточничества, нарушения законов) он предлагал реформировать судебную систему по византийскому образцу, унифицировать законы и осуществить кодификацию. Особенно Ибн аль-Мукаффу огорчало положение населения восточных провинций Халифата — Ирака и Ирана. При Омейядах жители этих провинций испытывали особенно тяжелый гнет, и Ибн аль-Мукаффа¹ советовал халифам всячески им покровительствовать, ибо они могут составить опору аббасидской династии.

Придерживаясь в отношении государственной власти аристократических позиций, Ибн аль-Мукаффа¹ рекомендует правителю подбирать советников из лиц, принадлежащих к знатным и благородным семьям.

¹⁹ Трактаты Ибн аль-Мукаффы изданы М. Курдом Али [203; 204].

Свой трактат Ибн аль-Мукаффа⁴ заканчивает весьма крамольной идеей — он призывает халифа заняться самоусовершенствованием, ибо без этого невозможно добиться высокой морали подданных.

Хотя весь трактат написан в лояльных тонах, можно предположить, что он сыграл немалую роль в трагической гибели писателя.

Важное место среди сочинений Ибн аль-Мукаффы занимают два небольших трактата — «Большой адаб» и «Малый адаб», содержанием своим и композицией напоминающие европейские зеркала [16]. Оба эти трактата были написаны с использованием персидских источников, а частично, возможно, были переводом со среднеперсидского. В них ощущается сильное влияние греческой, персидской и даже индийской философской мысли и культуры. Автор советует заимствовать знания у древних народов, разум объявляет главным источником познания и основным судьей в вопросах этики²⁰.

«Малый адаб» — произведение дидактического характера. Выступая с ним, автор стремился усовершенствовать общество и поэтому адресовал свое сочинение широкому кругу читателей. В первую очередь его интересовали проблемы этические — мораль, которую он проповедовал, должна была, по его мнению, сделать человека счастливым. Разум должен господствовать над телом, разумный человек должен знать свои недостатки и стараться их исправить, должен стремиться к самоусовершенствованию и контролировать свои действия. По мысли автора, человек в первую очередь должен искать духовных радостей, а не чувственных наслаждений, ибо только разумная умеренность ведет человека к счастью. Помочь в усовершенствовании разума призвана литература адаба, без которой нельзя стать адибом — человеком образованным и воспитанным. В первую очередь самоусовершенствованием должен заниматься политический руководитель, которому надо следить за своим поведением в обществе, учиться красноречию, разумно избирать друзей и помощников. Бросается в глаза идейная связь «Малого адаба» с рассказами из «Калилы и Димны», основные идеи которых присутствуют в трактате в «очищенном», лишенном художественно-иллюстративного элемента виде.

В отличие от «Малого адаба», предполагающего широкий круг читателей, «Большой адаб» предназначен в качестве назидательного чтения в первую очередь правителям и их наследникам, придворным и другим высокопоставленным лицам. В нем особенно большое внимание уделяется поведению и образу жизни главы государства и его взаимоотношениям с подданными. Правитель должен быть деятелен, скромнен, не должен про-

²⁰ О «Малом адабе» и «Большом адабе» см. статьи О. Решера [346], Г. Рихтера [350] и П. Шарля-Доминика [238].

являть торопливости при разрешении судеб подчиненных. Подданные, в свою очередь, должны быть послушны, но не унижаться до грубой лести. Правитель не должен гневаться (ибо он всемогущ), лгать (ибо никто ему не перечит), скупиться (ибо ему не грозит бедность), быть злопамятным (ибо он могущественнее всех). Ему не следует никогда произносить слова клятвы, ибо истинность его слов никем не оспаривается.

Особое место в «Большом адабе» Ибн аль-Мукаффа¹ отводит ученому советнику правителя. Поскольку правителям свойственны такие же порывы, что и юношам, только сведущий мудрец-советник может уберечь их от ложных шагов. Мудрец обязан воспитывать царя словом, наставлять в мудрости и разумными доводами предотвращать их несправедливые действия. Слова ученых-мудрецов должны быть обязательными для правителей, дабы те не стали тиранами. Ученые — это врачи, которые призваны исцелить душу правителей от недугов тщеславия, властолюбия и жестокости, алчности и любви к насилию. Они должны воспитывать в правителях благородство и великодушие. Под их влиянием правитель должен стать внимательным к нуждам подданных и установить для них справедливые законы. Интересно, что моральные предписания трактата носят чисто утилитарный характер, соображения нравственно-религиозные (сострадание, чувство долга, страх перед возмездием на том свете) в них отсутствуют. Как и в «Трактате о сподвижниках», в «Адабах» Ибн аль-Мукаффа¹ проводит мысль о том, что за образец идеального устройства следует принять систему управления сасанидской империи. В нравственных предписаниях Ибн аль-Мукаффы, в изображении системы идеального государства и роли, отводимой мудрому советнику при правителе, можно проследить влияние античной традиции, учений Платона, Аристотеля и Эпикура.

Славу выдающегося арабского писателя Ибн аль-Мукаффе принес его перевод на арабский язык замечательного сборника индийских нравоучительных рассказов, известного у арабов под названием «Калила и Димна»²¹. Индийский оригинал, к которому восходит «Калила и Димна», был, по-видимому, близок к знаменитой «Панчатантре» — собранию древнеиндийских басен, сказок о животных, притч и изречений на санскрите, возникшему в III—V вв. на буддийской или джайнской почве. Сборник был составлен как назидательное сочинение, дабы научить людей разумному поведению и наставить их в мудрости. Он состоит из пяти глав («панчатантра» на санскрите означает «пять книг»). В первой главе повествуется о том, как

²¹ Исследованию «Калилы и Димны» посвящены статьи А. В. Пайковой [121; 122; 123], работы И. Хертеля [281], И. Халеви [273], И. Шлейфера [362], Г. Клинге [290], В. Н. Брауна [233], Х. А. Балоха [222]. См. также предисловие И. Ю. Крачковского к первому и Е. Э. Бертельса ко второму изданию русского перевода книги [3, 5—12].

козни завистливых врагов разрушают дружбу, во второй — о том, как взаимные интересы укрепляют дружбу, в третьей — о том, как воюют, в четвертой — как теряют приобретенное, в пятой — о поступках, не доводящих до добра.

Согласно содержащемуся в вводной части к «Калиле и Димне» преданию, в середине VI в. персидский царь Хосров I Ануширван, узнав про замечательную книгу, приказал перевести ее на среднеперсидский язык. Для этой цели он отправил в Индию врача Барзуе (перс. Бурзое), которому удалось получить доступ к заветной, тщательно охраняемой рукописи, тайно переписать и перевести ее на среднеперсидский язык, а затем возвратиться на родину.

О значении, какое придавали персы, а позднее и арабы книге, можно судить по приему, устроенному Хосровом I Ануширваном врачу Барзуе: «На восьмой день царь позвал его и приказал явиться сановникам и вельможам. Когда они собрались, и среди них Барзуя, царь велел принести привезенные им из Индии книги. Их раскрыли, и было прочитано то, что в них, в присутствии всех. Выслушав те знания, образованность и диковинное, что было изложено на языке животных и птиц, они обрадовались сильной радостью и возблагодарили бога за ту милость, которую он им оказал через Барзую. Они прониклись расположением к нему и осыпали похвалами его за то, что он изнурил тело свое, но добыл им эти книги...» (с. 44)²².

Легенда, связывающая перевод «Калилы и Димны» с именем придворного врача Хосрова I Ануширвана Барзуе, который якобы похитил эту книгу в Индии и привез ее в Иран вместе с шахматами, верно отражает направление миграции сборника из Индии в Иран.

С пехлевийского перевода в VI в. был сделан сирийский перевод в сасанидском Иране, где изгнанные из Византии по религиозно-политическим соображениям сирийцы-несториане нашли приют и занимались литературной и переводческой деятельностью, а в середине VIII в. Ибн аль-Мукаффа¹ перевел книгу на арабский язык. При переводе Ибн аль-Мукаффа¹ несколько изменил содержание книги, о чем писал еще ученый из Хорезма аль-Бируни в своей «Индии» [1, т. 2, 166]. Сопоставление сирийского и арабского переводов книги позволило установить, что Ибн аль-Мукаффа¹ дополнил перевод несколькими главами собственного сочинения. При последовательном переводе на среднеперсидский, а затем на арабский языки имена героев первой книги «Панчатантры» — шакалов Каратака и Даманака — подверглись искажению и дали наименование всей книги «Калила и Димна».

Согласно преданию, в судьбе книги важную роль сыграл

²² Здесь и далее отрывки из «Калилы и Димны» даются в переводе И. Ю. Крачковского и И. П. Кузьмина [3]. Далее в круглых скобках указываются страницы по данному изданию.

везир Хосрова I Ануширвана (531—579) — Бузурджмихр, личность, по-видимому, легендарная. Этот везир превратился в мусульманской литературе в образец умудренного жизнью и размышлениями идеального советника царя, имеющего реальную власть при бессильном и ограниченном владыке. Легенда приписывает ему составление предисловия к «Калиле и Димне» об отправке царем Хосровом врача Барзуде в Индию.

Ибн аль-Мукаффа' не ограничился простым переводом «Калилы и Димны» на арабский язык. Учитывая вкусы мусульманского читателя и стремясь выразить собственные идеи, он многие места сборника основательно переработал, а также ввел ряд глав собственного сочинения. Так, например, Ибн аль-Мукаффа' добавил к среднеперсидскому тексту введение, в котором разъяснял назначение книги:

Мудрецы всех народов и люди всех языков домогаются, чтобы их поняли, разного рода хитростями... Одной из таких уловок было составление совершенных и прекрасных речей на языке животных и птиц, и в этом объединились для них разные преимущества. Они сами здесь нашли пути и тропинки для слов, которыми могли пользоваться, так что стала книга и забавой и мудростью. Мудрые читали ее ради мудрости, а невежды — ради забавы (с. 63).

Арабский писатель добавил главу о расследовании преступления Димны (шакала, своими наветами вызвавшего столкновение царя зверей льва и быка и гибель последнего), ибо дидактические цели сочинения и мусульманская благопристойность требовали, чтобы порок был наказан, а также небольшую главу об отшельнике и госте, дабы иметь повод в конце призвать правителя к соблюдению сословной иерархии, нарушение которой может оказаться опасной для власти:

Для царей большой вред в стремлении людей низшей степени к должностям высшей. [От этого] расстройство дел, порча нравов, вражда низкого с благородным. Далее... все доходит до великой и тяжелой опасности сопротивления против царя и его власти (с. 260).

Возможно, что Ибн аль-Мукаффе принадлежит и глава о царевиче и трех его друзьях — сыновьях знатного человека, купца и земледельца, — мораль которой сводится к тому, что каждый человек должен строго держаться своего круга и не пытаться изменить свою судьбу, ибо надо всем царствует рок и предопределение.

Ибн аль-Мукаффа' устранил из текста все то, что могло бы задеть мусульманские чувства читателей. Например, в главе «О сове и вороне» сам аскет первоначально превращал девушку в мышь, в то время как у Ибн аль-Мукаффы это делает по просьбе аскета бог. В главе «О льве и шакале-постнике» переводчик не считал возможным упомянуть, что шакал в молодости был грешным царем, и т. д.

Переработка «Калилы и Димны» была столь радикальна, а значение этого произведения в истории арабской литературы

столь велико, что, несмотря на переводный его характер, оно стало фактом истории арабской средневековой прозы. На арабской почве произведение как бы обрело новую жизнь, и именно благодаря арабскому переводу Ибн аль-Мукаффы оно через некоторое время проникло в Европу.

Ибн аль-Мукаффа ' «арабизировал» перевод: он включил в текст несколько цитат из Корана, а также некоторые арабские пословицы. Но самые главные дополнения Ибн аль-Мукаффы содержатся в главе «О враче Барзуе». Здесь Ибн аль-Мукаффа ' позволяет себе открыто выступить с позиций свободомыслящего еретика в защиту разума, что несколько контрастирует с тоном других частей «Калилы и Димны». Интересно, что свободомыслие и критичизм характерны и для некоторых других произведений эпохи Сасанидов, что свидетельствует о мощном влиянии греческого рационализма:

«Я видел много религий и толков среди народов, наследуемых ими от своих отцов, [— говорят Барзуе, —] я видел, как одни люди устрашаются и принуждаются принять их, а другие домогаются приобрести через них мирские блага и сан и средства к жизни. Все они утверждают, что их вера правильна и верна и что противоречащие ей находятся в заблуждении и ошибке... Я решил тогда поучиться у ученых и главных людей каждого толка... но не нашел среди них никого, кто бы не расхваливал мне еще больше свою веру и не поносил веру противников своих. Ясно стало мне, что доказательства и рассуждения их пристрастны и не покоятся на справедливости. Я не нашел ни у одного из них довода правильного и верного, который признал бы разумный человек и с ним согласился» (с. 52).

Некоторые исследователи видят в этой главе отражение тех мыслей, которые волновали переводчика. Например, мысль о неубедительности аргументов сторонников разных религий, вложенная в уста Барзуе, вероятно, близка самому Ибн аль-Мукаффе, только что отказавшемуся от «религий отцов» и формально принявшему ислам, но в глубине души преисполненному сомнений и воспользовавшемуся случаем, чтобы изложить свои воззрения.

Несомненно, Ибн аль-Мукаффе была близка идея фатума, рока. Не случайно эта идея постоянно встречается в поэзии современника Ибн аль-Мукаффы — Абу-ль-Атахи. Персу, только что принявшему ислам и знакомому с индийскими верованиями и античной философией, эти идеи могли быть хорошо знакомы. Правоверному мусульманину больше подобало бы уповать во всем на волю всемогущего Аллаха, чем ощущать себя игрушкой в руках слепой судьбы.

Пусть даже бог сделал царя счастливым, удачливым в делах, благоразумным, высоким в помыслах, сильным в поисках, справедливым, праведным, великодушным, правдивым, благородным, со щедрой рукой, пекущимся о правах, настойчивым, твердым, умным, благополучным, тихим, прозорливым, кротким, сострадательным, милосердным, возвышенным, понимающим в людях и в делах, любящим науку мудрого доброго человека, суровым к обидчикам, бесстрашным, неподатливым к чужому водительству, радушно поддерживающим

подданных в их желаниях и удаляющим от них вредное, то, несмотря на все это, мы видим, как всюду распоряжается судьба (с. 60).

Судьба неизвестна человеку: «Разве проницательность ограждает от скрытой судьбы, которая не видна и от которой нет спасения?»

Как уже говорилось выше, «Калила и Димна» — сочинение дидактическое. Так же как и в трактатах, Ибн аль-Мукаффа¹ пытается здесь дать читателю нравственные и житейские наставления, научить, как следует обращаться с людьми разных общественных положений, как следует жить. Однако в отличие от трактатов, представляющих собой «теоретические» рассуждения автора, в «Калиле и Димне» содержится иллюстративный элемент в виде назидательных рассказов-притч и басен, в которых животные говорят и действуют как люди. Эти рассказы призваны в занимательной форме разъяснить идею назидания.

Как всякое зеркало, «Калила и Димна» адресована прежде всего высокопоставленным лицам — халифу и его приближенным, наместникам-эмирам и военачальникам, причем автор стремится преподать всем им урок политической мудрости, далеко не всегда соответствующей требованиям мусульманской морали, но основанной на принципах своеобразного средневекового прагматизма. Пытаясь внушить правителям правила поведения по отношению к подданным, он особенно предостерегает высокопоставленных персон от излишней доверчивости к доносчикам и от поспешности при осуждении обвиняемых. Правитель, по мысли автора, должен быть справедливым и милосердным. Он должен уметь держать слово и не давать волю своему гневу. «Худший из царей тот, которого боятся невинные». Печальный опыт многому научил автора: «Мудрецы говорили, что только безрассудные отваживаются на три вещи: дружбу с царями, питье яда для пробы и доверие тайн женщинам» (с. 79). Правитель должен быть осведомлен о положении дел в стране, он должен быть кроток и разумен, сдержан в гневе, верен обещанию, подбирать честных и надежных помощников и должностных лиц.

Книга начинается традиционным для средневекового арабского сочинения славословием Аллаху и «его посланнику и рабу Мухаммаду». Составил ее, оказывается, индийский философ, глава брахманов Бейдеба, для Дабшалима — «царя индийского», «изложив ее на языке животных и птиц, чтобы охранить ее конечную цель от черни» (с. 17).

Таким образом, с самого начала признается эзотерический характер произведения, предназначенного для высших сословий, что согласуется с тенденцией переводчика.

Как повествуется в книге, царь Дабшалим был дурной правитель, «он чванился и возносился и нападал на царей в соседних царствах» (с. 21). С таким положением дел не мог мирить-

ся мудрый философ Бейдеба. Увидев несправедливое отношение царя к подданным, он стал размышлять над средствами «вернуть царя к правде и справедливости» (с. 21).

Как видим, автор усматривает долг философа в том, чтобы обращать царей «к творению добра и следованию справедливости». Философ, по его мнению, не имеет права отстраняться при виде царских злодеяний, но должен оказать «языком» нравственное влияние на правителя. При этом философ не заблуждается и в том, сколь опасна его деятельность:

«Вы знаете, сколь опасно соседство собаки со львом и змен с быком в приятном месте и в сладкой жизни» (с. 22); «Я решил пожертвовать жизнью, видя оправдание себе у тех мудрых, что будут после меня» (с. 31); «Кто не откажется на опасность— не достигнет желанного» (с. 32),— говорит Бейдеба.

Следующая за этим утверждением притча о жаворонке и слоне должна показать, что и малая сила в сочетании с хитростью может одолеть большую силу:

«О тиран, ослепленный силой своей и презиравший меня! — говорит в конце притчи ее герой.— Как показалась тебе великая хитрость моя при малом теле и огромное тело твое при твоём слабоумии?» (с. 23).

Автор твердо убежден в моральном превосходстве мудреца над любым властелином:

Ведь мудрецы благодаря знанию своему не нуждаются в царях, но царя не могут обойтись без умных людей даже при помощи своих богатств (с. 24).

Бейдеба сумел наставить на праведный путь несправедливого царя, и раскаявшийся царь сделал его везиром. Мораль этого эпизода ясна — царь в собственных интересах должен привлекать к себе мудрых и образованных советников.

Одна из излюбленных идей «Калилы и Димны», развиваемая почти во всех притчах сборника,— идея воздержания, которая близка аскетическому пафосу, воспринятому мусульманским миром из христианской и индийской этики. С аскетической идеей умерщвления плоти связано средневековое отрицательное отношение к женщине как к орудию зла и воплощению порока:

«Я охранял свою плоть от греха,— говорит Барзуе,— нет ни одного наслаждения в жизни, которое не оставляло бы после себя печали»; «Мир здешний как соленая вода: вкушающий ее лишь усиливает жажду свою» (с. 58); «Чем больше я всматривался в блага мира и страсти его, тем больше чувствовал отвращение к ним» (с. 57); «Я рассматривал те неприятные и тяжкие стороны благочестивой жизни, которые меня утешали, и сказал: Как ничтожны они и малы рядом с вечной радостью и покоем! Потом посмотрел на те наслаждения мирской жизни, которых жаждала душа, и сказал: Что горше и вреднее их, толкающих ко злу и позору! Потом я сказал: Как не признать человеку приятной горечь краткую, вослед которой идет сладость длительная, и как не найти ему горькой сладость краткую, причиняющую ему вечную „обильную горечь“» (с. 58).

В книге постоянно подчеркивается значение разума и образованности. В этом чувствуется влияние среды, породившей мусульманских рационалистов — му'тазилитов. Впрочем, Ибн аль-Мукаффе явно не импонирует софистическое понимание разума. Не случайно, в написанной им главе «О расследовании дела Димны» судья, обращаясь к коварному шакалу, говорит: «Ты силен в придумывании уверток и в изобретении оправданий, которыми ты защищаешь себя» (с. 140).

Разум понимается автором и не как сила, противостоящая слепой вере, догматизму или невежеству, но как способность постичь «промысел божий» или как житейская мудрость, а порой и хитрость:

Бог... сотворил тварь в разных видах по милосердию своему, ниспослал по благодати своей и наделил их средствами поддерживать жизнь свою в сем мире и спасти душу от мучений наказания будущего. Лучшее из того, чем он наделил и одарил их,— это разум, который есть сила, добывающая все, и без которого никто не может ни упорядочить средства существования своего, ни сохранить полезное, ни оттолкнуть вред. То же можно сказать и об ищущем жизни будущей, стремящемся спасти душу свою от гибели. Разум есть основа всякого добра, ключ к каждому желанию... Кого одарил творец разумом и кто сам подкрепил его своим рвением и жадой приобретений знания,— счастлив удел того, и достигает он всех упований в мире сем и будущем (с. 37—38).

Из этических проблем, волновавших автора, наиболее важной казалась ему проблема дружбы. В «Калиле и Димне» повсеместно встречаются рассуждения о предпосылках дружбы, средствах ее укрепить, обстоятельствах, при которых она разрушается. Автор различает два вида дружбы: дружбу, возникшую на почве духовной близости (более прочную), и ту, которая сложилась на основе взаимной выгоды. В основе дружбы должно лежать взаимное доверие людей, а для укрепления ее рекомендуются такие средства, как совместная трапеза, посещение друзей и приглашение их в гости, оказание различных услуг другу и его семейству.

Из далекой Индии проникла в арабскую литературу рамочная композиция, которую мы в «классическом виде» встречаем в «Книге тысячи и одной ночи» и которая была сохранена в переводе «Калилы и Димны». В «Калиле и Димне» имеется обрамляющий рассказ — история индийского царя Дабшалима и философа-брахмана Бейдебы, поучающего своего повелителя. Рамочная композиция придает всему сочинению особую занимательность и законченность архитектоники.

В начале каждой из глав любознательный царь задает многомудрому философу вопрос, касающийся той или иной нравственной идеи или житейской ситуации, причем просит ответить на него в занимательной форме. «Расскажи мне притчу о двух любящих друг друга существах, которых разделил и побудил к вражде вероломный лжец», — просит он. Или: «Расскажи мне

притчу о враге, которым не подобает обольщаться, хотя и показывает он доброе лицо» и т. д.

Таким образом, мораль притчи не растворяется в поэтическом рассказе, а заранее формулируется устами самого царя, причем морализирующий и поучающий мудрец рассказывает ее с заранее определенной целью, на «языке животных». Занимательность истории и ее эстетические свойства приобретают утилитарное назначение и искусно используются с дидактической целью, причем нравственное утверждение общего характера или какая-либо типичная житейская коллизия сводятся к частному случаю, который рассматривается как действительно имевший место и служит иллюстрацией общей идеи. Зрелая мудрость нравочужения сочетается здесь с наивной сказочностью и поэтической непосредственностью примеров, что придает всей книге особое разнообразие тона, делает ее увлекательной для чтения и восприятия.

Основная притча, призванная проиллюстрировать магистральную идею главы, и составляет рамку главы. По ходу изложения стержневой притчи действующие лица или главный рассказчик отклоняются на время от основного повествования, для того чтобы новой (вставной) притчей проиллюстрировать какую-либо частную мысль. Так притчи заключаются одна в другую, подобно вложенным друг в друга куклам-матрешкам или ящикам фокусника. Симметрично расположенные, искусно вплетенные в ткань повествования, притчи составляют его основную художественный компонент.

Примером «ящичной» композиции может служить наиболее совершенный в художественном отношении рассказ о льве и быке, содержащийся в одной из первых глав сборника. Притча о льве и быке встречается в «Джатаках» — индийских рассказах о предшествующих существованиях Будды, который, согласно индийскому учению о метампсихозе (последовательном переселении душ), многократно возрождался в облике различных растений, животных и людей, пока не воплотился в Гаутаму и не достиг нирваны. Собрание джатак в палийском каноне включает около 550 таких историй. Большинство из них — более или менее обработанные индийские народные сказки, легенды, басни и анекдоты.

По просьбе царя Дабшалима Бейдеба рассказывает притчу о двух любящих друг друга существах, которых поссорил вероломный лжец.

Однажды в царстве льва появился брошенный хозяином бык. Услышав мычание быка, лев испугался и, чтобы скрыть свой страх от окружающих его зверей, перестал двигаться. «Лев был тщеславен,— пишет автор,— нетерпим во мнениях, а мнения его были несовершенны».

Среди других зверей при льве состояли в качестве слуг два шакала: Калила и Димна. «Димна был злее душой и более на-

блюдателен» (с. 75). Он понял причину страха льва и решил воспользоваться царским «слабоумием», чтобы занять при дворе более высокое положение. Он проник ко льву, привлек его симпатии сладкими речами о том, что «царь не должен презирать доблести человека, хотя бы и незначительного по происхождению» (с. 81), и пообещал ему устранить опасность. С согласия царя он отправился к быку и пригласил его к своему повелителю.

Однако обстоятельства сложились не так, как хотел честолюбивый Димна. Познакомившись с быком, лев проникся к нему уважением и сделал его своим лучшим другом. Димна не мог спокойно смотреть на дружбу льва и быка. Он оклеветал быка перед подозрительным и трусливым львом, убедил льва в том, что бык плетет против него нити заговора. В конце концов разъяренный лев растерзал своего бывшего друга.

Таково несложное содержание притчи о льве и быке. Мораль ее совершенно ясна: повелитель не должен слепо следовать советам коварных помощников, в числе его советников должны быть только достойные люди.

Однако историей льва и быка не исчерпывается содержание главы. Притча о льве и быке — лишь обрамляющая, и автор пользуется всяким поворотом в развитии сюжета, чтобы рассказывать все новые и новые вставные притчи.

Жалуется, например, Димна своему брату Калиле на быка и делится своими гнусными планами. Калила спрашивает брата: «Как же ты одолеешь быка, ведь он сильнее тебя». — «А разве ты не знаешь, как ворон устроил козни змее?» — отвечает Димна. «Как это было?» — спрашивает Калила. Тогда Димна рассказывает притчу о том, как ворон хитростью победил змею. Для этого ворону пришлось украсть у женщины драгоценное украшение и бросить его в том месте, где находилась нора змеи. Люди пришли за украшением и убили змею. В результате хитрость победила силу.

Но и притча о вороне, в свою очередь, содержит вставную притчу. Оказывается, мысль о похищении украшения ворону подсказал шакал, которому ворон пожаловался на змею, пожиравшую у него птенцов. «Я хочу пойти к змее и выклевать у нее глаза», — сказал ворон. «Поищи такой способ, с помощью которого ты бы победил змею и избежал собственной гибели», — сказал благоразумный шакал. — «Смотри не уподобься цапле, которая хотела убить рака, а поразила сама себя». И тут шакал рассказывает притчу о цапле, которая пообещала рыбам перенести их в другой пруд и всякий раз дорогой их пожирала, пока наконец не стала переправлять рака, который при виде рыбьих костей понял, что его ждет, и придушил цаплю клешней. Автор как бы хочет сказать: «Рассчитывай свои силы в жизненной борьбе, иначе тебя ждет гибель».

Структура большинства притч несложна. Обычно автор вво-

дит читателя в притчу двумя словами: «Рассказчик (или действующее лицо) сказал». После этого он коротко описывает место действия и называет действующих лиц. Далее идут: завязка — изображение ситуации, в которой оказались действующие лица, кульминация и, наконец, развязка — разрешение ситуации, после чего следует подобающий афоризм или пространное рассуждение, в котором содержится вытекающее из притчи нравовучение.

Притчи «Калилы и Димны» неодинаковы по величине. В коротких притчах повествовательная или нравовучительная часть (от автора) предельно сокращена. В больших притчах изложение постоянно прерывается авторскими рассуждениями и поучениями и вставными притчами. Подобная композиция, хотя и замедляет повествование и создает ощущение известной растянутости, выполняет тем не менее определенную художественную функцию, служит дополнительным средством разъяснения и внушения морали. Вместе с тем между обрамляющими и вставными притчами существует логическая связь, общая идея главы не уходит ни на минуту из поля зрения читателя, и все ретардации лишь подогревают его интерес к повествованию и заставляют с нетерпением ожидать развязки в заключительной части обрамления.

В «Калиле и Димне» представлены притчи различных типов. Некоторые из них суть небольшие рассказы, призванные лишь проиллюстрировать те или иные этические положения и содержащие обыкновенную аллегорию. В них вымысел лишен каких бы то ни было украшений и, сведенный к простому рассказу, служит лишь прозрачным покровом некоей нравственной или практической истины. В этом случае они пресны, лишены динамики, а герои их — безликие, вещающие мудрость персонажи. Действие в этих притчах не овладевает чувством и вниманием, и они сводятся к некоей системе риторических доказательств. Примером подобной притчи может служить «Глава о сове и вороне».

Напротив, другие притчи скорее напоминают басни или даже живые остроумные новеллы с увлекательным содержанием. Нравственная истина преподнесена в занимательной и апеллирующей к воображению читателя форме. На анализе этих притч можно проследить генезис фантастической сказки и реалистической новеллы из животного эпоса. Примером таких более зрелых притч могут служить «Глава о льве и быке», «Глава об обезьяне и черепахе» и др.

В притчах первого типа звери не действуют, а длинно рассуждают и еще слишком напоминают разговаривающих между собой людей. Суть этих притч не в действиях, а именно в этих рассуждениях. В отличие от классической сказки о животных — предшественницы басни и бытовой новеллы, в которых нет застывших масок, соответствующих определенным человеческим

характерам, действующие лица этих притч — люди, наряженные в шкуры животных. Тут налицо сознательное стремление создать некую аллереорию в дидактических целях.

Вместе с тем фигуры зверей в этих притчах еще не похожи на те, которые были созданы многовековым развитием животного эпоса. В них нет определенных типических черт, которые традиция склонна им приписывать, они не обладают всем известной определенностью характера. В «Калиле и Димне» царь зверей — лев — трусливее и глупее быка, его дурачит не только шакал, но и заяц, которого мы считаем символом трусости. В свою очередь, заяц славится умом и образованностью. Лиса не является носительницей хитрости, ворон — мудрости, волк — не хищник и т. д. Каждое животное вводится в рассказ не потому, что оно наделено определенным характером, а потому, что в силу общих свойств своей природы или жизни оно может олицетворять определенное действие. Подобный взгляд на животный мир, по-видимому, сложился под влиянием индийских верований. Животные не имеют заданных черт, ибо индус, верящий в метампсихоз, полагает, что мир животных — это тот же мир людей, но лишь в другом существовании. Поэтому в индийских рассказах о животных возможна болтливая черепаха (кто из людей слышал болтовню черепахи!) или благородная крыса — жизненное правдоподобие в них не обязательно.

В «Калиле и Димне» не только люди рассказывают о животных, но и животные часто толкуют о людях. Такое понимание животного мира сохранилось также в арабской версии «Калилы и Димны», а позднее, уже на арабской почве, обрело новую жизнь и оказало влияние на арабскую басню и народную новеллистику.

Притчи второго типа, как правило, сложнее по композиции. Действующие лица не только наделены в них индивидуальными чертами, но иногда даже обладают подобием характера (например, Димна). Эстетическое воздействие этих притч усиливается благодаря условности конкретизирующего вымысла (речь идет о некоей крысе, обезьяне, черепахе и т. д., а не о крысах, обезьянах, черепахах вообще), которая придает всему рассказу неуловимую поэтичность. Часто действие притч развивается в форме диалога, превращая их в небольшие драматические сценки.

Многие притчи «Калилы и Димны» содержат нечто большее, чем то, что заключено в их морали. Рассказ получается значительно богаче вывода. Порой связь морали и рассказа не вполне убедительна и из притчи можно извлечь мораль иную, чем это делает рассказчик-философ. Образцом такой полисемантической притчи можно считать поэтичный рассказ об обезьяне и черепахе.

Царь просит философа рассказать притчу «о таком, кто

стремился к цели своей, а когда достиг ее — упустил». Тогда философ рассказывает историю о черепахе и обезьяне. Старая обезьяна, занимавшая царский трон, была изгнана из стада молодой соперницей. Она поселилась на берегу моря, где пищей ей служили плоды деревьев. Однажды она стала забавляться, бросая эти плоды в воду, а сидевшая в воде черепаха, решив, что обезьяна сбрасывает плоды специально для нее, начала их с жадностью пожирать. В результате черепаха и обезьяна подружились, но дружба эта пришлась не по вкусу живущей на острове жене черепахи. Она приревновала мужа к обезьяне и стала думать над тем, как ее погубить. По совету подруг она стала плохо питаться и отошала. И вот однажды, когда муж пришел домой проводить жену и, увидев ее больной, спросил, как ее излечить от недуга, та ответила, что нуждается в лекарстве, которое может быть изготовлено только из сердца обезьяны. Муж сказал про себя: «Изменю ли я другу, погублю ли свою жену — ни в том, ни в другом нет мне прощения»... Но все же, поскольку «права жены велики, а польза и помощь от нее в делах здешней и будущей жизни обильны» (с. 185), долг ему повелевал «отдать предпочтение жене и не пренебрегать правами ее». Муж отправился к обезьяне и, произнеся лицемерную речь о дружбе и пригласив ее в гости, усадил друга к себе на спину и поплыл.

Однако в дороге черепаха стала испытывать раскаяние.

«Нечестно и вероломно дело, задуманное мною, — подумала она. — Жены не стоят того, чтобы ради них совершать коварные и подлые вещи, ибо им не стоит доверять и на них нельзя полагаться. Сказано: золото узнается огнем, честность — займом и возвращением долга, сила животных — ношей, а женщины не узнаешь ничем» (с. 186).

Волнение черепахи заметила обезьяна и, заподозрив неладное, стала выпытывать его причину. Тогда черепаха рассказала ей о болезни жены и о том, что ей нужно обезьянье сердце в качестве лекарства. Обезьяна была потрясена своим промахом — доверчивостью и недальновидностью. Опасность заставила ее мысль лихорадочно заработать. «Что помешало тебе, мой друг, сказать мне раньше про это?.. Я бы захватила сердце с собой». И она сообщила черепахе, что у обезьян есть обычай, направляясь в гости к друзьям, оставлять дома свое сердце, «чтобы быть свободными от подозрений» (с. 187—188). Черепаха обрадовалась той легкости, с которой ей было обещано сердце, подплыла обратно к берегу, и обезьяна, быстро соскочив, скрылась на дереве.

Единственный вывод, который, по мнению автора, надлежит сделать из притчи, заключается в том, что тот, кто стремится к какой-либо цели и достиг ее, должен быть особенно бдительным, дабы не упустить достигнутого. Дурные поступки не следует совершать, ибо они противоречат житейской практичности и здравому смыслу и в конечном счете обращаются про-

тив того, кто их совершает. В данном рассказе черепаха из-за коварства своих замыслов лишилась дружбы обезьяны и плодов, которые та ей сбрасывала с дерева. Таким образом, как во всех зеркалах, провозглашаемые принципы не столько выражают нравственные требования, сколько диктуются эгоистическими соображениями и носят утилитарный характер.

В действительности же рассказ о черепахе и обезьяне гораздо богаче проповедуемой автором морали. Прежде всего он насыщен разнообразными психологическими наблюдениями. Обиженная в своем стаде, одинокая, старая обезьяна-изгнанница надеялась найти в черепахе друга, который бы скрасил ее одиночество. Дружба эта со стороны обезьяны была совершенно бескорыстной. Иной характер носила дружба черепахи, которая извлекала из нее только выгоду. Но и черепахе были, оказывается, свойственны нравственные терзания. Ее чистосердечное признание на воде не было результатом лишь неопытности и наивности, как предполагается в морали притчи, но последовало из-за острого ощущения черепахой своей неправоты. Черепаха хотела оправдаться в собственных глазах, поэтому ее так обрадовали слова обезьяны, будто для нее расстаться с сердцем — не такая уж трагедия; значит, можно сохранить верность дружбе и угодить жене.

Обезьяна же, очутившись в столь ужасном положении, страдала не столько от сознания ожидавшей ее участи, сколько от мысли, что, соблазнившись плодами на острове и отбросив воспитанную всем ее жизненным опытом недоверие ко всему, так легко согласилась на предложение приятеля.

Не менее сложен и образ жены черепахи. Как выясняется, единственной причиной, побудившей ее разыграть всю жестокую комедию с сердцем, была ревность. Как это следует из рассказа, ревность ее действительно измучила и довела до болезни. Однако сама она, вероятно, не додумалась бы до столь жестокого замысла, если бы не кумушки-советчицы, которые, возбудив в ней ревность, подсказали ей весь коварный план, а затем приняли участие и в его осуществлении, убедив мужа в том, что жена его тяжело больна.

В итоге небольшая притча, размер которой не превышает двух-трех страниц, рисует сложную картину человеческих взаимоотношений, дает четкую мотивировку намерений и поступков действующих лиц, а в зачаточной форме содержит также и элементарную психологическую характеристику.

«Калила и Димна» — своеобразная сокровищница практической мудрости средневекового Востока. Однако культурно-историческое значение памятника, впитавшего этические представления и разнообразные культурные влияния многих народов Востока и Средиземноморья, в первую очередь древней

Греции, Индии, Ирана и арабо-мусульманского мира, к этому несводимо.

Сочинение Ибн аль-Мукаффы оказало большое влияние на всю последующую средневековую арабскую литературу. Начиная с «Калилы и Димны», жанр занимательного рассказа прочно укореняется в арабской литературе и получает дальнейшее развитие в творчестве аль-Джахиза, ат-Таухиди, аль-Хамазани и аль-Харири. В рассказах о животных этого памятника впервые в истории арабской литературы отражены нравы современного писателю общества.

Литературное значение «Калилы и Димны» выходит далеко за пределы арабо-мусульманского мира. В XI в. это сочинение проникает в Европу. Около 1081 г. появился греческий перевод «Калилы и Димны», с которого примерно в XIII в. был сделан славянский перевод, попавший в Московскую Русь под названием «Стефанит и Ихнилат». В середине XIII в. «Калила и Димна» была переведена с арабского на еврейский язык, а спустя два десятилетия — с еврейского на латинский. Впоследствии латинский перевод послужил основой для многих переводов на европейские языки, обеспечивших этому памятнику широкую популярность. Влияние «Калилы и Димны» можно проследить в творчестве новеллистов эпохи Возрождения, в баснях Лафонтена. В России с сюжетами «Калилы и Димны» в различных переложениях был знаком И. А. Крылов, ими интересовался Л. Н. Толстой. За многие века своей истории «Калила и Димна» получила распространение во всем мире и заняла прочное место среди общепризнанных памятников мировой литературы.

* * *

Сравнительно короткий, семидесятипятилетний, период — с середины VIII в. и до середины 20-х годов IX в. — составляет особый, качественно новый этап в истории арабской литературы, который с историко-культурной точки зрения может быть охарактеризован как начало зрелого (или высокого) средневековья.

В то время как литература Омейядов, независимо от того, создавалась ли она в бедуинских становищах, в городах Аравии или в новых центрах Халифата, была всецело продуктом деятельности арабов-завоевателей или их потомков и, стало быть, непосредственным продолжением древнеарабской языческой традиции, творцами новой литературы выступали в первую очередь жители покоренных областей, главным образом горожане, сохранявшие связь со своей местной доисламской культурой и часто рассматривавшие бедуинскую традицию как нелепый анахронизм. Новая литература по типу своему перестала быть родо-племенной и, утратив связь с патриархаль-

ным кочевьем, стала выразительницей мыслей и чувств средневекового горожанина. А так как на Ближнем Востоке традиция больших городов с развитым ремеслом и торгово-денежными отношениями, в отличие от Западной Европы, не прерывалась со времен античности ни на один день, то и культура этих городов сразу же после арабских завоеваний оказалась гораздо более полнокровной и зрелой, чем культура европейских городов раннего средневековья.

Теперь поэт — профессиональный литератор — начинает рассматривать традиционную арабскую поэзию как напыщенную и далекую от жизни (хотя порой и блистательную) риторику и противопоставляет ей новые поэтические жанры и темы и нового лирического героя. «Бунт» поэтов Обновления — это бунт против племенной поэзии в защиту поэзии городской. Отсюда и новые городские или придворные жанры (двор в арабо-мусульманской империи также находился в городе, феодал на Востоке не жил в замке, как это было в средневековой Европе!) — застольная поэзия, элегии философско-аскетического содержания, стихи о придворной охоте, любовная лирика. Но, сделавшись профессионалом, поэт-горожанин должен был приспособиться ко вкусам богатого и знатного мецената, сердцу которого были близки старинная племенная поэзия и выросший на ее основе панегирик, да и сам поэт, воспитанный как стихотворец на образцах древней поэзии, не мог, да и не хотел, выйти за пределы не писанного еще пока канона с его поэтическими темами, фиксированными размерами и рифмовкой. Создавшееся противоречие он разрешал, сохраняя в панегирическом жанре наибольшую верность традиции и обновляя традицию во всех новых жанрах. Но, будучи человеком средневекового эстетического мышления, он свои новации немедленно начинал трактовать как нормативные, вследствие чего рождение новой поэзии сопровождалось рождением нового канона (впоследствии зафиксированного в трудах филологов), а не разрывом с каноничностью, как таковой.

При всей жесткости канонической формы и строгом следовании требованиям жанра у каждого яркого и самобытного поэта был свой угол зрения, своя излюбленная тема, прорывались особые индивидуальные интонации, естественная мелодия живой поэтической речи. Так, для Башшара ибн Бурда характерно «опрошение» образов и придание им конкретно-жизненного характера, в чем, возможно, сказалось влияние народной неофициальной культуры (хотя эстетические представления средневекового человека не включали идеи о соотношении жизни и искусства), для Абу Нуваса — сочетание радостного ликования его порой озорных застольных песен с чисто средневековым благочестием (издевательство над предписаниями ислама дополняется характерной для средневекового сознания идеей, что бог его простит, ибо он снисходителен к бедно-

му, изведавшему много горя человеку). Наконец, характерные для средневековой религиозно-дидактической литературы рассуждения о быстротечности жизни и тщете славы в поэзии Абу-ль-Атахи утрачивают характер средневековой проповеди и обретают наглядность и конкретность. Над всей этой поэзией царит средневековый город с его значными местами и веселящейся «золотой» молодежью, с его ядовитым презрением к жизни бедуинов-завоевателей, с его образованной элитой, размышляющей над смыслом бытия с позиций правоверно-аскетических или рационалистических учений.

Еще в меньшей зависимости от арабской древней традиции оказывается рождающаяся в это время проза — поучительная, деловая и художественная. Позаимствованные из индийской, иранской и византийской культуры новые нравственные идеи и принципы формулируются в духе мусульманского верования и выражаются в неизвестных ранее арабам прозаических формах. Так, шаг за шагом формируется новая по сравнению с древнеарабской, средневековая по своему духу литература арабо-мусульманского средневекового города.

ВОЗВРАТ К ДРЕВНЕАРАБСКИМ ТРАДИЦИЯМ (20-е ГОДЫ IX — КОНЕЦ IX в.)

1. ВВЕДЕНИЕ

Со второго десятилетия IX в. начинается период, который в западноевропейской ориенталистике часто именуется Неоклассицизмом (Ф. Габриэли [251], Р. Блашер [225]), а арабскими учеными — иногда Движением противодействия («аль-Харака аль-му'акаса» — аль-Фахурн [130]). Основанием для этих терминов послужило господство в литературе 20-х годов IX — конца IX в. антиобновленческой тенденции всячески кудьтивировать доисламский канон. Такая реакция на творчество поэтов предшествующего периода имела серьезные общественные предпосылки.

Уже в момент своего образования, в середине VIII в., аббасидское государство несло в себе зародыши будущего распада. Нежизнеспособность империи определялась ее этнической пестротой и разнородностью уровня экономического развития отдельных провинций. Рост крупной феодальной собственности повлек за собой усиление местных сепаратистских тенденций. Недовольство жителей провинций империи центральной багдадской властью вылилось в мощные антиаббасидские восстания, сотрясавшие Халифат на протяжении всего IX в. Эти восстания в Иране и Средней Азии, на Кавказе, в Аравии, Ираке и Сирии, а также в других областях Халифата почти всегда принимали религиозную окраску. С большим трудом после почти двадцатилетней борьбы багдадские халифы справились с хуррамитским восстанием Бабека в Азербайджане и Иране (816—837). Еще более тяжелой оказалась для Аббасидов борьба с восстанием чернокожих рабов — зинджей — в Южном Ираке и Хузистане (869—883), захвативших Басру и угрожавших самому Багдаду. Наконец, последние годы IX в. и первые десятилетия X в. ознаменовались восстаниями в Южном Ираке, Бахрейне и Аравии карматов, совершавших глубокие рейды в Сирию и в центральные районы Ирака, захватывавших большие города и причинявших жителям Халифата неисчислимые бедствия.

После короткого периода относительной политической стабилизации, в результате сепаратистских устремлений в покоренных областях и грандиозных восстаний, багдадские халифы постепенно утрачивают контроль над провинциями империи, где возникают фактически независимые государства. С конца VIII в. в Марокко правит династия Идрисидов, с начала IX в. в Тунисе и Алжире — династия Аглабидов, с середины IX в. в Египте и Сирии — Тулунидов, а позднее, с середины X в., — Фатимидов. В IX в. халифу перестают подчиняться провинции Ирана, Средней Азии и Кавказа. Всякий обладавший военной силой местный правитель мог за определенную цену откупить у слабого халифа право на бесконтрольное управление своей областью. Желая округлить свои владения и расширить источники доходов, он начинал опустошительные войны с соседями, что создавало в государстве хаос и анархию.

В первой половине IX в. багдадские халифы для наведения порядка в непокорных провинциях, для подавления восстаний и войны с Византией, для защиты собственной персоны создавали отряды наемников тюркского и североафриканского происхождения. Начало широкому привлечению наемников в армию положил халиф аль-Му'тасим (833—842), сформировавший многотысячное войско из тюрок и берберов. Со времени правления халифа аль-Васика (842—847) и особенно при аль-Мутаваккиле (847—861) власть и влияние придворной гвардии в Багдаде усилились настолько, что халифы превратились в послушных исполнителей воли гвардейских военачальников. Халифы часто сменялись на багдадском престоле, причем приход к власти каждого нового халифа почти всегда сопровождался заговорами придворных, зверскими убийствами или даже открытой междоусобной войной, что ослабляло династию и роняло авторитет центральной власти. Поэт-сатирик Ди'биль (765—861) в одном из стихотворений так характеризует сложившееся положение:

Один халиф умер — и никто не выражает сожаления, другой
пришел ему на смену — и никто не радуется.

Ушел один, и с ним ушли принесенные им бедствия, пришел другой, и с ним пришли новые бедствия и невзгоды [38, 14, 17; 23; т. 18, 96].

Но по мере того как багдадские халифы утрачивали реальную власть в империи, возрастали их притязания на соблюдение ее внешних атрибутов. От сасанидских царей аббасидские правители восприняли идею божественного происхождения главы государства. Всякий выход халифа сопровождался торжественной и пышной церемонией. Роскошь, которой окружали себя халифы и высшие сановники, поражала воображение приезжавших в Багдад европейцев. Казна бесконтрольно расточалась на празднества и различные увеселения, а придворные нравы отличались крайней свободой и даже извращенностью.

В этой обстановке кризиса государственной власти в Халифате начали поднимать голову мусульманские консерваторы-ортодоксы. Виновниками всех обрушившихся на арабо-мусульманскую империю испытаний они объявили «еретиков», пытавшихся отойти от принципов догматического ислама, и шу'убитов, подрывавших своей либеральной идеологией авторитет арабов-завоевателей.

Во главе реакции стал хитрый и жестокий халиф аль-Мутаваккиль. Воспользовавшись настроениями фанатичных багдадских жителей, среди которых было популярно суннитское правоверие и которые с подозрением и недоброжелательностью смотрели как на иранско-шиитских везиров и чиновников, так и на высокомерных и нетерпимых му'тазилитских философов-богословов, провозглашавших какие-то новые и непонятные истины, он обрушился на либеральную теологию.

Под давлением консервативных элементов аль-Мутаваккиль объявил рационалистическое учение му'тазилитов безбожием, их догмат о сотворенности Корана еретическим и запретил в дальнейшем какие-либо дискуссии на эту тему, а находившегося ранее под его покровительством верховного кади му'тазилита Ахмада ибн Аби Дуада (847—851) заменил ревностным ортодоксом. Преследуемые властями, му'тазилиты вынуждены были прекратить открытую деятельность и в дальнейшем занимались своими изысканиями тайно, в узком кругу посвященных, тщательно маскируя свои идеи подобающими цитатами из Корана и хадисов. В результате развивавшемуся в рамках ислама свободомыслию был нанесен тяжелый удар.

Аль-Мутаваккиль восстановил забытые и несоблюдавшиеся предписания первого века ислама об ограничении прав немусульман. Христиане и иудеи подвергались тяжелым притеснениям: им запретили занимать различные государственные должности, ездить верхом на лошадях, их обязали носить отличительные знаки на одежде. Было предписано срыть в Багдаде новые церкви и синагоги. Репрессии коснулись также шиитов — их мошетья над гробом Хусайна в Кербеле была разрушена, а паломничество в Кербелу было запрещено.

Победа ортодоксального мусульманско-суннитского вероучения была окончательно закреплена в первых десятилетиях X в. Основоположителем ортодоксального мусульманского богословия (калама) был выходец из му'тазилитской среды аль-Аш'ари (873—935), попытавшийся применить искусство логического рассуждения для подкрепления правоверных положений суннитов, подобно тому как европейская средневековая схоластика пыталась обосновать христианское учение философскими спекуляциями Аристотеля¹.

Однако аль-Аш'ари несколько смягчил формализм прими-

¹ Об учении аль-Аш'ари см. работу М. Аллара [219].

тивного мусульманского правоверия, привнеся в него некоторые принципы му'тазилитского рационализма. Так, он занял компромиссную позицию в споре между му'тазилитами, лишавшими Аллаха всех его атрибутов, и теми догматиками, которые, буквально понимая Коран, наделяли Аллаха человеческими чертами. Считая и антропоморфизм и му'тазилитское отрицание атрибутов у бога одинаково еретическими, он настаивал на том, что правоверный должен верить в кораническое описание бога, не пытаясь каким-либо образом это описание истолковать.

Аль-Аш'ари стоял на позиции догматического правоверия и в вопросе о вечности и несотворенности Корана, но в отличие от крайних ортодоксов утверждал, что буквы, чернила и материал, из которого он изготовлен, суть произведения рук человеческих. Отрицая какую-либо свободу воли и придерживаясь тезиса о предопределении, он считал, что воздаяние человеку за его земное поведение не может иметь морального обоснования. Разуму аль-Аш'ари в отличие от му'тазилитов не придавал значения основного источника религиозного познания, но допускал умозрительное познание Аллаха.

В результате аль-Аш'ари, обосновав логически некоторые метафизические догмы официального богословия, придал им известную целостность и стройность. Он считал, что ему удалось логическими доводами доказать справедливость традиционного понимания основных догматов мусульманского верования и божественного слова Корана.

Общая обстановка реакции в Халифате, тяжелый «духовный климат» отразились на всех формах творческой деятельности. В литературе сторонники официальной идеологии начали призывать к возрождению исконно арабских поэтических традиций — предмету насмешки Башшара ибн Бурда и Абу Нуваса. Они обрушились на литературу Обновления как на чуждую арабскому бедуинскому духу, сознательно пытаясь противопоставить «модернизму» враждебных бедуинской культуре новых поэтов с их гедонистическим цинизмом или опустошающим пессимизмом традицию древнеарабской героической поэзии с ее цельностью и нравственной чистотой. На фоне кризисного сознания древнеарабский родо-племенной уклад всячески идеализировался и воспринимался через «романтическую призму» как источник высоких поэтических и нравственных идеалов.

Следствием подобной идеализации прошлого закономерно явился интерес к культуре и словесному искусству древних арабов. Филологи и поэты IX в. начали составлять первые антологии древнеарабской поэзии. Из их числа вышли также первые теоретики арабской литературы, попытавшиеся на основании лучших, в их понимании, классических образцов древнеарабской поэзии сформулировать общие законы арабской нормативной поэтики.

Так, шаг за шагом формировалась литература, ориентированная на ставшую канонической поэтическую традицию древних арабов. И хотя жизнь средневекового арабо-мусульманского общества коренным образом отличается от примитивных форм жизни древних арабов, форма арабской поэзии на протяжении многих столетий в основных чертах остается неизменной.

В средние века в арабской литературной критике сложились два понятия: поэтическая тема, или идея (*ма'на*), и способ ее словесного выражения (*ляфз*). Эти понятия не могут быть идентифицированы с современным представлением о содержании и форме, ибо «содержание» арабской средневековой поэзии было строго обусловлено жанром того или иного поэтического произведения, который сам по себе уже предполагал комбинацию из более или менее постоянного набора тем. Под словесным же выражением нормативной темы (*ляфз*) арабы подразумевали лишь разработку каждой такой традиционной темы. Поэтому к средневековой арабской поэзии такие привычные нам понятия, как «реализм», «натурализм» и другие, можно прилагать лишь условно. Конечно, время от времени поэты «изобретали» и новые темы; в частности, такие поэтические открытия делали стихотворцы Обновления, однако арабская критика подобное новаторство либо вовсе не ставила поэтам в заслугу, либо ценила его лишь во вторую очередь. Почти все критики признают примат *ляфза* над *ма'на*. Полнее всего эту точку зрения сформулировал теоретик арабской поэзии Х в. Кудама ибн Джа'фар: «В поэзии тема образует лишь предлог. Поэзия — это форма, которая использует этот предлог... Поэтическая тема... это дерево для столярных работ, серебро для ювелира» [44, 17]. «Традиционность поэтической темы,— писал он,— не умаляет достоинств поэзии... Это то же самое, что превосходная скульптура из дерева, достоинства которой не определяются материалом» [44, 19]. Позднее все, что было сказано до него по поводу *ма'на* и *ляфза*, обобщил филолог аль-Аскари (ум. ок. 1005 г.): «Самое главное в поэзии — не отыскать новую поэтическую тему, ибо это может сделать в равной степени и араб, и чужеземец, и горожанин, и кочевник. Важно лишь то, как эта тема выражена, как сильны, чисты, прекрасны и выразительны слова» [43, 33].

Такая убежденность критики в примате словесного выражения над поэтическими темами (своего рода принцип «искусство для искусства») не только вытекала из взгляда на поэзию как на сложившийся канон, но и соответствовала представлению о поэзии как о чисто арабском достоянии, в котором мог быть компетентен только чистокровный араб, потомок бедуинов-завоевателей, в совершенстве владеющий арабским словом и верный древнеарабским традициям. С этим было связано и известное предубеждение критики против «новой поэзии».

В то время как в европейской литературе (по крайней мере начиная с эпохи Возрождения) творческий акт состоял в создании произведения, отличного от творений предшественников, и оценка таланта автора в значительной степени определялась неповторимым своеобразием его творчества, у средневековых арабов с их канонизированной системой литературных представлений главным критерием таланта считалось мастерство, с которым поэт владел сложившимся каноном. Поскольку уровень и характер воплощения поэтического идеала могли быть различными, нормализованное искусство арабов продолжало оставаться художественно активным на протяжении многих столетий. Единому средневековому миру как бы соответствовал единый творческий процесс в пределах единого «матрицированного» текста, постигаемого разными поэтами в меру их таланта с разной степенью глубины.

До середины VIII в. поэтический канон предстает перед нами как обычай, как некая совокупность сложившихся в процессе поэтической практики приемов, но с IX в. возникает потребность в осознании и систематизации этих приемов, в «нормализации» литературного процесса. Чтобы включиться в культурную жизнь, чуждое старинным арабским традициям арабизированное и исламизированное население Халифата нуждается в четких дефинициях. Знакомство с античной научной мыслью, в первую очередь с греческой логикой и философией, способствовало распространению аналогичного подхода к явлениям литературы. Сформулировав в своих трактатах законы нормативной поэтики, арабские филологи тем самым закрепляли традицию.

Для обозначения арабского средневекового поэтического канона, который сложился в результате обогащения доисламской традиции творчеством поэтов VIII—IX вв., в средневековой критике стал применяться термин «бади'» («новый стиль»). «Бади'» означал весь набор поэтических фигур и тропов, а иногда (реже) и поэтических тем, которые вошли в фонд арабской поэзии. Соответственно и под наукой о «новом стиле» («ильм аль-бади'») стали понимать ту область арабской поэтики, в которой трактовался вопрос о разнообразных стилистических приемах и украшениях.

Традиция закрепила как обязательные не только композиционные формы (касыды, кыт'а), жанры, поэтические размеры и систему рифмовки, но и стилистические приемы поэзии. Так складывается поэтический канон, эталоном которого объявляются прославленные произведения древнеарабских поэтов с их традиционной композицией, поэтическими размерами и системой образов, обогащенных новыми поэтическими фигурами бади'. Возникает как бы некий художественный синтез двух компонентов — древнеарабского и «нового», сложившегося под влиянием иранской литературной традиции, но воспринимаемо-

го лишь как дальнейшее развитие древнеарабских поэтических форм.

С этого времени всякое отступление от канонизированной нормы воспринимается как нечто отрицательное, как проявление дурного вкуса. Подобно тому как существование человека в средневековом обществе предполагает его обязательную принадлежность к определенной корпорации, к определенному типу коллектива, существование всякого поэтического произведения для средневековых арабов было возможно лишь при условии принадлежности его к одному из сложившихся жанров, при его включенности в нормативную традицию. Все, что выходило за ее пределы, в качестве произведения искусства не воспринималось.

Разумеется, искусство без всякой связи с традицией едва ли вообще возможно. Подобно тому как в древности исключение из племенного коллектива, а в средние века из соответствующей корпорации делало человека беззащитным перед лицом социальной действительности, а иногда и вовсе обрекало на гибель, «исключение» художественного произведения из сложившейся традиции лишало его аудитории. Всякому произведению словесности нужен подготовленный читатель или слушатель, живущий в толще конкретной культуры, знакомый с устойчивым поэтическим языком и способный расшифровать существующую систему социальных, культурных и поэтических символов. Если читатель или слушатель оказывается незнаком с существующей традицией или произведение искусства создается без учета традиции (появление такого произведения можно предположить только гипотетически), то немедленно нарушается коммуникативность поэтического языка и поэтический текст перестает вызывать у аудитории какие-либо ассоциации.

Степень включенности человека в традиционную культуру может быть разной. В древности и в средние века она предполагала не только общее знакомство с традицией, но и знание определенного набора социальных, моральных и поэтических реалий, выраженных в виде конкретных формул. «Поэтический язык,— говорил А. Н. Веселовский,— состоит из формул, которые в известное время вызывают известные групповые образные ассоциации. Люди приучаются к работе пластической мысли, как приучаются соединять со словом вообще ряд известных представлений об объекте. Поэтические формулы — это нервные узлы, прикосновение к которым будит в нас ряды определенных образов — по мере нашего развития, опыта и способности умножать и сочетать вызванные образом ассоциации» [79, 376].

В эпохи, предшествующие Новому времени, отстоявшиеся поэтические формулы играли особенно важную роль, составляя существенную часть литературного канона. В отличие от сложившегося в Европе уже в Новое время представления, что

консерватизм формы и приемов, оглядка на нормативность являются недостатком творчества художника, в понимании средневекового человека канон был основой и обязательным условием всякого поэтического творчества. В средние века поэт не испытывал потребности выразить себя как личность, по крайней мере в той степени, как это стало в последующую эпоху. Восходя в процессе обучения поэтическому мастерству на ту профессиональную художественную высоту, которая была достигнута творчеством предшественников, поэт-мастер начинал не с нуля. Трудная каноническая форма была «даром» прошлого, веками апробированной устойчивой поэтической системой, в ходе изучения которой оттачивался и шлифовался его талант. Являясь итогом усилий многих поколений предшественников, канон освобождал творческую энергию поэтов от излишних трудов и поисков для новых художественных свершений. Опираясь на коллективные художественные достижения, сконцентрированные в каноне, через них и в них поэт искал подлинного воплощения поэтического идеала своей эпохи.

С этим взглядом на характер поэтического творчества и задачу поэта полностью согласуется распространенное у арабов в средние века представление о *сарикат* — заимствовании поэтических тем одним поэтом у другого². Поскольку заимствованная тема входит в канон, а соблюдение канона — дело не только похвальное, но и обязательное, то и использование поэтом темы, уже прозвучавшей у предшественника, не рассматривалось средневековой критикой как дело предосудительное. Критик XI в. Ибн Рашик по этому поводу говорит: «Конечно, создателю поэтической темы принадлежит немалая заслуга... Но тот, кто после него использует ту же тему и разрабатывает ее лучше, передавая ее более лаконично, в то время как прежде она была [без особой нужды] выражена пространно... излагая ее более ясно, в то время как прежде она была выражена туманно... избрав для нее более точную лексику и более подходящий метр, в то время как словарь ее был более обыденный, а метр — тяжеловесный, еще в большей мере, чем автор темы, может считать себя ее создателем» [8, т. 2, 290].

Критик аль-Аскари приводит в качестве примера на заимствование строки из стихов двух поэтов — доисламского и «нового» — и сравнивает их. Стих доисламского поэта ас-Самаваля звучит так:

Мы предпочитаем умирать как героя — и это сокращает нашу жизнь, в то время как наши враги живут, потому что они боятся смерти.

Поэт IX в. Абу Таммам воспользовался этой темой, выразив ее несколько иначе:

² Проблема плагиата в средневековой арабской литературе и критике освещена в специальной статье Г. Э. Грюнебаума [263].

Почему радуются, видя их гибнущими в разгаре боя? Ведь их губят их храбрость, тогда как вас спасает ваша трусость!

Аль-Аскари отдает предпочтение стиху Абу Таммама, который, с одной стороны, выражает тему более экспрессивно и концентрированно, «реализуя» ее в одном полустихии, а с другой — создав четкую антитезу: храбрость — трусость, гибель — спасение [43, 100].

Но не только темы заимствовались поэтами у их предшественников — поэты широко черпали из «общего фонда» клишированные сравнения, эпитеты и разнообразные поэтические фигуры. В этом случае творческая роль поэтов состояла в отборе подobaющих конкретному случаю поэтических образов и формул. Разумеется, не слабостью таланта следует объяснять такое широкое использование поэтами творческих достижений предшественников, а спецификой художественного сознания. Из одного стихотворения в другое кочевали бесконечные скорбные излияния «лирического героя» при виде следов покинутого кочевья, однообразные описания застольных развлечений, сравнения красавицы или возлюбленной с газелью или с луной, а щедрости восхваляемого покровителя — с полноводной рекой, сравнения его мудрости — с царем Соломоном, славы — с солнцем, его воинской доблести — со львом и т. д. Средневековые арабские поэтические жанры (мадх, газель, риса, хамрийят) восприняли одну из главных эпических черт — всякий конкретный факт превращался в схему, единичное, историческое «абстрагировалось». Поэты классической эпохи не знали искусства конкретизирующего портрета, герой их стихов должен был быть наделен в соответствии с определенными требованиями жанра, всеми каноническими (положительными или отрицательными) чертами.

Вследствие такого «обезличивания» автор переносил из одного своего стихотворения в другое отдельные бейты или целые отрывки, а иногда, изменив лишь имена, один и тот же панегирик посвящал разным лицам. Важно было лишь, чтобы приписываемые определенному лицу поведение, внешность и речи действительно соответствовали традиционному для данного жанра облику героя, который изображался в самой выгодной (соответственно в хиджа — в самой невыгодной) для него ситуации, в максимально идеализированном виде.

Ограниченная достаточно узкими рамками традиционных жанров и композиционных форм, арабская поэзия развивалась «вглубь» путем усложнения поэтической техники. Сочетание ограниченного в тематическом отношении материала, из которого складывается произведение, с почти безграничными возможностями манипулирования устойчивыми поэтическими клише придавало особое значение их компоновке. В этом отношении труд арабского средневекового поэта до известной степени напоминал труд ткающего восточный ковер мастера, который из

ограниченного количества разноцветных фигур создавал бесчисленные композиции. Вместе с тем большие лексические возможности арабского языка открывали поэту практически безграничные возможности для словесного выражения общезначимых обязательных поэтических идей.

Поскольку мастерство поэтов оценивалось в зависимости от их умения использовать отобранные временем образы и художественные детали, то, естественно, все они старались продемонстрировать свою версификационную технику, используя поэтические фигуры с предельной концентрацией. Начиная с IX в. поэты все более перегружают свои произведения сложными поэтическими фигурами, изысканной игрой слов, многостепенными метафорами, невероятными гиперболами. Разумеется, весь этот поэтический реквизит берется из традиционного набора, но употребляется слишком часто. Впоследствии литературные критики упрекнули их за это неумеренное использование поэтических средств, которыми так разумно и экономно умели пользоваться поэты прошлых времен. В отличие от древнеарабских поэтов-бедуинов, «сынов пустыни», средневековый поэт — прежде всего образованный эрудит, гордящийся знанием традиции и «строящий» образы при помощи сложнейших опосредствованных «ученых» сравнений.

Материал для сравнений черпался поэтами из различных источников. Рядом с реалиями аравийской природы и бедуинского быта, фигурирующими в стихах придворных поэтов как анахронизм и скорее свидетельствующими о хорошем знании авторами поэзии древних, чем о лично пережитых впечатлениях, в поэзии классического периода широко используются цитаты из Корана, коранические сюжеты, древнеарабские и мусульманские предания (хадисы), схоластические формулировки мусульманских богословов и юристов, разнообразные сведения из мусульманской (чаще восходящие к библейской традиции) мифологии, арабской грамматики, астрономии, медицины и других наук. Широкая эрудиция становится для поэта обязательной в той же мере, в какой для придворного и чиновника — знание законов красноречия и умение в изящной форме выражать свои мысли.

В то время как древнеарабской поэзии присуще стремление к законченности и замкнутости формы (что, в частности, проявилось в отрицательном отношении к анжамбеману), простоте, ясности и логичности, для поэзии IX в. характерна часто незавершенность поэтической мысли и стихотворной строки, а вместо древней ясности форм — их богатство, глубина и эмоциональность.

Арабская средневековая литературная критика особенно ценила в стихе художественные достоинства отдельной, замкнутой в смысловом отношении, поэтической строки. Такая установка средневековых ценителей поэзии уходила корнями в язы-

ческую древность. В доисламской Аравии поэтическое произведение всякого жанра (элегия-заплачка, поношение или восхваление) имело определенное магическое значение, призвано было всем своим эмоциональным строем оказать влияние на судьбу рода или племени (внушить соплеменникам мужество и тем содействовать воинскому успеху, навлечь на врага всяческие беды, помочь умершему в его загробных странствиях и т. д.) и, естественно, для большей действенности отливалося поэтом в лапидарную законченную ритмическую формулу. Этим объяснялось и то значение, которое древние арабы придавали отделке каждого бейта. Раз поразившая слушателей удачная формула закреплялась в памяти и часто повторялась, получив санкцию всеобщности. Стремление к смысловой законченности поэтической строки придавало древней поэзии известную афористичность. Средневековые поэты, во всем стремившиеся подражать своим древним предшественникам, позаимствовали от них также готовые поэтические формулы и клише, приспособив их для выражения своих эмоций уже в иное историческое время. Отсюда происходила и афористичность средневековой арабской поэзии, вкус к которой новые поэты также получили по наследству от доисламских поэтов.

В древней поэзии образы «нанизывались» на стержень одной темы, как бусины на нить ожерелья. Они могли существовать не только в корпусе данной касыды, но и сами по себе в пределах одного бейта. Этим объясняется та легкость, с которой бейты переставлялись и заменялись в древней касыде. Вместе с тем их метафорический смысл легко раскрывался в контексте всей касыды. В средневековой поэзии традиционные формулы обретали свое истинное значение только в общем контексте стиля, их метафорическое значение расшифровывалось только с учетом нормативных требований данного жанра.

Характерной чертой литературы IX в. (как поэзии, так и прозы) был ее интерес к философской и нравственной проблематике. Дисциплинированное греческой логикой художественное сознание легко находило для выражения философских идей точные, чеканные формулы. В стихах поэтов IX в. вновь зазвучали героические мотивы, отодвинутые на задний план поэтами-эпикурейцами периода Обновления.

Продолжая доисламские традиции, арабские поэты IX в. с увлечением рисовали картины природы Ирака, Сирии и других областей Халифата, своей пышностью и красочностью намного превосходившие описания природы в касыдах доисламских поэтов. Обязательный элемент доисламской касыды — васф — в средневековой арабской поэзии принял форму пространных лирических описаний природы. Разумеется, теперь содержание этих описаний стало несколько иным.

Место Аравийской пустыни заняли реки, луга, сады и парки Сирии, Ирака, Египта и Андалусии, но по традиции в них

часто фигурирует и аравийский пейзаж, без которого касыда не могла принять свою классическую форму. При этом, подражая своим древним предшественникам, арабские поэты IX—XII вв. часто персонифицируют неодушевленную природу, наделяют животных человеческими свойствами. Однако теперь это уже не выражение единства человека и природы, но лишь дань старинной традиции. Яркость и красочность описаний природы в средневековой поэзии — в большей мере результат богатства воображения и изобретательности, чем силы и непосредственности чувств и впечатлений, как это было у древних поэтов.

Несмотря на общую тенденцию к возрождению и всяческому культивированию древних традиций, IX век выдвинул немало крупных поэтов с достаточно ясно очерченным индивидуальным стилем, таких, как Абу Таммам, аль-Бухтури, Ди'биль, Ибн ар-Руми, Ибн аль-Му'таз, творчество которых порой поражает глубиной идей и красочностью образов.

Большое искусство в самих нормативно-традиционных эстетических системах не может быть только лишь искусством повторений, даже и в них идет постоянная борьба между естественным стремлением поэта к «самовыражению» и могучей инерцией стиля. Поэтому нет ничего удивительного в том, что творческая сила этих замечательных поэтов часто преображала и обновляла традиционные поэтические формулы и придавала возникавшим вне традиции, «спонтанно», ассоциациям общезначимость. Даже панегирик, жанр с наиболее консервативными и устойчивыми традициями, в творчестве поэтов-«неоклассиков» зазвучал по-новому — живо и выразительно. А в других жанрах — застойной поэзии, любовной и медитативной лирике, в васфах — у всех поэтов IX в. в той или иной мере, несмотря на их «установку» на традиционность и соответствующие вкусы, явственно чувствуются и новое жизнеощущение, и новое образное видение, и иное, культивированное еще греческой философией мышление, и иной психологический стереотип.

Ранее нам уже приходилось говорить о том новом, что появилось в арабской поэзии во второй половине VIII в. Поэты Обновления Башшар ибн Бурд, Муслим ибн аль-Валид, Абу Нувас, Абу-ль-Атахия и другие создали новые жанры и, менее строго придерживаясь поэтического канона, который сложился в поэзии доисламских кочевников в условиях кочевой жизни, вводили в традиционные жанры новые поэтические темы, обогащали стилистику новыми поэтическими фигурами. Но более всего их поэзию отличало от предшествующей иное, чисто городское мироощущение, которое выражалось наиболее ярко в новых жанрах.

Однако никто из поэтов Обновления не отступал ни от традиционных поэтических размеров, ни от монорима, а в панегириках и от касыдной формы — словом, от всего того, что сложилось у древних арабов и сохранялось в арабской поэзии на

протяжении всего средневековья. При этом характерно, что сами средневековые арабские филологи (Ибн аль-Му'таз и др.), прекрасно осознававшие различия между древней и новой поэзией, как огня боялись признать известную нетрадиционность «новой поэзии» и потратили немало труда, чтобы доказать, что все «новое» уже встречалось в поэзии древних и, следовательно, освящено традицией.

В результате в средневековой арабской поэзии всегда сохранялось некое константное соотношение традиционного и творческого начал. Так, поэты Обновления, сознательно оттачивавшиеся от традиций, в значительной степени оставались в ее рамках, и, наоборот, поэты-классицисты, сознательно культивировавшие традицию, невольно ее обновляли и трансформировали.

2. ПОЭЗИЯ

Новый этап в истории арабской литературы открывается выдающимся поэтом и филологом, одним из создателей жанра классической арабской антологии — Абу Таммамом (804/806—845/846)³. Жизненный путь поэта более или менее одинаково, но с разной степенью подробности освещен в трудах многих филологов и компиляторов последующих столетий. Основным, наиболее полным источником служит сочинение филолога и историка Абу Бакра ас-Сули (ум. в 946 г.) «Сведения об Абу Таммаме» [40]. Разнообразные факты о жизни поэта можно почерпнуть также из сочинений филологов и историков аль-Марзубани [47, 464—505], аль-Хатиба аль-Багдади [38, т. 8, 248—253] и в значительной мере повторяющего его Ибн аль-Анбари [5, 123—125], Ибн Халликана [7, т. 1, 334—341] и др. Разумеется, как и во всех других случаях, хорошим источником служат материалы «Книги песен» (например, в главе о поэте Ди'биле [23, т. 18, 73, 78]). Совершенно исключительный интерес для понимания отношения средневековых арабов к творчеству поэта и для выявления средневековых эстетических вкусов представляет знаменитое исследование филолога аль-Амиди (ум. в 981 г.) «Книга сравнения Абу Таммама и аль-

³ В русской и западноевропейской арабистике творчеству Абу Таммама уделялось сравнительно мало внимания. Исследователей поэт интересовал в первую очередь либо как автор антологии (в России — А. Е. Крымский [111], на Западе — издатель «Хамасы» В. Фрейтаг, в последние годы Ф. Клайн-Франке [289]), либо как автор поэзии, из которой можно извлечь ценные исторические сведения (М. Канар [234]). Напротив, арабские исследователи уделяли поэту столь большое внимание, что одна лишь библиография трудов о поэте занимает целую книгу [195]. Из работ на европейских языках особо отметим серию статей А. Хака, посвященных жизни и творчеству поэта [277; 278; 279], и небольшую статью А. Хамори о поэтическом стиле Абу Таммама [276].

Бухтури» [26], в которой автор сопоставляет творчество двух поэтов, руководствуясь стилистическими критериями и опираясь на огромный фактический материал.

Сравнительно короткий жизненный путь поэта был нелегким. Абу Таммам родился около Дамаска в христианской семье греческого происхождения. Детство он провел в Дамаске, где его отец Тадус (Тадеус?) держал винную лавку. Приняв ислам, будущий поэт (как это иногда бывает с выходцами из других религий) стал демонстративно подчеркивать свою преданность новой вере и даже сочинил себе арабскую родословную, восходящую к бедуинскому племени тайй, что было впоследствии предметом частых насмешек со стороны его недругов.

В молодые годы Абу Таммам перепробовал немало профессий и в поисках заработка извездил многие города Сирии, Ирака и Египта. Он был подмастерьем у ткача, продавал воду в каирской мечети. Первые поэтические опыты Абу Таммама не встретили признания сильных мира сего. Существует предание, будто после возвращения халифа аль-Мамуна из похода против Византии в Багдад Абу Таммам переоделся в бедуинское платье, явился ко двору и прочитал халифу хвалебную оду. Однако воспитанный на греко-персидской культуре халиф-му 'тазилит холодно встретил панегирик, выдержанный в древнеарабских традициях, и поэт при дворе успеха не имел [42, т. 2, 120].

Иначе отнеслись к Абу Таммаму преемники аль-Мамуна. Халиф аль-Му 'тасим (833—842) пригласил поэта ко двору, щедро вознаграждал его за панегирики и даже взял с собой в поход (838 г.) против византийской крепости Аморий (араб. Аммурия), которая была взята наемниками аль-Му 'тасима после осады и предательства военачальников.

Общее направление поэзии Абу Таммама пришлось по вкусу высокопоставленным лицам империи, и поэт сделался придворным панегиристом халифов аль-Му 'тасима и аль-Васика и сочинял хвалебные оды различным влиятельным особам. По протекции одного из придворных Абу Таммам был даже назначен начальником почты в Мосуле, что свидетельствовало о большом к нему доверии, ибо эта должность была связана с собиранием для багдадских властей секретной информации. Умер поэт в сравнительно молодом возрасте, причем существует легенда, будто философ аль-Кинди (ум. ок. 873 г.) предсказал ему эту раннюю смерть [47, 502].

Источники рисуют поэта малопривлекательным человеком, высокомерным, тщеславным, корыстолюбивым, грубым и даже вульгарным, претендовавшим на высокое положение вельможи и постоянно подчеркивавшим свою преданность исламу и арабским традициям. Вместе с тем они же говорят о нем как о веселом и щедром человеке, легко нарушавшем им же самим провозглашенные моральные принципы в кругу веселых собу-

тыльников. В этом отношении он был истинным сыном своего времени. Стремясь всячески убедить окружающих в своем арабском происхождении, поэт любил наряжаться в бедуинскую одежду. Подражая доисламским поэтам, он всегда держал при себе равня, который декламировал его стихи — этим он оберегал себя от насмешек слушателей, ибо, по свидетельству современников, у него был неприятный громкий голос и отвратительная дикция.

Абу Таммам оставил значительное количество стихотворений в различных жанрах, но более всего — панегириков. Подавляющее большинство из них — выпренные оды знатым и влиятельным людям Халифата. Однажды поэт даже высокомерно заявил: «Я воспеваю в панегириках правителей, но никогда не воспеваю лиц простого звания» [38, т. 8, 250]. Среди тех, кому Абу Таммам посвящал хвалебные стихи, были аббасидские полководцы аль-Марвази и Афшин, воевавшие с Византией и зверски усмирившие хуррамитское восстание Бабека в Азербайджане и Западном Иране [21, т. 2, 198—209, 359—375].

В одах сильным мира сего поэт выступает как продолжатель древнеарабских поэтических традиций, что, по-видимому, и нравилось более всего его консервативным высокопоставленным покровителям. Мадхи Абу Таммама сочинены в торжественном и тяжеловесном *тавиле* и имеют традиционную композицию с неизбежным насибом в зачине.

В выпренных панегириках, не заботясь об истине, Абу Таммам в самых неумеренных выражениях прославляет своего патрона, приписывая ему весь набор бедуинских добродетелей: благородство происхождения, храбрость, щедрость. При этом Абу Таммам даже теоретически оправдывает профессиональный «цинизм». По его словам, панегирист в своем творчестве должен подражать ремесленнику-портному, который для каждого заказчика шьет платье по мерке, а сам он при этом не должен испытывать каких-либо эмоций по отношению к воспеваемому лицу. Правило это, по свидетельству аль-Хусри, Абу Таммам внушал своему ученику — поэту аль-Бухтури [37, т. 1, 127—128]. Войско восхваляемого — это «свирепые львы», а копья и мечи войска «завоевали бесчисленное количество никем не покоренных стран и крепостей», «хранимых врагом столь же ревниво, как муж хранит честь жены». В день победы прославляемый «напоил львов, засевших в тростниковых зарослях, глотками смерти, как поят из чаши свежим или кислым молоком»; «Когда дни молчат о своей славе, он заставляет их заговорить»; «Когда невзгоды настигают его — их клыки тупятся»; «Его опытность помогает увидеть самые запутанные дела как в чистом зеркале»; «Он внушил страх перед своей мстительной ночью, так что даже ночные скорпионы опасаются выползать». Самый храбрый лев, встретившись с ним, «испугается и проживет не более мгновенья», и «если бы не его твердость»,

то даже ислам «рухнул бы, как осыпаются песчаные холмы на ветру»; «Если бы он не наполнил время своими замечательными деяниями, то замутились бы самые чистые и прозрачные воды».

Деяния прославляемого лица и его доблесть — не единственные его добродетели. Не меньше поэтических строк посвящается и его удивительной щедрости: «Он раздает дары до тех пор, пока более не находит, кого одарить, а сражается до тех пор, пока наконец не находит, с кем сразиться»; «Люди толпами бредут по едва высохшим следам его щедрости»; «Готовая выйти к людям щедрость стоит за воротами, а десница его — всегда ключ к этим воротам»; «Чем больше его просишь, тем он щедрее, ведь когда доят верблюдицу, ее молоко льется струей, а когда перестают доить — оно высыхает»; «Его сверкающие добродетели как будто отлиты из золота, благодаря им он тратит золото не считая».

Всячески подчеркивает поэт роль воспеваемого покровителя в его жизни: «Древо моей жизни зазеленело благодаря твоим дарам, и стало сочным стеблем то, что было засохшей веткой!»; «Облако твоих ладоней орошало меня влагой твоей щедрости».

К прославляемому лицу поэта влечет «любовь и братская привязанность»: «Твоя благосклонность открыла в моем сердце животворный источник, над которым парит птица моей надежды»; «Будь же более щедр в своих милостях — и ты ощутишь благоухание садов моего красноречия, брось свои дары в море моей нужды», — не переставал повторять поэт.

Было бы, однако, неправильно думать, что подобный тон панегирика выражал «подхалимский и корыстный дух» поэта. Все эти бесконечные поэтические клише, которые постоянно использовал Абу Таммам в панегириках (порой столь умело обновляя их яркими и неожиданными сравнениями), были знаками возвышенного. Поэтому не следует оценивать творческий труд средневекового поэта с точки зрения этики Нового времени. В век рационалистической поэтики они должны были убедить его поэзию от пошлой банальности и приземленности и подчеркнуть ее высокий героико-романтический смысл.

Прославляя покровителя, поэт не забывает и о собственных профессиональных достоинствах. При этом в своих самовосхвалениях он меньше всего напоминает гордого бедуинского поэта-воина. Это зависящий от прихоти патрона придворный, расхваливающий свою поэтическую продукцию (ведь его стихи прославят патрона в веках), чтобы подороже продать свой товар.

Прими эту касиду, подобную непорочной девушке, она оставит тебе в наследство славу, хотя сама и будет жить вечно. Принимая обильную дань поклонения, она во времена мира захватывает душу в плен.

Чем больше ночей проходит, тем она новее, чем больше проходит дней, тем она моложе [21, т. 1, 90].

И кажется, что поэт испытывает священный трепет перед мамдухом и ощущает растерянность при необходимости воспеть достоинства мудрого и щедрого властелина. По крайней мере такое чувство охватывает его, когда он берется восславить халифа аль-Мамуна:

Велик Аллах! Велик и тот, при постижении сущности
которого смущается наш разум.

Тот, чье могущество нельзя описать. Поэтому говорят, что
могущество его — это чудо.

Тот, кто изгнал из своих земель нужду и бедность такими
щедрыми пожертвованиями, что бедность стала заманчивой.

Кто так опекает бедных сирот, что мы все желаем стать сиротами [21, т. 3, 152—153].

Через все творчество Абу Таммама проходит стремление как можно лучше воспринять поэтические темы древних поэтов, как можно больше подражать им, как можно чаще прибегать к доисламским традиционным образам. Панегирики Абу Таммама, прожившего почти всю жизнь в больших городах и имевшего довольно смутные представления о пустыне, насыщены реминисценциями доисламской жизни, картинами бедуинского быта, топографией Аравии. Абу Таммам как бы «наряжает» свои касыды в бедуинский костюм, описание которого он почерпнул из доисламской поэзии, подобно тому как он сам облачался в бедуинскую одежду, когда отправлялся в халифский дворец, чтобы прочесть панегирик очередному властелину.

Обилие бытовых, идейно-философских и поэтических аллюзий уводит читателя (или слушателя) в седую древность (даже в том случае, если в тексте нет прямых заимствований или цитат), переносит его мысленно в иную, в данном случае древне-арабскую, культурно-бытовую и художественную среду. Чем разнообразнее и сложнее круг вызываемых поэтическим произведением ассоциаций, тем интенсивнее оказывается его эмоциональное воздействие. Поэтическое произведение как бы начинает жить в фокусе пересечения древней и современной автору культурно-поэтических систем. Введением в касыду-панегирик традиционного бедуинского зачина и реалий бедуинской жизни средневековые арабские поэты заставляли читателя (или слушателя) включаться в старинную систему идейно-культурных связей, вызвали у него высокое героическое переживание, соотносили в его сознании прославляемое лицо с обще-арабским прошлым.

Подражая древним поэтам, горожанин Абу Таммам любит повествовать о том, как он «проходил бесплодную пустыню, когда каменистая поверхность равнины источала пламя жара, рассекая быстрым бегом ее мглу», или скакал верхом на «верблюдице — дочери пустыни, вертящей головой во время быстрого бега». На пути своем он не раз встречал «развалины покинутого становища», при виде которого он проливал горькие сле-

зы, ибо здесь некогда жили традиционные Зайнаб и Рабаб — прекрасные бедуинки, «подобные белым непорочным антилопам», «подобные лунам», «белолицые», «черноокие», «жеманные», «с тонкими лодыжками».

В панегириках Абу Таммама постоянно фигурируют «йеменские верблюдицы», «йеменский узорчатый плащ», «йеменский меч», встречаются традиционные местности Аравии, уже во времена поэта с трудом поддающиеся идентификации: холмы и долины Батхá, Минá, Хирá, Акйк, Ливá.

Многие строчки из панегириков Абу Таммама почти текстуально совпадают с отдельными стихами доисламских поэтов. Так, некоторые описания пустыни поразительно близки по духу стихам Тааббата Шаррана, Имруулькайса и Зухайра.

...Бедуины останавливаются на привал во время ночного ливня, когда молнии в темной ночи полощутся среди облаков со свисающими краями, напоминая развернутые знамена [21, т. 1, 23].

Разве ты не знаешь, что тому, кто, не щадя себя, пускается в путь ночью, не страшны никакие горести и он добьется успеха во всех своих начинаниях... [21, т. 1, 219]

Сколько всадников, быстрых и поджарых, подобных острию копья, останавливались на ночлег верхом на спине своих верблюдов, когда вокруг царствовали полчища ночного мрака [21, т. 1, 221].

Они сидели на быstroногих верблюдах, горбы которых опали от худобы, а брюхо прилипло к спине [от голода].

Их мясо сожрала выжженная пустыня, в то время как прежде они целый год питались сочной травой на лугах, по которым струилась прозрачная вода [21, т. 1, 222].

Такое широкое использование поэтических тем и образов древнеарабской поэзии, характерное для творчества большинства поэтов IX в., несомненно, свидетельствовало об изменении эстетических критериев. В то время как поэты предшествующего периода Обновления (особенно Абу Нувас) всячески глумились над столь популярными в придворной среде реминисценциями древнеарабского материала, поэты Возврата к традициям сознательно вводили реалии бедуинской жизни в свои произведения, используя отдельные образы, а иногда даже заимствуя целые отрывки из произведений доисламских поэтов. Впрочем, такой «неоклассицизм» вызывал часто насмешки и у более поздних поэтов. Так, например, в сатирическом «Послании о прощении» Абу-ль-Аля аль-Ма'арри странствующий по загробному миру герой заводит беседу с доисламским поэтом Антарой и цитирует ему стихи Абу Таммама, в которых Антара с изумлением узнает строчки из своих собственных стихов [50,

324—326]. «Как мог Абу Таммам употреблять типичные языковые бедуинские формы, когда он был сыном горожанина [ибн кария]?» — риторически задает вопрос филолог аль-Марзубани [48, 308].

При этом Абу Таммам значительно обновил арсенал доисламских бедуинских образов, придал им большую красочность и вычурность, чем он заметно выделялся среди многочисленных в то время придворных поэтов-панегиристов, превративших поэзию в собрание омертвевших штампов. Поэзия Абу Таммама, традиционно-консервативная по тенденции подражать духу древней поэзии, ее мотивам и поэтическим темам, была вместе с тем новой по форме, по богатству, а порой даже чрезмерному нагромождению стилистических фигур и стремлению к их усложненности. Абу Таммам окончательно преодолел разобщенность бейтов в касыде, увязываемых предшественниками обычно лишь при помощи стилистических ухищрений, и добился в панегириках полного логического единства.

Перу Абу Таммама принадлежат также элегии и поношения, по большей части традиционные. В своих хиджа он обычно высмеивал конкурентов — более удачливых поэтов или вельмож, не обративших внимания на его панегирики или не вознаградивших его за них достаточно щедро. В элегиях, написанных по заказу, поэт восхвалял умерших, используя традиционные образы, звучавшие порой старомодно и фальшиво. Иными были элегии, сочиненные на смерть близких поэту людей. Например, элегия, написанная на смерть сына, трогательна и выразительна, в ней чувствуется искренняя скорбь.

Современники особенно ценили панегирики Абу Таммама, в которых присутствовали эпико-героические элементы и яркие описания. Абу Таммам посвятил немало строк прославлению халифского войска, описанию походов, оружия, сражений, осады крепостей. В отличие от элегий, где преобладает личный элемент и где Абу Таммам говорит о себе, о своих переживаниях, скорбях и радостях, в его панегириках сильно общественное начало. События личной судьбы в них отходят на задний план (хотя, сочиняя оду высокопоставленному лицу, поэт действовал и не бескорыстно). Абу Таммам повествует о величии мусульманского государства, клеймит врагов-иноверцев. Таким образом, на первый план выдвигается национально-религиозный элемент. Приподнятость и торжественность тона, достигаемые обращением к архаике, предельным насыщением стиха бедуинскими образами, связаны с политическими чаяниями поэта, мечтающего о возрождении сильной арабо-мусульманской государственности.

Образцом героической касыды Абу Таммама может служить панегирик халифу аль-Му'тасиму, сочиненный по случаю успешного похода против Византии и завоевания крепости Аморий в 838 г. В касыде Абу Таммам высмеивает астрологов,

предсказавших походу неудачу и полагавших, что крепость будет завоевана мусульманами в другое время.

Меч несет более правдивое пророчество, чем книга. На его острие грань между серьезным и игрой.

На белой поверхности меча, а не в черных письменах книг, разрешение всех сомнений и выяснение истины.

Знание надо искать среди звезд сверкающих копий, когда встречаются два войска, а не среди семи небесных светил.

Где предсказания звездочетов, где их звезды, где вся ложь и все сказки, которые они сочинили?

Все, что они говорили,— сплошной вымысел и ничего не стоящее вранье: когда их испытаеть, оказывается, что это не твердый самшит и не гибкая ива!

Если бы звезды могли предсказать заранее, что произойдет, то от них не укрылась бы судьба идолов и крестов в Аморнии.

Это — победа побед! Как же ее не украсить ожерельем стихов или россыпью вдохновенной речи!

О день битвы при Аморнии! В этот день сбылись наши самые сладостные мечты (букв. «Этот день, как обильное пастбище, вскормил мечты столь же обильные благом, как вымя верблюдицы полно сладким молоком».— *И. Ф.*).

Благодаря тебе будет вечно всходить звезда ислама и закаты счастья язычников и всего края неверных!

Этот город — их мать, и если бы они могли выкупить его, они отдали бы за него своих матерей и отцов...

Эффектными неожиданными сравнениями, патетикой и «космическим характером» образов в описаниях сражения Абу Таммам всячески стремится подчеркнуть историческую значимость происшедшего события:

...О повелитель правоверных! Ты дал вкусить этому городу день, когда его камни и дерево покорились огню.

Огнем сражения ты превратил темную ночь в утро, в полночь разогнал мрак пламенем.

Как будто одеяния тьмы отказались от своего цвета, как будто солнце не закатилось.

Отблеск пламени смешивается с тьмой ночи. Бледное утро с трудом пробивается сквозь дым.

Солнце уже закатилось, но пламя пылает, как солнце, а дым гасит свет солища, хотя еще не наступило время заката.

Рок обрушился на город, рассеяв сомнения, как рассеиваются облака в день сражения, когда стала явной победа мусульман.

В этот день среди жителей города не нашлось ни одного женатого, а среди мусульман — ни одного холостого.

Даже восприятие Гайланом [Зу-р-Руммой] места, где жила Мейй, кажутся нам не более великолепными, чем эти места, где царствует разрушение.

А покрасневшие от смущения щеки красавицы не слаше нашим взорам, чем стены города, которые, когда их сровняли с землей, стали гладкими, как щеки...

Как и полагается в панегирике, восхваляемое лицо — образец всех мыслимых добродетелей. Но, разумеется, главная его добродетель — мужество и талант полководца:

О, если бы язычники знали, сколько веков таилась их судьба среди темных копий и прямых мечей.

И наконец она настигла их по велению халифа аль-Му'тасима, которому опора Аллаха, который мстит за веру Аллаха и послушен воле Аллаха...

Не успеет он отправиться в поход и приблизиться к какой-нибудь стране, как перед ним летит войско страха, опережая его.

И даже если бы он не вел многочисленное войско в день битвы, достаточно того, что он сам стоит грозного войска.

Предводитель врагов сказал: «Противник не найдет поблизости ни удобного водопоя, ни близких пастбищ».

Но это оказалось пустой надеждой, которую опровергли острия мечей и наконечники длинных копий...

В панегирик, сочиненный в связи с важным общественным событием, неизбежно должны проникнуть конкретные исторические детали. Он не может быть простым повторением традиционных поэтических штампов. Поэтому стихи Абу Таммама содержат множество исторических реалий, и не случайно его поэзия служила и служит одним из важных источников по истории Халифата. Тем не менее традиционные поэтические формулы в этом самом консервативном жанре все же господствуют, вызывая у читателя привычные ассоциации. Реальное поглощается отвлеченным. Конкретные слова и понятия живого опыта утрачивают предметное содержание, становясь традиционной условной аллегорией.

Сколько в зареве сражений было пленено девушек, прекрасных, как отблеск луны, сколько под несущими гибель тучами войны захвачено их, с волосами, темными, как тучи...

Сколько тонкие индийские лезвия мечей, трепещущие, когда их извлекают из ножен, добыли красавиц с тонким станом, трепещущим над подобными песчаному холму бедрами...

О наместник Аллаха на земле, халиф, пусть Аллах возвылит место твоих трудов во славу нашей веры — ислама — и к нашей чести.

И если между веками существует связь и если в судьбе есть нерасторжимые узы,

То между дарованными тебе Аллахом славными победами и победой при Бадре теснейшая связь [21, т. 1, 40—73].

В приведенных отрывках из панегирика Абу Таммама легко обнаружить смешение старинных бедуинских (или псевдобедуинских) поэтических традиций и разнообразных элементов «нового стиля», придающих всей касыде парадный и изысканный вид. Художественные образы (сравнения, эпитеты) сложны, порой даже излишне витиеваты. Часто в соответствии с принципами рационалистической поэтики они представляют собой набор традиционных образов. Гиперболизированные многоступенчатые сравнения создают ощущение монументальности. Лесть в адрес прославляемого лица, неумеренная, а порой и банальная, сопровождается религиозно-политической патетикой, пафосными исламскими декларациями, в которых концепция могущественного арабо-мусульманского государства противопо-

ставляется слабой мусульманской империи с преобладанием не-арабских этнических элементов.

Прекрасный пример сочетания традиционного бедуинского зачина с выпрєнным мадхом знатному и богатому покровителю являет собой панегирик секретарю главного судьи — аль-Хасану ибн Вахбу, пожаловавшему поэту породистого коня. Он имеет трехчастную композицию (насиб, васф, мадх) и может служить образцом классической касыды, нормативное описание которой содержится во введении к «Книге поэзии и поэтов» Ибн Кутайбы [21, т. 2, 223—233]. Касыда начинается коротким насибом:

Разве следы их становища не сохранились в том самом месте, где голые скалы встречаются с песчаными дюнами?

Разве они могут рассказать путнику, приведшему своего измученного верблюда к остаткам становища, где ныне находятся красивогубые детеныши газели?

Не спрашивай их об этом, ибо лишь тот может услышать звук голоса, кто сам обладает голосом!

Ведь только быстроногий старый самец-верблюд может выдержать упреки старой девы!

Вял тот, чья печаль — хроническая болезнь, а дом, которого ты не избежешь, — могила.

Теперь, когда в соответствии с законами арабского классицизма отдана дань «покинутому становищу», где некогда была прекрасная газель — возлюбленная поэта, можно перейти ко второй части — васфу, на этот раз посвященному описанию коня.

Какое блаженство владеть благами мира, которые ты мне предоставил, — этим превосходным скакуном, не маленьким и не тяжелым.

Он желтого цвета, подобно желтку яйца, и гладок, подобно дуге лука.

Шея его — ствол дерева арак, а то, что позади его круп, — твердая скала.

То, что течет с его запотевших боков, напоминает шафран, и из спины его может быть получен [желтый краситель] варс.

Он чистых кровей и сам достиг предела совершенства, ибо и сам он благороден.

Его предки сохраняли свою чистую кровь с тех самых времен, как персы открыли их благородную породу.

Нет ничего необычного и удивительного в том, что он может добраться до воды, куда обычно добираются за пять дней, за одну ночь.

Он оставляет так далеко места, мимо которых он проехал лишь минуту назад, что кажется, будто он миновал их вчера.

Когда всадник тихо скажет ему что-нибудь, он понимает его слова, как человек.

Хотя ему еще нет трех лет — за ним не могут угнаться пяти- и семилетние скакуны.

Когда он вращает глазами, чернота их подобна чернилам.

Если вы поднесете звездочку, что у него на лбу, к своим глазам, она засияет своей белизной, подобно хлопку.

Он весь пропитан своим цветом, как будто в его шкуре застыло солнце.

Какую бы драгоценность ни предложили в уплату за этого

скакуна, кроме моего восхваления,— этого будет недостаточно.

Этим скакуном блестящий молодой герой избавил меня от забот. Стати скакуна совершенны.

Он высоко держит свой затылок и лоб, когда грубый человек пытается его наклонить.

Описание скакуна окончено, и поэт спешит перейти к основной части касыды — восхвалению щедрого покровителя. Этот переход от традиционного описания к комплиментарной части осуществляется без каких-либо соединительных предложений, что лишь подчеркивает искусственность вводных частей касыды.

Достоинства Абу Али подобны цветку после дождя. Ум его непогрешим и благороден. Мы — два человека с одинаковыми душами, подобными двум шиуркам от сандалии из дубленой кожи.

Он стремится к славе и благопристойности, как будто они родились вместе с ним, и щедрость так же близка ему, как потник близок спине верблюда.

Сколь часто он побеждал в словесных битвах, тогда как в подобных случаях другие люди оказывались немymi и бессловесными.

Он произал их кишки ответными речами, как если бы это было ловко пущенное копье.

Он вызывает восторг. Будь он ветром — никто не замерз бы: среди его звезд не бывает несчастливой.

Он столь совершенен, что его жаждет завтрашний день, а день прошедший увеличивает страстную жажду по нем.

Когда я отвожу свой взгляд от его лица — время тянется бесконечно, один час разлуки с ним кажется мне вечностью.

Наши дни в его тени — вечная весна, а век наш — брачный сезон.

Не так, как у тех людей, которые уже стали ржавчиной жизни, как будто мир для них — тюрьма.

Приблизиться к таким людям, как они, — значит отдалиться от духа, а отдалиться от людей, подобных им, — значит вступать в истинное сообщество.

Эти стихи — дар дружбы тебе Ибн Вахб ибн Са'ид, они посвящены тебе одному.

Тот, кто хочет удостоиться хвалы, смотрит на людей как на плодородную почву, а на добрые дела — как на посадку деревьев.

Классический панегирик завершен. Выдержанный в духе древнеарабских касыд, он, однако, отличается от них гипертрофией мадха и краткостью насоба, обилием сложных стилистических фигур, аллитераций и параномазий и, что особенно бросается в глаза, некоторой «беззастенчивостью» (даже с точки зрения придворного панегириста) в восхвалениях. Одна из главных особенностей древней поэзии — смысловая завершенность, замкнутость каждого бейта, ограничивающая семантические возможности стиха, — полностью преодолена Абу Таммом бесчисленными анжамбеманами. Это придает касыде большую стройность и единство, но лишает древнеарабский стих его главного достоинства — лаконичности и выразительности каждой стихотворной строки.

Неизмеримо более живо и выразительно звучат небольшие

стихотворения Абу Таммама и части панегириков, посвященные застольным радостям. Чувствуется, что в них Абу Таммamu не приходилось преодолевать свою натуру, здесь он остается самим собой — веселым эпикурейцем, любящим чувственные радости. Но и в стихах о вине заметна склонность к усложнению образов, что не мешает им оставаться многокрасочными и пластичными.

Кубки с вином напоминают всадников: когда кубки оседлают ладони — все заботы и горести мчат из сердца прочь.

Предок вина — виноград, цвет оно взяло от солнца и золота, а поэты, рассказывая о нем, отлили золотые слова.

Много дней прошло с тех пор, как его поставили бродить, и время поглотило все то, что могло его замутнить.

Оно ожесточилось, но смягчилось его нором от смешения с водой, и оно научилось доброте и мягкости воды.

Оно неспособно к серьезным занятиям, но пузырьки его играют разумом людей, как глаголы играют именами, меняя их падеж.

Оно слабо, но, улучив подходящий момент, убивает — вот какова сила слабых!..

Искрящееся вино в переливающемся всеми цветами кубке подобно огню, заключенному в прозрачный сосуд.

Или красному яхонту, которым беременна целомудренная белая жемчужина [21, т. 1, 27—32].

В приведенных строках ощущается мощное влияние куртуазной культуры. От винных строк древнеарабской поэзии у Абу Таммама (как и у Абу Нуваса) мало что осталось, кроме наименования жанра. В стихах, посвященных застольным радостям, Абу Таммам более свободен от сковывающего влияния законов классицизма, и его стихи-песни о вине льются более свободно и непринужденно.

К числу лучших произведений Абу Таммама следует, несомненно, отнести также строки из его панегириков, посвященные описанию природы. Традиционный для арабской поэзии жанр васфа преобразуется в творчестве Абу Таммама. Дело тут не только в новой тематике описаний (место пустыни в них занимает природа Ирака и Сирии), но в самом их духе, в ином отношении человека к природе: она для человека не мироздание, в которое он органически вписан и с которым слит, но предмет для любования и размышлений. Абу Таммам не просто чувствует красоту пейзажа во всем богатстве тончайших оттенков, он пытается постичь природу, разгадать ее тайну. В описаниях природы наиболее полно проявляются талант поэта, его богатое воображение и наблюдательность.

Дождь растворил прозрачность воздуха, но вскоре после дождя свежесть пролилась обильной зеленью.

Два дождя. Красота первого для тебя очевидна, а красота второго — свежести — от тебя скрыта [21, т. 2, 192].

У Абу Таммама, как и у многих других поэтов его времени, был вкус к медитативной лирике, в которой явственно ощу-

щается влияние греческих философских сочинений. В этом отношении ни Абу Таммам, ни его позднейшие единомышленники, стремившиеся к возврату к традициям древности, не были свободны от мощного влияния греческой и персидской культур. Поэзия Абу Таммама афористична, насыщена краткими выразительными изречениями, иногда восходящими к древнеарабскому фольклору, но в большей части сложившимися у поэта в результате собственных жизненных наблюдений и обобщений, а позднее превратившимися в пословицы.

«Если меч оттачивается неопытной рукой — отточка бессмысленна».

«Не поможет горю брошенное в цель копье, если оно не пушено точно целящейся мыслью».

«Если человек недостаточно смел, чтобы защитить себя, он всегда будет во власти слепой случайности».

«Пока человек молод — он подобен острому индийскому мечу. Но со временем притупится и меч».

«Я не вижу пользы от того, кто не приносит вреда, но я не вижу вреда и от того, кто не приносит пользы».

«Образованность человека негородского столь же бесполезна, как благородство необразованного».

Подражая древнеарабским поэтам, в первую очередь своему любимому поэту Зухайру, Абу Таммам часто обращался к архаизмам, использовал сложные, вышедшие из употребления языковые формы, увлекался риторикой, украшал свои стихи сложнейшими метафорами. Он любил прибегать к необычным образам, далеким ассоциациям, сложному синтаксису, что часто делало его стихи непонятными даже современникам. Неудачные персонификации абстрактных идей, излишняя аффектация, плохо ассоциированные и неубедительные метафоры, неоправданное использование паронимазий сочетаются в его поэзии с блестящими поэтическими фигурами. Это дало основание современнику Абу Таммама поэту Ди'билю заявить, что одна треть стихов Абу Таммама — плагиат, другая — строки низкого качества и лишь оставшаяся треть — хороша и заслуживает высокой оценки [75, 244].

Суровой критике подвергали поэзию Абу Таммама также Ибн аль-Му'таз [2, 280], аль-Амиди [26, 126—273] и Ибн Рашик [8, т. 1, 130]. Их возмущало у Абу Таммама излишнее нагромождение риторических перифраз и сложных образов, сочетание далеких по смыслу слов, злоупотребление сложными метафорами и другими поэтическими фигурами.

Иного мнения придерживался ученик Абу Таммама — аль-Бухтури, кажется недолюбливавший своего учителя как человека, но высоко ценивший его как поэта [23, т. 18, 391]. Посвятивший Абу Таммаму целую книгу филолог ас-Сули также восхищался его поэзией. Интересно, что если современники часто порицали Абу Таммама за «поэтические излишества», то критики позднейших столетий, когда эти излишества стали нор-

мой, и поэты, фетишизируя искусство эпохи расцвета, стали формально, не соблюдая чувства меры, использовать поэтические достижения предшественников, всячески восхваляли общепризнанного мастера «нового стиля».

Не подлежит сомнению, что Абу Таммам оказал значительное влияние на арабскую поэзию последующих столетий, в частности на философскую лирику двух крупнейших арабских средневековых поэтов — аль-Мутанабби и аль-Ма'арри. Сочиненные им экспромтом коротенькие двустишия философского содержания и рассыпанные по его торжественным касыдам сентенции и афоризмы, возможно, имеют большую поэтическую ценность, чем его трудные для понимания, часто тяжеловесные панегирики.

Широкую известность Абу Таммаму принесли не только стихи, но и деятельность по созданию антологий арабской поэзии. Некоторые исследователи высказывают даже мнение, что в качестве собирателя чужих произведений он проявил гораздо больше вкуса, чем в качестве сочинителя. Впоследствии арабские средневековые филологи по его примеру стали составлять поэтические антологии, причем собрания Абу Таммама неизменно служили для них образцом.

Интерес Абу Таммама к собиранию арабского поэтического наследия был не случаен. Он естественно вытекал из приверженности Абу Таммама, как и других поэтов-классицистов IX в., к арабским литературным традициям и отражал стремление антишу 'убийски настроенной знати почерпнуть в героическом прошлом арабов и в их древней культуре идейное оружие в борьбе за сохранение все более слабевшего политического и морального приоритета бывших завоевателей.

С историко-литературной точки зрения наиболее ценной из числа дошедших до нас антологий Абу Таммама считается знаменитая «Китаб аль-хамаса» — «Книга доблести» [20]. В десяти главах антологии Абу Таммам собрал отрывки (мукатта'ат) примерно 570 языческих и раннеисламских арабских поэтов, оказавшихся забытыми по тем или иным причинам. Стихотворения в антологии расположены по жанрам, причем каждая из глав содержит стихи на определенную тему. В первой главе помещены стихи о доблести (хамасе), в которых повествуется о ратных подвигах бедуинов и их мужестве, — отсюда название антологии. Глава о хамасе — самая большая. Далее идут главы об элегиях (риса), адабе, насибе, хиджа, панегириках, главы о различных человеческих достоинствах, о движении и отдыхе путешественников, остроумных мыслях и в заключение — глава о женских дурных поступках и слабостях.

Как можно заключить из этого перечня глав, хотя Абу Таммам и придерживался в основном жанрового принципа в своей антологии, до конца он его не выдерживал, и стремление дать читателю интересное чтение, как это и полагалось в лите-

ратуре адаба, сыграло существенную роль как в разделении книги на разделы, так и в характере отобранного материала.

Источники повествуют более или менее правдоподобно о том, как была составлена эта антология. Однажды Абу Таммам отправился в Нишапур к местному правителю Абдаллаху Ибн Тахиру, дабы поднести ему оду и получить за нее подобающее вознаграждение. Ибн Тахир не оправдал надежд Абу Таммама, и, огорченный малой наградой, поэт отправился в обратный путь. По дороге в Ирак, в Хамадане, он был застигнут сильным снегопадом и вынужден был переждать непогоду в доме известного хамаданского библиофила Абу-ль-Вафы ибн Аби Саямы, где была хорошая библиотека. Там, во время вынужденной остановки, он и составил антологию, которая до наших дней сохраняет значение лучшего источника образцов древнеарабской поэзии [111].

Ученик и младший современник Абу Таммама — *аль-Бухтури* (821—897) был связан родственными узами с арабийским племенем тай⁴. Основным источником при изучении жизненного пути аль-Бухтури, как и при изучении жизни Абу Таммама, служат труды ас-Сули (главным образом его «Сведения об аль-Бухтури» [39]), соответствующая глава из «Книги песен» Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани [23, т. 18, 389—406], «Книга сравнения Абу Таммама и аль-Бухтури» [26] аль-Амиди, а также «Классы новых поэтов» Ибн аль-Му'тазза [15, 393—394] и труд филолога аль-Аскари «Собрание поэтических тем» [42].

Аль-Бухтури родился и провел молодые годы в Сирии, в городе-крепости Манбидже на византийской границе, и на протяжении всей жизни не прерывал связи со своими соплеменниками, помогавшими ему в его карьере.

В двадцатилетнем возрасте аль-Бухтури в первый раз приехал в Багдад и вскоре завоевал славу выдающегося поэта. Особенно большое уважение при дворе аль-Бухтури снискал во времена халифа аль-Мутаваккиля, которому посвящал выпренные панегирики. В них он прославлял жестокого и несправедливого правителя, в интересах придворной карьеры жертвуя своими шиитскими симпатиями и поддерживая халифа даже тогда, когда тот обрушивался на шиитов с преследованиями. В его стихотворениях этого времени нашли отражение многие исторические события, в частности антиаббасидские восстания в Дамаске (850), Армении (851), Химсе (854).

⁴ В русской и зарубежной арабистике аль-Бухтури уделялось еще меньше внимания, чем Абу Таммаму. Небольшая заметка И. Ю. Крачковского посвящена его «Хамасе» [105]. Среди арабских исследователей, писавших об аль-Бухтури, стоит назвать С. Ахтара [217], Ахмада Бадави [150], Мухаммада аль-Джабалави [156], А. Ю. ас-Самарраи [175] и Н. аль-Мурашлы [208]. Значению поэзии аль-Бухтури как исторического источника посвящена статья Д. Е. Марголиуса [313].

Принадлежность к свите халифа аль-Мутаваккиля не помешала аль-Бухтури принять участие в заговоре, результатом которого было убийство халифа. Поэт бежал в родной Манбидж, но вскоре вернулся в Багдад. Смутное время, наступившее после аль-Мутаваккиля, пощадило аль-Бухтури, и он сумел, искусно лавируя в сложной политической обстановке, оставаться придворным панегиристом при халифах аль-Мунтазире (861—862), аль-Му'таззе (866—869), аль-Мухтади (869—870), аль-Му'тамиде (870—892) и аль-Му'тадиде (892—902). Поэт принимал активное участие в придворных интригах и дворцовых переворотах, иногда благоденствовал, а иногда попадал в опалу, но всегда выходил благополучно из затруднительных положений. Только в правление аль-Му'тамида ему на время изменила фортуна, и он горько сетовал в стихах, что вечно нуждающийся в деньгах халиф обложил своего придворного одописца высокими налогами. Общественные бедствия мало волновали поэта — типичного придворного панегириста IX в., больше думавшего о своей личной выгоде, чем о судьбах современников.

Панегирики аль-Бухтури и отдельные замечания в трудах филологов позволяют в общих чертах восстановить облик поэта. Аль-Бухтури был человеком тщеславным, о чем свидетельствуют постоянные, выходящие за рамки традиции самовосхваления в ранних стихах, корыстолюбивым, не отличался, по-видимому, и особым благородством. Например, он явно завидовал славе своего учителя Абу Таммама, которого высоко ставил как поэта. Когда Абу Таммам умер, аль-Бухтури оказался в числе немногих стихотворцев, не посвятивших покойному элегии (риса). Впрочем, это не помешало ему признавать, что лучшие касыды Абу Таммама превосходят его собственные стихи, в то время как более слабые касыды Абу Таммама уступают им [26, 5; 48, 507]. В этой оценке он был близок к отзыву Ди'биля, с которым всегда поддерживал тесную дружбу. Как уже говорилось, дипломатический такт аль-Бухтури помогал ему ладить с высокопоставленными особами, хотя среди придворных и особенно поэтов-соперников он нажил себе немало врагов.

Аль-Бухтури, подобно Абу Таммаму, стремился следовать древнеарабской поэзии: большинство его произведений написано в традиционном духе. Однако его касыды не были простым подражанием поэтическим приемам древних поэтов и отмечены значительным художественным своеобразием.

Ранние стихи аль-Бухтури полны классических описаний бедуинских кочевий и пустыни. В Багдаде поэт сочинял главным образом панегирики, умело формулируя свои восхваления. Даже при перечислении обязательных в панегирике добродетелей (храбрости, мудрости, щедрости и т. д.) аль-Бухтури умел избежать безвкусных преувеличений и выбирал такие свойства характера, которые в совокупности создавали правдоподобный

человеческий образ. Эта способность нарисовать живой портрет (пусть даже и не соответствующий реальному лицу) выгодно отличала аль-Бухтури от других поэтов-классицистов с их мертвыми, застывшими характеристиками. Разумеется, в панегириках аль-Бухтури, как и в поэзии других придворных одописцев его времени, много традиционных образов, без которых не мыслилось истинное произведение этого жанра. Вот как аль-Бухтури воспевал везира Фатха ибн Хакана:

Он — обильное, обрушивающееся проливным дождем облако, по краям которого вспыхивают летучие молнии.

Если он разгневался в пылу сражения, то как молния поразит врагов, а если разольется потоком даров, то зальет луга...

Он — твоя жизнь, если встретит тебя благосклонно своими дарами, он — твоя смерть, если, разгневанный, встретит тебя своей мощью.

Он упорен, если ты упрямо противишься ему, он милостив с тобой, если ты придешь к нему со словами покорности...

Как-то утром ты встретил льва, притановшегося в своем логове и наточившего перед встречей клыки и когти.

Его охраняла неприступная крепость зарослей у реки, где густо сплелись ветви деревьев и кустарников.

Он, спокойный, то ходил взад и вперед в горных пещерах, то вытягивался на поросшем травой болотистом лугу...

Если он захочет, утром нападает на стадо газелей, а вечером охотится за жирной верблюдицей или на антилопу.

Я свидетельствую, что ты, о Фатх, встретив этого льва и обнажив блестящий острый меч, воздал ему по заслугам.

Я не видел двух львов, которые столь же мужественно, как ты и этот лев, сражались бы в такой схватке, в какой слабый и трусливый смалодушничал... [27, т. 1, 97—98].

Из приведенного отрывка мы можем заключить, сколь умело аль-Бухтури использовал привычные клише в своих восхвалениях. Традиционные картины аравийской природы (разумеется, условные) искусно вплетаются в ткань касыды, создавая с ее панегирической частью органическое целое.

Дескриптивные части панегириков, подобно небольшим самостоятельным стихотворениям в жанре васф, составляют, вероятно, как и у других поэтов IX в., наиболее живую часть поэзии аль-Бухтури. Его красочная пейзажная лирика, сценки охоты, описания бедуинского быта и диких животных напоминают лучшие строки из произведений доисламских поэтов.

О ночи! Утро, венчающее ее, — последнее сверканье клинка, вкладываемого в ножины меча.

Окутан я тьмою. Волк успокоился, задремав, а я бреду с глазами сына ночи [— разбойника], который не доверяется сну.

Я отслеживаю темно-серую куропатку в насиженном ею месте, и вместе со мной это делают лисы и лев [27, т. 1, 196].

Как и в панегириках Абу Таммама, в васфах аль-Бухтури много условного традиционного материала. Тут можно встретить весь ассортимент классических образов. Повсюду поэт видит «следы канавок, выкопанных вокруг палаток», и «обломки

обвалившихся столбов». «Остатки жилищ» похожи на «полоски золотого шитья, блестящие на платье черноглазой газели», белые паланкины на спинах верблюдов напоминают поэту страусовые яйца, что несут на себе «верблюды, подобные быстроногим страусам».

Некоторые строчки из панегириков аль-Бухтури почти совпадают со стихами из му'аллаки Имруулькайса.

Шаг коня легок — и даже когда он мчится по сыпучим пескам, он не поднимает пыли [27, т. 2, 39]⁵.

Описания природы в стихотворениях аль-Бухтури свидетельствуют не только о превосходном знакомстве с традицией, но и о тонкой, почти бедуинской наблюдательности поэта и о большой поэтической фантазии. Поэтому его васфы порой столь пластичны. Таково описание озера аль-Мутавиккиля:

К озеру сбегаются, спеша, ручьи из разных мест, мчатся, как табун сорвавшихся с поводка коней.

Вода в нем как расплавленные слитки белого серебра. Иногда ему улыбаются лучи солнца, иногда его оплакивают слезы дождя.

А когда ночью в его глубине отражаются звезды — тебе кажется, что в него погружено все небо [27, т. 1, 35]⁶.

При этом, как и другие поэты «неоклассицизма», аль-Бухтури, стремясь к красочности, «парадности» стиха, расцветчивает скромный и строгий доисламский канон сложными поэтическими тропами.

Пришла весна, преисполненная веселья. Смеясь, она кичится своей красотой, как будто хочет заговорить.

Науруз разбудил в предрабренном сумраке ночи распускающуюся розу, которая еще вчера сладко дремала.

Холод росы заставил ее бутон раскрыться, как будто она выдала тайну, которую прежде таяла.

Весна возвратила деревьям их наряд, будто разостлала вышитый ковер.

Ветерок подул из садов так нежно, будто принес аромат дыхания влюбленных.

Весной не прячут вино, которому ты друг. Разве запретишь странам звучать! [27, т. 1, 147]

Аль-Бухтури прославился также красочными описаниями замечательных произведений зодчества, обогатив арабский васф этой новой тематикой. Обычно описания архитектурных сооружений интересовали поэта не сами по себе, но лишь как дополнительное средство возвеличения прославляемого лица, которое владело этими сокровищами или было инициатором их создания. Эти искусно вплетенные в панегирики описания дворцов, мечетей, фонтанов и других сооружений сделаны с таким

⁵ Ср. у Имруулькайса:

Конь скачет во весь опор, когда другие скакуны от усталости лишь поднимают пыль с жесткой, утопанной земли [132, 70].

⁶ Ср. у И. Ю. Крачковского [98, 309].

живым воображением и тонким художественным чутьем, что они и поныне впечатляют читателя. Вот картина дворца «аль-Камиль» («Совершенный») из панегирика халифу аль-Му'таззу:

Когда ты стал совершенным в мудрости и приступил к осуществлению своего заветного желания, ты принял решение построить «аль-Камиль».

Благодаря этому дворцу ты стал самым удачливым из царей и самым счастливым.

Воркующих над его крышей голубей охватил страх при виде устрашающей гладкости его стен.

Своды дворца вознеслись столь высоко, что пробили себе путь сквозь ветры, и его удивительная красота горделиво сияла.

Его мраморные стены в воздушном пространстве — морская пучина, бушующая у южных берегов.

Завитки на поверхности мрамора лежат правильными рядами. И в нем отражаются облака в виде кружков, полосок, полосок между кружками и в других формах.

Его крыша из полированного золота сияет и освещает мрак ночи.

Глаза смотрят на него, и взгляд бродит по этому великолепию — верхние части дворца сверкают красотой, а нижние — полны изящества.

Расположенный рядом с ним парк кажется покрытым йеменским цветным плащом — сирой.

Текущая близ него река Тигр, когда она выходит из берегов, извбавляет его от нужды в облаках, несущих дождь.

В нем дышит молодость, и склоняются над ним деревья, как отягощенные плодами, так и без плодов.

Деревья эти напоминают прекрасных девушек, которые шествуют в украшениях и без них [27, т. 1, 149].

Большое впечатление на поэта произвел дворец сасанидских царей. Он увидел в скульптурной группе персидского царя Хосрова I Ануширвана «в пурпурном одеянии» и его воинов «в зеленых и желтых доспехах». Некоторые из них «склонили древки копий», в то время как другие «размахивают круглыми щитами». Все это аль-Бухтури отразил в своем васфе:

...Это все — изображения на стенах, но глазу кажется, что это живые люди, давшие обет молчания.

Мною овладело сомнение — и руки сами потянулись, чтобы прикоснуться к ним...

Непонятно, чьих же это рук творение — человеческих, создавших эти изображения для обитающих в них духов, или творения духов, создавших их для людей [27, т. 1, 192].

Есть у аль-Бухтури и любовная лирика: и в виде традиционных насивов (вступлений к панегирикам), и в виде коротких газелей. Как и все творчество аль-Бухтури, его любовная лирика выдержана в древнеарабской традиции: даже имя его условной возлюбленной, постоянно фигурирующей в его стихах, Хинд — одно из наиболее распространенных в доисламской поэзии. Однако в газелях аль-Бухтури, несомненно, чувствуется

также и влияние узритской поэзии (постоянные жалобы на муки безнадёжной любви, на разлуку с возлюбленной и т. д.), а в некоторых эпизодах (например, описание свиданий) — влияние популярных при аббасидском дворе IX в. омаритов. Образы из традиционного доисламского реквизита соседствуют с новыми клише из городской поэзии, часто позаимствованными из газелей Омара Ибн Аби Раби'а. Например, традиционный образ «седины», символа приближающейся старости, и рассказ о муках разлуки с возлюбленной умело впадают в панегирик, создавая к нему необходимое вступление.

Седина в волосах появилась как недобрый гость...

Когда я говорю себе: «Я покончил со страстью», ее вновь возвращает неотвязный образ далекой возлюбленной.

Он щедр, а она была скупа, и вся моя боль из-за нее, он близок, но край любимой далек, так же как земля того, кого я восхваляю... [27, т. 1, 173]

У аль-Бухтури, как и у Абу Таммама, ощущается тенденция к усложнению образов, к украшению поэтической строки целой гирляндой головокружительных метафор и сравнений, к контрастному сопоставлению противоположных понятий, к неожиданным ассоциациям.

Когда я встретился у тебя со временем, то от [дарованного мне тобой] благополучия покорились его превратности и беды.

Твои руки — два дождевых потока, и, когда друг за другом следуют засушливые годы, они для тех, кто надеется, — осенний и весенний дожди [27, т. 1, 78].

Если бы не Али ибн Мурр, то была бы для нас горькой жизнь, сдержанная и колоковит и алоэ...

Он остается голодным, когда собирается жар страха, он поджигатель, когда загорается звезда войны...

Когда враги ввязываются в сражение, он, осилив их, возвращается с победой в своих когтях [27, т. 2, 309—310].

Традиционные в поэзии времен аль-Бухтури образы-штампы, подобно мозаике или вышитому на ковре узору, располагались все в новых и новых комбинациях. Восприятие подобной системы образов было делом нелегким, требовало большой начитанности в поэзии, изощренной поэтической культуры. Такой культурой обладала придворная среда, на которую эта поэзия и была рассчитана. Не только придворные поэты-панегиристы, но и лица, облеченные властью, не пренебрегали сочинительством, и не случайно в числе выдающихся поэтов IX в. был даже «одnodневный халиф» Ибн аль-Му'тазз, о чьем творчестве мы еще будем говорить. Это была суггестивная поэзия, полная намеков и реминисценций, понятных образованному сословию, жившему в кругу традиционных идей и образов. Как уже говорилось выше, такая нормативность сочеталась с индивидуальным мастерством. У аль-Бухтури описание архитектурных сооружений,

равно как и пейзажные мотивы, часто становится поводом для искусной игры пышными метафорами и традиционными поэтическими фигурами, а комбинации из отобранных временем и кочующих из касиды в касиду поэтических тем создают в его васфах яркие и пластические картины.

Ветер кружит между стенами дворца и спотыкается, измученный и усталый.

Покрытый пеной ручей, извиваясь, опоясывает дворец и напоминает белый блестящий меч, по которому скользят пузырьки воды...

Волнующаяся поверхность ручья кажется морскими волнами, но глаза тебя обманывают — ведь это влага облаков.

В ней отражается силуэт царского дворца, что горит подобно звездам в ночном мраке [27, т. 2, 397].

Верность исконно арабским традициям у поэтов IX в. иногда принимала форму неприязни ко всякому рационализму. Шу'убизм впитал эллинские идеи, которые широко проникали в арабо-мусульманскую философскую мысль. Труды Аристотеля и других греческих философов, так жадно воспринимаемые арабскими средневековыми мыслителями, в консервативных литературных кругах рассматривались как нечто глубоко чуждое древнеарабской поэтической традиции и отвергались. Арабским философам-перипатетикам, находившимся под влиянием греческой философской мысли и пытавшимся применить к арабской поэзии принципы аристотелевской поэтики, аль-Бухтури противопоставлял живое творчество древнеарабских поэтов, в частности Имруулькайса с его безупречной врожденной поэтической интуицией и вкусом.

Вы навязали нам определения вашей логики, в то время как в поэзии неправдоподобие гораздо важнее, чем истина.

«Покрытый язвами» (прозвище Имруулькайса.— И. Ф.) не болтал о категориях логики и не искал в ней пути и методы.

Поэзия лишь наталкивает на определенную мысль, ей достаточно намека, она не болтовня в длинных спорах [27, т. 1, 234].

В теории аль-Бухтури выступал против «навязывания поэзии законов логики», но это не мешало ему строго и в достаточной мере рационалистически следовать законам нормативной поэтики, что обуславливалось, по-видимому, не столько модой, сколько эстетической склонностью поэта.

Арабские средневековые филологи ставили аль-Бухтури в один ряд с Абу Таммамом и аль-Мутанабби, особо отмечая изысканность его словаря и музыкальность стиха. Но более всего их, видимо, привлекала его верность древнеарабским поэтическим традициям, которая и дала основание считать его одной из самых значительных фигур арабского классицизма.

Подражая Абу Таммаму, аль-Бухтури создал свою «Книгу доблести» — «Хамасу» — антологию арабской поэзии, которую он в отличие от своего учителя построил не по жанровому, а

по тематическому принципу⁷. В «Хамасу» он включил большое количество произведений древнеарабских поэтов, главным образом дидактического характера. Средневековые арабские филологи оценивали антологию аль-Бухтури значительно ниже «Хамасы» Абу Таммама. Об этом свидетельствует хотя бы то обстоятельство, что рукописи «Книги доблести» аль-Бухтури сохранились до наших дней всего в нескольких экземплярах, в то время как «Хамаса» Абу Таммама была одной из самых распространенных антологий в средние века. Средневековые арабские критики считали, что аль-Бухтури, вполне успешно соперничавший с Абу Таммамом на поэтическом поприще и, возможно, как поэт его порой даже превосходивший, уступал своему учителю в поэтическом чутье при оценке произведений поэтов-предшественников.

* * *

Официальное придворно-панегирическое направление в поэзии было ведущим, но не единственным в IX в. Рядом с апологетами правящей династии творили поэты, противостоявшие багдадским властителям и демонстрировавшие в своих стихах известную политическую независимость. Поскольку они позволяли себе обличать правящую династию, мы условно обозначим их как поэтов «критического направления». Жили эти поэты, как правило, трудно и нередко кончали свои дни трагически. Враждебное отношение их к властям и существующим порядкам редко принимало форму социальной критики и обычно проявлялось либо в религиозной (чаще всего шиитской) оппозиции, либо в личных выпадах против отдельных представителей правящей династии, либо (в продолжение традиций шу'убийских идеологов и поэтов Обновления) в подчеркнутом прославлении культурных традиций, бывшей воинской доблести и моральных достоинств греков и персов. И хотя большую часть жизни они, как и все другие придворные поэты, проводили в среде образованной арабо-мусульманской элиты, в их поэзии можно найти отражение житейских ситуаций, поведения и говора людей из народа (амма), так редко встречающееся у поэтов-классицистов. В этом отношении они продолжали традиции поэтов Обновления.

Но какую бы общественную позицию ни занимали поэты «критического направления» (и это особенно важно подчеркнуть), за рамки традиционной нормативной поэтики они не выходили. Они лишь в иной пропорции пользовались традиционными жанрами, отдавая предпочтение хиджа, в которых позволяли себе ядовитые нападки на халифов и их приближенных, часто расплачиваясь за это жизнью.

⁷ «Хамасу» аль-Бухтури издал ливанский ученый Л. Шейхо [57].

Арабские средневековые филологи, как правило, признавая поэтический талант тех или иных «неуживчивых» поэтов, порицали их за недостойный образ жизни и грубость в стихах, а появление ядовитых хиджа объясняли их скверным характером и иногда просто не уделяли им места в своих сочинениях. К счастью, не всегда позиция филологов отражала господствовавшие в придворных кругах взгляды и почти всегда находились антологисты, которые стремились сохранить для потомства произведения поэтов «критического направления».

Наиболее яркими в этой группе поэтов были *Ди'биль* и *Ибн ар-Руми*.

Основным источником наших сведений о Ди'биле аль-Хуза'и (765—860) служит все та же «Книга песен» [23, т. 18, 67—141]. Отдельные детали биографии поэта можно также почерпнуть из трудов Ибн Кутайбы [63, 539—541], Ибн аль-Му'тазза [15, 407—408], аль-Хатиба аль-Багдади [38, т. 8, 382—385] и других филологов и историков.

Ди'биль был потомком вольноотпущенника, одного из знатных хузайтов⁸. Дед и отец поэта принадлежали к чиновничьему сословию и, таким образом, детство поэта не было омрачено материальными заботами. Он провел его в Куфе, где, по свидетельству «Книги песен», попал в дурное общество и в результате каких-то проступков, о которых источник говорит глухо, вынужден был бежать из города и заняться бродяжничеством [23, т. 18, 71, 72]. Позднее Ди'биль поселился в Багдаде, где свел знакомство с известным поэтом Муслимом ибн аль-Валидом, обучившим его своему ремеслу поэта. Случай помог Ди'билю проринкнуться ко двору Харуна ар-Рашида, и он даже получил должность в Хорасане. Позднее поэт на время обосновался в Египте, где поднес местному правителю оду, за которую был вознагражден и назначен правителем Асуана. Но не прошло и года, как за сатиру на своего покровителя он утратил расположение эмира и был смещен с должности [23, т. 18, 112—114].

В 817 г. Ди'биль появляется в Ираке. В этот год происходит очередная попытка дворцового переворота — воспользовавшись отсутствием халифа аль-Мамуна, находившегося в Хорасане, дядя его, выдающийся литератор Ибрахим Ибн аль-Махди, захватывает 14 июля 817 г. халифский престол. Ди'биль откликается на события ядовитым стихотворением, в котором содержатся грубые выпады и против аль-Мамуна, и против Ибрахима, и против Аббасидов вообще.

⁸ Ди'билю посвящена монография Л. Золондека, в которой собраны не только все сведения о жизни поэта, но и значительная часть его стихов, разбросанных по разным средневековым антологиям и в трудах средневековых филологов [387].

Если Ибрахим достаточно искусен, чтобы взвалить на себя бремя [управления Халифатом], то после него эта должность может быть доверена Мухарику.

А после него Зульзулю, а после того Марику⁹.

Как же это возможно, чтобы один порочный нечестивый человек наследовал власть от другого порочного и нечестивого человека?! [63, 541]

Естественно, что подобные стихи не могли прийтись по душе Ибрахиму и, выпросив у аль-Мамуна прощение за мятеж, он стал добиваться наказания поэта. Любопытно, однако, что аль-Мамун, который также был задет поношением, оскорблявшим всю аббасидскую династию и даже содержавшим стих, в котором Ди'биль хвастался принадлежностью к тому же самому племени, что и палач, казнивший в свое время брата халифа, не торопился наказать поэта.

Ди'биль был ревностным шиитом и даже посвятил несколько панегириков восьмому шиитскому имаму Али ар-Рида, за что получил в подарок плащ с плеч имама и 10 тысяч дирхемов [23, т. 18, 67]. Во времена Ди'бия к шиизму с его сложной рационалистической доктриной склонялась значительная часть интеллигенции Халифата. Воспитанный на иранской культуре и сочувствовавший му'тазилитам, аль-Мамун благосклонно относился к шиитам, и ядовитые поношения «с шиитских позиций» Ди'бия нравились ему, по-видимому, больше, чем традиционные «бедуинские» панегирики Абу Таммама.

Но если политический курс аль-Мамуна до известной степени примирил Ди'бия с Аббасидами, то приход к власти аль-Му'тасима снова поссорил поэта с правящей династией, теперь уже до конца его дней [63, 540]. В своих поношениях Ди'биль утверждал, что Аббасиды еще менее достойны престола, чем Омейяды. В одном, ставшем хрестоматийным хиджа он писал:

В книгах говорится о семи аббасидских халифах, но нет книги, в которой говорилось бы о восьмом (т. е. о халифе аль-Му'тасиме.— И. Ф.).

Подобно тому как в пещере укрылось семь спящих отроков, когда их преследовали враги, а восьмым среди них была собака¹⁰.

Эту собаку я ставлю выше тебя, ибо у тебя есть грехи, а собака безгрешна [23, 18, 93].

Даже смерть халифа не примирила поэта с ним. Именно после смерти аль-Му'тасима Ди'биль сочинил свои знаменитые стихи:

Слава Аллаху, нет нужды проявлять стойкость, твердость и терпение, когда умирают порочные люди.

⁹ Мухарик, Зульзуль, Марик — профессиональные певцы-комедианты.

¹⁰ Аллюзия на христианскую легенду о семи юношах-христианах, которые, спасаясь от преследований римского императора Дакия, укрылись в пещере и проспали там свыше 300 лет. Эта легенда перешла в Коран [За, сура 18, ст. 8—18] и приобрела большую популярность в мусульманском мире.

Один халиф умер — и никто не выражает сожаления, другой пришел ему на смену — и никто не радуется.

Ушел один, и с ним ушли принесенные им бедствия, пришел другой, и с ним пришли новые бедствия и невзгоды [38, 14, 17; 23, т. 18, 96].

Более того, когда везир Мухаммад ибн аз-Зайят сочинил элегию на смерть аль-Му'тасима, Ди'биль ответил на нее сатирической поэмой, в которой содержались грубейшие выпады:

Когда с ним простились и погребли его в грешной могиле, я сказал этому дурному человеку, захороненному в ней:

«Отправляйся в ад на муки и страдания, ибо все, что есть в натуре твоей,— от дьявола.

Ты не умирал до тех пор, пока не закрепил власть за тем, кто также будет приносить вред мусульманам и вере» [23, т. 18, 94].

Не избежал нападок со стороны Ди'биля и халиф аль-Мутаваккиль, преследовавший шиитов и «еретиков». Ди'биль бесстрашно подверг его осмеянию и даже обвинил в гомосексуализме [23, т. 18, 134]. Естественно, что в придворной среде у Ди'биля было много врагов. Глубоким стариком он был брошен в темницу по приказу правителя Басры Исхака Ибн аль-Аббаса за поношение североаравийских племен (низаритов), а вскоре после освобождения отправился в Ахвас, где, согласно легенде, был убит осмеянным им в одном из хиджа человеком.

Как и другие поэты арабского классицизма, Ди'биль любил прославлять моральные достоинства доисламских арабов и подчеркивать, что в своем поведении он сохраняет верность их традиционному кодексу чести. Так, в своих фахрах он постоянно похвально одной из главных бедуинских добродетелей — гостеприимством, но делает это в форме скорее характерной для поэта-горожанина, чем для доисламского кочевника.

О мои друзья! Развлеките меня песней, вином и обществом гостя, путешествующего и ищущего крова.

Мелодичный голос гостя мне слаще, чем блеяние овец.

Я помещаю остановившегося у меня гостя в самую середину моего сердца и в изгибы моих внутренностей.

Как часто я причинял убыток гостю-торговцу, ибо продавал ему пищу, а в обмен покупал благодарность.

Я ненавижу деньги, когда они скапливаются у меня. Ведь поистине моя ненависть к деньгам — результат любви к славе!

Поистине в жизни есть лишь пять славных дел. О, сколь замечательны эти славные дела! Сколь они замечательны!

Угощение гостя, приятная чаша с вином, веселый собутыльник, юная девушка и песня.

И если бы упустил что-либо из этого, оказалось бы, что в жизни чего-то не хватает [15, 267].

Восхваление собственной щедрости и гостеприимства, постоянная тема в стихах Ди'биля, иногда варьируется и дополняется горьким, вполне правдоподобным рассказом о нужде, которую испытывает семья поэта. Оказывается, угощение гостей и

обильные возлияния нанесли столь серьезный ущерб семье, что жене поэта приходится просить мужа сохранить хотя бы верблюдицу, дабы у детей было молоко.

Саляма спросила меня: «Где деньги?» Я ей ответил: «Горе тебе! Деньги повстречались с восхвалением и взяли его себе в спутники.

Восхваление утопило деньги в чаше с вином, которое не оставило мне ни порции, ни имущества».

Тогда Саляма сказала мне: «Оставь нам хотя бы дойную верблюдицу для мальчиков, подобных покрытым пухом птенцам куропатки-ката».

Я ответил: «Сохрани ее, и пусть она их кормит до той поры, пока умирающий с голоду путешественник не перестанет домогаться гостеприимства».

Когда приходит и располагается гость, а наша дойная верблюдица больна, семья наша рыдает, а котел на огне от радости поет.

Ты должна знать, что таков уж мой обычай и таков мой характер, и ты вольна быть этим довольна или из-за этого сердиться».

Наступило или не наступило время заплатить требующему, но я не упущу возможности добиться предназначенных мне средств существования.

Я желаю иметь такие средства к существованию, которые не я бы искал, а которые искали бы меня, которые больше нуждались бы во мне, чем я в них [387, 19 и 96].

Стихи о любви довольно широко представлены в сохранившейся до наших дней части поэзии Ди'биля, причем своим тоном они скорее напоминают узритскую любовную лирику, чем городскую поэзию омаритов.

О, сколь прекрасна жизнь! Но если хоть один день проходит без того, чтобы я видел твое лицо, — нет в ней радости!

И если бы хоть один день или даже один час свидания с тобой мог быть куплен ценой всего мира — она не была бы уж столь велика! [387, 9 и 92]

Сердечные излияния Ди'биля часто сопровождаются излюбленной арабскими поэтами с доисламских времен темой уходящей молодости. При этом возраст поэта, жалующегося на скоротечность жизни, не играл существенной роли, и часто сравнительно молодой человек, отдавая дань традиции, скорбно повествовал о седине, которая отпугивает от него разборчивых и капризных красавиц.

Прежде он смотрел со стороны, как приближаются к концу жизни другие, а теперь и сам приблизился к концу, и то, что молодость ушла, стало всем очевидно...

Как можно ныне надеяться на любовь красивой девушки, если ее в первую очередь отпугивает седина.

Тот, кто прежде был для ее глаз сурьмой для подкрашивания, в старости стал для них бельмом [387, 9 и 92].

Где молодость, куда она ушла? Нет! Где ее искать, ведь она погибла!

Не удивляйся, о Сальма, что человек плачет, когда смеется его седина.

О Сальма! Ведь седина — это не порок, она не шадит ни простолудина, ни царя.

Он противился соблазну любить луну, дорогу к которой находят все.

Стремясь к ней, он отвернулся от другой, влюбившись, он шел по колючкам.

Я хотел бы знать, как вы, мои друзья, проводите здесь время, когда льется моя кровь.

Не упрекайте никого в моих страданиях, ибо мое сердце и мои глаза — соучастники в моей крови [387, 64—65 и 114].

Жизнь Ди'бия была нелегкой, врагов у него было множество, и поэт вынужден был постоянно от них защищаться единственным доступным ему оружием — едким поношением. Жестокая борьба за существование в окружении недругов, соперников и завистников и необходимость всего в жизни добиваться одним лишь поэтическим мастерством сделали его особенно щепетильным в оценке своей поэзии и подогревали его профессиональное тщеславие, что он и выражал неоднократно в стихах традиционного жанра — фахр.

Они объявили о моей смерти, но это сделали те, которые радуются моим горестям, и враги, смертельно раненные моими поношениями.

Они утверждают, что если поэт оказался повержен, то умерла и его поэзия, но это не так, ибо жизнь поэзии длится долго.

Я окончу стихи бейтом, который люди будут хвалить и многие равни декламировать.

Плохое стихотворение умирает прежде его создателя, но совершенное живет и после смерти того, кто его сочинил [387, 73 и 117].

Если уж я сочиняю бейт, то могу умереть я, его сочинитель, может умереть и тот, кому бейт посвящен, но сам бейт не умрет никогда [387, 21 и 97].

Склонность к сатирическому изображению окружающего была у поэта столь сильна, что он не мог удержаться от ядовитых описаний даже в газелях, допуская известное нарушение требований жанра.

Я увидел газель, которая, привстав, показала мне свой пояс.

Она приземиста, невысокого роста и, когда передвигается, катится подобно ореху.

Когда она обнажает кисть руки, эта кисть кажется черенком ложки.

Брови свои она подводит тушью и привязывает подушку к своим ягодицам.

Нос ее приплюснут, а ноздри невелики и напоминают плоды фисташкового дерева.

Одна ее грудь подобна желудю, а другая — меху, наполненному до краев водой.

Ее грудь, на которой висит множество звенящих ожерелий, худа и костлява.

Когда она обнажает свои десны, кажется, что это червячки, оставившие след на покрытой ссадинами ноге животного [387, 63 и 113].

Трудно сказать, создается ли комический эффект в этом описании девушки неумышленно, вследствие доведенного до абсурда нагромождения традиционных штампов и клише, или поэт сознательно снижает образ, осмеивая традиционный жанр и пародируя нормативное воспевание возлюбленной, «подобной прекрасной газели».

Интересны сведения о борьбе, которая шла при дворе между Ди'билем и поэтом Абу Са'дом аль-Махзуми и которая привлекла внимание всего образованного багдадского общества. Формально эта борьба отражала старинную племенную рознь между южными и северными арабскими племенами (аль-Махзуми защищал северные племена низаритов, а Ди'биль — южные — кахтанитов) [23, т. 18, 67, 71]. Однако за всеми племенными распрями можно разглядеть также и различия литературных вкусов. Аль-Махзуми, по-видимому, принадлежал к тем придворным панегиристам, которые строго придерживались форм древней традиционной касыды — словом, вписывались в господствующее направление классицизма, в то время как «бродяга» и злоязычник Ди'биль нарушал каноны господствующего направления. Свои ядовитые поношения он сочинял на улицах Багдада. Верхом бесстыдства было его поношение, адресованное аль-Махзуми, цитируемое Ибн аль-Му'тазом в «Классах новых поэтов». В нем Ди'биль не только обвиняет своего противника в гомосексуализме, но и в самых грубых выражениях рисует сцены противоестественной любви, главным действующим лицом в которых выступает аль-Махзуми [15, 296]. Отвращение Ди'биля к сложной и напыщенной поэзии и его явное тяготение к простоте, находившее выражение зачастую в грубости, создали ему дурную славу среди филологов-пуристов, которые не спешили включать его стихи в свои антологии — поэтому их так сравнительно мало сохранилось до наших дней.

Так же как и Башшара ибн Бурда, Ди'биля обвиняли в стремлении угрозой поношения заставить раскошелиться высокопоставленных особ, в беспутстве и корыстолюбии. Порой и сам поэт давал основание для таких обвинений, заявляя, что осмеянием скорее можно добиться жизненных благ, чем панегириком, ибо на людей лучше всего воздействовать страхом. «Сколь бы поэт ни был искусен в своем ремесле, он не сумеет обратить на себя внимание, если только не заставит бояться своих злобных поношений... — говорил он. — Ведь пороки людские намного превышают достоинства их... далеко не каждый, кого воспевают в стихах, действительно благороден, и далеко не каждый, кого рисуют как щедрого, великого и храброго, таков на самом деле... и наводящее страх хиджа больше даст руке поэта, чем панегирик с покорной просьбой» [23, т. 18, 72].

Однако политические эпиграммы Ди'бия, в которых он высмеивал «халифов, везиров и других людей» за то, что они лишены тех самых качеств, которые они признают идеальными (гордость, мужество, щедрость), не только не приносили ему видимых выгод, но, напротив, были источником постоянных неприятностей.

Современники по-разному относились к творчеству Ди'бия. Абу Нувас считал его величайшим поэтом [38, т. 8, 384—385], «консерватор» аль-Асма'и, напротив, не сказал о поэте «доброго слова», но зато обвинял его в заимствовании чужих стихов [23, т. 18, 75]. Поэт классического направления аль-Бухтури, сравнивая Ди'бия с Муслимом ибн аль-Валидом, отмечал, что Ди'бель все же «ближе стоит по лексике к языку арабов пустыни» [23, т. 18, 84].

Таким образом, современники хорошо ощущали в поэзии Ди'бия продолжение традиции предшествующей эпохи Обновления, но одни это ставили ему в заслугу, а другие его за это осуждали либо старались найти в его поэзии нечто такое, что могло смягчить его вину.

Трагически сложилась также судьба другого поэта, с большими трудностями приспособившегося к требованиям придворной среды,— *Ибн ар-Руми* (836—896)¹¹. К сожалению, о жизни поэта известно не так уж много. Все те средневековые филологи и историки, труды которых служат нам источником сведений о поэтах и прозаиках, обходят Ибн ар-Руми полным молчанием. Не упоминает его в своих трудах современник поэта — антишу'убит Ибн Кутайба, не отводит ему места в своих «Классах новых поэтов» противник шиитов Ибн аль-Му'таз. Даже такие авторы пространных антологий, как Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани и андалусец Ибн Абд Раббихи, не посвящают ему разделов в своих книгах, а Йакут упоминает его лишь в связи с одним из его современников [69, т. 4, 231]. Только багдадец-шиит аль-Мас'уди в своих «Золотых россыпях и рудниках самоцветов» довольно подробно повествует о жизни поэта [65, т. 8, 207—208, 230—233, 396—398], и багдадец-шиит аль-Марзубани в «Словаре поэтов» посвящает ему несколько страниц [47, 289—291]. Краткие сведения о поэте можно найти также в трудах Ибн Рашика [8, т. 2, 185], аль-Аскари [42, т. 1, 209], аль-Хатиба аль-Багдади [38, т. 12, 23—26] и других историков и филологов.

Абу-ль-Хасан Али ибн аль-Аббас ибн Джурджис, известный

¹¹ О жизни и творчестве Ибн ар-Руми имеется несколько монографий, среди которых в первую очередь следует упомянуть работы аль-Аккада [93], Р. Геста [272], Мидхата Укаша [318], Умара Фарруха [198], И. С. аль-Хави [162] Мухаммада Абн аль-Гани Хасана [167], Али Шалака [181]. Диван Ибн ар-Руми в трех томах издан в Египте лишь недавно.

под именем Ибн ар-Руми, родился в Багдаде и прожил в нем большую часть своей жизни. Отец поэта был грек, а мать — персиянка. В числе его наставников были два «вождя» враждующих грамматических школ — басрийской аль-Мубаррад (826—898) и куфийской Са'лаб (815—904). Восхищение, которое поэт выражает в своих стихах аль-Джахизу, позволяет думать, что труды великого прозаика-му'тазилита также оказали на него влияние.

Природные способности помогли будущему поэту еще в молодые годы приобрести обширные познания в разных областях науки. Аль-Мас'уди писал, что поэтические способности Ибн ар-Руми были лишь одним из многих его талантов [65, 8, 231], а аль-Ма'арри вообще видел в нем в первую очередь «выдающегося философа» [50, 477].

Склонность к поэтическому творчеству проявилась у Ибн ар-Руми довольно рано — к двадцати годам он имел уже славу выдающегося поэта. Однако ни образованность, ни поэтический талант не уберегли его от нужды и лишений, сопутствовавших ему всю жизнь. Отрицательное отношение Ибн ар-Руми к аббасидской династии и придворной знати, его ревностный шиизм и приверженность к му'тазилитской теологии закрыли ему путь к придворной карьере и сделали поэта в глазах правящей элиты опасным еретиком. Среди стихов Ибн ар-Руми сравнительно немного панегириков в честь Аббасидов, и не удивительно, что халифы, особенно аль-Мутаваккиль, его не жаловали. Однако среди высокопоставленных лиц, особенно среди шиитов, у Ибн ар-Руми было немало знатных покровителей, которым он посвящал выпренные, суховатые панегирики. Только в последние годы жизни, когда у власти находился в качестве регента аль-Муваффах, брат халифа аль-Му'тамида (870—892), который терпимо относился к шиитам, и при сыне аль-Муваффаха халифе аль-Му'тадиде (892—902), который, будучи сам поэтом, пытался собрать вокруг себя поэтов и ученых, Ибн ар-Руми был допущен ко двору.

Жизнь поэта сложилась трагически во всех отношениях. Поэт рано лишился отца, а позднее потерял жену и четырех детей. Немало огорчений доставляла ему его внешность — поэт был мал ростом, лыс и хром [194, 108—129]. Шиитские симпатии поэта, его неприязнь к арабской родовой аристократии и язвительность стоили ему жизни: по сообщению источников, поэт был отравлен по приказу везира халифа аль-Му'тадиды — аль-Касима, который прославился жестокостью и неприязнью к шиитам [65, т. 7, 230; 47, 289].

Арабские средневековые филологи, рисуя образ поэта, неизменно указывают на его крайнюю неуживчивость, алчность и даже психическую неустойчивость [65, т. 7, 233]. По их словам, поэт был крайне капризен. Его традиционные панегирики немедленно сменялись злыми поношениями в адрес высокого по-

кровителя, как только выяснялось, что последний недостаточно щедр. Его обвиняли в наглости, когда он высокомерно и в угрожающих тонах напоминал восхваляемому лицу об обещанном вознаграждении [167, 21—24].

Поэтическое наследие Ибн ар-Руми весьма разнообразно, и его творчество заметно отличается от поэзии Абу Таммама и аль-Бухтури. Рядом с традиционными панегириками, столь характерными для классицизма IX в., в которых он сухо «доказывает» свою любовь к восхваляемому лицу, в его диване множество остроумных эпиграмм, пламенных шиитских антиаббасидских инвектив, искусных описаний природы. Встречаются в его диване и стихотворения, вообще выходящие за рамки канонических жанров, например описание путешествия, быть может предвосхитившее позднесредневековый прозаический жанр *рих-лят* (от «рихля» — «путешествие»).

Неприязнь Ибн ар-Руми к арабской племенной аристократии выразилась, как и у Башшара ибн Бурда, в подчеркивании своего греко-персидского происхождения. Видно, шу'убийские страсти в IX в. еще бушевали с полной силой.

Как я могу переносить унижение, если братья моей матери — персы, а братья отца — греки!..

Мы, греки, обладаем умом, благородством и храбростью.

В другом месте поэт говорит:

Мои предки — Теофиль и Теофилос, я я не происхожу ни от раб'и, ни от шабас (тарантула. — И. Ф.) [272, 72].

Многие стихи Ибн ар-Руми представляют собой своеобразный манифест шиитских чувств. Каждый ревностный шиит должен был постоянно вспоминать о трагической кончине замученных имамов, стенать и жаловаться на судьбу, и Ибн ар-Руми посвятил убиенным алидам (потомкам Али) ряд пламенных элегий, в которых оплакивание шиитских вождей, поднявших восстание против Аббасидов и погибших мученической смертью, сменяется оскорбительными выпадами против правящей династии и призывом к новым мятежам. Поэт видит себя в стихах во главе шиитской армии, победоносно сражающимся с узурпаторами-Аббасидами.

IX век был временем, когда философская мысль интенсивно проникала в поэзию, и Ибн ар-Руми также не остался в стороне от общего поветрия и проявил интерес к религиозно-философской проблематике, что, собственно, и дало основание аль-Ма'арри считать поэта в первую очередь философом. Поэту был близок круг му'тазилитских идей. Признавая свободу воли при совершении праведных и греховных поступков, Ибн ар-Руми вместе с тем считал, что судьбы людей зависят от небесных светил. Душу человеческую, носительницу доброго начала, он противопоставлял телу, злему началу, в чем ощущается отголосок мусульманских аскетических идей.

Огромное впечатление на поэта произвело восстание зинджей (негров-рабов) в Нижней Месопотамии, которое он интерпретирует в соответствии с представлениями багдадца-горожанина. В одной из своих элегий он повествует о тех бедствиях, которые обрушились на цветущую Басру, разграбленную зинджами в 851 г. В этой элегии поэт именует главаря зинджей «презренным предателем», обманным путем присвоившим себе титул имама, рассказывает о той страшной панике, которая началась в городе в момент нападения зинджей, о пожарах и разрушениях, об уничтожении величественных дворцов и других архитектурных сооружений, о горах трупов, валявшихся на улице неубранными много дней.

Сколько отцов увидели самого дорогого из сыновей, поднятым на острие недремлющего [копья].

Сколько младенцев там было раньше срока отнято от груди острым мечом.

Сколько девушек, девственность которых охраняла печать Аллаха, они открыто обесчестили, не бледнея [от стыда].

Сколько целомудренных женщин, сорвав с их лица покрывало, они захватили в плен.

Они пришли утром — и столько вытерпел народ от них за день, как будто прошла тысяча лет [194, 21].

Ибн ар-Руми стремится живо воспроизвести картину совершенных преступлений, внушить читателю ужас к происшедшему. Он рисует действительность не в условных формах, а как можно ближе к реальности, пытается выявить причины событий, указать их реальную последовательность, мотивы поступков и т. д. При помощи традиционных клише он разрушает условность, конкретизирует повествование, наделяет его живыми чертами. При этом он использует выразительные художественные детали, из множества фактов, на которые распадается неизбежно всякое историческое событие, он отбирает те, которые ужас происходящего делают художественно убедительным.

Хотя в средневековой арабской поэзии, как и во всякой отвлеченной идеальной классической системе, личный опыт поэта рассматривался как факт внеэстетический, авторское «я» присутствовало в ней как лирическое отношение к тем или иным событиям, эпизодам, предметам и т. д. Примером тому могла бы служить приведенная нами нетрадиционная по содержанию поэма, посвященная разграблению Басры зинджами, изображение пейзажа, который предстает перед читателем как увиденный и прочувствованный самим автором.

Аббасидские поэты славилась мастерством описания природы — Ибн ар-Руми был в этом отношении не из последних. Не следует забывать, что средневековая поэзия в какой-то мере компенсировала почти полное отсутствие у арабов изображения природы в живописи. Следуя традиции, Ибн ар-Руми рисовал сцены охоты, бури, прогулки по Тигру, ночное звездное небо. Хотя образы природы в его поэзии являются иногда по-

рождением ума, они преисполнены интенсивного физического ее переживания — и его частный опыт стихотворца обретал силу художественного обобщения. Нередко это были не просто образные подробности пейзажа, но философская символика единства и одушевленности природы. Так философская мысль в его стихах становилась мыслью поэтической. По-видимому, природа и вдохновляла поэта и давала умиротворение в тяжелую минуту. Метафорический стиль в описаниях природы соответствовал представлению Ибн ар-Руми о ее величии и одухотворенности. Воспринимая природу как сознательную силу, способную испытывать человеческие чувства, поэт постоянно прибегал к олицетворениям и часто сопоставлял человеческую жизнь с явлениями природы и природу с человеком:

Природа — в украшениях распутницы, но она же добродетельна, как целомудренная, степенная женщина.

Она выставляет напоказ свою красоту, в то время как раньше была застенчива и стыдлива.

Так же как выставляет напоказ свою красоту женщина, которая страстно желает привлечь мужчину [181, 166—167].

К изображению олицетворенной природы поэт прибегает как к средству передачи собственных переживаний, своих страданий и радостей. При этом Ибн ар-Руми обладал редким изобразительным талантом. Его художественные зарисовки с натуры — описания трудовых процессов, красот природы, цветов, разнообразных яств — свидетельствуют о большой наблюдательности поэта, умении чувствовать форму и цвет изображаемых предметов. Можно сказать, что в Ибн ар-Руми сочетался талант поэта и живописца.

Руки юга развесили облака по небу, так что края их полощутся по земле.

Радуга вышивает на облаках узор — зеленый на красном и желтый на белом.

Похожий на шлейф накидки молодой женщины, шествующей в металлических украшениях, из коих одни короче, а другие длиннее [151, 165].

Или:

Вот фиалка — ее лепестки собрались в бутон, и она стала походить на сурьму, пропитавшуюся слезами в час разлуки.

И лазурит, сияющий в саду своим небесно-голубым цветом на фоне пылающих рубинов.

На тонких стебельках он как огонек, высекаемый из кремня [151, 166].

Разностороннее творчество поэта включает все классические жанры. Его грустные элегии, например марсия на смерть второго сына, преисполнены такой глубокой и искренней печали, что едва ли можно найти другие столь же выразительные образцы этого жанра в средневековой арабской поэзии.

Хотя рыдания я напрасны, они все же облегчают муки — так будьте же щедры, о мои глаза! Ведь смерть унесла нечто столь же дорогое вам, как и мне!..

Жестокая смерть поразила моего среднего сына, что нашел пристанище в самом центре моего сердца. О, почему она избрала из всего ожерелья драгоценный камень, находящийся в самой середине?!

Как раз в то время, когда глаза его засветились добром, а поведение его стало разумным.

Смерть отдалила его от меня, и могила сделала его далеким при всей близости ее и близким в отдаленности его.

По отношению к нему судьба исполнила свою угрозу, а надежда не сдержала своего обещания.

Не долго он прожил между колыбелью и могилой, и в момент, когда его хоронили, он еще не успел забыть, как качался в колыбели...

Несмотря на то что все возможное было сделано, он поник и увял, как вянет побег мирта...

Если бы мое сердце было твердо как камень, я все равно удивился бы, как оно не разлетелось на куски...

Хотя я осчастливлен еще двумя сыновьями, я буду вспоминать о нем до тех пор, пока верблюды стонут в Неджде.

Наши дети подобны органам нашего тела: когда мы теряем один из них — именно эта потеря ощущается нами всего болезненней.

Каждый из них занимает свое место, и никто другой не может эту потерю восполнить, будь он слаб или силен.

Когда слабеет слух, разве его может заменить зрение, а когда утрачивается зрение, разве может ухо указывать путь человеку, как ему указывали путь глаза?..

О ароматная трава, дорогая глазу, носу и сердцу! О, если бы мне знать, такова ли ты сейчас, какой я тебя помню!

Я напою тебя слезами, что текут из моих глаз, хотя тебя поить и бесполезно.

О глаза мои, проявите же ко мне великодушие, ведь я предал земле нечто более ценное, чем та помощь, о которой я вас прошу! [145, т. 2, 171—172]

Доисламские причитания по умершим занимали промежуточное место между поэзией эпической, лирической и обрядовой. По силе выраженных в них эмоций они, несомненно, должны быть отнесены к области лирики, по форме бытования — к обрядовой песне, а по наличию в них нарративных элементов — к поэзии эпической. Средневековые плачи по умершим почти полностью утратили обрядовый характер своих погребальных предшественниц. Повествовательный элемент в риса, написанных на смерть близких, ничтожно мал. В отличие от «официальных плачей», сочиненных по заказу в связи с кончиной высокопоставленной особы, в которых большое место занимает описание достоинств и подвигов умершего, элегии на смерть родственников и знакомых, подобные приведенной риса Ибн ар-Руми, относятся к разряду чистой лирики.

Средневековые арабы более всего ценили сатирический талант Ибн ар-Руми, его язвительность и изобретательность в нападках на политических, религиозных и личных противников, и

ставили его как сатирика-пасквилянта даже выше аль-Хутай'и, аль-Фараздака и Джарира. Эпикурец и жизнелюб по натуре, Ибн ар-Руми под влиянием житейских невзгод стал желчным мизантропом, считал людей злыми от природы и способными на любое коварство. Особенно удавались Ибн ар-Руми короткие стихотворения-эпиграммы, в которых он обличал вероломство, зависть, ханжество, скупость, глупость и другие людские пороки, а порой делал оскорбительные замечания и против внешности своих недругов. Вот как он позволяет себе отзываться об одном из внуков халифа аль-Мутаваккиля:

Иса столь жаден, что он проявляет скупость даже по отношению к себе. Но ведь и он не вечен!

Если бы он только мог, он от скупости дышал бы через одну ноздрю [47, 290].

А вот начало другого хиджа:

У тебя длинная и широкая борода, но ведь и ослы известны своими бачками.

Бог повесил тебе на щеки кормушку, однако нет в ней овса [162, 53].

Язвительность Ибн ар-Руми была направлена не только против его личных врагов. Поэт подвергал осмеянию все, что вызывало его неодобрение, — от плохого голоса певицы до поста в дни рамадана. Особенно жестоко он обрушивался на придворных панегиристов, своих соперников, называл их «смердящими трупами» и «мусором на поверхности моря». Так, широкую известность приобрели его яростные нападки на аль-Бухтури, снискавшего при дворе большую популярность и представлявшего классицистическую линию в придворной арабской поэзии.

Осмеяние аль-Бухтури начинается с традиционных выпадов по поводу его внешности, в частности с насмешек над его бородой и с едкого замечания, что человек с такой длинной бородой вполне заслуживает пощечин и подзатыльников и того, чтобы его именовали без уважительных прозвищ. И хотя аль-Бухтури претендует на обладание знатной арабской родословной и хотя он — самый выдающийся среди поэтов, в действительности он «весьма слаб как в поэзии, так и в родословной».

Пропади он пропадом, этот аль-Бухтури, за то, что он сочиняет такие плохие стихи, хоть и прилагает столько труда и напряжения.

И когда те, кто умеет отличать могучее дерево от хрупкого деревца, слушают его стихи,

Они кажутся им словами, которые произносит заклинатель скорпионов, или шумными возгласами каменщиков, когда они находятся на самом верху возведенных стен.

Получается [в его стихах] какая-то мешанина, причем все медное в них — его, а все золотое он взял у предшественников.

Все, что есть у него ценного, он взял у других, а все дешевое — его, оно явно нигде не взято.

Он портит все хорошее, а когда стали заметны его способы [заимствования] — он стал воровать искусно и бесстрашно, подобно собаке...

Он раб, который совершает набеги на мертвых и забирает у них самые острые слова с помощью войска, действующего без шума.

Ты и сейчас можешь увидеть его в одеждах, которые он награбил у людей прошлого.

Он мужественно и храбро нападает на чужую поэзию, но декламирует свои стихи со страхом, [боясь разоблачений].

Слушатели, которые его не знают, говорят: «Это самые лучшие, самые прекрасные стихи, какие только сочинили ныне живущие и ушедшие».

А если он перестанет присваивать чужие стихи, то его собственные заставят людей стонать от них, а не от недуга...

Как же так — аль-Бухтури открыто крадет у людей стихи, [и ничего], в то время как ты наказываешь вора только по одному подозрению...

Следует распять его на кресте, ведь многие люди до него были распяты на высоком дереве, хотя и совершили меньший грех, чем он [145, т. 2, 143—144].

Разумеется, данное хиджа, как и всякое поношение, адресуемое одним поэтом другому, в известной степени было элементом традиционной игры, которая так потешала знатных придворных и которая не обязательно должна была свидетельствовать о взаимной вражде поэтов. В данном случае, однако, мы имеем дело с чем-то большим, чем простая игра. В хиджа Ибн ар-Руми мы между строк ощущаем и отголоски шу'убийской неприязни выходца из вольноотпущенников к «чистокровному» потомку завоевателей, и голос враждебного правящей династии «оппозиционера», ненавидящего более удачливого, подвизавшегося при дворе поэта. Но главная тема в поношении — обвинение аль-Бухтури в плагиате — связана уже непосредственно с литературными представлениями Ибн ар-Руми. Верный традиции, аль-Бухтури, подобно Абу Таммаму, широко черпал «поэтические темы» у классиков древности, что вызывало у Ибн ар-Руми, более критично относившегося к древним традициям, соответствующую реакцию.

Не менее жестоко Ибн ар-Руми обрушивался на критиковавших его филологов, чисто формально усвоивших классическую традицию и, по его понятиям, плохо разбиравшихся в поэзии. Новаторская природа творчества Ибн ар-Руми была им чужда и вызывала с их стороны лишь нарекания.

Тому, кто сказал: «Я показал твоё сочинение аль-Ахфашу¹², и он не отозвался о нем с похвалой», я ответил:

«Ты ничего не смыслишь в стихах, если показываешь их тому, кто лишь высказывает слепоту, критикуя их.

¹² Аль-Ахфаш — известный филолог Басрийской школы (ум. ок. 830 г.), крупный авторитет в области грамматики и поэзии.

Он ведь никогда ни сам не сочинял стихов, ни передавал чужих, так что не был он в поэзии „ни лисицей, ни львом“.

А если он возразит, [сказав], что передавал их, то делал он это как тетрадь, не понимающая, что в ней содержится...

Он высказался, ничего не поняв и солгав, но ложь не связала узла его невежества.

Ведь я не могу дать божественный дар понимания скотам и птицам, я ведь не Сулейман (библ. Соломон.— И. Ф.) — покоритель духов.

Мои беды еще не заставили меня дойти до того, чтобы сочинять стихи, понятные собакам и обезьянам.

Достаточно того, что я вижу, как одна обезьяна преклонена ко мне зависти, да не успокоит Аллах зависть в ее сердце! [193, 395].

Кажется, подобно другим поэтам IX в., Ибн ар-Руми умел использовать свой дар сатирика и в корыстных целях. Вот как он вымогал подачку у некоего Исхака ибн Дуляйля:

Ты мне обещал подарить мула, и если ты не сдержишь своего слова, то это будет означать, что у тебя такой же характер, как у него...

В этой историй с мулом не будь столь же непостоянен, как мул, и не заставляй меня изменить мнение о тебе.

В противном случае ты навлечешь на себя такие злобные хиджа, какие ты заслуживаешь [272, 123].

Свои взгляды на значение поэзии и роль поэта в обществе Ибн ар-Руми не сформулировал в специальных сочинениях, однако и из его поэзии, и из его независимого поведения можно сделать вывод, что ему были близки идеи о воспитательном назначении литературы, развиваемые в VIII—IX вв. многими авторами адаба, начиная с Абдаллаха ибн аль-Мукаффы. Поэтому в поэзии Ибн ар-Руми так силен элемент назидания, в частности в элегии, посвященной разрушенной и разграбленной Басре. Для Ибн ар-Руми поэзия была высоким искусством, а не просто средством услаждения сильных мира сего. Следствием такого взгляда были постоянное «бунтарство» поэта, его неуживчивость в придворной среде, его достаточно явно выражаемое нежелание восхвалять ненавистных аббасидских халифов. Конфликт с правящей династией в известном смысле освободил Ибн ар-Руми от обязанности постоянно угождать вкусам придворных ценителей поэзии и подражать доисламским образцам. Продолжая традиции поэтов Обновления, Ибн ар-Руми сочинял стихи, выпадавшие из общепризнанных норм «багдадского классицизма», и тем предвосхитил более свободное от традиций творчество поэтов X—XI вв.— аль-Мутанабби и аль-Ма'арри.

В прекрасных и даже трогательных стихах Ибн ар-Руми выразил свои мысли о природе и характере поэтического творчества, которое он сравнил с опасным ремеслом искателя жемчуга. Труден подвиг поэта, который должен, перебрав массу

словесного материала, найти слова-жемчужины, достойно выражающие его вдохновение:

Скажите тому, кто осудил поэзию, в которой он прославляется: «Разве ты не видишь, как сложно устроено дерево?»

Оно состоит из коры, сухих ветвей и колючек, между которыми есть и плоды.

Было бы лучше, если бы господь сам обрезал лишние ветви, которые он создал, а не люди.

Но если бы не было этого недостатка [в виде сухих ветвей] — было бы что-либо другое, что уготовила судьба для всякой вещи.

Аллаху лучше известны его помыслы, и благо есть во всем, что он совершает.

Так пусть же люди простят того, кто совершает промахи в поэзии, — ведь он всего лишь человек.

И то, что он ищет, подобно тому, что вылавливает искатель жемчуга со дна морской пучины, в то время как вокруг жемчуга таится опасности.

Хранится на дне морском и ценное — то, что можно взять, и то, что следует выбросить.

И того, кто ныряет в морскую пучину и одно отбирает, а другое с презрением отбрасывает, волна неизбежно унесет и разобьет об утес [145, т. 2, 142—143].

Разумеется, и Ибн ар-Руми отдал дань поэтическому канону, достаточно часто используя традиционные поэтические клише и употребляя редкие слова, заимствованные из арсенала древней поэзии, особенно тогда, когда хотел доказать, что арабская поэзия для него — родная область.

Но в отличие от других поэтов IX в. (например, Абу Таммама), нарочито усложнявших свои стихи, стремившихся поразить слушателей «ученостью», эффектными и необычными сравнениями и, в подражание древним поэтам, часто лишь намекавшими на знакомые бедуинам события или обстоятельства жизни, Ибн ар-Руми стремился к простоте и ясности. Умелое пользование аллитерациями и омонимами придавало его стихам музыкальную выразительность. Подобно многим поэтам его времени, Ибн ар-Руми отказался от традиционной самостоятельности бейтов и прибегал к анжамбеманам, что расширяло выразительные возможности его стихов, которые не распадутся на отдельные мысли-бейты, но увязываются в единое целое.

Особенно большую изобретательность Ибн ар-Руми проявляет в пространных вступлениях к панегирикам. Эти насобы заметно отличаются от традиционных и более разнообразной тематикой, и новациями в поэтических мотивах (ма'ани), и вводимыми в текст диалогами, и общим «драматическим» тоном. С этой точки зрения представляет интерес большое, стройное вступление к панегирику, в котором поэт повествует о трудностях сухопутного и морского путешествия, о тех опасностях, которые подстерегают путника на суше и на море, и о тщетности человеческих усилий добиться в жизни благоденствия и

одолеть слепую судьбу. Трудности путешествия выступают в насьбе к панегирику как символ сложности всякого жизненного пути и нестабильности человеческого бытия.

Вступление начинается словами: «Не всякий, кто пренебрегает путешествием, терпит в жизни неудачу, не всякий, проводящий жизнь в пути, добьется успеха» — и заканчивается общим выводом: «Я вижу, что человек, с того момента, как он впервые коснется лика земли, и до тех пор, пока в ней не скроется, — пленник несчастья», ибо во время земных странствий по суше он страдает «от жары и холода», «дождя и снега», «пыльного ветра и бурь», «жажды и сырости», а путешествуя по воде, постоянно подвергает себя опасности утонуть. На первый взгляд описание путешествия весьма конкретно, в нем нет никаких гипербола, никакой выпренности, оно предельно приближено к реальной жизни и ничем не напоминает традиционные насьбы. Однако оно «символично» и как бы превосхищает описание мистического пути в позднейших суфийских сочинениях.

Таким образом, с возрастанием конкретности все большее значение приобретает опосредствованный философско-лирический сюжет. Путешественник символизирует бредущего по жизни человека, в результате чего описание путешествия становится условной формой своеобразных философских медитаций — жанра, который в последующие два столетия займет такое большое место в философской лирике аль-Мутанабби и особенно аль-Ма'арри.

Совершенно особое место в арабской поэзии IX в. занимает «однодневный халиф», поэт и филолог-теоретик *Ибн аль-Му'таз* (861—908)¹³. Основным источником жизнеописания Ибн аль-Му'таза служит труд его друга, почитателя, собирателя и редактора его дивана Абу Бакра ас-Сули, уделившего в третьем томе своей «Книги листов со сведениями об аббасидских халифах и их поэзии» Ибн аль-Му'тазу целый раздел [41]. Сведения о жизни поэта содержатся также в трудах аль-Хатиба аль-Багдади [38, т. 10, 95] и Йакута [63, т. 1, 133—134].

Внук убитого в 861 г. десятого аббасидского халифа аль-Мутаваккиля и сын тринадцатого аббасидского халифа аль-Му'таза, смещенного в 869 г. и умершего в темнице, Ибн аль-Му'таз родился и вырос в загородной резиденции багдадских халифов в Самарре и получил по тому времени самое изыскан-

¹³ Литературно-критическим сочинениям Ибн аль-Му'таза посвящены статьи И. Ю. Крачковского, содержащие тексты, переводы и исследования «Книги благовоспитанности», «Книги о вине» и «Книги о „новом стиле“» [98]. Из ранних работ о творчестве Ибн аль-Му'таза отметим статью К. Ланга [297] и книгу О. Лота [308]. Из новых работ следует назвать исследования Абд аль-Мун'има Хафаджи [169], Ахмада Заки [173] и статью С. А. Боне-баккера [230].

ное образование — в числе его учителей были басрийский филолог аль-Мубаррад (826—898) и глава куфийской филологической школы Са'лаб (815—904).

Подобно многим другим аббасидским «принцам крови», вынужденным по тем или иным причинам отказаться от притязаний на халифский престол, Ибн аль-Му'таз всецело преданся, как он сам писал в своих стихах, «пирам и любовным радостям» и жил, как сообщают источники, «среди великолепной обстановки и утвари, в окружении преданных слуг».

После смерти халифа аль-Му'тамида в 892 г. Ибн аль-Му'таз по приглашению нового халифа, своего двоюродного брата аль-Му'тадида (892—902), переехал в Багдад и стал ревностным почитателем нового покровителя, главную заслугу которого он видел в прекращении смут и беспорядков и в укреплении власти аббасидской династии. Со смертью аль-Му'тадида в 902 г. и воцарением аль-Муктафи (902—908) Ибн аль-Му'таз отошел от политической деятельности. В смутное время, наступившее после смерти халифа аль-Муктафи, Ибн аль-Му'таз оказался втянутым в придворные интриги, принял участие в борьбе за власть и, опираясь на некоторых высокопоставленных лиц, захватил на один день халифский престол (17 декабря 908 г.), но уже на следующий день был свергнут сторонниками «законного» халифа аль-Муктадира — гвардейцами-тюрьками — и через несколько дней (29 декабря 908 г.) казнен.

Высокое положение избавило Ибн аль-Му'таза от необходимости заискивать перед сильными мира сего и выпрашивать, как это делали придворные панегиристы, подачки. В диване Ибн аль-Му'таза представлены все жанры арабской поэзии (любвные песни, стихи о вине, описание природы), есть и панегирические касыды (в них прославляется деятельность аль-Му'тадида), но они лишены обычного для этого жанра льстиво-раболепного тона. Не испытывавший нужды приспособляться ко вкусам «потребителя», Ибн аль-Му'таз был утонченным эстетом, знатоком и ценителем поэзии, одним из первых теоретиков арабской средневековой нормативной поэтики. В его творчестве традиционные доисламские образы гармонично переплелись с новациями поэтов Обновления, впервые в арабской поэзии сплавив бедуинское и новое, городское, направления в некий органический синтез, давший позднее, в X в., богатейшие плоды в творчестве аль-Мутанабби, ас-Санаубари, ар-Ради, аль-Ма'арри и других поэтов.

Самое большое по объему поэтическое сочинение Ибн аль-Му'таза — урджуза, в которой повествуется о том, как его родственник, друг и покровитель, халиф аль-Му'таид добился стабилизации политического положения в империи, усмирил непослушную придворную гвардию и заставил провинциальных эмиров подчиниться центральной власти [14, 481—505]. Леген-

да повествует, будто поэма так понравилась халифу, что он заставил одну из невольниц выучить ее наизусть и часто ему ее напевать¹⁴.

Поэма начинается с рассказа о том, в каком состоянии находилась страна до воцарения халифа аль-Му'тадида. Государство раздирали смуты, в Кермане и в Фарсе утвердилась династия Саффаридов, наместник Исфахана Ибн Аби Дуляф отказывался подчиняться багдадскому халифу, правившая в Египте династия Тулунидов отторгла у Аббасидов Сирию. Даже в самом Ираке наместники областей вышли из повиновения и не слушались приказов властей Багдада.

С большой обстоятельностью Ибн аль-Му'тазз изображает нравы, царившие в Халифате до прихода к власти аль-Му'тадида: чудовищные притеснения властей, методы выколачивания налогов, пытки и вымогательства, применявшиеся халифской администрацией для пополнения казны.

Если у какого-либо купца водились драгоценности и деньги и Аллах пожаловал ему хорошее положение,

Ему говорили: «У тебя находятся на хранении деньги, принадлежащие правителю». И называли баснословную сумму.

Купец утверждал: «Нет, клянусь Аллахом, нет за мной никакого долга, ни малого, ни большого.

Я нажил эти деньги честной торговлей и не нанес правительству никакого ущерба».

В ответ на это его окуривали дымом горящей соломы и поджаривали, накладывая на тело раскаленные кирпичи.

До тех пор, пока он не начинал испытывать отвращения к жизни и не восклицал: «О пусть все деньги провалятся в преисподнюю!»

И отдавал мучителям все, что те требовали. Его отпускали, и он убегал со всех ног, думая лишь о том, чтобы скорее убраться [14, 488; 118, 102].

Сколько, сколько людей знатного происхождения, уважаемых и почтенных мужей

Я видел, которых волокли стражники в тюрьму и в диван по сбору налогов.

Приведенного выставляли на адский жар полуденного зноя, так что голова его становилась подобной кипящему котлу.

Руки его связывали джутовыми веревками, которые перерезали ему суставы.

Его подвешивали на крюк в стене, как будто он — глиняный сосуд для охлаждения воды в доме.

И били его по затылку, как бьют в барабан, то выказывая глазами злорадство, то давая понять, что они его друзья...

А когда он умолял избавить его от жгучих лучей солнца, сборщики налога в ответ пинали его ногами.

А в это время тюремщик лил на него масло, так что он весь покрывался красной коркой.

Так продолжалось до тех пор, пока его не покидали силы и он более не мог противиться их требованиям.

Тогда он говорил: «Позвольте мне попросить взаймы у купцов, а если они откажутся дать в долг — продать им мои земельные владения.

¹⁴ Урджузе Ибн аль-Му'тазза посвящена статья К. Ланга [297].

И назначьте мне для этого срок в пять дней. Окажите мне такую милость!»

Но они ограничивали его и давали ему лишь четыре дня срока, и не было надежды добиться от них словами какого-либо снисхождения.

И тогда приходили к нему назначенные бессовестные купцы и ссужали его деньгами из расчета десять за один.

Они писали купчую на продажу его земельного владения и заставляли его клятвой скрепить акт продажи.

После этого он уплачивал то, что от него требовали, и уходил, даже не чая близости освобождения.

Тогда к нему приходили пытавшие его стражники и просили у него денег, как если бы довели его до состояния полной покорности.

А если он медлил с ответом, они сдирали с него чалму и расцарапывали ему шею и голову [14, 494; 118, 115—116].

По словам Ибн аль-Му'тазза, положение усугублялось поведением высших чиновников и знати, «сотрапезников халифа», «рыскавших по стране в поисках добычи». Они «довели Халифат до нищеты и приучили всю страну к страху и ужасу». Днем и в ночную пору по улицам столицы разгуливали гвардейцы-наемники и «домогались жалованья, как будто все им задолжали». Однако с воцарением аль-Му'тадида резиденции непокорных эмиров, их дворцы превратились в «покинутые становища», по которым «днем и ночью бродят джинны».

Сколько опустевших дворцов в ат-Тале, аль-Джаусаке и в аль-Ката 'и!

А ведь было время, когда их часто навешали, жизнь в них была ключом и все боялись их владельцев, наместников-эмиров.

Кони ржали у ворот, и множество народу толпилось возле привратника.

Сколько входило туда благородных людей и сколько выходило оттуда униженных и ограбленных.

Сколько было таких, которые стояли поодаль и смотрели, опасаясь подойти, напуганные угрозами и страшась наказания.

Так продолжалось до конца дня, а потом раздавались из дворца шум голосов и звуки струн.

Виночерпии обносили гостей вином, и совершались там бесчисленные грехи.

Все это неожиданно кончилось, как не бывало. Ведь судьба играет человеком как захочет!

Небо не плакало над ними, когда их постигла заслуженная кара [14, 482—483].

Все эти смуты и злоупотребления, если верить поэту, были пресечены халифом аль-Му'тадидом, покаравшим мятежников и водворившим в стране порядок и справедливость. По свидетельству Ибн аль-Му'тазза, аль-Му'тадид всячески укреплял ортодоксальный суннитский ислам и преследовал «еретиков»-му'тазилитов, так же как и шиитские секты (особенно карматов). Он покончил с «вероломным алидом», одним из руководителей негров-рабов (зинджей), восставших в Нижнем Ираке, расправился с основателем династии Саффаридов Саффаром,

принудил египетских правителей выплатить Багдаду причитавшиеся налоги и усмирил непокорных эмиров в самом Ираке. Покончив со смутой, аль-Му'тадид занялся строительной деятельностью. По его приказу были воздвигнуты роскошные дворцы и разбиты удивительные парки, подобных которым не создал ни один халиф или эмир и даже сам «царь византийский». Таким образом аль-Му'тадид укрепил власть Аббасидов, которые, по глубокому убеждению Ибн аль-Му'тазза, только одни имели моральное право управлять мусульманским государством.

Эпическая поэма Ибн аль-Му'тазза существенно отличается от традиционных мадхов. Хотя в поэме в соответствии с требованиями жанра подвиги прославляемого лица бесконечно преувеличиваются и даже просто придумываются и халиф предстает перед читателем, подобно эпическому герою, «прекрасным во всех отношениях» и хотя халифу приписываются не вообще какие-нибудь достоинства, а именно те, которые принято восхвалять в мадхе (храбрость и ратные подвиги в войне за ислам, справедливость к подданным и снисходительность к поверженному врагу), в ней отсутствуют традиционное лирическое вступление и просьбы о вознаграждении. И не случайно Ибн аль-Му'тазз избрал для своего панегирика не касыдную, а урджунскую форму, не требующую столь строго очерченной нормативной композиции.

Живые и конкретные отклики на реальную жизнь встречаются в поэзии арабского классицизма, как правило, не в «высоком» жанре панегирика, где обычно находят свое выражение идеальные представления эпохи, а в жанрах, где поэт подвергает критике отступления от идеала, представшие перед ним как реальная и неприемлемая для него действительность. Было бы, однако, ошибкой находить «реализм» средневековой литературы лишь в «бытовизмах», смеховых элементах и просторечьях, характерных в большей мере для «низших» жанров, в первую очередь для жанра хиджа. Его следует видеть прежде всего в конкретном изображении различных сторон общественной и личной жизни, которые рисуются как реальные факты действительности, а не отвлеченно и нормативно.

В поэме Ибн аль-Му'тазза художественная сила реальности как бы вступает в борьбу с общепринятыми художественными традициями. Ибн аль-Му'тазз живо воспроизводит картины багдадской жизни своего времени, широко использует бытовые наиболее выразительные детали, отбирает факты, которые позволяют читателю наглядно представить происходящее, соблюдает «историзм», рисуя причины и последовательность событий, мотивы поступков и т. д. Необычность содержания и композиции поэмы, ее обличительный тон выводят ее за пределы замкнутого круга средневековой арабской поэзии. Правдивостью и точностью в изображении жизни, даже известной «натуралистичностью» при описании страшной действительности она

мало чем напоминает нормативные васфы традиционных панегириков и осмеяний, в которых заранее заданы поэтические образы-идеи и их словесное воплощение.

В отношении к рисуемым в поэме событиям чувствуется аристократ, который в соответствии с представлениями своего сословия всячески чернит повстанцев (зинджей, карматов), обвиняет их в зверствах, совершаемых из корыстных побуждений, и в насилиях. Некоторые из его обвинений несомненно справедливы (об этом мы можем судить по свидетельствам других источников), однако Ибн аль-Му'таз не видит социальных причин охвативших всю империю восстаний, а склонен считать, что они вспыхнули лишь вследствие деятельности разных авантюристов и честолюбцев.

«Высокородность» Ибн аль-Му'таза, его приверженность правящей в Багдаде династии проявились не только в неприязни к «бунтарям» и в постоянных жалобах на нарушение былых сословных преград, естественных с точки зрения поэта-аристократа. Его отвращение к шиизму и к антиаббасидской поэзии нашло свое выражение также в пренебрежении к некоторым выдающимся поэтам-современникам, например к Ибн ар-Руми, которого он никогда не упоминает в своих теоретико-критических сочинениях.

Главное место в творчестве Ибн аль-Му'таза занимают поэзия вина, любовная лирика и описания природы. Эти три традиционных жанра (хамрийят, газель и васф) преобладают в диване поэта в полном соответствии с его жизненной установкой и эстетическими вкусами. Иногда темы вина, природы и любви сочетаются в одном стихотворении, образуя «смешанный» жанр.

Пей весь свой век и ты не умрешь от сожаления, что зря прожил жизнь, и не будешь вечно жаловаться на тоску.

Посмотри вокруг — пришла весна, подобная принарядившейся для возлюбленного прекрасной женщине.

Когда утро рассыпает аромат камфоры, птицы начинают щелкать, каждая на своем языке.

Роза смеется над желтыми глазами нарцисса, который умер, приговоренный любовью к смерти.

Налившиеся хлеба увенчаны колосьями, они свежи и зелены.

Повсюду все проснулось к жизни, и даже желтый гриб вылез из земли.

Каждый вечер дневные облака, не успевшие за день пролиться на растения, дарят им слезы дождя.

И ты увидишь, как ветер гладит поверхность пруда, полирует ее и уносит все сорняки.

Так что пьющая газель смотрится в него, как красавица в зеркало... [14, 113]

Тема вина проходит через всю поэзию Ибн аль-Му'таза, причем в поэтизации застольных радостей, в красочных описаниях веселых попоек с многочисленными собутыльниками и обязательным в таких случаях виночерпием Ибн аль-Му'таз

не уступает основоположнику жанра — Абу Нувасу, несомненно оказавшему на него большое влияние.

О друзья, я не послушался глуща и покорился кубку с вином, который держу в руках.

Я встретил этого бродягу — вино, и оно ранило меня ударом кинжала прямо в сердце.

И, ей-богу, я уже не помню, сотворил ли я ему одну молитву или приложился к нему дважды... [14, 161].

Сколько ночей я провел без сна, когда мои собутыльники лежали вокруг меня, сраженные хмелем.

И тогда моими собеседниками становились хохочущие бутылки с вином и поющие о любви флейта и лютия.

А ночь пыталась побить меня камнями звезд, говоря: «Кажется, это сам мятежник-сатана...» [14, 179]

Дьявол подчинил себе мою душу, и она стала безумствовать, ведь издавна души людские были покорны дьяволу.

Сколько раз я собирался стать благочестивым, но мешало этому душистое вино, которое разносит виночерпий, не уступающий павлину красотой.

Со времен Ноя это вино хранилось в кувшине, похожем на тьму, в которой скрыт свет.

Неверные открывают для мусульман другие кувшины, а этот берегут в темноте, как молодую невесту...

Христиане говорят, что это кровь Иисуса, а огнепоклонники — что это неопаливающий огонь.

По-моему же, это ни то ни другое, но полное счастье, очищенное от огорчений и бед [14, 272].

Как и у Абу Нуваса, в описаниях застольных увеселений Ибн аль-Му'тазза традиционные «литературные» образы переплетаются с бытовыми, навеянными жизнью «реалистическими» картинами, достоверность которых не вызывает сомнений.

О виночерпий, одетый в шелковые одежды, подающий собутыльникам красный яхонт в белой жемчужине,

Когда луна на небосводе похожа на серебряный дирхем, брошенный на голубую парчу.

Сколько раз виночерпий доставлял мне радость и, не боясь завистников и соглядатаев, проводил у меня время.

Он изъяснялся знаками и жестами, когда я будил его и говорил ему: «Просыпайся, о радость друзей и собутыльников».

И он отвечал мне невнятным бормотанием, причем язык не повиновался ему от опьянения, как будто он был зайкой:

«Я все понимаю, что ты говоришь, но меня доконали последние капли золотистого вина».

Оставь меня до завтра и дай мне очнуться от хмеля, а потом твой раб снова будет служить тебе» [14, 17].

Ибн аль-Му'тазз часто вводит в свои поэмы традиционную тему — описание возделывания виноградной лозы и изготовления вина, которую начиная с доисламских времен неоднократно разрабатывали предшественники Ибн аль-Му'тазза по жанру хамрийят — аль-А'ша, аль-Ахталъ и Абу Нувас.

Вино вызрело там, где в прозрачной зелени свисающие ветви с темными гроздьями простирают свою тень.

Там, где гряда волн плещется в устье Евфрата, воды которого набегают на скользкий и мягкий песок.

Вокруг этих лоз ходит сторож с недремлющим оком и бодрствующим сердцем, охраняя их от жаждущей сорвать руки.

Он хлопочет с лопаткой у ручейков, орошающих лозы, чтобы указать к ним путь змейке воды.

А в августе лоз возвращается к лозам, чтобы собрать виноград для того, кто выжмет из них сок, и тогда его руки желтеют, как будто окрашены хной.

А потом на собранном винограде начинают радостно плясать давилышки, безжалостно дробящие сердца гроздей.

И только теперь виноградный сок успокаивается в чреве темно-коричневого кувшина, запечатанного глиной, под жаркими взорами солнца [14, 13—14].

Интерес Ибн аль-Му'тазза к бытовым деталям нашел выражение в небольшой урджуге, посвященной шуточному спору поэта с одним из друзей о том, когда лучше пить вино — с утра или под вечер. В поэме повествуется о времяпрепровождении багдадской знати. На фоне прекрасной, только что пробудившейся от сна природы несчастный пьяница-забулдыга тянется к кубку и, захмелев, забывает обо всех других радостях жизни, а под вечер, когда собирается кружок друзей, он уже неспособен принять участие в пирушке и тем лишает себя вечерних развлечений [14, 473—480]. Впрочем, сам Ибн аль-Му'тазза, кажется, не отвергал утренних застольных радостей. Так, пародируя традиционный призыв муэдзина: «Вставайте на молитву», он в одном из своих хамрийят провозглашает: «Вставайте на утреннюю попойку» [14, 145], а в другом месте говорит: «Пришло время кувшину преклонить колени перед кубком. Ведь петух уже зовет: „Вставайте на утреннюю пирушку“» [14, 146].

Стихи Ибн аль-Му'тазза о вине изящны по форме. При всем очевидном влиянии винных песен предшественников в хамрийят Ибн аль-Му'тазза много поэтической фантазии, неожиданных и эффектных сравнений, в которых поэт проявляет тонкий вкус и незаурядную наблюдательность.

На рассвете мы разжигаем огонь, [пьем вино]. Когда мы льем в него воду — он еще сильнее разгорается.

Пузырьки воды ползут по стенкам чаши, подобно слезам, текущим по розовым щекам... [14, 178]

О мой сотрапезник! Наступила ночь, зажги же для нас огонь вином.

Как будто мы, в то время как весь род людской спит, целуем солнце в темноте... [14, 407]

Вино — как невеста в узорчатой стеклянной рубашке, сыгравшая свадьбу с водой у меня в ладони... [14, 131]

Для эпикурейского сознания Ибн аль-Му'тазза, так же как и для Абу Нуваса, тема вина была органична. Однако если для горожанина, выходя из простого сословия Абу Нуваса проповедь застольных увеселений была средством эпатировать традиционную мораль, то для знатного и богатого Ибн аль-Му'тазза песни о застольных радостях были изображением одного из видов привычных светских развлечений. «Смакуя», описывал он веселые пирушки, на которых все «действия» совершались по принятому в придворных кругах ритуалу. Это нашло отражение в содержании и построении созданного им трактата-антологии «Книга о вине», в которую автор включил как свои, так и чужие стихи, в целом дающие представление не только о лучших произведениях жанра хамрийят, но и о жизни придворной среды в аббасидской столице.

Сам Ибн аль-Му'тазз, объясняя причину, побудившую его написать трактат, ссылается на «падение искусства застольных увеселений» и на свое желание, собрав лучшие образцы поэтических описаний вина, найти в них сотоварища, который бы заменил ему незадачливых собутыльников [98, 90]. В трактате речь идет о различных сортах вина и о напитках, его заменяющих, о предпочтении, которое оказывается разными людьми разным сортам вина, о медицинских свойствах вина, о сосудах для его хранения и питья, о действиях вина на человека и о способах излечения от опьянения. Специальный раздел посвящен хадисам, в которых содержатся запреты, разрешения и предписания, касающиеся употребления вина, а также правила, принятые на этот счет в обществе [98, 91].

Но если стихи Ибн аль-Му'тазза в жанре хамрийят, окончательно сложившемся сравнительно поздно, полностью выдержаны в «новом стиле», то его любовные песни не свободны от влияния древней поэзии. Однако доисламская традиция присутствует в них лишь в виде некоторых обязательных реалий бедуинской жизни и традиционных образов (возлюбленная — газель, свидание не может состояться, ибо племя возлюбленной откочевало, и т. д.). Весь же «дух» любовной лирики Ибн аль-Му'тазза тесно связывает ее с куртуазной культурой, в которой от патриархальной наивности любовных отношений не осталось и следа. Взаимоотношения влюбленного придворного и возлюбленной напоминают взаимоотношения европейского придворного рыцаря и его дамы. В этом плане Ибн аль-Му'тазз продолжает традицию городской любовной лирики Омара Ибн Аби Раби'а с его культом свободных любовных связей, не ограниченных ни сословными барьерами, ни семейными или племенными отношениями. При этом, как и в поэзии европейских рыцарей, в любовной лирике Ибн аль-Му'тазза отсутствует индивидуализация чувств, все в ней подчинено правилам жанра, предписывающего восхвалять «прекрасную газель» в традиционных формах.

О газель, вновь искушавшая мое сердце, уже искренне раскаявшееся.

Она посетила меня, заранее не известив о приходе.

Она появилась, ведя за собой войско своей красоты во всеоружии, готовое к бою.

От того, подарит ли она мне свидание или покинет меня, зависят моя жизнь и смерть.

Глаза ее — острые мечи, ее смертоносные взоры мечут стрелы впереди ее войска.

Над ней реют знамена красоты, взошедшей над ее сверкающим челом.

На левом фланге ее армии шествует цветок желтой лилии, а на правом — черная родинка, отряд смуглых эфиопов.

Проходя мимо, она своей легкой поступью несет смерть, и благочестию не остается ничего иного, как спастись бегством при ее приближении... [14, 103]

Еще больше традиционных древнеарабских элементов в описаниях природы. Багдадские поэты IX в., понимая, что им, горожанам, едва ли удастся превзойти поэтов-бедуинов, столь тесно связанных с природой и органически «вписанных» в арабийский пейзаж, в этом жанре старались максимально подражать своим древним предшественникам. Их васфы не столько навеяны непосредственными впечатлениями, сколько построены на знании и искусном применении традиционных штампов. Поэтому те сравнения в их поэзии, которые основаны на зрительном сходстве, как правило, заимствованы из стихов древних поэтов, их же собственные, «новые», поэтические фигуры обычно связаны не с пластическим видением, а с передачей впечатления от предмета или явления через игру чисто языковыми усложненными образами, и по ним зачастую трудно наглядно представить себе объект описания:

Ночью я увидел молнию, сверкнувшую, подобно быстрому взгляду или [внезапному] удару сердца влюбленного.

А потом восточный ветер стал подгонять ночь, как будто она — молния, а он — падающая звезда.

Ночь плачет слезами дождя, а молния над ней смеется — и потоки дождя, низвергаясь на землю, кажутся брошенными с неба веревками.

Ночь и гром подобны двум спорщикам, из коих один плачет, а другой кричит.

Ночь пришла с веками, подкрашенными сурьмой, но от потока пролитых слез побелела.

Когда молния прорывает покров ночи, она кажется тебе брюхом змеи, бьющейся на склоне песчаного холма...

Но вот ночь успокоилась, звезды настояжились, и утро приготавлилось к приходу, набросив на лицо вуаль... [14, 44]

Иной характер имеют описания придворных увеселений, к которым неприменимы доисламские образы. Здесь поэт всецело отдается на волю личных впечатлений. Интересно, например, сравнить описание соколиной охоты у Ибн аль-Му'тазза со сценой охоты на антилопу у Лябида. Ибн аль-Му'тазз рисует сокола как восхищенный наблюдатель со стороны, в то время

как Лябид соперживает с затравленным зверем. Впрочем, сама поэтика васфа у стихотворца арабского классицизма остается строгой традиционной, что проявляется в скрупулезной передаче внешних деталей, в характере сравнений и т. д. Это сходство легко проследить, если сопоставить описание сокола Ибн аль-Му'таззом с васфами древних поэтов.

Ты примешь его за рыцаря могучего войска, которого украшают храбрость и щедрость.

Он приносит счастье, подобно [мифической] птице рух, и внушает страх, и держит в повиновении всех птиц своей земли.

Он преследует их, заставляя искать спасения в воде, и дает власть над ними своему забрызганному кровью клюву.

И окрашенным кровью когтям — а те, крича, зывают о помощи и просят спасти их от его хищных когтей.

После того как мы проехали немного, он стал похож [от брызг крови] на свиток мелко исписанного писцом пергамента [14, 153].

Сплошь и рядом в стихах Ибн аль-Му'тазза чувствуется сознательное стремление нарушить литературный этикет и перейти от условно-традиционного обозначения жизни канонизированными образами и поэтическими фигурами к ее изображению, потребность в котором диктуется практикой и наконец самой природой творческого процесса. Творческая индивидуальность поэта проявляется во множестве конкретных деталей, заметных лишь тому, кому известна знаковая система средневековой поэтической культуры. Личный опыт «прорыва» в отвлеченную идеальную стилистическую систему и становится эстетически значимым. В результате изобразительные средства приближаются к жизни, в них становится больше элементов конкретности и правдоподобия, которые противостоят системе условных литературных штампов. При этом отделить традиционные канонические элементы от того, что привносится в образ в результате непосредственных наблюдений, бывает трудно, а иногда и невозможно. Критериями такой конкретности могут служить интерес к характерным деталям и второстепенным признакам, наглядность и предметность изображения, пластичность поэтического рисунка. Внешнее сходство не только не игнорируется, что часто бывает характерно для условной образной системы канона, но, напротив, всячески подчеркивается.

Для тебя ли светлая лунная ночь пролилась над землей, подобно расплавленному серебру?

Для тебя ли сияет, подобно прозрачным лучам солнца, вино в кубках, на поверхности которого колыхается пена? [14, 179]

Дуновение северного ветра и дыхание восточного подняли рябь на поверхности пруда.

И когда солнце засияло над ним в вышине, тебе показалось, что гладь его — позолоченная кольчуга [14, 88].

Туца,отягченная бременем влаги, шатаясь от усталости, про-
плыла, опираясь на плечи ветров [14, 149].

Звезда во мраке ночи похожа на глаз, который, как тебе
кажется, дожидается, пока соглядатай уснет.

А утро, пробивающееся сквозь покров мрака, похоже на се-
дину, показавшуюся в гуще черных волос [14, 19].

В своих описаниях (звездного неба, фруктов, цветов и т. п.).
Ибн аль-Му'тазз проявлял безукоризненный вкус и богатейшее
воображение. Недаром он получил от современников имя «Вла-
ститель поэзии» («Амир аш-ши'р»). Его короткие стихотворе-
ния полны выразительных метафор, в изяществе которых с ним
вряд ли кто из современников мог соперничать. Совершенство
формы и простота его стихов принесли ему заслуженную славу
одного из талантливейших поэтов средневековья. Особенно пле-
няли современников поэта и потомков его сравнения (ташбих),
в которых он, оставаясь в рамках традиционных форм, проде-
монстрировал большую изобретательность и умение обнажить
скрытую от глаза деталь явления.

Посмотри на красоту взошедшего месяца: светом своим он
разрезает густой мрак, как отлитый из серебра серп скашивает
цветок мрака — нарцисс [14, 278].

Созвездия Плеяд подобны паланкину, укрепленному на спине
верблюдницы, подгоняемой на запад беспокойным погонщиком.

Они мерцают, подобно стеклянным сосудам, наполненным
дрожащей ртутью [14, 136].

В зрелом апельсине смешались желтизна с краснотой пла-
мени.

И он стал походить на щеки возлюбленной, которая увидела
любящего и побледила, а потом покраснела из страха перед со-
глядатаем [14, 90].

Ибн аль-Му'тазз прославился не только как поэт, но и как
ученый, автор ряда замечательных произведений в прозе. Сре-
ди них на первое место следует поставить его «Книгу о „новом
стиле“» и «Классы новых поэтов», к которым мы еще вернемся
в главе, посвященной арабской литературной критике. Есть
у него и произведения в жанре адаб. Среди них наибольший
интерес представляет «Книга благовоспитанности» — сборник
изречений или назидательных рассуждений, в которых автор
дает рекомендации морального характера и устанавливает нор-
мы поведения хорошо воспитанного человека — адипа. Как и
другие произведения этого жанра, трактат Ибн аль-Му'тазза
позволяет нам составить представление о тех требованиях, ко-
торые мусульманское общество IX в. предъявляло к образован-
ному и воспитанному человеку [98, 40—88].

3. ПРОЗА

IX век в истории арабской классической литературы богат не только поэзией — он выдвинул также и замечательных прозаиков, среди которых один из наиболее значительных — му'тазилитский теолог, религиозно-политический публицист, литературный критик, ученый и автор многочисленных сочинений адаба аль-Джахи́з (775—868).

Основные биографические источники по аль-Джахи́зу — сочинения аль-Мас'уди [65, т. 8, 33—36], аль-Хатиба аль-Багдади [38, т. 12, 212—220], Ибн Асакира¹⁵ и Иакута [69, т. 6, 56—80].

Абу Осман Амр ибн Бахр, получивший за свою некрасивую внешность (он был низкоросл, темнолиц и пучеглаз) прозвище аль-Джахи́з (букв. «пучеглазый»), родился в Басре, в семье, ведущей происхождение из Абиссинии¹⁶. О детских и юношеских годах аль-Джахи́за мало что известно. Источники сообщают, что он рано лишился отца и еще подростком вынужден был собственным трудом добывать средства к жизни, занимаясь мелкой торговлей. Уже в ранние годы будущий писатель приобщился к чтению и проявил себя как любознательный юноша с широкими интересами и независимым характером.

Во времена аль-Джахи́за Басра была крупнейшим научным и литературным центром Халифата¹⁷. Множество выдающихся ученых, богословов и филологов образовали кружок, своеобразный научно-литературный клуб, при басрийской мечети, за что и получили прозвище мечетники — масджиди́юн. Аль-Джахи́з регулярно бывал на научных собраниях, слушал лекции, участвовал в дискуссиях. Проблемы, которые обсуждали мечетники (сектантская догматика, соотношение веры и разума, роль различных национальных и религиозных групп в Халифате и др.),

¹⁵ Биографические сведения об аль-Джахи́зе из Ибн Асакира опубликовал Ф. Кренков [294].

¹⁶ В дореволюционной России ему была посвящена небольшая заметка В. Р. Розена [88]. В советской арабистике аль-Джахи́зу до самого последнего времени не уделялось должного внимания. Небольшая статья о нем Х. К. Баранова была опубликована в качестве предисловия к его переводу «Книги о скупых» [1а]. Лучшими исследованиями творчества аль-Джахи́за, несомненно, являются многочисленные работы французского арабиста Шарля Пелла [333—338 и 340—342]. Переводы некоторых трактатов аль-Джахи́за и исследование его творчества содержатся в работах Х. Гиршфельда [282], В. Марсэ [312], Д. Р. Маршалла [315], И. Финкеля [247], Г. Леви Делла Виду [302], О. Рещера [347, 194—228], И. Абд аль-Джалили [214, 109—116] и К. Скаринской-Бошенской [365]. Отдельные сочинения аль-Джахи́за и их полные собрания издавались в арабских странах и в странах Европы неоднократно [58; 32—35]. Из работ на арабском языке, посвященных аль-Джахи́зу, следует отметить труды Джамиля Джабра [154], Шафика Джабри [155], Таха аль-Хаджири [161], Дауда Саллума [177], Ханна аль-Фахури [197], Сами аль-Каяли [206] и Таха ан-Наджма [211].

¹⁷ О басрийской культурной среде см. превосходную монографию Шарля Пелла [340].

нашли впоследствии отражение в многочисленных полемических произведениях аль-Джахиза. Поведение ученых мужей Басры в спорах и их научная аргументация (порой весьма схоластическая) позднее были сатирически изображены аль-Джахизом в его сочинениях.

Посещал аль-Джахиз также и ярмарку в Мирбаде, куда приезжали кочевники из отдаленных районов Аравии, от которых он мог позаимствовать чистую и сочную арабскую речь и у которых мог поучиться искусству бедуинского красноречия.

Но более всего формированию аль-Джахиза как литератора способствовала жизнь в Басре, постоянное общение с многонациональным и пестрым в религиозном отношении населением портового города, обогатившее наблюдательного от природы и любознательного юношу жизненным опытом и знанием человеческой натуры, в то время как чтение (источники повествуют, что аль-Джахиз просиживал в книжных лавках целые ночи) расширило его кругозор и познакомило его с культурой других областей Халифата и заморских стран.

Литературная деятельность аль-Джахиза началась еще в Басре, причем первые его произведения были посвящены вопросам имамата — теме, по-видимому волновавшей тогда багдадские власти. Затем писатель перебирается в Багдад, где продолжает образование под руководством самых выдающихся ученых того времени. Он изучает естественные науки (зоологию и ботанику), астрономию, медицину, богословие, поэзию и историю, причем особое внимание уделяет занятиям греческой философией и логикой (трудам Аристотеля и других греческих мыслителей). В числе учителей и друзей аль-Джахиза были известный му'тазилитский теолог ан-Наззам (ум. в 835 г.), филологи Абу Убайда и аль-Асма'и, лингвист и знаток исторических анекдотов Абу Зайд аль-Ансари (ум. в 836 г.), крупнейший басрийский грамматист аль-Ахфаш (ум. ок. 830 г.), а также известный переводчик греческих сочинений по философии и медицине сириец-христианин из Хиры Хунайн ибн Исхак. Знакомство с переводами и оригинальными сочинениями Ибн аль-Мукаффы помогло аль-Джахизу приобщиться к персидской культуре, а встречающиеся в его произведениях персидские цитаты, возможно, свидетельствуют о знакомстве его с персидским языком.

В Багдаде аль-Джахиз одно время был секретарем у чиновника и поэта Ибрахима ибн аль-Аббаса ас-Сули (792—857). Слух об аль-Джахизе как о талантливом литераторе доходит до халифа аль-Мамуна, который, ознакомившись с его трудами, поручает ему написать трактат о законности аббасидской власти в мусульманском государстве и для выполнения этой работы назначает его чиновником в халифскую канцелярию.

Легенда повествует, что аль-Джахиз, просидев в канцелярии три дня, покинул ее, ибо карьера чиновника никак не вяза-

лась с живым темпераментом деятельного и любознательного ученого.

Дипломатический такт аль-Джахиза, его умение ладить с сильными мира сего, остроумие и широкая образованность, а также антишу'убизм и проаббасидские симпатии обеспечили ему успех при дворе при различных халифах и везирах. Особым почетом аль-Джахиз пользовался при му'тазилитском везире халифов аль-Му'тасима и аль-Васика — Мухаммеде ибн аз-Зайяте, с которым писателя связывала тесная дружба и которому он преподнес свою «Книгу о животных», за что получил пять тысяч динаров.

Политические перемены в Багдаде, связанные с реакционным курсом аль-Мутаваккиля, существенно не поколебали положения писателя при дворе. После того как друг аль-Джахиза Мухаммед ибн аз-Зайят был отстранен от должности и в 847 г. казнен, писатель завязал тесную дружбу с его преемником и врагом, главным кади Ахмадом ибн Аби Дуадом и преподнес ему свое произведение — «Книгу красот речи и показных». Существует предание, будто халиф аль-Мутаваккиль, при всей своей неприязни к му'тазилитам, собирался доверить аль-Джахизу воспитание детей, но отказался от этой мысли при виде внешней непривлекательности писателя.

Свободомыслие аль-Джахиза, его му'тазилитизм постоянно давали основание для нападков на него со стороны ортодоксобогаословов, обвинявших его в ереси. Однако эти нападки не могли существенно поколебать его положение. Хотя писатель не был придворным и не занимал в Багдаде какого-либо официального поста, он играл при дворе значительную роль и получал изрядные денежные суммы как из халифской казны, так и от высокопоставленных лиц, которым посвящал книги. Он пользовался всеобщей симпатией и лишь в последние годы жизни в связи с окончательной утратой му'тазилитами ведущего места в мусульманском богословии вынужден был покинуть Багдад и возвратиться в Басру, где и умер глубоким стариком.

Аль-Джахиз был выдающимся ученым, человеком энциклопедических знаний. Один лишь перечень принадлежавших ему сочинений включает около двухсот названий, из которых около тридцати полностью сохранились до наших дней, а многие другие дошли в отрывках. Среди них труды по философии и богословию, социологии и экономике, истории и географии, естествознанию и химии, минералогии и математике. В эпоху, когда арабо-мусульманская наука только складывалась, он попытался собрать все положительные знания, как традиционно арабского происхождения, так и те, которые являлись продуктом греческой научной и философской мысли. Имя аль-Джахиза в средние века было столь популярным, что ему часто приписывались произведения других авторов, его эпигонов, подра-

жавших его стилю [91]. В целом его труды охватывают почти весь круг сведений о мире того времени и свидетельствуют о широте и разнообразии его интересов¹⁸.

Произведения аль-Джахиза всегда полемичны. В соответствии с му'тазилитским учением он равным образом как при изучении естественных явлений в природе, так и при рассмотрении метафизических вопросов стремился опереться только на доводы разума, избегая каких-либо мистических объяснений. Отправной точкой научного исследования аль-Джахиз признает эксперимент с последующим сопоставлением фактов, классификацией их и выводами. При этом он всегда стремится к точной передаче факта и логичности в рассуждении (однако свои произведения он строил весьма беспорядочно). Не выходя за границы мусульманского вероучения, аль-Джахиз смело подвергает критическому рассмотрению представления его времени о явлениях природы, а также древние предания, каждому слову которых слепо верили его современники, и предлагает обоснованные, разумные решения поставленных проблем.

Особенно волновала аль-Джахиза судьба мусульманской империи, первые симптомы грядущего распада которой он явственно ощущал. Ее единство и могущество подрывались, по мнению аль-Джахиза, противниками Аббасидов — Омейядами, противниками арабов — персами, противниками ортодоксального суннизма — шиитами, носителями шу'убийской идеологии, сектантами.

Аль-Джахиз был приверженцем «арабской партии». В трактатах, посвященных взаимоотношению арабов — потомков завоевателей и исламизированных жителей покоренных провинций — «клиентов» (мавали), он пытался определить место и роль тех и других в политической и культурной жизни империи. Особенно его волновали взаимоотношения арабов и персов. Хотя эти произведения аль-Джахиза утеряны, нам известно по другим источникам, что автор выступает в них горячим поборником арабской культуры и решительным защитником аббасидского Халифата. Он даже высказывается в пользу широкого привлечения тюрокских наемников из Средней Азии в качестве опоры халифской власти¹⁹.

Может показаться странным, что подобные политические взгляды уживались в аль-Джахизе с приверженностью к му'тазилizmu — течению, возникшему под влиянием греческих философских учений, тем более что привносимые мавали образованность и наука в сознании арабской знати и суннитских ортодоксов IX в. часто ассоциировались с притязанием «неарабов», в первую очередь персов, на политическое главенство в Халифате. В действительности же политические и философские

¹⁸ Перечень сочинений аль-Джахиза см. у Ш. Пелла [337].

¹⁹ О роли тюрокских наемников см. трактат аль-Джахиза у О. Решера [347, 194—228].

взгляды аль-Джахиза не только не находились в противоречии, но даже увязывались в довольно стройную концепцию.

В самом деле, просвещенному аль-Джахизу богословы-ортодоксы, опиравшиеся в своих воззрениях исключительно на положения, выдвинутые много лет назад основателем ислама, и не желавшие считаться с достижениями современной им науки, представлялись опасными невеждами, способными нанести халифской власти, арабам и самому исламу серьезный ущерб. Укрепить власть арабов и ислама можно было, лишь отвергнув некоторые устаревшие и явно нелепые утверждения, против которых противники ортодоксального суннизма всегда могли направить разрушительный огонь критики. Аль-Джахиз был активным деятелем му'тазилитской теологии, но, к сожалению, ни одна из его книг по религиозным вопросам до нас не дошла. Известно лишь, что он явился основателем особого направления в му'тазилитской теологии, получившего наименование «джахизийя».

Всю огромную литературную продукцию аль-Джахиза можно разбить на две категории: оригинальные произведения этого выдающегося мыслителя и сочинения жанра адаба, в которых популяризируются разнообразные научные знания, приводятся отрывки из различных сочинений, цитируются и комментируются источники. Но независимо от характера сочинения аль-Джахиз всегда выступает в роли наставника, его произведения дидактичны, автор всегда ставит своей целью воспитать и научить читателя. Не случайно многие разделы его сочинений начинаются словами: «Ты спроси меня о том-то и о том-то, я отвечу тебе то-то и то-то». Вероятно, на манере изложения и литературном стиле аль-Джахиза отразился опыт бесед с его высокопоставленными друзьями, которые задавали ему вопросы, чтобы получить ученые ответы.

Из дошедших до нас литературных произведений аль-Джахиза следует выделить прежде всего «Послание о квадратности и округлости» и «Книгу о скупых», в равной степени относящиеся к жанру адаба и к художественной сатире. В «Послании о квадратности и округлости»²⁰ подвергается осмеянию некий Ахмад ибн Абд аль-Ваххаб, суннитский богослов-традиционалист, фанатический сторонник антропоморфических представлений об Аллахе. Писатель смеется над невежеством своего героя и его высокомерием, рассказывает о нем различные анекдоты, рисует его безобразную внешность. Например, намекая на толщину Ахмада и его малый рост, он оперирует как в заглавии, так и в тексте повествования образом квадрата и круга.

Сатира имеет форму ученого разговора, который аль-Джахиз ведет с Ахмадом, задавая ему вопросы исторического, фи-

²⁰ О трактате см. работы Ш. Пелла [58] и М. Адада [218].

лософского и естественнонаучного содержания. Вопросы носят скорее риторический характер, ибо аль-Джахиз не сомневается в том, что сколько-нибудь разумный ответ на них он все равно не получит. Он лишь старается показать, сколь безгранична область научных знаний и как далек его собеседник от истинной науки.

Таким образом, в лице Ахмада просвещенный му'тазилит осмелел схоластическое богословие с его фанатичной нетерпимостью и косностью и одновременно продемонстрировал роль разума в познании мира и превосходство образованности над невежеством.

Более всего аль-Джахиза раздражает высокомерие богослова, «претензии которого на знание всех наук были столь же велики, как и его невежество», и он «непрерывно хвастался, притворяясь, что обладает глубокими знаниями».

Мало сведущий в устной традиции и лишенный опыта, привязанный к книге и не знающий реальной жизни, он пускался в рассуждения не задумываясь и хватался за первую пришедшую ему в голову идею. Он не делал никакого различия между мнением человека, лишенного опыта, и добросовестного исследователя, придавал большое значение заглавию произведения, не понимая ничего в его содержании, и завидовал истинным ученым, не имея ничего с ними общего [58, 6].

Вместе с тем он всегда старался высказать мысль, отличную от мнения собеседника, «дабы заставить о себе говорить», и аль-Джахиз приводит разнообразные доводы прозаиков, поэтов и философов, осуждающих людей, пускающихся в бессмысленные споры. Зависть — вот что более всего движет в этих спорах Ахмадом, и аль-Джахиз обрушивается на этот отвратительный порок:

Знай, что словом «зависть» обозначают черту человека, который чрезмерно старается соперничать с кем-либо в славе, подобно тому как словом «трусость» обозначают чрезмерную осмотрительность, словом «скупость» — чрезмерную экономность, а словом «расточительность» — чрезмерную щедрость [58, 12].

Неожиданно аль-Джахиз переходит к одной из своих излюбленных тем — к вопросу о значении в словесном искусстве правильно найденного слова. Замечательный стилист, аль-Джахиз придает большое значение тому, чтобы идеи «выражались словами, более всего им соответствующими», чтобы понять их иным образом было невозможно. Они должны содержать все достоинства риторики:

Ложные аргументы легко умирают, тогда как истинные доказательства звучат убедительно... разногласия уступают место согласию, спор — соглашению, расстояние, разделяющее разумных людей, сокращается... многословие смущается, а лаконичность торжествует [58, 20].

«Послание» аль-Джахиза начинается сатирическим вступлением, в котором автор издевается над внешностью своего собе-

седника. В дальнейшем он неоднократно прерывает свои ученые рассуждения выпадами против внешности Ахмада, насмешками над его умом и характером. Он иронически говорит о преимуществах «ширины» над «длиной» и в подкрепление своих соображений ссылается на Коран, хадисы и стихи различных поэтов. Такие «интерполяции» имеют цель развеселить читателя и дать ему передышку, прежде чем поставить перед ним новую серию научных вопросов. Ведь как много на свете хороших предметов, «округлых и широких».

Ты имеешь красивую голову, и это компенсирует [отсутствие] красивой фигуры, красивый почерк восполняет отсутствие хорошего языка, я верю, что у тебя не так уж много седых волос и ты мало мочишься, когда ты говоришь, ты бываешь очень важен, и вообще ты изобилуешь многочисленными достоинствами [58, 21].

Но если в начале сочинения аль-Джахиз откровенно насмехается над своим противником, то в «отступлениях» он начинает неожиданно его иронически прославлять. «На земле нет других знаний, кроме тех, которые заключены в образованности твоей, и мир обитаем только благодаря тебе» [58, 51],— говорит аль-Джахиз, видимо, обратившись к традиции придворных панегиристов. Такого рода поношения под видом восхвалений — излюбленный сатирический прием аль-Джахиза, применяемый им во всех сатирических произведениях. Такие восхваления-поношения имеют и композиционно-стилевую функцию, «разбавляя» научный текст периодами комического содержания. Аль-Джахиз даже теоретически «обосновывает» этот прием, посвящая значению шуток в серьезном тексте целый отрывок.

«Ведь серьезность утомляет,— говорит он,— а шутка развлекает, серьезность — раздор, а шутка — дружба» [58, 65].

Сознавая, что он шокирует читающую публику не только парадоксальностью своих идей, но и необычностью своей писательской манеры, аль-Джахиз тем не менее смело бросает вызов стилю ученых трактатов своего времени, теоретически и практически доказывая необходимость привнесения элементов юмора в серьезное повествование.

Вопросы, которые аль-Джахиз задает своему собеседнику, охватывают почти все известные в его время области знаний. Это те самые вопросы, которые более всего волнуют самого автора и на которые он далеко не всегда сам знает ответ. В «Послании» они никак не систематизированы, историческая проблематика беспорядочно чередуется с естественнонаучной, мифология — с философскими вопросами. «Ученые» вопросы столь же разнообразны по тематике, как произвольна композиция самого послания. «Расскажи мне о народах, которые пережили эволюцию, а затем исчезли: откуда они произошли и как исчезли, направились ли они к континентам или в сторону мо-

рей? откуда произошли кошки и свиньи?» — без всякого перехода вопрошает автор.

Приведем в качестве примера несколько вопросов исторического характера, которые задает автор трактата: где жили в древности народы ад и самуд? От кого произошли кахтаниты и племя куда'а? Почему ан-Ну'ман и аль-Харис были христианами, Зу Нувас — иудеем, цари Саба поклонялись богу Ахура Мазда? Кто такие фараоны и откуда они произошли? Сколько времени прошло с тех пор, как все люди на земле составляли единый народ с единым языком во времена Вавилона? Действительно ли Пальмиру основал царь Соломон? Как это случилось, что Соломон не знал, где живет царица Савская? Чем объясняется, что он был царем с огромной властью, что ему подчинялись духи, птицы были его посланцами и ветры дули туда, куда он желал? Почему Иосиф не знал, где находится его отец, и причинил ему так много горя, а отец его Яков не знал, где его сын, хотя оба они были пророками? Почему иудеи блуждали в пустыне сорок лет, хотя были достаточно разумны, чтобы быстро достичь земли обетованной? Каковы священные книги Индии и кто их сочинил — один человек или многие люди? Кто автор «Калилы и Димны»? Являются ли мавали арабами, или они метисы? И т. д.

Особое внимание аль-Джахиза привлекают лжепророки с их хитростями, помогающими им укрепить свою власть, с их аргументами, доказывающими их особую пророческую миссию и становящимися все «убедительнее» с ростом их реальной власти.

Столь же широк диапазон вопросов аль-Джахиза из естественнонаучной области, включающей, в соответствии с представлениями того времени, проблемы астрологии и алхимии, а также и разнообразные фольклорные предания и народные поверья: сколько времени прошло с той поры, как появились горы и реки перестали течь на возвышенных местах? Какая из рек самая древняя — Балх, Нил, Тигр, Евфрат, Джайхун, Сайхун или Михрар? Какова история планеты Венеры? Кто такой лангуст? Какова история мыши? Откуда произошла вражда белого петуха и ворона? Что это за рыба под названием нун? Каким образом море стало соленым? Почему цвет изменяется быстрее, чем форма тела? Почему внешними чертами ребенок напоминает отца? Кто дольше живет на свете — гриф, онагр или змея? Что это за птица анка и как она произошла? Кто в большей мере знаком с изготовлением золота из металлов — византийцы или китайцы? Почему нельзя изготовить золото, но можно изготовить стекло? Продукт ли алхимии мрамор или естественный минерал? Почему одни яды действуют на нервы, а другие на кровь? Если существуют религии, которые запрещают противление злу, то почему византийцы противятся обращению в рабство и грабегам? Что думает Ахмад о магии, талисманах,

философском камне, звездах, скарабях, черных кошках, эпилепсии, джиннах, островах Вак Вак, мираже, радуге, цвете хвоста павлина, приливах и отливах на море? И т. п.

Волнуют аль-Джахи́за и чисто философские проблемы. «Какова природа изображения в зеркале, это аксидент или субстанция, реально существующий предмет или продукт воображения, а твое лицо — нечто другое, чем его отражение в зеркале?» — спрашивает он. В заключительной части трактата аль-Джахи́з обрушивает на своего собеседника ряд цитат из сочинений Гиппократ, Платона, Аристотеля и других греческих философов о природе знаний, жизни и искусстве, демонстрируя тем самым огромную начитанность в разнообразной литературе.

Не пытаюсь разрешить затронутые им в «Послании о квадратности и округлости» научные вопросы и располагая материал без какой-либо системы, аль-Джахи́з, по-видимому, хочет лишь заинтересовать читателя, приобщить его к разнообразной научной проблематике. Но какого бы вопроса он ни коснулся — будь то происхождение жизни, история культуры, влияние луны на морские приливы или изменчивость цвета в оперении птиц, — он всегда ставит под сомнение их традиционное, основанное на предрассудках решение. «Оставим ли мы в стороне философию, чтобы принять мнение догматически мыслящих людей, — говорит он, — или скажем, что морские приливы и отливы — результат воздействия луны?»

Таким образом, он отвергает выводы, которые могут быть подсказаны человеку примитивным «здравым смыслом», его несовершенными органами чувств, и объявляет разум единственным источником и критерием достоверных знаний. При этом он полностью сознает, что в его эпоху истинное знание встречается редко, а невежество ценится выше и повсеместно пользуется уважением.

Презрение к невежеству и тупоумию звучит во многих сочинениях аль-Джахи́за. Вот, например, сатирическая апология тупоумия из другого сочинения аль-Джахи́за — «Книги о скупых»:

Тупоумие полезнее, чем проницательность... Тупоумие оберегает человека от волнений и предотвращает разрушение нервной системы. Жизнь, подобная жизни животных, лучше действует на душевное состояние, чем жизнь, которую ведут мудрые люди... Если одинаково откармливать животных и умную женщину... то жир появится у животных быстрее, а у умной и предприимчивой женщины медленнее, потому что ум сочетается с осторожностью и озабоченностью, а тупоумие — с беззаботностью и спокойствием. Поэтому-то животное приобретает жир в короткий срок в отличие от предприимчивых людей, ибо тот, кто ожидает беду, — уже в беде, даже если она и минует его, а беспечный всегда в надежде, пока его не постигнет беда [1а, 22].

Однако в сатирической трактовке темы царящих в мире невежества и несправедливости у аль-Джахи́за еще нет того трагизма, который прозвучит позднее в творчестве аль-Мутанабб́и и аль-Ма'арри́.

Самым замечательным с литературной точки зрения произведением аль-Джахиза справедливо считается его «Книга о скупых» — беспорядочное собрание полемических посланий о скупости и щедрости, рассказов и анекдотов о скупых людях, их речах и поступках²¹. Частично эти рассказы заимствованы автором из различного рода сочинений арабских и неарабских писателей, частично были «услышаны от людей», а многие из них родились в результате личных наблюдений над жизнью и бытом жителей Басры, Багдада и других городов Ирака, а возможно, и Ирана.

Герои рассказов аль-Джахиза обычно скупцы — жители Хорасана и других областей Ирана, жители среднеазиатского города Мерва, а также многонациональной, наполовину шиитской, почти всегда оппозиционной багдадским властям Басры. Книга была написана как отповедь носителям шу'убийской идеологии (главным образом иранцам), которые в бедуинской безмерной щедрости — традиционном арабском достоинстве — усматривали лишь проявление варварской и нелепой расточительности. Поэтому подвергающиеся осмеянию персонажи «Книги о скупых», как правило, жители восточных областей Халифата.

«Книга о скупых» — произведение сатирическое. Перед ее читателем проходит множество персонажей, принадлежащих к различным общественным группам: купцы и землевладельцы, ученые и богословы, деклассированный элемент — мошенники, нищие. В одном рассказе аль-Джахиз изображает богослова-догматика, произносящего нелепые речи, в другом высмеивает басрийских ученых-мечетников, скупых и болтливых, весь день занимающихся обсуждением вопроса о наиболее экономных способах высекания огня и расходящихся с сознанием исполненного долга, в третьем говорится о непристойном обжорстве некоего ученого мужа, в четвертом автор издевается над богатым скупцом, вкладывая в его уста построенную на нелепейших аргументах и уснащенную ссылками на Коран и хадисы речь в защиту скупости.

Один из персонажей книги — богатый землевладелец из Басры, скряга ас-Саури, занимавшийся ростовщицеством и «отдававший много денег под вещи», владелец поместья, славившегося «щедрой почвой, прекрасным расположением и обильными жатвами», который из экономии ходит босиком и из жадности заставлял членов своей семьи «не выбрасывать косточек от свежих и сухих фиников, а приучаться проглатывать их и тренировать с этой целью свое горло». Другой персонаж книги, Ахмад ибн Халаф, радуется тому, что прославился скупостью,

²¹ На русском языке опубликована в переводе Х. К. Баранова [1а]. Далее в круглых скобках указаны страницы этого издания. Специально о «Книге о скупых» аль-Джахиза см. статья В. Марсэ [312], Ш. Пелла [334] и Д. Р. Маршалла [315].

ибо эта слава охраняет его от назойливых просителей. Аль-Джахиз иронически присовокупляет, что, рассказывая о скудости Ахмада, он лишь стремится снискать его расположение, ибо для Ахмада «самый любимый друг тот, кто наиболее красноречиво убивает в людях надежду на то, чем он владеет... и если моя книга выйдет за пределы Ирака, он меня поблагодарит, а иначе — откажется, ибо дурная слава о нем на родине, по его мнению, уже избавляет от нужды особо указывать на его образ действий» (с. 63).

Аль-Джахиз осуждает жадного менялу Зубайда ибн Хумайда, который морил своих рабов голодом и избивал их, когда обнаруживал, что они съели что-либо, не спросив позволения.

Многие из анекдотов посвящены некоему аль-Кинди, в котором некоторые исследователи склонны видеть известного арабского философа, современника аль-Джахиза Абу Йусуфа аль-Кинди (ум. ок. 874 г.), му'тазилита, любимца халифов аль-Мамуна и аль-Му'тасима, подвергшегося гонениям при аль-Мутаваккиле. Один из шедевров сатирического смеха аль-Джахиза — письмо домовладельца аль-Кинди его квартиросъемщикам, полное забавных жалоб на судьбу и самых нелепых обвинений, уличающих съемщиков в злостном стремлении разорить своего хозяина (с. 107—116).

Произнося речи в защиту скупости, аль-Кинди приводит подходящие к случаю пословицы, цитирует Коран и хадисы. При этом комизм создается не только изображением персонажа — объекта смеха, как такового, но и той маской серьезности, которую автор надевает, выводя своего персонажа на сцену. Здесь аль-Джахиз, так же как и в «Трактате о квадратности и округлости», пользуется приемом сатирического восхваления-поношения.

«Ну и замечательнейший же человек аль-Кинди! [— говорит аль-Джахиз устами одного из персонажей,—] как был он мудр, как был находчив в доводах, как был искренен душой, как был последователен в своих воззрениях на жизнь» (с. 117).

Хорасанцам, жителям Мерва и Басры, которых аль-Джахиз неизменно изображает скупыми и прожорливыми, противопоставляются арабы-бедуины. Возмущаясь засильем иноверцев, аль-Джахиз в порыве «национализма» передает слова одного врача-араба, жалующегося на отсутствие практики из-за конкуренции:

«Имя мое Асад — чисто арабское, [— говорит врач,—] а следовало бы, чтобы оно было Салиб, Джибриил, Юханна или Бира (имена христианские и еврейские.— И. Ф.)... прозвище мое Абу-ль-Харис, а следовало бы, чтобы оно было Абу Иса, Абу Хазария или Абу Ибрахим, на мне белый хлопчатобумажный плащ, а следовало бы, чтобы на мне был шелковый черный, и речь моя — речь арабская, а следовало бы, чтобы мой язык был языком жителей Гундишапура»²² (с. 132).

²² Гундишапур — город в Хузистане (Иран); был центром медицинской науки.

С явной неприязнью говорит аль-Джахиз об одном басрийце, торговце с лотка, нажившем мелкой торговлей целое состояние и скупившем «земли арабов». Разобщенность — вот что губит арабов, и аль-Джахиз сообщает предание о халифе Омаре, который, придя на свадьбу и увидев, как каждое бедуинское племя варит свою особую пищу, приказал смешать содержимое всех котлов, «чтобы не было междоусобицы».

Любопытный анекдот о скупости легендарного персидского правителя Халида Хумахравейхи сообщает аль-Джахиз со слов своего друга — поэта Мухаммеда ибн Ясира аль-Марвази. Анекдот этот свидетельствует о тонком понимании аль-Джахи-зом назначения поэта — придворного панегириста — в современном ему обществе.

Однажды Халид сидел в рабочем покое и занимался своими счетами и делами, уединившись со своим трудом. Вдруг перед ним появился поэт и нараспев прочитал стихи, в которых он всячески возносил и прославлял его. Когда поэт кончил, правитель сказал ему: «Как ты хорошо сказал!» Затем он обратился к своему секретарю и приказал: «Дай ему десять тысяч дирхемов!» Поэт чуть не запрыгал от радости. Увидев такое его состояние, правитель сказал: «Я вижу, какое радостное действие произвели на тебя мои слова! Наградн его двадцатью тысячами дирхемов!» Поэт чуть не вылез из кожи от восторга. Когда правитель увидел, что радость поэта возросла вдвое, он сказал: «Понистине твоя радость растет вместе с моими словами! Дай ему, о такой-то, сорок тысяч!» Поэт чуть не умер от счастья. Придя в себя, поэт сказал: «Ты, да буду я тебе выкупом, человек щедрый, и я знаю, что всякий раз, как ты замечал, что радость моя увеличивалась, ты увеличивал мне награду. Принять от тебя такую награду мог бы только неблагодарный!» Затем он призвал милость Аллаха на него и вышел.

И подошел к правителю его секретарь и сказал: «Слава Аллаху, этот человек был бы доволен получить от тебя сорок дирхемов, а ты приказываешь ему выдать сорок тысяч!» — «Горе тебе, — возразил правитель, — ты разве хочешь на самом деле выдать ему что-нибудь?» — «А разве возможно послушаться твоего приказа?» — спросил секретарь. «Дурак ты, — сказал правитель, — ведь этот человек порадовал нас словами, и мы его порадовали словами: разве, утверждая, что я краше луны и сильнее льва, и что мой язык острее меча, и что мой приказ проникает глубже острия копья, он положил мне на руку что-либо такое, что я мог бы отнести к себе домой? Разве мы не знаем, что он лгал? Но он порадовал нас, когда говорил нам неправду, а мы тоже радуем его словами и приказываем выдать ему награду, хотя это и ложь, таким образом, пусть будет ложь за ложь и слово за слово...» (с. 44—45)

Так аль-Джахиз в анекдоте сформулировал один из главных неписаных законов панегирической поэзии. В соответствии с канонами придворный панегирист должен был восславить своего покровителя, от него не требовались ни близость к правде, ни искренность, но лишь мастерство, умелое владение поэтической формой. Позднее эту же мысль неоднократно высказывали различные средневековые филологи и литературные критики от Ибн Кутайбы до Абу Хиляля аль-Аскари (ум. ок. 1005 г.).

«Книга о скупых» — широкая картина жизни городов Ирака и Ирана первой половины IX в. В качестве документа эпохи

она представляет не только литературную, но и историко-культурную ценность, ибо рисует экономическое и культурное состояние арабо-мусульманского общества, быт и нравы восточных областей Халифата. Поразительная наблюдательность автора, столь характерный для просвещенного му'тазилита скептицизм, природный юмор и талант сатирика позволили ему создать беспрецедентную галерею типов горожан и средневековой «интеллигенции» своего времени.

Еще не владея крупной прозаической формой, аль-Джахиз «лепит» свою книгу из множества разнородных анекдотов и рассказов, бытовавших в городской среде или почерпнутых им из письменных источников, объединяя весь этот пестрый материал по тематическому признаку. Так возникает достаточно аморфное по материалу сочинение, содержащее местами занимательные, местами поучительные рассказы. Мимоходом автор затрагивает самые различные вопросы этики, социальной жизни, психологии (например, положение женщины и обязанности жены, психология лжи, психология отношения к прошлому и многие другие). При этом, как и в средневековой арабской поэзии, сам предмет повествования, сюжет (в данном случае описание порока — скупости) часто служит лишь предлогом и для выражения различных идей, и для демонстрации красноречия (баляга), блестящего владения стилем художественной прозы.

На фоне общей тенденции в литературе к абстрактно-нормативной эстетике особенно эффектно выглядит обращенность аль-Джахиза к реальной действительности. Продиктованная потребностью в осмыслении реального мира и в воздействии на современников, эта обращенность была связана и с особенностью его художественного метода. Аль-Джахиз пытается проникнуть в реальный смысл событий, понять их причины, проникнуть в психологию современников и наглядно ее изобразить, показать характерное для каждого героя, используя художественные детали и передавая речи персонажей в индивидуализированной форме.

Арабская средневековая нормативная эстетика не признавала «реалистического» описания повседневной действительности в «высоких» литературных жанрах с их серьезным, торжественно-возвышенным настроением, тематика и стиль которых были заданы заранее. Все стороны «низкой» действительности, описание жизни городских сословий — купцов, ремесленников, богатых горожан и бедняков, их быта и профессий, их интересов и взаимоотношений, равно как и изображение сцен в семейном кругу, в домах, на улице, в лавках и в мастерских, — все это могло быть нарисовано лишь в комическом свете, в «низких» жанрах, в первую очередь в жанрах, допускавших изображение пороков и осмеяние отдельных лиц. При этом критика различных сторон городской жизни касалась лишь частных яв-

лений и не была направлена на разоблачение пороков общества как явления социального.

Самое интересное в сатирическом методе аль-Джахиза — его аналитический подход к человеческой натуре, понимание мотивов поведения его персонажей и обусловленности их разума («служанки сердца») страстью (скупостью).

Во вступлении к книге аль-Джахиз обещает развлечь читателя забавными рассказами и «изошренными доводами» скупцов. И действительно, в большинстве анекдотов «Книги о скупых» осмеянию подвергается не столько сам порок, сколько логика скупых людей, их «доводы и рассуждения». Это наиболее яркий элемент повествования. Основу комизма составляет здесь изошренная софистика, многословная, уснащенная ссылками и цитатами, абсурдная аргументация скупцов, в сатирическом изображении которых аль-Джахиз проявляет неистощимое терпение и изобретательность.

Я привожу здесь тонкие остроты аль-Хизами, доводы аль-Кижди, послание Сахля Ибн Харуна, слова Ибн Газвана, речь аль-Харниси... и я рассказываю о том, почему они называют скупость хозяйственностью, а скряжничество бережливостью, почему они склонны всем отказывать, почитая это проявлением здравого смысла, почему они противники благодеяния, которое они признают губительством, почему они считают щедрость расточительством, а готовность помочь другим безрассудством... почему они доказывают, что жизнь тяжела, в то время как другие утверждают, что она легка, и, наоборот, что жизнь сладка, когда другие утверждают, что она горька... И почему они, несмотря на силу своего ума, защищают то, что люди единогласно осуждают, и почему они, несмотря на обширность своих познаний, гордятся тем, что люди считают неблагородным. И каким остроумным бывает кто-нибудь из них при оправдании скупости и до каких крайних пределов красноречия и до каких глубоких мыслей доходит он, защищая ее! (разрядка наша.—И. Ф.) (с. 18).

В этом вкусе к софистике, в умении выявить и проанализировать человеческие побуждения — главном своеобразии книги — сказался му'тазилит-рационалист, с его высокой культурой мысли и склонностью к теоретизированию.

Не менее популярным, чем «Книга о скупых», у средневековых арабов было другое произведение аль-Джахиза — «Книга о животных» [35]. И содержанием своим, и всей своей структурой «Книга о животных» представляет собой классическое произведение адаба.

Формально «Книга о животных» — своеобразный арабский бестиарий, жанр, весьма распространенный в европейской дидактической естественнонаучной литературе XII в., восходящей к греческому анонимному трактату «Физиолог», возникшему в Александрии во II в. Автор этого трактата, собрав разнообразные сведения о животных из трудов Аристотеля, Библии и из легенд и преданий, дал описание некоторых их свойств, порой фантастических. Толкуя эти свойства аллегорически, он доказывал, что некоторые животные являются порождением божест-

венного начала, в то время как другие — дьявольского. В IV—V вв. этот трактат был переведен на латинский язык и в романских странах оказал влияние на изобразительное искусство (изображение животных в церквях) и на литературу (в жанре бестиария). Не исключено, что какие-либо произведения подобного рода в арабском переводе были известны аль-Джахизу. Во всяком случае, многими элементами содержания «Книга о животных» напоминает европейские бестиарии.

В построении «Книги о животных», как и всех сочинений аль-Джахиза, нет еще целостности. В первой части автор сообщает о написанных им ранее трудах и полемизирует с неким неизвестным недоброжелателем и критиком. Далее, без особой связи с предыдущим, он беспорядочно повествует о животных, птицах, насекомых и других обитателях земли, сообщает разнообразные сведения о собаках, петухах, голубях, воронах, мухах, муравьях, обезьянах, крокодилах, мышах, крысах, зайцах, кошках, свиньях, слонах и жирафах. Все эти рассказы уснащены подобающими цитатами из Корана и хадисов, из стихотворений доисламских и средневековых арабских поэтов, арабскими пословицами и изречениями, отрывками из Аристотеля (имя Аристотеля, которого аль-Джахиз неизменно именует Сахиб аль-мантик — Автор логики, упоминается в книге 55 раз) и других греческих писателей и мыслителей, библейскими преданиями и примерами из своих собственных экспериментов и наблюдений над природой.

Описание повадок животных, птиц и насекомых — не единственная тема книги. Попутно автор затрагивает самые разные естественнонаучные, философские и богословские вопросы, делится своими соображениями по вопросам этическим и медицинским, рассказывает о бедуинских обычаях. Он комментирует Коран, рассуждает о преимуществах оскотления животных, об огне и его месте в религиях разных народов, о различиях между человеком и животными. В последней, седьмой, части книги как бы подводятся итог всему повествованию и сообщается о пели, с которой книга была написана. Оказывается, задача автора заключалась в том, чтобы восславить всемогущество Аллаха и его безграничную мудрость, проявившуюся в той гармонии, которая свойственна созданной им природе, в тех удивительных свойствах ума и хитрости, которыми Аллах наделил разнообразных земных обитателей.

Круг вопросов, занимающих аль-Джахиза, столь широк, а подача материала столь хаотична, что книга при первоначальном ознакомлении производит впечатление своеобразного литературного паноптикума, в котором собраны разные «достопримечательности», но которая при этом не лишена и некоторого научного значения. В общем потоке разнообразных занимательных сведений и цитат все время попадаются интересные рассуждения по вопросам социологии и естествознания, можно

найти в книге в наивной форме зачатки теории эволюции видов, идею влияния климата на поведение животных, весьма разумные и даже мудрые рассуждения на этические, психологические, религиозные и другие темы.

Много в «Книге о животных» поэтических отрывков и даже целых поэм (всего около 3 тысяч бейтов). Эти стихи служат автору источником сведений о животных, из них он черпает материал для подкрепления своих идей. При этом аль-Джахиз считает необходимым попутно сообщить, кто и как понимал эти стихи, и прокомментировать неясные места и редкие слова.

Таким образом, «Книгу о животных» можно рассматривать и как антологию, в которой поэтические отрывки подобраны строго по тематическому принципу. Так, в шестой части сочинения аль-Джахиз цитирует небольшие поэмы двух второстепенных поэтов — аль-Бахрани и Ибн аль-Му'тамира, — в которых повествуется о животных, сопровождая текст поэмы необходимыми для их понимания комментариями, а заодно дает читателю полезные советы о том, как следует заучивать наизусть стихи.

При чтении «Книги о животных» складывается впечатление, что автор, подобно любознательному ребенку, в восхищении смотрит на многообразный мир, открывает для себя все новые замечательные его стороны и торопится обо всем увиденном поделиться с читателем, при этом не забывая ни о последовательности в расположении материала, ни о логике изложения.

Но если жизненный материал, вне зависимости от того, извлечен ли он из книг или явился результатом личных наблюдений, неизменно вызывает у автора наивный восторг первооткрывателя, то размышления аль-Джахиза над материалом свидетельствуют о его незаурядной философской образованности и зрелости его мысли. В этом удивительном сочетании детской наивности и старческой мудрости секрет притягательной силы книги, представляющей интерес для арабского читателя еще и в XX в.

Как и другие произведения аль-Джахиза, «Книга о животных» полемична. Мы не знаем, с кем спорит литератор, но мы видим его оппонента. Иногда это не очень глубокий, но любознательный человек, который, однако, не хочет себя утруждать изучением сложных «ученых» книг и предпочитает овладевать знаниями в легкой и популярной форме. Иногда же это человек, который не верит в науку, не любит читать книги и размышлять над ними и готов поверить любой небылице. Му'тазилитская страсть аль-Джахиза к спору, к научной полемике приводит к тому, что он заставляет двух своих друзей — Абу Исхака ан-Наззама и Ма'бада — вести в книге странный спор о достоинствах собаки и петуха, причем каждый из спорящих стремится доказать преимущества своего «подзащитного». Эта удивительная «дискуссия» (в ней аль-Джахиз прямо-таки

упивается аргументацией обеих сторон) была, по-видимому, отзвуком тех споров, которые велись на му'тазилитских собраниях, тем более что в IX в. собака еще символизировала арабско-бедуинское «начало», а петух — персидское. С жанровой же точки зрения полемика была прозаическим вариантом классических *муназарат* — состязаний, в которых так любили участвовать поэты и которые они любили изображать в своих стихах (спор между различными цветами, например между розой и нарциссом; между различными животными и т. д.).

Элемент занимательности аль-Джахиз сознательно вводил в свои сочинения.

«Если мы сумеем заинтересовать тебя серьезными, правдивыми и доходчивыми доводами, чтобы оживить мысль и отточить разум, [— говорит аль-Джахиз, обращаясь к читателю, —] то сумеем также развлечь тебя разными пустяками, забавными историями и необычными рассуждениями. И очень часто, приводя какие-нибудь стихи, герой или автор которых отличается чрезмерной глупостью, так что читатель веселится и смеется, находя эти слова смешными, мы достигаем того, чего не достигли бы, приведя все редкостные изречения и употребив всю мудрость. А я считаю особенно остроумным и подходящим для этого две вещи: невежественные речи бедуинов и доводы двух спорщиков, ни один из которых не понимает ничего в предмете своего спора, но каждый приводит глупейшие и нелепейшие доказательства, которые заставят рассмеяться мать, потерявшую сына, и заставят человека в гневе, сердце которого распалено, забыть свой гнев... В качестве аргументов мы приведем тебе слова невежд и речи глупцов. И если ты из тех, кто склонен испытывать скуку и утомляться, то все это даст отдых твоему уму и восстановит силы и ты снова вернешься к изучению серьезного, прогнав скуку и оживившись» [35, т. 3, 5—6] ²⁸.

Таким образом, аль-Джахиз сформулировал один из непреложных законов литературы адаба — закон преподнесения научных и нравственных истин в занимательной форме. Подобный взгляд на стиль научной литературы сложился в результате того, что книги по различным областям знаний (истории, географии, естественным наукам и т. д.) стали широко использоваться как развлекательное домашнее чтение довольно широкого кругом образованных людей. Естественно, что в этих условиях ученые стремились в них к занимательности и назидательности. Особой чертой аль-Джахиза как беллетриста было лишь то, что под занимательностью он подразумевал в первую очередь сатирическое осмеяние пороков и людей — их носителей.

Выдающаяся роль аль-Джахиза в истории арабской художественной прозы и в создании литературного жанра адаб очевидна. Это признавали арабские филологи еще в средние века. Ас-Са'алиби называл аль-Джахиза первым великим арабским прозаиком [31, т. 3, 338]. Аль-Мас'уди восхищался умением аль-Джахиза сочетать серьезные рассуждения с шуткой и анекдотом. Его даже не отталкивал антишиитский пафос сочинений

²⁸ Отрывок дается в переводе В. Я. Шидфар [140, 95].

аль-Джахиза. Порой бессистемное нагромождение материала в сочинениях аль-Джахиза не вызывало недоумения аль-Мас'уди, и он лишь сетовал (как это и подобает географу-путешественнику), что аль-Джахиз часто рассказывает о заморских диковинах, не побывав в других странах и пользуясь сведениями «из чужих рук» [65, т. 8, 33—34]. Очень высоко оценивал творчество аль-Джахиза выдающийся мыслитель и литератор Абу Хайян ат-Таухиди (ум. в начале XI в.), который даже сочинил специальную книгу «Похвала аль-Джахизу» [69, т. 6, 69—70]. Многие средневековые литераторы, стремившиеся обеспечить успех своим сочинениям, приписывали их аль-Джахизу, и, наоборот, многие сочинения анонимных авторов приписывались ему традицией, что породило множество апокрифов.

Иначе к аль-Джахизу относились сторонники строго «академического» стиля. Их, видимо, шокировала манера аль-Джахиза «подавать» материал, а порой и его суждения по различным вопросам. Так, например, пурист в вопросах стиля, автор прециозных новелл аль-Хамазани (ум. в 1007 г.) порицал стиль аль-Джахиза за простоту и сходство с обыденной разговорной речью, но при этом посвятил великому прозаику одну из своих макам [28, XIV, 84—88].

Однако даже критики аль-Джахиза признавали его талант. Так, филолог Ибн Кутайба писал:

Из всех философов-богословов аль-Джахиз сильнее всех в умении сделать малое великим, а великое малым, о всяком предмете он может высказать и противоположное утверждение. То он доказывает преимущество чернокожих перед белокожими, то выступает против шиитов, защищая партию Османа, то против сторонников Османа и суннитов на стороне шиитов, то превозносит Али, то принижает его, а потом пишет книгу, в которой приводит доводы, выдвигаемые христианами против мусульман, а когда доходит до того места, где должен был бы их опровергнуть, вдруг перестает приводить доказательства, так что создается впечатление, будто он хотел всего лишь натолкнуть мусульман на то, чего они не знают, а слабых в вере довести до сомнения.

В своих трудах он пускается в шутки и балагурит, чтобы снискать расположение молодежи и пьяниц. Он издевается над хадясами, что, впрочем, известно всем ученым, когда говорит о печени кита, [который несет на себе землю], о роге дьявола или же когда сообщает, что Черный камень был-де когда-то белым, но язычники сделали его черным и верующие должны были бы сделать его опять белым, если бы они искренне верили. В том же тоне он говорит о свитке, на котором было начертано откровение о кормлении грудью, что лежал под кроватью Аиши и который съедала овца, и о преданиях христиан и иудеев, как, например, что петух и ворон вместе пили, что угод похоронил свою мать в собственной голове. Издевается он, рассказывая историю о похвале лягушке, об ожерелье голубки и т. п. (цит. по [118, 170—171]).

В сознании многих образованных людей средневековья аль-Джахиз был в первую очередь основателем му'тазилитской школы, компилятором разнообразных научных сведений, которыми он умело украшал свои произведения адаба, мастером риторики. В глазах простонародья он — образованный чудака,

внешнее уродство и репутация шутника сделали его героем многочисленных анекдотов.

Разнообразие и оригинальность сочинений аль-Джахи́за, увлекательность изложения обеспечили ему популярность в самых различных слоях общества. Жители Багдада и Басры в персонажах аль-Джахи́за без труда узнавали своих земляков. Аль-Джахи́з — первый сатирик в истории арабской литературы, создавший прозаические произведения на современную тему, в которых содержалась картина нравов и подвергались критике многие стороны общественной жизни.

Аль-Джахи́з выработал новую форму художественной прозы, оживил стиль, придал фразе красочность и законченность сентенции. IX век — время широкого проникновения в арабскую риторику рифмованной прозы. Аль-Джахи́з частично объяснил причину этого явления. «Поскольку исчезли язычники-прорицатели, пользовавшиеся рифмованной прозой, был устранен повод для ее запрета», — говорил он. Сам он, однако, предпочитал свободную прозу, дававшую ему большие возможности для выражения разнообразных идей. При этом он стремился обычной, нерифмованной, прозе придать симметричность поэзии, что достигалось, в частности, повторением одной идеи в двух разных грамматических формах, употреблением параллельных синонимов. Все это придавало потоку его изречений законченность и гармоничность. В последующие столетия многие арабские прозаики и ученые — Ибн Абд Раббихи (860—940), ас-Сули (ум. в 946 г.), аль-Амиди (ум. в 981 г.), ас-Са'алиби (961—1038), аль-Казвини (1208—1283), ад-Дамири (1349—1405) и другие — пытались подражать тематике, стилю и манере изложения аль-Джахи́за.

Славы выдающегося литератора вполне заслуженно удостоился также младший современник и главный соперник аль-Джахи́за, филолог и собиратель арабской поэзии, автор ряда произведений адаба и теологических трактатов *Ибн Кутайба* (828—889)²⁴. Основные сведения о жизни Ибн Кутайбы содержатся в трудах историков и биографов аль-Хатиба аль-Багдади [3, т. 10, 170—171], Ибн аль-Анбари [5, 159—160], Ибн

²⁴ Литература об Ибн Кутайбе довольно обширна. В первую очередь следует назвать работы Ж. Леконта, автора основного исследования жизни и творчества Ибн Кутайбы [299], а также ряда статей о прозаике и переводов его трактатов [298; 300]. Ибн Кутайбе посвящено также интересное исследование М. Годфруа-Демомбина, содержащее французский перевод вступления к «Книге поэзии и поэтов» и его анализ [253]. Следует назвать также работы Ф. Кренкова [295], Исхака Мусы аль-Хусайни [285], Ахмада Заки аль-Адави (предисловие к изданию «Источников сведений») [11, т. 1, 11—44], Абд аль-Хамида аль-Джуниди [158] и Мухаммада Заглула ас-Саллама [176]. В СССР изучением творчества Ибн Кутайбы занимался бакинский арабист И. Я. Гамидов [81; 82].

Хаджара аль-Аскалани [6, т. 3, 357—359], Ибн Халликана [7, т. 2, 246], Ибн ан-Надима [19, 121—122] и Йакута [69, т. 1, 160—161].

Ибн Кутайба родился в Куфе в ортодоксальной суннитской семье. Предки его, персы из Хорасана, переселились в Ирак еще при первых Аббасидах. О ранних годах жизни Ибн Кутайбы мало что известно. В Куфе, а позднее в Басре он общался с му'тазилитскими теологами и учеными-мечетниками, а в числе его наставников были филолог и традиционалист Абу Хатим ас-Сиджистани (ум. в 864 г.), ар-Рияши (ум. в 871 г.), один из ведущих филологов Ирака, передатчик и комментатор трудов аль-Асма'и, Абу Убайды и других филологов VIII в., суннитский теолог и прилежный собиратель хадисов аль-Ханзали (ум. в 851 г.), автор самой ранней из сохранившихся до наших дней антологий Ибн Саллам аль-Джумахи (758—846) и многие другие выдающиеся люди IX в.

Уже в Куфе Ибн Кутайба почувствовал интерес к литературной деятельности. Оживленные споры филологов куфийской и басрийской школ пробудили в нем интерес к филологии. Особенно его привлекали труды его предшественников по адабу. Не случайно одна из ранних его работ, «Благовоспитанность кятиба», была написана с целью способствовать распространению образованности среди чиновников и секретарей.

Но особенно литературный талант Ибн Кутайбы расцвел в Багдаде. Победа суннитской ортодоксии в период правления аль-Мутаваккиля благоприятно отразилась на его карьере. Взгляды Ибн Кутайбы не шли вразрез с «идеологической» политикой багдадских властей — он был назначен в 851 г. кади в Динавар (около Хамадана) [299, 33]. Это был период его интенсивной литературной деятельности. Прекрасные библиотеки Хамадана и Нишапура позволили Ибн Кутайбе глубоко вникнуть как в арабские, так и в иранские литературные традиции, и многие извлеченные им из хранившихся там рукописей материалы сохранились до наших дней только благодаря тому, что были процитированы в его сочинениях.

Последние два десятилетия Ибн Кутайба провел в Басре (до захвата города зинджами в 871 г.) и в Багдаде, где занимался преподаванием. Причем слушатели и последователи Ибн Кутайбы были столь многочисленны, а его труды по филологии столь серьезны, что под его руководством сформировалась особая багдадская филологическая школа, которая, по мнению средневековых филологов (например, Ибн ан-Надима), примирила или даже синтезировала филологические доктрины куфийских и басрийских ученых [229, XXXVII].

Литературная продукция Ибн Кутайбы довольно разнообразна. Среди его сочинений имеются труды по адабу, политические памфлеты, антологии, теологические трактаты.

В своих религиозных воззрениях, равно как и в вопросах

политики, Ибн Кутайба был консерватором. Правда, в юности, во время пребывания в Басре, он был близок к му'тазилитам и вместе с ними осуждал догматизм поборников традиций, но позднее, когда к власти пришел аль-Мутаваккиль, он с презрением отвернулся от рационалистов и выказал себя сторонником ханбалитского толка — наиболее консервативного в суннизме. Он принялся даже осуждать вполне ортодоксальных шафиитов и ханифитов за «интеллектуализм», в вопросах мусульманского вероучения и права предлагал опираться только на Коран и хадисы, резко ограничивал *иджм'а* (согласное мнение авторитетных теологов-законоведов), а *рай* (умозрительный метод) и *кляс* (суждение по аналогии) вовсе отвергал. Позиция последовательного суннитского правоверия обеспечивала Ибн Кутайбе постоянную поддержку ортодоксального духовенства.

В политическом отношении Ибн Кутайба был непоколебимым сторонником правящей династии, считал необходимым всеми средствами укреплять ее власть и советовал спланировать вокруг нее всех, кто мог быть полезен в победоносной политике мусульманской империи. Поэтому в отличие от суннитских фанатиков в трактатах богословского и политического характера он предлагал с терпимостью относиться к различным религиозным и этническим группам, а также к семьям алидов, при условии если они остаются политически нейтральными.

Возможно, подобная умеренность была продиктована бессознательным чувством автора — при всей своей ортодоксальности и консерватизме Ибн Кутайба где-то в глубинах сознания сохранял симпатию к своим предкам — иранцам и к иранской культуре.

Нам уже неоднократно приходилось говорить, что конфликт сторонников шу'убии и антишу'убии охватил все области культуры. В то время как среди шу'убитов были такие выдающиеся ученые и литераторы, как Ибн аль-Мукаффа', историки ат-Табари и аль-Мас'уди, филологи ас-Са'алиби и Хамза аль-Исфахани, в антишу'убийской партии оказались андалусец филолог и историк Ибн Абд Раббихи (автор «Книги о превосходстве арабов») и аль-Джахиз. В числе активных антишу'убитов был и Ибн Кутайба. В трактате «Книга арабов» он выступил против сторонников шу'убии и попытался обосновать преимущественные права арабов в мусульманской империи по сравнению с персами, жителями Хорасана, и арабизированным и исламизированным населением Ирака и Сирии. По мнению Ибн Кутайбы, только истинные арабы из племени курайш имели право на имамат в мусульманской общине, в то время как все принявшие ислам неарабы должны отказаться от каких-либо претензий религиозно-политического характера²⁵.

Свои теологические взгляды Ибн Кутайба изложил в ряде

²⁵ Трактат издан М. Курдом Али [204].

трактатов. В «Книге различения хадисов» он дает характеристику выдающимся теологам и составителям сборников хадисов и подвергает их сочинения критике. В антиму'тазилитском памфлете об атрибутах Аллаха «Книга разногласий по поводу чтения Корана и ответ сторонникам Джахмийя и Мушаббиха» он развивал ортодоксальные взгляды по поводу сотворенности Корана и антропоморфности бога, обрушивался на богословов, принимавших тезис о «свободе воли», и именовал кадаритов и му'тазилитов теми, кто «приписывает себе власть».

Мировоззрение Ибн Кутайбы, как и большинства его образованных современников, складывалось из ряда порой противоречивых элементов. В его формировании определяющей была, конечно, арабо-мусульманская культура, включавшая не только весь круг мусульманских религиозных источников (Коран, сунну, труды по фикху), но и весь комплекс литературы адаба, разнообразные филологические и исторические сочинения и особенно язык, многое определивший в характере его мышления. Индо-иранскому влиянию Ибн Кутайба обязан своими политико-административными и социально-политическими представлениями, эллинистическое влияние определило его вкус к логике (которую он на словах отвергал) и к экспериментальному знанию.

Как уже говорилось выше, одним из ранних сочинений Ибн Кутайбы была «Благовоспитанность кятиба» — своеобразное филологическое пособие для чиновников, с введением, в котором давались наставления профессионального и этического характера²⁶. Главное назначение трактата состояло в том, чтобы научить чиновника правильному литературному языку, точному употреблению лексики, особенно редких слов, в соответствии с оттенками смысла, хорошему знанию орфографии. Почти все вопросы арабской лексикологии затрагиваются в трактате, начиная от семантики слов и кончая использованием омонимов и синонимов в литературной речи. Даже неологизмы в арабском языке и слова, заимствованные из персидского, греческого и других языков, не обойдены вниманием автора. Не ограничиваясь вопросами лексикологии, автор уделяет некоторое внимание морфологии и синтаксису. Свои наблюдения над языком Ибн Кутайба сопровождает примерами из Корана, хадисов и других источников.

Наиболее интересной с историко-культурной точки зрения частью сочинения Ибн Кутайбы можно считать вступление. Особое внимание к вводной части сочинения вообще характерно для трактатов Ибн Кутайбы — в этом отношении он близок современной методологии с ее обязательной «постановкой вопроса» в первых строках всякого исследования.

²⁶ Трактат был издан М. Грюнбертом в 1900 г. [62]. См. также статью Ж. Леконта [300].

Трактат Ибн Кутайбы открывается горестными lamentациями по поводу того, что его современники «сошли с пути адаба», с неприязнью относятся к образованию и к людям, стремящимся к нему приобщиться. Те, кто в молодые годы кое-что узнал из наук, торопятся все забыть, ибо ученые люди ограничены в своих доходах. В результате многие ученые погрязли в невежестве, а честность и другие добродетели становятся все большей редкостью. Люди стыдятся образованности, а у правителей единственная цель — удовлетворение своих личных страстей («шахават ан-нуфус»). Лучшие качества человека находят свое выражение в убранстве их жилищ и в сооружении прекрасных зданий, а их душевные интересы — в прелестях игры на лютне и в подношениях сотрапезников. Добрые поступки стали редкостью, благочестивый энтузиазм упал, и люди не считаются с предписаниями божественной власти.

Но более всего вызывает огорчение Ибн Кутайбы невежество и нерадивость образованной элиты — чиновников-кятибов, которые упиваются своим материальным благополучием, погрязли в повседневных делах и не задумываются над своим умственным и нравственным развитием. Менее всего кятибы заботятся о добросовестном исполнении своих обязанностей, квалифицированном составлении посланий и выработке хорошего почерка. В качестве примера Ибн Кутайба рассказывает историю о том, как один кятиб читал послание халифу, в котором сообщалось, что в какой-то местности выпали обильные дожди, в результате чего пастбища поросли травой и появилось много корма (калә') для скота, но на вопрос халифа, что такое «калә́», ответить не смог [62, 7]. «Я знал чиновников финансового ведомства, — говорит Ибн Кутайба, — которые выжимали последние соки из добычи [облагаемых налогом] и губили души людские, разоряли страну и наносили большой ущерб государственным доходам» [62, 8]. При этом любопытно, что для Ибн Кутайбы представляется особенно отвратительным не злоупотребления чиновников, а их крайнее невежество.

Еще со времен Абд аль-Хамида аль-Кятиба и Абдаллаха Ибн аль-Мукаффы стали появляться сочинения адаба, включавшие целый комплекс литературных и профессиональных знаний, равно как и «правил хорошего тона», необходимых человеку данного социального уровня. Однако в отличие от зеркал Ибн аль-Мукаффы, адресованных правителям и имевших назначение цивилизовать и смягчить их нравы, от сочинений аль-Джахиза, адресованных широкому кругу желающей овладеть знаниями и получить удовольствие от чтения мусульманской интеллигенции, трактат Ибн Кутайбы был написан в первую очередь для сословия чиновников, нуждавшихся в серьезной профессиональной подготовке. К середине IX в. процесс освоения арабизированной интеллигенцией Халифата языка деловой прозы еще не завершился, да и сам деловой язык еще оконча-

тельно не сложился, и наставления Ибн Кутайбы были далеко не бесполезны.

Му'тазилит аль-Джахиз стремился своими трудами познать образованное сословие с различными областями греческой науки. В такого рода просветительской деятельности он усматривал одно из главных назначений литературы адаба. Иначе на адаб смотрел Ибн Кутайба, для которого истинные знания состояли в первую очередь в постижении религиозных наук — Корана и священных преданий. По его мнению, неопытные люди, стремящиеся к изучению наук конкретных, лишь отдаляются от религии, они овладевают логикой, сложной греческой терминологией, но высшая реальность от них ускользает. Они «занимствуют из переводов трудов греческих философов такие понятия, как „бытие“ и „разложение“, „количество“ и „качество“, „время“ и „доказательство“ понятие линии и точки, которая не может быть поделена... узнают, что речь состоит из четырех категорий: повеления, сообщения, вопроса и пожелания, причем повеление, вопрос и пожелание не содержат в себе ни правды, ни лжи, в то время как сообщение несет в себе либо правду, либо ложь... узнают, что настоящее есть граница между прошедшим и будущим... и многие другие разглагольствования, не имеющие никакого смысла» [62, 4].

Критику греческой науки и трудов Аристотеля Ибн Кутайба завершает следующим пассажем: «Если бы автор „Логики“ дожид до наших дней и услышал бы ухищрения мутакаллимов в трактовке религии, права, религиозных запретов и грамматики, он бы умолк, чтобы услышать только слова пророка и его сподвижников, и согласился бы с тем, что именно арабы — носители высшей мудрости, именно они сказали решающее слово» [62, 6].

Таким образом, Ибн Кутайба обрушивается на му'тазилитизм с позиции ортодоксального суннизма. В этом отношении он идет гораздо дальше аль-Джахиза, который, будучи антишу'битом, остается вместе с тем горячим приверженцем греческой науки.

По словам Ибн Кутайбы, есть такие люди, которые

пытаются предсказать будущее по движению звезд, занимаются астрологией и логикой и вместе с тем позволяют себе критиковать священную книгу, ничего в ней не смысля, объявляют хадисы ложными и с презрением говорят о тех, кто их передает. Вместо того чтобы довольствоваться словами Аллаха, они больше полагаются на изворотливость разума, надеясь при его помощи скорее постичь истину. Всех людей они считают невеждами, а себя — учеными и не понимают, что рассуждать таким образом — значит быть невеждой вдвойне... Эти люди отказываются изучать священную книгу, предания о пророке и его сподвижниках, науки арабов, их язык и культуру и враждебно относятся ко всему этому [62, 2—3].

В то время как антагонист аль-Джахиза — невежественный богослов-традиционалист, не верящий в разум и слепо следующий традиции, противник, с которым полемизирует Ибн Ку-

тайба,— просвещенный рационалист-му'тазилит, не признающий буквального понимания текста священной книги, отвергающий сомнительные хадисы, сторонник философии и других «не-арабских» наук. То есть критика му'тазилизма Ибн Кутайбой в его трактате вполне согласовывалась с политикой аль-Мутаваккиля, во времена которого он и был написан.

Более того, Ибн Кутайба утверждал, что новые умственные веяния — одна из главных причин коррупции, охватившей все стороны жизни мусульманского общества и проникшей в среду кятибов, и что единственный способ ее предотвратить состоит в распространении ортодоксально-религиозных знаний и арабских наук, в первую очередь хорошего знания арабского языка, чему и посвящает он свое сочинение. При этом Ибн Кутайба отдает себе отчет в том, что одни лишь знания языка не обеспечат хорошего исполнения служебных обязанностей, и требует от чиновника кроме знания хадисов и фикха знакомства с геометрией, межевым делом, ирригацией и основами земельного права [62, 10].

В соответствии со своими антишу'бийскими воззрениями Ибн Кутайба ратует за следование простоте языка древних, выступает против канцелярского стиля с его педантизмом и усложненностью. Он предлагает различать разговорный и письменный язык, считая, что известная изысканность не портит стиля; ухудшает его засоренность необычными словами и выражениями. При сочинении посланий необходимо учитывать социальную иерархию и принимать в расчет адресатов:

«Не следует в посланиях лицам низкого звания[,— говорит Ибн Кутайба,—] употреблять высокие выражения, а в письмах высокопоставленным лицам — выражения низменные» [62, 17].

Ибн Кутайбе представляется нелепым, когда, в угоду традиционному канцелярскому стилю начиная послание словами: «Да будет милостив к тебе Аллах» или «Да сохранит тебя Аллах», автор письма, переходя к претензиям, вставляет слова: «Да проклянет тебя Аллах» или «Да унизит тебя Аллах». «Как же может Аллах одновременно быть и милостивым, и проклинать, и унижать?» [62, 18].

Но превыше всего Ибн Кутайба ставит моральный облик чиновника:

Мы рекомендуем тому, кто следует советам, содержащимся в наших книгах, воспитывать свою душу прежде, чем язык, и исправлять свой нрав прежде, чем выражения [своих посланий] [62, 12].

В первую очередь надо быть честным, удерживаться от низкого злословья и отвратительной лжи [62, 12]. Следует проявлять известную осторожность в стиле посланий, особенно когда идет война, льется кровь и от послания зависят судьбы людей [62, 19].

Лишь тот кятиб, который овладел всеми необходимыми знаниями и кому Аллах даровал лучшие качества [адаб] души — скромность, благоразумие, терпение, справедливость, уравновешенность, внимательность к верующим, — превзойдет все и достигнет вершины знатности... и, если Аллаху будет угодно, воспользуется всеми благами как в этом мире, так и в том [62, 20].

В историю арабской культуры «Благовоспитанность кятиба» вошла не столько благодаря нравственному пафосу своего введения, сколько благодаря конкретности своих лексико-стилистических рекомендаций. Средневековые арабы считали трактат одним из ценнейших пособий для усовершенствующегося в языке, не случайно замечательный ученый XIV в. Ибн Хальдун (1332—1406) отнес его к четырем самым замечательным трудам по филологии [60].

К жанру адаба относится также более поздний труд Ибн Кутайбы — «Источники сведений», в котором собраны разнообразные исторические примеры, рассказы, предания и исторические анекдоты, многочисленные цитаты из поэзии и прозаических сочинений, замечания филологического характера, а также житейские и нравственные наставления [11]²⁷ «Источники сведений» адресованы широкому кругу читателей из образованных сословий и в соответствии с законом жанра призваны сообщить им разнообразные знания, необходимые образованному мусульманину, привить принципы мусульманской морали и вместе с тем развлечь.

Уже сам перечень глав может дать представление о широте интересов автора. Книга открывается большой главой о правителях и качествах, которыми они должны обладать, об их поведении, о принципах, которыми правители должны руководствоваться при назначении на должности различных чиновников. Далее следуют: глава о войне, в которой говорится о правилах ведения войны и военных хитростях; глава о величии и авторитете правителя, о чертах характера, которые должны сопутствовать этому величию, о правилах поведения правителя и придворных церемониях. Этими тремя главами исчерпывается в основном все то, что необходимо читателю знать о характере халифской власти. Следующая глава содержит описание человеческих пороков: лживости, бесстыдства, завистливости, глупости, которые сравниваются с соответствующими чертами животных, а в некоторых разделах речь пойдет о птицах и даже джиннах. Пятая глава посвящена религиозным наукам и искусству риторики. Шестая — аскетизму, уважению, которым аскеты пользуются у правителей, примерам нравоучительных проповедей. Седьмая — дружбе, способам ее сохранить и тому, как избирать друзей. Восьмая — способам удовлетворения желаний, здесь же говорится об алчности и умеренности, бережливости и стойкости, признательности, верности в исполнении

²⁷ Частичный перевод и анализ «Источников сведений» см.: И. Хоровиц [283], Л. Колф и Ф. С. Боденхаймер [291].

обещаний и т. д. В девятой главе речь идет о пище и о некоторых медицинских вопросах. Наконец, последняя глава трактует о женщинах, любви, вине и пении.

Даже при самом беглом обзоре содержания «Источников сведений» Ибн Кутайбы легко установить влияние на него сочинений и переводов Абдаллаха ибн аль-Мукаффы, его «Адабов», «Калилы и Димны» и других назидательных сочинений. Многие были позаимствованы Ибн Кутайбой из произведений аль-Джахиза, которого он осуждал за любовь к шуткам и «несерьезность», многое — из ветхозаветных и новозаветных преданий. Несмотря на предубеждение против «греческой науки», Ибн Кутайба далеко не свободен от влияния трудов Аристотеля и приписываемых ему сочинений, которые в IX в. широко переводились на арабский язык. Таким образом, Ибн Кутайба, как и все авторы произведений адаба, использовал разнообразный круг источников. При этом, несмотря на многообразие тематики, он сумел придать своему труду известную композиционную стройность, чем его трактат выгодно отличается от сочинений аль-Джахиза.

В разделах «Источников», которые адресованы в первую очередь правителям, значительное место отводится истории халифов, рассказу о различных обстоятельствах и эпизодах, связанных с их правлением. Попутно Ибн Кутайба касается правил придворного этикета, обязанностей правителя при ведении переговоров, назначении эмиров, судей и чиновников. Развивая идеи Ибн аль-Мукаффы, автор предостерегает правителей от дурных советчиков и призывает к справедливости.

Поскольку цель книги в первую очередь дидактическая — наставить читателя на добрый путь и удержать от дурных поступков, Ибн Кутайба постоянно обращается к этическим проблемам, которые он ставит и решает в соответствии с ортодоксально-мусульманскими представлениями. Он хорошо понимает относительность таких понятий, как счастье и радость, и для иллюстрации своих выводов широко черпает примеры из истории литературы. Только просвещенный человек, живущий в соответствии с предписаниями ислама в умеренности и скромности, может познать истинное счастье — такого человека Ибн Кутайба ставит выше правителей.

Популяризируя в своем произведении разнообразные знания, составляющие важный элемент пестрой культуры арабо-мусульманского общества IX в., Ибн Кутайба, как и другие средневековые мусульманские моралисты, не делает различия между религиозной дидактикой и нравственными императивами, которые постулируются им с догматических позиций.

Из приверженности Ибн Кутайбы ко всему арабскому и его враждебности к шу'убни можно было бы ожидать, что в сфере поэзии он выкажет себя консерватором и врагом всяких «новшеств». Этого, однако, не случилось. Подобно тому как аль-

Джахиз при всех своих относительно консервативных, «конформистских», политических взглядах оставался ревностным му'тазилитом и сторонником греческой образованности, Ибн Кутайба при всем его последовательном суннизме и стремлении поддержать своей литературной деятельностью авторитет правящей династии сохранял интерес к умственным идеям своего времени, коль скоро они не затрагивали теологическую сферу, и, обладая, по-видимому, живым поэтическим чувством, был чужд каких-либо предрассудков в отношении «новой поэзии», о чем он недвусмысленно заявил в своей знаменитой «Книге поэзии и поэтов», о которой нам еще придется говорить в главе, посвященной арабской средневековой литературной критике.

Ибн Кутайба, несомненно, может быть поставлен в один ряд с создателями средневековой арабской прозы Абдаллахом ибн аль-Мукаффой и аль-Джахизом. После выпрених и еще не отделившихся полностью от деловой переписки посланий VIII в., после блестящей, но изощренной манеры аль-Джахиза Ибн Кутайба создает легкий и общедоступный прозаический стиль, выражаясь ясно, кратко, без излишних риторических украшений и смело используя формы и лексику современного ему разговорного языка.

• • •

Итак, IX век выдвинул ряд выдающихся литераторов — поэтов и прозаиков, сыгравших немалую роль в истории средневековой арабской литературы. Независимо от того, относились ли они к традиционному или «новому» направлению, были ли они придворными панегиристами аббасидских правителей или находились в оппозиции к багдадским властям, они открыли своим творчеством новую страницу в истории арабской литературы, обновили поэзию, создали новые жанры арабской художественной и научной прозы. Их деятельность по собиранию поэзии древних доисламских поэтов сопровождалась классификацией и исследованием поэтического стиля, стремлением придать стихийно сложившемуся литературному канону характер литературной теории, рассмотрению которой мы посвятим следующую главу.

Глава IV

У ИСТОКОВ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ КРИТИКИ¹

Первые зачатки поэтической критики можно проследить еще в доисламских поэтических состязаниях, происходивших во время всеаравийских ярмарок в Указе, где собирались бедуинские племена и где племенные поэты могли продемонстрировать свое мастерство. Согласно традиции именно на указских ярмарках получили признание в качестве лучших семь касид семи доисламских поэтов, вошедшие позднее в знаменитый сборник «Му'аллаки». Традиция указских поэтических состязаний была продолжена и в исламские времена, когда своеобразным литературным клубом стал Мирбад под Басрой, где находился верблюдий рынок и собирались поэты и ораторы, дабы продемонстрировать свое искусство.

Суждения в доисламский и раннесредневековый период выносились весьма произвольно. Чаще всего определяющим моментом при оценке стихов того или иного поэта была его принадлежность к определенному племени. Бедуины не были объективными в своих оценках — и поэт родного племени скорее мог рассчитывать на предпочтительное отношение соплеменников, чем поэт племени враждебного. При этом приговор обычно выносился в категорической форме и без каких-либо убедительных мотивировок. Средневековые антологии пестрят подобными категорическими заявлениями. Например, аль-Хутай'а однажды заявил, что Зухайр превосходит всех поэтов, а в другой раз, опять-таки без каких-либо оснований, утверждал, что лучший поэт — Абу Ду'ад аль-Ияди [63, 183—184]. Следуя примеру доисламских ценителей, омейядский панегирист Джарир однажды заявил, что лучший поэт — Зухайр [63, 57—58], а в другой раз — что ан-Набига [45, 80] и т. д.

Впрочем, иногда оценки подкреплялись определенными доводами, и, хотя эти доводы были сформулированы расплывчато

¹ Из важнейших исследований истории арабской литературной критики назовем труды И. Ю. Крачковского [97; 98; 101], книги Б. Я. Шидфар [140] и А. Трабульси [375]. Представляют интерес статьи Г. Э. Грюнебаума [259; 260; 261; 263; 265; 270; 271], И. М. Фильштинского [135], М. А. Муид Хана [322], С. А. Бонебаккера [229; 230] и Р. Якоби [287], а также книга А. Дайфа [244].

и также слишком категорично, в них можно было проследить известную логику. Например, второй праведный халиф Омар, который, по свидетельству аль-Джахиза, был выдающимся знатоком древней поэзии [34, т. 1, 202—204], попросил однажды вечером двоюродного брата пророка Мухаммада — Ибн Аббаса, прославившегося в качестве знатока хадисов и интерпретатора Корана, декламировать ему стихи «самого выдающегося поэта, который не нарушал рифмы и не использовал грубую лексику (вахши аль-калам)». «О ком ты говоришь, о эмир правоверных?» — спросил Ибн Аббас. «О Зухайре», — ответил тот. И Ибн Аббас декламировал стихи Зухайра до наступления утра [63, 61]. Хотя такое отношение к Зухайру, несомненно, сложилось у благочестивого до фанатизма Омара вследствие назидательного характера стихов языческого поэта-миролюбца, наиболее близкого, по представлениям мусульман, к новому верованию, Омар поставил ему в заслугу чисто литературные достоинства — соблюдение рифмы и отказ от архаической лексики [375, 6].

Возможно, следствием первобытного синкретизма поэзии явилось еще одно требование, которое предъявлялось всякому истинному поэтическому таланту, — разносторонность. Нам уже приходилось говорить о той оценке, которую дал аль-Фараздалк поэту Зу-р-Румме, отказавшись причислить его к великим поэтам (*фухуль*) лишь на том основании, что тот исключительно «посвящает свои стихи оплакиванию следов покинутого становища и описанию караванов, увозящих возлюбленных», в то время как истинный талант должен уметь сочинять стихи во всех жанрах. Таким образом, красота стиха при известном однообразии творчества не могла снискать поэту расположения критиков, которые основывали свои заключения на оценке всего поэтического материала различных жанров [375, 6].

Древние арабы-кочевники с презрением относились к оседлым земледельцам и считали делами, единственно достойными настоящего мужчины, кочевое скотоводство, охоту, лихие набеги на оседлые поселения и на чужие кочевые становища. В исламские времена бедуины — потомки арабских завоевателей — рассматривались как носители не только всех арабских традиционных достоинств и доблестей, но и правильной классической арабской речи. Такой взгляд оказал немалое влияние и на критические суждения арабских филологов VIII—IX вв. Так, аль-Кураши сообщает, что филолог Абу Убайда говорил: «Самые выдающиеся поэты — кочевники (ахль аль-вабар). Это прежде всего Имруулькайс, Зухайр и ан-Набига... Ко второму разряду относятся аль-А'ша, Лябид и Тарафа» [45, 80]. В связи с этой оценкой следует отметить любопытную особенность арабской средневековой критики, о которой нам уже приходилось ранее упоминать, — распределение поэтов «по классам» в рамках триад. Позднее это становится неизменной традицией. В преде-

лах каждого периода обычно называются три ведущих поэта (для омейядского правления три панегириста — аль-Ахталъ, аль-Фараздак и Джарир, для времен ранних Аббасидов — Башшар ибн Бурд, Абу Нувас и Марван, для IX—X вв. — Абу Таммам, аль-Бухтури и аль-Мутанабби) [375, 8].

Поскольку доисламская поэзия рассматривалась на протяжении всей средневековой истории в качестве идеального образца, в трудах средневековых филологов наблюдается постоянное стремление к сближению раннеисламских поэтов с поэтами древности, к нахождению для новых поэтов аналогов среди поэтов древних, причем делалось это в достаточной мере произвольно. Это отчасти напоминает стремление участников литературного кружка Алкуина при Карле Великом называться именем того или иного древнего писателя. Ибн Саллам аль-Джумахи, например, сообщает, что филолог Абу Амр ибн аль-Аля (689—770) находил аналогию между омейядскими придворными панегиристами и древними поэтами. «Джарир в исламские времена подобен аль-А'ше в доисламской поэзии, аль-Ахталъ — ан-Набиге, аль-Фараздак — Зухайру» [9, 55].

Сами поэты омейядской поры интуитивно чувствовали, что между ними существуют известные различия, определяемые прежде всего спецификой их таланта. Как и у древних поэтов, у каждого из них был свой излюбленный жанр, в котором лучше всего могло проявиться их мастерство. По этому поводу Ибн Кутайба со ссылкой на Абу Амра ибн аль-Аля рассказывает следующий анекдот: «Спросили как-то у аль-Ахтала: „Кто из вас [троих] самый лучший поэт?“ Тот ответил: „Я превосхожу их в сочинении панегириков правителям, в описании вина и женской красоты. Что касается Джарира, то он превосходит нас в сравнениях и в насобе, что же касается аль-Фараздака, то он сильнее всех в самовосхвалениях“» [63, 286; 375, 8].

Произвольность оценок древних и раннесредневековых арабских критиков хорошо сознавалась поэтами более позднего периода, обвинявшими предшественников в том, что племенные соображения часто стояли у них выше художественных критериев. Особенно остро это чувствовали поэты Обновления, слабо связанные с племенными традициями. Вместе с тем они, так же как и их предшественники, дифференцировали творчество поэтов прошлого, отмечая специфический талант каждого из них в определенном жанре. С этой точки зрения интересно свидетельство филолога Ибн Саллама аль-Джумахи:

«Я спросил однажды Башшара [ибн Бурда] его мнение о трех поэтах [омейядских придворных панегиристах]. Тот мне ответил: „Я не поставил бы аль-Ахтала в один ряд с другими двумя, хотя племя раби'а фанатически преувеличивало его талант и чрезмерно расхваливало его“ Тогда я спросил, что он думает о Джарире и аль-Фараздаке. Башшар ответил мне: „Джарир хорошо владел некоторыми жанрами [даруб] поэзии,

в которых аль-Фараздак не был мастером, поэтому Джарир превосходил своего соперника"» [9, 86; 375, 9].

Арабская литературная критика выросла из филологии. Как и филология, она родилась на арабской почве, хотя почти все первые теоретики литературы были выходцами из мавали. Если в рождении арабо-мусульманской философии и науки (математики, астрономии, медицины и т. д.) греческие традиции сыграли решающую роль, если арабская проза зародилась под влиянием индийских и иранских литературных традиций, то теория литературы, в первую очередь поэзии, разрабатывалась на первых порах филологами исключительно на почве изучения родного слова. На выработку приемов анализа поэтического творчества труды Аристотеля, его «Риторика» и «Поэтика», никакого влияния не оказали,— весь ход мысли, стиль и построение трудов арабских теоретиков литературы коренным образом отличается от трудов греческого философа, греческое влияние ощущается лишь в некоторых вопросах общей методологии и в характере научного мышления арабских филологов.

Возникновение средневековой арабской литературной критики было связано со стремлением филологов VIII—IX вв. почерпнуть из древнеарабской поэзии языковой материал, необходимый для понимания и комментирования Корана. Проснувшийся в IX в. интерес к доисламской древности явился дополнительным стимулом для собирания лучших образцов древнеарабской поэзии с целью уберечь их от полного исчезновения. Этим, собственно, и занимались многочисленные авторы антологий начиная с VIII в.

Прямым результатом деятельности собирателей древней поэзии явилась активизация филологической критики. Ученым-филологам собранная в антологиях древняя поэзия предоставляла необходимые для их работы *шавахид* (отрывки из текста, цитаты). В сочинениях по грамматике и лексикологии содержится большое число поэтических примеров, позаимствованных из этих собраний и используемых филологами в качестве материала для их грамматических исследований и иллюстраций к грамматическим правилам. Вместе с тем достижения филологической науки использовались составителями антологий для изучения и критики древних текстов: атрибуции поэтических сочинений, сличения сохраненных традицией вариантов и установления их подлинности, снабжения текстов необходимыми лексическими комментариями и выявления утраченных значений слов.

Основным недостатком филологической критики был ее консерватизм. Поскольку для изучения языка Корана «новая поэзия» была малопригодна, филологи принципиально отрицали наличие в ней каких-либо достоинств. Эта ошибка была результатом узкопрофессионального подхода к поэтическому творчеству. Филологи отвергали всю современную поэзию, поскольку

филологически она не могла быть полезной в их ученых занятиях [375, 68]. Но недооценка новой поэзии имела и еще более глубокие корни. Позиция филологов была реакцией на шу'убизм, представители которого, в основном неарабского происхождения, относились с пренебрежением к древнеарабским поэтическим традициям. Даже в тех случаях, когда «новые поэты» оказывались чисто арабского происхождения, они в своем творчестве не могли избежать влияния неарабских культур. Провозглашая абсолютное превосходство древней поэзии, филологи тем самым утверждали приоритет арабского начала в культуре Халифата, чего шу'убиты категорически не желали признавать.

Особенно большим авторитетом в суждениях о поэзии пользовались филологи Абу Амр ибн аль-Аля (689—770), Абу Убайда (ум. в 825 г.), басрийский филолог-грамматист, ученик Абу Амра, один из основателей филологической критики текста — аль-Асма'и (740—825 или 831) и Мухаммад ибн Саллам аль-Джумахи (758—846). Их суждения о поэзии и поэтах постоянно встречаются в антологиях и исследованиях филологов и историков последующих столетий. Но сохранились частично и их собственные труды, например записи высказываний аль-Асма'и и трактат Ибн Саллама аль-Джумахи.

Подобно тому как философские идеи Сократа были записаны его учеником Платоном, мысли аль-Асма'и о поэзии были изложены в письменном виде не автором, а его учеником ас-Сиджистани (ум. ок. 866 г.) в трактате «Выдающиеся поэты»². Репутация честного филолога, которую снискал себе ас-Сиджистани, позволяет предположить, что запись была им сделана добросовестно. Текст сочинения представляет собой ответы аль-Асма'и на филологические вопросы ученика, иногда включавшего в запись свои комментарии к беседам.

Ас-Сиджистани спрашивает аль-Асма'и, можно ли считать того или иного поэта «фахль» — «выдающимся», «великим», и учитель дает в каждом случае категорический ответ. При этом он не считает себя обязанным с кем бы то ни было считаться в своих суждениях или на кого-либо ссылаться, однако все его определения, по-видимому, отражают сложившееся в то время «общественное мнение».

Аль-Асма'и не перечисляет тех достоинств, которыми должен обладать поэт, чтобы заслужить оценку «фахль», однако косвенно из его определения можно выявить, какие условия, по его мнению, для этого необходимы. Прежде всего это высокое звание могут заслужить лишь поэты древние, доисламские или по крайней мере поэты периода возникновения ислама (*мухадрамун*). Поэтому, когда ас-Сиджистани спрашивает мне-

² Трактат аль-Асма'и с небольшим предисловием и английским переводом издал Ч. Торри [56]. См. также А. Трабульси [375].

ние аль-Асма'и о знаменитой омейядской триаде (аль-Ахталь, аль-Фараздак, Джарир), тот отвечает: «Если бы они жили в доисламскую эпоху, они были бы выдающимися. Но я о них ничего не скажу, ибо они поэты исламского периода» [56, 496].

В свою очередь, ценность поэтов исламской поры определяется либо формальным хронологическим признаком (чем поэт древнее, а стало быть, стоит ближе к доисламским временам, тем он лучше), либо способностью поэта исламского времени подражать поэзии древних. Даже испытывая в глубине души симпатию к творчеству поэта нового времени, аль-Асма'и отказывается признать его достоинства. Так, по свидетельству Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани, аль-Асма'и, говоря о Башшаре ибн Бурде, лишь сетовал: «Если бы Башшар ибн Бурд родился раньше своего времени, я предпочел бы его многим древним поэтам» [23, т. 3, 44].

Истинным поэтом, по мнению аль-Асма'и, можно считать лишь того, кому процесс творчества дается без всяких усилий и чей природный талант позволяет легко импровизировать. «Зухайр, аль-Хутай'а и им подобные были рабами поэзии...— говорит аль-Асма'и,— поэзия делала их рабами, доводила их до того, что они творили с мучительными усилиями, и превращала их в ремесленников». Талантливым поэтам темы приходят без усилий. «Поэзия, достойная восхваления,— это стихи ан-Набиги и Рубы, и поэтому об их стихах говорят: „Вот платье, украшенное узорами в виде тысячи дирхемов, а вот настоящие дирхем и динар“» [34, т. 1, 206; 34, т. 2, 13].

Стиль выдающихся поэтов должен быть, по мнению аль-Асма'и, серьезным и степенным, в нем должно быть ощущение силы и уверенности. Вместе с тем с величием не могут быть совместимы хвастовство и легкомыслие. Этим, вероятно, можно объяснить, почему аль-Асма'и ставит аль-Хариса ибн Хиллизу выше его знаменитого политического противника и поэтического соперника Амра ибн Кульсум [56, 495]. Видимо, вспыльчивость и ребяческая невосдержанность последнего, так же как и его склонность к хвастовству (которые в свое время вызвали негодование хирского посредника), представлялись аль-Асма'и такими чертами характера, которые умаляли достоинства поэта.

Стихи, по мнению аль-Асма'и, должны свидетельствовать о «мужественности» поэта (одно из значений слова «фахль» — «мужественный») [56, 495], а «легкость» и «плавность» (черты иранской поэзии) не могут присутствовать в поэзии истинного мужчины. Именно поэтому аль-Асма'и столь пренебрежительно говорит о весьма талантливом доисламском поэте, уроженце Хиры, много времени проведенном в Иране, Ади ибн Зайде (вторая половина VI в.). «А Ади ибн Зайд — фахль?» — спрашивает у учителя ученик. «Он не мужчина и не женщина», — презрительно отвечает филолог.

Истинный талант, по мнению аль-Асма'и, должен проявить-

ся в обильной поэтической продукции. Поэт не может быть признан талантливым, если он создал только одну удачную касыду. «Если бы поэт аль-Хувайдир сочинил пять касыд, подобных им сочиненным, он был бы фахль», — говорит аль-Асма'и [56, 495].

Среди критериев аль-Асма'и одно из центральных мест занимает вопрос о чистоте языка. По его мнению, истинно арабский поэт должен строго придерживаться арабской лексики и не засорять стихи иноземными словами. Подобный взгляд был естественным следствием филологического подхода аль-Асма'и к поэзии. Новое поэтическое произведение, равно как и произведение с чуждой арабам лексикой, в его глазах не имело ценности, ибо было бесполезно для понимания языка Корана, из стихов «новых поэтов» отдавалось предпочтение тем, в которых было меньше новой лексики, но больше традиционной бедуинской. Поэтому в конце сочинения аль-Асма'и ставит величье того или иного поэта в зависимость от доверия, которое вызывает у филологов используемый им языковой материал с точки зрения его древности и исконно арабско-бедуинского происхождения. Только тот поэт, язык которого «чист» — «фасих», оказывается достойным всяческих похвал. Например, аль-Асма'и с неодобрением отнесся к использованию поэтом Адием ибн Зайдом при описании лошади эпитета «фар'их» — «резвый», «стремительный», в то время как древние поэты применяли этот эпитет лишь при описании осла или мула, и предлагал при описании резвого скакуна использовать эпитет «джав'ад» — «превосходный» [63, 115]. Как мы видим, свойственная средневековому сознанию патриархальная идеализация героического прошлого накладывает свой отпечаток и на литературно-поэтические критерии. Вместе с тем в соответствии с принципами средневековой нормативной поэтики аль-Асма'и настаивал на строгой закреплённости за каждой поэтической темой определенной фразеологии и лексики.

Но не только отклонение от лексики древних арабов могло быть поставлено в вину новым поэтам — осуждение аль-Асма'и вызывал всякий промах в передаче бытовых или географических реалий доисламской жизни. Ошибки подобного рода строгий пурист аль-Асма'и не прощал даже самим доисламским поэтам. Характерные примеры подобного рода претензий средневекового филолога приводит современный арабский литературовед А. Трабульси [375, 7—8]. Однажды, сообщает Ибн Кутайба, аль-Асма'и критически отозвался о бейте из касыды ан-Набиги, содержащем слова: «Ранным утром прошли женщины, неся охапки хвороста». По мнению аль-Асма'и, надо было употребить не слово «гавади» — «идущие утром», как это сделал поэт, а слово «раванх» — «возвращающиеся вечером», ибо, как утверждал филолог, бедуинские женщины не имели обыкновения утром собирать топливо, а делали это в другое время, ве-

черной порой они возвращались в становище с собранными дровами [63, 78].

То есть средневековая критика в лице такого авторитета, как аль-Асма'и, не только требовала, чтобы в метафорах признаки, связывающие их первичное значение с переносным, были характерными и основными для обычного употребления данных слов, но и строго осуждала всякую неточность в реалиях. Именно это, по мнению средневековой критики, должно было обеспечить и правдоподобие, и поэтическую логику.

В другой раз аль-Асма'и, предприняв путешествие в пустыню, для того чтобы «на месте» прочувствовать жизнь и быт кочевников и природу Аравии, нашедших отражение в поэзии древних, установил, что встречающееся у Зухайра географическое наименование «Ракак» является искажением подлинного названия «Ракк», из чего он сделал вывод, что поэт в угоду рифме и размеру деформировал слово [63, 66].

Для того чтобы традиция могла полностью подчинить себе поэтическую практику, кто-то из крупных филологов-теоретиков должен был высказаться в пользу подражания древним прекрасным образцам. Сторонником такого классицизма оказался аль-Асма'и, потребовавший от поэтов нового времени строгого соблюдения норм доисламской поэзии, еще нигде не сформулированных, но уже закрепленных сложившейся поэтической практикой. Аль-Асма'и, авторитет которого как выдающегося филолога-грамматиста и знатока древней поэзии был велик, выдвинул критерий «близости к языку поэзии древних». Позднее этот принцип превратился в требование следовать всей древней поэтике и, получив всеобщее признание, закрепился на многие века, в результате чего всякое отступление от древних моделей или, напротив, обогащение поэзии новыми образами и лексикой рассматривалось как нарушение освященных традицией норм прекрасного и с презрением отвергалось.

Значительно более зрелыми были суждения о литературе Ибн Саллама аль-Джумахи, зафиксированные в его сочинении «Классы выдающихся поэтов» [9]³. Образованный литератор с широкими и разносторонними интересами, Ибн Саллам был первым арабским филологом, попытавшимся подойти к рассмотрению поэзии не только с лингвистических, как это делали Абу Убайда или аль-Асма'и, но и с литературно-критических позиций, включавших в эмбриональной форме и эстетические критерии. С IX в. стало модным все систематизировать. Это был начальный этап в истории науки, подготовивший почву для последующих научных обобщений. Под влиянием аристотелевской логики, столь успешно усваивавшейся арабо-мусульманскими философами и учеными, собиратели преданий (хадисов)

³ О «Классах выдающихся поэтов» Ибн Саллама аль-Джумахи см. статьи А. И. Арберри [220а], К. Брокельмана [232] и Г. Леви Делла Вида [303].

и филологи стали группировать свой материал «по классам» («табакат»), располагая выдающихся людей прошлого по степени их значимости в конкретной области. Ибн Саллам аль-Джумахи был одним из первых, кто попытался систематизировать арабских поэтов по эпохам и по степени их дарования. Не удивительно, что его «Классы выдающихся поэтов» были одним из самых популярных литературно-критических сочинений в средние века.

Основные теоретические взгляды Ибн Саллама изложены во введении к его сочинению. Он отнюдь не был нетерпим к чужим мнениям и в своих суждениях опирался на высказывания таких выдающихся филологов, знатоков поэзии, как Йунус ибн Хабиб (ум. в 798 г.), Абу Убайда, Сивавайх (ум. в 796 г.), аль-Асма'и, Халаф аль-Ахмар и др. Имелась даже известная преемственность от учителя к ученику, и не случайно Йунус ибн Хабиб, чье сочинение послужило основным источником «Классов» Ибн Саллама, так же как и аль-Асма'и, был учеником Абу Амра ибн аль-Аля [9, 9—10]. Ибн Саллам задает своим учителям и предшественникам (филологам и поэтам) вопросы, а их ответы включает в свое сочинение, что придает сочинению «учительный» характер.

Стремлением Ибн Саллама к созданию науки о поэзии движет практическая потребность — необходимость атрибуции поэтических произведений и отличения подлинных стихов от приписываемых тем или иным поэтам [9, 5]. Во времена Ибн Саллама многие филологи и поэты гордились своей способностью до такой степени проникаться древней поэзией и «вживаться» в древнебедуинский быт, что их псевдоклассические подделки невозможно было отличить от подлинных стихов доисламских поэтов. Ибн Саллам считал, что наука о поэзии имеет такое же право на существование, как и наука о драгоценных камнях, требующая умения отличать подлинные драгоценные камни от фальшивых [9, 6]. Не случайно сам термин «накд» — «критика поэтических произведений» — первоначально имел значение «выделение фальшивых монет из общей массы настоящих» [100, 199].

Ибн Саллам ощущает необходимость выработать для оценки поэзии объективные критерии. По этому поводу он приводит такой анекдот:

Как-то один человек сказал Халафу аль-Ахмару: «Когда я сам слышу стихи, которые нахожу прекрасными, какое значение имеет для меня то, что скажешь о них ты или твои ученики». Халаф ему ответил: «Если ты однажды найдешь дирхем (серебряную монету. — *И. Ф.*) и сочтешь его подлинным, а меняла тебе скажет: „Она фальшивая“, — разве ты извлечешь какую-либо пользу из того, что считаешь ее подлинной?» [9, 8].

Таким образом, Ибн Саллам требует компетентности в критике и выступает против любого дилетантства. Главная мысль предисловия: поэзия — это ремесло, и правильно оценить ее до-

стоинства могут лишь люди, в должной мере подготовленные и наделенные природным даром.

«В поэзии, — говорит он, — важны мастерство (*сана'а*) и проницательность (*сакафа*), качества, которыми обладают лишь люди науки, так же как и в других науках и ремеслах, а они оттачиваются зрением, слухом, осязанием и вкусом» [9, 6].

Настаивая на необходимости для критика профессионального мастерства, Ибн Саллам сурово осуждает людей необразованных и слабо подготовленных, но берущихся судить о поэзии. К числу таких он относит, между прочим, знаменитого биографа Мухаммада — Ибн Исхака (ум. в Багдаде в 768 г.), труд которого изобилует стихотворными цитатами и который, ссылаясь на свое незнание поэзии, счел возможным без всякой критики включить в свое сочинение стихи лиц, которые ничего не создавали, а возможно, даже и не существовали. Ибн Саллам его упрекает в наивной доверчивости, которая не может служить ему оправданием. Например, в его жизнеописании можно найти поэтические цитаты, приписываемые выходцам из племен ад и самуд. «Но пусть он скажет, — говорит Ибн Саллам, — как подобная поэзия могла попасть ему в руки? Кто хранил ее на протяжении тысячелетий?» [9, 9]. Читатели биографа доверяют его историческим познаниям и рассматривают приводимые им стихи как подлинные, поэтому ученый-эрудит обязан подходить к приводимому им материалу критически.

Как мы видим, Ибн Саллам не побоялся обвинить в некомпетентности авторитетного биографа пророка. Он первый поднял весьма щекотливый вопрос о подлинности древнеарабской поэзии. Обилие подделок, характерное для VII—VIII вв., по его мнению, объясняется, с одной стороны, стремлением некоторых племен утвердить свой приоритет в области поэтического наследия и компенсировать вымыслом утерю большей его части в период завоеваний [9, 39—40], а с другой — желанием равиев набить себе цену в глазах современников знанием большего количества произведений древних поэтов [9, 40]. В числе таких не слишком добросовестных равиев-передатчиков Ибн Саллам называет и знаменитого собирателя му'аллак — Хаммада [9, 40—41].

Всю поэзию Ибн Саллам делит на три раздела: языческую, исламскую и переходного времени (мухадрамун), причем в тексте третий раздел отсутствует. Впоследствии такое деление всей поэзии в трудах позднейших авторов «Классов поэтов» в основном сохраняется. Каждый раздел у Ибн Саллама распадается на десять классов по четыре поэта в каждом. О каждом стихотворце приводятся отзывы ученых-филологов и собственное мнение автора. Особенно много места уделено омейядским придворным панегиристам аль-Ахталю, аль-Фараздаку и Джа-риру. Специальные главы посвящены поэтам городов Медины, Мекки и Тайфа, авторам жанра риса и т. д. Таким образом,

провозглашенный во введении принцип построения книги не везде выдерживается. В соответствии с уже сложившейся ко времени Ибн Саллама традицией он делит поэзию по метрическому принципу на раджазную и касыдную и выделяет жанры фахр, мадх, хиджа, насиб, а оплакивания (марсийя) считает особой формой прославления.

Поскольку Ибн Саллам включает в свой труд лишь произведения, которые могут быть использованы как лингвистический материал, мы не найдем в его сочинении стихов Омара Ибн Аби Раби 'а и некоторых других видных поэтов.

Таким образом, хотя Ибн Саллам впервые провозгласил необходимость научного подхода к поэзии, его критические принципы еще никак не были сформулированы, а оценки были достаточно произвольны. Как и у других филологов его времени, они основывались на нелитературных критериях и часто никак не аргументировались. Тем не менее значение трудов аль-Асма 'и, Ибн Саллама аль-Джумахи и других филологов в истории литературной критики весьма велико. Отбирая из огромной массы произведений древних поэтов лучшие, по их мнению, творения, арабские филологи тем самым демонстрировали свой вкус, а поскольку они исходили в суждениях из сохранных традицией оценок древних арабов, эти суждения позволяют нам выявить и древнеарабские эстетические критерии.

До середины IX в. филологическая критика оказывала весьма слабое влияние на развитие поэзии. Хотя филологи в качестве хранителей традиции и защитников языка Корана имели большой авторитет, их пренебрежительное отношение к «новой поэзии» гарантировало ей известную автономию. Поскольку априори предполагалось, что «новая поэзия» не заслуживает доброго слова, то к ней и не предъявлялись особые требования, и поэты Обновления в известных пределах чувствовали себя независимыми от критики. Даже такой лояльный к властям поэт, как Абу-ль-Атахия, мог безнаказанно заявить, что он «выше аруда» и с его правилами считаться не обязан.

С середины IX в. на фоне антишу'убийской реакции в официальной идеологии все более торжествуют идеи классицизма. В литературной критике они намечаются уже в трудах аль-Джахиза, но наиболее полное выражение находят в сочинениях Ибн Кутайбы и Ибн аль-Му'тазза.

Роль аль-Джахиза как теоретика арабской словесности весьма велика. В его многочисленных трудах разбросаны высказывания теоретико-литературного характера, которые, хотя и не сведены в единую систему, дают представление о литературных взглядах автора.

Уже в «Книге о животных» можно найти немало идей, касающихся роли литературы в воспитании человека, ее содержания и формы. Особое значение аль-Джахиз придает стилю изложения материала — не случайно арабская критика считает

его одним из основоположников стиля арабской художественной прозы. По его словам, книга должна быть «наполненным знаниями сосудом, шкатулкой — вместилищем остроумия, сота-ми, отягощенными шуткой и серьезной мыслью» [35, т. 1, 39].

Следуя традиции литературы адаба, аль-Джахиз специально подчеркивает роль литератора и книги в жизни читателя, которого она должна воспитать в нравственном отношении, снабдить необходимыми знаниями и вместе с тем развлечь⁴.

Книга — твой собеседник, который не превозносит тебя, и друг, который не искушает тебя, товарищ, который не надоедает тебе, щедрый благодетель, который действует без промедления... хозяин, который не требует с тебя налога, не отнимает твое имущество, не поступает с тобой коварно, не обманывает тебя посредством лицемерия и не совершает мошенничества посредством открытой лжи. Если книгу долго читать — она смягчит тебя, заострит твои врожденные способности, очистит твою речь, улучшит твой почерк, сделает более изысканными твои выражения, вселит радость в твою душу, наполнит твое сердце, дарует тебе уважение простого народа и дружбу царей. При ее помощи ты узнаешь за месяц то, чего не узнаешь из уст людей за век... Книга — это учитель, который, если ты будешь в нем нуждаться, не будет тебя стыдиться, и, даже если ты лишишься средств к жизни, она окажется для тебя не бесполезной [35, т. 1, 50—51].

Язык книги должен соответствовать характеру повествования. «Каждому виду повествования (рассказа) — свой вид выражения (ляфз), каждой теме (ма'на) — свое имя (исм), нелепому — низкосортное, несерьезному — легкое, значительному — красноречивое, в местах, требующих разъяснения, необходимо ясно выражать мысли, в местах, где надо на что-либо намекнуть, уместно прибегать к метонимии, в местах, требующих пространных рассуждений, следует говорить поподробней» [35, т. 3, 39].

Одной из обязательных черт хорошей книги аль-Джахиз считает чередование серьезного и смешного [35, т. 1, 37]. Без такого разумного сочетания книга не может ни воспитывать, ни поучать. Эта потребность в соразмерности частей книги вытекала из общей установки литературы адаба, рассчитанной на воспитание гармонического человека — адиба. Арабский средневековый ученый-энциклопедист, автор биографического словаря Йакут (1179—1229) сообщает, что аль-Джахиз любил говорить:

Человек должен быть щедрым, но не до расточительства, храбрым, но не до безрассудства, осторожным, но не до трусости, острословным, но не до бесстыдства, разговорчивым, но не до болтливости, молчаливым, но не до застенчивости, мягким, но не до приниженности, победоносным, но не до тиранства, серьезным, но не до глупости... Позднее мы нашли, что пророк — да благословит его Аллах и приветствует — соединил все это в одной фразе, сказав: «Держись золотой середины» [69, т. 6, 78].

Разбросанные в разных частях «Книги о животных» мыс-

⁴ Точка зрения аль-Джахиза на роль и долг литературы в обществе рассматривается в статье Скарцинской-Бошенской [365].

ли аль-Джахиза по поводу арабской риторики и стилистики пространно изложены им в знаменитом трактате «Книга красот речи и показ их». В этом трактате аль-Джахиз собрал многочисленные отрывки из Корана, хадисов, поэтических антологий и диванов, а также образцы ораторского искусства, сопроводив их изложением своих собственных взглядов на литературу. При этом, применяя сравнительный метод и положив в основу лингвистический принцип, он делает ряд наблюдений над стилем арабских средневековых авторов, иллюстрируя свои выводы поэтическими и прозаическими образцами. Он приводит образцы правильной речи, случаи нарушения грамматических и стилистических норм, погрешностей в музыкальности стихов и прозы, неблаговзвучии ораторской речи и рифмованной прозы.

Как и в других произведениях аль-Джахиза, материал в «Книге красот речи» расположен беспорядочно. Но это обстоятельство указывал еще аль-Аскари во введении к «Книге двух искусств».

Самой важной и известной книгой по теории литературы является «Книга красот речи и показ их» Абу Усмана Амра ибн Бахра аль-Джахиза. Клянусь жизнью, она в высшей степени полезна и всеобъемлюща, ибо включает замечательные отрывки и утонченные мысли, блестящие речи и выдающиеся истории, она содержит перечень имен красноречивых ораторов и указания на достоинства их риторики, а также другие важные разделы с прекрасными характеристиками. К сожалению, однако, в этой книге определения риторики и ее категорий, а также стилистики рассеяны в тексте в разных местах повествования. Они теряются, подобно заблудшим овцам, среди примеров, и отыскать их можно лишь после длительных поисков и многократного перелистывания [43, 8—9]⁵.

Словесное искусство аль-Джахиз подразделяет на три категории: поэзию, устную речь и послания, причем по каждой из этих категорий он делает подробные разъяснения. Поскольку весь труд был предназначен не только любителям изящной словесности, но и служилому сословию секретарей-кятибов, в нем содержится множество практических советов. Подробно охарактеризовав возможные недостатки устной речи, которых надлежит избегать, аль-Джахиз дает наставления по поводу произношения, указывает, с какими речами надлежит обращаться к высокопоставленным лицам (например, к халифу), в каких случаях можно во время выступления сидеть, при каких обстоятельствах уместно в речи цитировать стихи.

Не без иронии аль-Джахиз воспринимает стремление своих современников — филологов и ученых других специальностей распределять всех выдающихся людей по рангам и «классам». Для него, любителя яркого и занимательного изложения материала, подобная систематизация представляется нелепым педантизмом. Поэтому несколько пародийно звучит разделение всех мастеров словесного искусства аль-Джахизом на четыре кате-

⁵ Ср. у И. Ю. Крачковского [98, 140].

горни: «хиндй» («хинзй») — «блестящие ораторы», «мүфлик» — «выдающиеся поэты», «шу'арá» — «рядовые поэты» и «шавáйир» — «поэтишко», «стихоплет» [34, т. 2, 9—10].

Аль-Джахиз с уважением относится к тем литераторам, которые предъявляют к себе высокие требования. Так, он приписывает Абдаллаху ибн аль-Мукаффе слова, якобы сказанные этим выдающимся прозаиком в ответ на вопрос, почему он не сочиняет стихов: «Я никогда не нахожу слов для того, чтобы высказать то, что хочу, а те слова, которые я нахожу, говорят лишь о том, чего я не хочу сказать» [34, т. 1, 208].

Большое внимание аль-Джахиз уделяет всевозможным отступлениям от литературного языка, настаивает на соблюдении законов правильной речи и грамматических норм. Он — враг напыщенности и сторонник простоты. Говоря об ораторском искусстве, он предостерегает против неблагозвучных словосочетаний и дает ряд полезных советов оратору (например, не говорить сдавленным, сиплым голосом, не прочищать горло во время речи, не откашливаться и т. д.).

В методике рассмотрения предмета аль-Джахиза, в его критическом подходе ко всем явлениям ощущается влияние греческой философии и научной литературы. Он старается сопоставить литературные источники, пытается определить подлинность произведений, делает ряд метких наблюдений над переменчивостью литературных вкусов и, критикуя филологов за страсть к бессмысленному нагромождению цитат, всем своим трудом демонстрирует необходимость разумного, критического подхода к материалу и независимости суждений. Мыслитель-му'тазилит, аль-Джахиз пользуется всяким удобным случаем, чтобы отметить преимущество логики греческих философов, помогающей правильно мыслить и делать верные умозаклучения.

В отношении аль-Джахиза к поэзии сказались его антишу'убийские взгляды. Полемизируя с идеологами шу'убизма, аль-Джахиз постоянно подчеркивает исключительные ораторские способности арабов и их тонкое чутье в области художественного стиля. Распространение поэзии в определенных областях древней Аравии он объясняет особой природной одаренностью некоторых бедуинских племен.

Так, говоря о преимуществах древней поэзии над поэзией новой, аль-Джахиз замечает:

Я не найду в речах древних чистокровных арабов низких слов, жалких идей, грубых и отвратительных выражений. Но все это можно найти в речах новых мусульман, напыщенных горожан, людей, воспитание которых носит искусственный характер. Не столь существенно, было ли это у древних результатом неожиданного вдохновения и естественных способностей или продуктом разумного отбора. Некоторые арабские поэты откладывали свои ка-сыды[, сочинив их,] на год или другой длительный срок, все вновь и вновь возвращаясь к ним по собственной воле и размышляя над ними. Они выносили свои суждения о них, руководствуясь собственным мнением, и испытывали свои стихи собственным пониманием, подвергая свое понимание сомне-

нию, желая сохранить дарование, которым Аллах их наградил. Такое стихотворение они называли своей касыдой года. Они собирали стихи в ожерелье (мукалладат), вносили в них исправления и прочно их соединяли. Лишь после этого автор их становился знаменитым мастером и известным поэтом [34, т. 2, 8—9].

Таким образом, в отличие от аль-Асма'и, аль-Джахиз не только не отрицал роли упорного труда в создании замечательных произведений, но считал его необходимой чертой всякого истинного таланта и характерным качеством творчества самых прославленных древних поэтов.

Наиболее последовательно принципы арабского классицизма сформулировал Ибн Кутайба в своих литературно-критических сочинениях: «Книге поэтических тем в поэзии» и «Книге поэзии и поэтов». В знаменитом предисловии к «Книге поэзии и поэтов» он изложил свои взгляды на поэтическое искусство, которые легли в основу теории, закрепившей неписанные законы стихийно сложившейся практики многих поколений поэтов⁶.

Несмотря на свои антишу'убийские взгляды, Ибн Кутайба считал, что следует оценивать поэзию исходя не только из времени ее создания, но в первую очередь из ее художественных достоинств, не смешивая при этом эстетическую ценность с филологической. Возможно, говорил он, «новые поэты» и не столь авторитетны при решении филологических вопросов, как древние, но они могут быть в области чисто художественной достойными соперниками своих предшественников. Поэтому, коль скоро речь идет о качестве поэзии, и к древним и к «новым поэтам» следует предъявлять одинаковые требования, учитывая естественность самого поэтического процесса и неизбежность смены поколений в поэзии. Ибн Кутайба писал:

Я не стану особо почитать древнего поэта лишь за то, что он древний, и не стану презирать современного поэта только за то, что он принадлежит к новому времени, но буду оценивать их по справедливости и каждому воздам должное. Я знаю среди наших знатоков — собирателей поэзии таких, которые находят превосходной низкосортную поэзию (сахиф) лишь потому, что автор ее жил в отдаленную эпоху. Вместе с тем они ожесточенно хулят прекрасную поэзию (расин) лишь потому, что она сочинена их современниками, или потому, что они лично знают автора. Однако известно, что поэтический талант, знания и искусство красноречия не были даны Аллахом лишь в удел какой-то одной эпохе или какому-либо народу, но были предназначены им стать общим достоянием всех людей во все времена. Он сделал так, что каждый древний поэт в свое время был новым поэтом... В свое время Джарир, аль-Фараздак, аль-Ахтал и подобные им рассматривались как новые поэты, и Абу Амр ибн аль-Аля сказал об их поэзии: «Эта новая поэзия стала столь богатой и прекрасной, что я начинаю желать, чтобы появился ее равный-передатчик». По прошествии некоторого времени эти самые поэты стали в наших глазах древними. Также и современные поэты, такие, как аль-Хурайми, аль-Аттаби и Абу Нувас, станут древними в глазах грядущих поколений [63, 5—6].

Таким образом, Ибн Кутайба не был закоснелым догматиком и в отличие от филологов типа аль-А'раби не был принци-

⁶ Анализ введения к «Книге поэзии и поэтов» и перевод его на французский язык см. у М. Годфруа-Демонбина [253].

пальным противником «новой поэзии». Это выразилось, в частности, в том, что он уделил в «Книге поэзии и поэтов» «новым поэтам» такое же внимание, как и древним. Само по себе осознание факта несходства между произведениями, созданными в разные эпохи, еще не говорит о прогрессе историко-литературной мысли. Однако в своем сочинении Ибн Кутайба не только фиксирует различие древней и «новой» поэзии, но и подчеркивает изменчивость литературных вкусов, что свидетельствует о наличии в IX в. уже достаточно развитого исторического сознания.

Но, отвергая филологические критерии как определяющие при оценке достоинств поэзии и отдавая должное поэтам нового времени, Ибн Кутайба вместе с тем в своих представлениях о поэтическом идеале оставался последовательным классицистом, в чем проявлялся и его антишу'убизм. Идеальную модель поэтического произведения он видел в старинной трехчастной касыде и считал возможным оценивать достоинства произведений как древних, так и новых поэтов по степени их близости к тематике, форме и композиции этого поэтического идеала, которому он сумел дать краткую, но почти исчерпывающую характеристику:

Всякий поэт всегда начинает свою касыду с описания остатков бедуинского становища и следов кочевья. В слезах и тоске обращается он к месту покинутого становища и просит своего спутника остановиться, чтобы воспользоваться случаем и вспомнить о людях, которые некогда здесь жили, а ныне перекочевали. Ведь обитатели палаток, располагающиеся в становище лишь между перекочевками, отличаются от тех, кто живет оседло. Они кочуют от одного источника к другому, ищут пастбищ и держат путь в те земли, которые недавно оросил дождь, где бы они ни находились.

От этого начала поэт переходит к любовной песне, в которой говорит о своих чувствах, жалуется на боль разлуки с любимой и на снедающую его страсть, стремясь таким образом привлечь к себе внимание слушателей и вызвать сочувствие в их сердцах. Подобное воспламеняющее вступление созвучно душам слушателей и проникает в их сердца, ибо Аллах наделил своих рабов вкусом к любовной поэзии и к посещению женщин. Ведь редко можно встретить человека, равнодушного к этому и не стремящегося получить свою долю радостей, дозволенную или запретную.

Когда же поэт убеждается в том, что он привлек к себе внимание и его слушают, он переходит к доказательству своих прав. В следующей части своей поэмы он отправляется в путь верхом, жалуется на усталость, на отсутствие сна, на трудности ночного пути, на полуденный зной, на изнеможение верховой верблюдицы и верблюда. Когда же поэт почувствует, что достаточно убедительно доказал тому, к кому он обращается, свое право надеяться на вознаграждение и на исполнение своих надежд, заставив поверить в перенесенные им во время путешествия испытания, он начинает восхваления, побуждая восхваляемое лицо вознаградить его, проявив при этом щедрость. Он всячески возвеличивает того, кого прославляет, и всячески принижает в сравнении с ним ему подобных.

Искусный поэт тот, кто, идя этим путем, поддерживает равновесие между различными частями поэмы, не давая ни одной из них слишком разрастись, чтобы не наскучить слушателям, и вместе с тем не обрывая ту или иную часть, пока их души жаждут продолжения...

Новый поэт не должен отступать от пути древних, подражая им в частях касыды: он не должен останавливаться около обитаемого жилья или плакать

около сохранившегося строения, ибо древние останавливались у покинутого становища и едва заметных следов кочевья, не должен ехать на осле или муле и описывать их, ибо древние ездили на верблюдах и верблюдах, не должен подъезжать к чистым и проточным водам, ибо древние подъезжали к мутным и стоячим, не должен пересекать на своем пути сады нарциссов, миртов и роз, ибо древние пересекали заросли полыни, ханва и арава [63, 14—16]⁷.

Эта аргументированная характеристика основной формы арабской средневековой поэзии — своеобразная литературно-критическая декларация, которую некоторые западноевропейские исследователи (М. Годфруа-Демомбин, Р. Блашер) даже именуют «манифестом неоклассицизма», — сыграла немалую роль в дальнейшей судьбе арабской поэзии. Не столь уж существенно то обстоятельство, что классическая модель касыды, в том виде, в каком она изображена в сочинении Ибн Кутайбы, в реальной жизни никогда полностью не реализовалась. Касыда Ибн Кутайбы — не реконструкция древнейшего типа касыды, а лишь скелет, композиционная схема, лежавшая в основе всех касыд, если угодно, идеальная модель, которая отличалась от того, что было в реальной жизни, как отличается всякий идеал от своего реального воплощения. В известной мере эта идеальная модель консолидировала литературную реакцию. Сформулированные Ибн Кутайбой предписания поэтам стали на многие века законом поэтического искусства. Вместе с тем выработанные им поэтические критерии отныне легли в основу оценки творчества поэтов как доисламского, так и исламского времени.

Не следует, однако, думать, что провозглашение Ибн Кутайбой обязательности (или по крайней мере желательности) строгого соблюдения определенной композиционной схемы свело на нет значение индивидуального творческого акта. Даже самое схематичное описание наиболее общих структурных закономерностей жанра или композиционной формы более способствует проявлению индивидуальности и пониманию критикой неповторимого своеобразия конкретного произведения, чем бесчисленные фразы о его оригинальности, ибо даже самое незначительное нарушение общепринятой схемы как художественный факт существует лишь на фоне некоторой нормы и в отношении к ней. Инвариантность касыды, т. е. неизменность в характере и последовательности элементов ее структуры, только помогала арабскому читателю, хорошо знакомому с законами современного ему искусства, выявлять бесчисленные оттенки отступления от схемы при ее конкретной реализации в поэтическом произведении, а следовательно, и индивидуальные особенности творчества каждого поэта.

Ибн Кутайба придавал большое значение изучению биографии поэтов прошлого. В то время как в «Классах поэтов» биографическая часть обычно сводилась к сухому, лишенному кра-

⁷ Ср. у И. Ю. Крачковского [96, 473—474].

сок перечню фактов, а критическая вообще была сведена к минимуму, в сочинении Ибн Кутайбы и подражавших ему впоследствии антологистов жизнеописания обрастают живыми и яркими деталями. Автор считает необходимым познакомиться читателя с интимной жизнью поэта, с его поэтическими врагами, со средой, в которой поэт творил, с его взаимоотношениями с покровителями и сильными мира сего.

«Я сочинил эту книгу о поэтах...[— говорят Ибн Кутайба,—] поведал в ней о временах, в которые они жили, об их судьбах, об обстоятельствах, при которых они сочиняли свои стихи, о племенах, к которым они принадлежали. Я назвал имена их отцов, их прозвища и клички (лакаб ва кунья), рассказал наиболее интересные эпизоды из их жизни, привел образцы их поэзии, которые считаются наиболее удачными, а также сообщил о погрешностях и ошибках, которые были найдены знатоками в поэтических темах (ма'ани) и лексике (альфаз) их стихов. Наконец, я остановился на поэтических темах древних поэтов и рассказал о том, что было из них позаимствовано новыми поэтами» [63, 2].

«Книга поэзии и поэтов» охватывает историю поэзии более чем за четыре века, в ней содержится 194 биографических очерка, но число поэтов, о которых в них повествует автор, превышает эту цифру, ибо в тех случаях, когда на поприще поэзии подвизалось несколько братьев, им обычно посвящается один общий очерк. Книга в основном построена по хронологическому принципу и в соответствии с принятой во времена Ибн Кутайбы классификацией состоит из четырех разделов: древние доисламские поэты, поэты периода возникновения ислама, раннеисламские поэты и, наконец, новые поэты. Изложение материала доведено до середины IX в. (последний биографический очерк посвящен Ди'билью). При отборе материала для антологии Ибн Кутайба явно отдает предпочтение «новой поэзии», что выражается в количественном преобладании стихотворных примеров из поэзии Башшара ибн Бурда и Абу Нуваса над стихами доисламских поэтов. Любопытно, что некоторым «новым поэтам» в книге вообще не уделяется никакого внимания. Например, ничего не говорится об Абу Таммаме, и это, возможно, не только результат личной антипатии, которую внушал Ибн Кутайбе высокомерный поэт-классицист, но и определенная литературная позиция, отвергающая чрезмерность в использовании классических поэтических фигур.

Хронологический принцип соблюдается далеко не всегда. Автор не стремится к большой точности в датировке: даже в тех случаях, когда время рождения того или иного поэта установить не трудно, он часто не сообщает необходимых сведений. Это приводит к известному хронологическому беспорядку — некоторых древних поэтов автор рассматривает в более поздних разделах. Если он забывает упомянуть какого-либо поэта среди его современников, он рассказывает о нем там, где случайно находит для него место.

Раздел о поэте обычно открывается короткой биографиче-

ской справкой, в которой сообщается имя поэта и его генеалогия, после чего приводятся один или несколько отрывков из его стихов и сообщаются поэтические темы, которым поэт положил начало и которые были позднее восприняты другими версификаторами.

Предшественники Ибн Кутайбы (Ибн Саллам аль-Джумахи и др.) не раз пытались создать классификацию поэтов, расставив их по степени таланта, который они определяли совершенно произвольно. Ибн Кутайба в «Книге поэзии и поэтов» стремился не столько «распределить» поэтов по классам, сколько дать каждому критическую оценку. В каждом разделе книги Ибн Кутайба приводит примеры удачных и неудачных поэтических образов, фиксируя внимание читателя на бессмысленных сравнениях, искусственных гиперболах и различных погрешностях в стиле. При этом он делает множество весьма тонких наблюдений над поэзией и высказывает как свои суждения, так и суждения других авторитетов, даже в том случае, если они не совпадают с его собственными. В последнем случае он становится на защиту поэта и отвергает несправедливые, как ему представляется, обвинения критика.

Однако чаще всего Ибн Кутайба старается не высказывать собственного мнения и выдвигает на первое место оценки своих учителей и предшественников. Более всего он ссылается на авторитет аль-Асма'и, Абу Убайды и Абу Амра аль-Аля. Часто цитирует он также аль-Муфаддала ад-Дабби, аль-Халиля, Йунуса ибн Хабиба и Халафа аль-Ахмара.

Ибн Кутайба отдает себе отчет в том, что положительные оценки часто покоятся на внеэстетических критериях:

Не всегда поэтические произведения отбираются и сохраняются в памяти благодаря поэтической теме или ее удачному словесному выражению, но часто потому, что в них имеются удачные сравнения, легкая рифма... или потому, что автор их ничего более не сочинил или у него мало хороших стихов... или вследствие знатного происхождения их автора [63, 21—23].

При этом сам Ибн Кутайба, приводя примеры незаслуженных восхвалений или порицаний и цитаций, нередко повторяя заблуждение предшественников, ищет в поэзии некую практическую ценность. Например, он находит ее в сведениях, сообщаемых древними поэтами о лошадях, и цитирует в этой связи слова омейядского халифа Абд аль-Малика: «Если вы хотите изучить искусство верховой езды — заучите стихи Туфайля ибн Ка'ба аль-Ганави» [63, 275].

Одним из главных показателей истинного поэтического таланта Ибн Кутайба, подобно доисламским ценителям, считал способность к мгновенной импровизации. Так, он высоко отзывался об Абу Нувасе, который, направляясь в мечеть, нес в руке яблоко и сумел по этому поводу экспромтом сочинить стихи [63, 503]. Но такая легкость импровизации должна, по его мнению, дополняться способностью к отбору наиболее удачных

из внезапно и стихийно приходящих поэту на ум поэтических строк.

Таким образом, в сочинении Ибн Кутайбы, вероятно, впервые четко сформулирован взгляд на поэта как на мастера-художника, профессионально работающего над стихом. Санкционировав жесткую закреплённость касыдной композиции, Ибн Кутайба тем самым направил все усилия поэта-профессионала на отделку каждой стихотворной строки и этим продолжил традицию древних поэтов, стремившихся к смысловой завершенности каждого бейта. В то время как предшественники Ибн Кутайбы привлекали отдельную поэтическую строку для своих филологических выводов, Ибн Кутайба, так же как Ибн аль-Му'тазз, рассматривал ее тематику, стиль, метр, рифму и словарь.

Ибн Кутайбу, как и поздних критиков, интересует вопрос приоритета при создании того или иного образа. «Имрууль-кайс,— пишет он,— был первый, кто сравнил лошадей с посохом, со львом, с дикими зверями, с газелью, с птицами, и позднее поэты подражали его сравнениям в своих описаниях» [63, 52]. Как и его предшественники-филологи, Ибн Кутайба требовал от поэта точности в описаниях. Например, он порицает Рубу за то, что тот в одном из стихов отступил от правды, не признав, что змея-ехидна более вредоносна, чем «черная змея». В другом стихе Руба, по его мнению, впал в еще большую ошибку, «приписав страусу множество самок (как ослу), в то время как у страуса бывает лишь одна самка» [63, 378].

Комментарии, которыми Ибн Кутайба снабжает стихи поэтов, носят гораздо более развернутый и вместе с тем критический характер, чем у его предшественников-филологов. Подобным отношением к цитируемому поэтическому материалу он предвосхитил труды таких выдающихся антологистов последующих столетий, как Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани, Ибн Абд Раббихи и др. Например, комментируя стих Абу Нуваса о выдержанном вине («...оно было отобрано тогда, когда звезды еще стояли неподвижно и не начали вращаться»), Ибн Кутайба говорит:

Поэт хочет этим сказать, что вино было выбрано еще тогда, когда Аллах сотворил небесный свод. Математики утверждают, что, когда Аллах всевышний создал звезды, он поместил их всех неподвижными в одном знаке зодиака, а затем привел их из этого места в движение. Они не перестанут двигаться, пока не встретятся в том же знаке, откуда он начал их движение. Индусы говорят, что во времена Ноя они почти все встретились в знаке Рыбы, и погибли твари от потопа, и осталось от них лишь столько, сколько осталось звезд вне этого знака. Я говорю об этом не потому, что это, по моему мнению, верно, а лишь потому, что этим я хотел обратить внимание на стих и на знакомство поэта с этим искусством [63, 504].

Сообщая сведения о жизни поэтов и давая пояснения к их стихам, Ибн Кутайба включил обильный материал из общего фонда фольклорных рассказов и анекдотов, не лишенных и не-

которого самостоятельного литературного значения, и предвосхитил появление таких многотомных антологий, как «Книга песен».

Литературная критика XX в. (например, А. Трабульси) иногда упрекает Ибн Кутайбу и других теоретиков IX в. в том, что они, сформулировав и закрепив в своих трактатах правила нормативности, придали арабской поэзии тот адинамизм и ту условность, которые характеризовали ее в течение многих последующих столетий. Однако не следует забывать, что теоретические построения IX в. обуславливались реальной поэтической практикой и что сформулировавшие канон теоретики собирали и систематизировали огромный материал, чем сохранили средневековую поэтическую культуру для потомства.

В отличие от ученого-рационалиста с широчайшими интересами, энциклопедически образованного аль-Джахиза и от теоретика литературной критики Ибн Кутайбы, Ибн аль-Му'таз, тонкий поэт и стилист, в первую очередь интересовался формой стиха, поэтическим словом. Поэты первой половины IX в. (примерно до 870 г.) вводили в свои стихи разнообразные поэтические фигуры, опираясь исключительно на художественную интуицию, и уж конечно, не ведая, что «говорят метафорами». Никакой классификации поэтических фигур и стилистических приемов до IX в. в арабской словесности не было. Вероятно, одним из первых, кто попытался это сделать, был Ибн аль-Му'таз, автор «Книги о „новом стиле“», в которой подверглись рассмотрению тропы и фигуры арабской поэзии. После Ибн аль-Му'таза трактаты о бадии стали появляться довольно часто⁸.

Интерес к стилистическим особенностям арабской поэзии возник во второй половине IX в. не случайно. Перевод трудов Аристотеля на арабский язык создал ощущение, что греческие философские и поэтические категории могут быть полезными при изучении и арабского художественного стиля. Однако арабские филологи в отличие от арабских философов и ученых отнеслись к вторжению иноземной науки отрицательно. Термины и категории, возникшие на основе изучения совершенно иных поэтических форм, не подходили для описания явлений арабской словесности и осмысления арабского поэтического идеала. «Нам говорят,— писал Ибн Кутайба о трудах греческих философов по поэтике,— о сущности, которая не нуждается ни в чем постороннем, и о мире случайных вещей, которому недостаточно его самого... Нам говорят о четырех видах речи: повелевающей, вопрошающей, возвещающей и желательной... и болтовня об этом не имеет конца» [62, 4].

⁸ Русский перевод и исследование: «Книги о „новом стиле“» см. у И. Ю. Крачковского [98]. Трактату посвящены также небольшие статьи В. Каскеля [236] и С. А. Бонебаккера [230], а из работ на арабском языке — исследование М. А. Хафаджи [169].

Появление в исконно арабской области культуры — в арабской поэзии — во второй половине VIII в. новых стилистических элементов и попытки осмысления их особенностей с помощью чужеземных философских категорий вызвали среди идеологов антишу'убизма бурную реакцию. Они стали лихорадочно искать в древней поэзии и в Коране такие черты стиля, которые позволили бы им сказать, что «новый стиль» вовсе не нов, а был известен арабам с глубокой древности.

Именно характеристике «нового стиля» и посвящен труд Ибн аль-Му'тазза. Автор поставил перед собой цель доказать, что «новый стиль» не содержит каких-либо принципиально новых черт и его поэтические фигуры можно отыскать в доисламской поэзии и в языке бедуинов, в Коране и в хадисах. Разница лишь в том, что древние арабы знали меру и не злоупотребляли стилистическими фигурами, используя их один-два раза в большой поэме, в то время как новые поэты лишены чувства меры и, перегружая свои стихи этими фигурами, делают их тяжеловесными.

Для того чтобы доказать преемственность фигур «нового стиля», нужно было их выделить, дать им определение и привести соответствующие примеры. Именно это Ибн аль-Му'тазз и делает. В пяти главах Ибн аль-Му'тазз дает характеристику пяти главным фигурам бадии⁹, а затем рассматривает еще 12 категорий так называемых «красот» — «махасин» — в языке и в поэзии. Материал в пределах глав распределяется более или менее единообразно: сперва дается определение рассматриваемой поэтической фигуре, затем идут примеры из Корана и хадисов и отрывки из древней поэзии. После этого следуют примеры прозаические и стихотворные, относящиеся к новому времени, и приводятся случаи неудачного употребления стилистических фигур новыми поэтами (чаще всего Абу Таммамом).

В первой главе характеризуется *исти'ара* (соответствует в современной европейской поэтике метафоре, метонимии и синекдохе одновременно⁹). Под исти'ара средневековые филологи понимали всякое иносказание, образное выражение понятия, всякую замену одного слова другим на основании смежности двух понятий (типа «лес поет»), всякое употребление целого вместо части и, наоборот, частного вместо общего.

Вторая глава посвящена поэтической фигуре *таджнис* (или *джинас*, или *муджана́са*) — «сродство» или «однородность». Стилистическая фигура, сходная в европейской поэтике с паронимазией. Как правило, подобная игра слов достигалась арабскими поэтами путем употребления подряд двух или нескольких слов с одинаковым корнем — *иштиак* (букв. «этимология»; здесь — «образование от одного корня»).

⁹ Перевод и характеристика терминов, обозначающих фигуры и «красоты» «нового стиля», даются по И. Ю. Крачковскому.

Третья фигура «нового стиля» — *мутáбака* — «соответствие», «симметрия» — понимается Ибн аль-Му'таззом как контрастное сопоставление противоположных мыслей или образов для усиления впечатления (европейская антитеза). Впоследствии в арабской поэтике появилось много родственных по значению терминов («мукáбала», «мукáсама», «такáфу'», «тадáдд»).

Четвертая фигура «нового стиля» — *радд аль-аджз ала-с-садр* — «возвращение конца к началу» — понимается Ибн аль-Му'таззом в смысле употребления одинаковых слов либо в конце каждого полустушия в пределах одного бейта, либо в начале первого полустушия и в конце второго (опоясывающее слово), либо, наконец, когда в пределах бейта употребляется два раза одно и то же слово, причем второй раз оно употребляется в конце бейта. Впоследствии для обозначения подобной поэтической фигуры стал употребляться термин «тасдír» — «возвращение».

Последняя, основная фигура «нового стиля» — *аль-мáзхаб аль-калýми* (И. Ю. Крачковский переводит: «диалектический прием») — понимается Ибн аль-Му'таззом как убедительная аргументация в споре, как мысль, выражаемая при помощи сложного софистического рассуждения. Среди прочих примеров этой фигуры Ибн аль-Му'тазз приводит два стиха Ибрахима Ибн аль-Аббаса:

Ты научил меня, какова любовь, а я этого раньше не знал. Моя терпимость к твоей несправедливости научила тебя еще большей несправедливости ко мне.

Я знаю, что ты испытываешь ко мне, но моя любовь склоняет меня к незнанию, и я отворачиваюсь от своего благоразумия.

Говоря о рассматриваемой фигуре, Ибн аль-Му'тазз считает своим долгом сообщить, что своим наименованием она обязана аль-Джахизу, у которого Ибн аль-Му'тазз его позаимствовал.

Таким образом, Ибн аль-Му'тазз понимает под поэтическими фигурами не только особые стилистические обороты, применяемые в качестве средства художественной выразительности. В соответствии с эстетическими представлениями средневековых арабов он причисляет к ним и то, что с современной точки зрения не относится к выразительной стороне художественного текста, но касается лишь его содержания. Подобный взгляд на поэтику полностью согласуется с пониманием средневековыми арабами природы и назначения словесного искусства. Арабские литераторы верили в воспитательную, облагораживающую силу слова. Уже в VIII в. сложился взгляд на художественную литературу как на основное средство воспитания человека. Литература должна «смягчать нравы», культивировать в человеке сдержанность, умеренность, развивать ум, иначе говоря, служить моральному совершенствованию. Художественное слово ценилось не только как средство выражения и возбуждения

эмоций, но скорее как орудие обожествляемого философами разума, материал логического мышления. Поэтому одним из критериев художественности была логичность речи, ее стройность, ее соответствие законам логики. Законы красноречия «нового стиля» предписывали сочетать законченность мысли и отточенность формы, умение выразить многое в нескольких словах. Отсюда проистекало тяготение к притчам, афористичность и дидактичность арабской средневековой литературы.

Перечислив основные категории «нового» поэтического стиля, Ибн аль-Му'тазз переходит к описанию «махáсин аль-каля́м» — «красот (или украшений) речи»: 1) *ильтифа́т* — «поворот», под которым он подразумевает переход от прямой речи к косвенной и наоборот; 2) *и'тира́д* — «появление», т. е. включение в связную речь новой мысли, прерывающей речь; 3) *руджү'* — «возвращение», т. е. некоторое уточнение основной мысли; 4) *хусн аль-хурүдж* — «красивый выход к новой теме». Позднее арабы стали использовать для этого украшения другие термины: *иститра́д* — «отступление» и *хусн ат-тахаллүс* — «красивый переход». Как следует из приводимых Ибн аль-Му'таззом примеров, под термином подразумевается переход от главной мысли к отступлению или от вступления к главной мысли; 5) *такй́д аль-мадх бимá йүшбих аз-замм* — «усиление похвалы тем, что похоже на порицание». К разряду подобных украшений Ибн аль-Му'тазз относит упоминание недостатка героической личности, который патриархальному сознанию представляется высшим достоинством (например, чрезмерная щедрость); 6) *таджáхуль аль-ариф* — «притворное незнание знающего», прием, суть которого заключается в том, что поэт иронически высказывает сомнение в том, что ему известен хорошо знакомый факт; 7) *хазаль йурáд бихи-ль-джадд* — «шутка, имеющая в виду серьезное», прием, когда поэт в форме шутки высказывает упрек или обращается с нравоучением; 8) *хусн ат-тадмйн* — «хорошее включение», удачное использование цитаты или намека на хорошо известное место или слово из другого произведения; 9) *та'рид* и *кинáя* — «намеки, метонимия»; 10) *ифра́т фи-с-сифá* — «чрезмерность в описании», гипербола; 11) *хусн ат-ташбих* — «красивое сравнение»; 12) *хусн аль-ибтида́ат* — «красивое начало», особая красочность и выразительность первого бейта касыды.

Кроме названных двенадцати разрядов «красот», или «украшений», Ибн аль-Му'тазз выделяет еще одно изобразительное средство — *и'на́т* — «усложнение, затруднение», под которым он подразумевает не особую поэтическую фигуру, а использование богатой рифмы, когда созвучными оказываются не только последняя гласная и следующая за ней согласная, но и предшествующая вторая от конца согласная. Такая двойная сложная рифма была впоследствии использована Абу-ль-Аля аль-Ма'арри в его знаменитом собрании стихов «Лузумийят».

Итак, Ибн аль-Му'тазз в «Книге о „новом стиле“» впервые выделил ряд основных фигур бадии и произвел предварительную, хотя и не вполне последовательную, их систематизацию. В его сознании еще не было четкого понимания различия между структурной формой художественного произведения (поэтикой) и стихосложением как искусством построения мерной художественной речи. Тем не менее своим трактатом он положил начало научному изучению арабской поэзии, в первую очередь ее стилистики, на основе присущих этой поэзии внутренних закономерностей. Ученые последующих столетий считали сочинение Ибн аль-Му'тазза образцовым, постоянно ссылались на него и цитировали его. Примеры влияния Ибн аль-Му'тазза, а иногда и прямые ссылки на его труд можно найти в сочинениях филологов и теоретиков литературы Кудама ибн Джа'фара (ум. в первой половине X в.), ученика Ибн аль-Му'тазза — ас-Сули (ум. в 946 г.), аль-Амиди (ум. в 981 г.), аль-Хусри (ум. в 1061 г.), аль-Аскарри (ум. в 1005 г.) и ас-Саккаки (1160—1228).

Таким образом, теоретики литературы IX в., отвергнув взгляд своих предшественников филологов на «новую поэзию» как на явление, не заслуживающее внимания, и их чисто филологический подход к поэзии, впервые применили эстетические критерии, теоретически обосновали необходимость для панегирической поэзии касыдной формы, попытались выделить и систематизировать основные элементы арабской художественной стилистики. Основываясь на поэтической практике, они сделали попытку создать теорию поэзии и, сформулировав свои выводы в виде непреложного закона, оказали тем самым влияние на характер поэтического творчества последующих веков. Опираясь на их труды, теоретики литературы X—XI вв. создали оригинальную и стройную теорию арабского поэтического искусства.

* * *

Взаимодействие и взаимовлияние доисламской традиции с культурным наследием арабизированных и исламизированных народов Халифата оказалось чрезвычайно плодотворным для арабо-мусульманской культуры и арабского литературного процесса. Широкая переводческая деятельность способствовала ознакомлению образованной элиты арабского средневекового общества с трудами Платона, Аристотеля и неоплатоников, дав, таким образом, мощный толчок развитию философии и теологии. Исторический конфликт завоевателей-аравитян с покоренными народами, породивший движение шу'убии и антишу'убийскую реакцию, в сфере литературы вылился в противоборство двух тенденций — обновления и традиционализма, в полемику между сторонниками новой и древней поэзии. В результате

арабские поэты VIII—IX вв., не порывая с доисламской традицией, обогатили поэтическое искусство новыми жанрами медитативной и застольной лирики, по-новому разработали жанр любовных песен, добившись синтеза любовной лирики узритского и омаритского направлений, влили новое содержание в древний, ныне ставший игровым жанр взаимных поношений и, наконец, придали панегирику более эпический характер, введя в него красочные рассказы об исторических событиях и описания военных походов и сражений. По жанровому разнообразию, по богатству красок и по уровню проблематики чисто светская поэзия VIII—IX вв. несопоставимо богаче европейской поэзии раннего средневековья.

Не имея какой-либо существенной опоры в доисламской традиции и часто используя в качестве образца индийские и иранские источники, литераторы и ученые Халифата создали разнообразные жанры арабской художественной, научной и деловой прозы — назидательную новеллу, сатирические рассказы и послания, трактаты политического, научного, религиозного и военного содержания, произведения адаба, литературно-критические сочинения, антологии и т. д.

Столкновение этнических и социальных групп, постоянная теолого-философская полемика рационалистов и мусульманских аристотельянцев с догматическим богословием, равно как и противоборство литературных течений, — все это привлекало внимание поэтов и прозаиков к актуальным политическим и нравственно-философским проблемам.

Стихийно возникшие законы нормативной поэтики постепенно приобрели характер письменно зафиксированных предписаний, охватывающих все области словесного искусства, что в рассматриваемый нами период не только не тормозило развитие поэзии и прозы, но, напротив, создавало для него дополнительные стимулы. При этом арабская средневековая литературная критика, даже на начальном этапе своего развития, обнаруживала достаточную зрелость, многими своими суждениями и оценками предопределив арабский литературный процесс на века вперед.

Таким образом, VIII—IX века — время сплава разнонациональных традиций, завершения и осмысления поэтического канона — были последним этапом восхождения арабской классической литературы к моменту ее наивысшего расцвета в X—XII вв., давшему величайших поэтов арабского средневековья — аль-Мутанабби с его могучей героико-эпической поэзией, создателя замечательных лирико-философских медитаций Абу-ль-Аля аль-Ма'арри и самого значительного из арабских поэтов-суфиев Ибн аль-Фарида, а в прозе — широкий веер разнообразных сочинений, от изысканной плутовской новеллы (макамы) до научных трактатов по всем областям знаний.

История востоковедения знает немало попыток прямого сопоставления отдельных явлений культуры и литературы средневекового Востока с их аналогами (истинными или мнимыми) в культуре средневековой Европы. С полным основанием исследователи видят сходные черты в народной литературе стран мусульманского Востока (дастаны, сиры, новеллистика «1001 ночи»), с одной стороны, и в европейской городской средневековой литературе (фаблио, шванки, народная книга, лубочный роман) — с другой. Неоднократно отмечалась генетическая связь с арабской любовной лирикой, особенно в том виде, в каком она была представлена в андалусской поэзии, провансальской лирики трубадуров. Общеизвестна роль, которую сыграли рассказы о животных из «Калилы и Димны» в развитии аналогичного европейского жанра. Примеров подобного свойства можно было бы привести достаточного много. В последнее время наметилась тенденция выйти за рамки выявления генетических и типологических связей и, сделав предметом сопоставления не просто отдельные явления художественной словесности, но целые этапы развития литературы и культуры, обосновать теорию единого литературного процесса. Такая тенденция нашла свое выражение в гипотезе Восточного Ренессанса, выдвинутой покойным академиком Н. И. Конрадом и получившей активную поддержку у некоторых советских востоковедов.

На первый взгляд теорию Восточного Ренессанса можно распространить и на арабо-мусульманскую культуру, богатство и разнообразие которой в рассматриваемый период не вызывает сомнений и которая к тому же сыграла столь значительную роль в культурном подъеме Европы XIII—XVI вв. Расцвет всех жанров художественной словесности, особенно поэзии, и вклад, внесенный в него поэтами Обновления, как будто подтверждает эту гипотезу и позволяет поставить знак равенства между арабским термином «Обновление» и принятым применительно к европейской культуре термином «Ренессанс». Однако детальное рассмотрение конкретного материала заставляет исследователя отказаться от этой (по крайней мере применительно к арабо-мусульманской культуре) гипотезы. Напомним, что в свое время В. В. Бартольд в рецензии на книгу Меца «Мусульманский Ренессанс» предостерегал против подобного «прочтения» средневековой мусульманской культуры.

Для выявления типологического сходства различных культур недостаточно установить наличие отдельных общих признаков и сходных элементов, рассмотренных вне их существенных связей и образующих некое целое в его конкретном историко-культурном своеобразии, ибо аналогичные по видимости черты в разных культурных системах часто имеют совершенно различное содержание. Но даже простое сопоставление внешне сходных явлений европейского Ренессанса и арабо-мусульманской культуры выявляет существующие между ними коренные различия.

Так, диаметрально противоположную роль играет в этих культурах обращение к древнему языческому наследию. Арабский культ доисламского идеала не только не имеет того раскрепощающего, высвобождающего из средневековой скованности значения, какое приобрело обращение к античности в ренессансной Европе, но, напротив, способствует нормативному, классицистическому ограничению индивидуального творчества.

Несомненно, определенное стремление к «ревизии» или даже к «отвержению» древних и раннесредневековых поэтических традиций, как мы это старались показать в соответствующих разделах настоящей книги, можно проследить в творчестве арабских поэтов Обновления. Однако само по себе желание избавиться от груза сложившихся в языческую эпоху традиционных поэтических канонов (которые деятели Возрождения согласно точному значению термина должны бы были «возродить»!) вовсе не означает какой либо коренной ломки основных постулатов средневековья или радикального отказа от укоренившихся традиций.

В истории культуры стран Западной и Центральной Европы Возрождением именуется эпоха перехода от средних веков к новому времени (подобный переход имел место в странах Арабского Востока, строго говоря, лишь в XIX в.). В Европе Возрождению предшествует длительное развитие городов-государств, духовная жизнь которых была отмечена расцветом критической и еретической мысли, связанной с кризисом средневекового мировоззрения, с переоценкой и ломкой всех устоявшихся ценностей. Представление об устойчивом мире с его стройной иерархической структурой разрушается новой, исполненной динамизма антропоцентрической ориентацией, выдвиганием идеала свободной, универсальной, обладающей безграничными возможностями человеческой личности. Страны мусульманского Востока ни подобного рода ломки понятий, ни гуманистического персонализма в VIII—IX вв. не знали. Городов-государств в Халифате не было, хотя интенсивнейшая культурная жизнь не прерывалась в городах Ближнего Востока с эллинистических времен.

В то время как гуманисты европейского Возрождения отвергали бесплодную схоластику средневековья, в арабо-мусульманской мысли критическое начало проявляло себя лишь в рамках догматической полемики и рационалисты-мутазилиды обнаруживали немалое мастерство в схоластических построениях, направленных только на решение богословско-догматических проблем, а философы-аристотельяны, переводчики и интерпретаторы трудов эллинических и эллинистических мыслителей, были в VIII—IX вв. озабочены прежде всего согласованием воспринятой ими античной философской традиции с основными постулатами ислама.

Наконец, идеал свободного и разностороннего человека,

выдвинутый опиравшимися на античность гуманистами и составлявший основной пафос европейского Ренессанса, был совершенно чужд средневековому мусульманину, равно как и характерные для европейской ренессансной идеологии отрицание абсолютного авторитета религиозных догматов, защита свободомыслия, стремление к секуляризации духовной и общественной жизни, к разрушению сословных рамок и раскрепощению личности. В его понимании образованный и разносторонний человек (адиб) должен был соответствовать исламскому представлению об идеале.

Аналогии неправомерны также и в чисто литературной сфере. Хотя в арабской поэзии и очевидны попытки конкретно-реалистического подхода к действительности, доминирует в ней рационализм и абстрактно-условный характер образного мышления. Живые изображения только намечаются, но конкретный человек в его разносторонности и динамике не стал ни объектом, ни субъектом арабской классической литературы. В соответствии со средневековыми представлениями о задачах искусства поучительность дидактической прозы, как мы пытались показать на примере «Калилы и Димны», строится в основном не на жизненно достоверном материале, а на искусственной морализации. Элементы живой реальности, вводимой в прозу создателями жанра адаба, не меняют средневекового характера этой литературы.

В отличие от ранессансной Европы в странах Арабского Востока поэзия и проза носят сословный характер и творятся на книжном литературном языке, языке Корана и исламских преданий. Живая речь проникает в поэзию и прозу лишь в исключительных случаях, и литературный язык остается обязательным условием допущения поэта в элитарную среду, которая составляет его аудиторию.

Средневековая арабская литература в жанровом отношении значительно богаче средневековых европейских литератур, она в большей мере, чем в Европе, носит светский характер, и в ней сильно влияние доисламских языческих элементов. Это можно объяснить историческими причинами, и в первую очередь стойкостью традиций и интенсивностью городской культуры. Нам уже приходилось говорить о том, что в странах Арабского Востока не было четкого разграничения в культурной жизни военно-феодальной знати и горожан. Взаимопроникновение куртуазной и городской культур и преобладание первой над второй как следствие доминирования в политическом и военном отношении находящегося в городе халифского двора, вероятно, также было одним из факторов, помешавших развитию тех сходных с предренессансными тенденций, которые намечались в арабо-мусульманской городской культуре.

В средневековой арабской поэзии скорее можно усмотреть аналогию с европейским классицизмом, явлением, по своему

характеру Ренессансу во многом противоположным. Роль, которую играл в культурной жизни Халифата двор с его меценатами — поклонниками доисламских поэтических традиций, способствовала расцвету нормативной, классицистической поэзии.

В отличие от Европы арабский классицизм не был связан с определенной эпохой, он как бы оказался «разлит» по всему средневековью и составлял основу арабского средневекового художественного сознания. Как и в Европе, он преклонялся перед языческой древностью, под которой арабы-мусульмане подразумевали собственные доисламские традиции, и признавал подражание ее художественным (в первую очередь поэтическим) образцам обязательным с нравственной и эстетической точки зрения условием и законом словесного искусства.

Мусульманская теология и философия также сыграли немалую роль в формировании классицистического взгляда на искусство, наложив отпечаток и на теории филологов и на критерии литературных критиков. Характерное для исламского дуализма противоположение материи и духа в качестве двух несводимых воедино субстанций выразилось в эстетической сфере в противопоставлении высокого, героического и идеального низменному, комическому и житейскому. Отсюда четкая классификация жанров с разграничением на высокие и низкие. К высоким жанрам арабский классицизм относил торжественный панегирик и элегию (восхваление умершего), к низким — осмеяние и развлекательные жанры (любовную и застольную лирику).

Материал для высоких жанров давала придворная среда. Героями панегириков были лица из высших сословий, причем все эти халифы, эмиры, военачальники и высшие чиновники обычно воспевались в качестве представителей и выразителей могущества и славы государства и религиозной мусульманской общины. Таким образом, арабский панегирик был своеобразным «официальным» документом, отражавшим общегосударственные или региональные политические интересы, имевшим целью взволновать слушателей и пробудить в них религиозно-патриотическое чувство и вместе с тем чувство преданности воспеваемому лицу.

В панегирике изображались абстрактные, лишенные индивидуальных черт типы, образы идеальных и совершенных правителей и их приближенных. Слог был патетичен, а порой и напыщен, причем комплиментарная часть строго дозировалась в зависимости от положения воспеваемого лица. Стиль панегирика не допускал бытовых сцен и разговорных оборотов, ни одна комическая черта не должна была «осквернить» высокую оду, лишить ее монументальности. Лиризм в панегирике часто подменялся риторикой и дидактикой, превращавшей его в стихотворную проповедь.

Арабский классицизм переосмыслил доисламскую традицию.

Хотя герои классических панегириков и наделялись эпической доблестью, однако выпирание описания ее носили лишь декоративный характер и подлинного духа доисламской поэзии панегирики не воспроизводили. Средневековые поэты пытались сочетать культ древней поэзии с верностью исламу, что придавало связи с языческой традицией скорее формальный характер. Из древних преданий и языческой поэзии панегиристы заимствовали отдельные сюжеты, но истолковывали их на новый лад. В их уснащенную языческими образами «безличную» лирику, как в рамку, вставлялись приметы времени — упоминания конкретных современных событий, походов, географические реалии, конкретные имена и т. п. В целом это было абстрактно-рационалистическое искусство, причем складыванию такой эстетики способствовала элитарность арабской культуры, известная оторванность образованных слоев общества от нужд и чаяний низших слоев города, что порождало пристрастие к искусственным поэтическим формам, стремление уйти от изображения жизненной правды в нормативные абстракции, облечь рисуемое в идеальные формы. При этом, как мы уже говорили, нормативная поэтика, ограничивая поэтические темы, допускала и даже поощряла огромное разнообразие в их словесном варьировании. Естественно, что поэты, подчинявшиеся сложившимся представлениям о прекрасном в искусстве, постоянно стремились доказать свое профессиональное мастерство, изолируясь в изыскании все новых формул для выражения традиционных поэтических идей.

Боязнь тривиальности в языке и желание поразить воображение слушателей необычностью лексики вынуждали поэтов изгонять из панегириков просторечья, что также импонировало участникам придворных литературных собраний. Считая, что язык поэзии должен быть предельно приближен к языку бедуинов, поэты тем не менее тщательно обрабатывали его в соответствии с принятыми в среде образованных людей нормами.

Напротив, произведения низших жанров, поскольку они предназначались для развлечения слушателей, допускали обыденную и простонародную речь. Поэтому живые и конкретные отклики на реальную жизнь встречаются у арабских поэтов не в высоких жанрах, в которых выявляются их идеалы, а в низких, в первую очередь в сатирах-поношениях. Здесь речь идет об отклонениях от идеала, предстающих как реальная и неприемлемая действительность. В сатирах-поношениях типизировались изображения человеческих пороков, носителями которых изображались личные враги поэта или недруги его покровителя. В произведениях низших жанров, особенно в застольной лирике, было принято демонстрировать пренебрежение религиозными обрядами, рассказывать о низменных развлечениях. В поэтической проповеди наслажденчества и даже распушенности находило выражение стремление средневекового человека

в своей частной жизни высвободиться от жестких рамок дозволенного, трактуя гедонистическое поведение как своеобразное проявление личной, «неофициальной» доблести.

Классицизм играл большую роль в арабской поэзии на протяжении всего средневековья. Он достиг своего апогея в IX—XI вв. и, выродившись впоследствии в безжизненное эпигонство, просуществовал в этом виде вплоть до XIX в.

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.
ЗВК	— «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук (Академии 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 Академии наук Узбекской ССР». Таш.
ТУДН	— «Труды Университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы». М.
AIEO	— «Annales de l'Institut d'Études Orientales». Alger.
AIUO	— «Annali dell'Istituto Universitario Orientale». Napoli.
A	— «Arabica». Leiden.
AO	— «Acta Orientalia». Copenhagen — Leiden.
A. Or.	— «Archiv Orientalni». Praha.
AS	— «Asiatische Studien». Bern.
BASOR	— «Bulletin of American School of Oriental Researches». Jerusalem — Bagdad.
BEA	— «Bulletin des Études Arabes». Alger — Paris.
BEO	— «Bulletin d'Études Orientales». Damas.
BSO(A)S	— «Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies». L.
EI	— «The Encyclopaedia of Islam. New ed. Vol. 1—3... Leiden—London, 1960—1971...»
GMS NS	— «E. J. W. Gibb Memorial Series». New Series. L.
IBLA	— «Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes». Tunis.
I	— «Islamica». Lpz.—L.
IC	— «Islamic Culture». Hyderabad, Deccan.
IQ	— «Islamic Quarterly». L.
IS	— «Islamic Studies». Karachi — Rawalpindi.
JA	— «Journal asiatique». P.
JAL	— «Journal of Arabic Literature». Leiden.
JAOS	— «Journal of the American Oriental Society». New York—Baltimore — New Haven.
JASB	— «Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal». Calcutta.
JIH	— «Journal of Indian History». Madras.

JNES	— «Journal of Near Eastern Studies». Chicago.
JQR	— «Jewish Quarterly Review». L.— N. Y.
JRAS	— «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland». L.
JSS	— «Journal of Semitic Studies». Manchester.
MO	— «Le Monde Orientale». Uppsala.
MSOS	— «Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen». B.
MUSJ	— «Mélanges de l'Université St. Joseph». Beyrouth.
MW	— «The Muslim World». Hartford, Conn.
OLZ	— «Orientalistische Literaturzeitung». B.— Lpz.
OM	— «Oriente Moderno». Roma.
RA	— «Revue Africaine». Alger.
RAAD	— «Revue de l'Académie Arabe». Damas.
REI	— «Revue des Études Islamiques». P.
RES	— «Revue des Études Sémitiques». P.
RH	— «Revue historique». P.
RO	— «Rocznik Orientalistyczny». Lwów — Kraków.
RS	— «Revue sémitique». P.
RSO	— «Rivista degli Studi Orientali». Roma.
SI	— «Studia Islamica». P.
SBAW	— «Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften». Wien.
WZKM	— «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes». Wien.
ZA	— «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete». Weimar — Berlin — Strassburg.
ZDMG	— «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz.
ZS	— «Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete». Lpz.

ИСТОЧНИКИ

На русском языке

1. Аль - Бир уни. Избранные произведения. Т. 1. Памятники минувших поколений. Пер. М. А. Салье. Т. 2. Индия. Пер. А. Б. Халидова и Ю. Н. Завадовского. Таш., 1957—1963.
- 1а. Аль - Джа х и з. Книга о скупых. Пер. и предисл. Х. К. Баранова, под ред. И. М. Фильштинского. М., 1968.
2. Ибн аль - Му ' т а з з. Катиб аль - бад и'. Изд. текста и пер. И. Ю. Крачковского.— И. Ю. Крачковский. Избранные сочинения. Т. 6. М.—Л., 1960.
3. Калила и Димна. Пер. И. Ю. Крачковского и И. П. Кузьмина, предисл. И. Ю. Крачковского. М.—Л., 1934. Изд. 2-е. Предисл. Е. Э. Бертельса. М., 1957.
- 3а. Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963.

На арабском языке

4. ابن الاثير. الكامل فى التاريخ. ٦-١. القاهرة، ١٩٢٩-١٩٣٠.
5. ابن الانبارى. نزهت الانباء فى طبقات الادباء. بغداد، ١٩٧٠.
6. ابن حجر العسقلانى. كتاب لسان الميزان. ٣-١. حيدرآباد، ١٣٢٩-١٣٣١ هـ.
7. ابن خلكان. وفيات الاعيان. ٦-١. القاهرة، ١٩٤٨-١٩٥٠.
8. ابن رضى. الممعة فى محاسن الشعر و آدابه و نغده. ٢-١. القاهرة، ١٩٦٣-١٩٦٤.
9. ابن سلام للجسمى محمد طبقات فحول الشعراء. القاهرة، ١٩٥٢.
10. ابن عبد ربه. كتاب العقد الفريد. ٤-١. القاهرة، ١٩١٣.
11. ابن قتيبة. عيون الاخبار. ٤-١. القاهرة، ١٩٦٤.
12. ابن قتيبة. كتاب المعانى. ٤-١. حيدرآباد، ١٩٤٩-١٩٥٠.
13. ابن كثير البداية و النهاية. ١٤-١. القاهرة، ١٩٣٢-١٩٣٩.
14. ابن المعتز. ديوان. بيروت، ١٩٦١.

* Библиография включает источники и исследования, использованные в настоящем томе. Более подробную библиографию см.: И. М. Фильштинский. Арабская литература в средние века. Словесное искусство арабов в древности и раннем средневековье. М., 1977.

15. ابن المعتز. طبقات الشعراء. القاهرة، ١٩٦٨
16. ابن المقفع عبد الله. الادب الصغير و الادب الكبير. بيروت، ١٩٦٠.
17. ابن المقفع عبد الله. كليلة و دمنة. بيروت، ١٨٦١
18. ابن منظور المصري. اخبار ابى نواس. القاهرة، ١٩٢٤
19. ابن التديم. الفهرست. القاهرة، ١٩٥٠
20. ابو تمام. ديوان الحماسة. ١-٢. القاهرة، ١٢٩٦ هـ.
21. ابو تمام. ديوان. ١-٣. القاهرة، ١٩٦٤
22. ابو العتاهية. ديوان. بيروت، ١٩٦٤.
23. ابو الفرج الاصفهاني. كتاب الاغانى. ١-٢١. بيروت، ١٩٥٦-١٩٥٧
24. ابو نواس. ديوان. بيروت، ١٩٦٢
25. ابو هفان. اخبار ابى نواس. القاهرة، ١٩٥٤
26. الأمدى. الموازنة بين ابى تمام و البحتري. القاهرة، ١٩٥٩
27. البحتري. ديوان. ١-٢. بيروت، ١٩٦٦.
28. يدبع الزمان الهمذاني. شرح مقامات. بيروت، ١٩٦٨
29. بشار بن برد. ديوان. ١-٣. القاهرة، ١٩٥٠-١٩٥٧
30. البغدادي عبد القادر. خزانة الادب. ١-٤. بولاق، ١٢٩٩ هـ.
31. الثعالبي. يتيمة الدهر. ١-٤. دمشق، ١٣٤٠ هـ.
32. الجاحظ. مكتبة الجاحظ. ١-٩. القاهرة، ١٩٣٨-١٩٤٨
33. الجاحظ. رسائل. القاهرة، ١٩٣٣
34. الجاحظ. كتاب البيان و التبيين. ١-٤. بغداد، ١٩٦٠-١٩٦١.
35. الجاحظ. كتاب الحيوان. ١-٧. القاهرة، ١٩٣٨-١٩٤٧.
36. الحريري. مقامات. بيروت، ١٩٥٨
37. الحصري. زهر الآداب. ١-٤. القاهرة، ١٩٦٤
38. الخطيب البغدادي. تاريخ بغداد. ١-١٤. القاهرة، ١٩٣١.
39. الصولي ابو بكر. اخبار البحتري. دمشق، ١٩٥٨
40. الصولي ابو بكر. اخبار ابى تمام. القاهرة، ١٩٣٧
41. الصولي ابو بكر. كتاب الاوراق فى اخبار آل عباس و اشعارهم. ١-٣. القاهرة، ١٩٣٤-١٩٣٧
42. المسكري. ديوان المعاني ١-٢. القاهرة، ١٣٥٢ هـ.
43. المسكري. كتاب الصناعتين. القاهرة، د. ت.
44. قدامة ابن جعفر. نقد الشعر. بغداد، ١٩٦٣
45. القرشي ابو زيد. جمهرة اشعار العرب. بيروت، ١٩٦٣
46. القلقشندي احمد. صبح الاعشى فى صناعة الانشاء. ١-١٤. القاهرة، ١٩١٣-١٩٢٠

47. المرزبانى ابو عبيد الله . معجم الشعراء . القاهرة ، ١٣٥٤ هـ .
48. المرزبانى ابو عبيد الله . الموشح . القاهرة ، ١٩٦٥ .
49. المعرى ابو العلاء . اللزوميات . ١ - ٢ بيروت ، ١٩٦١ .
50. المعرى ابو العلاء . رسالة الغفران . القاهرة ، ١٩٦٣ .
51. الموجز فى الادب العربى . و تأريخه . ١ - ٥ . القاهرة ، ١٩٥٧ .

На иностранных языках

52. Abu Nuwas. Diwan des Abu Nuwas, des grössten lyrischen Dichters der Araber. Hrsg. von A. von Kremer. Wien, 1855.
53. Abu Nuwas. Diwan des Abu Nuwas nach der Wiener und Berliner Handschrift, mit Benutzung anderer Handschriften. Hrsg. von W. Ahlwardt. Greifswald, 1861.
54. Abu Nuwas. Der Diwan des Abu Nuwas. Hrsg. von E. Wagner. Wiesbaden, 1958.
55. Al-Asma'i. Al-Asma'iyyat. Hrsg. von W. Ahlwardt. Lpz., 1902.
56. Al-Asma'i's Fuhulat as-Su'ara'. Ed. by Ch. C. Torrey.—ZDMG. 1911, 65.
57. Al-Buhturi. Al-Hamasa. Le Kitab al-Hamasah de Abou Ubadat al-Buhturi. Edité d'après l'unique MS., conservé à la Bibliothèque de Leyde avec préface, tables, variantes et notes critiques par P. L. Cheikho. Beyrouth.—MUSJ. 1909, 3; 1910, 4; 1911, 5.
58. Al-Dahiz. Le Kitab at-tarbi' wa-t-tadwir de Dahiz, texte arabe avec une introduction, un glossaire, une table de fréquenté et un index. Ed. Ch. Pellat. Damas, 1955.
59. Ibn Dawud al-Isfahani Muhammad. Kitab az-Zahra (The Book of the Flower). Ed. by Nykl. Chicago, 1932.
60. Ibn Khaldun. The Mukaddima. An Introduction to History. Trnsl. from Arabic by Franz Rosenthal. Vol. 1—3. N. Y., 1958.
61. Ibn Khallikan's. Biographical Dictionary. Transl. from Arabic by Mac Guckin de Slane. Vol. 1—4. P., 1842—1871.
62. Ibn Kutaiba's Adab al-Katib. Hrsg. von Max Grünert. Leiden, 1900.
- 62a. Ibn al-Qifti's Ta'rih al-Hukama. Auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müller's hrsg. von J. Lippert. Lpz., 1903.
63. Ibn Qotaiba. Liber poësis et poëtarum. Ed. M. J. de Goeje. Lugduni—Batavorum, 1904.
64. Al-Istakhri. Kitab al-masalik wa-l-mamalik. Ed. M. J. de Goeje. Lugduni—Batavorum, 1870.
65. Al-Mas'udi. Les prairies d'Or. Texte et trad. par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Vol. 1—9. P., 1861—1877.
66. Al-Mufaddal ad-Dabbî. Al-Mufaddaliyyat. Hrsg. von H. Thorbecke. Lpz., 1885.
67. Muslim ibn al-Walid. Diwan poëtae. Abu-l-Walid Muslim ibn al-Walid al-Ançari cognomine Cario-l-ghawani. Ed. M. J. de Goeje. Lugduni—Batavorum, 1875.
68. Al-Suli Abu Bakr Muhammad. Al-Awraq. Fragments édité par S. Heyworth-Dunn. Vol. 3. Asch'ar aulad al-hulafa wa anharuhum. Caire, 1937.
69. Yaqt. Irşad al-arib ila ma'rifat al-adib. Ed. by D. S. Margoliouth. Vol. 1—7. L., 1907—1931.
70. Yaqt. Mu'ğam al-buldan. Ed. F. Wustenfeld. Vol. 1—6. Lpz., 1866—1870.

71. Бартольд В. В. Работы по истории ислама и арабского халифата.— Сочинения. Т. 6. М., 1966.
72. Бартольд В. В. Рыцарство и городская жизнь в Персии при Сасанидах и при исламе.— ЗВОРАО. Т. 21, 1913.
73. Белявский Ф. Н. Ислам и культура арабов. СПб., 1913.
74. Беляев В. И. Основные черты арабской поэзии в начале аббасидского периода (VIII в.— первая половина IX в.).— «Труды XXV Международного конгресса востоковедов». Т. 2. М., 1963.
75. Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1965.
76. Бертельс Е. Э. Роман об Александре и его главные версии на Востоке. М.—Л., 1958.
77. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература.— Избранные труды. Т. 3. М.—Л., 1958.
78. Васильев А. А. Византия и арабы. Т. 1—2. СПб., 1900—1902.
79. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940.
80. Габиев Саид. Арабы, ислам и арабо-мусульманская культура. СПб., 1915.
81. Гамидов И. Я. Некоторые заметки об антишу'убитском трактате Ибн Кутайбы.— Литература народов Востока. М., 1970.
82. Гамидов И. Я. О значении трудов Ибн Кутайбы «Поэзия и поэты» и «Источники сообщений».— НАА. 1970, № 5.
83. Гибб Х. А. Р. Арабская литература. Классический период. М., 1960.
84. Гяндзбург Л. Я. О лирике. М.—Л., 1964.
85. Гольдциер И. Ислам. Пер. И. Крачковского, под ред. и с предисл. А. Э. Шмидта. СПб., 1911.
86. Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
87. Грымме 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.
88. Ал-Джахиз. Книга животных. Перевод небольшого отрывка о бедуинском остроумии В. Розена.— ЗВОРАО. 1888, т. 3, вып. 1—2.
89. Жизнь и подвиги Антары. Сокр. пер. с араб. И. Фильштинского и Б. Шидфар, вступит. ст. И. Фильштинского. М., 1968.
90. Жирмунский В. М. Теория стиха. М., 1975.
91. Из «Книги о хорошем и противоположном» Псевдо-Джахиза. Пер. А. Балакина.— Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. М., 1914.
92. Иностранцев К. Персидская литературная традиция в первые века ислама. СПб., 1909.
93. Крачковский И. Ю. Абу Нувас о сасанидской чаше с изображениями.— Избранные сочинения. Т. 2. М.—Л., 1956.
94. Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература.— Избранные сочинения. Т. 4. М.—Л., 1957.
95. Крачковский И. Ю. Арабская поэзия.— Избранные сочинения. Т. 2. М.—Л., 1956.
96. Крачковский И. Ю. Арабская поэзия в Испании.— Избранные сочинения. Т. 2. М.—Л., 1956.
97. Крачковский И. Ю. Арабская поэтика IX в.— Избранные сочинения. Т. 2. М.—Л., 1956.
98. Крачковский И. Ю. Ибн аль-Му'таз.— Избранные сочинения. Т. 6. М.—Л., 1960.
99. Крачковский И. Ю. Муслим ибн аль-Валид аль-Ансари.— Избранные сочинения. Т. 2. М.—Л., 1956.

100. Крачковский И. Ю. Об издании «Muhammad ibn Sallam al-Gumahi „Die Klassen der Dichter“». — Избранные сочинения. Т. 2. М.—Л., 1956.
101. Крачковский И. Ю. Поэзия по определению арабских критиков. — Избранные сочинения. Т. 2. М.—Л., 1956.
102. Крачковский И. Ю. Поэтическое творчество Абу-л-Атахи. — Избранные сочинения. Т. 2. М.—Л., 1956.
103. Крачковский И. Ю. Поэт корейшитской плеяды. — Избранные сочинения. Т. 2. М.—Л., 1956.
104. Крачковский И. Ю. Сасанидская чаша в стихах Абу Нуваса. — Избранные сочинения. Т. 2. М.—Л., 1956.
105. Крачковский И. Ю. Хамаса аль-Бухтури и ее первый исследователь в Европе. — Избранные сочинения. Т. 2. М.—Л., 1956.
106. Крымский А. Е. Абан Лахикый, 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.
107. Крымский А. Е. Арабская поэзия в очерках и образцах. М., 1906.
108. Крымский А. Е. Арабская литература в очерках и образцах. Т. 1—3. — ТВЛИВЯ. 1911, XXXV.
109. Крымский А. Е. История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фикха, сунии и пр.). Ч. 1—3. М., 1914.
110. Крымский А. Е. История новой арабской литературы. М., 1971.
111. Крымский А. Е. Хамаса Абу Теммама Тайского (ок. 805—846). Ч. 1—3. — ТВЛИВЯ. 1912, XXXVI.
112. Куделин А. Б. Классическая арабо-испанская поэзия. М., 1973.
113. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л. 1971.
114. Лотман Ю. М. Анализ поэтического текста. Л., 1972.
115. Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс. — Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.
116. Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до Крестовых походов по арабским источникам. Т. 1—2. СПб., 1897—1902.
117. Мелетинский Е. М. Народный эпос. — Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Т. 2. М., 1964.
118. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1966.
119. Мюллер А. История ислама с основания до новейшего времени. Т. 1—4. СПб., 1895—1896.
120. Остроумов Н. П. Исламоведение. Ч. 1—4. Таш. 1900—1914.
121. Пайкова А. В. Книга «Калила и Димна» как «зерцало». — ПС. 1969, вып. 19 (82).
122. Пайкова А. В. Композиция сборника «Калила и Димна» (по древнесирийской версии). — История и филология стран Ближнего Востока. М.—Л., 1964.
123. Пайкова А. В. О значении древнесирийской версии сборника «Калила и Димна». — КСИНА. 1965, вып. 86.
124. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв. (Курс лекций). Л., 1966.
125. Пурцеладзе Н. Н. К пониманию поэтического символа у Абу Нуваса. — Семитские языки. Вып. 2. Ч. 2. М., 1965.
126. Розен В. Р. Пробная лекция об Абу Нувасе и его поэзии. — Памяти академика В. Р. Розена. М.—Л., 1947.
127. Светлова С. К. Панетгирики в творчестве поэта Башшара ибн Бурда. — ТУДН. 1964, вып. 4.
128. Тайле А. Э. Стихотворения Башшара ибн Бурда, поэта начально-аббасидского периода — ДВ. 1913, т. 4.
129. Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.
130. Аль-Фахури Ханна. История арабской литературы. Т. 1—2. М., 1959—1961.
131. Фильштинский И. М. Арабская классическая литература. М., 1965.

132. Фяльштинский И. М. Арабская литература в средние века. Словесное искусство арабов в древности и раннем средневековье. М., 1977
133. Фяльштинский И. М. Арабская поэзия средних веков.— Арабская поэзия средних веков. М., 1975.
134. Фяльштинский И. М. Вопросы периодизации средневековой арабской литературы.— Проблемы периодизации истории литератур народов Востока. М., 1968.
135. Фяльштинский И. М. Типологические особенности арабской литературы VII—XII вв.— НА. 1971, вып. 2.
136. Фяльштинский И. М. и Шидфар Б. Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII—XII вв.). М., 1971.
137. Холмогоров И. Н. Очерк истории арабской литературы.— Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Корша и А. И. Кирпичникова. Т. 2. СПб., 1885.
138. Цветков П. Исламизм. Т. 1—4. Аш., 1912—1913.
139. Шидфар Б. Я. Андалусская литература. М., 1970.
140. Шидфар Б. Я. Образная система арабской классической литературы (VI—XII вв.). М., 1974.
141. Шидфар Б. Я. Предисловие.— Абу Нувас. Лирика. Пер. С. Шервинского. М., 1975.
142. Шумовский Т. А. Арабы и море. М., 1964.
143. Шумовский Т. А. У моря арабистики. М., 1975.

На арабском языке

144. أبو حاقا أحمد. فن المديح تطوره في الشعر العربي. بيروت، ١٩٦٢.
145. الأدب العربي في آثار اعلامه نصوص منتخبه وفقا لمنهاج البكالوريا. الجزء الثاني. العصر المباسي. بيروت، ١٩٣٥.
146. الاسكندري أحمد. تاريخ الادب العربي. القاهرة، ١٩٤٢.
147. امين أحمد. فصحى الاسلام. ١ - ٣. القاهرة، ١٩٥٣.
148. امين أحمد. زهر الاسلام. ١ - ٤. القاهرة، ١٩٥٢ - ١٩٥٥.
149. امين أحمد. فجر الاسلام. القاهرة، ١٩٥٠.
150. بلوى أحمد. البحرى. القاهرة، ١٩٥٧.
151. البستاني بطرس. متقيات ادباء العرب. العصر المباسي. بيروت، ١٩٦٠.
152. البصير محمد مهدي. في الادب المباسي. النجف، ١٩٧٠.
153. ترزى فواد حنا. مسلم بن الوليد. بيروت، ١٩٦١.
154. جبر جميل. الجاحظ و مجتمع عصره. بيروت، ١٩٥٨.
155. جبرى شفيق. الجاحظ معلم العقل و الادب. القاهرة، ١٩٤٨.
156. الجبلوى محمد. الكلام في شعر البحرى و ابى تمام. القاهرة ١٩٥٠.
157. الجندي انعام. دراسات في الادب العربي. بيروت، ١٩٦٠.
158. الجندي عبد الحميد سند. ابن قتيبة العالم الناقد الاديب. القاهرة، ١٩٦٣.
159. الجندي على. فن التشبيه، بلاغة، ادب، نقد. ١ - ٣. القاهرة، ١٩٥٢.
160. الحاجرى طه. بشار بن برد. القاهرة، ١٩٥٤.
161. الحاجرى طه. الجاحظ حياته و آثاره. القاهرة، ١٩٦٢.

162. الحاوى ايليا سليم . ابن الرومى . بيروت ، ١٩٥٩
163. الحاوى ايليا سليم . فن الشعر الخمرى و تطوره فى الادب العربى . بيروت ، ١٩٦٠ .
164. الحاوى ايليا سليم . فن الهجاء و تطوره فى الشعر العربى . بيروت ، ١٩٦٠
165. الحاوى ايليا سليم . فن الوصف و تطوره فى الشعر العربى . بيروت ، ١٩٥٩ - ١٩٦٠
166. حجاب محمد . الصراع الادبى بين العرب و المجمع . القاهرة ، ١٩٦٣
167. حسن محمد عبد الغنى . ابن الرومى . بيروت ، ١٩٥٥ .
168. حمزة عبد اللطيف . ابن المقفع . القاهرة ، ١٩٥٠
169. خفاجى محمد عبد المنعم . ابن المعتز و تراثه فى الادب و النقد و البيان . القاهرة ، ١٩٤٩
170. داغر يوسف اسعد . مصادر الدراسة الادبية . صيدا ، ١٩٥٠
171. الراغب ابو القاسم حسين . محاضرات الادباء و محاورات الشعراء و البلغاء . ١ - ٤ . بيروت ، ١٩٦١
172. الرافعى مصطفى صادق . تأريخ اداب العرب . ١ - ٣ . القاهرة ، ١٩٤٠
173. زكى احمد كمال . ابن المعتز المباسى . القاهرة ، ١٩٦٤
174. زيدان جرجى . تأريخ ادب اللغة العربية . ١ - ٤ . القاهرة ، ١٩١١ - ١٩١٤
175. السامرائى يونس احمد . البحرى فى سامراء بعد عصر المتوكل . بغداد ، ١٩٧٠ .
176. سلام محمد زفلول . ابن قتيبة . القاهرة ، ١٩٥٧
177. سلوم داود . النقد المنهجى عند الجاحظ . بغداد ، ١٩٦٠
178. سيد الاهل عبد العزيز . بقرية ابنى تمام . بيروت ، ١٩٥١ .
179. الشايب احمد . تأريخ الشعر السياسى . القاهرة ، ١٩٤٥
180. شرارة عبد اللطيف . ابو العتاهية شاعر الزهد و الحب الخائب . بيروت ، ١٩٦٢
181. شلق على . ابن الرومى فى الصورة و الوجود . بيروت ، ١٩٦٠
182. شلق على . غزل ابنى نواس . بيروت ، ١٩٥٤
183. ضيف شوقى . العصر الاسلامى . القاهرة ، ١٩٦٣ .
184. ضيف شوقى . الفن و مذاهبه فى الشعر العربى . القاهرة ، ١٩٦٠
185. ضيف شوقى . الفن و مذاهبه فى النثر العربى . بيروت ، ١٩٥٦
186. الطائى خضر . ابو تمام الطائى . بغداد ، ١٩٦٦
187. طبانة بدوى . دراسات فى نقد الادب العربى من الجاهلية الى نهاية القرن الثالث . القاهرة ، ١٩٥٤
188. طبانة بدوى . قدامة بن جعفر و النقد الادبى . القاهرة ، ١٩٥٨ .
189. طه حسين . حديث الاربعاء . ١ - ٣ . القاهرة ، ١٩٥٢ - ١٩٥٣ .

190. العاني سامي مكي. دراسات في الادب الاسلامي. بغداد، ١٩٦٨.
191. هبود مارون. الرؤوس. بيروت، ١٩٤٦.
192. على نديم. تأريخ الادب العربي. ١-٢ حلب، ١٩٥٤.
193. المقاد عباس محمد. ابن الرومي حياته من شعره. القاهرة، ١٩٦٣.
194. المقاد عباس محمد. ابو نواس. القاهرة، ١٩٥٠.
195. عواد كوركس و عواد ميخائيل. ابو تمام الطائي حياته و شعره في المراجع العربية و الاجنبية. بغداد، ١٩٧١.
196. الفاخوري حنا. ابن المقفع. القاهرة، ١٩٥٦.
197. الفاخوري حنا. الجاحظ. القاهرة، ١٩٥٣.
198. فروخ عمر. ابن الرومي. بيروت، ١٩٤٩.
199. فروخ عمر. ابو تمام. بيروت، د. ت.
200. فروخ عمر. ابو نواس. بيروت، ١٩٦٠.
201. فروخ عمر. عبد الله ابن المقفع. بيروت، ١٩٤١.
202. فيصل شكرى. تطور الغزل بين الجاهلية والاسلام من امرئ القيس الى ابن ابي ربيعة. بيروت، ١٩٦٩.
203. كرد على محمد. امراء البيان. ١-٢ القاهرة، ١٩٣٧.
204. كرد على محمد. رسائل البلغاء. القاهرة، ١٩٥٤.
205. كرد على محمد. كنوز الاجداد. دمشق، ١٩٥٠.
206. الكيال سامي. الانسانية في ادب الجاحظ. القاهرة، ١٩٦١.
207. مبارك زكي. النثر العربي في العصر الرابع الهجري. القاهرة، ١٩٥٧.
208. مرعشلى نديم. البحتري. بيروت، ١٩٦٠.
209. المقدسى انيس. امراء الشعر العربي. بيروت، ١٩٣٦.
210. المقدسى انيس. تطور الاساليب النثرية في الادب العربي. بيروت، ١٩٣٥.
211. النجم وديعة طه. الجاحظ و الحاضرة المباسية. بغداد، ١٩٦٥.
212. النويهي محمد. شخصية بشار. القاهرة، ١٩٥١.
213. هدارة محمد مصطفى. اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري. القاهرة، ١٩٧٠.

На иностранных языках

214. Abd-el-Jalil J. M. Brève histoire de la littérature arabe. P., 1947.
215. Abdel-Meguid Abdel-Aziz. A Survey of Story Literature in Arabic from before Islam to the Middle of the Nineteenth Century.— IQ. 1954, 1.
216. Abu Deeb K. Al-Jurjani's Classification of Isti'ara.— JAL. 1971, 2.
217. Achtar S. L'enfance et la jeunesse du poète Buhturi (206—226/821—840).— A. 1954, 1.
218. Adad M. Le Kitab al-tarbi' wa-l-tadwir d'al-Gahlz.— A. 1966, 13; 1967, 14.

219. Allard M. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aṣṣ'arī et de ses premiers grands disciples. Beyrouth, 1965.
220. Anawati G. Science.— The Cambridge History of Islam. Vol. 11. Cambridge, 1970.
- 220a. Arberrry A. J. New Materials on the Tabāqat al-Shu'ara of al-Jumahi.— BSOAS. 1949—1950, 13.
221. Arberrry A. J. Revelation and Reason in Islam. L., 1957
222. Baloch H. A. The Origin of Kalilah-wa-Dimnah.— «Sind University Research Journal. Arts Series: Humanities and Social Sciences». Hyderabad, 1961, vol. 1.
- 222a. Barbier de Meynard M. Un poète arabe du 11^{ème} siècle de l'Hégire.— Actes du XI^{ème} Congrès des orientalistes. Sect. IV. P., 1899.
223. Bencheikh J. Poésies bachiques d'Abu Nuwas. Thèmes et personnages.— BEO. 1963—1964, 18.
224. Blachère R. Le classicisme dans la littérature arabe.— Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. P., 1957.
225. Blachère R. Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J. C. T. 1—3. P., 1952—1966.
226. Blachère R. Un jardin secret: La poésie arabe.— SI. 1958, 9.
227. Blachère R. Les savants irakiens et leurs Informateurs bédouins aux II^e—IV^e siècles de l'Hégire.— Mélanges offerts à William Marçais par l'Institut d'études islamiques de l'Université de Paris. P., 1950.
228. Blachère R. Vue d'ensemble sur la poétique classique des Arabes.— RES. 1938.
229. Bonebakker S. A. Poets and Critics in the Third Century A. H.— Logic in Classical Islamic Culture. Ed. G. E. von Grunebaum. Wiesbaden, 1970.
230. Bonebakker S. A. Reflections on the Kitāb al-Badi' of Ibn al-Mu'tazz.— Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici. Ravello, 1—6 settembre 1966. Napoli, 1967.
231. Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Bd 1—2. 2 Aufl. Leiden, 1943—1949. Suppl. Bd 1—3. Leiden, 1937—1942.
232. Brockelmann C. Das Dichterbuch des Muhammad ibn Sallam al-Gumahl.— Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag. Giessen, 1906.
233. Brown W. N. Comparative Translation of the Arabic Kalilah wa Dimnah.— JAOS. 1922, 42.
234. Canard M. Les allusions à la guerre byzantine chez les poètes Abu Tammam et Buhturi.— A. A. Vasiliev. Byzance et les Arabes. Bruxelles, I, 1935.
235. Carra de Vaux B. Les penseurs de l'Islam. Vol. 1—5. P., 1921—1926.
236. Caskel W. Das Kitāb al-Badi' und seine Stellung in der arabischen Poetik und Rhetorik.— OLZ. 1938, 41.
237. Caussin de Perceval A. P. Notices anecdotiques sur les principaux Musiciens arabes des trois premiers siècles de l'Islamisme.— JA. 1873, t. 2.
238. Charles-Dominique P. Le système éthique d'Ibn al-Muqaffa' d'après ses deux épitres dites «al-Sagīr» et «al-Kabīr».— A. 1965, 12.
239. 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.
240. Cheikho L. La Hamasa de Buhturi, éditée d'après l'unique MS. conservé à Leyde.— MUSJ. 1909, 3; 1910, 4; 1911, 5.
241. Cheikho L. La version arabe de Kalilah et Dimnah d'après le plus ancien manuscrit arabe daté. Beyrouth, 1905.
242. Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam.— Actes du symposium International d'histoire de la civilisation musulmane 1956. Ed. Brunschvig R. et Grunebaum G. E. P., 1957.
243. Corbin H. Histoire de la philosophie islamique, des origines jusqu'à la mort d'Avverroès. I. P., 1964.

244. Deif A. Essai sur le lyrisme et la critique littéraire chez les arabes. P., 1917.
245. Dewhurst R. P. Abu Tammam and Ibn Hani.—JRS. 1926.
246. Fakhri M. A History of Islamic Philosophy. N. Y., 1970.
247. Finkel J. A Risala of al-Jahiz.—JAOS. 1927, 47.
248. Gabrieli F. Abu Nuwas, poeta abbaside.—OM. 1953, 33.
249. Gabrieli F. Appunti su Baššar b. Burd.—BSOAS. 1937—1939, 9.
250. Gabrieli F. L'opera d'Ibn al-Muqaffa'.—RSO. 1932, 13.
251. Gabrieli F. Storia della letteratura araba. Milano, 1950.
252. Gardet L. et Anawati G. Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée. P., 1948.
253. Gaudefroi-Demombynes M. Ibn Qutaiba. Introduction au «Livre de la poésie et des poètes». P., 1947.
254. Ghazi M'hamed Ferid B. Ibn al-Muqaffa' et son oeuvre.—IBLA. 1954, 17.
255. Gibb H. A. R. Studies on the Civilization of Islam. London—Boston, 1962.
256. Goeje M. J. de. Kitab al-Imama wa-s-Siyasa par Abou Mohammed Abdallah Ibn Qutaiba.—RSO. 1907, 1.
257. Goldziher I. Arabic Literature during the Abbasid Period.—IC. 1957, 31; 1958, 32.
258. 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.
259. Grunebaum G. E. The Aesthetic Foundation of Arabic Literature.—Comparative Literature. Eugene (Oregon), 1952, 4.
260. Grunebaum G. E. Arabic Literary Criticism in the 10th Century A. D.—JAOS. 1941, 61.
261. Grunebaum G. E. Arabic Poetics.—Indiana University Conference on Oriental-Western Literary Relations. Chapel Hill, 1955.
262. Grunebaum G. E. Aspects of Arabic Urban Literature mostly in Ninth and Tenth Centuries.—IS. 1969, 8.
263. Grunebaum G. E. The Concept of Plagiarism in Arabic Theory.—JNES. 1944, 3.
264. Grunebaum G. E. Idéologie musulmane et esthétique arabe.—SI. 1955, 3.
265. Grunebaum G. E. Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte. Wiesbaden, 1955.
266. Grunebaum G. E. Literature in the Context of Islamic Civilization.—«Oriens», Leiden, 1967 (1969), 20.
267. Grunebaum G. E. The Nature of the Arabe Literary Effort.—JNES. 1948, 7.
268. Grunebaum G. E. Observation on City Panegyrics in Arabic Prose.—JAOS. 1944, 64.
269. Grunebaum G. E. The Response to Nature in Arabic Poetry.—JNES. 1945, 4.
270. Grunebaum G. E. The Spirit of Islam as shown in its Literature.—SI. 1953, 1.
271. Grunebaum G. E. A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism. The Sections on Poetry of al-Baqillani's I'jaz al-Qur'an. Transl. and annot. by G. E. von Grunebaum. Chicago, 1950.
272. Ghese R. Life and Works of Ibn ar-Rumi. L., 1944.
273. Halévy J. Mes doutes sur l'Introduction de Burzoé au livre de Kalila-wa-Dimna.—RS. 1913, 21.
274. Hammer-Purgstall J. Literaturgeschichte der Araber. T. 1—7. Wien, 1850—1856.
275. Hamori A. Examples of Convention in the Poetry of Abu Nuwas.—SI. 1969, 30.
276. Hamori A. Notes on Paronomasia in Abu Tammam's Style.—JSS. 1967, 12.

277. Haq A. Abu Tammam, his Life and Poetry.—IC. 1952, 26.
278. Haq A. The Historical Contents of the Diwan of Abu Tammam.—Proceedings 5th All-India Oriental Conference. 1930, 2.
279. Haq A. Historical Poems in the Diwan of Abu Tammam.—IC. 1940, 14.
280. Heil J. Die arabische Dichtung in Rahmen der Weltliteratur. Erlangen, 1927.
281. Hertel J. Zu Kalila wa-Dimna.—WZKM. 1906, 20.
282. 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.
283. Horovits J. Ibn Qutaiba. Kitab 'Uyun al-Ahbar. Trad. angl. du premier livre (Government).—IC. 1930, 4; 1931, 5.
284. Huart Cl. Littérature arabe. P., 1902.
285. Al-Hussayni Ishak Musa. The Life and Works of Ibn Qutayba. Beirut, 1950.
286. Ingrams W. H. Abu Nuwas in Life and Legend. L., 1953.
287. Jacobi R. Dichtung und Lüge in der arabischen Literaturtheorie.—«Der Islam». B.—Lpz., 1922, 49.
288. Jasinska J. Wino w poezji Arabow przed Abu Nuwasem.—«Przegląd orientalistyczny». Kraków, 1965, 55.
289. Klein-Franke F. The Hamasa of Abu Tammam.—JAL. 1971, 2; 1973, 3.
290. Klinge G. Burzoe der Leibarzt von Chosrow Anuschirwan.—Festschrift Friedrich Giese aus Anlass des siebenzigsten Geburtstags. Lpz., 1941.
291. Kopf L. and Bodenheimer F. S. The Natural History Section from a 9th Century «Book of Useful Knowledge», the «Uyun al-Akhbar» of Ibn Qutayba. Paris—Leiden, 1949.
292. Kraus P. Zu Ibn al-Muqaffa'.—RSO. 1934, 14.
293. Kremer A. Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. Bd 1—2. Wien, 1875—1877.
294. Krenkow F. La biographie de Gahiz (d'après Ibn al-'Asakir).—RAAD. 1929, 9.
295. Krenkow F. The Kitab Ma'ani ash-Shi'r of Ibn Qutayba.—IC. 1935, 9.
296. Krenkow F. Das Wörterbuch der Dichter «Mu'ğam as-Šu'ara» von al-Marzubani.—I. 1931, 4.
297. Lang C. Mu'tadid als Prinz und Regent. Ein historisches Heldengedicht von Ibn al-Mu'tazz.—ZDMG. 1886, 40; 1887, 41.
298. Lecomte G. Ibn Qutayba.—A., 1966, 13.
299. Lecomte G. Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées. Damas, 1965.
300. Lecomte G. L'introduction du «Kitab adab al-katib» d'Ibn Qutayba.—«Mélanges Louis Massignon». Damas, 1957, t. 3.
301. Leon H. M. Abu'l-Atahiya, «Al-Jarrar».—IC. 1931, 5.
302. Levi Della Vida G. A proposito di una risala di al-Gahiz.—RSO. 1929—1930, 12.
303. Levi Della Vida G. Sulle Tabaqat as-Šu'ara' di Muhammad ibn Salam.—RSO. 1919—1920, 8.
304. Lewis B. The Arabs in History. 5th ed. N. Y., 1967.
305. Lewis B. and Holt P. M. Historians of the Middle East. L., 1962.
306. Lichtenstädt I. On the Conception of Adab.—MW. 1943, 33.
307. Lichtenstädt I. A Modern Analysis of Arabic Poetry.—IC. 1941, 15.
308. Loth O. Über Leben und Werke der Abdallah ibn al-Mu'tazz. Lpz., 1882.
309. MacDonald 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.
310. Magnin J. Abu'l-Atahiya, poète de l'ascèse: présentation et traduction de pièces en vers.—IBLA. 1948, 11.
311. Marçais W. Les origines de la prose littéraire arabe.—RA. 1927, 68.
312. Marçais W. Quelques observations sur le texte du «Kitab el-Buhala»

- d'el-Gahiz.—Mélanges René Basset (Études nord-africaines et orientales). T. 2. P., 1925.
313. Margoliouth D. S. The Historical Content of the Diwan of Buhturi.—«Journal of Indian History». Madras, 1922—1923, 2.
 314. Margoliouth D. S. Wit and Humour in Arabic Authors.—IC. 1927, 1.
 315. 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.
 316. Massé H. Du genre littéraire «Debat» en arabe et en persan.—«Cahiers de civilisation médiévale». Poitiers, 1961, 4.
 317. Matteo Ignazio di. La poesia arabe nel I secolo degli Abbasidi. Palermo, 1935.
 318. Midhat Ukaš. Ibn ar-Rumī. Damas, 1948.
 319. Mieli A. La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale. 2 éd. Layde, 1966.
 320. Miquel A. L'Islam et sa civilisation. VII—XXe siècle. P., 1968.
 321. Mubarak Z. La prose arabe au IV^e siècle de l'Hégire. P., 1931.
 322. Muid Khan M. A. Origin and Development of Arabic Literary Criticism.—«Bulletin of the Institute of Islamic Studies» (Muslim University, Aligarh). 1962—1963, 6—7.
 323. Nader A. N. Le système philosophique de Mo'tazila. Beyrouth, 1956.
 324. Nallino C. A. Noterelle su Ibn al-Mukaffa' e suo figlio.—RSO. 1934, 14.
 325. Nasr S. H. Science and Civilization in Islam. Cambridge Massachusetts, 1968.
 326. Nicholson R. A. A Literary History of the Arabs. L., 1907.
 327. 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).
 328. O'Leary' De Lacy. How Greek Science Passed to the Arabs. L., 1957.
 329. 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.
 330. Paret R. Das «Tragische» in der arabischen Literatur.—ZS. 1928, 6; 1929, 7.
 331. Park R. «And Heard Great Argument». An Essay in the Practical Criticism of Arabic Poetry.—JAL. 1970, 1.
 332. 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). L., 1972; Fourth Supplement (Pt 1), (1971—1972). L., 1973; Fourth Supplement (Pt 2) (1972—1973). L., 1973.
 333. Pellat Ch. Une charge contre les secrétaires d'état attribuée à Ġahiz.—«Hespéris». Rabat, 1956, 48.
 334. Pellat Ch. Le dernier chapitre des Avares de Ġahiz.—A. 1955, 2.
 335. Pellat Ch. Ġahiz à Bagdad et à Samarra.—RSO. 1952, 27.
 336. Pellat Ch. Al-Gahiz. Les nation civilisées et les croyances religieuses.—JA. 1967, 255.
 337. Pellat Ch. Ġahiziana III. Essai d'inventaire de l'oeuvre ġahizienne.—A., 1957, 3.
 338. Pellat Ch. Les esclaves-chanteuses de Ġahiz.—A. 1963, 10.
 339. Pellat Ch. Langue et littérature arabes. P., 1952.
 340. Pellat Ch. Le milieu basrien et la formation de Ġahiz. P., 1953.
 341. Pellat Ch. La prose arabe à Bagdad.—A. 1962, 9.
 342. Pellat Ch. Variations sur le thème de l'adab.—«Correspondance d'Orient». Études 5—6. Bruxelles, 1964.
 343. Pérès H. La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire. 2^e éd. P., 1963.

344. Peters F. E. *Allah's Commonwealth. A History of Islam in the Near East 600—1100 A. D.* N. Y., 1973.
345. Pines S. *Philosophy.—The Cambridge History of Islam. T. 2.* Cambridge, 1970.
346. Rescher O. *Das Kitab «al-Adab al-Kabir» des Ibn al-Moqaffa '.*—MSOS. 1917, 20.
347. Rescher O. *Orientalistische Miszellen.* Constantinople, 1925.
348. Rescher O. *Zur dritten Auflage des Diwans des Abu-l-Atahiya (Beirouth, 1909).*—WZKM. 1914, 28.
349. Richter G. *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel.* Lpz., 1932.
350. Richter G. *Über das Kleine Adabbuch des Ibn al-Muqaffa '.*—«Der Islam». B.—Lpz., 1931, 19.
351. Risler J. *La civilisation arabe. Les fondements. Son apogée. Son influence sur la civilisation occidentale.* P. 1955.
352. Roman A. *A propos de vers des yeux et de regard dans l'oeuvre du poète aveugle Baššar ibn Burd.*—MUSJ. 1970—1971, 46.
353. Roman A. *Un poète et sa dame: Baššar et Abda. Quelques essais traduits.*—REI. 1969, 37.
354. Roman A. *Les thèmes de l'oeuvre de Baššar inspirée par Abda.*—BEO. 1971, 24.
355. Rosenthal F. *A History of Muslim Historiography.* 2nd ed. Leiden, 1968.
356. Rosenthal F. *Das Fortleben der Antike im Islam.* Zurich—Stuttgart, 1965.
357. Sarton G. *Introduction to the History of Science. Vol. 1—3.* Baltimore, 1931—1947.
358. Sauvaget J. *Introduction to the History of the Muslim East: A Bibliographical Guide.* Berkeley—Los Angeles, 1965.
359. Scemama O. *Le rôle du Mirbad de Bassora dans le conservatisme poétique jusqu'au début du III^e siècle.*—IBLA. 1957, 20.
360. Schaade A. *Weiteres zu Abu Nuwas in «1001 Nacht».*—ZDMG. N. F. 15, 1936, 90.
361. Schaade A. *Zur Herkunft und Urform einiger Abu Nuwas-Geschichten in «1001 Nacht».*—ZDMG. N. F. 13, 1934, 88.
362. Schleifer J. *Studien in Kalila wa-Dimna.*—WZKM. 1915, 29.
363. Schuon F. *L'hyperbolisme dans la rhétorique arabe.*—«Études traditionnelles» P., 1969, 69.
364. Sédillot L. P. *Histoire générale des Arabes. Leur empire, leur civilisation, leur écoles philosophiques, scientifiques et littéraires. T. 1—2.* P., 1877.
365. Skarzynska-Bochenska K. *Les opinions d'al-Gahiz sur l'écrivain et l'oeuvre littéraire.*—RO. 1969, 32.
366. Smith M. *An early Mystic in Bagdad. A Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi (781—857).* L., 1935.
367. Soualah M. *L'Islam et l'évolution de la culture arabe depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.* P., 1947.
368. Sourdél D. *La biographie d'Ibn al-Muqaffa ' d'après les sources anciennes.*—A. 1954, 1.
369. Sourdél D. et J. *La civilisation de l'islam classique.* P., 1968.
370. Sproull W. O. *An Extract from Ibn Qutaiba's Adab al-Katib with translation and notes...* by William O. Sproull. Lpz., 1877.
371. Spuler B. und Forrer L. *Der Vordere Orient in islamischer Zeit.* Bern, 1954.
372. Steinschneider M. *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen.* Lpz., 1893.
373. Stetkevych L. *Some Observations on Arabic Poetry.*—JNES. 1967, 26.
374. Tkatsch J. *Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes. Bd 1—2.* Wien—Leipzig, 1928—1932.

375. Tra b ul si A. La critique poétique des arabes jusqu'au V siècle de l'Hégire. Damas, 1956.
376. Tritton A. S. A Freak of Arabic Versification.— A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday. Cambridge, 1922.
377. Tritton A. S. Muslim Theology. L., 1947.
378. Vadet J. C. L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire. P., 1968.
379. Vajda G. Les zindiqs en pays d'Islam au début de période abbaside.— RSO. 1938, 17.
380. Wagner E. Abu Nuwas: Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen 'Abbasidenzeit. Wiesbaden, 1965.
381. Wagner E. Die Überlieferung des Abu Nuwas — Diwan und seine Handschriften.— «Akademie der Wissenschaften der Literatur». Mainz, 1957, 6.
382. Walzer R. Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy. Ox., 1962.
383. Watt W. M. Free Will and Predestination in Early Islam. L., 1948.
384. Watt W. M. Islamic Philosophy and Theology. L., 1962.
385. Wenig J. B. Zur allgemeinen Charakteristik der arabischen Poesie. Innsbruck, 1870.
386. Wiet G. Introduction à la littérature arabe. P., 1966.
387. Zolondek L. Di 'bil b. Ali. The Life and Writings of an Early Abbasid Poet. Lexington, 1961.
388. Zolondek L. The Precursors of Ibn Qutaibah's Kitab ash-Chi 'r.— IC. 1961, 35.
389. Zolondek L. The Sources of the «Kitab al-Agani».— A. 1961, 8.

ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абан Абд аль-Хамид аль-Ляхики 74
 Аббас — дядя Мухаммада 6
 Аббасиды 6, 7, 16, 32, 40, 41, 48, 65, 77, 90, 92, 110, 144, 145, 151, 152, 161, 162, 164, 175, 191, 202
 Аббуд Марун 62
 Абда 53
 Абдаллах — дядя аль-Мансура 90
 Абд аль-Джалиль 172
 Абд аль-Малик 218
 Абд аль-Хамид аль-Кятнб 91, 194
 Абд ар-Рахман I 7, 78
 Абу Амр ибн аль-Аля 202, 204, 208, 214, 218
 Абу Дуад аль-Ияди 200
 Абу Зайд 23
 Абу-ль-Аббас Саффах 7
 Абу-ль-Атахия 10—12, 72, 79—88, 97, 109, 121, 210
 Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани 46—48, 51, 56, 63, 81, 82, 87, 88, 136, 150, 205, 219
 Абу-ль-Хасан ибн аль-Аббас ибн Джурджис см. Ибн ар-Руми
 Абу-ль-Хузайль аль-Аллаф 32
 Абу Ма'шар (Альбумасар) 22
 Абу Муслим 48, 90
 Абу Нувас 10—12, 40, 42, 61—79, 82, 87, 88, 108, 113, 121, 127, 133, 150, 166, 168, 202, 214, 217, 218
 Абу Са'д аль-Махзуми 149
 Абу Суфьян 7
 Абу Таммам 11, 61, 78, 79, 88, 117, 118, 121—138, 141—143, 145, 152, 159, 202, 217, 221
 Абу Убайда 62, 75, 173, 191, 201, 204, 207, 208, 218
 Абу Усман Амр ибн Бахр см. аль-Джахиз
 Абу Хатим ас-Сиджистани см. ас-Сиджистани
 Абу Шу'айб 82
 Авиценна см. Ибн Сина
 Аглабиды 111
 ад (племя) 179, 209
 «Адаб» И. Гольдциера 91
 адаб (жанр) 13, 91, 93, 135, 136, 158, 171, 172, 176, 185, 188, 191, 193—198, 211, 225
 аль-Адави Ахмад Заки 190
 Адад М. 176
 адиб 91, 93, 171, 211
 Ади ибн Зайд 205, 206
 адль 33, 34
 Адуд ад-Дауля 20, 21
 аль-Азди 47
 аль-Азиз 21
 аль-Азхар 21
 Аиша (жена пророка Мухаммада) 189
 аль-Аккад А. М. 62, 150
 Алгорисмус см. аль-Хорезми
 Александр Афродизийский 27, 28
 Али (четвертый «праведный» халиф) 77, 152
 Али ар-Рида 145
 Алкуни 202
 Аллар М. 25, 112
 Альвард В. 61, 64, 73
 «Альмагест» см. «Величайшее»
 Альфраганус см. аль-Фергани
 аман 90
 аль-Амиди 78, 122, 134, 136, 190, 224
 аль-Амин 32, 64, 73, 80
 Амр ибн Кульсум 205
 Анавати Г. 22, 25
 аль-Ансари Абу Зайд 173
 Антара 127
 аль-А'раби 214
 Арберри А. И. 25, 207
 Ариб 82
 Аристотель 18, 19, 25, 27—30, 37, 38, 94, 112, 142, 173, 180, 185, 186, 195, 198, 203, 220, 224
 аруд 87
 Архимед 18
 асад (племя) 66
 аль-Аскари Абу Хильяль 44, 114, 117, 118, 136, 150, 183, 212, 224

аль-Асма 'и 60, 61, 88, 150, 173, 191,
204—208, 210, 214, 218
аль-Аттаби 214
Афшин 124
Ахмад ибн Халаф 181, 182
аль-Ахталъ 41, 64, 69, 166, 202, 205,
209, 214
Ахтар С. 136
Ахура Мазда 179
аль-Ахфаш 157, 173
аль-А 'ша 56, 61, 64, 69, 166, 201, 202
аль-Аш 'ари 31, 32, 112, 113

Бабек 110, 124
Бадави А. 136
бади' (новый поэтический стиль)
6, 45, 61, 76—78, 115, 122, 130, 135,
168, 220—224
аль-Балазури 24
Балох Х. А. 94
Баранов Х. К. 172, 181
Барбье де Менар Ш. 76
Бардесан 18
Барзуе 95—97, 99
Бармекиды 7
Бартольд В. В. 15
аль-Баттани (Альбатегниус) 23
Башшар ибн Бурд 11, 12, 40, 42, 46—
61, 66, 72, 76—79, 87, 88, 108, 113,
121, 149, 152, 202, 205, 217
Баха ад-Дауля 21
аль-Бахрани 187
Бейдеба 98—101
бейт 49, 87, 88, 118, 120, 128, 132, 148,
159, 206, 219, 222
Белявский Ф. Н. 15
Беляев В. И. 40
Бен Гази М. Ф. 89
Беншейх И. 62, 70
Бертельс Е. Э. 94
аль-Бируни 24, 25, 89, 95
«Благовоспитанность кятиба» («Адаб
аль-кятиба») Ибн Кутайбы 191, 193—
197
Блашер Р. 110, 216
Боденхаймер Ф. С. 197
«Большой адаб» («аль-Адаб аль-жа-
бир») Ибн аль-Мукаффы 93, 94
Бонебаккер С. А. 160, 200, 220
Бохтишо 22
Братья чистоты (Ихван ас-сафа) 31,
39
Браун В. Н. 94
Брокельман К. 207
Брюншвиц Р. 16
Будда 101
буддизм 31, 94
Бузурджмихр 95
аль-Бухттури 11, 61, 78, 121, 123, 124,
134, 136—143, 150, 152, 156, 157, 202

Вагнер Е. 61
Вайда Г. 41
вакф 90
Валиба ибн аль-Хубаб 62, 82
аль-Васик 32, 111, 123, 174
Василь ибн Ата 32, 47
васф 45, 70, 73, 131, 133, 138—140,
165, 169, 170
везир 146
«Величайшее» (аль-Маджисти), лат.
«Альмагест») Птолемея 22
Веселовский А. Н. 116
Возврат к древним традициям (нео-
классицизм) 6, 110, 127
Вольшер Р. 18
«Выдающиеся поэты» («Фухулат аш-
шу'ара») аль-Асма 'и в записи ас-
Сиджистани 204

Габиев С. 15
Габриэли Ф. 46, 61, 89, 110
аль-Газали 31
газель 45, 53, 56, 77, 82, 83, 118, 140,
148, 165
Гайлан см. Зу-р-Румма
Гален 22, 28, 29
Гамидов И. Я. 190
Гарде Л. 25
Гаутама 101
Гест Р. 150
Гибб Х. А. Р. 15, 24
Гинзбург Л. Я. 9
Гиппократ 22, 180
Гиршфельд Х. 172
гностицизм 17, 31
Годфруа-Демомбни М. 190, 214, 216
Голлебан (Джуллебан) 62
Гольдциер И. 40
Гомер 19
Грамматик см. Иоанн Филопон
Григорян С. Н. 25
Грюнебаум Г. Э. 15, 16, 117, 200
Грюнерт М. 193

Дабшалим 98—101
Дадуя 89
Дайф А. 200
ад-Дамири 190
Движение обновления (аль-Харака
ат-таджидия) 6, 40, 42, 46, 60, 63, 65,
73, 78, 80, 87, 108, 113, 114, 120—
122, 127, 143, 150, 158, 202, 210
Движение противодействия (аль-Ха-
рака аль-му'акаса) см. Возврат к
древним традициям
аль-Джабалави М. 136
джабариты 81
Джабр Дж. 172
Джабраил 22
Джабри Ш. 172

Джарир 41, 46, 156, 200, 202, 203, 205, 209, 214
джатаки 101
Джа'фар Бармекид 50
джахдар (племя) 51
аль-Джахиз 13, 14, 32, 37, 46, 52, 61, 75, 81, 107, 151, 172—190, 192, 194, 196, 198, 199, 201, 210—214, 220, 222
Джинан 63, 69, 74
аль-Джунди Абд аль-Хамид 190
Дн'биль 78, 111, 121, 122, 134, 137, 144—150, 217
Дом мудрости (Байт аль-хикма) аль-Мамуна 19, 20, 26
Дом науки (Дар аль-ильм) аль-Маусили 21
Дом науки (Дар аль-ильм), библиотекa Сабура ибн Ардашира 21
Дом науки (Дар аль-ильм) аль-Хакима 21

Завадовский Ю. Н. 24
зайд (племя) 51
Заки Ахмад 160
закят 68
Зейдиты 7
зерцало 46, 91, 93, 106, 194
зидж 20, 23
зиммий 53
зинджи 110, 153, 163, 165, 191
зиндик 30, 41, 42, 47, 48, 52, 82, 89
Золондек Л. 144
«Золотые россыпи и рудники самоцветов» («Мурудж аз-захаб ва ма'адн аль-джавахир») аль-Мас'удн 23, 150
зороастризм 32, 41, 42, 46, 70, 89
Зубайд ибн Хумайд 182
Зу Нувас 62, 179
Зу-р-Румма 129, 201
Зухайр 79, 86, 127, 134, 200—202, 205, 207
зухднийат 45, 74, 79, 81, 83, 86
зухль (племя) 51

Ибн Аббас 201
Ибн Абд аль-Ваххаб Ахмад 176—178
Ибн Абд Раббихи 150, 190, 192, 219
Ибн Аби Дуад Ахмад 112, 174
Ибн Аби Дуляф 162
Ибн Аби Раби'а Омар 42, 48, 53—55, 82, 141, 168, 210
Ибн Аби Саляма Абу-ль-Вафа 136
Ибн аз-Зайят Мухаммад 146, 174
Ибн аль-Аббас Ибрахим 222
Ибн аль-Аббас Исхак 146
Ибн аль-Анбарн 122, 190
Ибн аль-А'раби 75
Ибн аль-Асир 24
Ибн аль-Кяфти 29, 30

Ибн аль-Махди Ибрахим 144, 145
Ибн аль-Мукаффа' Абдаллах 20, 40, 88—98, 100, 107, 158, 173, 192, 194, 198, 199, 213
Ибн аль-Му'таз 12, 24, 45, 59, 61, 64, 77, 78, 121, 122, 134, 136, 141, 144, 149, 150, 160—171, 210, 219—224
Ибн аль-Му'тамир Бишр 32, 187
Ибн аль-Фарид 225
Ибн аль-Хадждадж Мухаммад 56
Ибн ан-Надим 80, 92, 191
Ибн ар-Раванди 33, 36
Ибн ар-Руми 12, 121, 144, 150—159, 165
Ибн Асакир 172
Ибн Бадджа 31
Ибн Исхак 209
Ибн Кутайба 61, 75, 77, 131, 144, 150, 183, 189—199, 202, 206, 210, 214—220
Ибн Манзур 61
Ибн Мискавейх 24
Ибн Рашик 61, 117, 134, 150
Ибн Рушд (Аверроэс) 26, 31
Ибн Саввар 21
Ибн Саллам аль-Джумахи 191, 202, 204, 207—210, 218
Ибн Сина (Авиценна) 22, 26, 31, 38
Ибн Тахир Абдаллах 136
Ибн Туфайль 31
Ибн Хаджар аль-Аскалани 191
Ибн Халликан 61, 75, 89, 91, 122, 191
Ибн Хальдун 31, 197
Ибн Хаукаль 23
Ибн Хордадбех 23
иджаза 17
Идрисиды 111
илтифат (поворот) — изобразительное средство 223
Имруулькайс 58, 75, 79, 86, 127, 139, 142, 201, 219
и'нат (усложнение, прием богатой рифмы) 223
Ингремс В. 61
«Индия» аль-Бируни 24, 95
Иоанн Филопон (Грамматик) 27, 28
Иса ибн Али 89, 90
аль-Истахри 23
исмаилизм 21, 31
исти'ара (метафора, троп) 60, 221
истилахат 26
иститрад (отступление) — изобразительное средство 233
«История Аббасидов» ас-Сули см.
«Книга листков со сведениями об аббасидских халифах и их поэзии» ас-Сули
«История пророков и царей» («Тарих ар-русул ва-ль-мулюк») ат-Табари 24

«Источники сведений» («Уюн аль-ах-бар») Ибн Кутайбы 190, 197, 198
Исхак ибн Хунайн 20
и 'тирад (появление, новая мысль) —
изобразительное средство 223
ифрат фн-с-сифа (гипербола) 223
ифтар 68
иштикак (образование от одного кор-
ня) — изобразительное средство 221

Язид ибн Мазъяд аш-Шайбани 77
аль-Йа 'куби 24
Йа 'куб ибн Киллис 21
Якут 150, 160, 172, 191, 211
Йунус ибн Хабиб 208, 218

кадариты 35, 81, 193
аль-Кади аль-Фадиль 22
аль-Казвини 190
кайс (племя) 51, 67
калам 31, 32, 34, 37, 112
«Калила и Димна» Ибн аль-Мукаф-
фы 20, 46, 93—107, 179, 198
Канар М. 122
Кардано Джероламо 38
Карл Великий 202
карматы 110, 163, 165
Карра де Во Б. 25
аль-Касим 151
аль-Касим ибн ар-Рашид 80
Каскель В. 220
касыда 5, 9, 42, 45, 62, 64, 65, 82, 115,
120, 121, 125, 126, 128, 130—132,
135, 137, 142, 149, 161, 164, 200, 206,
210, 215, 216, 219, 224
кахтаниты 149, 179
аль-Каяли Сами 172
киная (метонимия) 223
аль-Кинди Абу Йусуф (Алькинкус)
26, 31, 37—39, 123, 182
Клайн-Франке Ф. 122
«Классы выдающихся поэтов» («Таба-
кат фухуль аш-шу 'ара») Ибн Сал-
лама аль-Джумахи 207—209, 216
«Классы новых поэтов» («Табакат
аш-шу 'ара аль-мухдасин») Ибн
аль-Му 'тазза 136, 149, 150, 171
Клингс Г. 94
«Книга арабов» («Китаб аль-араб») Ибн Кутайбы 192
«Книга благовоспитанности» («Китаб
аль-адаб») Ибн аль-Му 'тазза 160,
171
«Книга двух искусств» («Китаб ас-са-
на 'тайн») аль-Аскари 212
«Книга доблести» («Китаб аль-хама-
са»; «Хамаса») Абу Таммама 122,
135, 143
«Книга доблести» («Китаб аль-хама-

са»; «Хамаса») аль-Бухтури 136, 142,
143
«Книга красот речи и показ их»
 («Китаб аль-баян ва-т-таййин») аль-Джахиза 174, 212—214
«Книга листов со сведениями об аб-
басидских халифах и их поэзии»
 («Китаб аль-аурак фн ахбар аль
Аббас ва аш 'арихим») ас-Сули 24,
160
«Книга о вине» («Китаб фусуль
ат-тамасиль фи табашир ас-сурур») Ибн аль-Му 'тазза 160, 168
«Книга о животных» («Китаб аль-
хаяван») аль-Джахиза 46, 174,
185—188, 210, 211
«Книга о короне» («Тадж-намак») Ибн аль-Мукаффы 92
«Книга о новом стиле» («Китаб аль-
бади') Ибн аль-Му 'тазза 59, 77,
88, 160, 171, 220—224
«Книга о превосходстве арабов»
 («Китаб тафдиль аль-араб») Ибн
Абд Раббихи 192
«Книга опыта народов» («Китаб та-
джариб аль-умам») Ибн Мискавей-
ха 24
«Книга о скупых» («Китаб аль-буха-
ля») аль-Джахиза 37, 46, 172, 176,
180—185
«Книга песен» («Китаб аль-агани») Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани 56—
58, 61, 81, 82, 122, 136, 144
«Книга по медицине» («Китаб аль-ха-
ви фи-т-тибб») ар-Рази 22
«Книга поэзии и поэтов» («Китаб
аш-ши 'р ва-ш-шу 'ара») Ибн Ку-
тайбы 131, 190, 199, 214—218
«Книга поэтических тем в поэзии»
 («Китаб аль-ма 'ани ли-ш-ши 'р») Ибн Кутайбы 214
«Книга путешествий и государств»
 («Китаб аль-масалик ва-ль-мамалик») Ибн Хордадбега 23
«Книга различения хадисов» («Китаб
тавилъ мухталиф аль-хадис») Ибн Кутайбы 193
«Книга разногласий по поводу чте-
ния Корана и ответ сторонникам
Джахмийя и Мушаббиха» («Китаб
аль-ихтиляф фи-ль-ляфз ва-р-радд
аль-ль-Джахмийя ва-ль-Мушаббиха») Ибн Кутайбы 193
«Книга сравнения Абу Таммама и
аль-Бухтури» («Китаб аль-муваза-
на байна Аби Таммам ва-ль-Бухту-
ри») аль-Амиди 78, 122, 136
«Книга тысячи и одной ночи» («Ки-
таб альф лайла ва лайла») 78, 91,
100

- «Книга царей» («Хватай-намак») 91
 Копф Л. 197
 Коран 5, 12, 29, 31, 34—38, 47, 54, 69, 82, 89, 97, 112, 113, 119, 145, 178, 181, 182, 186, 192, 193, 195, 201, 203, 206, 210, 212, 221
 Корбен А. 25
 Коста ибн Лука 20, 25
 красивое сравнение (хусн ат-ташбих) 223
 красивый переход от одной поэтической темы к другой (хусн аль-хурдж мин ма'на ила ма'на) 223
 Крачковский И. Ю. 23, 61, 76, 79, 81—83, 95, 136, 139, 160, 200, 212, 216, 220—222
 Краус П. 89
 Кремер А. 15, 61
 Крейков Ф. 172, 190
 Крылов И. А. 107
 Крымский А. Е. 46, 61, 122
 куда 'а (племя) 179
 Кудама ибн Джа'фар 44, 114, 224
 Кузьмин И. П. 95
 аль-Кураши 201
 Курд Али М. 92, 192
 курайш (племя), 51, 60, 69, 192
 кыт'а 62, 115
- Ланг К. 160, 162
 Лафонтен 107
 Леви Делла Вида Г. 172, 207
 Леконт Ж. 190, 193
 Леон Х. М. 79
 Лихачев Д. С. 9
 Лихтеншtedтер И. 91
 Лот О. 160
 Лотман Ю. М. 9
 «Лузумийят» Абу-ль-Аля аль-Ма'арри 87, 223
 «люди справедливости и единства» («ахль аль-адль ва-т-тавхид») 34
 Льюис Б. 15, 24
 Лябид 64, 79, 86, 169, 170, 201
 ляфз (мн. альфаз) 114, 211, 217
- ма'на (мн. ма'ани) 114, 159, 211
 аль-Ма'арри Абу-ль-Аля 21, 43, 53, 87, 127, 135, 151, 152, 158, 160, 161, 180, 223, 225
 Ма'бад 187
 мавля (мн. мавали) 6, 7, 40, 67, 76, 80, 175, 179, 203
 «аль-Маджисти» см. «Величайшее»
 мадх 45, 49, 60, 65, 83, 118, 124, 131, 132, 164, 210
 аль-мазхаб аль-калями (категорическое доказательство) 222
 макама 44, 189, 225
 «Малый адаб» («аль-Адаб ас-сагир») Ибн аль-Мукаффы 93
- аль-Мамун 19, 20, 23, 26, 32, 36, 37, 76, 80, 123, 126, 144, 145, 173, 182
 манихейство 32, 42, 47, 89, 90
 аль-Мансур 7, 17, 48, 49, 89, 90, 92
 аль-Марвази Мухаммад 124, 183
 Марван (поэт) 60, 202
 Марван II 7, 62, 89
 Марголиус Д. С. 136
 аль-Марзубани 61, 122, 128, 150
 марсад 20
 марсия см. риса
 Марсэ В. 172, 181
 Маршалл Д. Р. 172, 181
 аль-Мас'уди 23, 24, 150, 151, 172, 188, 189, 192
 Маттео И. 40
 аль-Маусили Джа'фар ибн Мухаммад ибн Хамдан 21
 аль-Маусили Ибрахим 82
 аль-Маусили Исхак 57
 махасин аль-калям (украшения поэтической речи) 221—224
 аль-Махди 48, 51, 80
 «Медицинский канон» («Канун ат-тибб») Ибн Сины 22
 медресе 17
 Мец А. 16, 20
 мечетиники (масджидиюн) 37, 172, 191
 Мнели А. 16
 Микель А. 15
 Мирбад 47, 173, 200
 му'аллака 58, 64, 139, 200, 209
 Му'аммар 32
 аль-Мубаррад 151, 161
 «аль-Мувазана» см. «Книга сравнения Абу Таммама и аль-Бухтури»
 аль-Муваффах 151
 муджанаса см. таджинс
 Муад Хан М. А. 200
 мукабала см. мутабака
 аль-Мукаддис 20
 аль-Муктадир 161
 аль-Муктафи 161
 аль-мунаджжим (род) 20
 аль-Мунаджжим Али ибн Яхья 20
 муназарат 188
 аль-Мунтазир 137
 аль-Мурашлы Н. 136
 мурджиты 36
 Муслим ибн аль-Валид 61, 76—79, 121, 144, 150
 мутабака (антитеза, сопоставление) — стилистическая фигура 60, 222
 аль-Мутаваккиль 20, 32, 111, 112, 136—139, 146, 151, 156, 160, 174, 182, 191, 192, 196
 аль-Му'тадид 137, 151, 161—164
 аль-Му'тазз 137, 140, 160
 му тазилиты 27, 31—38, 42, 47, 67, 68, 82, 112, 113, 123, 145, 151, 163, 172—

176, 182, 184, 185, 187—193, 195,
196, 199, 213
мутакаллим 31, 37, 47, 195
аль-Му'тамид 20, 137, 151, 161
аль-Мутанаббн 61, 135, 142, 158, 160,
161, 180, 202, 225
аль-Му'тасим 37, 111, 123, 128, 130,
145, 146, 174, 182
аль-Муфаддалъ ад-Даббн 218
мухадрамун 204, 209
Мухаммад (пророк) 6, 7, 35, 36, 46,
69, 98, 201, 209
аль-Мухтади 137

набатейцы 41
ан-Набига 77, 200—202, 205, 206
Надер А. Н. 32
ан-Наджм Таха 172
ан-Наззам Ибрахим 32, 173, 187
Наллино К. А. 89
насиб 45, 53, 60, 81, 124, 131, 132, 135,
140, 159, 160, 202, 210
Наубахт 64
ан-Наувайхи М. 46
наука о новом стиле (ильм аль-бади')
115
неопифагорейцы 36
неоплатоники 27—31, 37, 38, 224
Несторий 18
низариты 146, 149
Ной 35, 166, 219
ан-Ну'ман 179

Обновление см. Движение обновле-
ния
О'Лери Д. Л. 18
Омар (халиф) 183, 201
Омар Хайям 71
омаритское направление любовной
лирики 5, 42, 141, 147, 225
Омейяды 5—7, 32, 41, 42, 48, 107, 145,
175
Осман (халиф) 189

Пайкова А. В. 94
«Памятники минувших поколений»
(«аль-Асар аль-бакня») аль-Бируни
24
«Панчатантра» 94, 95
Парвиз 92
Парет Р. 16
Пелла Ш. 16, 91, 172, 175, 176, 181
Первый аббасидский период см. Дви-
жение обновления
перипатетики 27—29, 142
Петрушевский И. П. 15, 32
Пинес С. 25
Пинтерс Ф. Е. 15
пифагорейцы 29
Платон 18, 28—30, 94, 180, 204, 224

Поверженный красавицами см. Мус-
лим ибн аль-Валид
«Повесть о Варлааме и Иосафе» 91
«Повесть о Синдбаде-мореходе» 91
«Послание о квадратности и округло-
сти» («Рисалат ат-тарби' ва-т-
тадвир») аль-Джахиза 176—180,
182
«Послание о прощении» («Рисалат
аль-гуфран») аль-Ма'арри 53, 127
«Похвала аль-Джахизу» («Такриз
аль-Джахиз») ат-Таухиди 189

«Поэтика» Аристотеля 203
Прокл 27, 28
Птолемей 18, 20, 22
Пурцеладзе Н. Н. 61

радд аль-аджз ала-с-садр (возвраще-
ние конца к началу) 222
раджаз см. урджуза
Разес см. ар-Рази Абу Бакр
ар-Рази Абу Бакр 22, 36
ар-Рази Фахр ад-Дин 29
рамадан 52, 156
расаиль см. рисала
Решер О. 79, 93, 172, 175
рнс 86, 87, 118, 135, 154, 210
рисала (мн. расаиль) 13, 24
Рислер И. 15
«Риторика» Аристотеля 203
рнхля 152
Рнхтер Г. 91, 93
ар-Рияшн 191
Розен В. Р. 61, 91, 172
Розенталь Ф. 24
Роман А. 46, 53
Руба ибн аль-Аджжадж (поэт) 205,
219
руджу' (возвращение, уточнение ос-
новной мысли) — стилистический
прием 223
Рузбех 89

ас-Са'алиби 188, 190, 192
сабин 18, 25, 29, 38
Сабит ибн Курра 20, 25
Сабур ибн Ардашир 21
Савская царица 179
ас-Саккаки 224
Са'лаб Ахмад 151, 161
Салах ад-Дин 22
ас-Саллам Мухаммад Заглул 190
Саллум Д. 172
Салье М. А. 91
ас-Самаваль 117
ас-Самарран А. Ю. 136
самуд (племя) 179, 209
ас-Санубарн 161
Сари аль-гавани см. Муслим ибн
аль-Валид

сарикат 117
 Сартон Г. 22
 Сасаниды 52, 65, 90—92, 94, 95, 97, 140
 ас-Саури 181
 Саффарины 162, 163
 «Сведения об Абу Нувасе» («Ахбар Аби Нувас») ас-Сули 61
 «Сведения об Абу Таммаме» («Ахбар Аби Таммам») ас-Сули 122
 «Сведения об аль-Бухтури» («Ахбар аль-Бухтури») ас-Сули 136
 Светлова С. К. 46
 Седийо Л. П. 15
 сельджуки 21
 Сибавайх 208
 ас-Сиджистани 191, 204
 Сият 82
 Симплиций 27
 «Синдбадова книга о женском коварстве» 91
 Сириан 27
 Скарчинска-Бошенска К. 172, 211
 «Словарь поэтов» («Му'аджим аш-шу'ара») аль-Марзубани 150
 «Собрание поэтических тем» («Диван аль-ма'ани») аль-Аскарн 136
 Соваже Ж. 15
 Сократ 29, 204
 «Стефанит и Ихнилат» 107
 стонки 29, 33
 Сулейман (дядя халифа аль-Мансура) 90
 ас-Сули Абу Бакр 24, 122, 134, 136, 160, 190, 224
 ас-Сули Ибрахим ибн аль-Аббас 173
 сунниты 16, 17, 27, 112, 163, 175, 176, 189, 191, 192, 195, 199
 сура 82
 Сурдель Д. 15
 суфизм 31, 79, 160
 Суфьян ибн Муавия 90

Тааббата Шарран 127
 ат-Табари 24, 192
 тавиль 49, 124
 тавхид 34
 тадад см. мутабака
 таджахуль аль-ариф (притворное незнание знающего) — стилистический прием 223
 гаджнис (сроднение, паронимазия) — стилистическая фигура 221
 Тадус (Тадеус) 123
 тайй (племя) 123, 136
 тайми-ль-лят (племя) 51
 Тайфур Ахмад ибн Аби Тахир 24
 такафу см. мутабака
 такид аль-мадх бима йушбих аз-замм (усиление похвалы тем, что по-

хоже на порицание) — стилистический прием 223
 тамим (племя) 67
 Тарази Фуад 76
 Тарафа 79, 86, 201
 тардийят 45, 64
 та 'рид (намеки) 223
 тасдир (возвращение) — поэтическая фигура 222
 ат-Таухиди Абу Хайян 107, 189
 ташбих (троп, сравнение) 59, 171, 202
 ташбих (антропоморфизм) 113
 Тейле А. Э. 46
 Ткач Я. 18
 Толстой Л. Н. 107
 Торри Ч. 204
 Трабульси А. 200, 206, 220
 «Трактат о сподвижниках» («Рисалат ас-сахаба») Ибн аль-Мукаффы 92, 94
 Триттон А. С. 15, 25
 Тулуниды 111, 162
 Туфайль ибн Ка 'ба аль-Ганами 218
 «Тысяча и одна ночь» см. «Книга тысячи и одной ночи»
 узритская любовная лирика 5, 48, 141, 147, 225
 Указ (селение в Аравии) 200
 Укаш Мидхат 150
 Укба ибн Сальм 49
 Уотт У. М. 15, 16, 22, 25, 32
 урджуза 62, 87, 161, 162, 164, 167, 210
 «Уставная книга» («Айин-намак») Ибн аль-Мукаффы 92
 Утба 80, 81

факх 17, 21, 31, 68
 Фалес Милетский 29, 30
 аль-Фараби (Альфарабиус) 26, 26, 31, 36, 38
 аль-Фараздал 41, 156, 201—203, 205, 209, 214
 Фарид 82
 Фаррух Умар 62, 89, 150
 Фатмиды 21, 22, 111
 Фатх ибн Хакан 136
 Фахр 60, 146, 148, 210
 Фахри М. 25
 аль-Фахури Хайна 89, 110, 172
 Фемистий 27, 28
 аль-Фергани (Альфраганус) 23
 «Физиолог» 185
 фикх 17, 24, 26, 31, 193, 196
 Фильштинский И. М. 15, 200
 Финкель И. 172
 Фирдоуси 91
 Форрер Л. 15
 Фрейтаг В. 122

аль-Хави И. С. 70, 150
 хаджж 52, 63, 68, 69
 аль-Хаджири Таха 46, 172
 хадис 24, 112, 119, 168, 178, 181, 182, 186, 189, 192, 193, 196, 201, 207, 212, 221
 хазаль йурад биhi-ль-джадд (шутка, имеющая в виду серьезное) 223
 Хак А. 122
 аль-Хакам II (правитель Андалусии) 20
 аль-Хаким (фатимидский правитель) 21
 Халаф аль-Ахмар 62, 208, 218
 Халеви И. 94
 Халидов А. Б. 24
 аль-Халиль 218
 Халид Хумахравейхи 183
 аль-Хамазани 107, 189
 «Хамаса» Абу Таммама см. «Книга доблести» Абу Таммама
 «Хамаса» аль-Бухтури см. «Книга доблести» аль-Бухтури
 Хамза Абд аль-Латиф 89
 Хамза аль-Исфакхани 192
 Хаммад 209
 Хамори А. 62, 122
 хамрийят 45, 60, 64, 65, 67, 69, 70, 72, 78, 118, 165, 167, 168
 аль-Ханзали 191
 хариджиты 36, 41, 77
 аль-Харири 44
 аль-Харис 179
 аль-Харис ибн Хиллиза 205
 Харун ар-Рашид 32, 64, 76, 77, 80, 84, 88, 144
 Хасан Басрийский 31
 аль-Хасан ибн Вахб 131, 132
 Хасан ибн Сахль 20
 Хасан Мухаммад Абд аль-Гани 150
 аль-Хасиб (эмвр в Египте) 63, 66
 аль-Хатиб аль-Багдади 61, 122, 144, 150, 160, 172, 190
 Хафаджи М. А. 160, 220
 Хертель И. 94
 хиджа 5, 51, 52, 60, 64, 83, 118, 128, 135, 143, 145, 146, 149, 156, 157, 164, 210
 Хиджаб М. 49
 Хизанат аль-кутуб (библиотека) Али ибн Йахья аль-Мунаджимма 20
 Холт П. М. 24
 аль-Хорезми Мухаммад ибн Муса (Алгорисмус) 22, 23

Хоровиц И. 197
 Хосров I Ануширван 67, 91, 92, 95, 96, 140
 хосровизм см. Движение обновления
 аль-Хувайдир 206
 Хунайн ибн Исхак 19, 20, 173
 аль-Хурайми 214
 хуррамнты 110, 124
 Хусайн 112
 Хусайн Таха 62
 аль-Хусайни Исхак Муса 190
 хусн аль-ибтидаат (красивое вступление) 223
 хусн аль-хурудж (красивый переход к новой теме) 60, 223
 хусн ат-тадмин (хорошее включение) 223
 хусн ат-тахаллус (красивый переход) 223
 хусн ат-ташбих (красивое сравнение) 60, 223
 аль-Хусри 124, 224
 аль-Хутай 'а 40, 156, 200, 205

Шааде А. 76
 аш-Шабушти 21
 шавахид 203
 шайбан (племя) 51
 Шалак Али 62, 150
 Шапур I 18
 Шарар а Абд аль-Латиф 79
 аш-Шариф аль-Муртади 21
 аш-Шариф ар-Ради 161
 Шарль-Доминик П. 93
 «Шах-наме» Фирдоуси 91
 аш-Шахрастани 32, 34
 Шейхо Л. 142
 Шидфар Б. Я. 15, 61, 188, 200
 шинты 16, 17, 21, 27, 31, 41, 81, 112, 136, 143, 145, 146, 150—152, 163, 165, 175, 181, 189
 Шлейфер И. 94
 Шпулер Б. 15
 Штейншнейдер М. 18
 Шумовский Т. А. 16
 шу'убия 40, 41, 46, 48, 66, 77, 90, 112, 142, 143, 152, 157, 175, 181, 192, 198, 204, 213, 224

Эпикур 94
 Якоби Р. 200
 Яков 179
 Ясинская И. 66

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава I. Арабо-мусульманское государство (Халифат) в эпоху зрелого средневековья	15
1. Расцвет культуры и науки в Халифате в VIII—XII вв.	15
2. Возникновение арабо-мусульманской средневековой философии	25
Глава II. Обновление (середина VIII — конец первой четверти IX в.)	40
1. Введение	40
2. Поэзия	46
3. Проза	88
Глава III. Возврат к древнеарабским традициям (20-е годы IX — конец IX в.)	110
1. Введение	110
2. Поэзия	122
3. Проза	172
Глава IV. У истоков средневековой арабской литературной критики	200
Список сокращений	232
Библиография	234
Предметно-именной указатель	248

Исаак Монсеевич Фильштинский
АРАБСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В СРЕДНИЕ ВЕКА
АРАБСКАЯ ЛИТЕРАТУРА VIII—IX ВЕКОВ

Утверждено к печати Институтом востоковедения Академии наук СССР

Редактор А. А. Янгаева. Младший редактор Г. С. Горюнова. Художник Л. С. Эрман.
Художественный редактор И. Р. Бескин. Технический редактор Л. Е. Симяко. Коррек-
торы В. В. Воловик и А. В. Шандер

ИБ № 13452

Сдано в набор 14/II 1978 г. Подписано к печати 12/VII 1978 г. А-06519. Формат 60×90^{1/16}.
Бум. № 1. Печ. л. 16. Уч.-изд. л. 18,15. Тираж 4100 экз. Изд. № 4253. Зак. № 119
Цена 2 р. 10 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука», Москва Б-143, Открытое шоссе, 28