

А.Б. Куделин



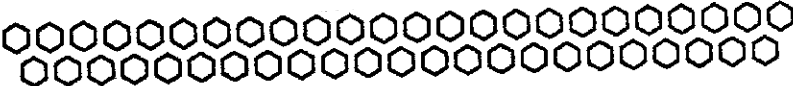
АРАБСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

ПОЭТИКА, СТИЛИСТИКА,
ТИПОЛОГИЯ, ВЗАИМОСВЯЗИ



STUDIA PHILOLOGICA

S T U D I A P H I L O L O G I C A



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
имени А.М. ГОРЬКОГО

А.Б. Куделин

АРАБСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

ПОЭТИКА, СТИЛИСТИКА,
ТИПОЛОГИЯ, ВЗАИМОСВЯЗИ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2003

ББК 83.3(0)

К 88

Рецензенты:

П. А. Гринцер,

Н. И. Никулина

Куделин А. Б.

К 88 Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи / Рос. академия наук. Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького. — М.: Языки славянской культуры, 2003. — 512 с.: ил. — (Studia philologica).

ISSN 1726-135X

ISBN 5-94457-121-7

В исследованиях, представленных в этой книге, прослеживается становление, развитие и трансформация принципов творчества в арабской литературе на протяжении длительного периода: от раннего Средневековья до новейшего времени. Центральное место в ней уделяется освещению на широком культурно-историческом фоне проблем поэтики и стилистики арабской литературы в эпоху господства традиционалистского типа художественного сознания, характеристике динамики поэтологических принципов в процессе перехода от архаической словесности к зрелому, письменному этапу средневековой литературы с последующим разложением этих принципов при формировании литературной системы Нового времени. Рассмотрение вопросов поэтики и литературной типологии сочетается с анализом взаимодействия арабской литературы с другими литературами и выявлением специфических особенностей такого взаимодействия в различные литературные эпохи.

Книга предназначена для интересующихся вопросами литературы и культуры Ближнего и Среднего Востока, взаимосвязей литератур Востока и Запада, проблемами поэтики и стилистики средневековых литератур.

83.3(0)

*В оформлении переплета использована
зооморфная композиция из слов: «Асаду Флахи-
галлибу 'Али бну Аби Талиб каррама Флаху ваджаху
ва радийа Флаху Та'ала 'анху» («Победоносный Лев
Аллаха — 'Али бну Аби Талиб, да возвеличит его и да
будет доволен им Аллах Всевышний» (араб. яз.)
(Иран, XIX в.)*

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavie@gad.dk) has exclusive rights for sales on this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки славянской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

ISBN 5-94457-121-7



9 785944 571212

© А. Б. Куделин, 2003

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	7
Аравийская словесность VI—VIII вв.: Опыт рассмотрения в фольклорно-мифологическом контексте.....	10
Семейно-брачные отношения в Аравии V—VII вв. и их отражение в ранней арабской поэзии	37
Представления о «чести» в культуре кочевников Аравии VI—VIII вв.	50
Ранняя арабская поэзия: Опыт историко- функционального анализа	58
Средневековый арабский панегирик: традиция и творческая индивидуальность.....	86
Образ восхваляемого в средневековом арабском панегирике	104
Стилистическая эволюция арабской поэзии VI—IX вв.	141
Автор и традиционалистский канон	170
Арабская поэтика	224
К проблеме соотношения традиционного и оригинального в средневековой поэтике (о «подражании» в классических литературах Ближнего и Среднего Востока).....	231
Средневековая арабская графическая культура: от изобразительных фигур к рисуночному письму.....	240
Арабо-испанская строфика как «смешанная поэтическая система» (гипотеза Х. Риберы в свете последних открытий).....	255

Романический эпос о Маджнуне и его арабские корни	293
Формульные словосочетания в «Сират 'Антар»	321
О путях развития новой арабской поэзии	346
Египетское «западничество» в первой половине XIX в. — начало нового диалога с европейской культурой.....	367
Изучение средневековой арабской литературы в России (XX век)	380
«Жемчужины андалусской поэзии» (Творчество Му'тамида ибн 'Аббада Севильского в России)	406
К характеристике исторических взглядов Гоголя: от «Арабесок» к «Выбранным местам из переписки с друзьями»	414

Приложения

Ибн Рашик ал-Кайравани. Опора в красотах поэзии, ее науках и критике (Глава о заимствованиях и подобном им).....	433
Понятие «столп поэзии» в средневековой арабской критике: (Комментарий ал-Марзуки к «Дивану доблести» Абу Таммама).....	470
Библиографическая справка	510

ПРЕДИСЛОВИЕ

Исследования, представленные в данной книге, группируются вокруг нескольких главных тем. Это — поэтика, стилистика и типология арабской литературы, ее взаимосвязи с другими литературами и история арабистики. Темы эти для арабистики вполне традиционны и в большинстве своем интенсивно изучаются ею на протяжении длительного времени. Значительный вклад в их разработку внесли отечественные ученые, прежде всего академики И. Ю. Крачковский и А. Е. Крымский, чьи новаторские исследования первой половины XX века во многом определили лицо мировой арабистической филологической науки. Представляется целесообразным кратко охарактеризовать направление поисков этих ученых, поскольку как тематика их исследований, так и намеченные ими в свое время подходы к кардинальным вопросам теории и истории арабской литературы во многом предопределили характер работ автора настоящей книги.

Наиболее значительных успехов И. Ю. Крачковский добился в изучении средневековой литературы арабов. Одной из главных его заслуг было то, что он стремился выявить принципы оценки индивидуально-авторского своеобразия того или иного поэта, проецируя его творчество на соответствующую жанровую традицию, на произведения его предшественников и современников, стремился, говоря его собственными словами, «проследить возникновение и эволюцию отдельных видов поэтического творчества» и «индивидуальную поэтическую физиономию отдельных поэтов». По существу все многочисленные труды исследователя по данной проблематике имели сверхзадачу дать современному читателю ключ к пониманию художественного мира произведений далекой эпохи. Именно в этой связи И. Ю. Крачковский обратился к арабским теориям поэтического

творчества, справедливо полагая, что для определения эстетической ценности средневековой арабской поэзии, места того или иного поэта в истории арабской поэзии необходимо привлекать «местные арабские теории» и «точки зрения арабских критиков».

К числу арабистических идей А. Е. Крымского, сохраняющих и по сей день несомненную научную актуальность, следует отнести и те, что связаны с изучением позднесредневекового периода арабской литературы (в том числе и арабской «народной» литературы) и новой арабской литературы XIX — начала XX в. Ученый одним из первых в мировой науке начал создавать теоретико-литературные предпосылки для выявления непреходящего значения памятников арабской литературы этих периодов и отстаивал необходимость их всестороннего изучения.

Труды И. Ю. Крачковского и А. Е. Крымского ныне приобретают новое звучание в связи с возрастанием интереса в России и других странах к средневековым литературным теориям, проблемам исторической поэтики, позднесредневековой литературе и культуре арабов. За последние полвека мировая арабистика сделала очень много. Сохраняя преемственность по отношению к арабистике XIX — первой половины XX в., она оказалась способной существенно обновить представления об арабской классике и проникнуться идеями мировой науки, совершившей значительный прогресс в медиевистике, культурологии, сравнительном литературоведении, теории литературы и других областях. Значительные достижения в данной области заставляют пересмотреть либо существенно скорректировать прежние взгляды. Речь должна идти, по нашему мнению, прежде всего о более полном учете особенностей средневековых принципов творчества, специфики средневековой литературы как особого типа в истории всемирной литературы и т. д.

В свете вышесказанного для данной книги были отобраны исследования, в которых прослеживается становление, развитие и трансформация принципов творчества в арабской классической и «народной» литературе на протяжении длительного периода: от раннего Средневековья до новейшего времени. Центральное место в них занимают проблемы поэтики и стилистики арабской литературы в эпоху господства традиционалистского типа художественного сознания, освещение динамики поэтологических принципов в процессе перехода от архаической словесности к зрелому, письменному этапу средневековой литера-

туры с последующим разложением этих принципов при формировании литературной системы Нового времени. В ряде работ анализируется — в контексте рассмотрения вопросов поэтики и литературной типологии — взаимодействие арабской литературы с другими литературами Востока и Запада и выявляются специфические особенности такого взаимодействия в различные литературные эпохи.

В данную книгу включены работы о поэтике, стилистике, взаимосвязях арабской литературы и истории отечественной арабистики, часть из которых впервые публикуется в настоящем издании.

Большинство же из них было опубликовано в трудах, которые давно стали библиографической редкостью, либо увидели свет в малотиражных изданиях, которые в силу этого обстоятельства изначально были практически недоступны широкому читателю, либо были напечатаны за рубежом и публикуются на русском языке впервые.

А. Куделин
Март 2003

АРАВИЙСКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ VI—VIII вв.: ОПЫТ РАССМОТРЕНИЯ В ФОЛЬКЛОРНО- МИФОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Обозначенная в названии нашей статьи тема недостаточно изучена в современной арабистике. Вопросы фольклорно-мифологические поднимались по преимуществу применительно к «народной» литературе и сказкам «1001 ночи», т. е. к позднему Средневековью (правда с отсылками, что фольклорно-мифологические реликты восходят к очень раннему времени). Попытка И. Гольдциера в конце прошлого века проследить в указанном аспекте важные стороны генезиса и эволюции древнеарабской поэзии (в частности, существенные выводы относительно природы поэтической речи и жанра «осмеяние» (хиджа') и др.) была удачной [Goldziher 1876] (подробнее см. [Крымский 1911: 134—142]), но, к сожалению, большого практического продолжения в мировой арабистике не имела, во всяком случае в том, что касается жанров классической арабской поэзии. Мусульманская мифология, ангелология и демонология изучаются, как правило, вне литературы. В «Мифах народов мира» представлены обзорные статьи по древнеарабской [Лундин 1988; 1988а], западносемитской [Шифман 1988] и арабской мифологии мусульманской эпохи [Грязневич, Басилов 1988]. Имеются также многочисленные статьи по частным вопросам арабской мусульманской мифологии в «Мифах народов мира» и энциклопедическом словаре «Ислам» [Пиотровский 1991; 1991а; 1991в и др.] и книга о коранических легендах и преданиях [Пиотровский 1991б].

В изучении доисламской словесности фольклорно-мифологический контекст практически мало учитывается; сохраняются два подхода: 1) повторяются старые способы изложения материала по авторам с воспроизведением сообщений легендарного,

полулегендарного, исторического и квазиисторического характера, с использованием любого поэтического и прочего материала со ссылками на его возможную недостоверность, но без практических следствий (разговоры относительно необходимости использования новых подходов (в частности, устно-формульной теории Парри-Лорда) носят в основном «орнаментальный» характер); 2) отвергаются как ненадежные, недостоверные, не могущие быть основой для создания «научной» биографии древнего автора многие раннесредневековые сообщения и тексты; доисламская словесность изучается как комплекс жанрово-тематических тенденций без «авторов» в современном понимании, т. е. лиц, обладающих определенными биографическими и иными характеристиками, которым можно было бы с определенной уверенностью приписать те или иные произведения, несущие на себе знаки «индивидуального авторства» [Blachère 1952—1966].

Попытки выйти из круга старых представлений совершаются учеными-«неспециалистами», не обремененными грузом старых арабистических концепций, смотрящими на арабскую доисламскую словесность «со стороны». Здесь необходимо указать, прежде всего, на перспективный, с нашей точки зрения, опыт типологического соотнесения аравийской словесности рассматриваемого периода в историко-поэтологическом плане: арабская домусульманская поэзия условно соотносится с поздней архаической литературой [Аверинцев и др. 1994: 6; Мелетинский и др. 1994: 65], что создает принципиально новые рамки для изучения доисламской аравийской словесности.

I

Обсуждение позиции старой арабистики по отношению к арабским древностям подвело нас к необходимости определить в самом общем виде типологическое место раннесредневековой арабской поэзии в истории мировой литературы. Относительно типологического соотнесения раннесредневековой арабской словесности можно руководствоваться общим принципом, сформулированным в «Исторической поэтике»: «Нижняя хронологическая граница памятников архаического и тем более традиционного фольклора, в связи с особыми социально-экономическими условиями бытования ряда культур, часто отодвигается далеко за пределы древности, и хронологические рамки в таких случаях

последовательно заменяются стадияльно-типологическими» [Аверинцев и др. 1994: 6].

В этом свете поэтическое творчество доисламских арабских авторов надо рассматривать, по нашему мнению, как систему, где все звенья взаимосвязаны и взаимообусловлены, предполагают друг друга. Вариативность текстов этой поэзии при высоком проценте повторяющихся элементов в ней часто сочетается легендарными или полULEГендарными характеристиками личностей авторов, иначе говоря, особый статус текста сочетается с особым статусом автора.

Эта поэзия несомненно не фольклор, однако она в то же время отличается и от развитой средневековой индивидуально-авторской поэзии арабов. От фольклора ее отличают многие признаки — прежде всего авторские атрибуции большинства произведений (хотя бы часто и противоречивые), определенные (относительно фольклора) указания на время их создания, небольшая (опять-таки относительно фольклора) подвижность текстов и пр. От развитой средневековой поэзии ее отличает высокая подвижность текстов, часто неясные авторские атрибуции многих произведений, неопределенность хронологии создания этих произведений, во многом иная функциональность стереотипии, наличие легендарных и сказочных элементов в биографиях авторов и т. п. Все это позволяет нам квалифицировать древнюю арабскую поэзию как «устную литературу» (понятие введено П. Г. Богатыревым и Р. О. Якобсоном), как одно из переходных от фольклора к литературе явлений.

Вместе с тем данное определение применительно к задачам нашей работы оказывается все-таки достаточно общо и требует дополнительных уточнений, потому что сама архаическая (устная или письменная) литература претерпевала существенные изменения в ходе своего развития. По нашему мнению, ранне-средневековые поэты — это не фольклорные исполнители, но и не такие поэты, как Абу Нувас, Абу Таммам, ал-Бухтури и др., жившие позднее второй половины VIII в. Однако в то же время Имруулкайс (ум. до 550 г.) или Джамил (ум. ок. 701 г.) в пределах архаического типа литературы несомненно отличаются и от легендарных Хикара и Лукмана¹. Имена двух последних, со-

¹ Мы ограничиваемся именами праведного книжника Хикара (в арабской традиции, Ахикара — в сирийской, Акира Премудрого — в

гласно С. С. Аверинцеву, выражают не категорию авторства, а категорию авторитета: «чтимое имя (например, Соломон или Лао-цзы) прикрепляется к чтимому тексту (например, «Книга притчей Соломоновых» или «Дао дэ-цзин») как ритуальный знак его чтимости» [Аверинцев, Роднянская 1978: стб. 29]. Имруулкайс же и другие раннесредневековые арабские поэты относятся скорее к концу архаического периода развития литературы, когда возникают первые признаки авторства индивидуального, которое можно было бы определить понятием «автор-в-себе» (предложено С. С. Аверинцевым)².

II

Наметив контуры статуса автора в раннесредневековой арабской поэзии, попытаемся в самом общем виде определить специфику арабского «автора-в-себе», создававшего свои произведения в лоне арабской «устной литературы».

Обратимся к анализу сведений, связанных с личностью Имруулкайса и кругом произведений, объединенных традицией вокруг его имени.

Мы не будем рассматривать весь корпус сведений о поэте, донесенных до нас средневековыми трудами³, а обратим внимание на характер этих сведений, и с этой целью исследуем некоторые из них.

Мировая арабистика уже давно отметила наличие в биографиях раннесредневековых арабских поэтов легендарных, сказочных и эпических мотивов, образующих вместе с сообщениями исторического или квазиисторического характера своеобразные «романы». Выделим в «романе» об Имруулкайсе два эпизо-

русской православной) (VII—V вв. до н. э.) и автора мудрых изречений и басен Лукмана (был известен в древней Аравии до ислама, упоминается в Коране), чтобы не выходить за пределы круга ближневосточной словесности.

² М. И. Стеблин-Каменский пользуется в данном случае терминами «неосознанное авторство» и «осознанное авторство» [Стеблин-Каменский 1978: 91, 126 и др.].

³ Литература об Имруулкайсе значительна. Укажем только часть работ, в которых имеются отсылки к относительно полной библиографии [Крымский 1911: 163—169; Blachère 1952—1964: 261—263; Sezgin 1975: 122—126; Фильштинский 1985: 70—79].

да. Один из них связан с мезьью Имруулкайса за убитого отца, другой — освещает обстоятельства смерти поэта.

Начнем с первого из них. Направляясь к племени бану Асад с целью отомстить ему за смерть отца, Имруулкайс решил прибегнуть к традиционному гаданию на стрелах, чтобы узнать о возможном исходе своего предприятия. Вот как излагается этот эпизод в «Днях арабов»: «В пути он прошел через Табалу, где находился почитаемый арабами идол. Имруулкайс решил погадать около него на стрелах, а их было три: „повелевающая“, „запрещающая“ и „выжидаящая“. И вот, Имруулкайс смешал их и выпала ему стрела „запрещающая“. Второй раз он кинул их, и выпала ему та же стрела. В третий раз смешал, и опять выпал ему запрет. Тогда он собрал стрелы, сломал их, ударил ими по лицу идола, обругал его и сказал: „Если б у тебя был убит отец, ты не препятствовал бы мне“. И он продолжил путь и в конце концов одолел бану Асад» [Исфакани 1925—1974, IX: 92—93; «Дни арабов» 1983: 107]. Эпизод строится по законам эпического повествования с троекратным повторением действия.

Перейдем ко второму эпизоду. Судьба забросила, согласно преданию, Имруулкайса во владения византийского императора (по-арабски кайсар) Юстиниана, расположения которого поэт через некоторое время и добивается. Император ставит его во главе своего войска и отправляет в поход, заканчивающийся смертью Имруулкайса. Вот как об этом рассказывается в «Днях арабов»: «...Он отправился в путь, и, когда, наконец, добрался к кайсару, тот принял его с почетом и приблизил к себе. Потом один человек из бану Асад, по имени Таммах, у которого Имруулкайс убил брата, пробрался тайком в страну румов и скрывался там какое-то время. Прошло время, и кайсар дал Имруулкайсу многочисленное войско, с которым пошли несколько царских сыновей. А когда Имруулкайс ушел, ат-Таммах сказал кайсару: „Имруулкайс соблазнитель и распутник. Когда он уходил от тебя с войском, он сказал, что обменивался посланиями с твоей дочерью и встречался с ней. А теперь он слагает о ней стихи и ими он ославит ее среди арабов и опозорит и ее, и тебя“. Тогда кайсар послал вслед за Имруулкайсом отравленное платье, расшитое золотом, и написал ему: „Чтобы почтить тебя, я послал тебе свою одежду. Когда она придет к тебе, носи ее со счастьем и благословением и шли мне вести о себе с каждой стоянки“. Получил Имруулкайс это платье, очень обрадовался и надел его. Но вскоре

яд подействовал, и стала у него облезать кожа. Тут он понял, что замыслил против него кайсар... Когда Имруулкайс добрался до Анкары, он почувствовал приближение смерти... Потом он умер, и там его и похоронили» [Исфакхани 1925—1974, IX: 99—100; «Дни арабов» 1983: 109]. Р. Никольсон и Р. Блашер справедливо видят в этом эпизоде сходство с греческим мифом о смерти Геракла из-за отравленного хитона [Nicholson 1930: 104; Blachère 1952—1966: 261] (ср. [Аполлодор 1972, кн. II, гл. VII: 6—7]).

Помимо этих двух эпизодов, нам хотелось бы обратиться еще к одной «истории», связанной с именем Имруулкайса, которая не привлекала (вероятно, в силу своей совершенно определенной сказочности) внимания исследователей. Эту «подлинную историю», как и две предыдущие, приводит в своей знаменитой «Книге песен» ал-Исфакхани (897—967). В истории рассказывает, что Имруулкайс поклялся жениться лишь на той женщине, которая ответит ему на хитроумный вопрос. После ряда неудач он встретил девушку, «подобную полной луне во мраке ночи», которая смогла правильно ответить на его вопрос. Имруулкайс посватал девушку у ее отца. Однако девушка, в свою очередь, поставила перед Имруулкайсом два условия: он должен будет привести к ней сто верблюдов, десять рабов и десять рабынь и трех лошадей, а также отгадать в брачную ночь три загадки. Имруулкайс принял эти условия. Вслед за этим он послал своего раба к этой девушке и дал ему для нее сосуд с маслом, сосуд с медом и полосатый плащ. По дороге раб остановился у источника, надел плащ, который зацепился за колючку и разорвался, открыл оба сосуда и угостил их содержимым людей, находившихся у источника. Затем он прибыл в дом девушки, где, кроме нее самой, никого не было. Раб спросил ее, где находятся ее отец, мать и брат, и вручил подарки Имруулкайса. Девушка сказала: «Передай своему господину, что мой отец пошел сблизить отдаленное и отдалять близкое, а моя мать пошла делить душу на двое, а мой брат пасет солнце, а также скажи, что ваше небо раскололось, а два ваших сосуда порожние». Когда раб вернулся к своему господину, он передал ему все, что сказала девушка. Тогда его господин так разъяснил сказанное ею: «Слова о ее отце означают, что он пошел заключать союз своего племени с другим, а слова о матери означают, что она пошла принимать роды, а слова о ее брате означают, что он пасет стадо и ждет заката солнца, чтобы вернуться домой, а слова о небе и двух сосудах оз-

начают, что ты разорвал плащ⁴ и принес порожние сосуды. Говори же правду». И раб рассказал все, как было, на что господин посоветовал ему поостеречься так поступать впредь. Затем он направил к девушке сто верблюдов с рабом, который не мог с ним управиться самостоятельно, и Имруулкайс стал ему помогать. По дороге раб бросил своего господина в колодец и пришел к девушке один, сообщив ее людям, что он ее муж, пригнавший к ней в соответствии с условием верблюдов. Девушка устроила рабу испытания, чтобы узнать, тот ли он человек, за которого он себя выдает. Раб не выдержал этих испытаний и по приказу девушки был связан. А тем временем Имруулкайса вытаскивали из колодца проходившие мимо люди. После этого он вернулся в свое становище, вновь взял сто верблюдов и прибыл к девушке. Имруулкайс был подвергнут тем же испытаниям, что и его раб, с честью выдержал их и был признан девушкой в качестве ее законного супруга [Исфакхани 1925—1974, IX: 101—103].

Мы достаточно подробно изложили историю, помещенную ал-Исфакхани среди других сообщений об Имруулкайсе. В ней легко выявляются сказочные мотивы (мудрая дева, брачные испытания, вероломство раба, пребывание в колодеце и т. д.), и она едва ли окажется полезной при составлении «научной» биографии поэта. Для нас же она представляет несомненный интерес, поскольку дополняет облик поэта, намеченный в двух предыдущих эпизодах. Все эти «сообщения» представляют собой, на наш взгляд, неотъемлемую часть характеристики раннесредневекового арабского поэта. Отделение «подлинного» от «неподлинного», «достоверного» от «недостоверного» в этих сообщениях — задача не только не благодарная, но и не корректная в научном отношении, поскольку она предполагает игнорирование специфики статуса архаического арабского автора. Отсутствие достоверных сообщений и стихов определяется самой сутью этого статуса, а достоверные (или кажущиеся современному исследователю таковыми) сообщения, вероятно, не имели большой ценности для арабов в раннее Средневековье, поскольку они, по всей видимости, просто и не различали между собой две группы сообщений. Для исторической поэтики, занимающейся типологией категории автора, ни одна из этих двух групп также не мо-

⁴ Полосатый плащ по традиции сравнивается с ночным небом в звездах.

жет иметь приоритета. В противном случае современному исследователю придется отказаться от попытки воссоздать целостный облик архаического по своему типу раннесредневекового арабского автора, разделять нерасчленимое единство «лика» и «деяний» этого автора и их отражения в его поэтическом творчестве.

Как известно, мифолого-сказочные сюжеты и мотивы пронизывают арабские «народные романы» (сиры)⁵, повести о всемирно известных влюбленных-поэтах из племени бану 'узра⁶. Поскольку в этих «романах» и «повестях» речь идет о раннесредневековых арабских поэтах (Антара, Маджнун и др.), но никак не о более поздних поэтах, постольку вполне правомерно поставить вопрос о закономерности циклизации мифолого-сказочных и эпических сюжетов и мотивов вокруг этих ранних авторов. Очевидно, специфика статуса раннесредневекового арабского «автора-в-себе» создавала благоприятные условия для формирования подобного рода сюжетов и мотивов и их циклизации вокруг авторитетного имени Имруулкайса, Антары, Маджнуна и др. К этому следует добавить и то, что характеристической чертой такого автора является также способность притягивать к своему имени произведения многих безвестных поэтов — обстоятельство, давно замеченное в арабистике⁷. Наконец, необходимо заметить, что мифологические, сказочные и эпические мотивы могут проявляться не только в «биографии» архаического автора, но и в определенной мере в содержательной стороне его произведений, хотя бы и в ослабленной, но узнаваемой форме. Однако судить об этой последней стороне дела пока трудно. Являются ли эти мотивы существенным элементом поэзии раннесредневеко-

⁵ См. работы И. М. Фильштинского, Б. Я. Шидфар, Н. И. Ибрагимова [Фильштинский 1975; 1975а; Шидфар 1975; 1980; Ибрагимов 1984].

⁶ Здесь нам необходимо прежде всего указать работу И. Ю. Крачковского с анализом сообщений о Маджнуне [Крачковский 1956]; см. также [Фогиева 1960] и нашу недавнюю работу [Куделин 1996].

⁷ В «Книге песен» читаем: «Количество стихов, подброшенных Маджнуну и приписанных ему, больше того, что он сам сказал» (перев. цит. по [Крачковский 1956а: 597]). Даже такой бесспорно исторический персонаж, как Омар ибн Абн Раби'а (655—712 или 719) не избежал подобной участи: ему охотно приписывали «бездарные произведения его современников и стихотворцев более поздних поколений» [Крачковский 1956: 459].

вых арабских авторов (выполняя в их произведениях пусть даже чисто орнаментальную функцию) как некий знак преемственности по отношению к не доступной для нас на арабском материале стадии мифопоэтического творчества, предстоит еще выяснить в ходе дальнейших более обстоятельных разысканий.

III

Определив некоторые характерные черты арабского «автора-в-себе», попытаемся теперь в самом общем виде охарактеризовать статус текста в раннесредневековой арабской «устной литературе» в плане его отношения к реальности.

Согласно одной из самых ранних средневековых оценок, Имруулкайс называется «вождем поэтов на пути в огненный ад» [Ибн Кутайба 1969: 67; Гибб 1960: 24]. Она приводится в предании (хадисе), соотносимом с самим основателем ислама. Как и большинство других хадисов, касающихся Имруулкайса, он не рассматривался авторитетными знатоками хадисов как совершенно достоверный. Однако мы считаем необходимым поговорить о нем несколько подробнее.

Известный средневековый филолог Ибн Кутайба (IX в.) приводит вместе с этим хадисом еще один, более пространный. Имруулкайс характеризуется в нем следующими словами: «Этот человек известен в дольном мире, возвышается в нем, забыт в загробном мире, пребывает в нем в безвестности, в день воскресения он отправится со знаменем поэтов в огненный ад» [Ибн Кутайба 1969: 67—68]. Последний хадис, хотя и не признаваемый достоверным (см. [Ибн Кутайба 1969: 68, примеч. 1]), вполне созвучен с общим критическим отношением Корана к поэтам и поэзии.

Существуют различные объяснения подобного отношения. Высказывалось мнение, что Мухаммад не любил стихов, поскольку практически вся поэзия была для него воплощением язычества. Исключение допускалось по Корану только для поэтов мусульманского направления (Ка'ба ибн Зухайра, Хассана ибн Сабита и др.) [Крымский 1911: 32—33]. Верное по существу, данное объяснение, как мы увидим ниже, нуждается в существенных дополнениях.

Согласно другому объяснению, здесь мы видим отражение старинного спора проповеднической и поэтической традиций,

следствие корпоративной вражды между кахи́нами (прорицателями) и ша'ирами (поэтами). Мухаммада могло отвращать от поэтического творчества также и наличие в нем художественного вымысла, который, по его понятиям, является ложью, а стало быть, и грехом (подробнее см. [Фильштинский 1985: 146]). Однако хорошо известно, что в Коране решительно критикуется не только поэтическая, но и проповедническая традиции; и относительно второй части данного объяснения, как станет очевидно позднее, дело в целом обстояло значительно сложнее.

Для рассмотрения данного вопроса нам необходимо проанализировать роль кахи́на (прорицателя), ша'ира (поэта) и хати́ба (оратора) в доисламской и раннеисламской Аравии.

Начнем с кахи́на. Он входил в совет племени, часто бывал его вождем (укажем здесь на знаменитого Тулайху, противника Мухаммада до принятия ислама). Роль кахи́на подчеркивается выдающимся автором IX в. ал-Джахизом [Джахиз 1968, I: 358 и сл.]. Как прорицатель кахи́н часто распространял влияние за пределами своей группы; тогда он имел звание «арбитра», «судьи». Кахи́ны-женщины также в исключительных случаях могли руководить племенем, но, согласно рассказам о них, они были по большей части гадательницами. Кахи́ны не были ни магами, ни колдунами, не были они и жрецами или жрицами при определенном святилище. Вся их деятельность разворачивалась среди племени, с которым они разделяли жизнь, удачи и неудачи. Во время экстатических сеансов они передавали прорицания, полученные от джинна. Последний обозначается разными именами и, в частности, очень характерным ра'ий (букв. «видящий») [Исфакхани 1925—1974, IV: 124]. Сообщения мусульманских авторов рассказывают, как эти прорицатели объявляют будущее, предсказывают катаклизмы, иногда объясняют сон, отвечают на вопросы, поставленные им в связи с потерей животного, и пр.

Кахи́н впадал в транс всегда спонтанно. Он не мог его вызвать сам, но ждал, когда транс наступит и божество «выскажет» свое решение по поводу того или иного вопроса.

Ко времени деятельности Мухаммеда значение кахи́нов упало, и их функция свелась к простому гаданию. Однако представление о прежней роли кахи́нов сохранялось; и много позже ал-Мас'уди (X в.) и Ибн Халдун (XIV в.) выделяли кахи́нство как высшую после пророчества стадию приобщения людей к знаниям потустороннего мира.

Вторая фигура, которая должна привлечь здесь наше внимание, — это ша'ир. Имя ша'ир является субстантивированным причастием от глагола ша'ара, имеющего первое значение 'алима («знать»). В Коране этот глагол используется в значении «интуитивно знать» (см., например: «Они пытаются обмануть Аллаха и тех, которые уверовали, но обманывают только самих себя и не знают (ма йаш'урун)... Разве нет? Ведь они — распространяющие нечестие, но не знают они (ла йаш'урун). А когда говорят им: «Уверуйте, как уверовали люди!» — они отвечают: «Разве мы станем веровать, как уверовали глупцы?» Разве нет? Поистине, они — глупцы, но они не знают! (ла йа'ламун)» [Коран 1986, 2: 8, 11—13]). Таким образом, именем ша'ир обозначается «тот, кто интуитивно знает» (см. [Goldziher 1876, 2])⁸.

Ша'ир не аналогичен кахину, хотя последний иногда прорицает в стихах. С прорицателем древний поэт имеет то общее, что получает свое вдохновение из невидимого мира.

Третьей категорией лиц, передававших людям слова божества, были хатибы — «ораторы». Они были сродни кахинам и ша'ирам по своей социальной роли, но отличались формой своих речей (подробнее о кахине, ша'ире и хатибе см. [Blachère 1952—1966; Пиотровский 1981; 1984; 1984a]).

IV

Все три рассмотренные фигуры были связаны, по представлениям доисламских арабов, со сверхъестественными существами — с джиннами и шайтанами⁹, рассматривавшимися в качестве посредников и вдохновителей кахинов, ша'иров и хатибов в общении с потусторонним миром.

⁸ В начале XIII в. фарсиязычный автор Шамс-и Кайс придерживается этой этимологии: «А поскольку постижение (шу'ур) размеренной речи пришло... без посредства учения и получения наставлений, ее назвали поэзией (ши'р), а слагающему ее дали имя «ша'ир» [Шамс-и Кайс 1997: 77—78; см. комм. с. 347, 442].

⁹ Мусульманские богословы изучали вопрос о соотношении шайтанов и джиннов. Согласно одной из точек зрения, шайтаны — это «самая строптивая и неверующая часть джиннов». Согласно другой — это особая категория существ, изначально обреченных на неверие и наказание в аду, тогда как часть джиннов может уверовать в Аллаха и тем самым спастись [Пиотровский 1991а; 1991в].