

**ХУДЖАНДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ
БОБОДЖАНА ГАФУРОВА**

На правах рукописи

АКИЛОВА НИГОРА АЗИЗОВНА

**ТРАДИЦИИ ДОИСЛАМСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИРАНСКИХ НАРОДОВ
В ТВОРЧЕСТВЕ АБУ НУВАСА**

**10.01.03. – Литература народов стран зарубежья
(таджикская литература)**

Научный руководитель:
- доктор филологических наук,
член-корреспондент АН РТ,
профессор Зохида Н.

Душанбе – 2018

Введение	3
-----------------------	----------

Глава 1. Жизнь и творчество Абу Нуваса как порождение общей арабо-иранской литературной среды VIII-IX вв.

1.1. Политические и социально-культурные аспекты формирования литературной среды эпохи Абу Нуваса	13
1.2. Творческая биография Абу Нуваса	26
1.3. Поэтическое наследие Абу Нуваса	43

Глава 2. Иранские мотивы в хамрийят Абу Нуваса

2.1. Происхождение, название, образы и эпитеты вина	55
2.2. Чаши, кубки и другие винные сосуды	65
2.3. Виночерпий и виноторговец в хамрийят Абу Нуваса.....	74
2.4. Винные лавки	80
2.5. Образ сотрапезника в хамрийят	82
2.6. Антураж винных пирушек	89

Глава 3. Антирадикализм и приверженность Абу Нуваса к иранской культуре

3.1. Антитрадиционализм в поэзии Абу Нуваса	99
3.2. Проявления приверженности Абу Нуваса к иранской культуре в его поэзии	109
3.2.1 Шуубитские мотивы	109
3.2.2 Реминисценции из исторического и культурного прошлого Ирана.....	118
3.2.3 Древнеиранские праздники в поэзии Абу Нуваса	122
3.2.4 Паремическое наследие иранских народов в поэзии Абу Нуваса.....	128
3.2.5 Фарсийят Абу Нуваса.....	137

Заключение	153-159
-------------------------	----------------

Список использованной литературы	160-171
---	----------------

Введение

Актуальность темы исследования. Средневековая арабо-мусульманская литература является продуктом возникновения Ислама и завоевания арабами в VII – VIII веках огромных территорий на Ближнем и Среднем Востоке, Северной Африке и Андалусии. Арабская экспансия сопровождалась повсеместным распространением новой монотеистической религии, а также арабского языка и арабской письменности на огромном пространстве, населенном различными народами. Арабы как носители новой духовно-религиозной и политической силы смогли объединить покоренные народы в единую мусульманскую общину и создать мощное теократическое государство – Халифат. Многие покоренные народы, вошедшие в состав Халифата, были ассимилированы завоевателями и стали не только мусульманами, но и «арабизировались», утратив свои национальные языки и традиции. Только иранские народы, приняв ислам и арабскую письменность, а также используя арабский язык в VIII-IX веках в качестве единственного литературного языка, смогли восстановить в X веке свою политическую и культурно-языковую самостоятельность.

Образование арабо-мусульманского Халифата положило начало процессу взаимодействия и обмена культур покоренных народов. В результате диалога различных культур сформировалась арабо-мусульманская культура, основу которой составляли арабский язык и исламское мировоззрение. В этом смысле, в создании арабо-мусульманской культуры, а также арабоязычной литературы как неотъемлемой части этой культуры, приняли участие не только арабы, но и другие народы, населявшие Халифат. Огромный вклад в создание арабоязычной литературы и культуры средних веков внесли иранские народы. Богатые традиции культуры и литературы доисламского Ирана были внесены в общую копилку мусульманской культуры и литературы на арабском языке образованными представителями иранских народов – арабоязычными поэтами и писателями. Одним из самых известных носителей и проводников этих

традиций в арабскую поэзию, несомненно, был замечательный поэт-новатор Абу Нувас. Творчество Абу Нуваса было насыщено иранскими культурными и литературными традициями, новыми темами и мотивами, нехарактерными для арабской поэзии предшествовавших эпох. Выделение и исследование иранского компонента в творчестве Абу Нуваса призваны способствовать изучению взаимосвязей, которые существовали между арабской литературой и литературой иранских народов в первые века ислама. Вместе с тем, Абу Нувас внося иранские элементы в свое творчество, способствовал их сохранению и продолжению в оболочке арабской поэзии. Отсюда, изучение творчества Абу Нуваса в данном ракурсе может содействовать также и определению особенностей иранской литературной системы в эпоху молчания персидского языка.

Степень изученности темы. Жизнь и творчество Абу Нуваса ввиду огромной популярности его личности как поэта-новатора становились предметом исследования, как средневековых литераторов, так и ученых-арабистов нового времени. Уже в IX-X веках сведения о поэте и образцы его стихов были собраны в одноименных сборниках под названием «Ахбор Аби Нувас» такими литераторами как Юсуф ибн Доя, Абу Таййиб ибн Вашша, Ибн Аммар и Абу Хиффан [90,182], из которых до нас дошел только сборник, составленный Абу Хиффаном. Ценный биографический материал и сведения о творческой личности Абу Нуваса, дополняющие сборник Абу Хиффана, содержит также труд известного лексикографа Ибн Манзура (1233-1311) под тем же названием «Ахбор Аби Нувас». [89]

Сведения и отрывки из творчества Абу Нуваса приведены также в многочисленных антологиях арабской поэзии и трудах биографического характера, принадлежащих перу Ибн ал-Муътазза [87], Ибн Кутайбы [84], ас-Сули [114], Абу-л-Фараджа ал-Исфахани [94], Ибн Халликана [80] и других средневековых филологов. Опираясь на эти сведения, жизнь и творчество Абу Нуваса исследовали западно-европейские ученые К. Брокельман [136;173], А.

Кремер [92;167], В. Альвард [168], Х.А.Р. Гибб [22], Р.Дози [176], Ф. Габриели [21], Дж. Беншейх [170;171] А. Шааде [183], Е. Вагнер [92,166,] и другие. В монографиях и статьях указанных ученых анализу были подвергнуты как творчество Абу Нуваса в целом, так и отдельные грани поэзии и творческой личности поэта, часто сравниваемого западноевропейцами с Генрихом Гейне (1797-1856), последним поэтом «Романтической эпохи».

Огромное количество научных трудов об Абу Нувасе издано в арабских странах. Среди этих трудов важное значение имеют работы таких ученых, как Таха Хусейн [153], Умара Фарруха [156], Али Шалака [148], А.М. ал-Аккада [154], Абдурахмана Сидки [150], Шавки Зайф [151] и других. В этих трудах освещены важные вопросы творческой биографии поэта, рассмотрены особенности отдельных жанров его поэзии, определено значение новаторства Абу Нуваса для развития арабской литературы Обновления, анализированы особенности его поэтического стиля и художественного мастерства.

Ряд ценных трудов о жизни и творчество Абу Нуваса опубликованы русскими арабистами, среди которых следует упомянуть В.Р. Розена [47], И.Ю. Крачковского [32;33], И.М. Фильштинского [49;50]. Отдельную книгу Абу Нувасу, опубликованную в серии «Писатели и ученые Востока», посвятила Б.Я. Шидфар [53]. Книга воссоздала творческую биографию и подлинный образ Абу Нуваса на фоне политических и культурных событий Арабского Халифата VIII-IX веков.

В вышеуказанной обширной научной литературе о творчестве Абу Нуваса можно встретить отдельные и общие указания на доисламские иранские культурно-литературные традиции в творчестве поэта. Например, Х.А.Р. Гибб, рассуждая о вкладе Абу Нуваса в утверждение новой поэзии, замечает, что «новые тенденции усилились также благодаря появлению на поэтическом поприще иранцев, которые, несомненно, привнесли в нее некоторую утонченность и черты урбанизма..., чего до тех пор не доставало арабской поэзии» [22,44].

Тем не менее, вопрос о выделении и исследовании иранского компонента в творчестве Абу Нуваса и, в более широком плане, в арабской поэзии Обновления в указанных выше трудах не ставился и не рассматривался. Отчасти, это связано с тем, что ряд ученых, хотя и не отвергает наличия иранских элементов в арабской поэзии и в творениях Абу Нуваса, однако считает трудным или даже невозможным выделить эти элементы. Арберри А., например, считает, что «нельзя распознать и выделить специфически иранские элементы в арабской культуре и словесности, так как арабская цивилизация образовалась из многих источников, и уже в сасанидской культуре нельзя с уверенностью выделить греческий и арамейский вклады» [26,16]. Аналогичную позицию в этом вопросе занимает Г.Э. Грюнебаум, который полагает, что «персидские компоненты мусульманской цивилизации труднее выделить, чем греческие, именно потому, что они более тесно слились с ней и проявляются на самых разных уровнях» [23,72].

Вместе с тем, противоположное мнение по этому вопросу принадлежит Ф. Габриэли, который предлагает пересмотреть традиционную точку зрения, объясняющую «иранским влиянием» рождение арабской поэзии мухдасун времен Аббасидов и, наоборот усмотреть в этой поэзии образец, воспринятый персидскими придворными поэтами Хорасана и Мавераннахра» [10,25].

Как нам кажется, такие взаимоисключающие мнения относительно иранского компонента арабской культуры и литературы, вообще, и поэзии Абу Нуваса и других арабоязычных поэтов-носителей иранских традиций, в частности, объясняются тем, что этот вопрос до сих пор тщательно не рассматривался на основе конкретного поэтического материала-творчества Абу Нуваса и его соратников по привнесению иранского компонента в арабскую поэзию Обновления. Следует признать, что первую попытку в этом направлении предпринял В.А. Эberman, который намеревался исследовать произведения арабоязычных поэтов иранского происхождения с точки зрения проявления в них иранских элементов. Изыскания ученого были нацелены на

выяснение, как он сам писал, «истории той общей ирано-арабской литературной среды, которая с одной стороны, породила молодую новоперсидскую поэзию, с другой – повлияла и переродила арабскую, дав ей культурный тип, отличный от бедуинской поэзии» [55,429]. К сожалению, преждевременная смерть не позволила В.А. Эберману довести до конца начатые изыскания: он успел опубликовать две статьи – одну об арабоязычных поэтах иранского происхождения эпохи Омейядов [56,113-154] и вторую об аббасидском поэте из Согда ал-Хурайми [55,429-450].

Образцами исследования иранского компонента в творчестве Абу Нуваса являются две статьи академика И. Ю. Крачковского о сасанидских чашах в стихах поэта [32;33].

Планомерное исследование арабоязычной литературы первых веков ислама, нацеленное на определение иранского вклада в развитие этой литературы, принадлежит перу Н. Зохидова [26]. Разумеется, наряду с другими поэтами, ученый рассматривает и творчество Абу Нуваса, но всеобъемлющее изучение творений поэта и выделение в них иранских традиций не входили в круг основных задач его исследования.

Таким образом, краткий анализ вышеперечисленных научных трудов свидетельствует, что жизнь и творчество Абу Нуваса, новаторство и различные грани его поэтического таланта, а также вклад поэта в развитие поэзии Обновления привлекали пристальное внимание исследователей. В тоже время иранский компонент в творчестве Абу Нуваса, не без основания прозванного «великим представителем иранской культуры в арабской поэзии» [132,363], до сих пор не становился предметом всестороннего и скрупулезного исследования.

Исходя из этого, в настоящей диссертации предпринята попытка восполнить этот пробел, что необходимо для раскрытия сущности новаторства Абу Нуваса и определения всех аспектов его поэтического дарования.

Цель и задачи исследования. В диссертации поставлена цель исследовать традиции доисламской литературы иранских народов в творчестве Абу Нуваса, определить значение творчества поэта в сохранении и развитии этих традиций в эпоху молчания персидского языка.

Для достижения этой цели в диссертации были поставлены следующие задачи:

- определить политические и социально-культурные аспекты формирования общей арабо-иранской литературной среды в VIII-IX вв;
- исследовать основные вехи жизни и творчества Абу Нуваса;
- рассмотреть новаторство Абу Нуваса в контексте проявления иранских традиций в его творчестве;
- исследовать тематический диапазон винной поэзии Абу Нуваса, выделить образы и мотивы, навеянные доисламскими культурными и литературными традициями иранских народов;
- проанализировать другие жанры поэзии Абу Нуваса на предмет выделения в них иранских элементов;
- исследовать «фарсийят» Абу Нуваса, определить особенности использования персидской лексики в поэзии Абу Нуваса;
- определить значение творчества Абу Нуваса в сохранении и развитии традиций литературной системы иранских народов в эпоху господства арабского языка на литературном поприще;

Объектом исследования диссертационной работы послужили «Диван» Абу Нуваса, а также отрывки из его поэтического наследия, сохранившиеся в средневековых арабских литературных и исторических сочинениях.

Предметом исследования являются традиции доисламской литературы иранских народов в поэзии Абу Нуваса.

Методологической основой исследования послужили теоретические положения арабского и персидско-таджикского литературоведения и востоковедения, выдвинутые в трудах таких известных зарубежных и отечественных ученых, как К. Брокельман [136;173], А. Кремер [167], В. Альвард [168], Г.Э. Грюнебаум [23], Х.А.Р. Гибб [22], Р. Дози [176], Ф. Габриэли [21], Е. Вагнер [166], В.Р. Розен [47], И.Ю. Крачковский [32;33], В.А. Эберман [55;56], И.М. Фильштинский [49;50], Б.Я. Шидфар [53], А.Б. Куделин [36], Т. Хусейн [152;153], У. Фаррух [155;156], Ш. Зайф [151], А.М. ал-Аккад [154], А. Шалак [148], М. Бахор [137], М. Минави [163;164], А. Содики [149], О. Озарнуш [132], Т. Мардони [39;40], А. Абдусаттор [58;59], Н. Зохидов [26;27;62;63;64] и др.

Методы исследования. В диссертации использован историко-типологический подход к исследуемому явлению в сочетании с конкретным литературоведческим, сопоставительным и текстологическим анализом поэтических произведений.

Источники исследования. В качестве источников исследования, кроме поэтического наследия самого Абу Нуваса, использованы также литературные, исторические и научно-теоретические сочинения средневековых арабских и персидско-таджикских авторов. Среди этих источников важное значение для изучения жизни и творчества Абу Нуваса имеют книга его ученика Абу Хиффана «Ахбор Аби Нувас», а также более позднее одноименное сочинение автора XIII века Ибн Манзура, содержащее подробности, не упомянутые Абу Хиффаном. В качестве источников к исследованию привлечены также «Табакот-аш-шуаро ал-мухдасин» Ибн ал-Муътазза, «Китаб аш-шеър ва-ш-шуаро» Ибн Кутайбы, «Китаб ал-агани» Абу-л-Фараджа ал-Исфахани, «Вафаят ал-аъян» Ибн Халликана, «Китаб ал-Аврак» Абу Бакра ас-Сули, «ал-Икд ал-Фарид» Ибн Абд Раббихи, «Нихаят ал-араб» ан-Нувайри, «Захр ул-адаб ва самар ул-албаб» ал-Хусрий ал-Кайрувани и др.

Научная новизна исследования. В диссертации впервые в таджикском литературоведении творческое наследие Абу Нуваса рассмотрено как порождение общей арабо-иранской литературной среды VIII-IX веков; Определены факторы, способствовавшие арабо-иранскому культурному взаимодействию и взаимовлиянию в первые века ислама; Системно исследован иранский компонент в поэзии Абу Нуваса, представленный мотивами, образами и традициями, которые были навеяны доисламской культурой и литературой иранских народов; Определено значение творческого наследия Абу Нуваса в сохранении и развитии традиций доисламской персидско-таджикской литературы в условиях, когда творчество на арабском языке было исторически обусловленной формой проявления литературного мышления иранских народов.

Научно-теоретическая значимость исследования. Теоретическое значение диссертации состоит в том, что материалы и выводы исследования могут дополнить теоретическую базу современного таджикского литературоведения и ориенталистики. Теоретические результаты диссертации могут быть использованы при исследовании арабо-иранского литературного синтеза, а также при изучении арабоязычной литературы, созданной представителями иранских народов в средние века.

Практическая значимость исследования. Материалы диссертации могут быть использованы при написании учебников по истории персидско-таджикской литературы, истории арабоязычной литературы, а также при чтении спецкурсов по истории арабоязычного периода персидско-таджикской литературы, истории арабо-иранских литературных связей.

Основные положения диссертации, выносимые на защиту:

- творческое наследие Абу Нуваса было порождением общей арабо-иранской литературной среды VIII-IX веков.
- Новаторство Абу Нуваса сложилось под определенным воздействием тенденций, не имевших корней в доисламской поэзии арабов, но характерных доисламской культуре и литературе иранских народов.
- Поэзия Абу Нуваса, особенно его винные стихи обильно населены иранскими мотивами и образами, свидетельствующими о тяготении автора к культурно-литературным традициям иранских народов.
- «Фарсийят» Абу Нуваса, будучи частью иранского компонента его поэзии, представляют большую ценность как для истории персидского языка, так и для истории литературы иранских народов.
- В творческом наследии Абу Нуваса, прекрасно знавшего традиции арабской поэзии и не скрывавшего свои симпатии к древнеиранской старине, наиболее полно и зримо проявился арабо-иранский поэтический синтез средних веков.

Апробация работы. Диссертационная работа обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры арабской филологии Худжандского Государственного Университета им. акад. Б. Гафурова.

Основное содержание диссертации изложено в статьях, опубликованных в научных сборниках и журналах, а также в докладах, прочитанных на традиционных научно-теоретических конференциях ученых Худжандского Государственного Университета им. акад. Б. Гафурова.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, разбитых на одиннадцать разделов и пять подразделов, заключения и списка использованной литературы.

Глава I. Жизнь и творчество Абу Нуваса как порождение общей арабо-иранской литературной среды VIII-IX вв.

1.1. Политически и социально-культурные факторы формирования литературной среды эпохи Абу Нуваса

История человечества свидетельствует, что часто новая вера, идеология или мировоззрение становятся для принявших их народов фактором объединения, основой духовно-нравственного подъема, открывают новую эру в их историческом развитии. Этот тезис находит свое полное подтверждение в истории Аравии, где в начале VII века возникла новая монотеистическая религия – ислам. Пророк новой религии – Мухаммад объединил некогда враждебные друг другу кочевые арабийские племена под знаменем ислама и основал теократическое государство Халифат. Новая религия придала последователям Мухаммада новые силы в деле распространения истинной веры, в результате, огромные территории, подвластные до того двум великим империям – Византии и Ирану, были завоеваны арабами. Покорив затем Среднюю Азию, Египет и Андалусию, арабский Халифат в течение одного века превратился в могучую империю, территория которой простиралась в свое время от Пиренеев до Памира.

Арабы во всех завоеванных странах проводили политику насаждения ислама, арабского языка и арабской письменности среди покоренных народов. Результат такой политики известен: многие народы Месопотамии, Египта, Севера Африки, имевшие многовековой исторический и культурный опыт, не только приняли Ислам, но и, утратив свои языки, обычаи и традиции, стали «арабами». Такая же участь, по замыслу завоевателей, была заготовлена и для иранских народов.

В результате арабской экспансии Иран и Средняя Азия вошли в состав Арабского Халифата, иранские народы приняли ислам, арабский язык в течение двух веков стал единственным средством научного и литературно-художественного творчества. Наряду с исламом и арабским языком среди

иранских народов получила распространение арабская графика, но несмотря на смену трех основ своего духовного и культурного бытия-религии, языка и письменности, иранские народы не повторили участь других «арабизированных» народов, не утратили свои традиции, национальную самобытность и спустя два столетия сумели возродить персидский язык в качестве литературного, оттеснив с этой арены арабский язык. Указывая на всепоглощающую силу арабских завоеваний, английский востоковед Х.А.Р. Гибб писал, что «только иранцы ... сумели в конце концов восстановить свою интеллектуальную и национальную самостоятельность» [22,9].

Возрождение иранских народов после арабского завоевания стало возможным в результате тех событий, которые произошли в политической, социальной и культурной жизни иранских народов в VIII-IX вв. Суть этих событий составляет борьба за сохранение и развитие культурного бытия иранских народов в условиях арабского завоевания и господства арабского языка.

Успеху этой борьбы способствовали многие факторы. Изучение этих факторов содействует выявлению особенностей той культурной и литературной среды VIII-IX вв, в которой создавалась литература Обновления и в которой творили Абу Нувас и другие поэты и писатели. Именно в этой среде иранским народам удалось отстоять право своего доисламского культурного опыта на дальнейшее существование и развитие. Исходя из этого, рассмотрим факторы, способствовавшие формированию культурной и литературной среды эпохи Абу Нуваса:

1. Распространение ислама среди иранских народов и продолжение традиции зороастризма и других верований иранских народов. Распространение ислама среди иранских народов происходило не с такой быстротой, с какой арабские войска завоевали территории Ирана и Средней Азии. Несмотря на все усилия арабов обратить местное население в ислам, оно сравнительно долгое время еще оставалось верным своим религиозным

убеждениям. Наршахи в своей «Истории Бухары» сообщает, что арабы трижды заставляли жителей этого города принять ислам, но каждый раз они отрекались от новой веры. В четвертый раз арабский военачальник Кутейба ибн Муслим после тяжелых боев захватил город и принял суровые меры, чтобы заставить их принять ислам. Наршахи сообщает, что после этого жители Бухары вынуждены были претворяться мусульманами, а на самом деле исповедовали свою прежнюю религию [6,96]. Такая картина распространения ислама характерна не только Бухаре, но и другим городам и местностям Ирана. К.А. Иностранцев со ссылкой на труды арабоязычных историков и географов пишет о том, что даже в IX-X веках значительное число населения многих провинций Ирана, в том числе Фарса, Кирмана, Исфахана, Табаристана все еще исповедовало свою древнюю религию – зороастризм. [29,4-7]. Все это говорит о том, что понадобилось несколько столетий, чтобы ислам полностью утвердился в Иране и Средней Азии в качестве главенствующего религиозного убеждения и мировоззрения. Разумеется в соперничестве ислама, с одной стороны, и зороастризма и других религиозных верований иранских народов, с другой, исторически победа была предначертана новой монотеистической религии с его более ярко-выраженным социальным аспектом. Однако в первые века ислама, в том числе в VIII-IX вв., зороастризм, обреченный на историческое небытие, был все еще явлением культурного бытия иранских народов и через своих последователей оказывал существенное влияние на духовную и культурную жизнь Халифата. Зороастрийцы продолжали исполнять свои религиозные обряды, отмечать древнеиранские праздники, способствуя тем самым сохранению не только религиозных традиций, но и доисламских культурных традиций и обрядов в новой исламской среде. Истахри указывает на существование в IV веке хиджры (X век нашей эры) в Парсе многих зороастрийских храмов огня [95,90], которые служили не только в качестве ритуальных сооружений, но хранилищами древних книг и рукописей. Многие храмы огня, особенно те, которые были расположены в труднодоступных

горных районах, были своеобразными религиозными и научными центрами, в которых зороастрийские мобеды были заняты научно-религиозной деятельностью. Благодаря зороастрийским ученым-мобедам в первые века ислама традиция составления книг на пехлевийском языке не только не прервалась, но и была продолжена составлением таких книг, как «Динкарт», «Бундахишн», «Додистони диник», «Шиканд гуманик визор» и другие [138,128-158]. Все эти книги были написаны в VIII-IX веках зороастрийским духовенством и содержали, кроме религиозного материала, также и историко-культурный пласт. Недаром зороастрийское духовенство того времени считалось ценным источником информации для арабоязычных историков, писавших о доисламской истории и культуре Ирана [29,9].

В арабоязычных источниках средних веков, кроме храмов огня, в качестве хранилищ доисламского иранского письменного наследия назван ряд замков и дворцов. На один из таких замков под названием «Хисн-ул-джисс», расположенной в округе Арраджан, указывает Истахри. Судя по описаниям этого автора, в «Хисн-ул-джисс» хранились рукописи истории иранских царей, известных хранителей храмов огня, великих мобедов и др. Хранителями и исследователями этих книг-рукописей были зороастрийцы и другие знатоки древнеиранского наследия [95,104,141]. Аналогичное хранилище древнеиранских книг было расположено в Мерве. По сообщению автора «Истории Багдада», арабоязычный поэт ал-Аттаби посетил это хранилище и высоко отозвался о содержащихся в нем книгах [72,VI,157-158].

Таким образом, в VIII-IX веках, когда ислам находил все больше и больше последователей среди иранских народов, зороастрийская традиция продолжала еще быть живым явлением. Разумеется, эта традиция никак не могла конкурировать с исламом. Ценность ее заключалась в том, что она была одним из носителей и проводников доисламского иранского культурного бытия в культурную и духовную среду Халифата VIII-IX вв. Именно из этой традиции берет свое начало населяющая арабоязычную литературу, в частности поэзию

Абу Нуваса, зороастрийская тематика. Именно живучестью этой традиции можно объяснить то, что некоторые иранцы, в том числе известный катиб и писатель Зодон Фаррух и члены его семьи в VIII веке оставались приверженцами зороастризма, а известный везир халифа ал-Маъмуна (813-833) – Фазл ибн Сахл был зороастрийцем, пока не был обращен в ислам самым халифом [27,195-202].

2. Распространение арабского языка среди иранских народов и бытование персидского языка в качестве разговорного в VIII-IX вв. Одной из целей арабских завоеваний было внедрение арабского языка как языка священного Корана среди покоренных народов. Как и повсеместно в Халифате, в Иране и Средней Азии эта цель была достигнута: в течение почти двух столетий единственным официальным языком был арабский. Выгнанные арабским языком с политической, научной и культурной арены местные языки, такие как пехлевийский, согдийский, хорезмийский и бактрийский были обречены на исчезновение. Такому концу этих языков способствовало, во-первых, то, что на этих языках было создано письменное наследие на основе идеологии зороастризма и других местных верований. Арабы, как и все другие завоеватели, безжалостно уничтожали это наследие как кладезь исторической памяти иранских народов [78,112;3,56].

Во-вторых, арабы перевели язык делопроизводства в диванах Ирана и Средней Азии на арабский язык. Это дело было осуществлено в западном Иране в 697 году [90,303;103,23], а в Хорасане еще позже, в 741 году [103,43]. До этого, делопроизводство велось на пехлевийском, а в диванах работали представители местного населения. Перевод делопроизводства на арабский язык вывел иранские языки из официального употребления, заменив их повсеместно арабским. Отныне работа в государственных диванах, а также занятие всякого рода творчеством требовало знание арабского языка. В этих условиях представители иранских народов должны были овладевать арабским языком и арабской письменностью. Вскоре эта задача была блестяще

выполнена: представители образованных слоев иранских народов в совершенстве овладели арабским языком. Из их среды вышли многочисленные писатели, поэты, филологи, представители различных областей науки, которые наряду с арабами и другими народами Халифата приняли активное участие в создании арабо-мусульманской культуры, литературы и науки. Число таких представителей иранских народов было настолько значительно, что дает основание говорить, нисколько не принижая роль других народов, об арабо-иранском тандеме в создании и развитии различных сфер арабо-мусульманской культуры. К числу таких сфер, безусловно, относится арабская литература, в развитии которой в VIII-IX веках велика заслуга Абу Нуваса и других поэтов и писателей иранского происхождения. Этот факт подтверждает И.М. Фильштинский, писавший, что творцами арабской литературы Обновления «были, в основном, выходцы из среды мусульман-иранцев и других неофитов» [49,289].

Следует отметить, что многие арабоязычные поэты и писатели иранского происхождения были воспитаны в духе традиций доисламской культуры иранских народов, хорошо знали свой родной язык, историю и литературу Ирана. Поэтому, не приходится удивляться тому, что эти поэты и писатели часто использовали арабский язык и формы арабской литературы для сохранения и развития традиций культуры и литературы своего народа. В этом проявляется связь их творчества с питавшими его культурными традициями, связь со средой, определявшей особенности их творчества. Этой среде был характерен арабо-иранский бикультурализм, основу которого составлял арабо-персидский билингвизм. Факт бикультурализма среды, в которой творили поэты и писатели иранского происхождения VIII-IX вв., достаточно известен и подтверждается содержанием и тематикой их творчества. Что же касается арабо-персидского билингвизма указанных веков, то источники содержат немало сведений, подтверждающие бытование персидского (фарси) языка в ареале, полностью подвластном арабскому языку. Известно, что персидский

язык не был обременен наследием зороастрийского или иного религиозного содержания, которое, по аналогии с созданными на пехлеви и других иранских языках произведениями, должно было быть уничтоженным, а само развитие языка – прерванным в результате арабского завоевания. Поэтому, персидский язык как разговорный свободно бытовал в первые века ислама. По сообщению Наршахи, жители Бухары из-за незнания арабского языка в начале ислама даже «в намазе Коран читали по-персидски» [6,97].

В арабоязычных историко-литературных источниках приводятся различные случаи употребления персидских выражений, оборотов и целых предложений, свидетельствующих о распространенности персидского языка в Хорасане и в западном Иране. Все эти случаи неоднократно привлекали внимание исследователей истории персидского языка, в том числе Алиашрафа Содики [149] и Озартоша Озарнуша [132]. Избегая повторения материала, приведенного в исследованиях указанных ученых, необходимо заметить, что встречающиеся в источниках персидские обороты, выражения и целые предложения являются выдержками из разговоров и бесед отдельных носителей этого языка. Это напрямую указывает на разговорный статус персидского языка в VIII-IX вв. Такой статус персидского языка подтверждают также и сохраненные теми же источниками стихотворные отрывки на персидском языке. К этим отрывкам относятся песенка жителей Бухары о любви арабского военачальника Саида ибн Усмана к Бухарской царице, четверостишие жителей Балха о позорном возвращении арабского наместника Асада ибн Абдуллаха ал-Касри в Балх после разгрома, нанесенного ему войсками Хатлона и другие [149,65-67;132,109-110]. Все эти отрывки несут в себе отпечаток разговорного стиля, являются «обращениями» к конкретным лицам. В этих отрывках важным является то, что персидский язык, будучи еще разговорным, примерялся к выражению поэтических чувств, предваряя тем самым некоторые «фарсийят» Абу Нуваса.

Арабоязычные источники также содержат сведения, свидетельствующие о распространенности персидского языка в VIII-IX веках в крупных центрах Халифата, в том числе в городах Аравии. Разумеется, на персидском в Аравии, в основном говорили иранцы, попавшие туда тем или иным образом. К ним в первую очередь относились потомки Сасанидского войска, отправленное царем Хосровом Ануширваном (531-579) в подмогу правителям Хиры и Йемена в их борьбе с абиссинцами, осевшие потом здесь и получившие известность под именем «абна» [146,30-55]. Хождение персидского языка в Йемене и Хире мотивировано также и близкими политическими, торговыми и культурными связями Сасанидов с этой частью Аравийского полуострова, на что, кстати, ссылается Абу Нувас в своей антиарабской полемической поэзии.

Персоязычным контингентом в арабской среде были и многие тысячи иранцев, захваченные в плен арабами в ходе завоеваний и отправленные в Аравию. Можно привести много фактов, зафиксированных в источниках и подтверждающих огромное число таких пленных. Ограничимся только двумя фактами, первый из которых относится к началу периода завоеваний, а второй – к концу этого периода. Балазури сообщает, что в 30/650 году после завоевания Систана арабы отправили в Аравию сорок тысяч пленных из числа жителей этого города [99,150]. В 94/712 году арабский военачальник Кутейба ибн Муслим отправил сто тысяч пленных из числа молодых мужчин и женщин Ферганы и Хорезма в Аравию в качестве рабов и невольниц [126,39]. Естественно, эти пленные говорили на своем родном языке, не знали арабский язык и лишь по истечении определенного времени, овладев азами арабского языка, становились двуязычными.

Еще одним контингентом носителей персидского языка в арабской среде были те представители образованных слоев иранских народов, которые осознанно и по необходимости работы в административных структурах Халифата или научного, религиозного и литературного творчества в совершенстве овладели арабским языком. О них как о носителях арабо-

иранского бикультурализма, основанного на их арабо-персидском двуязычии, мы говорили выше.

Благодаря указанным контингентам носителей персидского языка в арабской среде, персидскую разговорную речь можно было часто услышать на улицах и базарах арабских городов. Более того, персидская речь проникла в научные и литературные собрания и даже в официальные дворцовые приемы. Такое положение дел подтверждает и иранский исследователь Озарнуш, писавший, что «многочисленность иранцев, не забывших еще свои древние традиции и помнивших горечь поражения, позволяла персидскому языку свободно распространяться по всему Ираку, особенно в Басре и Куфе, а затем в Багдаде и даже оказать влияние на массы людей арабского происхождения» [132,102-103].

Действительно, в иракских городах по причине их географической близости к Ирану проживало очень много иранцев, в том числе за счет перемещенных сюда пленных в годы арабского завоевания. Так, по сообщению Наршахи, в Басре осело более четырех тысяч пленных из Бухары [6,46], а в Куфе с целью отомстить за кровь Имама Хусейна восстало многотысячное войско Мухтара ас-Сакафи. Оказалось, что все они, по утверждению историка Динавари, разговаривали по-персидски [111,333].

Наиболее наглядным фактом распространения персидского языка в Басре считается следующий стихотворный отрывок, произнесенный арабским поэтом Язидом ибн Муфарригом ал-Химяри во времена правления халифа Язида ибн Муовия (679-683):

Об аст, набиз аст,
Исороти забиб аст,
Сумайя русабиз аст.

Поэт был подвергнут наместником Ирака наказанию, вызвавшему у него расстройство желудка. После этого, его со следами начавшегося поноса, в одной связке с кошкой, собакой и свиньей водили по всему городу. Дети,

увидев поэта в незавидном положении, спрашивали его по-персидски: «Ин чист? Ин чист?» (Что это? Что это?), а в ответ он произнес вышеуказанное трехстишие [102,IV,147]. Судя по этому сообщению, отражающему языковую ситуацию в Басре эпохи Омейядов, персидский язык имел такое распространение, которое позволило детям спрашивать по-персидски в арабском городе, а арабскому поэту, некоторое время проживавшему в Систане, сложить в ответ стихотворный отрывок на персидском.

Позже, в первое столетие эпохи Аббасидов в Басре персидский язык наравне с арабским уже использовался для толкования коранических аятов. Джахиз сообщает о собрании проповедника Муса Асвари, в котором по его правую руку сидели арабы, а по левую – иранцы. Он читал один аят и разъяснял его по-арабски арабам. А затем он обращался к иранцам и разъяснял этот аят им по-персидски. «И никто не догадывался, - пишет Джахиз, - на каком языке он был красноречивее» [102,I,234]. По этому сообщению можно судить о том, что персидский язык в первое столетие правления Аббасидов достиг такого красноречия и потенциала, которые были необходимы для выражения коранических смыслов, не уступая в этом арабскому языку.

Вторым после арабского языка наиболее распространенным языком был персидский и в Багдаде того времени. Для подтверждения этого тезиса достаточно привести следующий многозначительный факт из «Таърих ал-хукама» Ибн ал-Кифти. Последний сообщает, что известный ученый Джабраил ибн Бахтишуъ вошел к везиру Фазлу ибн Сахлу Зу-р-Риясатайну в 805 году после принятия им ислама. Увидев перед везирем Коран, он спросил у него по-персидски: «Чун бини номаи Эзид?» (Как ты находишь книгу Божью?). Везир также по-персидский ответил: «Хуш ва чун «Калила ва Димна» (Хорошая, как «Калила ва Димна»). Не обращая внимания на некоторую кощунственность сравнения Корана с «Калила и Димна», что может быть простительно для только-что обращенного в ислам зороастрийца, заметим, что диалог на персидском происходит во дворце Аббасидского Халифа, а сирийский ученый-

христианин обнаруживает хорошее владение персидским языком, что, несомненно, свидетельствует о большом влиянии и распространенности персидского языка как средства разговорной речи в центре Халифата.

Таким образом, персидский язык в статусе разговорного имел широкое распространение в VIII-IX веках не только в Иране, но и в центрах Халифата. Его сосуществование с арабским языком – официальным и литературным языком Халифата, придавало культурной и литературной среде характер арабо-персидского двуязычия. Такое двуязычие проецировалось на литературе Обновления; она создавалась, как и было положено, на официальном арабском языке. Но эта литература, вернее та ее часть, которую создавали представители иранских народов, содержала персидский языковой компонент. Лучшим примером этой части литературы является творчество Абу Нуваса.

3. Деятельность иранской школы переводчиков в Халифате VIII-IX вв.
Плодотворное влияние на формирование общей арабо-иранской литературной и культурной среды в VIII-IX веках оказало возникновение и развитие движения по переводу доисламского историко-культурного и литературного наследия иранских народов на арабский язык. Переводчиками этого наследия были, в основном, арабоязычные писатели-носители арабо-иранского бикультурализма, которые писательскую деятельность совмещали с переводческой.

Главным фактором, побудившим их к переводу огромного письменного наследия иранских народов, явилось патриотическое стремление сохранить наследие своих предков в условиях политического, религиозного и культурного господства арабов. В этих условиях перевод на арабский язык был единственной возможностью сохранения и развития этого наследия. Практические потребности арабо-мусульманского Халифата в освоении наследия иранских народов, особенно в области политики и государственного устройства содействовали также развитию переводческого движения. Первые переводы пехлевийских сочинений, касающиеся истории иранских царей и

управления государством, были осуществлены на рубеже VII-VIII веков, а своего наибольшего размаха переводческое движение достигло в первое столетие правления Аббасидов (750-850 гг.) Именно в этот период сформировалась школа иранских переводчиков во главе с Абдуллахом ибн Мукаффы (723-759). В источниках названы имена более 30 представителей этой школы [63,162-204]. Благодаря усилиям иранских переводчиков на арабский язык был переведен основной корпус доисламского письменного наследия иранских народов, состоявший из исторических сочинений («Худайнаме», «Таджнаме», «Айиннаме»), многочисленных дидактических сочинений под общими названиями «Андарз-наме», «Панд-наме», политических трактатов по управлению государством («Ахднаме»), художественных произведений дидактического характера («Калила и Димна», «Синбаднаме», «Билавхар и Будосаф», «Сказание о Балаше и дочери индийского царя», «Мушкдона и Шохизанон» и др.), эпических достанов («Рустам и Исфандияр», «Сказание о Бахраме Чубине», «Бахром и Нарси», «Шахрбароз и Хосров Парвиз» и другие), любовных преданий («Хосров и Ширин», «Вис и Рамин») доисламских сказок («Хазор афсон», «ад-Дуо ва-с-Саълаб», «Рузбих ал-ятим» и другие) [99,363-364].

Переводы доисламского письменного наследия не только сохранили это наследие от исчезновения, но и сделали его доступным миру арабской культуры и литературы. Переведенное наследие оказало плодотворное влияние на жанровое разнообразие арабской литературы, расширение ее тематического диапазона, появление в ней новых средств и форм художественного выражения. Это наследие, во-многом, является источником населяющих арабскую литературу Обновления, в том числе поэзию Абу Нуваса и его последователей, исторических реминисценций из домусульманского прошлого иранских народов, образов героев иранского эпического пантеона, морально-эпических сентенций из пехлевийской дидактической литературы, образцов

паремического наследия иранских народов, а также мотивов и тем, навеянных культурными традициями доисламского Ирана.

4. Возникновение и распространение движения «шуубия» в VIII-IX веках.

В первой половине VIII века среди образованных слоев иранских народов возникло антиарабское и антихалифатское движение «шуубия». Сторонники шуубии боролись против арабской политической и культурной гегемонии, за равные с арабами права в социальной и культурной жизни Халифата, за достижение духовной и политической независимости.

Халифат Омейядов носил ярко выраженный арабо-бедуинский характер, вызванный сохранением арабской родо-племенной организации. Такая организация изначально предполагала унижительное положение неараба, лишённого права войти в эту организацию, по сравнению с арабами полноправными членами организации, обладающими правом эксплуатировать неарабов. Омейядские халифы в управлении государством опирались, в основном, на арабскую племенную знать, не подпуская к власти аристократию покорённых народов, имевшей большой опыт в управлении государством.

Движение шуубия появилось как естественная реакция арабскому духовному и политическому гнету, как акт неприятия ассимиляторской политики завоевателей и их претензии на ведущую роль в Халифате.

Идеология шуубитского движения прежде всего проявилась в арабоязычной литературе VIII-IX веков, а большинство поэтов и писателей иранского происхождения были сторонниками этого движения. Справедливости ради следует отметить, что среди иранских деятелей литературы и культуры были и те, кто не разделяли шуубитскую платформу.

Шуубитской полемической литературе были характерны мотивы прославления и романтизации культурного домусульманского прошлого иранских народов, которое противопоставлялось примитивной, по мнению шуубитов, культуре арабов. Различными вариациями этих мотивов сторонники шуубии стремились доказать превосходство иранцев и их культуры над

арабами-завоевателями, отвергая тем самым претензии последних на политическое и культурное доминирование в Халифате.

Важным в шуубитской литературе является то, что разрабатывая характерные антиарабской и антихалифатской полемике мотивы, поэты и писатели вносили в свое арабоязычное творчество навеянные иранской культурой образы и идеи, обращались к легендарной и действительной истории Ирана, изображали традиции и обычаи иранских народов. Тем самым, шуубиты, с одной стороны, способствовали обогащению арабской литературы нехарактерными для нее новыми темами и мотивами, с другой, - содействовали возрождению культуры и литературы иранских народов. В этой связи следует напомнить, что В.А. Эберман начало освобождения иранских народов от арабского духовного гнета относит к тому времени, «когда замечаются первые признаки шуубии» [56,114].

Пронизанная идеями шуубии литература VIII-IX веков с ее приверженностью к доисламской культуре иранских народов, с ее тяготением к мотивам и образам иранской древности, с ее патриотической направленностью «была арабской лишь по языку, а по своему содержанию и духу явилась иранской» [26,77]. К этому следует добавить, что шуубитская полемика и созданная на ее основе литература были частью культурной и литературной среды рассматриваемого периода.

Таким образом, указанные выше факторы оказывали свое влияние на формирование культурной и литературной среды VIII-IX веков. Особенности этой среды свидетельствуют, что она была общей, арабо-иранской средой. В ее рамках жил и творил знаменитый поэт-новатор Абу Нувас.

1.2. Творческая биография Абу Нуваса

Период правления Аббасидов ознаменует собой «золотой век» [22,36] культуры, литературы и науки в истории арабо-мусульманского Халифата.

Именно в этот период созданные на арабском языке усилиями многих мусульманских народов наука и культура приобретают мировое значение и оказывают огромное влияние на развитие европейской науки и культуры [49,15].

«Золотой век» собственно арабской литературы открывается периодом, именуемым в арабском литературоведении «ал-аср ал-аббасий ал-аввал» т.е. первый период литературы эпохи Аббасидов (750-850гг.) [151]. Основное содержание этого периода составляет движение за обновление литературы («ал-харака ат-таджидия» или «таджаддуд»). Исходя из этого, литература этого периода часто называется «литературой Обновления». Появление этой литературы было тесно связано с теми политическими и культурными преобразованиями в Халифате, в которых все большую и активную роль играли представители покоренных народов, прежде всего иранцев.

Одним из зачинателей литературы Обновления был Абу Нувас, великий поэт-новатор, ставший также одним из героев арабских сказок «Тысячи и одной ночи» благодаря огромной популярности его личности в средние века.

Исследование произведения именно этого поэта аббасидской эпохи «раскроет культурные контакты не только на уровне официальных отношений иерархической верхушки,— но, и в более широком масштабе еще более ярко высветит неизвестные грани в истории двух древних народов — персов и арабов» - отмечает Т. Мардони [40,45].

Более полное имя поэта, приведенное в средневековых источниках, выглядит следующим образом: Абу Али Хасан ибн Хани ибн Абд ул-Аввал ибн Саббах ал-Хаками ад-Димашки [97,475-476]. В этой длинной цепи имен требует разъяснения нисба «ал-Хаками», относящаяся деду Абу Нуваса - Саббаху. Эта нисба не означает, что Саббах происходил из арабского племени Хакама ибн Саъда. Как отмечено в источниках, она указывает на то, что дед Абу Нуваса был вольноотпущенником Джарраха ибн Абдуллаха ал-Хаками - наместника Хорасана, вследствие чего получил нисбу «ал-Хаками [84,680;

87,193-194;145,II,225;80,164]. Что касается нисбы «ад-Димашки», то она относится к отцу Абу Нуваса - Хани, который жил в Дамаске и служил в войсках последнего омейядского халифа – Марвана.

Имя, которым нарекли будущего поэта его родители, был «Хасан», а «Абу Нувас» является поэтическим псевдонимом, которого, по сообщениям ряда источников, Хасан избрал себе сам, а по словам Хамзы ал-Исфахани этим псевдонимом его назвал Халаф ал-Ахмар [53,47], по имени могущественного царя йеменцев Зу Нуваса, в чем проявилась симпатия поэта и его учителя к древнему Йемену за его связи с Ираном [87,194;98,347]. По другим источникам, псевдоним поэта означает «свисающие локоны», и получил он его из-за длинных волос, свисающих до самых плеч поэта [177,302]. Что касается даты рождения Абу Нуваса, то биографы поэта расходятся в точном ее определении, но указывают период между 136-145 г.х. (753-766 гг.). Ибн ал-Муътазз в качестве такой даты называет 139 г.х., что является более правдоподобным хотя бы потому, что он является младшим современником Абу Нуваса, а авторы других источников жили намного позже Абу Нуваса. По утверждению Абу Хиффана, Ибн Кутайбы, Джахиза [90,182], поэт прожил 59 лет. Местом рождения поэта источники единодушно считают небольшой город Ахваз в Хузистане, находящийся в южной, иранской части Халифата [98,347]. Имя матери Абу Нуваса зафиксировано в арабских источниках в форме «Джуллабан» [150,15;145,225;151,III,221]. Б.Я. Шидфар предполагает, что мать Абу Нуваса звали «Гульнар», но незнание персидского языка биографами поэта и, возможно, особенности арабской графики стали причиной искажения ее имени [53,25]. Мать поэта была персиянкой из Ахваза, с чем согласны все филологи. Отец, Хани ад-Димашки по одной версии был персом [48,303;151,III,220], но по другой он был арабом из Дамаска, который был послан в Ахваз в качестве стражи порядка и там женился на матери Абу Нуваса. Отец Абу Нуваса умер, когда ему было всего шесть лет [87,194]. Мать зарабатывала на жизнь стиркой. Нужда заставила семью поэта переехать в

Басру. В Басре мать отдала его в медресе, где поэт прошел основы обучения и полностью выучил наизусть священный Коран. Когда Абу Нувасу исполнилось десять лет, мать устроила сына на службу к торговцу благовониями. Во время службы у торговца Абу Нувас познакомился с известным поэтом Валибой ибн Хубабом, который глубоко повлиял на становление личности Абу Нуваса как поэта. Существует много версий о знакомстве Абу Нуваса и Валибы ибн Хубаба [91,108-109], суть которых сводится к тому, что Валиба, восхитившись острым умом и поэтической одаренностью Абу Нуваса, принял его к себе как ученика и гуляма [89,14-15]. Для юного Абу Нуваса это было возможностью приобщиться к миру литературы, изучать азы стихосложения, так как Валиба был известен не только своей распушенностью, но и своими нежными любовными стихами и язвительными сатирами. Валиба обучил Абу Нуваса тонкостям поэзии, познакомил его с поэтами Куфы и Басры. Кроме того, Валиба приобщил Абу Нуваса к винным застольям, во время, которых иногда ему приходилось прислуживать своему наставнику в качестве виночерпия [142,VI,343].

Позднее, по совету Валибы, Абу Нувас почти год прожил среди бедуинов, чтобы глубоко изучить классический арабский язык, на котором они говорили. По словам Ибн Джинни, Абу Нувас жил в племени Бену Асад, изучая бедуинский язык с редкими словами и поэзию, которая сохранилась только у них [89,20]. В этом деле Абу Нувас преуспел. Недаром Джахиз говорил, что не видел никого, кто знал бы язык лучше и писал красноречивее, чем Абу Нувас [96,477]. После года жизни в пустыне среди бедуинов Абу Нувас вернулся в Хиру, разыскал своего учителя Валибу, и вместе с ним поехал в Басру. По сведениям некоторых источников можно примерно определить год возвращения Абу Нуваса в Басру: это случилось около 771 г. [142,VI,343].

В то время Басра была крупным научным и культурным центром, где обитали многие известные ученые-филологи и выдающиеся поэты и писатели. Войти в их круг было делом нелегким, но Абу Нувас был полон решимости

«открыть» двери всех научных и литературных кружков Басры..

Средневековые критики разделяли поэтов на так называемые разряды: первый разряд состоял из «поэтов, одаренных от природы», а второй - «поэты у которых много деланного» [81,63]. Одно из качеств одаренного поэта заключалось в сочинении «муарада» - стихов на похожую тему и в аналогичном размере стиха какого-нибудь прославленного древнего поэта. Для этого нужна была импровизация и отличное знание в области рифмы и поэтического искусства. К «поэтам того времени, одаренным от природы» причисляли Башшара ибн Бурда, Абу-ль-Атахию, Абу Таммама, Ибн ал-Мутазза, которые снискали себе славу выдающихся поэтов [84,162,169]. Достичь такого уровня можно было при условии наличия твердой памяти, знания колоссального количества стихотворений, долгой практики, опыта участия в поэтических состязаниях, диспутах, лекциях и наличия наставника. Всего этого у Абу Нуваса было в достатке [53,33].

Средневековые биографы Абу Нуваса сообщают, что он днем работал, а ночью посещал вечерние уроки различных отраслей науки, которые проводились в Басрийском кружке (джама'а).

Позднее, Абу Нувас начал серьёзное обучение различным наукам. Среди его учителей был знаменитый филолог Абу Убейда, который высоко ценил поэтический талант Абу Нуваса, и считал, что Абу Нувас среди «новых поэтов» занимает такое же место, как Имрулькайс среди поэтов древних [89,134;145,225]. Абу Нувас посещал также лекции крупнейших знатоков и собирателей древнеарабского наследия Абу Зейда и Халафа ал-Ахмара, которые рассказывали будущему поэту об истории и уникальных событиях арабского прошлого. Корану обучил его Яькуб ибн Зайд Хазрами - один из выдающихся декламаторов и предводитель стана чтецов Корана города Басры. Хаммад ибн Зайд, Хаммад ибн Салама, Яхья ибн Каттон и Муътмар ибн Сулейман – лучшие знатоки хадисов города Басры были преподавателями Абу Нуваса. У них он учился науке выявления достоверности хадисов и даже

составил свой муснад – сборник хадисов (142,VI,344) Курсу грамматики поэт обучался у Юнуса ибн Хабиба, величайшего басрийского знатока грамматики того периода [113,177;142,344;151,III,221]. В добавок, Абу Нувас хорошо разбирался в вопросах философии, калама, фикха, астрономии, логики. Следы его знаний в этих областях можно обнаружить в его стихах, о чем говорил еще Ибн Кутайба [84,170-171]. Иными словами, Абу Нувас освоил почти весь комплекс наук своего времени. Все это, вдобавок к отличному знанию арабского языка и арабской поэзии предшествующих эпох, способствовали его становлению как одного из самых образованных и эрудированных поэтов в истории арабо-мусульманской литературы. Арабские биографы Абу Нуваса ничего не сообщают о персидской образованности поэта, однако его поэзия с обильно населяющим ее иранскими элементами, свидетельствуют о его прекрасном знании персидского языка, древнеиранских легенд и преданий, истории и культуры иранских народов. Абу Нувас, родившийся в иранском Хузистане и воспитывавшийся в городе Басре с его арабо-персидской двуязычной средой и бикультурализмом, о чем было сказано выше, стал блестящим носителем иранской культурной традиции в арабской литературе эпохи Аббасидов.

Свои первые ученические стихи Абу Нувас слагал под воздействием творчества своего учителя Валибы ибн Хубаба. Они не сразу стали известными в поэтических кругах. В юности Абу Нувас часто подражал величайшему поэту джахилийской поэзии Имрулькайсу, творчество которого он высоко чтит.

Валиба ибн Хубаб и Абу Нувас в тот период много путешествовали по городам Халифата, часто посещая Куфу, Басру, Ахваз, Хиру. Отношения и дружба Валибы и Абу Нуваса продолжались несколько лет до самой смерти учителя. Позднее он сблизился с знаменитым литератором и блестящим знатоком арабской поэзии, выходцем из Ферганы Халафом ал-Ахмаром, который стал его вторым после Валибы ибн Хубаба учителем [89,23;91,109].

Как утверждают биографы Абу Нуваса, к басрийскому периоду жизни

относится похожее на романтическую любовную историю его увлечение прекрасной невольницей – Джинан. Эпизоды любовных отношений Абу Нуваса и Джинан, а также стихи поэта, посвященные ей, собраны Абул-Фараджем ал-Исфахани в «Китаб ал-агани» в главе под названием «Рассказы об Абу Нувасе и Джинан».

Как явствует из рассказа Абул-Фараджа ал-Исфахани, «Абу Нувас искренне любил Джинан, не так, как тех женщин, любовь к которым ему приписывали и с которыми он шутил» [1,572;94,XVIII,3-29]. Она была невольницей рода Сакафитов, красивой и образованной.

В стихах Абу Нуваса отношение Джинан к поэту описано в соответствии со всеми канонами средневековой любовной лирики, предписывающих возлюбленной быть недоступной, причиняющей страдания лирическому герою, не проявляющей взаимности в любви. Ради того, чтобы завоевать сердце Джинан, Абу Нувас был готов даже на кощунственные с точки зрения ислама поступки, а именно отправиться вслед за Джинан в Хадж, чтобы встретиться с ней у Каабы. В этом он сам признался в одном из своих стихотворений.

Джинану было посвящено стихотворение «О луна, взошедшая на похоронах», которое, по-праву, считается одним из великолепных произведений любовной лирики Абу Нуваса [94,XVIII,3-29].

Не только стихи, посвященные Джинан, но и все творчество Абу Нуваса в период его жизни в Басре свидетельствовали, что он обрел славу и признание великолепного поэта, которому по плечу покорить новую столицу Халифата – город Багдад.

И он, как и многие люди пера, ученые и мыслители обратил свой взор на Багдад, ставший к тому времени действительным центром культуры, литературы, науки и искусства Халифата [105,460;98,3-11;53,65].

Единственной целью приезда Абу Нуваса в Багдад приблизительно в 784-785гг. было знакомство с придворными поэтами и вхождение в поэтический круг этого города. На тот период Абу Нувас был уже знаменитым

и признанным поэтом своего времени, а его стихи были образцом подражания в литературной среде. Еще в Басре Абу Нувас считался мастером винной поэзии, следование традициям которой продолжает и в Багдаде. Употребляя стиль «бади'» в своих стихах, Абу Нувас все более развивал свое творчество, оно стало многогранным, красочным, легким и доступным не только высшим слоям (поэтам и ученым), но и простому народу [114,27].

Он глубоко внедрялся в новый стиль поэзии, мог мастерски использовать все богатство арабского языка, слова практически не повторялись в его стихах. Он в самых дерзких словах изображал устаревшие бедуинские традиции. Об Абу Нувасе говорили, что он против бедуинской поэзии, но он отнюдь не был против нее, ценил древние произведения и поэтов джахилийской времени, хотя и утверждал, что «смехотворно подражать им в новое время» [49,320;53,56-59]. Новаторство поэта опирается на знание и уважение старой бедуинской поэзии. По утверждению Ибн Джинни, Абу Нувас знал наизусть 700 урджуз и сборник стихов бедуинских поэтов, среди которых упоминается 60 диванов поэтов [53,22].

В Багдаде Абу Нувас быстро вошел в круг знаменитых поэтов времени. Абу-ль-Атахия, Муслим ибн ал-Валид - знаменитые поэты начала IX века, творчество которых прославилось еще при их жизни, и поэты второго разряда - Абу-ш-Шис, Фазл ибн Абд ас-Самад ар-Раккаши, Хусейн ибн ад-Даххак становятся близкими друзьями Абу Нуваса. Все они часто собирались за вечерними диспутами, поэтическими состязаниями или просто декламацией стихов. Абу Нувас, входивший в этот круг, часто со своими собратьями-поэтами собирался в разных значных местах. Они устраивали пирушки и увеселения, проходившие непосредственно даже в самих винных лавках. Абу Нувас, будучи любителем вина и увеселений, с большой радостью принимал участие в таких вечеринках, описания которых можно найти в трудах Ибн Абд Раббихи [82,842-843].

Снискав славу великого поэта, Абу Нувас по одной версии, по

рекомендации визиря Фадл ар-Раби, с которым познакомился еще в Басре, а по другой версии, по инициативе Харсама ибн Аъяна, становится придворным поэтом при дворе халифа аббасидского государства Харуна ар-Рашида и служит ему в течение нескольких лет. Об этом периоде жизни Абу Нуваса сложилось много легенд и преданий, вошедших в сборник сказок «1001 ночи». В этих легендах и преданиях реальная личность Абу Нуваса, его действительный образ жизни и творчество сплелись с вымыслами и догадками, с народной фантазией [44]. При этом следует заметить, что как реальная жизнь, так и выдуманная, легендарная личность Абу Нуваса едины в том, что поэт удостоился служения при дворе халифа только за свой исключительный поэтический дар, неповторимую манеру речи, присутствия дерзости и излишнюю язвительность, иногда преходящей все рамки дозволенного, прекрасное чувство юмора, в котором ему не было равных. Постепенно за хвалебные стихи, сочиненные в честь Харуна ар-Рашида, Абу Нувас становится фаворитом халифа среди придворных поэтов.

С этого времени начинается слава Абу Нуваса и его стихи признаются шедеврами арабской поэзии. Величайшие поэты Абу-ль-Атахия и Муслим ибн ал-Валид говорят об Абу Нувасе, как о первом и лучшем среди «новых поэтов», восхваляя его творчество [53,118].

Несмотря на такую славу, жизнь Абу Нуваса как придворного поэта и приближенного Халифа не была безоблачной и счастливой. Виной тому были распущенный образ жизни и открытое пренебрежение им предписаний религии, а также его острые язвительные стихи о северных арабах, к которым относился и сам Халиф. Все это в итоге сделало его жизнь при дворе Харун ар-Рашида невыносимой. К тому же халиф приказал заточить поэта в темницу. Спасаясь от верной гибели, Абу Нувас вынужден был бежать в Египет. Абу Нувас посвятил несколько од правителю Египта Хасибу ибн Абд ал-Хамиду, сделавшему поэта своим приближенным. Проведя год в Египте, Абу Нувас вновь вернулся в Багдад и своими мадхами в адрес Халифа добился его

прощения.

В Багдаде Абу Нувас продолжал заниматься сочинением любовных и винных стихов, все более совершенствуясь в этом направлении. Разумеется, в этот период он сочинял стихи и на другие темы, однако, вино было главной и основной темой стихов величайшего поэта. Именно в винные стихи он внедрял ставшие для его творчества традиционными выпады против канонов арабской поэзии джахилия, а также новые темы и мотивы, навеянные доисламской иранской культурной традицией. Более того, именно винная поэзия Абу Нуваса содержала кощунственное воспевание радостей разгульной жизни и вина, которое не соответствовало нормам исламской морали и вызывало полное неприятие у правоверных мусульман, один из которых выглядит таким образом:

واشربِ الراح، ودعني	من صلاةٍ كل يوم
وإذا ما حانَ وقتُ	لصلاةٍ أو لصوم
فأرفعِ الصومَ بِشربِ	وأمزجِ الخمرَ بِنوم

Выпей вина, и оттолкни от меня намаз целый день,

И если настанет время молится или поста.

Облегчи пост питьем и смешай вино со сном [93,205].

Из вышеприведенного стихотворения следует, что поэзия Абу Нуваса с присущими ей фривольностями и гедонизмом могла навредить репутации Харун ар-Рашида, как повелителя правоверных, при дворе которого поэт пребывал. И каким бы знаменитым не был Абу Нувас, он не спасся от показного гнева Халифа.

Судя по источникам Харун ар-Рашид заточил Абу Нуваса в темницу за «антимусульманские» или «антибедуинские» мотивы стихотворений. По утверждению Ибн Джинни, в темнице он находился около года [53,186]. Эти стихи написал Абу Нувас, будучи в заключении:

كَدَرَ الْعَيْشَ أَنَّنِي مَحْبُوسٌ	وَأَفْشَعَرْتُ عَنِ الْمُدَامِ الْكُؤُوسُ
وَلَعَمْرِي لَنْ تَمَاسِكَ غَرَبِي	وَنَهَانِي عَنْهَا الِهْمَامُ الرَّئِيسُ

*Жизнь мою омрачило заточение,
И кубки мои, опустев, горюют о вине.
...Клянусь жизнью, если сдержан мой пыл,
То запретил мне пить вино, всесильный властелин [93,98].*

Спасением поэта стала смерть халифа Харуна ар-Рашида и приход ко власти его наследника ал-Амина, с которым Абу Нувас был в хороших отношениях. Подарив свободу Абу Нувасу, ал-Амин сделал его придворным и любимым поэтом. Ал-Амин был любителем увеселений, а его дворец - местом празднеств и увеселений, неизменным участником которых стал Абу Нувас, который сочинял в честь Халифа, как хвалебные, так и непристойные стихи, нравившиеся ему [151,III,225]. Но такая сравнительно беззаботная и счастливая жизнь Абу Нуваса во дворце ал-Амина продолжалась недолго. Зависть к талантливости, одаренности, смелости поэта стали причиной появления многочисленных врагов, которые обвиняли его в распущенности, безбожии, неуважении религии. Такого рода доносы халифу и непокорный характер Абу Нуваса привели ко второму заточению, что плохо отразилось на его здоровье. Абу Нувас, заточенный в темницу, сочиняет хвалебные стихи в честь ал-Амина в надежде на освобождение [151,III,225].

После многочисленных просьб друзей и соратников поэта халиф наконец освободил Абу Нуваса из темницы. После освобождения он практически не появлялся во дворце.

По мнению многих средневековых филологов, по истечению времени и достижению зрелого возраста Абу Нувас, раскаявшись, начинает писать «зухдийят» - покаянные стихи. Согласно рассказу ас-Сули, Абу ал-Атахия видел Абу Нуваса за чтением намаза в мечети, или же по другой версии Мухаммад ан-Нафааи, который был другом Абу Нуваса, рассказывает о стихе, который поэт написал во время своей болезни и завещал прочесть только после смерти. Эти стихи могут служить доказательством его раскаявшейся души:

يا رب أن عظمت ذنوبي كثرة فلقد علمت بأن عفوك أعظم

فمن الذي يرجو و يدعو المجرم
وجميل عفوك ثم اني مسلم

إن كان لا يدعوك الا محسن
مالي اليك وسيلة الا الرجا

*О, боже, во истину велики мои грехи,
Но познал, что твоя милость более велика.
Ибо, благословит Аллах только благодетеля,
И кто же пожелает благословит грешного,
Какой путь еще есть к тебе (для меня), кроме лишь надежды
И прекрасно твое прощение ко мне мусульманину [80,164].*

Но все же истинное раскаяние Абу Нуваса, описанные в зухдийятах, вызвало сомнение среди некоторых литераторов [151,III,7]. Среди них можно выделить ал-Аккада и Шавки Зайф, по мнению, которых поэзия Абу Нуваса с «антимусульманскими» и «антиарабскими» темами, несколько показывают его еретическое отношение, сколько безумства вопреки однообразности, однотонности, традиционности и безрадостности жизни своего времени [151,III,226].

В 813 году началась война между двумя братьями, сыновьями Харуна-ар-Рашида - ал-Амином и ал-Маъмуном. Войско ал-Маъмуна подвергло Багдад осаде и наконец, взяв этот город, покончило с ал-Амином. Смерть халифа оплакивали многие поэты и в их числе Абу Нувас, который был уже очень болен в это смутное для Багдада время и вскоре умер.

Следует отметить, что о смерти поэта существует много версий. Например, Абу Хиффан приводит несколько версий, которые не вяжутся друг с другом. Первая из них гласит, что Абу Нуваса отравил один из членов семьи Наубахт за его безжалостные сатирические стихи [26]. Под воздействием яда он подвергся параличу, после которого его настигла смерть. По другой версии, Абу Нувас был подвергнут жестокому избиению по приказу Исмаила из рода Наубахт, что стало причиной смертельной болезни поэта и его смерти, которая наступила якобы ближе к 195 г. х. (809г.). Эта дата не может быть принята, так как Абу Нувас оплакивал в стихах смерть ал-Амина в 813 году. Ибн Надим в

своей знаменитой книге «ал-Фихрист» годом смерти поэта называет 199 г.х. (813г.) перед приездом ал-Маъмуна из Хорасана, а Ибн Кутайба склоняется к 200 х.к. (814г.) году [90,182].

Арабский энциклопедист аз-Зиракли приводит несколько дат, начиная с 195 до 198х.к. (809-812) года [145,225]. Большинство исследователей считают, что Абу Нувас умер в 813 году немногим позже гибели халифа ал-Амина. Было ему тогда 59 лет, и эти цифры мы приводим основываясь на утверждения таких источников, как Абу Хиффан, Ибн Кутайба и Джахиз [90,182;97,VIII,491].

Ал-Муътазз утверждает, что Абу Нувас умер в харчевне иудейки, в которую был влюблен [87,193]. Правда, эту историю многие биографы и историки отклоняют, говоря, что гибель Абу Нуваса не могла быть такой позорной.

Судя по сообщению Ибн Манзура, мать Абу Нуваса – Гулбан (или Гулнар) была жива, когда поэт умер. Она после смерти Абу Нуваса пошла к Наубахтидам, чтобы забрать у них оставшиеся вещи сына, и те вернули ей 200 дирхемов, книги и некоторые музыкальные инструменты, которыми пользовался Абу Нувас [89,309-310]. Из стихов поэта явствует, что он имел сына, а также дочь по имени Барра [148,44-45].

Таким образом, Абу Нувас прожил недолгую, но очень насыщенную разными событиями жизнь. Будучи великим поэтом своего времени, он был в центре внимания всех поэтов и литераторов, халифов и везиров. Было много тех, кто гордились творениями поэта и любили его, но были и те, кто завидовали его таланту и ненавидели его самого.

Истории взаимоотношений Абу Нуваса со многими представителями власти и людьми пера рассказаны биографами поэта. Среди этих историй для нас важны те, которые отражают литературную жизнь эпохи, свидетельствуют о творческих взаимоотношениях между Абу Нувасом и его коллегами по литературному цеху, раскрывают те или иные грани его творчества и поэтической личности. Судя по сообщениям биографов Абу Нуваса, в круг его

общения входили также поэты, как Ашджаъ Салма, Фазл ибн Абдус-Самад ар-Раккаши, Хайсам ибн Ади, Давуд ибн Разин, Ахмад ибн Равх, Абан ибн Абдал-Хамид ал-Лахики и другие, с которыми поэт нередко обменивался язвительными сатирическими стихотворениями [89.124-125;114.33]. Ряд других поэтов в источниках указан в качестве сотрапезников Абу Нуваса и соучастников поэтических вечеринок и застолий. К ним относятся такие поэты, как Абу-ш-Шамакмак, Абу-ш-Шис, Хасан ибн Заххак, Муслим ибн Валид, Абу Хамид ал-Фарси и другие. Дружескими отношениями Абу Нувас был связан с известным поэтом, автором знаменитых зухдийят Абу-л-Атахией, который считал Абу Нуваса величайшим поэтом своего времени [53,118]. Анализ круга общения Абу Нуваса свидетельствует о том, что его окружали, в большинство своем, поэты нового направления, отдававшие предпочтение в своем творчестве новым темам, идеям и мотивам. Антитрадиционализм этих поэтов и самого Абу Нуваса зачастую складывался под влиянием иранских культурных и литературных традиций, носителями которых были многие из перечисленных авторов.

Арабоязычные источники биографической литературы содержат сведения, позволяющие судить о том, что Абу Нувас и многие другие поэты его окружения входили в литературный кружок могущественных везиров Халифата из иранской династии Бармакидов. Судя по сообщению Ибн ал-Муътазза в его «Табакат аш-шуара», главой литературного кружка Бармакидов в конце VIII – начале IX вв. был арабоязычный поэт иранского происхождения Абан ибн Ад ал-Хамид ал-Лахики, который известен в истории арабоязычной литературы своими переложениями эпических иранских памятников в арабские стихи. Ибн ал-Муътазз пишет, что «Абан был одним из приближенных Бармакидов, их поэтом и был ответственным за выдачу жалованья поэтам. Он получал эти жалованья и распределял их среди поэтов» [87,241].

На должность Абана ал-Лахики как главы поэтов Бармакидского литературного кружка, наделенного к тому же цензорско-редакторским правом,

указывает и другой филолог ас-Сули. В своем «Китаб ал-аврак» он писал, что «Яхья ибн Халид ал-Бармаки назначил Абана ибн Абд ал-Хамида главой поэтов. Поэты представляли ему свои стихи (для просмотра). То, что удовлетворяло его в этих стихах, он оставлял, а то, что не удовлетворяло его, он выбрасывал» [114,33]. Взаимоотношения Абана ал-Лахики и Абу Нуваса, превосходившего главу поэтов Бармакидов по своему таланту и славе, сопровождались различными раздорами и трениями между ними на литературном поприще.

По всей вероятности, первый случай раздора между Абаном и Абу Нувасом произошел на почве переложения знаменитой книги «Калила и Димна» на арабские стихи. Известно, что эту работу по просьбе Бармакидов выполнил Абан ал-Лахики, получивший огромный гонорар. Ибн ал-Муътазз сообщает, что Бармакиды в начале хотели поручить стихотворное переложение «Калилы и Димны» Абу Нувасу. Узнавший об этом Абан ал-Лахики и понимавший, что Бармакиды могут щедро наградить за переложение излюбленного им и произведения, уговорил Абу Нуваса отказаться от этой творческой затеи в его пользу. Абан сказал Абу Нувасу, что стихотворная обработка этой «известной книги, не переложенной до сих пор на стихи», требует упорного труда и усердия, а его легкомысленный образ жизни может помешать ему выполнить это трудное поручение. Судя по сообщению Ибн ал-Муътазза, Абу Нувас якобы согласился с доводами Абана и отказался от переложения «Калилы и Димны», но когда Абан удачно справился с этой задачей и получил крупное вознаграждение, понял, что прогадал в этом деле. «Этот случай», - заключает автор «Табакат аш-шуара ал-мухдасин», стал причиной раздора между ними» [87,241-242]. Другой случай раздора между поэтами произошел на почве того, что Абан ал-Лахики, вероятно воспользовавшись своим правом главы бармакидского литературного кружка, как-то предостерег Абу Нуваса от использования «муджун» - непристойностей в своих стихах, но тот не только пренебрег этим предостережением, но и

написал язвительную сатиру на Абана ал-Лахики. Однажды Абан ал-Лахики выдавал жалованье Бармакидов поэтам, он отдал Абу Нувасу ничтожную сумму и сказал, что он определяет жалованье каждому поэту согласно его «разряду» и положению. Разгневанный таким отношением Абана, Абу Нувас написал острую сатиру на него, которая дошла до Бармакидов, освободивших Абана от должности главы поэтов [89,271-272].

Вообще взаимоотношения Абу Нуваса и Абана ал-Лахики часто занимали внимание биографов этих поэтов, цитировавших их стихотворную «перепалку». По свидетельству ас-Сули, когда Абана ал-Лахики укоряли за то, что он не слагает газели как Абу Нувас, он ответил: «Зато Абу Нувас не переложил в стихи целые книги, как я делал это. Я пишу стихи по своему призванию» [114,39].

Из вышеприведенных сообщений о взаимоотношениях Абу Нуваса с Абаном ал-Лахики явствует, что Абу Нувас пользовался покровительством Бармакидов, не скрывавших свои симпатии к традициям доисламской культуры и государственности. Литературный кружок этих могущественных вазиров, объединяя поэтов и литераторов арабского и иранского происхождения, сыграл важную роль в сложении арабо-иранского литературного и культурного синтеза во второй половине VIII века. В этом отношении, покровительство Бармакидов Абу Нувасу, творчество, которого было олицетворением этого синтеза, выглядит естественным.

Близкими отношениями Абу Нувас был связан и с другой иранской династией – Наубахтидами. Представители этой династии в течении VIII-IX веков внесли существенный вклад в развитие культуры и литературы Аббасидского Халифата. Они были известны своей приверженностью к традициям иранской культуры и цивилизации, что послужило академику И.Ю. Крачковскому назвать их представителями иранского духа в жизни Халифата [31,II,256]. Глава этой династии – Наубахт был астрологом халифа ал-Мансура и по сообщению источников, принял участие в процессе определения места и

подготовки плана строительства новой столицы Аббасидского Халифата – города Багдада [72,I,67].

Дети и внуки Наубахта прославились как поэты, писатели, переводчики с персидского языка на арабский. Среди членов семьи Наубахтидов были известные государственные деятели, ученые-астрологи и богослова. Их имена часто упоминаются в «ал-Фихрист»-е Ибн Надима [90,237-238,341-342,382-383, 385].

По свидетельству источников, Абу Нувас был вхож в дом Наубахтидов, проводил много времени здесь. В этом отношении знаменателен приведенный выше факт, что когда Абу Нувас умер, его мать забрала оставшиеся от сына вещи из дома Наубахтидов. Абу Нувас пользовался материальной и моральной поддержкой Наубахтидов, на что сказывалось не только общее этническое происхождение поэта и его покровителей, но и духовная и творческая близость между ними. Основу этой близости составлял тот иранский дух, поддержанию, которого в среде Халифата способствовали как творческие устремления Абу Нуваса, так и литературная и научная деятельность Наубахтидов.

Следует отметить, что отношения Абу Нуваса и Наубахтидов, вероятно не всегда были ровными и гладкими. Об этом, могут свидетельствовать панегирики Абу Нуваса, сложенные в честь Наубахтидов, а также сатиры, в которых поэт высмеивал своих покровителей. Неровный характер отношений между Абу Нувасом и Наубахтидами подтверждают также разные и взаимоисключающие свидетельства биографов поэта, в которых сообщаются с одной стороны о заботливом отношении Наубахтидов к Абу Нувасу, особенно в период его болезни и последовавшей за этим смерти поэта, а с другой – об отравлении Наубахтидами поэта и даже его убийстве руками подосланного убийцы [89,304-305,308-309].

Наубахтиды отвергали всякое обвинение их в том, что они были причастны к смерти Абу Нуваса. Как бы то ни было, именно Наубахтидами были сохранены все поэтическое наследие и известия о жизни и творчестве Абу

Нуваса, переданные им впоследствии Хамзе ал-Исфахани и другим составителям и комментаторам дивана Абу Нуваса и его биографам.

Таким образом, взаимоотношения Абу Нуваса с его собратьями по перу, а также его отношения с Бармакидами и Наубахтидами, отражая различные грани литературной жизни Аббасидского Халифата второй половины VIII – начала IX веков, свидетельствуют, что в литературной и культурной среде указанного периода важную роль играл иранский элемент, ярчайшим представителем которого был, безусловно, Абу Нувас.

1.3. Поэтическое наследие Абу Нуваса

В арабской филологической традиции принято определять разряды (табакат) поэтов. При такой классификации во главу угла ставятся талант и мастерство поэта, его умение импровизировать, его заслуги и роль в развитии литературы в целом. Разумеется, в определении разрядов поэтов в тот или иной конкретно-исторический период личные литературные вкусы и симпатии филологов-авторов «Табакат» могут оказать воздействие, но а что касается классификации поэтов в разрезе истории арабской литературы, то здесь такая классификация объективно выступает как консолидированное «мнение» различных эпох развития литературы. В этом отношении, Абу Нувас и в эпоху своей жизни, и в последующие периоды истории арабской филологической науки причислялся к высшему разряду поэтов разряду «фухул аш-шуара» (выдающиеся поэты).

Абу Нувас оставил после себя огромное поэтическое наследие. Еще при жизни поэта представители семьи Наубахтидов собирали и хранили рукописи его стихов и известий о нем. Эти рукописи впоследствии были переданы Наубахтидами арабоязычному историку и филологу иранского происхождения Хамзе ал-Исфахани (ум. в 981г.), которому принадлежит пальма первенства в составлении дивана Абу Нуваса. Хамза ал-Исфахани тщательно изучил

сохранившиеся многочисленные рукописи стихов поэта и обнаружил, что среди этих рукописей нет ни одной, которая бы охватывала максимально большее количество произведений поэта. Хамза ссылается на Навбахтидов, которые считали, что часть поэтического наследия Абу Нуваса безвозвратно утеряна по причине того, что сам поэт не проявлял усердие в сборе своих стихов. В подтверждении высказывания Навбахтидов, Хамза приводит также слова поэта-современника Абу Нуваса – Абдуссалама ибн Рагбана, известного по прозвищу Дик-ул-Джин, который говорил: Я был в Египте после Абу Нуваса и обнаружил там много его стихов, о которых не знали жители Ирака [92,I,20]. Утерянными считались также панегирики Абу Нуваса в честь Джаъфара ибн Яхя ал-Бармаки-вазира из могущественной семьи Бармакидов, а также некоторых других известных личностей Аббасидского двора. Существование этих панегириков подтверждаются другими стихами Абу Нуваса или же свидетельством литераторов-современников Абу Нуваса. Упоминание этих фактов Хамзой ал-Исфахани [92,I,22-23] свидетельствует о том, что он четко представлял себе проблему сохранности стихов Абу Нуваса.

Поэтому, ему пришлось собрать как имевшиеся тогда рукописи сборников произведений поэта, так и отдельные его стихи, не вошедшие в эти сборники и на этой основе составить первый, наиболее полный диван стихов Абу Нуваса. Для этого ему пришлось совершить три поездки из его родного города Исфахана в Багдад, где прошла основная часть жизни Абу Нуваса. В Багдаде он встречался с учеными и литераторами, которые хорошо знали творчество Абу Нуваса, имели сборники его стихов. Среди этих ученых и литераторов сам Хамза ал-Исфахани называет известного филолога Ибн Дурайда (ум.321/922 г.), который имел обширные сведения о творчестве Абу Нуваса и его жизни [92,I,15,17], а также не менее известного литератора Абу Бакра Мухаммада ибн Касима ал-Анбари (ум.377/987г). Сведения об Абу Нувасе и его стихах Хамза получал также от таких равиев-передатчиков стихов поэта, как Абу Бакр Ахмад ибн Шукайр, Исмаил ибн Асбат и Абу Салех ал-

Омиди [92,I,10-11]. Таким образом, источниками Хамзы ал-Исфахани в составлении дивана Абу Нуваса были как письменные, так и устные. Как явствует из указаний самого Хамзы, при определении заимствований – «сиркат» Абу Нуваса он опирался на письменный источник – произведение своего современника Мухалхилия ибн Ямута, которое автор подарил ему [92,V,357]. Письменные источники преобладали и при сборе «хамрийят» – винных стихов Абу Нуваса, большинство из которых были почерпнуты Хамзой из имевшихся сборников и книг [92,III,1 и последующие страницы]. При сборе стихов Абу Нуваса, Хамза ал-Исфахани отдавал предпочтение авторитетным источникам, среди которых он сам упоминает имена и произведения таких известных литераторов, поэтов и знатоков поэзии Абу Нуваса, как Али ибн Хамза, Ахфаш – младший, Джахза ал-Бармаки, Наубахтиды, Мухаммад ибн Наср. С этими литераторами Хамза встречался лично и непосредственно получал сведения о произведениях Абу Нуваса. Среди авторитетов, живших до Хамзы, он упоминает Абу Хатима ас-Сиджистани, Ахмада ибн Юсуфа ал-Катиба, ал-Асмаи, Ахфаша среднего и Ахфаша – старшего, Ибн ал-Аьроби, Ибн ал-Мутазза, ал-Джахиза, ал-Мубаррада и других, труды которых в совокупности составили солидную источниковедческую базу для составления дивана Абу Нуваса. Кроме сбора стихов поэта, Хамза ал-Исфахани провел огромную исследовательскую работу, отделяя подлинные творения Абу Нуваса от приписанных ему. В результате, он включил в диван поэта **1500** стихотворений, общее количество бейтов которых превысило **13000**. Диван Абу Нуваса в составлении Хамзы ал-Исфахани состоит из **5** частей, **15** глав и **80** параграфов, в которых представлены стихи различных жанров [92,I.1].

Ценность дивана, составленного Хамзой ал-Исфахани, заключается и в том, что он содержит его обширные комментарии к стихам Абу Нуваса. Эти комментарии важны для понимания стихов поэта, потому что Хамза, будучи иранцем по происхождению, хорошо знал персидскую лексику и реминисценции из культурного прошлого Ирана, которыми были обильно

населены стихи поэта. Опираясь на свои обширные знания в истории и культуре Ирана, он подробно прокомментировал иранские элементы творчества Абу Нуваса. Именно этого достоинства не хватало другим составителям дивана Абу Нуваса, которые, будучи арабами, не всегда понимали персидские элементы его творчества и просто не включали такие стихи в составляемые им диваны поэта.

Диван Абу Нуваса, составленный Хамзой ал-Исфахани, был издан в Каире в 4-х томах: первые три тома были подготовлены к печати Е. Вагнером, а четвертый том Г. Шулером. Этот диван с комментариями Хамзы ал-Исфахани, впоследствии изданный в пяти томах в Бейруте [92], несомненно, создал основу для всестороннего исследования творческого наследия Абу Нуваса.

Вторым по значимости после дивана Абу Нуваса, составленного Хамзой ал-Исфахани, несомненно, считается диван поэта, собранный известным филологом и литератором Абу Бакром ас-Сули (ум. 335/946г.). Этот диван известен, тем, что ас-Сули не включил в него многие стихотворения Абу Нуваса, которые казались ему поддельными или приписанными поэту. В этом деле Абу Бакр ас-Сули проявил чрезмерное рвение, в результате чего составленный им диван Абу Нуваса по объему был равен одной трети объема дивана, составленного Хамзой ал-Исфахани. Отдавая должное кропотливому труду Абу Бакра ас-Сули в составлении дивана Абу Нуваса, арабский ученый Ахмад ал-Газали в тоже время пишет, что «ас-Сули, опираясь на свой вкус, отверг многие стихи Абу Нуваса, хотя в них отчетливо проявляется дух его поэзии... Кажется, что ас-Сули установил особое мерило для подтверждения (подлинности) стихов Абу Нуваса. Все стихи, которые не соответствовали этому мерилу, он не включал в диван поэта, хотя в действительности они могли принадлежать его перу. Этим мерилom было соответствие стиха канонам традиционной арабской поэзии. Если стих не соответствовал этим канонам, то он отвергался. Разумеется, такой подход является несправедливым по отношению к поэзии Абу Нуваса» [см. 93, с. ض]. В подтверждение этих слов

арабского ученого можно привести тот факт, что ас-Сули включил в диван Абу Нуваса всего лишь 30 стихотворений жанра хамрийят, хотя поэт в течении всей своей жизни, писал винные стихи и их количество превышало несколько сотен. Для сравнения можно отметить, что количество хамрийят в диване Абу Нуваса, составленном Хамзой ал-Исфахани, равно 323 стихотворениям. Это означает, что диван Абу Нуваса, составленный ас-Сули, хотя и пользуется доверием знатоков поэзии, является неполным и не представляет весь объем поэтического наследия Абу Нуваса.

Кроме Хамзы ал-Исфахани и Абу Бакра ас-Сули, стихи Абу Нуваса и известия о нем в средние века были собраны еще девяти другими филологами и литераторами. Перечень их имен, приведенный Ибн ан-Надимом в его «ал-Фихрист» - е [90,182], включает Яхью ибн ал-Фазла, Абу Юсуфа Яькуба ибн ас-Сиккита, Абу Саьида ас-Суккари, Юсуфа ибн Дая, Абу Хиффана, Ибн ал-Вашо Абу Таййиба, Ибн Аммара, Оли Мунаджжим, Абу-л-Хасана аш-Шамишоти.

Большинство из составленных этими филологами и литераторами сборников стихов Абу Нуваса и известий о нем не дошло до наших дней, но сам факт обращения такого количества известных филологов к наследию Абу Нуваса свидетельствует о необычайной популярности его творчества и личности в средние века.

Абу Нувас, как и подобало поэтам разряда «фахл», творил во всех традиционных жанрах, создавая неподражаемые образцы поэтического искусства. Наиболее полное представление о поэтических жанрах, в которых творил Абу Нувас, дает диван поэта, составленный Хамзой ал-Исфахани.

Как было указано, Хамза разделил свой труд на 15 глав, каждая из которых содержит стихотворения отдельного жанра поэзии Абу Нуваса, либо посвящена отдельным вопросам его поэтического творчества. Коротко рассмотрим содержание этих глав, в совокупности отражающих разнообразие и богатство поэтического наследия Абу Нуваса. Так, первая глава дивана

посвящена характеристике поэзии Абу Нуваса и особенностей его поэтической деятельности. Здесь Хамза приводит мнения разных авторитетов арабской средневековой филологической науки, поэтов и литераторов, большинство из которых ставят Абу Нуваса в один ряд с крупнейшими поэтами, когда-либо писавшими на арабском языке.

Вторая глава дивана содержит поэтическую полемику Абу Нуваса с современными ему поэтами, а также известия о его отношениях с певицами и поэтессами. В этой главе Хамза приводит 35 касид и поэтических отрывков и упоминает около 40 поэтов, поэтесс и певиц [92, I, 24].

Третья глава посвящена панегирикам Абу Нуваса. Хамза, приводя в этой главе 105 касид и отрывков, разделяет панегирическую поэзию Абу Нуваса на три части: 1. Известные и величавые панегирики Абу Нуваса; 2. Короткие панегирики, написанные им в заточении в надежде на то, чтобы быть прощенным. 3. Панегирики, уступающие остальным панегирикам Абу Нуваса.

Абу Нувас, как один из крупнейших поэтов своего времени, был в близких отношениях с аббасидскими халифами – Харун ар-Рашидом (786-809) и его сыном ал-Амином (809-813) и посвящал им панегирики. Кроме аббасидских халифов, Абу Нувас воспевал в стихах благородство и щедрость представителей иранской семьи Бармакидов, везиря Фазля ибн Рабиъ, правителя Египта эмира Хасыба, а также других высокопоставленных деятелей своего времени [92, I, 106].

Четвертая глава дивана содержит элегические стихи, т.е. стихи жанра «рисо», представленные в 22 касидах и отрывках и одна касида собранная ат-Табари [92, I, 380-381]. Располагая элегические стихи после панегирических, Хамза обосновывает эту последовательность тем, что «элегии являются теми же панегириками, сложенными только в честь усопших» [92, I, 342]. Элегии Абу Нуваса в большинстве своем написаны по случаю смерти Халифов Харун ар-Рашида и ал-Амина, Бармакидов сына везиря Фазла ибн Рабиъ, своих учителей Валибы ибн Хубаба и Халафа ал-Ахмара. Последним стихотворным отрывком

Абу Нуваса было также «рисо», написанное им о своей близкой кончине [92, I,345-346]. Ряд ученых считает, что жанр «риса» не является типичным для поэтической природы Абу Нуваса, всю жизнь стремившегося к наслаждениям и удовольствиям. Этим они объясняют недостаток чувствительности и сострадания, а также заметную искусственность и подражательство в элегиях поэта. [152,I,229;48,I,311]. Не отрицая эти особенности «рисо» Абу Нуваса, в то же время следует отметить, что его поэтический талант и новаторство пробивали себе дорогу в некоторые образцы этого, не типичного для творчества Абу Нуваса, жанра. Об этом свидетельствует, например, элегия поэта на свою скорую кончину, неожиданные образы и мотивы которой стали предметом подражания многочисленных поэтов [92,I,347].

Пятая глава дивана содержит 29 стихотворных отрывков – порицаний Абу Нуваса, с которым Хамза добавил одно стихотворение из дивана, составленного ас-Сули [92,I,403] и три отрывка из дивана, составление которого приписывается Ибрахиму ибн Ахмеду ат-Табари, известному по прозвищу «Тузун» [92,I,404]. Примечательно, что Хамза определяет стихи – порицания как состоящие наполовину из «мадха» (панегирика) и наполовину из «хиджа» (сатиры) [92,I,382].

Шестая глава дивана содержит «хиджа» - сатирические стихотворения Абу Нуваса, которые составляют значительную часть его поэтического наследия. Хамза в этой главе приводит 177 касыд и отрывков сатирического характера. «Хиджа» Абу Нуваса по объектам сатиры разделены на восемь групп:

1. Антиарабские хиджа (10 касыд);
2. Хиджа на знатных и сильных мира сего (25 касыд);
3. Хиджа на представителей науки (13 касыд);
4. Хиджа на поэтов (23 касыды);
5. Хиджа на разных людей из простого народа (37 отрывков);

6. Хиджа, содержащие юмористические и развлекательные мотивы (14 отрывков);
7. Хиджа, состоящие из грубых и непристойных поношений (25 касыд и отрывков);
8. Хиджа Абу Нуваса, включенные Хамзой в диван поэта из других источников (30 касыд и отрывков, включая 6 касыд из дивана, составление которого приписывается вышеупомянутому ат-Табари – Тузуну [92,II,133].

Хиджа Абу Нуваса являются отражением его политических симпатий и антипатий и литературного антитрадиционализма, его неприятия бедуинского образа жизни и его приверженности к иранской культуре.

Седьмая глава дивана Абу Нуваса включает его «зухдийят» - стихи покаянного и аскетического характера, представленные 24 касыдами и отрывками [92,II,158]. Некоторые «зухдийят» Абу Нуваса можно встретить в диванах Абулатахии (умер в 213/828 г) и Салеха ибн Абдулкуддуса (казнен в 783г.), известных своими религиозно-аскетическими стихами. Указавший на этот факт издатель дивана Абу Нуваса, арабский ученый ал-Газали при определении принадлежности этих стихов перу Абу Нуваса исходит из общепринятого, но небесспорного представления о том, что прожигавший свою жизнь в развлечениях и удовольствиях Абу Нувас к концу жизни раскаялся, встал на путь истинный и написал зухдийят. Отсюда он предполагал, что зухдийят, которые несут такую смысловую нагрузку, могут быть отнесены к стихам Абу Нуваса [93,609]. Разумеется, такой подход к вопросу определения авторства зухдийят является спорным, также, как и восторженный отзыв Ханна ал-Фахури о зухдийят Абу Нуваса, которых этот ученый считал «лучшими стихами Абу Нуваса, наиболее тонкими, глубоко прочувствованными, трогательными, правдивыми» [48,I,314-315].

Восьмая глава дивана содержит тардийят – стихи об охоте. Абу Нувас в истории арабской поэзии считается создателем особого жанра тардийят.

Разумеется, тематика и мотивы, связанные с охотой, встречаются и в доисламской поэзии арабов, в частности в муаллаках Имруулкайса, Лабида и других, однако охотничья тема входила в состав многотемной касыды. Заслуга же Абу Нуваса заключается в том, что он, продолжая традиции древнеарабской поэзии и обогащая их новыми мотивами, основал отдельный жанр охотничьих стихов. Хамза включил в диван поэта 106 стихотворений этого жанра, большинство из которых написаны в форме раджаз. Главная трудность этой части наследия Абу Нуваса заключается в том, что охотничьи стихи других поэтов смешались со стихами Абу Нуваса. Поэтому Хамзе ал-Исфахани пришлось проделать кропотливую работу по выделению настоящих тардийят Абу Нуваса от приписанных ему. В результате, ему удалось установить авторов 16 охотничьих касыд и исключить их из дивана поэта [92,II,176]. Тем не менее, этот вопрос остается открытым, так как сам Хамза приводит противоречивые сообщения о количестве тардийят Абу Нуваса. Так, филолог Ибн Абу Тахир говорил, что Абу Нувас написал не более 29 урджуз про охоту, а биограф Абу Нуваса - Абу Хиффан рассказывал, что ему известно о 29 урджузах и 4 касыдах поэта про охоту, а все остальное не принадлежит Абу Нувасу. Хамза приводит слова Абу-л-Аббаса ал-Аммари о сохранившейся у Ибрахима ибн Махбуба тетради, в которой якобы рукой самого Абу Нуваса были записаны более 70 урджуз в жанре тардийят [92,II,177].

Тардийят Абу Нуваса с описаниями сцен охоты, охотничьих собак, птиц, дичи, имеют важное значение для изучения иранского элемента в творчестве поэта, так как эти стихи обильно населены не только персидскими словами, обозначающими атрибуты и антураж охоты, но и традициями иранской охотничьей культуры.

Девятая глава, занимающая целый третий том дивана Абу Нуваса, посвящена его хамрийят – винным стихам непревзойденным мастером, которых он и считается. Больше всего стихов Абу Нувас сочинил именно в этом жанре. Недаром, Хамза включил в эту главу 323 касыды и отрывка

[92,III,1], что составляет одну четвертую часть всего наследия поэта. По сообщениям биографов Абу Нуваса, он обожал вино и писал хамрийят в течение всей своей жизни, несмотря на то, что аббасидские халифы неоднократно запрещали ему делать это. Его хамрийят, отличающиеся легкостью и непринужденностью стиля, обилием незаурядных образов и мотивов, естественностью и реалистичностью описаний, изяществом поэтических размеров и рифм, стали предметом подражания других поэтов.

В результате появилось огромное количество винных стихов в стиле «нуваси», которых часто приписывали перу Абу Нуваса. Хамза приложил много усилий, чтобы отделить истинные хамрийят поэта от приписанных ему. Несмотря на то, что ему удалось указать на многие слабые стихотворения, он отдает себе отчет в сложности этого вопроса и выражает надежду, что в будущем найдется тот, кто специально займется им и ему удастся отделить подлинное от фальшивого [92,III,1].

Хамрийят является тем жанром, в котором в наиболее полной мере проявились поэтический талант и мастерство Абу Нуваса, его новаторство, антитрадиционализм, его вольнодумство и свободолюбивый характер, его неприятие бедуинской культуры и приверженность ко всему новому, его убеждения и мировоззрение. Поэтому не приходится удивляться широчайшему тематическому диапазону хамрийят Абу Нуваса, включающему в себя описание различных вин, виночерпиев, чаш и кубков винопития, изображения сцен пирушек, характеристику виноторговцев, собутыльников и участников пирушек, описание винных лавок, виноградников и садов, где обычно проходят пиршества, музыки, песен, цветов и благовоний, которые были неизменными атрибутами веселого времяпровождения и винопития. В хамрийят Абу Нуваса нашли также свое отражение «свод» правил и обычаев винопития, поэтическое описание процесса приготовления вина, традиции доисламской иранской культуры винопития. Хамрийят Абу Нуваса содержат блестящие образцы его «протеста» против традиционного начала арабской касыды, тему которого

составляло оплакивание стершихся следов стоянки откочевавшей возлюбленной, а также отражение его литературной «программы», заключающейся в неприятии поэтом бедуинского образа жизни и бедуинской тематики, а также в приверженности поэта ко всему «новому», которое часто ассоциируется в его стихах с «иранским». В силу последнего фактора, хамрийят Абу Нуваса представляет важное значение для изучения арабо-иранского литературного синтеза, который был свойственен литературно-культурной среде Халифата в VIII-IX вв.

Десятая глава дивана содержит любовную лирику (ал-газал) Абу Нуваса. Абу Нувас, как и подобало поэтам, посвящал любовные стихи красивым девушкам и любимым женщинам. Количество таких газелей (ал-газал би-л-муаннас, по выражению Хамзы) достигает 178 касыд и отрывков.

Ряд исследователей творчества Абу Нуваса склонны считать, что пристрастие Абу Нуваса к забавам и легкой жизни его стремление к смене удовольствий не позволили ему познать истинную любовь и потому его газели – искусственны, а изображаемые любовные чувства – не искренны [48,I,315; 152,II,210]. В противовес этому, некоторые из 50 длинных и коротких любовных стихотворений Абу Нуваса посвященных красавице – невольнице по имени «Джинан», в истории арабской газели считаются совершенными образцами любовной лирики [148,13-27].

Абу Нувас, кроме обычных газелей, писал также и любовные стихи, в которых воспевал юношей. Такие стихи известны в истории арабской поэзии под названием «ал-газал би-л-музаккар». Хамза в одиннадцатой главе приводит 290 длинных и коротких стихотворений подобного рода [92,IV,1]. Современная арабская литературная критика возникновения «ал-газал би-л-музаккар» связывает с влиянием иранских традиций на арабскую поэзию, а проводником этого влияния считается Абу Нувас [134,II,184-185;140,181-206;162,271-291]. Думается, что одно то, что большинство героев «мужских» газелей Абу Нуваса является юношами неарабского происхождения, а носят они «хорасанскую

одежду», еще не достаточно для подтверждения иранского влияния на возникновение «ал-газал би-л-музаккар». Скорее всего, здесь речь должна идти о воздействии тех реалий и тех нравов, которые сложились в Халифате эпохи Абу Нуваса и которые нашли свое отражение в «ал-газал би-л-музаккар».

Абу Нувасу принадлежит еще один тип газелей, которые называется «ал-газал ал-маджин» (непристойные газели) или просто «ал-муджун» (непристойности). Этих стихов Хамза поместил в двенадцатой главе дивана [92,V,1].

Тринадцатая глава посвящена комментированию письма некоторых жителей Сирии об упрямстве и придирчивости Абу Нуваса [92,V,357].

В четырнадцатой главе Хамза рассматривает критические замечания оппонентов Абу Нуваса по поводу содержания и формы его некоторых бейтов и стихов [92,V,363].

Пятнадцатая глава содержит некоторые известия об Абу Нувасе и отрывки из его стихов, которые по тем или иным причинам не вошли в предыдущие главы дивана [92,V,470].

Таким образом, краткий анализ содержания глав дивана Абу Нуваса, составленного Хамзой ал-Исфахани, свидетельствует, что поэтическое наследие Абу Нуваса отличается жанровым разнообразием. Поэт творил и в традиционных жанрах арабской поэзии, следуя устоявшим канонам этих жанров и обогащая их содержание новыми темами и мотивами. Творил он и в новых жанрах арабской поэзии, таких как хамрийят и тардийят, основоположником которых он, по-праву, считается. Лучшие творения Абу Нуваса во всех этих разнообразных жанрах отмечены печатью высочайшего художественного мастерства и таланта, утонченного поэтического вкуса, необычайной силы воображения и неповторимого новаторства, свойственных их автору.

Глава 2. Иранские мотивы в хамрийят Абу Нуваса

2.1. Происхождение, название, образы и эпитеты вина.

Как известно, Абу Нувас является создателем особого жанра – хамрийят в арабской поэзии. Сила поэтического таланта Абу Нуваса и его красноречие сделали хамрийят одним из превосходных жанров классического периода арабской поэзии. По этому поводу И.М. Фильштинский писал: «Абу Нувас практически создал новый жанр застольной лирики, который впоследствии получил и теоретическое обоснование в трудах филологов IX-XI вв.» [49,315]. Следует отметить, что с определением хамрийят как «застольные стихи» согласны не все ученые-арабисты. В частности, Б.Я. Шидфар, считает, что «незачем переводить «хамрийят» как застольные стихи, так как ни о каком застолье не идет речи. Это именно винные стихи» [53,73].

В эпоху Абу Нуваса жанр хамрийят стал самой популярной поэзией, особенно среди Халифов, которые были очарованы винными произведениями Абу Нуваса, и являлись героями его хамрийят:

أَرَفُضُهَا وَاللَّهِ لَمْ يَرَفُضْ إِسْمَهَا وَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَدِيقُهَا
هِيَ الشَّمْسُ إِلَّا أَنَّ لِلشَّمْسِ وَقْدَةً وَ قَهْوَتُنَا فِي كُلِّ حَسَنِ تَفُوقُهَا

Отвергну ли я вино? Бог не отверг его имя, и что даже Эмир правоверных друг вину,

Вино как солнце, но солнце дает только тепло, а наше вино во всем хорошем превосходит его [93,9]

Винные стихи Абу Нуваса были настолько популярными, что позже, в XI веке хамрийяту присуждают имя «нуваси» - в честь поэта. Об этом свидетельствует слова К. Брокельмана, который считал, что «Нуваси» было не только его прозвищем, но и его винные стихи также называли «нуваси» [136,II,24].

Следует отметить, что винные мотивы не являются новыми для арабской поэзии, и они встречаются еще у доисламских поэтов Имрулькайса, Амр ибн Кульсума и др., но воспевание вина составляло часть касыды в доисламской

поэзии и более того была однообразна. В омейядскую эпоху своими винными стихами прославился ал-Ахтал, но безусловно прав И. Ю. Крачковский писавший, что: «таких специалистов винной поэзии каким был в аббасидский период Абу Нувас, эпоха Омейядов не знает» [34,417]. Действительно, Абу Нувас в истории арабской поэзии был непревзойденным мастером винных стихов. Удивительные сравнения, разнообразие образов и героев, мастерское сочетание слов, художественное воплощение реальных событий и новых мотивов Абу Нувас дополнил иранскими культурными и историко-литературными элементами доисламского периода. Таджикский исследователь Н. Зохидов обуславливает насыщение винной поэзии VIII-IX вв. иранскими мотивами, помимо шуубитских взглядов Абу Нуваса, также и сильнейшим влиянием иранской культурной традиции и, возможно, доисламской иранской винной поэзии на развитие этого рода арабоязычной поэзии [26,125]. Оценивая роль иранского элемента в развитии арабо-мусульманской культуры, русский востоковед К. А. Иностранцев писал: «Иранскому элементу принадлежит очень важная роль как во внешней, так и во внутренней истории Ислама. Его влияние сказывается на протяжении всей многовековой истории мусульманских народов, то – при благоприятных условиях – вполне ясно и определенно, то – при условиях враждебных – на первый взгляд незаметно, но по существу многозначительно» [29,1].

Описание традиций и обычаев, связанных с вином и винопитием в доисламском Иране, сравнение доисламских иранских традиций с арабскими традициями и обычаями, были одними из распространенных тем винных стихотворений Абу Нуваса. Поэт, создавая винные произведения, параллельно выражал свое неприятие традиций старо-бедуинской поэзии и древних обычаев арабской цивилизации, которые он часто сравнивал с иранской историей и культурой. По словам академика И. Ю. Крачковского, «воспевание вина часто было средством протеста против преклонения перед староарабской поэзией с ее бедуинским идеалом. Абу Нуваса влекла оживленная его воображением

южноарабская культура древности, а еще больше старая Сасанидская Персия, которая представлялась ему идеалом веселей и красивой жизни» [32,337]. Таким образом, Абу Нувас был одним из первых поэтов, кто внедрил в свои стихотворения мотивы и образы древнеиранской истории и культуры, реминисценции из легендарного и исторического прошлого иранских народов. Иранский компонент в хамрийят Абу Нуваса проявляется, прежде всего, в содержании и тематике, образах и мотивах этих стихов. Ниже рассмотрим тематическое поле хамрийят Абу Нуваса с целью выделения в них иранских элементов:

В хамрийят Абу Нуваса важное место занимает описание вина, его качества, древность, цвет, запах, вкупе создающие «образ вина», характерный для винных стихов поэта.

В винной лирике Абу Нуваса описываемое вино является преимущественно иранским. Вообще, истинное происхождение вина Абу Нувас относит к далекому доисламскому прошлому Ирана. Об этом свидетельствует часто используемое Абу Нувасом определение «шараб хусравий» (хосровское вино):

دَاوِ يَحْيَى مِنْ خُمَارِهِ بِإِبْنَةِ الدَّنِّ، وَقَارِهِ
مِنْ شَرَابِ خُسْرَوِيٍّ مَا تَعْنَوْنَا بِأَعْتَصَارِهِ

Исцели Яхью от похмелья дочерью кувшина и смолы –

Хосровским вином, выжимая который не утомляли себя [93,95].

В следующем бейте вино названо поэтом «ал-атик ал-хусраваний»:

وَحَمَارٍ طَرَفْتُ بِلَا دَلِيلٍ سِوَى رِيحِ الْعَتِيقِ الْخُسْرَوَانِي

Виноторговец, (дорогу к лавке) которого не указал мне никто, кроме запаха выдержанного хосровского вина [93,88].

Определение вина как «хусравий» встречается в следующем отрывке Абу Нуваса.

فَتَكُنْتَنِي طَيْرُنَا بَادًا، وَقَدْ كُنْتُ تَقِيَا
إِذْ تَرَكْتُ الْمَاءَ فِيهَا وَشَرِبْتُ الْخُسْرَوِيَا

Погубил меня Тизанабад, а я был благочестивым,

Когда там я отказался от воды и выпил хосровское вино [93,141].

Об иранском вине свидетельствует другой распространенный в хамрийят Абу Нуваса образ «ал-мудам ал-хусравий» (хосровское вино):

فَتَرَى الشَّرْبَ كَأَهْلَةٍ فِيهَا يَتَحَسَّوْنَ خُسْرَوِي الْمَدَامِ

И ты видишь там сотрапезников, похожих на полумесяцев, пьющих хосровское вино [93,69].

В хамрийят Абу Нуваса встречается образ «ар-рахик ал-хусраваний», также указывающий на иранское происхождение вина:

أَمُوتَ إِذَا أزالَ الكَأْسَ عَنِي وَأَحْيَا مِنْ يَدَيْهِ إِذَا سَقَانِي
فَلْيَ سَكْرَانٍ مِنْهُ، سَكْرٌ طَرَفٍ وَسَكْرٌ مِنْ رَحِيقِ خُسْرَوَانِي

Я умру, если виночерпий спрячет от меня чашу вина и воскресну, если он напоит меня вином,

Я дважды пьян от него: первое опьянение – от опьяненного взгляда его, а второе – от выдержанного хосровского вина [92, III,322;93,103].

Абу Нувас в подчеркивании иранского происхождения воспеваемого им вина часто использует образ «вина, избранного для Хосрова». Об этом свидетельствует следующих стих поэта:

تَخَيَّرَهَا لِكِسْرَى رائداهُ لَهَا حَظَانٍ مِنْ لَوْنٍ وَرِيحٍ

(Это вино), которое избрали для Хосрова его посланники. Оно осчастливлено и цветом, и запахом [93,71].

Абу Нувас предпочитает старое, выдержанное вино. Поэт считает, что по-настоящему выдержанное и старое вино относится к «временам Хосровов», т.е. к доисламскому прошлому Ирана. По определению Абу Нуваса, старое, выдержанное вино освобождается от всех примесей и становится сладким и приятным.

В нижеприведенном отрывке поэт возводит родословную воспеваемого им вина к «Кисре и Шапур», т.е. к древнеиранским царям, отвергая при этом сопричастность арабов к вину как наследию прошлого:

سلافة لم تَعْتَصِرْهَا يَدٌ وَلَمْ تُدْنِسْهَا إِلَّا عَصِيرُ
كَرِيمَةٍ أَصْغَرَ آبَائِهَا إِنْ نُسِبَتْ كِسْرَى وَ سَابُورُ

Высшее вино! Его не выжимала ни одна рука и не пачкали его смерчи пустыни,

Оно – благородного происхождения. Его самые близкие предки, - если перечислять его родословную, - Хосров и Шапур [93,14].

И в другом стихотворении Абу Нуваса древность и выдержанность вина также ассоциируется с эпохой древнеиранского царя Шапура:

أَسَقِ النَّدِيمَيْنِ فِي كَأْسَاتِ بَلُورٍ فِي مَجْلِسِ بَفُنُونِ الزَّهْرِ مَعْمُورِ
مِنْ قَهْوَةٍ كَوْمِيضِ الْبَرْقِ قَدْ مَكَثَتْ مِنْ عَهْدِ سَابُورٍ فِي خِذْرِ مِنَ الْقَيْرِ

Напои собутельников в хрустальных чашах в пиру среди разнообразных цветов,

Вином, сверкающим как молния, сохранившимся со временем Шапура в покрытом смолой кувшине [92,III,181].

Древность и выдержанность вина и его иранское происхождение подчеркивает также часто используемый Абу Нувасом мотив «вино – сокровище Хосрова». В связи с неоднократным упоминанием имени «Хосрова» в вышеуказанных образах и мотивах следует отметить, что оно является не только именем нескольких иранских царей, но и является нарицательным обозначением правителей доисламского Ирана. Отсюда мотив «вино – сокровище Хосрова» означает, что вино является наследием древнеиранской цивилизации и культуры. Именно такой смысл вкладывает Абу Нувас в следующий свой стих:

ذخائر كِسْرَى لَأَوْلَادِهِ

Вино – сокровище, которое осталось в наследство от Хосрова своим потомкам [93,682].

В одном из своих хамрийят Абу Нувас верный своей приверженности к иранской культуре и питавший неприязнь ко всему бедуинскому, называет

вино «наследием Хосрова Ануширвана» и заявляет о непричастности древних арабов к этому наследию:

ثَرَاثُ أَنْوْشِرَوَانَ كِسْرَى، وَ لَمْ تَكُنْ مَوَارِيثُ مَا أَبَقَتْ تَمِيمٌ وَ لَا بَكْرٌ

(Вино) – наследие Хосрова Ануширвана. Его не оставило в наследство ни Тамим и ни Бакр [93,102].

В этом отрывке мотив «вино – наследие Хосрова Ануширвана» не следует понимать в буквальном смысле того, что вино было изобретено в эпоху этого знаменитого царя эпохи Сасанидов. Известно, что вино было приготовлено в Иране в древнейшие времена. Исторические и литературные источники первое приготовление вина относят, по одной версии, к эпохе царствования мифического иранского царя Джемшида, а по другой версии, ко временам царя Кайкабуда [26,137]. В вышеуказанном отрывке Хосров Ануширван (531-579) является символом доисламской иранской государственности и культуры. Религия иранских народов до ислама – зороастризм не запрещал пить вино, которое было «освящено» упоминанием о нем в Авесте и Вендидаде [161,432-433].

История доисламского Ирана свидетельствует, что вино считалось неотъемлемым атрибутом образа жизни доисламских иранских царей. Поэтому Абу Нувас, определяя вино как «наследие Хосрова Ануширвана», имеет в виду прежде всего наследие иранской доисламской культуры. Поэт поклонялся этой культуре и восхвалял явление этой культуры, одним из которых было «хосровское вино». В этом отношении, известный арабский ученый ал-Аккад писал: «Абу Нувас пьет вино, потому что вино царское и древнее, которое существовало во времена персидских хосровов и римских кесарей» [154,119].

Для характеристики иранского вина и его свойств Абу Нувас использует целый ряд образов, созданных на основе персонификации вина. В них вино предстает в образе девушки – девственницы, олицетворяющей такие качества иранского вина, как выдержанность, чистоту, прозрачность, сладкий вкус и др. Так, в следующем отрывке образ «дочь Хосрова» олицетворяет выдержанность

вина, считающаяся одним из восхваляемых качеств вина. Поэт отдает предпочтение старому, выдержанному вину по сравнению с вином десятилетней выдержки:

ولا تَسْقِيَانِي بِنَتٍ عَشْرِ، فَإِنِهَا
كَمَا عُصِرَتْ لَمْ يَنْسَ فُرْقَتَهَا الْكَرْمُ
وَلَكِنْ عَجُزًا، بِنَتٍ كِسْرَى، قَدِيمَةً،
مَعْتَقَةً، قَدْ دَبَّ فِي طَيْهَا الْجُلْمُ

Не напоите меня молодым вином десятилетней выдержки (букв: девушкой десяти лет), оно ведь еще не забыло своей разлуки с лозой,

А (поите) старым выдержанным вином – дочерью Хосрова, которое таит в себе кротость [93,104].

Уподобление вина «банат Кисра» - дочерям Хосрова в следующем отрывке также указывает на древность иранского вина, которое поэт предпочитает среди других сортов вина тех местностей, которые славились своими виноградниками:

بَنَاتُ كِسْرَى خَيْرٌ مَا بَنَاتِ جُلَيْنَ مِنْ هَيْتٍ وَمِنْ عَانَاتِ

Дочери Хосрова лучше всех дочерей,

Привезенных из самых деревен Хит и Анат [93,165].

Абу Нувас представляет вино в самых неожиданных образах. В стихах поэта оно уподобляется невесте, отчимом которой был Хосров. Такое уподобление мотивируется тем обстоятельством, что владелец вина – виноторговец хранит его в кувшинах в подземелье, как невесту скрывают за занавесом.

مُعْتَقَةً، حَمْرَاءُ، وَقَدْ نُهُهَا حُمْرُ
وَنَكْهَتْهَا مِسْكٌ، وَطَلَعَتْهَا تَبَرُ
حَطَطْنَا عَلَى خَمَارِهَا جُنْحَ لَيْلَةٍ
فَلَا حَ لَنَا فَجْرٌ، وَلَمْ يَطْلُعِ الْفَجْرُ
وَإِبْرَزَ بَكَرًا مَزَّةَ الطَّعْمِ قَرْقَفَا
صَبِيْعَةٌ دَهْقَانُ تَرَاحِي لَهُ الْعَمْرُ
.... فَقَالَ: "عَرُوسٌ كَانَ كِسْرَى رَبِيبَهَا
مُعْتَقَةً، مِنْ دُونِهَا الْبَابُ وَالسَّنَرُ

Старое, красное (вино), крепость которого как горящие углы, запах как мускус, а вид как золото

Остановились мы среди ночи у виноторговца и показалась нам заря, хотя заря еще не занялась.

И подал он нам это вино-девственно чистое, сладко-кислого вкуса, холодное творение (иранского) дихкана, выдержанное

И сказал (виноторговец): (это вино) – невеста, отчимом которой был Хосров, старая, скрывшаяся за дверьми и занавесом [93,100].

Абу Нувас в своих хамрийят часто использует мотивы «вино-дочь (иранской) деревни» [93,100]. К указанным выше мотивам хамрийят Абу Нуваса, характеризующим иранское вино, следует добавить такие мотивы, как «вино – дочь (иранской) деревни» и «вино из лозы (иранского) дихкана».

نُسْقِي سُلَافاً مِنْ بِنْتِ دِسْكَرَةَ مَا شَابَهَا فِي دَنَانِهَا الرِّنَقُ

Мы пьем превосходное вино – дочь (иранской) деревни, которое не примешалось в кувшинах с мутью [93,53].

А также:

صَهْبَاءٌ صَافِيَةٌ، عِزْرَاءُ نَاصِغَةٌ لِلْسُقْمِ دَافِعَةٌ، مِنْ كَرَمٍ دِهْقَانِ

Золотистое, прозрачное, девственное (вино), излечивающее болезни, из лозы (иранского) дихкана [93,113].

Мастерское разыгрывание образа вина, уподобляемого «девственнице», являющийся к тому же «дочерью» или «невестой» Хосрова или «дочерью» дихкана, позволяет поэту создавать сюжетные стихотворения с разнообразием зарисовок, в которых непременно присутствуют диалог с виноторговцем и сцена «сватовства» девственницы – вина. Обычно, посетители винной лавки чтобы купить вино, персонифицированное в образе невинной девушки, должны сватать ее у отца-дихкана, так называет поэт виноторговца. И только благородным людям готов отдать свою дочь виноторговец (дихкан), который с трудом расстается с нею, но, несомненно, запросит самую высокую цену за такую выдержанную невинную девушку, т.е. древнее иранское вино. Девственница-вино, обозначенное словами «бикр» или «азра», свидетельствует о чистом вине, хранившемся и еще не тронутым никем. Поэт приписывает ему самые лучшие качества: приятность, вкус, прохладу. Это вино созревало под солнечными лучами и выдерживалось в темном месте.

Такая сюжетная канва и такие описания часто повторяются в хамрийят Абу Нуваса. Но такая повторяемость «сюжета» и нормативность описаний качеств вина не лишают хамрийят Абу Нуваса их живости, яркости и выразительности, так как поэт каждый раз предлагает читателю новые неожиданные образы и мотивы. В качестве примера таких хамрийят приведем следующее стихотворение Абу Нуваса, в котором иранское вино персонифицировано в образе дочери дихкана. Образы и сравнения, которые поэт использует в этом стихотворении, заимствованы из доисламского иранского культурного мира:

فَرَوَجْنَا مِنْهُنَّ فِي خِدْرِهِ الْكُبْرَى	خَطَبْنَا إِلَى الدِّهْقَانِ بَعْضَ بَنَاتِهِ
إِلَى أَنْ بَلَّغْنَا مِنْهُ غَايَتَهُ الْفُصْوَى	وَمَا زَالَ يُغْلِي مَهْرَهَا، وَيَزِيدُهُ
وَحَاضِنُهَا حَرُّ الْهَجِيرِ إِذَا يَحْمَى	رَحِيقًا أَبُوهَا الْمَاءُ، وَالْكَرْمُ أُمُّهَا
لِبَعْضَتِهَا النَّارَ الَّتِي عِنْدَهُمْ تُذَكَّى	مَجُوسِيَّةً، قَدْ فَارَقَتْ أَهْلَ دِينِهَا
فَمَا سَكَتَتْ حَتَّى أَمْرُنَا بِهِ يُطْفَى	رَأَتْ عِنْدَنَا ضَوْءَ السَّرَاجِ؛ فَرَاغَهَا
وَتَسْجُدُ أُخْرَى حِينَ تَسْجُدُ لِلْمَسْرَى	إِذَا أَصْبَحَتْ أَهْدَتْ إِلَى الشَّمْسِ سَجْدَةً

Мы посватали у дихкана одну из его дочерей, и в лавке своей он женил нас на самой старшей,

Он продолжал просить все больше и больше приданого за нее, пока мы не достигли предела его желаний,

Это старое выдержанное вино, отец которому вода, а мать – лоза, кормилицей является полуденный зной, когда бывает жарче всего.

Оно подобно зороастрийке, которая покинула своих единоверцев из-за ненависти к огню, разжигаемому у них.

А у нас, увидев свет светильника, внушавшего ей трепет, не успокоилась до тех пор, пока мы не потушили светильник,

Вставая утром, она поклоняется солнцу и повторяет свой поклон, когда солнце склоняется к закату [93.118-119].

Как явствует из этого отрывка, поэт сравнивает описываемое им вино с зороастрийкой, которая поклоняется солнцу. Прокомментировавший этот отрывок Н. Зохидов пишет, что «это сравнение мотивирована тем, что вино

медленно созревало под солнцем, которому любит поклоняться зороастрийка. Но поэт еще хочет подчеркнуть, что его вино не сварено на огне, как при некоторых способах приготовления вина. Для выражения этой идеи поэт «уводит» зороастрийку, которой он уподобил вино, от ее единоверцев, ибо они почитают огонь, а ей же даже пламя светильника внушает страх и трепет» [26,139-140]. Как видно, «сюжет» этого стихотворения основан на древнеиранской зороастрийской традиции, знатоком которого и был Абу Нувас.

Хамрийят Абу Нуваса свидетельствует, что поэт больше внимание уделял описанию *хубаб* (мн.ч. *хубуб*) – пузырьков, появляющихся и возвышающихся над вином. Поэт часто сравнивает «пузырьки» над вином с зернами жемчуга [93,70]. Появление пузырьков связано с традицией смешения вина с водой, которой немало стихов посвятил Абу Нувас. Такое сравнение содержит следующий стих Абу Нуваса:

صَهْبَاءُ، تَبْنِي حُبَاباً كُلَّمَا مُزِجَتْ كَأَنَّهُ لَوْلَوْ يَتْلُوهُ عَقِيَانُ

Золотистое вино, когда оно смешивается с водой, над ним образуется пузырьки, похожие на жемчуга, а под ними – золото [93,126].

При описании пузырьков вина Абу Нувас использует свой излюбленный прием заимствования объектов поэтических сравнений из иранского доисламского культурного мира. Так, в нескольких винных стихах Абу Нувас сравнивает пузырьки над вином с короной, которую арабы принимали за символ царской власти доисламского Ирана. И в этом отношении примечателен тот факт, что, когда Омейядский поэт Ибн Кайс ар-Рукаййат в своем панегирике в честь Халифа Абд ал-Малика (685-705) приписал ему корону, халиф осуждающе сказал ему; «Меня ли ты восхваляешь короной, как будто я иранский (царь)?!» [26,71].

Так, в следующем отрывке Абу Нувас сравнивает пузырьки вина с короной, а виночерпия-иранца изображает с короной из базилика:

بِمَشْمُولَةٍ كَالشَّمْسِ، يَغْشَاكَ نُورُهَا إِذَا مَا تَبَدَّتْ مِنْ نَوَاحِي الْمَشَارِقِ

وَتَرْنِيْمُ نَشْوَانٍ، وَصُفْرَةٌ عَاشِقٍ	لَهَا تَاجُ مَرْجَانٍ، وَإِكْلِيلُ لَوْلُؤٍ
تَحَارُّ لَهَا الْأَبْصَارُ مِنْ كُلِّ رَامِقٍ	وَتَحْسَبُ أُنْيَالًا لَهَا بِكُؤُوسِهَا
يَتَاجُ مِنَ الرِّيحَانِ، مَلِكُ الْفَرَاطِقِ	يُدَوِّرُ بِهَا ظَنِّي، غَرِيرٌ، مُتَوَجِّ

Вино словно солнце, которое покрывает тебя своим светом, когда восходит с восточных стран,

У него-корона из кораллов, венец из жемчугов, распев пьяного и желтизна влюбленного.

Когда его наливают в чаши и пузырьки устремляются ввысь, изумляются тому взоры всех смотрящих,

Подает вино по кругу молодой (виночерпий, похожий на) газель, имеющий на голове корону из базилика и одетый в (персидскую) одежду [93,171].

Из исламского культурного мира заимствован и другой объект поэтического сравнения Абу Нуваса. Речь идет о сравнении пузырьков вина с зернами жемчуга и ряби, которая образуется на чаше с персидским письмом:

صفراء، سِلْكُ جُمانِ لَوْلُؤِهَا أَلْفَاتُ كَاتِبِ سَيِّدِ الْفُرْسِ

Золотистое (вино)! Нить (на которую нанизаны) зерна его жемчуга, подобна буквам секретаря господина персов [92, III,195;93,215].

Аналогичное сравнение содержит следующий бейт Абу Нуваса:

كَأَنَّ سَطُورًا فَوْقَهَا فَارِسيَّةٌ تَكَادُ وَإِنْ طَالَ الزَّمَانُ تَبَيَّنُ

Как будто над вином персидские строки. Хотя и прошло много времени, они все еще отчетливо видны [93,68-69].

2.2. Чаши, кубки и другие винные сосуды

Важным компонентом в тематическом поле хамрийят Абу Нуваса является описание сасанидских чаш и кубков вина. В этой связи Н. Зохидов писал, что «подобно тому, как вино является иранским наследием, ... винные чаши, из которых «пьют» поэты, также являются произведением иранских мастеров»

[26,134].

Прежде всего следует отметить, что Абу Нувас в своих винных стихах описывает самые разнообразные виды чаш и кубков, золотых и серебряных, стеклянных и металлических, разных форм и размеров. Чаши и кубки, использованные Абу Нувасом, называются по-разному, но наиболее распространенными среди них это «каас» и «кадах». В стихах поэта встречаются чаши и кубки со специфически персидскими названиями, о чем будет сказано далее. Следует заметить, что сосуды для питья вина поэты описывали и до Абу Нуваса, и после него, и в этом нет ничего необычного, потому что описание сосудов винопития является требованием жанра. Но среди всех других поэтов-авторов хамрийят, Абу Нувас славится своими описаниями «хосровских», т.е. доисламских иранских винных чаш. Ввиду оригинальности и свежести эти описания неоднократно привлекали внимание авторов средневековых антологий и теоретиков литературы [32,339-344]. Действительно, Абу Нувас впервые в истории арабской винной поэзии представил замечательные описания сасанидских винных чаш с изображениями. Изюминкой этих описаний был образ, связанный с вином и водой. Сами арабы, как считал И. Ю. Крачковский, нуждались в известном объяснении деталей этого образа. Этот образ был построен на описании того, насколько вино, наливаемое в чашу с изображениями иранского царя и его людей, а также пены и пузырьки, образуемые при смешении вина с водой, закрывали изображенные фигуры. Различные вариации этого образа на основе изображенных на чаше разных сцен представлены в четырех хамрийят Абу Нуваса.

В свое время академик И.Ю. Крачковский посвятил две небольшие статьи анализу этих хамрийят [32,II,336-350,388-391]. Ввиду важности этих стихов для представления полной картины иранского компонента в хамрийят Абу Нуваса, рассмотрим их здесь. В первом из этих стихотворений поэт рассказывает о своем посещении винной лавки в глубокую ночь, когда не выспавшийся и

недовольный поздним визитом хозяин лавки наконец соглашается угостить поэта вином:

مُحَفَّرَةُ الْجَوَانِبِ وَالْقَرَارِ	فَحَلَّ بِزَالِهَا فِي قَعْرِ كَأْسٍ
وَكَسْرَى فِي قَرَارِ الطَّرْجَهَارِ	مَصُورَةٌ بِصُورَةِ جُنْدٍ كَسْرَى
بِأَعْمَدَةٍ، وَأَقْبِيَّةٍ قِصَارِ	وَجُلُّ الْجُنْدِ تَحْتَ رِكَابِ كَسْرَى

*И налил он чистое вино в чашу, края и дно которой разукрашены,
Изображено на ней войско Хосрова, а сам Хосров – на дне чаши,
А главы войск – у стремени Хосрова,
С булавами, в коротких кафтанах [93,77]*

Как явствует из содержания отрывка, чаша, описанная поэтом, содержала изображение царя Хосрова в окружении глав его войск. Вероятно, на чаше была воспроизведена сценка военной процессии – «мавкиб», которая известна по многим сохранившимся доисламским иранским настенным росписям. В этом отрывке не только содержание иранское, но и чаша названа словом «тарджахар», которое в словарях возведено к персидскому «таркихар».

Второе стихотворение Абу Нуваса, посвященное описанию золотой чаши с изображениями, интересно тем, что когда чаша наполняется вином, то кажется, что изображенные на чаше войска тонут в воде:

طَاسَاتٍ تَبْرِ، خَمْرُهَا يَفْهَقُ	تُزَوِّجُ الْخَمَرَ مِنَ الْمَاءِ، فِي
تَسْمَعُ لِلدَّاعِي، وَلَا تَنْطِقُ	مُنْطَقَاتٍ بِتِصَاوِيرِ، وَلَا
مُحْتَفَرٌّ مَا بَيْنَهُمْ خَنْدَقُ	عَلَى تَمَائِيلِ بَنِي بَابِكِ
كَتَائِبُ فِي لُجَّةٍ تَغْرَقُ	كَأَنَّهُمْ وَالْخَمْرُ مِنْ فَوْقِهِمْ
يَهِيْمُ فِي أَطْلَالِهَا أَحْمَقُ	فَالنَّعْتُ ذَا، لَا نَعْتُ دَارٍ خَلَّتْ

*Она вино выдает замуж за воду (т.е. смешивает вино с водой) в чашах
из золота, внутренность, которых заполнена,*

*Опоясанных изображениями, которые не слышат зовущего и не говорят
Перед фигурами сынов Бобака, среди которых вырыт ров.*

Они, когда вино над ними, похожи на отряды войск, тонущие в пучине.

Вот это стоит описать, а не жильё, которое опустело и на следах

которого бродит глупец [93,157].

Этот отрывок, как и предыдущий, насыщен персидскими элементами в содержании. Так, Абу Нувас называет изображенных на чаше фигур «сынами Бобака» т.е. Сасанидскими царями. Кроме того, поэт завершает описание типичным антиарабским выпадом, предпочитая поэтические мотивы, навеянные доисламской иранской культурой, темам традиционной арабской касыды. Отрывок насыщен и персидскими лексическими элементами, о чем свидетельствуют использованные поэтом персидские слова «тасат» (чаши) и «хандак» (ров).

В третьем стихотворении Абу Нувас описывает чашу с изображением Хосрова и его всадников на охоте в следующих бейтах:

حَبَبُهَا بِأَلْوَانِ التَّصَاوِيرِ فَارِسُ	تُدارُ عَلَيْنَا الرَّاحُ فِي عَسْجَدِيَّةٍ
مَهْأً تَدْرِيهَا بِالْقِسِيِّ الْفَوَارِسُ	قَرَارَتِهَا كَسْرَى، وَفِي جَنْبَاتِهَا
وَلِلْمَاءِ مَا دَارَتْ عَلَيْهِ الْقَلَانِسُ	فَللْخَمْرِ مَا زُرَتْ عَلَيْهِ جِيُوبُهَا

Ходит у нас в круговое вино в золотой чаше, которую одарила разными изображениями Фарс,

На дне у нее Хосров, а по сторонам антилопы, которых выслеживают с луками всадники.

Вину принадлежит то, где у них застегнуты ворота, а воде то, где надеты головные уборы [93,37].

Это стихотворение Абу Нуваса было навеяно посещением им развалин столицы Сасанидского государства – города Мадаин. Поэт и его друзья из семьи покровительствующего ему иранского рода Наубахтидов пять дней провели в одном из винных лавок Мадаина. В память о весело проведенных днях и написал Абу Нувас это стихотворение. Естественным выглядит насыщение содержания стихотворения иранскими мотивами и образами, так как оно было задумано и написано в столице некогда могущественного Сасанидского государства. В этом отрывке, как и в предыдущем, поэт устанавливает связь между изображениями на чаше и вином – образ, который

удивлял арабских ценителей поэзии.

Другая вариация этого образа заключена в четвертом хамрийят Абу Нуваса с описанием сасанидской чаши с изображениями:

بنينا على كسرى بن ساسان رُوحُهُ اِنْ لاصْطَفاني دون كل نديم
إليك أبا العباس عديتُ ناقتي زيادةً ود، وامتحانَ كريم

*Построили мы над Хосровом неоя вина, увенченное по краям звездами,
И если бы Хосрову сыну Сасана была возвращена его душа, то конечно
меня бы он избрал вместо всякого другого надима [93,448].*

Как явствует из этого отрывка, на чаше был изображен Хосров и когда наполнили чашу вином, то оно, по определению поэта, стало походить на небо над Хосровом, а пузырьки вина – на звезд на небе.

«Хосровская чаша», как указал Н. Зохидов [26,135-136], упомянута еще в одном стихотворении Абу Нуваса:

فَصْنُهَا عَنِ الْمَاءِ الْقَرَّاحِ، وَهَاتِهَا فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تَسْقِنِي مِنْ دُونِهَا
بَأَنِيَةٍ مَخْرُوطَةٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ تَخَيَّرَ كِسْرَى خَرَطَهَا لِيَصُونَهَا
كَأَنَّ رِجَالَ الْهِنْدِ حَوْلَ إِنَائِهَا عَكُوفٌ عَلَى خَيْلٍ، تُدِيرُ مُتَوْنَهَا

*Не смешивай его (т.е. вино) с прозрачной водой, подай его мне, - а если
не напоишь меня им, то я не вынесу этого,*

*В хризолитовой чаше, коническую форму которой избрал Хосров, чтобы
хранить ее,*

*Как будто по краям чаши (изображены) индусы, которые упорно хотят
оседлать лошадей, качающих своими спинами [93,138].*

Как видно, использованный в этом отрывке образ основан на том, что в чашу было налито красное вино, на фоне которого изображенные по краям чаши люди, оседлавшие лошадей, становились похожими на индусов.

При анализе описаний Абу Нуваса чаш с изображениями иранских царей арабских критиков-литераторов всегда занимал вопрос: эти описания были плодом поэтического воображения Абу Нуваса или имели литературный прообраз в виде стихов предшествующих поэтов? Ряд средневековых

литераторов, в том числе Ибн Рашик, Ибн Бассам пытались найти такой прообраз в винных стихах Имрулькайса. Специально занимавшимся этим вопросам И. Ю. Крачковский справедливо считал, что стихи Имруулкайса о смешении вина с водой, примеров для которого в арабской поэзии можно найти сотни, не могут быть прообразом стихов Абу Нуваса с изображениями на чаше. Ученый считал более правым филолога и историка Ибн ал-Асира, предполагавшего, что за популярным и красивым образом Абу Нуваса стоит «простое отражение виденной картины» [32,339-340]. Другими словами описания Абу Нуваса чаш с изображениями были навеяны не винными стихами его арабских предшественников, а существованием сасанидских чаш с различными изображениями, которых видел поэт и которые вдохновили его на создание замечательных и неповторимых образов. Исследование сасанидской культуры и искусства свидетельствуют, что традиции этой культуры и искусства были распространены в Халифате эпохи Абу Нуваса. [32,347-350;43,156;]

Исторические и литературные памятники на арабском и персидском языках также свидетельствуют о распространенности традиции изображения иранских царей на чашах для винопития. Академик И. Ю. Крачковский в свое время указал на один из таких арабоязычных источников под названием «Самарат ал-аврак» со ссылкой на работу Марголиуса, в котором говорилось о чаше с изображением Шапура [32,348]. Такие иранские чаши с изображениями ахеменидского царя Дария III и сасанидского царя Шапура сына Хурмуза дважды упоминаются в «Гулар ус-сияр» - историческом сочинении Абумансура Саалиби (961-1038), известном также под названием «Шахнаме» Саалиби. В первом случае Александр Македонский перед сражением с иранским войском с целью разведки прибывает инкогнито во дворец Дария и во время пира, выпив вина из золотых чаш с изображениями Дария, незаметно клал их в свой карман. Будучи узнанным одним из приближенных иранского царя, Александр Македонский тем не менее смог сбежать от иранцев и благополучно вернуться

в свой лагерь [68,211-212].

Во втором случае сасанидский царь Шапур, готовясь к сражению с византийцами и стремясь по больше узнать о противнике, посетил инкогнито Византию, но во время приема во дворце кесаря оказался узнанным по его изображению на чаше вина [68,266-267].

Вероятно, оба случая – не более, чем легенда, но здесь для нас важно то, что оба случая основаны на традиции изображения иранских царей на винных чашах. Этой традицией иранской культуры были навеяны вышеуказанные хамрийят Абу Нуваса, производившие фурор среди арабских литераторов и знатоков поэзии своей новизной и оригинальностью.

Кроме сасанидских чаш, в хамрийят Абу Нуваса встречаются и другие сосуды для винопития и хранения вина, имеющие персидские названия и отражающие доисламскую иранскую традицию винопития в поэзии Абу Нуваса. К таковым относятся «джом» (мн.ч. «джомот»), обозначающие серебряную чашу:

فإذا زارَ أدْرنا الراخَ جاما بعد جام

(Виночерпий), угощал нас вином, подавая чашу за чашей

[92,III,302;93,202].

К винным сосудам, описанным в хамрийят Абу Нуваса и имеющим персидское название, относится «ибрик» (мн.ч. «абарик»), означающее «кувшин»:

تقول خمرٌ: فحين تحدرُها من فم إبريقها إذا انحدر
قلت شعاعٌ: فكيف أشربها لو كان خمرًا لأبرزت كدرا

Называешь его вином, но когда наливаешь его из кувшина в чашу

То говоришь, что оно свет. Как же выпить его? Если оно все-таки вино, то выделило бы муть [93,190].

Абу Нувас использовал также персидское слово «куза» (в форме множественного числа «кизон») для обозначения кувшина для вина:

حتى إذا اصْطَفَتِ الأفْداخُ، وانْتَبَحتْ بيضُ القواريرِ من أعيانِ كيوان

Когда чаши выстраиваются в ряд и наливают в них прозрачное вино из горлышек кувшинов [92,III,321;93,114].

Другим винным сосудом, имеющим персидское название, является «даврак» (мн.ч. «даварик»), в значении «графин»:

فَقُلْنَا لَهَا: كَيْلَى حِسَابًا مَقَوْمًا دَوَارِيقَ خَمْرٍ مَا نَقَصَتْ وَمَا زِدْنَا!

И мы сказали ей: «Представь нам правильный счет за графины вина, в котором ничего ты не убавила, и мы не прибавили» [92,III,318;93,49].

Для обозначения винного сосуда Абу Нувас иногда использует слово «батия» (мн.ч. число «бавати»), происхождение которого, предположительно, персидское [92,III,92,202;93,131,181]. Это слово использовано в следующем отрывке:

صُهْبَاءٌ صَافِيَةٌ تُحْذِيكَ نَكْهَتُهَا تَنْفُسَ الْمِسْكِ مَلْطُوخًا بِثَفَاحٍ
حَتَّى إِذَا سُلْسِلَتْ فِي قَعْرِ بَاطِيَةٍ أَغْنَاكَ لِأَلَاؤِهَا عَنْ ضَوْءِ مِصْبَاحٍ

Золотистое, чистое вино, запах которого дарит тебе аромат мускуса со вкусом яблока

Когда она струится на дне чаши, то его сияние заменит тебе свет лампы [92,III,92;93,108].

В хамрийят Абу Нуваса довольно часто используется персидское слово «тас» (мн.ч. «тосат»), которое означает металлическую чашу [92,III,69,92,93, 195,214]. Эта чаша может быть золотой, так и серебряной. Абу Нувас часто определяет вид благородного металла, из которого сделана чаша, как, например, в следующем бейте:

تُزَوِّجُ الْخَمْرَ مِنَ الْمَاءِ فِي طَاسَاتٍ تَبْرِ خَمْرَهَا تَفْهَقُ

Она смешивает вино с водой в золотых чашах, вино в которых переливает через край [92,III,214;93,157].

Все указанные персидские названия винных сосудов являются арабизированными словами и в такой форме использованы в хамрийят Абу Нуваса и других арабоязычных поэтов. Наряду с этим, Абу Нувас использует

специфически персидское название винного сосуда, которым является слово «тарджахар» - кубок:

محفرَةُ الجوانبِ والقرارِ فحلَ بِزَالِهَا فِي قَعْرِ كَاسٍ
مَصُورَةٌ بِصُورَةِ جُنْدٍ كَسَرَى وكسرى في قرارِ الطَرْجَهارِ

*И развязал он бурдюк над чашей, края и дно которой разукрашены,
Изображено на ней войско Хосрова, а Хосров на дне кубка.
[92,III,138;93,77].*

Слово «тарджахар» в значении кубка для вина всего один раз использовано Абу Нувасом и не встречается в творчестве других поэтов, что, безусловно, мотивировано склонностью Абу Нуваса к иранской культуре винопития. Справедливости ради следует отметить, что в хамрийят поэта встречаются сосуды для винопития и хранения вина, которые имеют исконно арабские названия. Примечательным в этом отношении является отрывок, в котором поэт перечисляет ряд сосудов, имеющих персидские и арабские названия:

إلى بَيْتِ خَمَارٍ كَثِيرٍ زِحَامُهُ له ثَرَوَةٌ وَالْوَجْهُ مِنْهُ بِهِمٌ
وَفِي بَيْتِهِ زِقٌّ وَدَنْ وَدُورَقٌ وباطيةٌ تُرَوَى الْفَتَى وَتُنِيمُ

*И направился я в лавку вино торговца, в котором есть изобилие всего,
а он сам темнолицый.*

В лавке у него есть и бурдюк (зик) и большой кувшин (дан) и графин (даврак) и чаша (батия), которые утоляют жажду молодца и успокаивают его [92,III,285;93,131].

Абу Нувас не только использует персидские названия для винных сосудов, но и на их основе создает образы и сравнения. Так, в следующем бейте он сравнивает «ибрик» - кувшин для вина с зороастрийским старцем:

كَأَنَّ إِبْرِيْقُنَا إِذَا صُفِّقَتْ فِي الْكَاسِ شَيْخٌ مَزْمَزٌ شَرِيقٌ

*Кувшин наш, когда вино переливается из него в чашу, становится
похожим на бормочущего старца, захлебнувшегося водой [92,III,219;93,54].*

Это сравнение основано на зороастрийской традиции, известной как «замзамат маджус» - бормотание зороастрийца [об этой традиции см: 161,390-399]. Дело в том, что во время еды и питья зороастрийцы тихо бормотали молитвенные формулы своей религии. Знакомый с этой традицией Абу Нувас сравнивает кувшин с зороастрийцем, а шуршание вина при его переливании из кувшина в чашу - с бормотанием зороастрийца.

2.3. Виночерпий и виноторговец в хамрийят Абу Нуваса

Другим тематическим полем хамрийят Абу Нуваса, населенным доисламскими иранскими мотивами, является описание виночерпиев и виноторговцев. По законам жанра, виночерпий является постоянным образом винных стихов. В хамрийят Абу Нуваса, виночерпий является, преимущественно, иранцем по происхождению. В поэтическом воображении Абу Нуваса, идеальным виночерпием является красивый и сообразительный юноша, воспитанный на древнеиранских традициях. Вот как он характеризует этого виночерпия:

وساقٍ غَرِيرٍ الطَّرْفِ والدَلِ فاترٌ
رَبِيبٍ مُلُوكٍ كان والده كسرى

Виночерпий, красивый, кокетливый, соблазнитель, питомец царей, отцом которых был Хосров [92,III,15;93,119].

Пределом блаженства для Абу Нуваса является двойное опьянение. Первое опьянение поэт получает от прекрасного, выдержанного иранского вина, а второе опьянение наступает от вида красивого и обольстительного виночерпия-иранца:

فلي سُكْرانٍ منه سُكْرُ طَرْفٍ
وسُكْرٌ من رَحِيقِ خُسْرَوَانِي

У меня двойное опьянение: первое – от опьяненного взгляда (виночерпия), а второе – от выдержанного хосровского вина [92,III,322;93,103].

Мотив двойного опьянения, вероятно, впервые введенный Абу Нувасом в винные стихи, является излюбленным для поэта: он неоднократно обращается к нему [92,III,173,325]. В этой связи следует отметить, что Абу Нувас во многих своих хамрийят наряду с описанием достоинств вина, воспекает также красоту и прелести виночерпия, а иногда повествует о своих любовных похождениях с виночерпием [см. 92,III,232-325;93,126-127]. Такие хамрийят Абу Нуваса по теме и мотивам близки к стихам другого жанра творчества поэта – «ал-газал би-л-музаккар». В газелях этого типа Абу Нувас воспекает не женщину, а мужчину. В арабском литературоведении появление «ал-газал би-л-музаккар» в арабской поэзии эпохи Аббасидов объясняют влиянием иранских традиций, а Абу Нуваса считают проводником этих традиций в арабскую поэзию [134,184-185;140,181-206;143,151]. Не вдаваясь в подробности этого вопроса, рассмотрение которого выходит за пределы нашего исследования, отметим, что виночерпий, воспеваемый Абу Нувасом в его хамрийят, а также юноши, являющиеся лирическими героями его «ал-газал би-л-музаккар», представляют собой не арабов, а преимущественно иранцев. Иранское происхождение виночерпия, Абу Нувас часто раскрывает тем, что он одет в рубашку «куртак». Само это слово является арабизированной формой персидского слова «курта». Производное от этого слова прилагательное «мукартак» - «одетый в (иранскую) рубашку» является часто повторяющимся эпитетом для виночерпия-иранца в винных стихах Абу Нуваса, например:

وَأَقْبَلَ مُحَسَّوْدُ الْجَمَالِ مَقْرَطَقٌ غَرِيبُ النُّهَى لَا عَيْبَ فِيهِ أَرِيبُ

Подав нам чашу вина (виночерпий), с красивой внешностью, одетый в (иранскую) рубашку, благоразумный, без изъянов он, и смыслённый [92,III.47;93,111].

Виночерпий в хамрийят Абу Нуваса часто одет в хорасанскую одежду. Для выражения этого мотива поэт изобрел арабский глагол «харсана» от персидского топонима «Хорасан». Глагол «харсана» в значении «одевать в хорасанскую одежду», а также производные от него глагол «тахарсана» -

«одеться в хорасанскую одежду» и прилагательное «мухарсан» - «одетый в хорасанскую одежду» использованы Абу Нувасом для выражения мотивов, связанных с иранским культурным миром, а также иранским происхождением виночерпия. В этом отношении примечательным является следующий отрывок поэта, в котором виночерпий не только одет в иранскую рубашку, но и привык носить хорасанское одеяние с юных лет, хотя и не был в главных культурных центрах Хорасана – городах Мерве и Тусе:

نَازِعُهَا وَاضِحَ الْخَدَيْنِ مَعْتَدِلًا يَحْكِي بِبَهْجَتِهِ لِلنَّاسِ بَلْقِيسَا
مَقْرَظًا خَرَسَنُوهُ فِي حَدَاتِهِ لَمْ يَغْدُ وَاللَّهِ مِنْ مَرَوْ وَلَا طَوْسَا

Получил я вино (с рук виночерпия), с ослепительными щеками, стройный, красотой своей он похож на Балкыс,

Одет он в куртак (рубашку), а носит он хорасанскую одежду с юных лет, хотя не был он ни в Мерве и ни в Тусе [92,III,199;93,203].

В следующем бейте Абу Нувас описывает виночерпия, одетого в хорасанскую одежду, а в описании его одежды поэт использует персидские названия:

فُرْطَقِي مُخْرَسَنِ فِي قَبَاءٍ كَرْدَدَامَنْ مَدْرَزٍ بِيرونا

Носит он рубашку (курта), одет во все хорасанское, кафтан у него с округленными полями (гирддоман) и наружным запошиванием (дарзберун) [92,III,313].

В другом стихотворении Абу Нуваса виночерпий также носит хорасанскую одежду. И здесь также поэт использует арабизированную форму персидского слова (муза) в определении того, во что одет виночерпий:

خَرَسَنُوهُ وَمَادَرَى مَا خُرَاسَانُ بَلْبَسِ الْقُبَاءِ وَالْمَوْزَجَيْنِ

Его одели по-хорасански в кафтан и сапоги, хотя он сам не знает о Хорасане [92,III,350].

В хамрийят Абу Нуваса виночерпием выступает не только мужчина, но и женщина. Обычно, она – образованная, красивая и кокетливая. Она, как и рассмотренные выше виночерпии – мужчины, является преимущественно,

персиянкой, также одетой в «куртак» (курта), и в хорасанскую одежду. Постоянным атрибутом ее красоты являются «изогнутые скорпионом» локоны:

فِي فُرْطَقٍ زَانَهَا تَخْرُسُهَا قَدْ عَقَرَبَتْ صُدْعَهَا مَدَارِيهَا

Одета она в куртак. Украсило ее то, что она носит хорасанское одеяние. Ее локоны изогнуты скорпионом ее гребенкой [92,III,342;93,191].

«Изогнутые локоны», а также некоторые другие атрибуты красоты виночерпия – женщины, впервые введены Абу Нувасом в арабскую поэзию. Отсутствие таких мотивов в доисламской и омейядской поэзии, а также их распространение в последующей персидско-таджикской поэзии могут свидетельствовать о том, что они в поэзии Абу Нуваса были навеяны доисламским иранским культурным миром. Следующий отрывок из поэзии Абу Нуваса содержит набор таких новых для арабской поэзии мотивов:

وَمُوفِرَاتٍ فِي الْقَرَاطِقِ وَالْخَنَاجِرُ فِي الْحُصُورِ
أَصْدَاغُهُنَّ مَعْقَرَبَاتٍ وَالشَّوَارِبُ مِنْ عَبِيرٍ

Горделивые (красавицы), одетые в куртаки,

На боках у них (висят) кинжалы.

Их локоны изогнуты скорпионом,

А усики их – из амбры [92,I,194;93,466].

Наряду с виночерпием, другим постоянным образом хамрийят Абу Нуваса является виноторговец – хозяин винной лавки. Вследствие запрета ислама на вино, все виноторговцы – хозяева винных лавок, разумеется, являются неарабами и немусульманами, т.е. «зиммиями», как мужчинами, так и женщинами. Как известно, зиммиями назывались живущие среди мусульман иноверцы, платящие дань государству и носящие «зуннар» - пояс для отличия от мусульман. Такими, носящими зуннар христианами, евреями и представителями других религий предстают большинство виноторговцев в винных стихах Абу Нуваса [92,III,62,88,130,141,149].

Разумеется, среди этих виноторговцев-иноверцев есть много иранцев, последователей зороастризма и носителей традиций доисламской иранской культуры. В качестве примера можно привести следующие бейты:

سُمْتُهَا عِنْدَ مَجُوسِي خَصِيبِ الْمُسْتَرَادِ
وَشَرِبْنَا شُرْبَ قَوْمٍ عَطِشُوا مِنْ عَهْدِ عَادِ

Купил я вино у зороастрийца, к которому обращаются очень многие

И выпили мы его с такой жаждой как – будто испытывали жажду со времен Ада [92,III,102].

Часто в хамрийят Абу Нуваса виноторговцем выступает «дихкан». Исторически, в Иране «дихкан»-ом назывались землевладельцы, хозяева деревни, а иногда просто иранцы (разумеется, в противопоставлении с арабами). Все эти значения вкладывает Абу Нувас в смысл слова «дихкан». Он действительно является иранцем по происхождению, владеет виноградником, плодом которого является продаваемое им вино. Этот мотив находит свое отражение в винных стихах поэта в различных вариациях. Вот одна из этих вариаций:

لَمَّا أَتَيْتُ الدِّهْقَانَ أَخْطَبُهَا مِنْ بَيْنِ أَصْهَارِهَا وَأَحْمَاهَا
قَالَ: مَنْ الْخَاطِبُونَ؟ قُلْتُ لَهُ: فِتْيَانُ صِدْقٍ! فَقَالَ: أَكْفَاهَا

Когда я пришел к дихкану, чтобы посватать одну из среди его дочерей и падчериц.

Он спросил: Кто же сваты? Я ответил: Искренние молодцы! Он сказал: тогда им - самые достойные! [92,III,25].

Или

رَاحًا مَشْعَشَعَةً حَمْرَاءَ صَافِيَةً بِالْكَرْخِ عَتَقَهَا الدِّهْقَانُ قَادُوسًا

(Мы пьем) сверкающее, красное, чистое вино в ал-Кархе, которого дихкан выдерживал в сосудах [92,III,199;93,203].

В некоторых хамрийят Абу Нуваса виноторговцем выступает «дихкана», т.е. женщина:

وَدِهْقَانَةٌ مِيزَانُهَا تُصَبِّ عَيْنُهَا وَمِيزَانُهَا لِلْمَشْتَرِينَ غَشُومٌ

Виноторговка (дихкана) наливала вино на глаз. И покупателям вина казалось, что ее мерило неправильное (т.е. она недоливала вино) [92,III,285;93,131].

В другом стихотворении Абу Нувас называет хозяйку винной лавки «бехдина», т.е. зороастрийкой, лавка которой находится в местечке ал-Куфс. Слово «бехдин» является персидским и означает «правильная, истинная религия». Таким считали свою религию представители зороастризма. Абу Нувас, знакомый с этой традицией, использует данное слово для определения религиозной принадлежности хозяйки винной лавки:

يَا رَبَّ خَمَارَةٍ بِالْقُفْصِ حَانَتْهَا بِهَيْدِينَةٍ ذَاتِ أَطْمَارٍ مَهَارَيْتِ

О виноторговка, лавка которой находится в ал-Куфсе, зороастрийка она, одетая в старье и многословная [92,III,64].

В следующем отрывке виноторговка названа не только «зороастрийской» - «бехдина» и носящей «куртак» - персидскую одежду, но и указывается ее влечение поклоняться солнцу при восходе. Тем самым, Абу Нувас насыщает, как и лексику, так и содержание своего стихотворения доисламскими, точнее, зороастрийскими мотивами:

بِهَيْدِينَةٍ تَشْكُو النَّبَارِيحَ مِنْ رُمانَتِي صُدْرَتِهَا الْقُرْطَقُ
أَكْثَرُ مَا يُشْغِلُهَا سَجْدَةٌ لُغْرَةُ الشَّمْسِ إِذَا تُشْرِقُ
تُزَوِّجُ الْخَمَرَ مِنَ الْمَاءِ فِي طَاسَاتٍ تَبْرِ خَمْرُهَا يَفْهَقُ

Зороастрийка, платье которой жалуется на стеснение от двух гранатов ее груди,

Больше всего ее занимает поклон первому лучу солнца, когда оно восходит

Она смешивает вино с водой в чашах из золота, внутренность которых заполнена [92,III,213-214].

В другом хамрийят Абу Нуваса иранское происхождение виноторговки раскрыто тем, что она носит персидское имя «Майгун»:

فَقُلْنَا لَهَا: مَا الْاسْمُ وَالسَّعْرُ؟ بَيْنِي لَنَا سَعْرُهَا حَتَّى نَزُورَكَ مَا عَشْنَا

فَقَالَتْ لَنَا: مِجُونُ اسْمِي وَسَعْرُهَا ثَلَاثَ يَتَسَعِ هَكَذَا غَيْرُكُمْ بَعْنَا

Мы сказали ей: как тебя зовут и почем вино? Определи нам стоимость

вина, чтобы мы могли приходить в твою лавку, когда захотим.

И ответила она: Мое имя – Майгун, а стоимость вина – три чаши по девять (дирамов), так мы продавали и другим [92,III,318;93,4].

2.4. Винные лавки

Винные лавки в большинстве хамрийят Абу Нуваса также являются носителями иноарабских, в том числе иранских традиций. Для обозначения винных лавок, куда Абу Нувас приходит с друзьями пить вино днем, поздно ночью или даже ранним утром, использованы такие слова как «ханут» (древнеарабская лавка), «байт ул-уджм» (дом аджамийцев) или «байту хаммар» (дом виноторговца). Значительно чаще поэт обозначает винную лавку персидским словом «даскара», что означает «дом вина и увеселений». Как явствует из содержания хамрийят Абу Нуваса, «даскара» (мн.ч.: «дасакир») представляло собой винную лавку, хозяином которой был иранец и иранские традиции винопития возобладали в ней. Об этом свидетельствует следующий стих поэта:

لَا تَبْكِي رَسْمًا بِجَانِبِ السَّنْدِ وَلَا تَجْذُبِ الدَّمُوعَ بِالْجَرْدِ
وَعَدِ عَنْهَا إِلَى دَسَاكِرَ لَمْ تُرْبِطْ بِهَا خِيْمَةً إِلَى وَتْدِ

Не оплакивай оставшихся следов рядом с ас-Санадом. И не проливай обильные слезы в ал-Джараде.

Отвернись от них и направляйся в это место, где есть винные лавки (дасакир) и где (бедуин) никогда не разбивал свой шатер [92,III,108].

Как видно, поэт в приведенном бейте отвергает всякую связь «дасакир» - винных лавок с бедуинским шатром, символизирующим здесь древнеарабскую культуру. В следующем бейте поэт связывает «дасакир» с «манзил дихкан» -

жилищем иранского дихкана, указывая, тем самым, на «дасакир» как место сохранения и культивирования иранских традиций:

طَرَبْتُ إِلَى خَمْرٍ وَقَصْفِ الدَّسَاكِرِ وَمَنْزِلِ دِهْقَانٍ بِهَا غَيْرِ دَاثِرٍ

Восхищался я вином и веселому времяпровождению в винных лавках (в том месте), где не стерлись следы жилища (иранского) дихкана [92,III,148].

Именно в этих винных лавках, вселяющих поэту радость от возможности быть свободным в питье вина и не соблюдать строгие исламские предписания, Абу Нувас находил старое выдержанное вино. Это вино он называл «бинту даскара» - дочерью (иранской) винной лавки:

حَتَّى تَخِيرْتُ بِنْتَ دَسْكَرَةٍ قَدْ عَاجَمْتُهَا السِّنُونُ وَالْحِقَبُ

И предпочел я (пить) дочь винной лавки, которую испытали годы и века [92,III,32;93,4].

«Даскара» является тем местом, где Абу Нувас проводит целые ночи в винопитии:

فَبِتُّ لَدَى دَسَاكِرِهِ عَرُوسًا بَعْدَ رَاوَيْنٍ مِنْ مَاءٍ وَرَاحٍ

И провел я всю ночь в этих винных лавках (дасакир) вместе с невестой – девственницей, (состоящей) из воды и вина [92,III,1;93,169].

По хамрийят Абу Нуваса, можно определить географию расположения иранских винных лавок – «дасакир». В своих стихах поэт воспекает винные лавки Кутраббуля, Тизанабада, Салехия, ал-Фарк, Килваз, находящиеся поблизости Багдада. Почти все эти места увеселений поэт упоминает в следующем своем хамрийяте:

وَقَائِلٍ: هَلْ تَرِيدُ الْحَجَّ؟ قُلْتُ لَهُ:	نَعَمْ إِذَا فَنَيْتُ لَذَاتُ بَغْدَادِ
أَمَّا قَطْرَبِلُ مِنْهَا بِحَيْثُ أَرَى	فَقُبَّةُ الْفِرْكَ مِنْ أَكْنَافِ كَلَوَازِ
فَالصَّالِحِيَّةُ فَالْكَرْخُ الَّتِي جَمَعْتُ	شَذَادَ بَغْدَادَ مَا هُمْ لِي بِشَذَادِ
فَكَيْفَ بِالْحَجِّ لِي مَا دُمْتُ مِنْغَمِسًا	فِي بَيْتِ قَوَادَةٍ أَوْ بَيْتِ نَبَازِ
وَهَبَّكَ مِنْ قَصْفِ بَغْدَادٍ تَخْلَصُنِي	كَيْفَ التَّخْلَصُ لِي مِنْ طَيْرِنَابَازِ

Часто меня спрашивают: не хочешь ли ты отправиться в хадж? И я отвечаю им: «Да, если закончатся все удовольствия Багдада

И Кутраббуля, и всего того, что я вижу там,

И Куббат ул-Фирка, (который расположен) в окрестностях Килваза.

И Салехия, и ал-Карха, в которых собрались молодцы Багдада, какие же они молодцы!

Как же я отправлюсь в хадж, когда я погряз, то в доме сводницы, то в лавке вино торговца?

Допустим, ты избавишь меня от удовольствий Багдада, но как мне избавиться от наслаждений Тизанабада?! [92,III,123-124;93,168]

Тизанабад, от удовольствий, которого Абу Нувас никак не может отказаться, является, по замечанию Хамзы ал-Исфахани, селением с чисто персидским названием, в котором были расположены винные лавки – дасакир [92,III,124].

Все указанные селения были не только местом увеселений и винопития, но и средоточием иноарабских, в первую очередь, иранских традиций.

2.5. Образ сотрапезника в хамрийят Абу Нуваса

Другим ключевым элементом тематического поля хамрийят Абу Нуваса, насыщенным иранскими мотивами и образами, является описание сотрапезников. Следует отметить, что в своих хамрийят Абу Нувас «рекомендует» своим сотрапезникам определенные правила и обычаи винопития, а также указывает те морально-этические качества, которыми должны обладать сотрапезники.

Абу Нувас считает дозволенным пить вино и участвовать в пирушке только благородному и серьезному человеку. Подлые и низкие люди не должны прикасаться к этому благородному напитку. Вот как он поэтически оформляет эту моральную установку:

لأنني لا أُحِلُّ للنَّيْمِ	ولا تسقى المدامَ فتَّى لئيماً
وماء الكرم للرجل الكريم	لأن الكرم من كرم وجودٍ

Не напой вином подлого и низкого человека, потому что я не считаю дозволенным пить вино низкому человеку.

Так как карм (виноградная лоза) исходит из корня «карам» (благородство), то сок лозы (карм) подобает пить благородному (карим) [92,III,287;93,144]

Поэт акцентирует на нравственные качества сотрапезника и в следующих бейтах, заключая свои мысли в форму пословиц:

وَلَا تَجْعَلْ نَدِيمَكَ فِي شَرَابٍ سَخِيفَ الْعَقْلِ أَوْ ذَنِسَ الْأَدِيمِ!
وَنَادِمٍ إِنْ شَرِبْتَ أَخَا مَعَالٍ فَإِنَّ الشَّرَابَ يَجْمَلُ بِالْقُرُومِ
وَإِنَّ الْمَرْءَ يَصْحَبُ كُلَّ جِيلٍ وَيُنْسَبُ فِي الْمُدَامِ إِلَيَّ النَّدِيمِ!

Не делай своим сотрапезником в пирушке слабоумного или зловредного человека.

Выпей, если пьешь вместе с достойным человеком, ведь украшением винопития являются славные господа.

Человек бывает другом разного рода людей, но в винопитии о нем судят по его сотрапезнику [92,III,287;93,144].

Следующее стихотворение Абу Нуваса дополняет образ идеального сотрапезника, который должен быть также дружелюбным, искренним, не обижать друзей во время пирушки:

نَفْسُ الْمَدَامَةِ أَطْيَبُ الْأَنْفَاسِ أَهْلًا بِمَنْ يَحْمِيهِ عَنْ أَنْجَاسِ
فَإِذَا خَلَوْتَ بِشَرِبِهَا فِي مَجْلَسٍ فَاكْثُفْ لِسَانَكَ عَنْ عِيُوبِ النَّاسِ
فِي الْكَأْسِ مَشْغَلَةٌ، وَفِي لَذَاتِهَا فَاجْعَلْ حَدِيثَكَ كُلَّهُ فِي الْكَأْسِ
صَفْوُ التَّعَاشُرِ فِي مُجَانِبَةِ الْأَذَى وَعَلَى اللَّبِيبِ تَخَيُّرُ الْجُلَاسِ

Душа вина – наиболее чистая душа. Привет тому, кто защитит ее от скверни.

И если ты принялся пить вино в какой-нибудь компании, то придержи язык от порицания людей

В чаше вина и в его прелестях ищи то, что должно занимать тебя. Сведи все свои разговоры к чаше.

Искренность дружбы – в избегании обид. Умному человеку подобает избирать сотрапезников [93,221].

Морально –этические достоинства сотрапезников важны для Абу Нуваса. Он считает, что низкие, подлые и глупые люди не должны прикасаться к чаше вина. Более того, он следующим образом определяет «закон» чаши:

وَوَقِّرِ الْكَأْسَ عَنْ سَفِيهِ فَإِنْ آثَيْنَهَا الْوَقَارُ
تُخِيرُتْ وَالنُّجُومُ وَقُفْتُ لَمْ يَتِمَّكُنْ بِهَا الْمَدَارُ

Почитай чашу вина, (не давай) ее глупому и легковесному, так как закон чаши – важность и серьёзность (пьющего).

Ведь вино было избрано (в начале мироздания), когда звезды еще не двигались на орбите [92,III,133;93,73]

Отсюда, среди сотрапезников поэта нет легковесных, глупых и недостойных людей. Это он подчеркивает в следующих бейтах:

أَحْسَنُ مِنْ مَوْقِفٍ عَلَى طَلَلٍ كَأْسُ عُقَارٍ تَجْرِي عَلَى ثَمَلٍ
يُدِيرُهَا أَخَوَرٌ بِهِ هَيْفٌ مَعْتَدِلُ الْخَلْقِ رَاجِحُ الْكَفَلِ
عَلَى شَبَابٍ مَا فِيهِمْ خَرَقٌ وَلَا سَفِيَّةٌ وَلَا أَخَوَزَلَلٍ

Чем остановиться на развалинах (покинутого жилища), лучше пить чашу вина,

Которую подает черноглазый, стройный (виночерпий), с ровным станом и качающимися бедрами –

Юношам, среди которых нет бестолковых, а также бесстыдных и дурных [92,III,256-257;93,14].

Почти во всех хамрийят Абу Нуваса его сотрапезниками являются благородные юноши. Их поэт часто называет «фитян сидк» (искренние молодцы) или «фитят ахрар» (благородные молодцы). Когда Абу Нувас поздно ночью со своими друзьями приходит в винную лавку, виноторговка, приветствует их, называя их «фитян сидк»:

فَقَالَتْ لَنَا: أَهْلًا وَسَهْلًا وَمَرْهَبًا بِفِتْيَانٍ صِدْقٍ مَا أَرَى بِهِمْ أَفْنًا

И сказала она нам: Добро пожаловать искренним молодцам, среди которых я не вижу недостойных [92,III,318;93,49].

В следующем бейте сотрапезники поэта также названы «фитян сидк»:

وَفِتْيَانٍ صِدْقٍ قَدْ صَرَفْتُ مَطِيَّهِمْ إِلَى بَيْتِ خَمَارٍ نَزَلْنَا بِهِ ظُهْرًا

Я с искренними молодцами на верблюдницах остановилась у винной лавки в полдень [92,III,130; 93,61].

В другом стихотворении для обозначения своих сотрапезников Абу Нувас использует выражение «фитят ахрар» - благородные (свободные) юноши:

يَا رَبِّ وَقْتُ طَرْفُنَا بَيْتَ صَاحِبِهَا بِفِتْيَةٍ كُنُجُومِ اللَّيْلِ أَحْرَارِ

Как часто мы стучались в дверь хозяина винной лавки, с компании юношей, свободных как ночные звезды [92,III,143;93,150].

Акцентирование Абу Нуваса на морально-этических достоинствах сотрапезника трудно связать с древнеарабской системой моральных ценностей, опирающейся на «мурувва» и «асабиййа». «Мурувва» включала такие качества мужчины, как доблесть, щедрость и верность слову, а «асабиййа» подразумевала верность родоплеменной чести [49,27]. Умения «пить вино» и «достойно трапезничать» не входили в число традиционных арабских добродетелей до ислама и, тем более, после ислама, наложившего запрет на вино. В то же время в доисламской культурной жизни Ирана вино занимало особое место, так как зороастризм не запрещал пить вино. Богатая доисламская иранская культура винопития нашла свое отражение прежде всего в «Шахнаме» Фирдоуси, в которой вино является постоянным атрибутом образа жизни иранских царей и витязей [46,375-392]. Кроме того, воспитание юношества в раннесредневековом Иране предполагало усвоение традиционных элементов культуры винопития. Об этом могут свидетельствовать соответствующие части персидско-таджикских дидактико-назидательных сочинений, в частности «Кабуснаме» Унсур ал-Маали Кайкавуса [5,57-59,60-64] и «Сия-сатнаме» Низамулмулка [7,126-127]. Именно традициями

доисламской культуры винопития были и навеяны рассмотренные выше «наставления» Абу Нуваса о морально-этических достоинствах сотрапезника. Этот тезис можно подтвердить винными стихами самого Абу Нуваса, в которых содержатся прямые указания на традиции иранской культуры винопития. В этом отношении большой интерес представляет «мимия» Абу Нуваса, которая целиком посвящена описанию морально-этических свойств сотрапезников. Для полноты картины приведем здесь все стихотворение, состоящее из 13 бейтов:

- | | | |
|----|--|--|
| 1 | والراح في راحي، ورحتْ أهْيُم | راحَ الشَّقِيّ على الربوع يَهْيُم |
| 2 | والليل مُلتَبِسُ الظلام، بِهِم | بِمَزْمَرٍ مِينْ غَدَوْا بِسُدْفَةٍ لَيْلَةٍ |
| 3 | وَمَزْمَرٍ مِينْ، خَفَاؤُهُمْ مَفْهُوم | مُتَوَفِّرِينَ، كَلَامُهُمْ مَا بَيْنَهُمْ |
| 4 | فالفُرسُ عَادِي سُكْرِهِمْ مَحْسُوم | نَادِمْتُهُمْ، أَرْتَاضُ فِي آدَابِهِمْ |
| 5 | وَفَخَارُهُمْ فِي عِشْرَةٍ مَعْدُوم | عل ولِفارسِ الأحرارِ أَنْفُسِ |
| 6 | طَابَتْ، وَطَابَ لَهَا أَخٌ وَحَمِيم | قالوا الصبوحُ قُلْتُ أَكْرَمُ مَشْهَدِ |
| 7 | فَلَهُنْ فِي خَلِّ الدِيَارِ رُسُوم | في رَوْضَةٍ لَعَبَ النَّعِيمِ بِحُورِهَا |
| 8 | وعن الشمالِ حدائقٌ وكُروم | فعن اليمينِ جداولٌ مَنْسُوقَةٌ |
| 9 | بَدَرْتُ إِلَى ذِكْرِ الْفَخَارِ تَمِيم | وإذا أَنَادِمُ عُصْبَةً عَرَبِيَّةً |
| 10 | سُيِّبَتْ تَمِيمٌ، وَجَمْعُهُمْ مَهْزُوم | وَعَدْتُ إِلَى قَيْسٍ، وَعَدْتُ قَوْسَهَا |
| 11 | شَرَا؛ فَمَنْطِقُ شَرِبِهِمْ مَذْمُوم | وبنو الأعاجمِ لا أَحَاذِرُ مِنْهُمْ |
| 12 | ولهم إذا العُربُ اعْتَدَتْ تَسْلِيم | لا يَبْدَحُونَ على النديمِ إذا انْتَشَرُوا |
| 13 | بِتَدَلٍّ، وَتَهَيَّبِ مَوْسُوم | وَجَمِيعُهُمْ لِي حِينَ أَقْعَدُ بَيْنَهُمْ |

Несчастный (бедуин) пошел побродить по покинутому жилищу, а я, с вином в руке, отправился, страстно того желая,

К тихо бормочущим (иранцам), трапезничавшим во мраке ночи, - а ночь была ужасно темная, -

Серьёзны и важны они, их слова понятны среди них, они тихо бормочут, скрытность их понятна.

Я сел пировать с ними, следуя их учтивости, ведь у иранцев, проявлять враждебность (во время трапезы) недопустимо.

У благородных иранцев – великая гордость, однако хвастовство отсутствует в их общении.

Сказали они: Добро пожаловать в утреннюю попойку. Ответил я: приветствую благородное собрание, да будет приятным винопитие закадычным друзьям,

В саду, в котором наслаждение исходит от черноглазых (красавиц) и присутствие которых украшает эту местность.

Справа текут связанные меж собой ручья, а слева расположены сады и виноградники.

Если же я сяду пить вино в обществе арабов, то племя Тамим спешит напомнить свою славу.

Что касается племени Кайс, то оно укажет на свой лук – предмет его гордости. Пропади пропадом Тамим и их сборище!

Но сыны Аджамы! Я не остерегаюсь их зла, ведь кичливость пьющих у них порицаема.

Они не тщеславятся перед сотрапезниками, когда хмелеют. Если арабы (под хмелем) проявляют враждебность, то они становятся добрыми.

Все они, когда я сижу среди них, благосклонны и уважительны ко мне [92,III,290-291;93,193-194].

Как явствует из содержания приведенного хамрийята, Абу Нувас описывает в нем свое «участие» в ночной винной пирушке иранцев. Примечательно, что поэт начинает свой хамрийят традиционным для его поэзии выпадом против традиций остановки у покинутой стоянки возлюбленной, с которого начинались касыды древнеарабских поэтов. Далее хамрийят распадается на три тематические части. Первая часть (бейты 2-5) – это перечисление морально-этических достоинств сотрапезников-иранцев. Им свойственны как раз те достоинства, которые Абу Нувас в других стихотворениях «рекомендовал» сотрапезникам. Другая часть хамрийят (бейты

6-8) посвящена описанию красивого сада, посреди которого происходит трапеза. Третья часть (бейты 9-13) стихотворения построена на противопоставлении иранских и арабских нравов и обычаев винопития. Здесь поэт одобрительно отзывается о своих иранских сотрапезниках и однозначно осуждает поведение и обычаи арабов при трапезе. Иранское происхождение своих «сотрапезников» Абу Нувас раскрывает не только словами «фурс» (персы) и «Бану-л-Аъаджим» (аджамийские сыновья), но и указанием на зороастрийскую традицию «замзама» (бейт 2). Согласно этой традиции, зороастрийцы во время еды и питья не разговаривали громко, а тихо бормотали молитвенные формулы [161,390-399]. Ал-Масъуди приписывает эту традицию царю Гаямарсу, который был основателем целого ряда новых традиций. Как приводит автор, «слова – это для души, а пища для тела, и одно другому не должно мешать» [45,60]. Отсюда, использованное здесь определение «музамзимун» (бормочущие) более чем явно указывает не только на иранское происхождение сотрапезников поэта, но и на традиции иранской культуры винопития, которым он отдает предпочтение.

Абу Нувас часто использует образ иранских сотрапезников, тихо бормочущих во время винопития. Свидетельством тому являются следующие бейты, в которых поэт следует традиции «замзама» во время трапезы с «благородными иранцами»:

و لم ازل اتحساها بزمزمة مع كل ذي شرف في الفرس سكيت
تري وجوههم منها اذا ثماوا بالسكر تلمع امثال المصالييت

***Я продолжал пить глотками вино с каждым из благородных иранцев,
тихо бормоча вместе с ними молитвы.***

***Их лица, когда они хмелеют под воздействием вина, сияют как звезды
в темном небе [93,III,235].***

Таким образом, рекомендуемые Абу Нувасом застольные правила и обычаи, а также одобряемые поэтом в сотрапезниках морально-этические

достоинства основаны на традициях доисламской иранской культуры винопития.

2.6. Антураж винных пирушек

С точки зрения исследования иранских традиций в хамрийят Абу Нуваса важное значение имеет антураж описываемых поэтом винных пирушек. Эти пирушки представляли собой веселое времяпровождение за кубком вина не только в винных лавках, но и, в красивых садах на лоне природы. Разумеется, антураж таких пирушек включал в себя атрибуты веселой и праздной жизни, к которым относились музыка и пение, цветы и благовония, тенистые сады и певчие птицы.

Для того, чтобы зримо представить себе антураж винных пирушек в хамрийят Абу Нуваса, рассмотрим некоторые типичные для них мотивы. К таким мотивам, безусловно, следует отнести связь вина с музыкой и пением. Во многих хамрийят поэт призывает пить вино и насладиться музыкой, как например в следующих стихах, в которых использован чисто персидский музыкальный термин «баму зер»:

ومن شُرْبِ بلا طَرَبٍ وَلَهْوٍ فإن الخَيْلَ تشربُ بالصَفِيرِ
فليس الشُّرْبُ إلا بالمَلاهي و بالَحَرَكَاتِ من بَمَ وزيرِ

Не пей (вина) без музыки и пения, ведь даже лошади пьют тогда, когда им насвистывают.

И не следует пировать без песен и различных по тону звуков лютни [92,III,171-172; 93,678].

Этому своему «предписанию» Абу Нувас следует почти во всех винных стихах. В них виночерпий не только подает вино, но и часто обладает красивым голосом и своим пением и игрой на музыкальном инструменте доставляет радость и веселье участником игрушки. Часто он исполняет песню на стихи известных арабских поэтов, стих или полустихие которых Абу Нувас цитирует буквально. Вот типичный пример связи вина и музыки в хамрийят поэта:

وَأَقْبَلَ مُحْسَوْدُ الْجَمَالِ، مَقْرَظُوقٌ	غَرِيبُ النُّهَى، لَا عَيْبَ فِيهِ، أَرِيبُ
يَشْمُ النَّدَامِيَّ الْوَرْدَ مِنْ وَجَنَاتِهِ	فَلَيْسَ بِهِ غَيْرُ الْمَلَاخَةِ طَيْبُ
فَمَا زَالَ يَسْقِينَا بِكَأْسٍ مُجْدَةٍ	ثَوْلِي، وَآخَرَى بَعْدَ ذَلِكَ تَوْوَبُ
وَعَنِي لَنَا صَوْتًا بِحُسْنٍ تَرَجُّعٍ	"سَرَى الْبَرْقُ غَرِيبًا فَحَنَ غَرِيبُ"
فَمَنْ كَانَ مِنَّا عَاشِقًا فَاضَ دَمْعُهُ	وَعَاوَدَهُ بَعْدَ السُّرُورِ نَحِيبُ

Вышел к нам с вином красивый, одетый в персидскую рубашку, умный, воспитанный, не имеющий никаких изъянов виночерпий,

И почувствовали сотрапезники запах роз из его щек, а миловидность дополняет его многочисленные прелести.

Он продолжал поить нас вином, подавая нам бокал вина и получая тут же опустевший.

И спел он нам песню, припев, который звучал так: «Засверкала молния далеко на западе и сильная тоска (по любимой) захватила чужестранца».

Услышав это, влюбленный среди нас пролил обильные слезы и веселье у него уступило место плачу [92,III,47-48;93,110-111].

Если виночерпий не может петь, то в пирушке обычно присутствуют профессиональные певцы и музыканты, обеспечивающие музыкальный фон винопитию и приводящие в восторг сотрапезников. Абу Нувас в более двадцати хамрийят цитирует припевы песен виночерпиев или певцов, сложенных на стихи известных арабских поэтов ал-Аъша, Хассана ибн Сабита, Джарира, Кайса ибн Зариха и др. [см. напр. 92,III,41,47-48,58,63,72,83,87,93,94,116,118 и т.д.].

Музыкальный фон в хамрийят обеспечивается иногда описанием музыкальных инструментов, на которых играют музыканты во время пирушек. Так, в хамрийяте, сложенном в честь наступления древнеиранского праздника – Навруза, Абу Нувас описывает «барбат» - лютню, которая не имеет языка, но говорит, она похожа на человеческую ногу, пальцы которой окрашены и на них нанизаны струны. Эти уподобления содержат следующие бейты:

ومسمعة جاءت باخرس ناطقٍ بغير لسانٍ ظل ينطقُ بالسحرِ
لتبدى سر العاشقين بصوته كما ينطقُ الأقلام تجهر بالسر
ترى فخذ الارواح فيها كانها الى قدمٍ نيطتْ تضجُ الى الزمرِ
أصابعها مخضوبة و هي خمسةٌ تختمن بالأوتار في العسرِ واليسرِ

И пришла певица с лютней – немой, но говорящей, не имеющей языка, но издающей магические звуки.

Она раскрывает тайну влюбленных своим звуком, как перо благодаря письму превращает тайное в явное.

Похожа эта лютня на человеческое бедро, в котором нет души, а продолжением его является нога, издающие звуки.

Пальцы этой ноги окрашены хной, и на все эти пять пальцев крепко нанизаны струны [92,III,145-146;93,222-223].

В другом стихотворении Абу Нувас описывает процесс приготовления музыкального инструмента – уд, начиная с момента обтесывания доски. При этом, по словам поэта, мастер использует инструмент, носящий чисто персидское название – «ранда» (рубанок). Абу Нувас приводит это название в арабизированной форме «рандадж» [92,III,144;93,151].

Примечательно, что упоминаемые Абу Нувасом музыкальные инструменты являются иранскими, как «барбат», «уд», а также «ной» (флейта), которая встречается в следующем хамрийяте, в котором в сжатой форме представлена связь вина с музыкой, а также описаны нравы и поведения сотрапезников:

لَوْرْدُ يَضْحَكُ، وَالْأَوْتَارُ تَصْطَخِبُ وَالنَّايُ يَنْدُبُ أحياناً، وَيَنْتَحِبُ
وَالْقَوْمُ إِخْوَانُ صَدَقَ بَيْنَهُمْ نَسَبُ مِنَ الْمَوَدَّةِ مَا يَرْفِي لَهُ نَسَبُ
تَرَاضَعُوا دِرَّةَ الصَّهْبَاءِ بَيْنَهُمْ وَأَوْجِبُوا النَّدِيمَ الْكَاسِ مَا يَجِبُ
لَا يَحْفَظُونَ عَلَى السُّكْرَانِ زَلَّتُهُ وَلَا يَرِيئُكَ مِنْ أَخْلَاقِهِمْ رَيْبُ

Розы смеются, струны поют, флейта то тихо стонет, то громко рыдает.

Сотрапезники являются искренними братьями, связанными узами дружбы, с которыми не сравнятся узы родства.

Они делят между собой чистое золотистое вино и отдают должное каждому сотрапезнику.

Они не сердятся на опьяневшего из-за его неуклюжести, равно как не смущит тебя их нравы и поведения [93,192].

Музыкальный фон антуража пирушек в хамрийятах Абу Нуваса трудно связать с традициями доисламской арабской музыкальной культуры, поскольку у арабов до ислама не было музыкальной традиции, хотя поэзия достигла небывалых высот и стала недостижимым образцом для последующих эпох. Напротив, среди иранских народов до ислама была развита музыкально-песенная культура, которая занимала примерно такое же место, какое поэзия занимала в духовной жизни арабов. Именно традиции доисламской музыкальной культуры иранских народов оказали влияние на развитие музыки и пения среди арабов в первые века ислама [135,119-122;56,125-126]. Более того, в эти века, как пишет И.М. Фильштинский «Почти все музыканты и певцы, исполнявшие стихи арабских поэтов под аккомпанемент музыкальных инструментов и сочинявшие для них мелодии (а стало быть оказавшие влияние на поэтическое искусство, особенно на новые жанры), были иранского происхождения» [49,169].

Абу Нувас, живший чуть позже, в первое столетие эпохи Аббасидов, создавая музыкальный фон в своих хамрийят, также опирался на традиции доисламской иранской музыкальной культуры. Связь вина с музыкой и пением была навеяна традициями этой культуры. Для того, чтобы удостовериться в этом, достаточно обратиться к «Шахнаме Фирдавси, где, по признанию исследователей этого великого национального эпоса иранских народов», музыка и пение являются обязательной придачей к пиру [46,383]. Этико-дидактические произведения персидско-таджикской средневековой литературы также свидетельствуют, что музыка и пение относились к обязательным

атрибутам винопития. Так, автор «Кабуснаме» в назидание своему сыну пишет «И во время бесед (за кубком вина) ... хороших музыкантов прикажи привести» [5,61].

В свете изложенного, вряд ли приходится сомневаться, что музыкальный фон пирушек в хамрийят Абу Нуваса является отражением традиций доисламского музыкального искусства и культуры винопития иранских народов.

Другим важнейшим элементов антуража пирушек в хамрийят Абу Нуваса является «цветочный орнамент», образующийся из описания поэтом цветов, благовоний, оживляющейся весной природы, садов и лугов, среди которых обычно происходит винопитие. Следует отметить, что «цветочный орнамент» не характерен для доисламской арабской поэзии. Его место в этой поэзии занимали «картины» пустынного пейзажа, которые были типичны для среды обитания и творчества древнеарабского поэта. Эта среда кардинально изменилась под влиянием тех трансформаций, которые произошли в политической, социальной и культурной жизни арабов после появления ислама и образования Арабского Халифата. Однако канонический характер арабской поэзии не позволял ей быстро адаптироваться к изменившимся условиям. Недаром, поэты омейядского периода жили в городах и творили в роскошных дворцах, но пустынный пейзаж все еще возобладал в их касыдах. Лишь в эпоху Аббасидов, когда арабо-иранский литературный синтез стал состоявшимся фактом культурной жизни Халифата, каноны арабской поэзии стали трансформироваться сообразно новым влияниям в культурной и духовной жизни Халифата. В этом отношении прав В.А. Эберман, заметивший, что «в эстетике арабской поэзии под влиянием перса Абу Нуваса чувствуется перелом от картин мертвого кочевого трафарета к красоте иной, к красоте роскоши, охоты, садов, к цветочному орнаменту» [56,153]. Эти изменения в эстетике арабской поэзии в наибольшей мере отразились в хамрийят Абу Нуваса, в которых изумительные картины весенней природы, красота и блеск садов и

цветов создают типичный фон для пирушек. Поэт призывает пить вино именно на таком фоне:

طاب الزمانُ، واورقَ الأشجارُ ومضى الشتاء وقد أتى آذارُ
وكسى الربيعُ الأرضَ من أنوارِهِ وشياً تحارَ لحُسْنِهِ الأبصارُ
فأنفِ الوقارَ عن المُجونِ بقَهْوَةٍ حمراءَ، خالطَ لونُها إقمارُ
من كف ذي غُنْجٍ كأنَّ جبِينَهُ قمرٌ، وسائرُ وجهِهِ دِينارُ

Время прекрасно, деревья зелены, зима прошла и март пришел

Весна покрыла землю узорами из цветов, красоте которых изумляются глаза.

Оставь важность ради потех с красным вином, цвет которого смешался со цветом луны.

Которое получишь из рук кокетливого (виночерпия), лоб которого светит как луна, а оставшаяся часть его лица – динар [92,III,172-173;93,688).

Связь вина с цветами наиболее зрима представлена в следующем хамрийят Абу Нуваса, в котором описаны различные цветы, носящие персидские названия, незнакомые арабам. Этот хамрийят обнаруживает изобразительный талант поэта, который силой слова «нарисовал» прекрасную картину весеннего пейзажа, образующего антураж винопития:

لا تخشعن لطارق الحدثان وادفعْ همومك بالشراب القاني
أو ما ترى ايدي السحائب رقشت حُلَّ الثري ببدايع الرياحان
من سوسن غض القِطافِ، وخُزِمَ وبنفسجٍ، وشقائق النعمان
وجني وردٍ يستبِيكُ بحسنه مثل الشموسِ طلُعَ من أغصانِ
حمرا وبيضا يُجتَنِبْنَ، وأصفرأ وملونا ببدايع الالوا
كعقودٍ ياقوتِ نظمَ ولؤلؤ أوساطهنَ فرائدُ العقيانِ
ومن الزبرجدِ حولهنَ مثلاً سمطاً يلوحُ بجانبِ البستانِ
فإذا الهمومُ تعاورتك؛ فسلها بالراح، والريحان والنُدْمان

Не бойся превратностей судьбы, прогони свои печали красным вином.

Разве не видишь, что руки облаков разукрасили одеяние влажной земли чудесными цветами-

Свеже расцветшими лилиями, гиацинтами, фиалками и анемонами.

И нежными розами, пленяющими тебя своей красотой. Они словно солнце, восходящие из веток.

Красные, белые и желтые, и разукрашенные в редкие цвета,

Похожи они на ожерелья, на которые нанизаны яхонт и жемчуг, а в центре их – редкостное золото.

Из хризолита вокруг них статуи, которые блестят по сторонам сада.

И если тебя настигли печали, то утешься от них вином, цветами и сотрапезниками [92,III,338;93,692].

В хамрийят Абу Нуваса «цветочный орнамент» связывается с проявлениями иранской культуры и противопоставляется арабо-бедуинской культуре. Такое противопоставление поэтически обыгрывается в следующем стихотворении поэта, где родиной вина называется древний Иран, характеризующийся обилием цветов и благовоний. Вместе с тем, поэт отвергает всякую связь вина с пустыней Аравии с ее скудными растениями и культурой бедуинских племен:

كانه لَوْلُوْ يَتْلُوْهُ عَفِيَانُ	صَهْبَاءُ، تَبْنِي حُبَابًا كَلْمَا مُزَجَّتْ
من حُرِّ شَحْنَتِهَا، والأَرْضُ طَوْفَانُ	كانت على عهد نوحٍ في سَفِينَتِهِ
حتى تَخِيْرَهَا لِلْحَبِّ دِهْقَانُ	فلم تزل تَعْجُمُ الدُّنْيَا، وتَعْجَمُهَا
على الدَّفِينَةِ أَرْمَانُ وَأَرْمَانُ	فصَانَهَا فِي مَغَارِ الْأَرْضِ فَاخْتَلَفَتْ
إِلَى خَبَاءٍ، وَلَا عِبْسُ وَذُبْيَانُ	بِبِلَادَةٍ لَمْ تَصِلْ كُلُّبٌ بِهَا طُنْبًا
لكنها لبني الأحرار أَوْطَانُ	لَيْسَتْ لِدَاهِلٍ، وَلَا شَبِيَانِهَا وَطْنًا
فما بها من بني الرِّعْنَاءِ إِنْسَانُ	أَرْضُ تَبْنِي بِهَا كَسْرَى دَسَاكِرِهِ
وَلَا بِهَا مِنْ غِذَاءِ الْعَرَبِ خُطْبَانُ	وَمَا بِهَا مِنْ هَشِيمِ الْعَرَبِ عَرْفَجَةٌ
أَسْ، وَكَلْلَةٌ وَرَدٌّ وَسَوْسَانُ	لَكِنْ بِهَا جُلُنَارٌ قَدْ تَفَرَّعَهُ
يَوْمَا تَنْسَمُ فِي الْخَيْشُومِ رِيحَانُ	فَإِنْ تَنْسَمْتَ مِنْ أَرْوَاحِهَا نَسَمًا

Золотистое вино! Каждый раз, когда оно смешивается с водой, то образуются пузырьки.

Они похожи на жемчуга, а над ними-золото,

Это вино в эпоху Ноя, когда на земле произошел потоп, было самое лучшее из того, что было взято на Ноев ковчег.

Но превратности судьбы продолжались и грозили вину, пока (иранский) дихкан не отобрал его, чтобы спрятать.

И хранил он его под землей, а оставалось оно погребенным долго и долго.

В стране, в которой не разбивал свою палатку ни Калб, ни Абс и ни Зубьян.

В стране этой не жили ни Зухл и ни Шейбан, а была она родиной благородных иранцев.

На этой земле – дворцы, которых построил Хосров. Здесь нет никого из племени бедуинов.

Нет здесь и из еды бедуинов горьких плодов колоквинта, не встретишь здесь из растительности бедуинов арфаджу.

Здесь ты встретишь цветы гранатника, над которыми возвышается мирт, а розы и лилии венчают их.

И если ты захочешь вдыхать их запах, то ты почувствуешь запах базилика [92,III,324-325;93,126-127].

В связи с этим и другими стихотворениями Абу Нуваса, в которых цветочный орнамент ассоциируется с культурой иранских народов, следует отметить, что в средневековых арабских произведениях по адабу также содержатся сведения о любви и трепетном отношении иранских царей к различным видам цветов. Так, Н. Зохидов приводит сообщения ал-Хусрий ал-Кайрувони в его «Захр ал-адаб ва самар ал-албаб» о том, что Хосров Ануширван любил нарциссы, а Ардашир Бабаган предпочитал всем цветам розу [26,118]. Кстати, там же Хусрий приводит слова Ардашира о розах,

которые почти дословно совпадают с тем, как Абу Нувас описал розы в вышеприведенном стихотворении.

Цветочный орнамент часто в хамрийят Абу Нуваса противопоставляется традиционной теме зачинов касыд арабских поэтов – теме оплакивания стершихся следов покинутой стоянки возлюбленной. Вот типичный пример такого противопоставления:

أَحْسَنُ مِنْ وَصْفِ دَارِسِ الدِّمَنِ	وَمِنْ حَمَامٍ يَبْكِي عَلَى فَنَنِ
وَمِنْ دِيَارٍ عَفَتْ مَعَالِمَهَا	رَيْحَانَةٌ رَكِبَتْ عَلَى أُذُنِ
فِي رَوْضَةٍ بِالنِّيَّاتِ يَانِعَةٍ	قَدْ حَفَهَا كُلُّ نَيْرٍ حَسَنِ
كَأَنَّمَا الْوَشْيُ مِنْ رَخَائِرِهَا	وَشْيُ ثِيَابٍ بُسِطْنَ بِالْيَمَنِ
وَقَهْوَةٌ لَا الْقَذَى يَخَالِطُهَا	تَأْتِيكَ مِنْ مَعْدِنٍ، وَمِنْ عَطَنِ
مَنْ كَفَّ ظَنْبِي أَعْنِ، ذِي غَنْجٍ	أُبْدِعَ فِيهِ طَرَائِفُ الْحُسَنِ
فَتَلْكَ أَشْهَى مِنْ نَعْتِ دِعْبَلَةٍ	وَمِنْ صِفَاتِ الطَّلُولِ وَالْدمَنِ

Чем описать следы покинутого жилища и голубя, плачущего на ветви,

И истлевшие остатки палаток, лучше описать базилик, склоняющийся над ушами,

В саду, в котором созрели плоды и который разукрашен всеми сияющими растениями.

Узоры, которые образуют многоцветье этого сада, похожи на узоры платьев, разостланных на базарах Йемена.

Лучше описать также и прозрачное вино, которое не смешалось даже с пылинкой, и которое принесут тебе из погреба и нетронутого издавна бурдюка.

И получишь ты его из рук гнусавого и кокетливого виночерпия – газеленка, который создан по всем канонам красоты

Вот это-достойно описания, а не скачущая верблюдница или же развалины покинутой стоянки [92,III,332;93,196].

Таким образом, основными элементами антуража пирушек в хамрийят Абу Нуваса являются музыкальный фон и цветочный орнамент, ассоциирующиеся с проявлениями доисламской культуры иранских народов и противопоставляемые арабо-бедуинской культуре.

Глава 3. Антитрадиционализм и приверженность Абу Нуваса к иранской культуре

3.1. Антитрадиционализм в поэзии Абу Нуваса

Первое столетие эпохи Аббасидов (вторая пол. VIII-первая пол. IX вв), в которое жил Абу Нувас, было временем трансформации традиций арабской литературы, сложения новой культуры на основе монотеистического исламского мировоззрения. Активный процесс культурного взаимовлияния арабской литературы и литературы покоренных народов включал в себя как воздействие, так и освоение традиций этих литератур. В результате этого процесса, арабская литература первого столетия эпохи Аббасидов, отталкиваясь от традиций доисламской арабской литературы и продолжая лучшие ее достижения, обогащалась новыми темами, образами и мотивами, навеянными литературой других народов, вошедших в состав Арабского Халифата. В арабской поэзии этого периода появились новые жанры и формы, новые темы и возможности поэтического выражения.

В трансформации арабской поэзии важную роль сыграли традиции культуры и литературы иранских народов, которые проникли в арабскую литературу через творчество арабоязычных поэтов и литераторов иранского происхождения. Одним из этих поэтов был Абу Нувас. Как мы отметили в первой главе, Абу Нувас прекрасно знал арабский язык и арабскую литературу, как доисламскую, так и послеисламскую. Наряду с этим, он был воспитан на традициях доисламской иранской литературы и владел персидским языком. Незаурядное поэтическое воображение, острый ум, свободолобивый характер послужили тому, что он стал не только одним из великих поэтов, когда-либо писавших на арабском языке, но и одним из зачинателей поэзии Обновления. Много того из «иранского», что послужило обновлению арабской поэзии, было внесено Абу Нувасом.

Во второй главе были рассмотрены мотивы и темы хамрийят Абу Нуваса, навеянные культурной традицией иранских народов. В этой главе рассмотрим

антитрадиционализм как отображение художественной позиции Абу Нуваса, а также другие проявления иранской культуры в творчестве поэта.

Следует сразу отметить, что Абу Нувас не был противником традиций арабской поэзии. Он, как показывает его поэзия, лучше других знал эти традиции и чтит их. Абу Нувас выступал против тех традиций и штампов, которые устарели и не соответствовали духу нового времени. Он был против «бедуинства» и бедуинской тематики в поэзии, время которых безвозвратно ушло и подражание им в условиях городской жизни и дворцовых реалиях означало не более, чем консерватизм и косность, которые сковывали поэтическое воображение и заставляли поэтов следовать затвердевшим штампам и темам. Отсюда, наиболее типичным и постоянным проявлением антитрадиционализма в поэзии Абу Нуваса считаются его выпады против теми «атлал и даман» - традиционного начала древнеарабской касыды. Традиция требовала от поэтов в начале касыды останавливаться на пустыне у следов стоянки, которую покинула возлюбленная и ее племя. Поэт, вспоминая возлюбленную, должен был проливать слезы. Эта незыблемая со времен Имруулькайса традиция, превратившаяся в канон поэзии, вызывало неприятие у Абу Нуваса и он начинал большинство своих стихотворений с «протеста» против этой темы. Поэт обычно издевается над призывом останавливаться у развалин покинутой стоянки, высмеивает атрибуты арабо-бедуинской культуры. В большинстве хамрийят Абу Нуваса антитрадиционализм поэта проявляется в переплетении протеста против традиционного зачина древнеарабской касыды с гедонистическими мотивами. Так, в следующих бейтах издевка над темой «атлал и даман» переплетается с призывом пить утром вино:

قل لَمَنْ يَبْكِي عَلَى رَسْمِ دَرَسْ واقفاً ما ضر لو كان جَلَسْ
أَتْرُكُ الرِّبْعَ وَسَلْمَى جَانِباً واصطبجْ كرخيةً مثل القَبْسِ

Скажи тому, кто оплакивает стершиеся следы стоя: не повредило бы ему делать это сидя.

Оставь в сторону Рубу и Салма! Выпей утром кархийское вино, искрящееся подобно горящему углю [92,III,196;93,134].

А вот другой пример переплетения антибедуинских выпадов с гедонистическими мотивами:

ولا تقف بالمطي في الدمن لا تبك للذاهبين في الطعن
وعج بنا نصطبج معتقة من كف ظبي يسقيكها، فطن

Не оплакивай возлюбленных, уходящих в паланкинах. Не останавливай свою верблюдицу у стершихся следов стоянки.

Сверни к нам! Выпьем утром старое выдержанное вино из рук понятливого газеленка, который напоит тебя им [93,133].

В следующем стихотворении выпад против традиционного начала арабской касыды сопровождается с осмеянием отдельных арабских племен и завершается прославлением того, кто покупает вино и наслаждается им:

عاج الشقي على دارٍ يُسألُها وعُجْتُ اسألُ عن خَمارة البَلَدِ
لا يُرقي الله عيني من بكي حَجراً ولا شَقَى وَجَدَ من يَصُبُّ الى وَتْدِ
قالوا ذَكَرْتَ دِيَارَ الحَيِّ من اسَدٍ لا دَرَ ذَرَكْ قَل لي مَن بنو أُسَدِ
وَمَن تَمِيمٌ، وَمَن قَيْسٌ وإِخْوَتُهُمْ ليس الا عاربٌ عِنْدَ الله من أَحَدِ
دَع دَا عَدَمْتُكَ، وَاشْرِبْهَا مُعْتَقَةً صَفَرَاءَ تُعْنِقُ بَيْنَ المَاءِ والزَبَدِ
من كَفٍ مُحْتَصِرِ الزُنَارِ، مُعْتَدِلِ كَغُصْنِ بَانٍ تَنْتَنِي، غَيْرِ ذِي أُودِ
كَم بَيْنَ من يَشْتَرِي خَمراً يَلْدُ بها وبين بَاكٍ على نَوِيٍّ، وَمُنْتَضِدِ

Несчастный бедуин свернул к покинутому жилищу, чтобы расспросить о нем, а я свернул, чтобы узнать, где находится винная лавка этого города.

Пусть Аллах не осушит глаза того, кто плачет над каким-то камнем, и пусть не излечит он горе того, кто тянется с любовью к столбу палатки.

Спросили меня: Упомянул ли ты (в стихах) стоянку племени Асад? Будь не ладен ты! Скажи мне, кто такие Бану Асад?!

Кто такие Тамимиты? Кто такие Кайситы и их сородичи? Эти жалкие бедуины – никто перед Аллахом!

Оставь этих ничтожных, лучше пей чистое золотистое вино, которое, смешиваясь с водой, образует пену,

Из рук виночерпия, носящего зуннар, с ровным, как ветка дерева бан, станом, с кокетливой походкой.

...Как велика разница между тем, кто покупает вино, чтобы насладиться им, и тем, кто плачет над канавой вокруг палатки бедуинов [92,III,109-110;93,46-47].

В ряде стихотворений Абу Нуваса протест против остановки у покинутой стоянки сочетается с выпадами против символов арабо-бедуинской культуры и поэзии, например:

فَمَا لَدَيْهَا رَجْعُ تَكْلِيمٍ	إِبْخَلْ عَلَى الدَّارِ بِتَسْلِيمٍ
فَإِنَّهُ دَاعِيَةُ الشُّومِ	وَالْعَنْ غُرَابَ الْبَيْنِ بُغْضًا لَهُ
وَالْأَسَى عَنْ شَيْخٍ وَقَيْصُومِ	وَعُدْ إِلَى النَّرْجِسِ عَنْ عَرْفَجٍ
لَا تَمْتَنِعْ عَنْهَا لِتَحْرِيمِ	وَاعْدُ عَلَى الْخَمْرِ بِأَيِّئِهَا
عَاشَ طَرِيحًا عَيْشَ مُحْرَمِ	فَمَنْ عَدَا الْخَمْرَ إِلَى غَيْرِهَا

Скупись на слова у покинутого жилища, все равно оно не ответит на твои приветствия.

Проклинай ворона разлуки из-за отвержения к нему, ведь он есть предвестник несчастья.

Склоняйся к нарциссу, отвергая колючий кустарник, и к мирту, питая отвращение к полыни и кайсуму.

Отправляйся утром, чтобы вовремя пить вино, и не откажись от вина из-за его запрета.

Тот, кто предпочитает вину что-либо другое, тот живет скверно и несчастно [92,III,288;93,155].

Традиционные героины древнеарабских касид, упоминание которых часто встречается в касидах, также не интересуют Абу Нуваса. Вместо этого, поэт предпочитает пить красное вино:

لا تبكِ لَيْلَى و لا تطربِ إلى هِنْدٍ واشربِ على الورْد من حمراء كالوَرْدِ
كَأَسَاءَ إِذَا انْحَدَرْتُ فِي حَلْقِ شَارِبِهَا أَخَذْتُهُ حُمْرَتَهَا فِي الْعَيْنِ وَالْخَدِ

Не плачь о Лейле и не радуйся Хинд, лучше выпей на розах красное, как роза, вино.

Оно, когда достигает горла пьющего, дарит свой цвет его глазам и щекам [92,III.106;93,27].

Отказ от описания стершихся следов покинутой стоянки и других штампов древнеарабской поэзии, ставший литературной позицией Абу Нуваса, он объявляет в следующих стихах:

لَسْتُ لِدَارٍ عَفْتُ بِوَصَافٍ وَلَا عَلَى رُبْعِهَا بِوَقَافٍ
وَلَا أَسْلَى الْهَمُومَ فِي غَسَقِ اللَّيْلِ بِحَادٍ فِي الْبَيْدِ عَسَافٍ
لَكُنْ بَوَجْهِ الْحَبِيبِ اشْرَبَهَا بَيْنَ نَدَامَى وَبَيْنِ أَلَفٍ
مِنْ قَهْوَةٍ كَالْعَقِيقِ صَافِيَةٍ عَادِيَةِ الْعُمَرِ ذَاتِ أَسْلَافٍ

Я не буду описывать стоянку, следы которой стерлись, и не буду останавливаться у покинутого жилища,

И не буду прогонять печали в темноте ночи вместе с погонщиком верблюдов в пустыне.

Но ради друга я выпью с сотрапезниками и закадычными друзьями

Вино, красное как сердолик, прозрачное и древнее, унаследованное от предков [92,III,211;93,148].

Другим проявлением антитрадиционализма Абу Нуваса являются те его стихотворения, в которых вино противопоставляется исламу. Как писал И.М. Фильштинский, «хотя поэт всегда оставался в рамках правоверного ислама, многие, даже основополагающие мусульманские догматы и предписания часто ставились им под сомнение, а иногда подвергались жестокому осмеянию» [49,318]

В ряде своих хамрийят Абу Нувас призывает пить вино, предаваться удовольствиям и наслаждениям и пренебречь исламскими запретами на винопитие, считая, что все удовольствие содержится в запретном:

تَرَى ابريقنا كالطَّيْرِ سامٍ	له فَرْخان من دُرٍّ وسامٍ
إذا ما زِقَ فَرْخاً من سُلَافٍ	تراه دامياً من بينِ دامي
فخذُها ان أردتَ لَذِيذَ عَيْشٍ	ولا تعدِلْ خَلِيلِي بالمُدَامِ!
وإن قالوا: حرامٌ قُل: حَرامٌ	ولكن اللذائة في الحَرامِ!

Ты видишь, что наш кувшин похож на высокую птицу, у которой есть два птенца (чаши) из жемчуга и золота.

И когда птица кормит своих птенцов красным вином, ты видишь, что они становятся кровавыми.

Бери это вино, если хочешь испытать удовольствия жизни, не отказывайся, мой друг, от вина

И если скажут, что вино запрещено, скажи: да, оно запрещено, но все удовольствия – в запретном [92,III,280;93,693].

Ради вина и веселого времяпровождения поэт отказывается от поста во время Рамадана и объявляет, что наилучшем месяцем года для него является наиболее далекий месяц от Рамадана:

اسْتَعِذْ من رَمَضانَ	بِسُلَافَاتِ الدنانِ
واطوِ شِوالاً على القَصَفِ،	وتَغْرِيدِ القِيانِ
ولِيَكُنْ في كلِّ يَوْمٍ	لَكَ فيه سَكْرَتانِ
من شِوالٍ عَلَيْنَا	وَحَقِيقُ بامْتِنانِ
جاء بالقَصَفِ وبالْعِزْفِ،	وتَخْلِيعِ العنانِ
أوفى الأشْهُرِ لي	أبعْذُها منْ رَمَضانِ!

Защитись от Рамадана прекрасным вином из больших кувшинов

Проводи месяц шавваль в удовольствиях, слушая песни красивых певиц.

И пусть у тебя каждый день будут два опьянения.

Месяц шавваль оказал нам милость и заслуживает нашей признательности,

За то, что сделал возможным пировать, наслаждаться музыкой и давать волю своим желаниям.

Поэтому самый лучший месяц для меня это самый далекий месяц от Рамадана [93,194].

Абу Нувас также скептически относится к возможности совершить хадж, так как этому мешают удовольствия Багдада, от которых он никак не может отказаться ради паломничества в Мекку:

وَقَانِلٍ: هَلْ تُرِيدُ الْحَجَّ؟ قُلْتُ لَهُ:	نَعَمْ إِذَا فَنَيْتُ لَذَاتُ بَغْدَادٍ
أَمَّا وَقَطْرِبِلْ مِنْهَا بِحَيْثُ أَرَى	فَقُبَّةُ الْفِرْكَ مِنْ أَكْنَافِ كَلَوَاذٍ
فَالصَّالِحِيَّةُ فَالْكَرْخُ الَّتِي جَمَعْتُ	شَذَاذَ بَغْدَادَ مَا هُمْ لِي بِشَذَاذٍ
فَكَيْفَ بِالْحَجِّ لِي مَا دَمْتُ مِنْغَمِسًا	فِي بَيْتِ قَوَادَةٍ أَوْ بَيْتِ نَبَاذٍ
وَهَبْكَ مِنْ قَصْفِ بَغْدَادٍ تَخْلِصَنِي	كَيْفَ التَّخْلُصُ لِي مِنْ طَيْرِ نَابَاذٍ؟

Спросил меня: Намерен ли ты совершить хадж? Сказал я: Да, если исчезнуть удовольствия Багдада!

Однако еще есть Кутраббуль рядом с ним, и Куббат-ул-фирк недалеко от Кильваза

И Салихия, и ал-Карх, которые собирают гуляк Багдада. Какие же они молодцы!

Как же я могу совершить хадж, когда я провожу все свое время в доме сводни или же в лавке вино торговца?!

Допустим, ты меня спасешь от удовольствий Багдада, но как же мне избавиться от соблазнов Тизанабада?! [92,III,123-124;93,167].

Даже священное писание мусульман Коран не остался в стороне от острого саркастического слова Абу Нуваса, который призывает совместить питье вина с чтением аятов этой книги, надеясь, при этом на прощение Аллаха:

وَضَعَ الزِّقَّ جَانِبًا	وَمَعَ الزِّقِّ مُصَحِّفَا
وَاحْسُ مِنْ ذَا ثَلَاثَةٍ	وَإِتْلُ مِنْ ذَاكَ أَحْرُفَا
خَيْرٌ هَذَا بِشَرِّ ذَا	فَإِذَا اللَّهُ قَدْ عَفَا

Поставь кувшин вина перед собой, а рядом с ним положи свиток Корана.

Сделай три глотка из кувшина, и прочти из Корана несколько аятов.

Добро этого покроет зло другого, если Аллах простит тебя [92,III,209-210;93,120].

В другом своем стихотворении Абу Нувас, призывая променять религию на мирские удовольствия, описывает затем утреннюю попойку с другом из потомственных дихкан:

وَدَعْ رَأْيَ الْمَجَانِينِ	خُذِ الْقَصْفَ بَأْتِينَ
هُشِيمٍ وَابْنِ سِيرِينَ	وَدَعْ عَنْكَ أَحَادِيثَ
دُنْيَاهُ عَلَى الدِّينِ	وَكُنْ أَوَّلَ مَنْ أَثَرَ
دَعْ لَوْمِي وَتَغْيِينِي	أَلَا يَا أَيُّهَا اللَّائِمُ
لَمَسْحَاتِكَ مِنْ طِينِ	وَذَرْ عَذْلِي فَمَا عِنْدِي
عَلَى رَغَمِ الْكَشَاحِينَ	وَلَيْلٍ قَدْ قَطَعْنَاهُ
عَلَى غَضِّ الرِّيَاحِينَ	صَبَحْتُ الشَّرْبَ بِالرَّاحِ
مَنْ نَسَلَ الدِّهَاقِينَ	وَنَبَهْتُ خَلِيلًا لِي
يَا صَاحِبَ لِنَسْقِينِي!	فَقُلْتُ: اشْرَبْ وَهَاتِ الْكَأْسَ

Делай забавы правилом жизни, прислушайся к мнению бесстыдников,

Не слушай хадисы Хушайма и Ибн Сирина,

Будь первым человеком, кто променял свою религию на мирские удовольствия,

О осуждающий, перестань порицать и вводить в заблуждение меня.

Оставь свои упреки, нет у меня желания ответить на них

В эту ночь, которую мы провели в винопитии, не опасаясь тех, которые пытаются вражду к нам,

Утро мы встретили вином среди свежих цветов и благовоний

Разбудил я своего друга из потомственных (иранских) дехкан,

И сказал ему: Пей сам и дай чашу, о друг, чтобы налить мне тоже

[92,III,330].

В более, чем двух десятках своих хамрийят Абу Нувас так или иначе задевает основные предписания ислама и его запрет на винопитие. Однако, по силе антирелигиозной направленности, всех этих хамрийят превосходит другое стихотворение, которое известно в диванах поэта под названием «Советы факиха». Поэт пишет, что когда в винной лавке начали осуждать его образ жизни, он ответил, что он обратился к факиху с вопросами о необходимости соблюдения основных предписаний ислама. Далее поэт приводит свои вопросы и ответы факиха. В частности, он пишет:

إلا عُقاراً تَرْتَمِي بِشَرَارِ	قُلْتُ: النَّبِيذُ تُحْلَهُ؟ فَأَجَابَ: لَا
صَلِّ الصَّلَاةَ، وَبِتْ حَلِيفَ عَقَارِ	قُلْتُ: الصَّلَاةُ؟ فَقَالَ: فَرَضٌ وَاجِبٌ
مَنْ فَرَضَ لَيْلٍ فَأَقْضِهِ بِنَهَارِ	اجْمَعْ عَلَيْكَ صَلَاةَ حَوْلٍ كَامِلِ
وَاشْدُدْ عَرَى الْإِفْطَارِ بِالْإِفْطَارِ	قُلْتُ: الصِّيَامُ؟ فَقَالَ لِي: لَا تَنْوِهِ
شَيْءٌ يُعَدُّ لآلَةِ الشُّطَارِ	قُلْتُ: التَّصَدُّقُ وَالزَّكَاةُ؟ فَقَالَ لِي:
هَذَا الْفُصُولُ، وَغَايَةُ الْإِدْبَارِ	قُلْتُ: الْمَنَاسِكُ إِنْ حَجَّجْتُ؟ فَقَالَ لِي:
وَلَوْ أَنَّ مَكَّةَ عِنْدَ بَابِ الدَّارِ	لَا تَأْتِيَنَّ بِلَادَ مَكَّةَ مُحَرِّمًا

Я спросил его: «Ты дозволяешь пить вино?» Он ответил: «Нет, но не откажись от искрометного хмельного зелья»

Я спросил: «А как же молитва?» Он ответил: «Это непременный долг. Соверши молитву, а потом проводи ночь с вином.

Объедини для себя молитвы за целый год, которые следует совершить ночью, и соверши всех их днем».

Я спросил: «А как же быть с постом?» Он ответил мне: «И не задумай поститься. Растягивай один ифтар до другого».

Я спросил его: «А как насчет милостыни и заката?» Он сказал мне: «Это то, что считается орудием мошенников».

Я спросил его: «А как быть с обрядами, если совершу хадж?» Он ответил: «это уже лишнее и самое ненужное

Не ходи в Мекку, облачившись в ихрам, даже если Мекка будет у дверей твоего дома!» [93,200-201].

Далее поэт спрашивает факиха о необходимости войны с неверными, возврата залога и долга, на что тот отвечает, что нет необходимости бороться с неверными, разве что бороться с дочерьми неверных своим природным копьем, а долг имеет смысл возвращать только в том случае, если он взят у винооторговца. В конце стихотворения факих наставляет поэта следовать его советам, а также, заняться игрой в азартные игры [93,201].

Как видно, в вышеприведенном стихотворении Абу Нувас остро высмеивает все основы исламской религии и обязанности правоверного мусульманина. В этой связи следует отметить, что поэт в отдельных стихотворениях высмеивал то и или иное предписание ислама, а в стихотворении «Советы факиха» объединил свое скептическое отношение к основополагающим догматам ислама в одно целое в форме вопросов к факиху и его ответов. Несмотря на свойственные стихотворения насмешливый тон и шутливое обрамление, Абу Нувасу удалось создать остро-критическое антиисламское произведение. Недаром Б.Я. Шидфар писала, что «стихотворение Абу Нуваса может, по праву, войти в фонд лучших антирелигиозных произведений мировой литературы» [53,165].

Естественно, тут возникает вопрос: был ли Абу Нувас еретиком и безбожником, для которого нет ничего святого в исламе? Почти все биографы Абу Нуваса и исследователи его творчества сходятся во мнении, что поэт «всегда оставался в рамках правоверного ислама» и «искренно верил в Аллаха и его всепрощение» [49,318;142,VI,353].

Действительно, если за «антирелигиозными» стихотворениями Абу Нуваса стояло бы его неверие в единого Аллаха, то он в то суровое время не избежал бы жестокого наказания вплоть до смертной казни, которая выпала на долю его современников Башшара ибн Бурда, Салеха ибн Абдулкуддуса и других. Очевидно, за антиисламской тематикой и ее переплетением с гедонистическими мотивами в творчестве Абу Нуваса скрываются ее мировоззренческий скептицизм и литературный антитрадиционализм. Поэт

высмеивал исламские предписания не потому, что его мировоззрение было основано на еретизме, а потому, что исламские предписания регламентировали как религиозную, так и личную жизнь человека. Вольнодумие Абу Нуваса, его свободолобивая натура и склонность к новому и нетрадиционному отразились в его антирелигиозных стихотворениях, вылились в своеобразные «советы факиха».

Не будет преувеличением предположить, что антирелигиозная тематика в творчестве Абу Нуваса была навеяна также приверженностью поэта к иранской культуре. Доисламская культура Ирана не запрещала пить вино, которое считалось символом свободного человека. Противопоставляя вино исламу и высмеивая исламские запреты и предписания, Абу Нувас не скрывал свои симпатии к атрибутам иранской культуры. Недаром, он, призывая променять религию на мирские удовольствия, напоминает об утренней попойке с другом из потомственных иранских дихкан.

3.2. Проявления приверженности Абу Нуваса к иранской культуре в его поэзии

Одним из важных факторов, способствовавших формированию антитрадиционализма как литературной позиции Абу Нуваса и определению основных черт его поэзии была приверженность поэта к иранской культуре. Эта приверженность проявлялась в творчестве поэта в различных формах, составляя всегда важный компонент его поэтического наследия. В предыдущей главе довольно подробно был рассмотрен иранский компонент в его хамрийят. Здесь же будут рассмотрены другие элементы доисламской культуры иранских народов в поэзии Абу Нуваса.

3.2.1. Шуубитские мотивы. Эпоха жизни Абу Нуваса считается временем усиления антиарабских и антихалифатских тенденций среди иранских народов. Сторонников этих тенденций называли шуубитами, а само течение получило

название «шуубия». «Появление шуубии, - пишет Н. Зохиди, - было естественной реакцией покоренных народов на ассимиляторскую политику завоевателей, на их претензии на ведущую роль в Халифате» [27,33]. Действительно, иранские народы, потерявшие в результате арабского завоевания в VII веке свою государственность и культурную независимость, начали бороться против гегемонии арабов. В эту борьбу включились и представители иранской культуры – арабоязычные поэты и писатели, целью которых были сохранение и возрождение достижений доисламской культуры своих предков. Эти поэты и писатели, начиная с Исмаила ибн Ясара (ум. в 750г.), Башшара ибн Бурда (714-783) и других, в своих произведениях высмеивали арабов и их культуру и прославляли доисламское прошлое своих предков, романтизируя это прошлое и подчеркивая культурное превосходство иранских народов над арабами.

Отношение Абу Нуваса к течению шуубия является предметом споров исследователей. Так, если М. Абуланвар, Мухамедриза Ифтихарзаде и ряд других исследователей [130;133] отказываются причислять Абу Нуваса к шуубитам, то Усман Мавафи, ад-Даури, Азиз Фахми, Н. Зохидов, М. Раджабова и другие [162;144;157;27;67] видят в Абу Нувасе поборника иранской шуубии. Для того, чтобы высказать свое отношение к данному вопросу, необходимо рассмотреть особенности художественного преломления шуубитской идеологии в стихах Абу Нуваса. Так, Абу Нувас, как и другие поэты-шуубиты, неоднократно высмеивает отдельные арабские племена в оскорбительных выражениях. По сути, такие стихотворения поэта представляют собой грубые и непристойные поношения таких племен, как Бану Асад, Тамим, Кайс и другие, например:

وَهَيْكَ السِّتْرَ عَنْ مَثَالِهَا	وَاهُجْ نِزَاراً وَأَفِرْ جِلْدَتَهَا
مَا شَلَّشَلَّ الْعَبْدُ فِي شَوَارِبِهَا	أَمَّا تَمِيمٌ فَغَيْرُ دَاحِضَةٍ
إِنْ ذُكِرَ الْمَجْدُ قَوْسُ حَاجِبِهَا	أَوَّلُ مَجْدٍ لَهَا وَآخِرُهُ
مِنَ الْمَخَازِي سِوَى مَحَارِبِهَا	وَقَيْسُ عَيْلَانَ لَا أُرِيدُ لَهَا

وما لِيَكْرِبْنَ وَائِلٍ عِصْمٍ إِلَّا بِحَمَقَائِهَا وَكَاذِبِهَا
وَتَغْلِبُ تَنْدُبُ الطَّلُولَ وَلَمْ تَنْتَأَرْ قَتِيلًا عَلَى ذَنَائِبِهَا

Поноси племя Низар, сдирай с них кожу, разоблачи их всех пороки,

Что касается племени Тамим, то неопровержимо то, что раб не поливал никогда воду на их усы (т.е. они грязные и неумытые)

Их первое и последнее славное дело, если начнут перечислять их, то это стрела их Хаджиба (когда он оставил ее в залог у иранского царя Хосрова и исполнил свое обещание).

Что же до Кайс Айлана, то достаточно напомнить из их постыдных поступков их собрания.

Племени же Бакр ибн Ваилу не за кого держаться, кроме как за своего глупца и вруна.

А племя Таглиб оплакивает развалины, но не мстит за своего убитого в день битвы Занаиб [92,II,7-10;93,508-509].

Аналогичные поношения арабских племен в грубой форме встречаются и в творчестве других поэтов – шуубитов. В частности Башшар ибн Бурд до Абу Нуваса разоблачал пороки и изъяны следующих племен:

إذا لم ترا لذهلي انوك فالممس له نسباً غير للذي يتنسب
واما بنو قيس فإن نبذهم كثير واما خيرهم فمغيب
وفي حجر لؤم وفي آل مسمع صلاح ولكن درهم القوم كوكب
وسيد تيم اللات عند غذائه هزبرٌ واما في اللقاء فتعلب

Если среди племени Зухл ты обнаружишь неглупого, то прослеживай его генеалогию,

И ты поймешь, что он не относится к ним.

А что до Бану Кайс, то у них финиковое вино в обилии, однако из благодеяния-невидимы.

Джахдариты – низки и подлы а арабы рода Мисмаъ – благочестивы, однако они жадные и скупые.

Глава племени Тайм ал-Лат во время еды – лев, а при встрече с врагами – лиса [96,I,358].

Как видно, приведенные стихотворения Абу Нуваса и Башшара ибн Бурда созвучны по содержанию и форме разоблачения пороков и изъянов арабских племен. Тем не менее, они имеют разные контекстуальные основы, учет которых позволяет выявить особенности проявления шуубитской идеологии в творчестве этих двух арабоязычных поэтов иранского происхождения. Так, Башшар ибн Бурд в лице упомянутых в его стихотворении племен критикует всех арабов. Абу Нувас же острие своей критики направляет только против северной группы арабских племен – аднанидов. Кстати, аднаниды высмеяны Абу Нувасом еще в девяти стихотворениях [см. 92,II,10-33].

Что же касается южноарабских племен – Кахтанидов, то Абу Нувас восхваляет их доблести, прославляет знаменитых представителей этой группы племен (Амра ибн Мадикариба, Хатима из племени Тай, Гассанидских царей и других), напоминает их исторические заслуги в той же сатире против Аднанидов, часть которой была приведена выше [92,II,1-6;93,506-507]. Поводом для прославления Кахтанидов Абу Нувасу послужили, по меткому замечанию Б.Я. Шидфар, «во-первых, древность культуры южных арабов и, во-вторых, их исконная связь с древней иранской цивилизацией и иранской державой» [53,181].

Исходя из того, что Абу Нувас прославлял одни и высмеивал другие арабские племена, ряд исследователей не считали поэта сторонником шуубии, так как он, якобы, не был против всех арабов, как Башшар ибн Бурд, считающийся ярким сторонником этого течения. В связи с этим следует отметить, что стихи Абу Нуваса, прославляющие Кахтанидов и высмеивающие Аднанидов, были сочинены после убийства везирей-Бармакидов (в 803 г.), возглавлявших иранскую «партию» в Халифате, а также после усиления североарабской партии, во главе с халифом Харун-ар-Рашидом. Поэтому,

высмеивание Аднанидов в то время носило открытую антиарабскую и антихалифатскую направленность и было обусловлено скрытым шуубитским влиянием, тем более, что мотивом прославления Кахтанидов для Абу Нуваса служили древние и широкие связи этих племен с доисламским Ираном.

Другой особенностью проявления шуубитской идеологии в поэзии Абу Нуваса является переплетение мотивов протеста против традиционного зачина древнеарабской касыды с высмеиванием арабо-бедуинской культуры и прославлением культуры иранских народов. Имеющие такое содержание многие стихи Абу Нуваса основаны на противопоставлении культур арабов и иранских народов. При этом вино и атрибуты винопития обычно ассоциируются с доисламской культурой иранских народов. Примером таких стихотворений является следующее:

وَتُبْلَى عَهْدَ جَدَّتْهَا الْخُطُوبُ	دَعِ الْإِطْلَالَ تَنْسِفُهَا الْجَنُوبُ
تَحُبُّ بِهَا النَّجِيبَةُ وَالنَّجِيبُ	وَحَلَّ لِرَاكِبِ الْوَجْنَاءِ أَرْضًا
وَأَكْثَرُ صَيْدُهَا ضَبْعٌ وَذَيْبٌ	بِلَادٌ نَبَتْهَا عُشْرٌ وَطَلْحٌ
وَلَا عَيْشًا فَعَيْشُهُمْ جَدِيبٌ	وَلَا تَأْخُذُ عَنِ الْأَعْرَابِ لَهُوًا
رَقِيقُ الْعَيْشِ عِنْدَهُمْ خَصِيبٌ	دَرِ الْأَلْبَانِ يَشْرَبُهَا رِجَالٌ
وَلَا تَحْرَجُ فَمَا فِي ذَاكَ حُوبٌ	إِذَا رَابَ الْخَلِيبُ قَبْلَ عَلَيْهِ
يَطُوفُ بِكَاسِهَا سَاقٍ أَدِيبٌ	فَأَطْيَبُ مِنْهُ صَافِيَةٌ شَمُولٌ
وَذَاكَ الْعَيْشُ لَا اللَّبَنُ الْخَلِيبُ	فَذَاكَ الْعَيْشُ لَا خَيْمُ الْبَوَادِي
وَأَيْنَ مِنَ الْمَيَادِينِ الزُّرُوبُ	فَأَيْنَ الْبَدْوُ مِنْ إِيْوَانِ كِسْرَى

Оставь развалины стоянки, пусть их разравняет с землей южный ветер. Пусть их постигнет новые несчастья.

Оставь едущему на верблюдице эту землю, по которой бегают рысью верблюдицы.

И страну, в которой растут только акация и уиша, а основная дичь которой – гиены и волки.

Не заимствуй у арабов ни их развлечений и ни их образа жизни, ведь их жизнь подобна бесплодной земле.

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

Если молоко вызывает у тебя неприязнь, помочись на него. Пусть это не стеснит тебя, ведь в этом нет никакого греха.

Приятнее молока – чистое и прохладное вино, которое в чашах обносит по кругу образованный и воспитанный виночерпий.

.... В этом жизнь, а не в шатрах бедуинов. В этом жизнь, а не в закишем молоке,

Куда там кочевью до дворцов Хосрова! Куда там загоним для скота до городских площадей [92,III,43-46;93,11-12].

Близкой по содержанию к приведенному стихотворению является следующий хамрийят, в котором поэт сохранил ту же схему издевки над «плачем» по развалинам стоянки и противопоставления арабо-бедуинской и иранской культур:

يَقَاسِي الرِّيحَ وَالْمَطَرَ	دَعِ الرَّسْمَ الَّذِي دَنَرَا
فِي اللَّذَاتِ وَالْخَطَرَا	وَكُنْ رَجُلًا أَضَاعَ الْعِلْمَ
وَسَابِوْرُ لِمَنْ غَبَرَا	أَلَمْ تَرَ مَا بَنَى كَسْرَى
تَقَيَّأْتُ شَجَرَا	مَنَازِرُهُ بَيْنَ دِجْلَةَ وَالْفُرَاتِ
عَنْهَا الطَّلْحُ وَالْعُشْرَا	بَارِضٍ بَاعَدَ الرَّحْمَنُ
يَرَابِيعَاءَ، وَلَا وَحَرَا	وَلَمْ يَجْعَلْ مَصَايِدَهَا
تُرَاعِي بِالْمَلَا بَقَرَا	وَلَكِنْ حَوْرُ غَزْلَانِ
مَنْ حَافَاتِهَا زُمَرَا	وَإِنْ شَتْنَا حَتْنَا الطَّيْرَ
يَبَاكِرُ شَرِبُهَا الْخَمَرَا	وَإِنْ قُلْنَا اقْتُلُوا عَنْكُمُ
شَجَا قُطْفًا وَمَعْتَصَرَا	أَتَاكَ حَلِيبُ صَافِيَةٍ
بِقَفْرِئِهَا وَلَا وَبَرَا	فَذَاكَ الْعَيْشُ لَا سِيدَا

Оставь истлевшие развалины, пусть они пострадают от ветров и дождей!

Будь человеком, который променял науку (благочестие) на наслаждения и приключения.

Разве ты не видишь построенные Хосровом и Шапуром для тех, кто ушли безвозвратно,

Дворцы между Тигром и Евфратом, укрывающиеся в тени деревьев,

На земле, с которой Аллах удалил акацию и уиру.

И не поместил там из дичи ни тушканчика и ни ящерицу.

Наоборот, черноглазые антилопы пасутся там на просторах с коровами

А если захотеть, можно подстеречь стаи птиц рядом с ними.

А если сказать: Смешивайте вино с водой, то спешат утром к вам с вином.

Вот эта жизнь, здесь нет ни волка, набрасывающегося на свою жертву, ни гиены [93,557].

В ряде своих стихотворений Абу Нувас вышеуказанную тематическую схему использует в обратном порядке, т.е. сначала описывает вино, связывая его с атрибутами доисламской культуры иранских народов и завершает стихотворение выпадом против традиционной темы зачина арабской касыды, как например:

طاساتٍ تَبْرِ خَمْرُهَا تَفْهَقُ	تُزَوِّجُ الْخَمَرَ مِنَ الْمَاءِ فِي
تَسْمَعُ لِلدَّاعِي وَلَا تَنْطِقُ	مَنْطَقَاتٍ بِتَصَاوِيرَ لَا
مَحْتَفَرٌّ مَا بَيْنَهُمْ خَنْقُ	عَلَى تُمَائِيلَ بَنِي بَابِكِ
كَتَائِبُ فِي لُجَّةٍ تَغْرَقُ	كَأَنَّهُمْ وَالْخَمْرُ مِنْ فَوْقِهِمْ
يَهِيمُ فِي أَطْلَالِهَا أَحْمَقُ	فَانْعَثُ ذَا لَا نَعْتُ دَارٍ خَلَّتْ

Мы смешиваем вино с водой в чашах из золота, наполненных вином,

Чаши опоясаны изображениями, которые не слышат зовущего и не говорят

На изображениях – сыновья Бобака, а между ними вырыт ров.

Они, когда вино над ними, подобны отрядом войск, тонущим в пучине.

Вот это описание, а не то, что описание опустевшего жилища, на развалинах которого бродит глупец [92,III,214;93,157].

Противопоставление арабской и иранской культур, высмеивание арабов и прославление иранских народов характерны и в творчестве других поэтов-шуубитов. Приведем, к примеру, аналогичные стихи Башшара ибн Бурда:

وَعَنْهُ حِينَ بَارَزَ لِلْفَخَارِ	سَأُخْبِرُ فَاخِرَ الْأَعْرَابِ عَنِّي
تَنَازَعَنِي الْمَزَارِبُ مِنْ طُخَارِ	أَنَا ابْنُ الْأَكْرَمِينَ أَبَا وَأُمَا
وَسَقَلَ بِالْبَطَارِيقِ الْكِبَارِ	إِذَا انْقَلَبَ الزَّمَانُ عَلَا لِعَبْدٍ
وَنَادَمْتُ الْكِرَامَ عَلَى الْعُقَارِ	أَحِينَ لَبَسْتَ بَعْدَ الْعُرَى خَزَا
وَأُعْطِيتَ الْبَنْفَسَجَ فِي الْخُمَارِ	وَنِلْتَ مِنَ الشَّبَارِيقِ وَالْقَلَايَا
بَنِي الْأَحْرَارِ حَسْبُكَ مِنْ خَسَارِ	تُفَاخِرُ يَا بَنَ رَاعِيَةٍ وَرَاعِ
شَرِكْتَ الْكَلْبَ فِي ذَاكَ الْإِطَارِ	وَكُنْتَ إِذَا ظَمِنْتَ إِلَى قَرَا حِ
وَلَا تُعْنَى بِدُرَا حِ الدِّيَارِ	وَتَقْضُمُ هَامَةً الْجُعْلِ الْمُصْلَى
وَيُنْسِيكَ الْمَكَارِمُ صَيْدُفَارِ	وَتُدْلِجُ لِلْقَنَافِ تَدْرِيبَهَا
تَرُوحَ إِلَيْهِ مِنْ حُبِّ الْقِتَارِ	وَتَغِيْطُ شَاوَى الْحِزْبَاءِ حَتَّى
عَلَى مِثْلِي مِنَ الْحَدَثِ الْكِبَارِ	وَفَخْرُكَ بَيْنَ يَرْبُوعٍ وَضَبِ
فَلْيُثِّتْكَ غَائِبٌ فِي حَرِّ نَارِ	مَقَامُكَ بَيْنَنَا دَنْسٌ عَلَيْنَا

Я скажу хвастливому арабу правду о себе и о нем, когда он начнет соперничать в славе со мной.

Я - сын благородных по отцу и по матери, конкурировали марзбаны со мной в Тахаристане.

...Изменилось время, которое возвысило раба и унизило великих предводителей.

А ведь мы управляли вами и защищали вас, и не делали вас объектом для издевательств.

Неужели теперь, когда ты стал носить одежду из шелка после того, как был наг, и садишься пировать с благородными людьми,

И появилось у тебя немного денег, и стал есть жареную пищу, и похмеляться напитком из фиалки,

Ты, сын пастушки и пастуха, пытаешься соперничать в славе с благородными?! Тебе суждено проиграть!

Раньше, если ты хотел испить воды, то лакал ее вместе с собакой из лужи вокруг своей палатки.

Ты привык грызть голову жареного навозного жука, так и не пытайся есть мясо домашних рябчиков.

Ты ночью вступаешь в путь, чтобы подманить ежа, охота на мышей заставила тебя забыть о добрых делах.

Завидуешь тому, кто жарит хамелеона, и идешь к нему, влекомый запахом жареного.

Твоя слава подобна славе тушканчика и ящерицы по сравнению с таким великим молодцом как я.

Твое пребывание позор для нас. Чтоб тебе пропасть в огненном жару [96,III,207].

Как видно, между этим стихотворением Башшара ибн Бурда и вышеприведенными стихами Абу Нуваса есть много общего: оба поэта на основе противопоставления культур арабов и иранцев высмеивают первых и прославляют вторых. В то же время, между стихотворениями этих двух крупных поэтов есть и отличие, заключающиеся в том, что прославление своих иранских предков и высмеивание арабов для Башшара являются самоцелью, а для Абу Нуваса – поводом для воспевания вина и атрибутов винопития. На первый взгляд, кажется что переход от высмеивания арабов к воспеванию вина и радостей разгульной жизни нейтрализует весь «шуубитский» эффект стихотворения, что Абу Нувас высмеивает арабскую культуру только за то, что она не соответствует его идеалам о гедонистическом образе жизни. На наш взгляд, это только кажущееся представление. На самом деле, во всех вышеприведенных стихах, в частности, и в хамрийят Абу Нуваса, вообще, вино и атрибуты винопития ассоциируются с доисламской культурой иранских народов. Отсюда, воспевание вина в творчестве Абу Нуваса тождественно с прославлением доисламской культуры иранских народов и обусловлено скрытым шуубитским влиянием.

3.2.2. Реминисценции из исторического и культурного прошлого Ирана.

Приверженность Абу Нуваса к традициям культуры и литературы иранских народов проявляется не только в использовании им в винных стихах иранских образов и мотивов, не только в шуубитской окраске ряда его стихотворений, но и в обращении поэта к легендарной и действительной истории Ирана, к традициям и обычаям иранских народов.

В результате, в стихах Абу Нуваса часто встречаются реминисценции из героического и культурного прошлого Аджама, образы иранских царей эпохи Ахеменидов и особенно Сасанидов, мотивы, навеянные иранской доисламской традицией. В этом отношении большой интерес представляют многие стихотворения Абу Нуваса, написанные как в традиционных (мадх, хадж, газал), так и в новых жанрах (хамрийят, тардийят, муджунийят). Рассмотрим касыду Абу Нуваса, в которой поэт в первой части прославляет южно-арабские племена — кахтанидов, а во-второй части высмеивает их соперников — Аднанидов (вторая часть была рассмотрена нами выше). Начиная касыду резким выпадом против темы оплакивания развалин стоянки возлюбленной, поэт заявляет:

ولا نُطِيلُ البُكَاءَ إِذَا شَطَّتِ النِّينَةُ، وَاسْتَعْبَرَتْ لِذَاهِبِهَا
بَلْ نَحْنُ أَرْبَابُ نَاعِطٍ وَلَنَا صُنْعَاءُ وَالْمَسْكُ مِنْ مَحَارِبِهَا

Не будем долго плакать, когда возлюбленная уже далека и обильные слезы были пролиты уходящим в путь.

Нет, мы владели областью Наит и нам принадлежит Сана и мускус, который растет в ее чашах [92,II,1;93,506].

Далее Абу Нувас упоминает исторические заслуги и великих представителей Кахтанидов. И тут выясняется, что предметом гордости химьяритов — южноарабских племен, помимо прочего, являются их исторические и мифические связи с древним Ираном. В этом сказалось, разумеется, отличное знание Абу Нуваса истории и исторических

взаимоотношений иранских народов и арабов. Отголоском этой истории является то, что в касыде поэт причисляет Заххака к Кахтанидам, что соответствует древнеиранским мифологическим представлениям о Заххаке как завоевателе-чужестранце, убившего царя Джамшида и захватившего иранский престол. Вот как представляет Заххака поэт:

وكان منا الضحَّاكُ يُعْبُدُهُ الخَائِلُ والوَحْشُ مِنْ مَسَارِبِهَا
ودانَ أدْوَانُهُ البرِّيَّةَ مِنْ مَعْتَدِهَا رَغْبَةً وراهِبِهَا

Заххак был нашим предком, которому поклонялись дьявол и джинны, следовавшие за ним,

Покорились его подданным страны по воле своей и из-за страха перед ним [92,II,1;93,506].

Далее Абу Нувас обращается уже к действительной истории Сасанидов и их отношениям с арабами, упоминая помощь, которую арабы оказали Бахрому Гуру для того, чтобы он овладел иранским престолом:

ونحنُ إذْ فارسٌ تُدافعُ بَهْرَامَ قَسَطُنَا على مَرَازِبِهَا

Мы, когда Иран сражался с Бахрамом, поступили справедливо с его марзбанами [92,II,1;93,506].

Комментируя этот бейт, Хамза ал-Исфахани пишет, что якобы персидская знать не хотела, чтобы Бахрам Гур (421-438) сел на иранский престол после смерти своего отца, так как его отец Яздигурд считался плохим царем. Однако Лахмидский царь ан-Нуъман помог Бахраму Гуру утвердиться на престоле [92,II,1-2].

Абу Нувас указывает и на другой случай поддержки южноарабских племен сасанидского царя Хосрова Парвиза, когда он в борьбе с Византией обратился к ним за помощью:

ويومَ سَاتَيْدَ مَا ضَرَبْنَا بني الأصْفَرِ والموتُ في كَتَائِبِهَا
إذْ لَادَ بَرَوَازُ يَوْمَ ذَاكَ بنا الحَرْبُ ثُمْرِي بكَفٍ حَالِبِهَا
يذودُ عَنْهُ بَنُو قَبِيصَةَ بِالْخَطِي والبيضِ من قواضِبِهَا

В день, когда у (реки) Сатидма (сражались войска Ирана и Византии) мы победим румийцев, сея смерть в их отрядах.

В тот день к нам обратился за помощью (царь Ирана) Парвиз, а война была подобна верблюдице, молоко которой обильно текло по рукам доящего.

Племя Кабиса защитило его своими хаттийскими копьями и острыми мечами [92,II,3;93,507].

Продолжая перечисление тех событий истории арабо-иранских связей, которыми гордились южноарабские племена, Абу Нувас намекает на то, что иранский царь Кавус в течении семи лет приносил подать Йемену:

وقاظ قابوسُ في سلاسلنا سنينَ سبعةً وقتَ لحاسِيبِها

И Кавус приносил подать нам в течении семи лет, выполняя то, что надлежало [92,II,3;93,507].

Комментируя этот бейт, Хамза ал-Исфахани пишет: «Йеменцы утверждают, что Кавус, а он один из великих царей Ирана, приказал не платить дань, которую платили иранские цари им. Йеменцы совершили набег и их царь Великий Туббаъ взял Кавуса в плен и увез его с собой, затем проявил милость и отпустил его» [92,II,3-4].

Прославляя Кахтанидов в первую очередь за их древние связи с Ираном, поэт переходит затем к упоминанию великих представителей Кахтанидов.

Таким образом, реминисценции из мифологической и реальной истории иранских народов, обращение к именам и деятельности иранских царей придают касыде Абу Нуваса особый иранский колорит, свидетельствующий о тяготении поэта к иранскому культурному миру.

Таким же колоритом отмечено другое стихотворение Абу Нуваса, представляющее собой панегирик в честь Абдулваххаба ибн Мобистона, одного из известных персов в Багдаде. Абу Нувас обратился к нему с просьбой, которую он незамедлительно выполнил. В знак благодарности поэт воспел его достоинства в стихах, намекнув на высокое положение его предков при

Сасанидском царе Ардашира, правившего сасанидским государством в 241-272 годах нашей эры. Намеки на эти исторические события содержат следующие бейты панегирика:

وَرِضَاعِ جَهْلٍ كِدَّتْهُ بِفِطَامٍ	كَمْ نَارِ حَرْبٍ ضَلَالَةٍ أَطْفَأَتْهَا
قَدْ كُحِلَتْ بِمَرَاوِدِ الْإِعْظَامِ	إِنْ الْمُلُوكَ رَأَوْا أَبَاكَ بِأَعْيُنٍ
وَاللَّهُ يَعْلَمُهُ مَعَ الْأَقْوَامِ	فَاسْتَوْدَعُوا تَيْجَانَهُمْ تِمْنَالَهُ
حَتَّى تَلَنَّهُ دَوْلَةُ الْإِسْلَامِ	مَنْ لَدُنْ أَيْدٍ أَرْدَشِيرُ بِمُلْكِهِ

Много раз ты тушил огонь войны, которая разгоралась из-за заблуждений и предотвращал распространение невежества, отсекая его на корню.

Цари смотрели на твоего прадеда глазами, подкрашенными сурьмой уважения и почитания.

И хранили его изображение под своими коронами и сохранил Аллах известия о нем для людей.

С того времени, когда упрочил царство Ардашира, до того, как последовало государство ислама [92,I,285;93,501].

В комментариях к вышеприведенным бейтам Абу Нуваса, Хамза ал-Исфахани пишет, что предком Абдулваххаба ибн Мобистана – восхваляемого лица был Абарсам, один из самых приближенных лиц царя Ардашира. Когда Ардашир прогневался на свою жену и приказал убить ее, Абарсам спрятал ее, узнав что она беременна. В это время Ардашир собирался идти на войну против своих противников – «ал-джаромика». Абарсам попросил его подождать и передал ему ящичек с вещью, которая в последствие докажет, что ребенок принадлежит Ардаширу, а не Абарсаму. Абарсам попросил Ардашира не открывать ящичек и передать его на хранение своему хазину – казначею. Просьба Абарсама была выполнена, а Ардашир отправился на войну, которая затянулась. Наконец-то Ардашир возвращается в столицу, устанавливает в стране порядок и процветание. Однажды он говорит Абарсаму, что благополучие наше было бы полным, если у меня был сын. Ждавший этого

момента, Абарсам раскрывает тайну осужденной на казнь жены Ардашира, которую Абарсам не казнил из-за ее беременности. Он рассказал, что жена Ардашира родила сына, которого он назвал «Шохпур», что по-персидски означает «Пури Шох» т.е. сын царя (Здесь Хамза ал-Исфахани добавляет, что арабы изменили это на свой лад и произносят «Собур»). Абарсам сказал, что Шопур уже подрос и стал красивым мальчиком. Ардашир просит привезти ему мальчика. В ответ Абарсам напоминает отданное на хранение ящичек и просит вернуть его ему. Ящичек приносят из казны и открыв его, находят там свидетельство того, что мальчик не может принадлежать Абарсаму, что он – сын Ардашира. Царь увидев своего сына, обрадовался и пообещал Абарсаму за его самопожертвование повысить его ранг выше всех, а также нести его впредь на своей голове. Когда Ардашир выполнил первые два свои обещания, Абарсам спросил его: А как ты исполнишь свое третье обещание: нести меня на своей голове? Ардашир тут же приказал изобразить портрет Абарсама на шелке, одел этот шелк на свою голову, положив поверх него свою корону. После Ардашира это стало традицией у сасанидских царей [92,1,285-286]. Как явствует из стихотворения Абу Нуваса и комментариев Хамзы к нему, поэт, восхваляя свой иранский мамдух, образы и мотивы для мадха заимствует из иранского исторического прошлого. Придавая иранский колорит содержанию своего мадха, Абу Нувас рассчитывал не только на знание своего иранского мамдуха истории его рода, но и на общую арабо-иранскую культурную среду столицы Халифата, в которой доисламскую историю иранских народов знали и чтили очень многие.

3.2.3 Древнеиранские праздники в поэзии Абу Нуваса. Общая арабо-иранская культурная среда, сложившаяся в Халифате в первые века ислама, способствовала культурному взаимообмену между арабами и иранскими народами. В результате, многие обычаи и традиции иранских народов нашли широкое распространение в Халифате, особенно в крупных городах, таких как

Багдад, Басра, Куфа, Мекка, Медина и др. Среди таких обычаев и традиций иранских народов важное место занимали древнеиранские праздники, прежде всего Навруз и Мехрган, являющиеся древнейшими и универсальными народными праздниками иранских народов. История появления этих праздников в Иране гласит, что празднование Нового года - Навруза и все обряды, связанные с ним, было утверждено во времена царствования Джемшида [45,61]. Другой праздник Мехрган - праздник зимнего солнцестояния, по персидским легендам был установлен в честь победы царя Фаридуна над жестоким правителем Заххаком, который опустошил свои земли и был прикован железными цепями на горе Демаванд между Рейем и Табаристаном [45,61]. Следует отметить, что эти праздники, особенно Навруз, с самого начала были восприняты арабами как традиция, которая не противоречит исламским ценностям. Об этом свидетельствуют предания о доброжелательном отношении Пророка ислама – Мухаммеда и праведного халифа Али к празднику Навруз, сохранившиеся в «Осор ул-бакия» Абурайхана Бируни [3,279,556], а также в «Хайрот ул-хисон фи манокиб ал-Имом ал-Аъзам» Ибн Хаджара Макки [28,64-65]. Опираясь на эти предания, можно предположить, что Навруз начал распространяться среди арабов еще в эпоху Омейядов, однако полное возрождение Навруза и его культуры относится к первому столетию правления Аббасидов (750-850). Именно в этот период многие доисламские исторические произведения иранских народов, такие как «Худайнаме», «Айиннаме», «Тахнаме» и другие, содержащие сведения о Наврузе и его обычаях, были переведены с пехлеви на арабский язык. Кроме того, в этот период появились первые оригинальные произведения о Наврузе и других древнеиранских праздниках, принадлежащие перу арабоязычных писателей иранского происхождения Задюя ибн Шахуя Исфাহани, Муса ибн Иса Кисрави, Али ибн Харун Мунаджджим и др. [более подр. об этом см. 27,231-248]. Познавая Навруз и его культуру через указанные книги, а также непосредственно сталкиваясь с практикой празднования Навруза

иранскими народами, арабы и их правители не только не стали отрицать Навруз как праздник, связанный с доисламским прошлым Ирана, но и способствовали тому, что он получил политическое признание в Халифате и пышно отмечался во дворцах аббасидских Халифов [41,333].

Возрождение Навруза и других древнеиранских праздников в исламской среде Аббасидского Халифата нашло свое отражение в поэзии той эпохи. Многие арабские и арабоязычные поэты посвящали стихи этим праздникам. О распространенности такого явления говорит тот факт, что Хамза Исфাহани (883-961), арабоязычный поэт и литератор иранского происхождения, создал сборник таких стихов под названием «ал-Ашъор ас-саира фи-н-Найруз ва-л-Мехраджан» (Распространенные стихи о Наврузе и Мехргане). Этим, не дошедшим до нас сборником неоднократно пользовался Абурайхан Бируни [3,51,79].

Разумеется, среди поэтов, посвятивших стихи Наврузу и другим древнеиранским праздникам, был и Абу Нувас, известный своим тяготением ко всему иранскому. Атмосфера этих праздников, которой были свойственны радость и веселье на лоне красивой природы, полностью соответствовала гедонистической направленности поэзии Абу Нуваса, особенно его хамрийят. Этим фактором обусловлено то, что в стихах, посвященных древнеиранским праздникам, праздничные мотивы сочетаются с темами природы, цветов, вина и музыки. Свидетельством тому может служить следующий отрывок из хамрийят Абу Нуваса:

بنورٍ على الأغصانِ كالأنجمِ الزُّهرِ	باكرنا النوروزُ في غَلَسِ الدُّجي
من الصفرِ فوقَ البَيْضِ والخُضرِ والحُمْرِ	يَلُوخُ كأعلامِ المَطَارِفِ وَشَيْءُ
إلى الشَّرْبِ أَنْ سُرُوا، وَمَالَ من السُّكْرِ	إذا قابَلته الرِّيحُ أوما بِرأسِهِ
بغيرِ لسانِ ظلٍ يَنْطُقُ بالسحرِ	ومسمعةٍ جاءتْ بأخرسِ ناطقِ
كما تنطُقُ الأقلامُ تجهرُ بالسرِ	لتبدي سرَ العاشقينِ بِصوتِهِ

Навруз пришел к нам рано, в предрассветных сумерках, с цветами на ветвях деревьев, похожими на блистающие звезды.

Сверкают, подобно узорам шелкового покрывала, его узоры из желтых, белых, зеленых и красных цветов.

Когда ветер подует на них, они кивают головой, как бы говоря: Радуйтесь! И склоняются к опьяневшим.

И музыкантиша играет на лютне, которая, не имея языка, издает чарующие звуки.

А звуки эти выдавали сокровенные тайны влюбленных, подобно тому, как бессловесное перо, когда пишет, делает все тайное явным [92,III,145-146;93,222-223].

Навруз и другой древнеиранский праздник – Мехрган для Абу Нуваса считались лучшими днями года прежде всего тем, что эти праздники дарили людям радость и счастье, прививали им чувства человеколюбия и добродетельности. Именно эти достоинства Навруза и Мехргана дали повод Абу Нувасу в своих стихах «кощунственно» ставить их в один ряд с исламскими праздниками ал-Фитр (праздник розговенья) и ал-Азха (праздник жертвоприношения). Поэт так поступает в своем панегирике в честь правителя Египта ал-Хасыба, например:

لُبَابُ تَكْبَرَى فَوْقَ الْجَوَارِي	فَإِنْ أَبَاكَ اعْتَبِهَ الزَّمَانُ
مَتَى اجْمَعِ أَبَا نَصْرٍ وَمَصْرًا	فَمَا لِلدَّهْرِ بَيْنَهُمَا مَكَانُ
فَتَنَى يَوْمَاةً لِي فَطْرٌ وَأَضْحَى	وَنِيرُوزٌ يُعَدُّ وَمَهْرَجَانُ

О Лубаба, можешь гордиться перед другими девушками, ведь само время угодило твоему отцу,

Когда соединяешь Абунасура (куня ал-Хасыба) с Мисром (т.е. с Египтом), то не найдется между ними место судьбе (т.е. ал-Хасыб и Египет неделимы).

Два дня, которые я провел у него, показались мне праздниками Фитр и Азха, а также Наврузом и Мехрганом [92,I,262;93,483].

Праздник Навруз и Мехрган часто упоминаются в цикле стихов Абу Нуваса, известных под названием «фарсийят». Образцы этих стихов будут

рассмотрены в следующей части диссертации, однако здесь, чтобы не быть голословным, приведем один пример, свидетельствующий о хорошем знании Абу Нуваса древнеиранских праздников и событий годового календарного круга:

وبالْجَهَّارِ فِي الْخُرَنِ الْبَزْرَجِي بِدَوْرِ الْكَاسِ الْخَنْدَرِيسِ
وَبَحَقِ الْمِهْرَجَانِ وَتَوَكَّرُوْزِ وَفَرَخْرُوْزِ اَبْسَالِ الْكَبِيْسِ

(Заклинаю тебя) всеобщим приглашением на великий пир, и движением по кругу чаши вина,

А также (заклинаю) Михрганом и Наврузом и Фаррухрузом – началом весны високосного года [92,V.144].

Как видно, Абу Нувас наряду с известными народными праздниками – Наврузом и Мехрганом, упоминает здесь и другое календарное событие – Фаррухруз, начало весны високосного года, отмечаемое в доисламском Иране.

Приверженность Абу Нуваса к древнеиранским традициям и его обширные знания об этих традициях обнаруживает стихотворение поэта, посвященное другому древнеиранскому календарному празднику Рамруз. Рамруз в качестве праздника у древних иранцев упоминается также в «Осор-ул-бокия» Абдурайхана Беруни [3,265]. Н. Зохиди считает, что это стихотворение является единственным случаем упоминания Рамруза в арабоязычной поэзии [27,126]. По традиции «день Рама» древние иранцы отмечали 21-го числа каждого месяца и проводили этот день за распитием вина и весельем о чем говорится в наставлении их предков, приведенных в зороастрийских текстах: «В день Рама женись, трудись и веселись, и иди к судьям, чтобы вернуться с победой и избавлением» [25,81]. Следует заметить, что стихотворение о Рамрузе написано в традиционном для хамрийят Абу Нуваса стиле, в котором винная тематика переплетается с описанием красивой природы и сотрапезников. Приведем это стихотворение в полном виде:

اِسْقِنَا، اِنْ يَوْمَنَا يَوْمُ رَام وَلِرَامِ فَضْلٌ عَلَى الْاَيَامِ
مِنْ شَرَابِ اَلَّذِ مِنْ نَظَرِ الْمَعْشُوْقِ فِي وَجْهِ عَاشِقٍ بَابْتِسَامِ

نَبْوَةَ السَّمْعِ عَنْ شَنِيعِ الْكَلَامِ	لا غليظ تنبؤ الطبيعة عنه
صَبَتْ عَلَى اللَّيْلِ رَاحَ كُلِّ ظَلَامٍ	بَنْتُ عَشْرَ صَفَتْ، وَرَقْتُ فُلُوقَ
عَلَيْهَا بِمُسْتَهْلِ النِّعَامِ	فِي رِيَاضِ رُبْعِيَّةٍ، بَكَرَ النَّوْءُ
مَنْ فُرَادَى نَبَاتُهُ، وَثُؤَامِ	فَتَوَشَّتْ بِكُلِّ نَوْرِ أَنْيَقِ
يَتَحَسَّوْنَ خُسْرَوِي الْمَدَامِ	فَتَرَى الشَّرْبَ كَالْأَهْلَةِ فِيهَا
وَضَعُوهُ مَوَاضِعَ الْأَقْلَامِ	وَلَهُمْ مِنْ جَنَاهُ آذْرِيُونُ

Напои нас, - ведь сегодняшний наш день – день Рама, а у Рама есть превосходство над другими днями, -

Вином, которое приятнее, чем взгляд, подаренный возлюбленной влюбленному с улыбкой.

(Вином), лишенным примесей, которых не выносит натура человека, подобно тому, как слух не терпит отвратительных слов.

(Вином) десятилетней выдержки, которое очистилось и стало прозрачным. Если вылить его на ночь, то исчезнет мрак ночи.

В весенних садах, над которыми рано утром прошел сильный дождь.

И разукрасились они всякими красивыми цветами, по одному из каждого вида и по два.

Ты видишь пьющих в этих садах, которые похожи на полумесяцев, а пьют они глотками старое хосровское вино.

Подарком для них от Рамруза является цветок азаргун, которую они положили (над ушами) вместо карандашей [92,III,271-273;93,69].

Приведенное стихотворение примечательно тем, что поэт, посвящая свое творение древнеиранскому празднику, насыщает его содержание элементами и традициями доисламской иранской культуры. К этим элементам относятся «хосровское» вино, цветочно-весенний «орнамент» - атрибут иранской культуры винопития, огненно-красный цветок с чисто персидским названием «азаргун» (в арабизированной форме «азарюн»).

Как видно из вышеприведенных примеров, доисламские иранские праздники стали фактором проникновения древнеиранских культурных

традиций в творчество Абу Нуваса и в целом в арабоязычную поэзию его эпохи. Стихи Абу Нуваса, посвященные этим праздникам, во-первых, были отражением общей арабо-иранской культурной среды, в которой древнеиранские праздники Навруз и Мехрган пышно отмечались, во-вторых, эти стихи были выражением приверженности их автора древнеиранским культурным традициям и прекрасного знания этих традиций поэтом.

3.2.4. Паремическое наследие иранских народов в поэзии Абу Нуваса.

Пословицы, поговорки и афоризмы иранских народов пользовались большой популярностью среди поэтов и писателей Халифата в эпоху Аббасидов. Для подтверждения этого тезиса достаточно обратиться к произведениям жанра «адаба», в частности к «ал-Баян ва-т-Табйин» ал-Джахиза, «Уюн ал-ахбор» Ибн Кутайбы, «ал-Икд ал-фарид» Ибн Абд Раббихи и др., которые пестрят образцами паремического фонда иранских народов, которые часто приписываются иранским царям, везирям и мудрецам. Использование пословиц и поговорок, сентенций и афоризмов иранских народов также стало традицией и в арабоязычной поэзии указанной эпохи. Образцы иранского паремического фонда встречаются как в стихотворениях арабоязычных поэтов иранского происхождения, так и в творчестве поэтов арабского происхождения. Более того, в эту эпоху относится творчество арабоязычного поэта иранского происхождения Салеха ибн Абд ал-Куддуса (казнен в 783г.), который «специализировался» на употреблении в своих стихах пословиц и поговорок иранских народов [о нем см: 110]. Отмечая эту особенность творчества Салеха ибн Абд ал-Куддуса, Ибн ал-Муътаз писал, что «все его стихи состоят из пословиц, поговорок и мудрых изречений» [87,91]. Сообщение Ибн ал-Муътаза подтверждает Абу Ахмад ал-Аскари (ум.993г.), писавший: «Я слышал, что Абу Бакр ибн Дурайд говорил: В диване Салеха ибн Абд-ал-Куддуса, - а он один из их (т.е. иранцев) поэтов, - собраны тысяча арабских и тысяча персидских пословиц, поговорок» [116,217]. Большое количество

иранских пословиц и поговорок и афоризмов использованы также в зухдийят – стихах аскетического содержания Абу-л-Атахии (748-825) [см. 162,230-235].

Внедрению иранского паремического фонда в арабоязычную литературу аббасидского периода способствовали два фактора. Во-первых, как показал в своих исследованиях Н. Зохидов, многочисленные доисламские иранские этико-дидактические трактаты, т.н. «Андарзнамак» и «Панднамак», содержавшие значительную часть иранского паремического фонда, в первое столетие эпохи Аббасидов были переведены на арабский язык [63,234-269]. Эти переводы способствовали популяризации иранского паремического фонда в культурной среде Халифата. Образцы этого фонда легли в основу философских, этических и назидательных мотивов арабоязычных поэтов и писателей. Во-вторых, арабоязычные поэты и писатели иранского происхождения сами были носителями иранского паремического фонда и без труда могли использовать его образцы в своем творчестве. В силу этих факторов многочисленные пословицы, поговорки и афоризмы иранских народов стали населять арабоязычную поэзию.

В связи с этим, следует отметить трудность разграничения арабских и иранских пословиц и поговорок, так как они во многом похожи друг на друга и являются порождением тесных связей между этими народами. Поэты, используя пословицы и поговорки, в большинстве случаев не указывают их иранское или арабское происхождение. Часто так поступают и авторы средневековых арабских произведений жанра «адаба». В частности, ал-Хусрий ал-Кайрувони в своем труде «Захр ал-адаб ва самар ал-албаб» приводит довольно длинный список пословиц и поговорок под общим заглавием «Арабские и иранские пословицы и поговорки», но не указывает какие из них представляют иранский, а какие арабский паремические фонды [104,1062-1064].

Эта трудность относится и к поэзии Абу Нуваса, который также нередко украшает свои стихи пословицами, поговорками и афоризмами. Составитель и

комментатор дивана Абу Нуваса – Хамза ал-Исфахани посвятил отдельную часть дивана бейтам и отрывкам, которые содержат пословицы и поговорки. Он предварил эту часть следующими словами: «здесь (собраны) пословицы и поговорки, которые использованы в стихах Абу Нуваса. Иногда пословица и поговорка занимает целый байт, а иногда выражена в одном полустишии. Некоторые из этих пословиц и поговорок являются арабскими, которые легли в основу бейтов, а некоторые другие относятся к иранским, перевод которых на арабский осуществил сам Абу Нувас» [92,V,253]. Всего в этой части дивана Хамза ал-Исфахани поместил 170 бейтов и отрывков, заключающих в себе пословицы и поговорки [92,V,253-278], однако воздержался от определения их арабского или иранского происхождения. Разумеется, зная приверженность Абу Нуваса к иранскому культурному наследию, можно предположить, что большинство из 170 собранных Хамзой пословиц и поговорок является иранским. Удостовериться в этом можно только двумя путями. Первое – это пословицы и поговорки, используя которых сам поэт указывает их отношение к иранскому паремическому фонду. Так поступает Абу Нувас в следующих случаях, например:

سألْتُهَا قُبْلَةً فَفَزْتُ بِهَا	بعد امتناع وشدة التعب
فقلتُ باللهِ يا معذِبتِي	جودى بأخرى اقضي بها أربي
فأبتسمتُ ثم أرسلتُ مثلاً	يَعْرِفُهُ الْعُجْمُ لَيْسَ بِالْكَذِبِ
لَا تُعْطِينَ الصَّبِيَّ وَاحِدَةً	يطلبُ أخرى بأعنفِ الطلبِ

Я попросил у нее поцелуя и добился его после отказов, с большим трудом,

И тогда я сказал ей: «Клянусь Аллахом, о моя мучительница, расщедришь еще на один, чтобы я достиг своей цели».

Она улыбнулась, а потом привела известную иранцам пословицу, которая верна:

«Не давай ребенку одной (игрушки), не то он станет упорно требовать другую» [93,274].

Во втором случае приведенная пословица приписана Хосрову, являющемуся нарицательным именем иранских царей:

امشى الى جنبها أراحمها عمداً، وما بالطريق من ضيق
كقول كسرى فيها تمثله من فُرَصِ اللِّصِّ ضَجَّةَ السوق

Шагаю я рядом с ней, умышленно тесню ее, хотя дорога и не узка

(Поступаю я) подобно словам Хосрова, в которых он поучает: «Давка на базаре – удобный случай для вора» [93,451].

Третий случай использования пословиц представлен следующим отрывком, в котором авторство пословицы опять приписывается иранскому царю Хосрову:

صِرْتُ كالتين يشرب الماء فيها قال كسرى بعة الريحان
او كما قيل قَبْلُ: اياك أعني فاسمعوا يا معاشيرَ الجيران!

Я стал похож на смоковницу, которая как говорил Хосров, орошается за счет базилика,

Или на то, что говорили раньше: «Я тебя имею ввиду, но услышьте все соседи» [92,V,265].

В остальных случаях использования пословиц, поговорок и афоризмов, Абу Нувас не указывает на их иранское происхождение. В этих случаях можно прибегнуть ко второму пути определения происхождения этих образцов паремического фонда, а именно – сопоставление этих образцов с персидско-таджикскими пословицами и поговорками. В случае выявления тематическо-смыслового соответствия между ними, можно с определенной долей уверенности причислить их иранскому паремическому фонду. Именно в этом ракурсе рассмотрим ниже ряд пословиц, поговорок и афоризмов, использованных Абу Нувасом в его стихах различных жанров. Так в следующем бейте использована поговорка, которая издревле распространена среди таджиков и других иранских народов:

زال الحمار وكانت تلك منيته في الطين ان حمار السوء موحول

Осел завяз в глине, - а это было предначертано ему, воистину плохой осел завязнет в глине [92,V,265].

Сравним персидско-таджикскую поговорку: «*Мисли хар дар шилко*» (Словно осел в тине).

Другой пример соответствия:

ومن غاب من العين فقد غاب من القلب

Тот, кто скрылся с глаз, тот исчез и из сердца – [92,V.267].

Сравним:

«*Меҳр дар чаши аст*» (Любовь заключена в глазах) [71,II.281].

Другой пример:

فلا ترومي جمع هذا وذا فليس يحوى الغمدُ سيفين
لا يحمل المنبر ردفا و لا يصلح ملك بين اثنين

Не требуй от меня соединить это с тем, ведь в одни ножны не вкладывают две сабли.

Так же как за одной кафедрой не могут стоять двое, и одной страной не могут управлять два царя [92,V,256].

Сравним: *Як шахру ду подшоҳ нагунчад,*

Ду сар ба яке кулаҳ нагунчад

(В одном государстве не могут быть два царя,

И две головы нельзя поместить в одну шапку) [70,II,73].

Или:

Ду тег дар як наём нагунчад (Два меча не поместятся в одних ножнях) [71,II,44].

Другой пример:

فأجابني منه بحرف واحد هيهات تضرب في حديد بارد

И ответил он мне от его имени одним словом: Увы, ты бьешь по холодному железу [92,V.268].

Сравним:

Оҳани сард кӯбидан (Быть по холодному железу, т.е. делать бесполезную работу).

Или:

Оҳанро дар гармиаш мекӯбанд (Куют железо, пока оно горячо) [71,II,502].

Другой пример:

الحب داءٌ ما بلى بمثال حرقة القلوب
والحب ليس له سوي من قد كلفت به طبيب

Любовь – это боль, которая не излечивается, так как она сжигает сердца.

И нет врача для этой болезни кроме того, кого любят [92,V,268]

И

Давои ишқ кардан рӯ надорад,

Ки дарди ошиқон дору надорад. (Аттар)

(Недуг любви не излечивается, так как нет лекарства от болезни влюбленных) [70,161].

А также:

Набошад ишқро чуз ишқ дармон. (Нет у любви лечения, кроме любви) [70,337].

Другой пример:

ولا تذكرني ما مضى عفا الله عما سلف

Не напоминай мне то, что прошло, ведь Аллах простил все то, что было в прошлом [92,V,276].

Сравним:

Гузаитаро боз натавон овард (Прошное не вернешь).

Гузаит, он чи гузаит (Прошло то, что прошло) [71,I,288].

Другой пример:

ما أتضرب في حديد بارد لي كلام الليل يمحوه النهار

Напрасно ты стараешься убедить меня (букв.: Ты бьешь по холодному железу), говорят же ведь: Слово, сказанное ночью, не подтверждается днем [92,V,276].

Сравним:

Гапи хона ба бозор рост намеояд (Слово, сказанное дома, не соответствует тому, что скажут на базаре) [71,I,270].

Другой пример:

كشارب الماء في المنام اذا اكثر شرباً بزيده عطشاً

Это похоже на жаждущего пить, который видит во сне воду и чем больше пьёт ее, тем сильнее испытывает жажду [92,V,271].

Сравним:

Ташна дар хоб об мебинад (Испытывающий жажду видит во сне воду) [71,III,116].

Другой пример:

فانت في تكليفك السر من لا يعرف السيف من الفأس
في مَثَلٍ يا بنس مستودعا للدهر سراً بطن قرطاس

Ты в том, что доверяешь тайну другому, похож на того, кто не может отличить меч от мотыги.

Как говорится в пословице: Какое несчастье для мира хранить тайну, записав ее на бумаге [92,V,270].

Сравним:

Рози худро чун ту худ махрам най,

Дигаре худ махрами он чун бувад?

(Если ты сам не можешь хранить свою тайну, почему другой человек должен это делать?) [71,II,567].

Или:

Агарчи дӯст азиз аст, рози худ макшой,

Ки дӯст низ бигӯяд ба дӯстони дигар

(Не раскрывай свою тайну другу, как бы дорог он ни был тебе,

Так как этот друг может поведать о ней другим друзьям) [71,I,50].

Другой пример:

أن كان سماك شمساً من ضلالتة فالحنفساء تُسمى بِنْتِهَا القَمَرَا

Если он назвал тебя солнцем из-за неведения, то знай, что навозные жуки также называют своих отпрысков луной [92,III,258].

Сравним:

Агар чанд фарзанд чун дев зишт,

Бувад назди модар чу хури бихишт.

(Если ребенок уродлив как демон,

Он для матери красив как райская гурия) [71,I,50].

Другой пример:

رَأَيْتُ تَدَانِي الدَّارَ لَيْسَ بِنَافِعٍ إِذَا كَانَ مَا بَيْنَ الْقُلُوبِ بَعِيدٌ

Я обнаружил, что нет пользы в близости домов, если между сердцами – отдаленность [92,V,263].

Сравним:

Ҳар он маъшуқ, к-аз ошиқ нуфур аст,

Ба сурат гарчи наздик аст, дур аст.

(Если она испытывает неприязнь к нему, то даже если они близки физически, то далеки сердцем) [71,III.539].

Другой пример:

الذئب لا يؤمن لكنه عليه في يوسف مكذوب
هم طرحوا يوسف في جبه عمداً وقالوا خاثة ذيب

Волки не внушают доверия, но в случае с Юсуфом их оклеветали, Ведь братья намеренно бросили Юсуфа в колодец и сказали, что волки его съели [92,V,261].

Сравним:

Гурги даҳонолудаву Юсуф надарида.

(Волк), пасть которого запятнана кровью, хотя он не съел Юсуфа. – это поговорка о тех, кого оклеветали и обвинили необоснованно) [70,I,294].

Сравним также:

Дар куи ту маъруфаму аз рӯи ту маҳрум,

Гурги даҳонолудаву юсуфнадарида.

(Я прославился в любви к тебе, но лишен твоих очей,

Похож я в этом на волка, пасть которого запятнана кровью, хотя он не съел Юсуфа).

Другой пример:

فَقُلْتُ مَتَى رَأَيْتَ الذَّنْبَ مَأْمُونًا عَلَى الْغَنَمِ؟

И сказал я ей: «Когда ты видел волка, безопасного для овца?»

Сравним:

Касе, ки аз гург битарсад, гӯсфанд нигоҳ надорад (Тот, кто боится волка, тот не должен держать овец) [71,II.179].

Или:

Сари гургон бояд аввал бурид,

На чун гӯсфандони мардум дарид.

(Нужно голову отрезать волкам прежде, чем они разорвут на куски стадо овец) [71,III.46].

Другой пример:

وشارب الخمر يصحو بعد سُكْرَتِهِ وشاربُ الحبِّ حتى الموت سكران

Пьющий вино протрезвеет после пьянства, но пьющий вино любви до своей смерти останется пьяным [92,V.275].

Сравним:

Ишк дарди бедавост. (Любовь не излечимый недуг) [71,II.161].

Другой пример:

إذا امتحن الدنيا لبيبٌ تَكَشَّفَتْ

لَهُ عَنْ عَدُوِّ فِي ثِيَابِ صَدِيقٍ

Если разумный человек испытает этот мир,

То узнает, что он - враг в одежде друга. [93.478].

Сравним:

Чархи гарданда, ки гирди сари мо мегардад,

Душмани мост, вале дустонамо мегардад.

(Этот вращающийся над нами небосвод является нашим врагом, но изображает из себя друга) [71,III.397].

Приведенные примеры свидетельствует о том, что Абу Нувас хорошо знал паремический фонд иранских народов. Переводя пословицы, поговорки и афоризмы на арабский язык и используя их в своих стихах, он, с одной стороны, сохранил их в условиях «молчания» иранских языков, с другой, обогатил арабскую поэзию образцами иранской мудрости.

3.2.5. Фарсийят Абу Нуваса. В поэтическом наследии Абу Нуваса выделяются стихи, которых составитель и комментатор его дивана Хамза ал-Исфахани еще в X веке назвал «фарсийят» [92,V,287]. Это название вслед за ним было принято средневековыми филологами и современными исследователями для обозначения стихов Абу Нуваса, в которых поэт использует персидские слова, выражения или целые предложения. Шидфар Б.Я., ссылаясь на статью иранского ученого Муджтаба Минави «Одно из фарсийят Абу Нуваса», «фарсийят» понимает как «персидские стихи Абу Нуваса». Она пишет, что «если Абу Нувас писал стихи по-персидски, то стало быть, у него была и своя аудитория, и свои почитатели... Очевидно, Абу Нувас мог создать свои персидские стихи именно в начале IX века» [53,175]. Знакомство с «фарсийят» Абу Нуваса убеждает нас в том, что под термином «фарсийят» не подразумевается чисто персидские стихи, во-всяком случае среди сохранившегося наследия поэта нет таких стихов, которых можно было бы назвать таковыми. Наоборот, он писал арабские стихи, начиненные персидскими словами, выражениями и даже целыми предложениями. Именно такие стихи подразумеваются под термином «фарсийят». Появление фарсийят Абу Нуваса Б.Я. Шидфар связывает с усилением шуубитских т.е. антиарабских и антихалифатских настроений поэта после падения Бармакидов в 803 году

[53,175-176]. Соглашаться с таким утверждением можно лишь отчасти. Дело в том, что фарсийят Абу Нуваса по своему содержанию относятся, в основном, к жанру «муджун», т.е. непристойным стихам, в которых поэт преимущественно описывал свое времяпровождение в винных лавках и свои похождения с юношами-виночерпиями. Многие из этих юношей по происхождению были иранцами, а по верованию – зороастрийцами. Именно к ним обращено большинство фарсийят Абу Нуваса и логичным выглядит то, что именно в этих стихах он употребляет много персидских лексических элементов. Такие стихи Абу Нувас писал в течение всей жизни, особенно в молодые годы. Поэтому трудно датировать появление фарсийят в творчестве Абу Нуваса и тем более связать его с периодом после падения Бармакидов.

Фарсийят Абу Нуваса прежде всего являются продуктом его прекрасного знания персидского языка, его приверженности к иранским культурным традициям. Поэтому, они имеют важное значение для изучения истории персидского языка и культуры иранских народов и часто привлекали внимание исследователей. Так, еще анонимный автор «Истории Систана» (XI в.) ссылаясь на фарсийят Абу Нуваса. Он, говоря о первых поэтах (Мухаммад ибн Васиф Сагзи, Бассам Курд и др.), сложивших стихи на персидском языке, писал, что «до них никто не сочинял стихи на персидском языке, если не считать Абу Нуваса, который упоминал персидские слова в своих (арабских) стихах в шутиливой форме» [4,212].

В последнее столетие к фарсийят Абу Нуваса неоднократно обращались иранские ученые Маликушшуара Бахар [137,1074-1075], Муджтаба Минави [164,61-77] и Али Ашраф Садики [149,82-91]. В своих изысканиях они подвергли анализу четыре фарсийят Абу Нуваса, обнаруженных ими в рукописях дивана Абу Нуваса, хранящихся в различных библиотеках Ирана, Турции и Англии. Использованные в этих фарсийят персидские слова и выражения приведены в рукописях в искаженной форме ввиду того, что переписчики дивана в большинстве своем не знали персидский язык. Поэтому

названные ученые основное свое внимание уделили выявлению персидских слов и исправлению искажений, допущенных в рукописях.

Для изучения фарсийят Абу Нуваса более пригодными являются рукописи, восходящие к составленному Хамзой ал-Исфахани списку дивана поэта, так как Хамза, как было отмечено выше, в отличие от других составителей дивана Абу Нуваса, хорошо знал персидский язык и старался сохранить в диване фарсийят поэта и комментировать их.

Отсюда, полное критическое издание дивана Абу Нуваса, составленного Хамзой, усилиями И. Вагнера и Г. Шулера в четырех томах сделано фарсийят поэта более доступным исследователям его творчества. В этом диване Хамза посвятил небольшой раздел фарсийят Абу Нуваса и отметил, что поэт «в своем диване использовал 200 персидских слов» [92,V,278-281]. Основавший свои изыскания на этом издании дивана, иранский ученый Азарташ Азарнуш выявил 270 персидских слов в поэзии Абу Нуваса [142,VI,363-367]. Названный ученый разделил выявленные персидские слова на три группы:

Первая группа – это персидские слова, которые использовались в арабской поэзии и в Коране со времен джахилии. Эти слова являются арабизированными и в их использовании Абу Нувас не отличается от других.

Вторая группа – это огромное количество персидских слов, которые вошли в словарный состав арабского языка в первые века ислама вследствие арабо-иранского культурного синтеза. Абу Нувас использовал слова этой группы в своей поэзии для выражения мотивов и тем, навеянных иранской культурной традицией. Некоторые образцы этих слов были указаны нами в предыдущих главах при рассмотрении иранских мотивов в творчестве Абу Нуваса. Эта группа слов нередко использовалась и другими арабоязычными поэтами, но Абу Нувас в этом отношении превосходил всех других поэтов, что объясняется его безусловной приверженностью к иранской культуре.

Третья группа – это персидские слова, обильно населяющие его фарсийят. Эти слова почти не встречаются в творчестве других поэтов, так как

Абу Нувас стоит особняком среди них в создании фарсийят. Слова этой группы в наибольшей мере отражают иранофильскую сущность творчества Абу Нуваса.

Следует отметить, что почти во всех исследованиях, посвященных персидским словам в творчестве Абу Нуваса, преимущественное внимание уделяется значению этой стороны творчества поэта для истории персидского языка. Безусловно, использованные поэтом в фарсийят и других стихах персидские слова способствуют определению словарного фонда персидского языка в эпоху жизни поэта, считающейся эпохой «молчания» персидского языка. Кроме того, как указал М. Минави, персидские слова в поэзии Абу Нуваса «являются наиболее древними образцами этого языка, написанными на арабской графике», поэтому они важны для исследования истории персидского языка [164,62].

Вместе с тем, использование лексических элементов в поэзии Абу Нуваса следует рассматривать и с точки зрения отражения элементов иранской культуры в творчестве поэта, так как каждое слово в историческом срезе является носителем определенного культурного кода, а язык в целом считается ключом к культуре нации. Используя персидские слова, Абу Нувас внедрял в свою поэзию литературные и культурные традиции иранских народов. Это явление – уже не чисто лингвистическое, но и литературоведческое, имеющее значение для истории литературы иранских народов в период ее «инобытия» или же в ее арабоязычный период.

Исходя из этого, рассмотрим некоторые «фарсийят» Абу Нуваса на основе вышеуказанного дивана поэта, подготовленного к изданию И. Вагнером и Г. Шулером. Абу Нувас посвятил следующий фарсийят иранскому юноше – зороастрийцу по имени Бихруз сын Рузбиха:

1	لِلخَندريسِ العَقَارِ	يا غاسِلَ الطَرَجِهارِ
2	والدينِ والزِينِهارِ	بحقِ بَيْتِ النارِ
3	وَكَنكَ الرَفْتارِ	وَحُرْمَةِ النَوْبِهارِ

4	وبأنصداع النهار	وَعُرَّةِ الْأَنْوَارِ
5	في ساعة الإسحار	وَوَثْبَةِ الْكَرْبَكَارِ (؟)
6	وهو لها في المجاري	وبالرياح الذواري
7	إذا بدت في الكنار	وبالنجوم الدراري
8	وماهها الكامكار	وشمسها الشّهريار
9	لوقته الكرار	والمهرجان المّدار
10	وجشّن كاهنّبار	والنوكرور الكّبار
11	وخّره ايرانشار	وآبسال الوّهار
12	والبام والأيار	
13	من حَفْوِكَ الْخَوَارِ	بمَعْقِدِ الزُّنَارِ
14	من هَفُوتِي وَعِثَارِي	لما قَبِلْتَ اعْتَذَارِي
15	عن وَجْهِكَ السَّحَارِ	فَلَسْتُ بِالصَّبَارِ
16	بل مَن لَطُولِ ادكاري	وَرَدْفِكَ الْمَرَمَارِ
17	على لَيَالٍ قِصَارِ؟	وَحُرْقَتِي وَاِنتَحَارِي
18	من دون كُلِّ دِثَارِ	قَدْ بَتَ فِيهَا شَعَارِي
19	يا صُورَةَ الدِّينَارِ	يَقُلُّ عَنْكَ اصْطَبَارِي
20	أراه دون الكِبَارِ	في رَاحةِ الْفُسْطَارِ
21	يَقُلُّ عَنْ مِقْدَارِي	نَعَمْ وَفَوْقَ الصِّغَارِ
22	يا نَرْجِسِي وَبِهَارِي	إِذَا اسْتَوَى بِالْقَرَارِ
24	بده مرا يك باري!	

Следует отметить, что нет необходимости в подстрочном переводе этого стихотворения, так как, во-первых, в нем некоторые персидские слова искажены и трудно понять их смысл, во-вторых, стихотворение содержит ряд непристойностей, перевод которых неуместно по этическим соображениям. Что же касается общего содержания этого стихотворения, то в бейте 1 поэт обращается к своему герою – Бихрузу, словами «О моющий чашу вина». Это обращение означает, что герой стихотворения является виночерпием – иранцем, исповедующим зороастрийскую религию. В эпоху жизни Абу Нуваса, по понятным причинам, виночерпием в винных лавках были, в основном,

иранцы-зороастрийцы, а также христиане и представители других религий, кроме мусульман.

В бейтах 2-12, Абу Нувас, домогаясь любви юноши-виночерпия, клянется различными явлениями иранской доисламской культурной и духовной традиции. Поэт большинство этих явлений обозначает их персидскими названиями, в результате чего его стихотворение становится насыщенным персидскими лексическими элементами. Так в бейте 2 использованы такие персидские слова как «зинхор» и «дин», а в бейте 3 – «Навбахор» и «Ганг», а также «рафтор», которое в данном контексте лишено смысла.

В бейте 5 персидским является слово «карбакор», которое искажено и лишено смысла, однако Хамза ал-Исфахани считает, что это слово означает «петух». В бейте 7 персидским является слово «канор», в бейте 8 – «шахриёр», «мох» и «комгор», в бейте 9 – «мехраджон/мехргон», в бейте 10 – «Навакруз/Навруз», «джашн» и «гоханбор», в бейте 11 – «обсол» и «вихор/бахор», «хурра» (в значении «область»), «Эроншор/Эроншахр».

Как явствует из этих бейтов, Абу Нувас клянется храмом огня; Навбахором, являющимся храмом в Балхе; Гангом, являющимся городом на Востоке, построенным Сиявушем сыном Кавуса; Мехрганом и Наврузом; началом весны и Ираншахром, т.е. государством Ирана.

Те места или явления, которыми клянется в этих бейтах Абу Нувас, являются атрибутами доисламской зороастрийской культуры, аксессуарами легендарной и действительной истории иранских народов до ислама.

Упоминая их в своем фарсийят, Абу Нувас придает содержанию своего стихотворения иранский колорит. По сути, указанная серия клятв содержит реминисценции из истории духовной и материальной культуры Ирана, которую знал поэт и которой он был привержен. Кстати, сама серия клятв повторяет распространенную зороастрийскую традицию. Похожие клятвенные формулы можно встретить в различных исторических и литературных источниках, в частности в поэме «Вис и Ромин» Фахруддина Гургани [27,185].

Далее, в бейтах 13-23 поэт описывает свою непристойную страсть к виночерпию, изображает его телесные достоинства и завершает стихотворение призывом внять его пошлой мольбе.

В этой части фарсийят использованы такие персидские слова, как «нарджис» (арабизированная форма от «наргис») и «бахор» (весна), которая выше (бейт 11) была употреблена в пехлевийской форме «вихар». Что же касается последнего полустишия (23), то оно целиком написано на персидском и представляет собой одну из наиболее ранних попыток подогнать персидский стих в рамки арабской метрики – аруза.

Этому же Бихрузу сыну Рузбиха – виночерпию – зороастрийцу посвящено другое стихотворение Абу Нуваса из цикла его фарсийят. По содержанию оно представляет из себя «ал-газал би-л-музаккар», т.е. любовное стихотворение, посвященное юноше. Как и предыдущее стихотворение, оно содержит много персидских слов, которые, к счастью не искажены. Ввиду этого, стихотворение поддается переводу. Кроме того, этот фарсийят более насыщен персидскими культурными элементами, чем вышерассмотренное стихотворение. Учитывая эти особенности фарсийят, приводим его полностью с переводом:

1	وَحْمَانِي وَصَلْ أَبْنَاءَ الْفُسُوسِ	نَجِيبُ الْفُرسِ بِهَرُوزِ الْمَجُوسِي
2	نَقِيَّ فِي الْوِلَادَةِ عَنْ مَشُوشِ	يَرْخُصُهُ النَّصَارَى لِلْفُسُوسِ
3	وَعَنْ دَنْسِ الْيَهُودِ لَدَى أُخْتَتَانِ	بِمَصِ الْقَيْحِ يُسَكِّبُ فِي الْقُدُوسِ
4	وَإِنْ قِيلَ: الْحَنِيفُ حَمَى وَعِزَّ	يُقَلُّ: دِينِي تَجَنَّبَهُ كَسُوسِي
5	شَرِيفُ النَّجْرِ مَنْ رَهْطِ الْكَيُوسِ	تَنَاءَى فِي الْمُنَاسِبِ عَنْ لَعُوسِ
6	وَهَرَ وَالرَّيَابِ وَفَرَّتْ نَاهِمُ	وَعَنْ أُمِّ الْجُنْدِيبِ مَعَ لَمِيسِ
7	مَنْ الْمَتَزَمِّمِينَ لَدَى التَّغْذِي	يَعْذِبُ مُهْجَتِي بَيْنَ النَّفُوسِ
8	تَرَاهُ مَزْنَرًا فِي الْوُسْطِ يَرْنُو	فِي جَرَحٍ مَنْ يَلَاظُ مَنْ أُنَيْسِ
9	نَفِيسُ النَّفْسِ أَزْهَرُ فُرْطَقِي	رَشِيقُ الْقَدِّ كَالظُّبْيِ النَّعُوسِ
10	شَكُوتُ إِلَيْهِ كُرْبَةٌ مُسْتَهَامُ	وَكَانَ لِقَاؤُنَا يَوْمَ الْخَمِيسِ
11	فَقُلْتُ وَنَحْنُ فِي وَجَلٍ شَدِيدٍ:	رَضِينَا مِنْ وَصَالِكَ بِالْخَسِيسِ

12	وَحَقَّ الْمَاهِ وَالْمِهْرِ الرَّئِيسِ	بِإِسْفَهْرِ وَنَاهِيذِ وَتِيرِ
13	مَنْ الْمِينُو الْكَرْزَمَانِ النَّفِيسِ	وَحَقُّ الْأَثْرِ الْخَوْرَاءِ نَوْرِ
14	يَزْمِزْمُهُ هَرَابِذُ أَسْطَنُوسِ	وَحُرْمَةِ بَرَسْمِ التَّقْدِيسِ مِمَّا
15	بَدَوْرِ الْكَأْسِ كَأْسِ الْخَنْدَرِيسِ	وَبِالْجَهْبَارِ فِي الْخُرَنِ الْبُزْرَجِي
16	وَفَرَخْرُوزِ أَبْسَالِ الْكَبِيسِ	بِحَقِّ الْمَهْرَجَانِ وَتَوَكَّرُوزِ
17	وَتَرْسِيمِ الْخُيُولِ بَقَارَقِيسِ	وَأَيِّبِ التَّرَخْتُونِ الْمَهْيَا
18	كِتَابِ زَرْدُشِ دَاعِي الْمَجُوسِ	بِمَا يَتْلُونَ فِي الْبِسْتَاقِ رَمْزَا
19	وَفِرْخَرْدَاتِ رَامِينِ وَوَيْسِ	وَمَا يَتْلُونَ فِي شُرُوبِنِ دَسْتَبِي
20	فَإِنِّي مِنْ جَفَائِكَ فِي رَسِيسِ	لَمَّا كَلَمْتَنِي وَرَدَدْتَ نَفْسِي
21	أُرْتَجُو مَنْ يَدِينُ بِلَا مَسِيسِ؟	فَقَالَ: إِلَيْكَ عَنِّي يَا دِفْهَرِي!

Не позволяет мне связываться с сыновьями христианских священников благородный перс – Бихруз, зороастриец.

Который не был зачат в ночь машуш, когда христианским священникам позволялось лишать невинности девственниц,

Чист он также от скверны евреев при обрезании младенцев, когда они всасывали кровь обрезания и выливали в сосуд с вином, чтобы каждый присутствующий при этом выпил глоток.

Если говорят ему: «Истинная вера (в единого Аллаха) – заповедна и священна!», то он говорит: «Моя вера не приемлет ее, как и моя природа!».

Он – славного происхождения, из родни Кавуса, очень далекий от родства с Лавусой.

И с Хар, и с Рабаба, и с Фартана, и с Умм ал-Джунайдаб вместе с Ламисой.

Он из (тех, кто) тихо бормочут (молитвы) при еде. Он истязает мое сердце среди людей.

Стоит он среди (собеседников), опоясанный зуннаром, взглядом ранит он того, на кого обратит свой взор.

Он – великодушен, с сияющим лицом, одет в рубашку, стан его изящен, словно он – газель с темными, дремлющими глазами.

Пожаловался я ему на печаль сильно влюбленного, когда мы встретились в четверг.

Сказал я ему, - а мы испытывали сильную робость: «Позволь мне свидеться с тобой хоть немного! (Умоляю я тебя) ради неба, Венеры и Меркурия. Ради луны и главенствующего солнца.

Ради (молельни) Азар Хавра, которая излучает сияние, подобное сиянию эмпирея.

Ради священного барсама, (употребляемого при богослужении) хирбадами (храма) Астанус.

Заклинаю праздниками, во время которых происходит великий пир, и движутся по кругу чаши вина.

Мехрганом и Наврузом, и Фаррухрузом - началом весны високосного года.

Правилами (установленными для поля) Тарахтун, (где проводят бой животных), и украшением лошадей смолой.

Насками Авесты, книги Зардушта – проповедника огнепоклонников.

Рассказами о Ширвине из Даштаба, и фаргардами «Рамин и Вис»-а.

Если ты не поговоришь со мной и не вернешь мне мой дух, то я, из-за сухости твоей, впадаю в горячку».

Он ответил: «Отвяжись от меня, о отверженный! Неужели домогаешься такого от того, кто искренне верит (в слова): Не соприкасайтесь!» [92,V,143-144].

Хамза ал-Исфахани, приводя вышеуказанный фарсийят, комментирует затем его персидские слова, а также многочисленные ссылки Абу Нуваса на различные явления и атрибуты доисламского иранского культурного мира. Следует отметить, что впервые на этот фарсийят Абу Нуваса обратил внимание иранский ученый Муджтаба Минави, опубликовавший текст стихотворения с комментариями Хамза на основе списков дивана поэта, хранящихся в фондах библиотеки Стамбула [164,61-77]. Опубликованный М. Минави текст почти

полностью совпадает с текстом фарсийят, помещенном в диване Абу Нуваса, составленном Хамзой ал-Исфахани и изданном И. Вагнером и Г. Шулером [92,V,143-146]. Опираясь на текст этого дивана, рассмотрим персидские компоненты фарсийят Абу Нуваса.

Исходя из содержания рассматриваемого стихотворения, фарсийят Абу Нуваса можно разделить на две части. Первая часть охватывает бейты 1-9, в которых поэт представляет своего героя – Бихруза. Суть этого представления заключается в определении религиозно-этнической принадлежности лирического героя фарсийят. Объявляя в бейте 1 своего героя потомком благородных иранцев и зороастрийцем, поэт в бейтах 2-4 отвергает какое-либо отношение Бихруза к христианам, иудеям и мусульманам. При этом Абу Нувас намекает на распространённые среди христиан и евреев традиции, которые прокомментированы Хамзой ал-Исфахани. Так, Хамза пишет, что слово «ал-кусус» (бейт 2) – это множественное число от слова «кас», которое является арабизированной формой персидского «каш», а «кас» у христиан это тот же «имам» или «муэzzин» у мусульман. Комментируя слово «ал-машуш», Хамза пишет, что это слово – ассирийское и означает «собрание» или «соединение». По утверждению Хамзы у христиан есть «лайлат ул-машуш» (ночь ал-машуш), когда молодые священники и монахини собирались и им позволялось то, что жители Ирака называют «лайлат-ул-мошуш», а персы называют это «шаби гулрезон», однако сами христиане это отрицают» [92,V,145]. Комментируя намек Абу Нуваса на еврейский обычай обрезания (бейт 3), Хамза указывает, что обрезание происходит в седьмой день после рождения мальчика. Скверным для Абу Нуваса в этом обряде считалось то, что каждый из присутствующих выпивал по глотку вина, смешанного с кровью обрезания. В бейте 3 Абу Нувас отрицает принадлежность своего героя также и к исламу. В бейтах 5-6 поэт отмечает иранское происхождение Бихруза, называя его потомком иранского царя Кавуса и отрицая всякое его родство с арабами, которые представлены в

этих бейтах встречающимися в древнеарабских касыдах женскими именами – Лавуса, Хар, Рабаб, Фартана, Умм ул-Джунайдаб и Ламиса.

В бейте 7 Абу Нувас обращается к часто встречающимся в его поэзии образу «музамзим», т.е. зороастрийцу, который во время еды и питья тихо бормочет молитвенные формулы. Выше мы приводили несколько бейтов, в которых Абу Нувас приписывал своему герою или героине приверженность к этой зороастрийской традиции, известной как «замзамат маджус». К часто повторяющимся образам в поэзии Абу Нуваса относится также и «зуннар», которым опоясан Бихруз (бейт 8). Этот образ является отражением религиозных отношений в мусульманском обществе, в котором немусульмане, в том числе зороастрийцы должны были носить «зуннар» как свидетельство их принадлежности к немусульманской религии. В бейте 9 герой стихотворения охарактеризован поэтом как «куртакий». Это слово является производным от персидского «курта» (рубашка). «Куртакий» или «мукартак» означает «носящий курта». Как мы увидели выше, многие виночерпии в хамрийят Абу Нуваса были наделены эпитетом «мукартак», которым поэт раскрывал их иранское происхождение. Кратким описанием лица и стана героя и сравнением его с газелью с темными глазами завершается первая часть фарсийят.

Вторая часть (бейты 10-21) начинается с признания поэта в любви к герою фарсийят при встрече с ним «в четверг». Он умоляет Бихруза разрешить ему видаться с ним и подкрепляет свою просьбу длинной серией клятв, образцы которых в более коротком объеме мы видели в предыдущем фарсийят. Эта серия клятв насыщена как персидскими словами и названиями, так и элементами доисламской иранской культуры. Так, в бейте 12 поэт клянется небесными светилами, названия которых приведены по-персидски: исфихр = сипехр (небо), Нохид (Венера), Тир (Меркурий), мох (луна), михр (солнце).

В бейте 13 поэт клянется Азар Хавра – зороастрийским храмом, который упоминается в различных персидских текстах в формах «Озар Хурра», «Озар Хуррод» и «Озар Хурдод», а Бируни упоминает название этого храма в той же

форме, что и Абу Нувас [149,86]. В этом же бейте поэт использует другое персидское слово – «гарзамон», которое в зороастрийской терминологии означало «небо».

В бейте 14 поэт, используя персидские слова «барсам» (прут) и «хирбад» (зороастрийский священнослужитель), намекает на обычай зороастрийцев держать тонкий прутик в руке при произношении молитв перед священным огнем.

Упоминаемое в бейте 15 слово «Астанус» является названием храма огня. Комментируя это название, Хамза пишет, что «этот храм находился в местности «Бузурджшапур» (Бузургшапур) и мать халифа ал-Амина – Зубайда приказала потушить его огонь» [92,V.146]. Если учесть, что время жизни ал-Амина и Зубейды приходится на конец VIII начала IX веков, то это означает, что зороастрийский храм огня Астанус в течение двух столетий после ислама все еще был действующим. Слово «джахбор», которое является арабизированной формой персидского «гахбор» (редуцированное от «гоханбор»), означает общее название шести зороастрийских праздников, отмечаемых в году в разное время. Выражение «хуранбузурджи» состоит из двух персидских слов: «хуран» (от глагола «хурдан») в значении «пир», «угощение» и «бузурдж» (бузург) в значении «великий», «большой». Поэт намекает на организуемые во время праздников больших приемов, сопровождаемых винопитием.

В бейте 16 поэт клянется праздниками иранских народов. При этом, Абу Нувас упоминает Навруз не в привычной арабизированной форме «Найруз», а в пехлевийской форме «Навакруз», праздник Михрган – в арабизированном виде «Михраджан». Третий праздник, названный поэтом, упомянут в чисто персидской форме – «фаррухруз» и прокомментирован другим персидским словом «обсол», что означает «начало года».

В предыдущем фарсийят Абу Нувас также клялся Наврузом и Михрганом. Заклинание Михрганом встречается и в другом стихотворении Абу Нуваса:

يا رستم بن خداهی يا ظبية الديوان
اما وحق الأیوان والبزم في المهرجان

О Рустам сын Худата, о газель дивана,

Умоляю тебя ради Айвана (дворца Хосрова) и пира во время Михргана
[92,V,147].

Этот пример, наряду с предыдущими заклинаниями Наврузом и Михрганом, свидетельствуют о популярности этих праздников. Абу Нувас в своей поэзии неоднократно обращается к этим двум праздникам как символам иранской культуры. Вместе с тем, он упоминает также и Фаррухруз – праздник начала високосного года, который отмечался в доисламском Иране, но в отличие от Навруза и Михргана, не нашел распространения в исламском обществе первых веков хиджры.

В бейте 17 поэт использует персидское слово «ойин» в значении «правила». Слово «Тарахтун» согласно комментариям Хамзы, является названием поля, где проводят бой животных, но неизвестно является ли оно персидским? Другое слово – «коркис» в значении «смола», по определению М. Минави, является арабизированной формой персидского «джарджаб» [164,71], однако Алиашраф Садики считает это слово набатейским [149,87].

В бейте 18 поэт ссылается на «Бисток», являющееся арабизированной формой пехлевийского «Абистаг» и персидского «Авесто», а также поясняет что это книга «Зардушта» (использовано в форме «Зарадуш(ш)») – пророка зороастрийцев. Этот бейт не единственное свидетельство обращения Абу Нуваса к зороастрийской священной книге – Авесте, которая упомянута и в другом стихотворении поэта, представляющем собой образец арабо-иранского поэтического синтеза:

يا من اذا أزمزم البستاقُ ظل له قلب الحنيفُ الى البستاق منحرفا

О тот, который когда читаешь нараспев наски Авесты, сердца уверовавших в единство бога опять склоняются к Авесте.

Я увидел во сне, что ты обнимаешь меня подобно тому, как в арабском письме буква «лам» обвивает букву «алиф» [92,V,146].

В бейте 19 Абу Нувас завершает серию клятв тем, что упоминает два произведения доисламской литературы иранских народов. Первое – это сказание о Шарвине Даштаби (приведено в арабизированной форме «Дастаби»). «Даштаби» являлся городом и по сообщению Якута ал-Хамави в его «Муъджам ул-булдан», располагался между городами Рей и Хамадан в том месте, где потом появился город Казвин [105,II,573,607]. Сказание о Шарвине Даштаби как отдельное произведение доисламской литературы Ирана не упоминается среди книг, переведенных на арабский язык и зафиксированных в «ал-Фихрист»-е Ибн Надима. Но это, конечно, не означает, что такого отдельного произведения не существовало в доисламской иранской литературе. То, что Абу Нувас – прекрасный знаток этой литературы помещает это сказание рядом с «Авесто» и «Вис и Ромин», в существовании которых как отдельных произведений доисламской литературы нет сомнения, свидетельствует, что сказание о Шарвине Даштаби функционировало в письменной форме, но в последствии не сохранилось. В пользу такого предположения говорят отдельные сведения и рассказы о Шарвине Даштаби в таких арабских и персидских литературно-исторических сочинениях средних веков, как «ал-Ахбар ат-тивал» Абуханифы ад-Динавари, «Синий мулук ал-арз ва-л-анбия» Хамзы ал-Исфахани, «Нихайат ул-араб фи ахбар ал-фурс ва-л-араб» анонимного автора, персидский перевод последней книги под названием «Таджориб ул-умам фи ахбор мулук ал-Аджам ва-л-Араб», персидский аноним «Муджмал ут-таварих ва-л-кисас» и «Таърихи гузида» Хамдаллаха Муставфи. Основываясь на сведения указанных источников, таджикский исследователь Н. Зохида реконструировал некоторые моменты этого сказания [27,206-214]. Не

вдаваясь в подробности изысканий Н. Зохида, отметим, что его выводы подтверждают известность сказания о Шарвине в доисламской литературе Ирана и перевод этого произведения на арабский язык в составе «Худайнаме» в первых веках ислама. К этому следует добавить, что ссылка Абу Нуваса на это сказание является наиболее ранним упоминанием этого, не дошедшего до нас, произведения в арабоязычных и персоязычных источниках.

Второе произведение доисламской литературы иранских народов, упомянутое Абу Нувасом в этом бейте, это – «Вис и Рамин». Как и в случае с сказанием о Шарвине Даштаби, это ссылка Абу Нуваса является наиболее ранним упоминанием об этом доисламском произведении в арабоязычных и персоязычных источниках и свидетельствует о том, что «Вис и Рамин» имело распространение среди иранских народов в первые века ислама. Было ли оно переведено на арабский язык в VIII-IX веках, остается неизвестным. Во всяком случае, как пишет Н. Зохидов, среди переведенных на арабский язык произведений доисламской литературы иранских народов «Вис и Рамин» не упоминается [63,307]. Известно, что в XI веке «Вис и Рамин» было переложено в персидские стихи Фахруддином Гургани [118].

Примечательно, что Абу Нувас в обозначении глав «Вис и Рамин» использует персидское слово «фаргард» (в арабизированной форме «фарджард»), которым также назывались главы «Вендидат» из книги «Авесто».

Этим и завершается серия клятв, которая, как мы видели, полностью основана на традициях доисламской зороастрийской культуры.

Конец фарсийят (бейты 20-21) содержит просьба поэта к герою стихотворения проявить взаимность в чувствах, на что следует его резкий отказ. Примечательным в последнем бейте является использование слова «дифахри» (отверженный), от пехлевийского «depahr» или «debahr». Хамза, комментируя это слово, пишет, что «изначально это слово означало человека, которого царь объявлял изгоем и запрещал людям общаться с ним, иметь торговые и деловые отношения с ним» [92,V,146].

Как видно, фарсийят Абу Нуваса, будучи насыщенным персидскими лексическими элементами, представляют собой арабские стихи, в текст которых поэт вводил многочисленные персидские слова и выражения.

Появление фарсийят Абу Нуваса было мотивировано существованием арабского и персидского языков и их смешением в первые века ислама, а также блестящим знанием поэтом этих двух языков.

Что же касается содержания фарсийят Абу Нуваса, то оно является иранским, так как, в основном, выражает мотивы и традиции доисламской иранской культуры. В этом отношении фарсийят являются наилучшим отражением приверженности Абу Нуваса к культуре и литературе иранских народов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги исследования поэтического наследия Абу Нуваса как порождения общей арабо-иранской литературной среды VIII-IX вв., и определяя значение этого наследия в сохранении и развитии традиций доисламской персидско-таджикской литературы в условиях арабского завоевания, когда творчество на арабском языке было исторически обусловленной формой проявления литературного мышления иранских народов, необходимо выделить следующие основные выводы диссертационной работы:

1. Возрождение иранских народов после арабского завоевания стало возможным в результате тех событий, которые произошли в политической, социальной и культурной жизни иранских народов в VIII-IX вв. Суть этих событий составляет борьба за сохранение и развитие культурного бытия иранских народов в условиях арабского завоевания, господства ислама и арабского языка. Результатом этой борьбы стал активный процесс арабо-иранского культурного взаимодействия и взаимовлияния в первые века ислама, когда иранским народам удалось отстоять право своего доисламского культурного опыта на дальнейшее существование и развитие.

2. Одна из особенностей культурной и литературной среды Халифата VIII-IX вв., заключалась в том, что зороастрийская традиция, в соперничестве с исламом обреченная на историческое небытие, была в VIII-IX вв. все еще живым явлением культурного бытия иранских народов и оказывала существенное влияние на духовную и культурную жизнь Халифата. Именно из этой традиции берут свое начало населяющие арабоязычную литературу, в частности поэзию Абу Нуваса, доисламские зороастрийские мотивы.

Другой особенностью культурной и литературной среды указанных веков было функционирование арабского языка в качестве официального среди иранских народов. В результате, представители образованных слоев иранских народов в совершенстве овладели арабским языком. Из их среды

вышли многочисленные писатели, поэты, филологи, представители различных областей науки, которые наряду с арабами и другими народами Халифата приняли активное участие в создании различных сфер арабо-мусульманской культуры. К числу таких сфер, безусловно, относится арабская литература, в развитии которой в VIII-IX веках велика заслуга Абу Нуваса и других поэтов и писателей иранского происхождения.

Существенное влияние на сложение общей арабо-иранской культурной и литературной среды оказывал фактор распространения персидского языка в качестве разговорного в VIII-IX вв. не только в Иране, но и в центрах Халифата. Сосуществование персидского языка с арабским языком — официальным и литературным языком Халифата, придавало культурной и литературной среде характер арабо-иранского бикультурализма, основу которого составлял арабо-персидский билингвизм. Характерным примером такого бикультурализма является творчество Абу Нуваса.

Плодотворное влияние на формирование общей арабо-иранской литературной и культурной среды в VIII-IX веках оказало возникновение и развитие движения по переводу доисламского историко-культурного и литературного наследия иранских народов на арабский язык. Переводчиками этого наследия были, в основном, арабоязычные писатели-носители арабо-иранского бикультурализма, которые писательскую деятельность совмещали с переводческой.

Шуубитская полемика в VIII-IX веках и созданная на ее основе литература были частью культурной и литературной среды рассматриваемого периода. Важным в шуубитской литературе является то, что, разрабатывая характерные антиарабской и антихалифатской полемике мотивы, поэты и писатели вносили в свое арабоязычное творчество навеянные иранской культурой образы и идеи, обращались к легендарной и действительной истории Ирана, изображали традиции и обычаи иранских народов. Тем самым, шуубиты, с одной стороны, способствовали обогащению арабской литературы

нехарактерными для нее новыми темами и мотивами, с другой, - содействовали возрождению культуры и литературы иранских народов.

3. Абу Нувас, родившийся в иранском Хузистане и воспитывавшийся в городе Басре с его арабо-персидской двуязычной средой и бикультурализмом, стал блестящим носителем иранской культурной традиции в арабской литературе эпохи Аббасидов. Отличное знание Абу Нувасом арабского языка и арабской поэзии предшествующих эпох, освоение им почти всего комплекса наук своего времени способствовали его становлению как одного из самых образованных и эрудированных поэтов в истории арабо-мусульманской литературы. Его поэзия с обильно населяющим ее иранскими элементами, свидетельствует о его прекрасном знании персидского языка, древнеиранских легенд и преданий, истории и культуры иранских народов.

4. Абу Нувас оставил после себя огромное поэтическое наследие, которое впервые было собрано в диван арабоязычным историком и филологом иранского происхождения Хамза ал-Исфахани (ум. в 981г.) Ценность этого дивана заключается в том, что Хамза ал-Исфахани, опираясь на свои обширные знания в истории и культуре Ирана, подробно прокомментировал иранские элементы творчества Абу Нуваса. Именно этого достоинства не хватало другим составителям дивана Абу Нуваса, которые, будучи арабами, не всегда понимали персидские элементы его творчества и просто не включали такие стихи в составляемые им диваны поэта. Кроме Хамзы ал-Исфахани, стихи Абу Нуваса и известия о нем в средние века были собраны еще десятью другими филологами и литераторами. Диваны Абу Нуваса, составленные некоторыми филологами, в особенности Абу Бакром ас-Сули (ум. 335/946г.), пользуются доверием знатоков поэзии, однако являются неполными и не представляют весь объем поэтического наследия Абу Нуваса.

Поэтическое наследие Абу Нуваса отличается жанровым разнообразием. Поэт творил и в традиционных жанрах арабской поэзии, следуя устоявшим канонам этих жанров и обогащая их содержание новыми темами и мотивами.

Творил он и в новых жанрах арабской поэзии, таких как хамрийят и тардийят, основоположником которых он, по-праву, считается.

5. Абу Нувас в истории арабской поэзии был непревзойденным мастером винных стихов. Удивительные сравнения, разнообразие образов и героев, мастерское сочетание слов, художественное воплощение реальных событий и новых мотивов Абу Нувас дополнил иранскими культурными и историко-литературными элементами доисламского периода. Иранский компонент в хамрийят Абу Нуваса проявляется, прежде всего, в таких тематических полях, как:

- а) происхождение, название, образы и эпитеты вина;
- б) чаши, кубки и другие винные сосуды;
- в) виночерпий и виноторговец в хамрийят;
- г) сотрапезники и их морально-этические достоинства;
- д) антураж винных пирушек.

Указанные тематические поля хамрийят Абу Нуваса насыщены мотивами и образами древнеиранской литературы и культуры, реминисценциями из легендарного и исторического прошлого иранских народов. Описание традиций и обычаев, связанных с вином и винопитием в доисламском Иране, сравнение доисламских иранских традиций с арабскими традициями и обычаями, были одними из распространенных тем винных стихотворений Абу Нуваса. Поэт создавая винные произведения, параллельно выражал свое неприятие традиций старо-бедуинской поэзии и древних обычаев арабской цивилизации, которые он часто сравнивал с иранской историей и культурой.

6. Абу Нувас не был противником традиций арабской поэзии. Он лучше других знал эти традиции и чтит их. Абу Нувас выступал против тех традиций и штампов, которые устарели и не соответствовали духу нового времени. Отсюда, наиболее типичным и постоянным проявлением антитрадиционализма в поэзии Абу Нуваса считаются его выпады против теми «атлал и даман» -

традиционного начала древнеарабской касыды, которые часто переплетаются с гедонистическими мотивами.

Другим проявлением антитрадиционализма Абу Нуваса является более двадцати его стихотворений, в том числе знаменитое стихотворение «Советы факиха», в которых вино противопоставляется исламу и задеваются основные предписания ислама. За антиисламской тематикой и ее переплетением с гедонистическими мотивами в творчестве Абу Нуваса скрываются ее мировоззренческий скептицизм и литературный антитрадиционализм.

7. Приверженность Абу Нуваса к иранской культуре способствовала формированию и определению основных черт его поэзии. Эта приверженность проявлялась в творчестве поэта в различных формах, составляя всегда важный компонент его поэтического наследия.

Одним из проявлений приверженности Абу Нуваса к иранской культуре являются шуубитские мотивы, которыми насыщены его стихи. Абу Нувас, как и другие поэты-шуубиты, неоднократно высмеивает отдельные арабские племена в оскорбительных выражениях, однако высмеиваемые им племена относятся, в основном, к северной группе арабских племен – аднанидам. Что же касается южноарабских племен – Кахтанидов, то Абу Нувас часто восхваляет их доблести, прославляет знаменитых представителей этой группы племен, подчеркивая при этом исторические связи южных арабов с древней иранской цивилизацией и иранской державой. Высмеивание Аднанидских племен, представлявших в Халифате того времени североарабскую партию во главе с халифом Харун-ар-Рашидом, носило открытую антиарабскую и антихалифатскую направленность и было обусловлено шуубитским влиянием, тем более, что мотивом прославления Кахтанидов для Абу Нуваса служили древние и широкие связи этих племен с доисламским Ираном.

Приверженность Абу Нуваса к традициям культуры и литературы иранских народов проявляется и в обращении поэта к легендарной и действительной истории Ирана, к традициям и обычаям иранских народов. В

результате, в стихах Абу Нуваса часто встречаются реминисценции из героического и культурного прошлого Аджама, образы иранских царей эпохи Ахеменидов и особенно Сасанидов, мотивы, навеянные иранской доисламской традицией.

8. Общая арабо-иранская культурная среда, сложившаяся в Халифате в первые века ислама, способствовала культурному взаимообмену между арабами и иранскими народами. В результате, широкое распространение в Халифате нашли многие обычаи и традиции иранских народов, среди которых важное место занимали древнеиранские праздники, прежде всего Навруз и Мехрган. Разумеется, среди поэтов, посвятивших стихи Наврузу и другим древнеиранским праздникам, был и Абу Нувас, известный своим тяготением ко всему иранскому. Атмосфера этих праздников, которой были свойственны радость и веселье на лоне красивой природы, полностью соответствовала гедонистической направленности поэзии Абу Нуваса, особенно его хамрийят. Этим фактором обусловлено то, что в стихах, посвященных древнеиранским праздникам (Навруз, Мехрган, Рамруз, Фаррухруз), праздничные мотивы сочетаются с темами природы, цветов, вина и музыки.

9. Другим проявлением приверженности Абу Нуваса к традициям культуры и литературы иранских народов было использование паремического наследия иранских народов в его поэзии. Используемые Абу Нувасом пословицы, поговорки и афоризмы свидетельствуют о том, что Абу Нувас хорошо знал паремический фонд иранских народов. Переводя пословицы, поговорки и афоризмы на арабский язык и используя их в своих стихах, он, с одной стороны, сохранил их в условиях «молчания» иранских языков, с другой, обогатил арабскую поэзию образцами иранской мудрости.

10. В поэтическом наследии Абу Нуваса выделяются стихи, начиненные персидскими словами, выражениями и даже целыми предложениями. Такие стихи поэта получили известность под названием «фарсийят». Появление фарсийят Абу Нуваса было мотивировано арабско- персидским билингвизмом

и бикультурализмом в первые века ислама, а также блестящим знанием поэтом этих двух языков. Что же касается содержания фарсийят Абу Нуваса, то оно является иранским так как, в основном, выражает мотивы и традиции доисламской иранской культуры. В этом отношении фарсийят являются наилучшим отражением приверженности Абу Нуваса к культуре и литературе иранских народов.

Таким образом, творчество Абу Нуваса было порождением общей арабо-иранской культурной и литературной среды Халифата в VIII-IX веках. Продолжая в своем творчестве лучшие традиции арабской поэзии, Абу Нувас обогатил эту поэзию новой, нехарактерной для неё тематикой – иранскими образами и мотивами, реминисценциями из легендарной и действительной истории Ирана, традициями и обычаями иранских народов. В условиях арабского завоевания, когда арабский язык был единственным средством литературного творчества для иранских народов, поэзия Абу Нуваса с характерным для него тяготением к иранской древности, к иранским культурным и литературным традициям свидетельствует, что арабское нашествие в Иран и Среднюю Азию не смогло прервать развитие литературы иранских народов, что традиции этой литературы были продолжены в арабоязычном творчестве Абу Нуваса и его последователей. Творчество Абу Нуваса сыграло важную роль в обеспечении преемственности связей между доисламской литературой иранских народов и персидско-таджикской литературой эпохи Саманидов. В этом смысле, Абу Нувас является блестящим представителем арабоязычного периода литературы иранских народов, периода, который был общим для арабской и персидско-таджикской литератур.

Библиография:

Источники на кириллице:

1. Абу-л-Фарадж ал-Исфахани. Книга песен. Перевод с арабского А.Б. Халидова, Б.Я. Шидфар / ал-Исфахани Абу-л-Фарадж – М.: Наука, 1980.
2. Балъами. Таърихи Табари. В двух частях. Введение и примечание М. Умарова и Ф. Бобоева / Балъами – Тегеран: Замон, 1380/2001.
3. Беруни, Абурайхон. Осор-ул-бокия / А. Беруни – Душанбе: Ирфон, 1990.
4. История Систана. Перевод, введение и комментарии Л.П. Смирновой. – М.: Наука, 1976.
5. Кабус-Наме. Перевод, статья и примечания Е.Э. Бертельса. – М.: Изд-во АН СССР, 1953.
6. Наршахи, Абубакр. История Бухары. Составители Г. Гоибов, К. Олимов, Н. Амиршохи / А. Наршахи, – Душанбе, 2012.
7. Сиасет-Наме. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-мулка (Перевод, введение в изучение памятника и примечания Б.А. Заходера). – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1949.

Научные произведения на русском языке:

8. Абу Нувас. Лирика. – М.: 1975. – 221с.
9. Арабская поэзия средних веков. Сер.1. Т. 20. – М.: 1975. 767.
10. Арабская средневековая культура и литература. Сборник статей зарубежных ученых. – М.: Наука, 1978. - 208с.
11. Бартольд В.В. Начало Халифата и арабской культуры. Сочинения. Т. VI / В. В. Бартольд. - М.: Наука, 1966.
12. Бартольд В.В. Персидская культура и ее влияние на другие страны / В. В. Бартольд. - М.: Наука, 1966.

13. Бартольд В.В. Персидская шуубия и современная наука. Сочинения. Т.VII. / В. В. Бартольд. - М.: Наука, 1971.
14. Беляев В.И. Основные черты арабской поэзии в начале аббасидского периода (VIII в.- первая половина IX). Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т.II. / В.И. Беляев – М.: Издательство восточной литературы, 1963.
15. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье / Е.А. Беляев. 2-е издание – М.: Наука, 1966. -280с.
16. Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы. Избранные труды. Т.I. / Е.Э. Бертельс. – М.: Изд-во восточной литературы, 1960. -556с.
17. Бертельс Е.Э. История литературы и культуры Ирана. Избранные труды / Е.Э. Бертельс.– М.: Наука, 1988.
18. Большаков О.Г. История Халифата. Ислам в Аравии (570-633 гг.) Т.I. / О.Г. Большаков. - Восточная литература, 2002. - 226с.
19. Брагинский И.С. Древнеиранская литература. История всемирной литературы. Т.I. / И.С. Брагинский – М.: Наука, 1983. – С.252-270
20. Брагинский И.С. Иранское литературное наследие / И.С. Брагинский. - М.: Наука, 1984. -296с.
21. Габриэли Ф. Основные тенденции развития в литературах ислама. Арабская средневековая культура и литература / Ф. Габриэли – М.: Наука, 1978. – С.14-30
22. Гибб Х.А.Р. Арабская литература. Классический период. Перевод А.Б. Халидова / Х.А.Р. Гибб – М.: Изд-во восточной литературы, 1960. – 185 с.
23. Грюнебаум. Основные черты арабо-мусульманской культуры / Грюнебаум. – М.: Издательство Наука, 1981.- 226с.
24. Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика древнего Ирана / М.А. Дандамаев, В.Г. Луконин. – Москва: Издательство «Наука», 1980.
25. Зороастрийские тексты. Суждения духа разума. Сотворение основы и другие тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. – М.:1997.

26. Зохидов Н. Арабоязычный период персидско-таджикской литературы VIII-IX вв. / Н. Зохидов. - Душанбе: Дониш, 1993. - 186с.
27. Зохиди Н. Вопросы арабо-иранского литературного синтеза в первые века ислама / Н. Зохиди. - Худжанд: Ношир, 2017. – 312с.
28. Ибн Хаджар Макки. Хайрот ул-хисон фи манокиб ал-Имом ал-Аъзам. Под ред. Н. Гиясова и А. Амонова / И.Х. Макки - Худжанд, 2011. - С.64-65
29. Иностранцев К.А. Сасанидские этюды / К.А. Иностранцев. – СПб., 1909.
30. История иранского государства и культуры. Сборник статей, посвящен 2500-летию Иранского государства. Ответ. ред. акад. Б. Гафуров - М.: Наука, 1971.
31. Крачковский И.Ю. Арабская поэзия. Избранные сочинения. Т. II. / И.Ю. Крачковский. - М-Л.: Издательство АН СССР, 1956.- С.246-265.
32. Крачковский И.Ю. Сасанидская чаша в стихах Абу Нуваса. Избранные сочинения. Т. II. / И.Ю. Крачковский. - М-Л.: Издательство АН СССР, 1956. - С.336-350.
33. Крачковский И.Ю. Абу Нувас о сасанидской чаше с изображениями. Избранные сочинения. Т. II. / И.Ю. Крачковский. - М-Л.: Издательство АН СССР, 1956. – С.388-391.
34. Крачковский И.Ю. Вино в поэзии ал-Ахтала. Избранные сочинения. Т. II. / И.Ю. Крачковский. - М-Л.: Издательство АН СССР, 1956. - С.417-432.
35. Крымский А.Е. История Сасанидов и завоевание Ирана арабами / А. Е. Крымский. 2-е издание, - ИМ., 1905. - 416с.
36. Куделин А.Е. Средневековая арабская поэтика / А.Е. Куделин. - М.: Наука, 1983.-216с.
37. Луконин В.Г. Культура Сасанидского Ирана / В.Г. Луконин. - М.: Наука, 1969. - 219с.
38. Луконин В.Г. Древний и раннесредневековый Иран. Очерки истории Ирана / В.Г. Луконин. – Москва: Наука, 1987. - 282с.
39. Мардонов Т.Н. Арабско-таджикское двуязычие в поэзии IX-X вв. / Т.Н.

- Мардонов.- Душанбе: Маориф, 1993 - 166с.
- 40.Мардони Т. Арабско-таджикские литературные связи (История и современность) Сб. ст. / Т.Н. Мардони. – Душанбе: Ирфон, 2006.
- 41.Мец А. Мусульманский ренессанс / Перев. с нем. Д.Е. Бертельса / А. Мец – Москва, 1966. -558с.
- 42.Неупокоева И.Г. История всемирной литературы. Проблема системного и сравнительного анализа / И.Г. Неупокоева – М.: Наука, 1976.
- 43.Орбели И. Сасанидское искусство / И. Орбели. - Восток, III, 1923, - С.148.
- 44.Подлинные рассказы о халифе Харуне ар-Рашиде, остроуслове Абу Нувасе и хитроумном Джухе. Перевод с арабского Р. Алиева и Д. Юсупова. Ответст. редактор Б.Я. Шидфар. – Москва: Наука, 1976. – 304с.
- 45.Проблемы арабской классической и современной литературы. Сб. научн. тр. Тадж. гос. ун-т. – Душанбе, 1989. – 122с.
- 46.Розенберг Ф.А. О вине и пирах в персидской национальной эпосе. Сборник музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук / М – Петроград, 1918. – С.375-394
- 47.Розен В.Р. Пробная лекция об Абу Нувасе и его поэзии. Памяти академика В.Р. Розена / В.Р. Розен – М-Л., 1947. – С.336-340
- 48.ал-Фахури, Х. История арабской литературы. Перевод с арабского В.В. Атамали. В 2 томах / Х. ал-Фахури. - М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. Т.1-336с; Т.2- 480с.
- 49.Фильштинский И.М. История арабской литературы V-начало X века / И.М. Фильштинский. - М.: Наука, 1985.-525с.
50. Фильштинский И. М. Арабская литература в средние века. Арабская литература VIII-IX веков / И.М. Фильштинский. - М.: Наука.1978. с.
- 51.Фрай Ричард. Наследие Ирана. Издание второе, исправленное и дополненное. Под ред. и с предисловием М.А. Дандамаева / Фрай Ричард. – М.: Восточная литература, 2002.
- 52.Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская традиция / А.Б. Халидов - М.:

Наука, 1985. - 303с.

53.Шидфар Б.Я. Абу Нувас. Писатели и ученые Востока / Б.Я. Шидфар - М.: Наука, 1978. – 232с.

54.Шидфар Б.Я. Образная система арабской классической литературы VI-XII вв./ Б.Я. Шидфар. - М.: Наука, 1974. – 320с.

55.Эберман В.А. Персы среди арабских поэтов эпохи Омейядов. ЗКВ, Т.II. выпуск 1. / В.А. Эберман. – Л.: Изд-во АН СССР, 1926. – С.113-154.

56.Эберман В.А. ал-Хурейми, арабский поэт из Согда. Записки коллегии востоковедов. Т.V. / В.А. Эберман. – Л.: Изд-во АН СССР, 1930. – С.429-450.

57.Юлдашев А.К. Эволюция арабской любовной лирики (ал-газал). VI-середина VIII вв. Автореф дисс. канд. филол. наук / А.К. Юлдашев. – М.: 1987.

Научные исследования на таджикском языке:

58.Абдусатторов А. Арабият ва адабиёти аъди Ғазнавиён / А. Абдусатторов. - Душанбе, 2001.-220с.

59.Абдусатторов А. Таърихи адабиёти араб / А. Абдусатторов. - Душанбе: Деваштич, 2009. -230с.

60.Ғафуров Б. Тољикон (таърихи ғадимтарин, ғадим, аср[ои миёна ва давра[ои нав) / Б. Ғафуров. – Душанбе: Дониш, 2008. -870с.

61.Зехнӣ, Т. Санъати сухан / Т. Зехнӣ. –Душанбе: Ирфон, 1979. -395с.

62.Зоњидов Н. Адабиёти арабизабони форсу тољик аз истилои араб то аъди Сомониён / Н. Зо[идов. - Хуљанд: Рањим Љалил, 1999. -142 с.

63.Зо[идов Н. Адабиёти форсу тохик дар аср[ои VIII-IX (давраи арабизабонb) / Н. Зо[идов. – Душанбе: Бухоро, 2014. – 444 с.

64.Зоњидов Н. Насри арабизабони адабиёти форсу тољик дар асрњои VIII-IX / Н. Зо[идов. - Хуљанд: Нури маърифат, 2004. – 399 с.

65. Маъсуми А. Фолклори тоҷик / А. Маъсуми. - Сталинобод, 1952.
66. Мирзозода Х. Таърихи адабиёти тоҷик (аз давраҳои қадим то асри XIII). Китоби I. / Х. Мирзозода. - Душанбе: Маориф, 1987. - 488с.
67. Раджабова М. Адабиёти шуубии форсу тоҷики асрҳои VIII-X в. / М. Раджабова. - Хучанд, 2011, - 204с.
68. Саолаби. Таърихи «Гуранг ус-сияр». Таҳиягар ва муаллифи сарсухану таъликот Н. Зоҳидов / Саолаби. - Душанбе: «Бухоро», 2014, - С.211-212
69. Сатторзода А. Таърихчаи назариёти адабии форси тоҷикӣ / А. Сатторзода. - Душанбе: Адиб, 2001. - 142с.
70. Фарҳанги забони тоҷики (аз асри X то ибтидои асри XX). Дар ду ҷилд. Ҷилди 1. - Москва: Нашриёти «Советская энциклопедия», 1969. - 952с., Ҷилди 2 - 954с.
71. Фозилов М. Фарҳанги зарбулмасал, макол ва афоризмҳои тоҷикию форси. Дар се ҷилд. Ҷилди 1 - Душанбе, Ирфон, 1975; - 368с., Ҷилди 2 - Душанбе, Ирфон, 1977; - 584с., Ҷилди 3 - Душанбе, Нашри Камол, 2014, - 640с.

Источники на арабском и персидском языках:

72. ابن أبي طاهر طيفور، أحمد. كتاب تاريخ بغداد. ج. ٦. عني بنشره محمد زاهر كوثر. - القاهرة، ١٩٤٩.
73. ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن. الكامل في التاريخ. ١٣ جزء. - بيروت: دار صادر، ١٣٨٥/١٩٦٥.
74. ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن. كامل تاريخ بزرگ اسلام و ايران ٣٣ جلد. ترجمه أبو القاسم حالت و عباس خليلی. - تهران: مؤسسه مطبوعات علمی، ١٣٨١/١٩٦١.
75. ابن الجراح. الورقة. - القاهرة، ١٩٥٣. - ص ١٠-١٢.
76. ابن الجوزي، ابو الفرج. المنتظم في تاريخ الملك و الأمم. ١٩ جزء. - بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢/١٩٩٢.
77. ابن حجة الحموي، تقي الدين. ثمرات الاوراق. - تهران: جيهون، ١٣١٣/١٨٩٦. - ص ١٧٤-١٧٥.
78. ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. - بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٧.
79. ابن خلدون، عبد الرحمن. كتاب العبر جزآن. - بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩١/١٩٧١.
80. ابن خلكان. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. ٨ أجزاء. حققه احسان عباس. - بيروت: دار صادر،

81. ابن رشيق. العمدة في محاسن الشعر وادابه ونقده. - مصر، ١٩٥٥م. - ٤٢٠ ص.
82. ابن عبد ربه، احمد. العقد الفريد. ٨ أجزاء. - بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤/١٩٨٤.
83. ابن قتيبة. عيون الأخبار. ج. ١-٢. - بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧/١٤١٨.
84. ابن قتيبة. كتاب الشعر و الشعراء. طبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل، ١٩٠٢. - ٥٧٦ ص.
85. ابن القفطي. تاريخ الحكماء. - ليبسيك، ١٣٢١/١٩٠٣. - ٤١٦ ص.
86. ابن كثير، إسماعيل الدمشقي. البداية و النهاية. ١٥ جزءا. - بيروت: دار الفكر، ١٤٠٧/١٩٨٦.
87. ابن المعتز. طبقات الشعراء المحدثين. تحقيق عبد الستار احمد فراج. - القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٥٦.
88. ابن المقفع، عبدالله. الأدب الصغير و الأدب الكبير. - بيروت: مكتبة دار البيان، ١٤١٢/١٩٩١. - ٢٢٤ ص.
89. ابن منظور. أخبار أبي نواس. - القاهرة، ١٩٣٤.
90. ابن نديم، محمد بن اسحاق. كتاب الفهرست. تصحيح فلوكل، ترجمة رضا تجدد، - تهران، ١٣٨١/١٩٧٤.
91. ابو خفان. أخبار ابي نواس. - القاهرة، ١٩٥٤.
92. ابو نواس الحسن بن هانئ الحكمي. ديوان. تحقيق ايقال فاغندر و غريفور شولر. ٥ مجلد. الطبعة الثانية. - بيروت: النشرات الاسلامية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
93. ابو نواس الحسن بن هانئ. ديوان. حققه وضبطه وشرحه أحمد عبد المجيد الغزالي. - بيروت- لبنان: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ٧٦٧ ص.
94. الاصفهاني، ابوالفرج. الآغاني. ٢٥ اجزاء. - بيروت: دار احيا تراث عربي، ١٤١٥/١٩٩٤.
95. إصطخري، ابو اسحاق ابراهيم. ممالك و مسالك. ترجمه محمد ابن اسعد ابن عبد الله تستري. به كوشش أيرج افشار. - تهران، ١٣٧٣. - ٥٧٩ ص.
96. بشار بن برد. ديوان. ج. ١-٣. القاهرة، ١٩٥٠-١٩٥٧.
97. البغدادي، الخطيب. تاريخ مدينة السلام. حققه، وضبطه، وعلق عليه الدكتور بشار معروف. ج. ٨. بيروت - لبنان: دار الغرب الاسلامي، ٢٠٠١.
98. البغدادي، عبد القادر. خزائن الادب ولب لباب لسان العرب. مجلد ١٣. مكتبة الخانجي، ١٤١٨-١٩٩٧.
99. بلاذري، احمد ابن يحيى. كتاب فتوح البلدان. ج. ١-٣. نشره ووضع ملاحقه وفهارسه الدكتور صلاح الدين المنجد. - القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦/١٩٥٧. - ٧٩٣ ص.
100. تاريخ سيستان. بتصحيح ملك الشعراء بهار. - تهران: كلاله خاور، ١٣١٤. - ٤٨٦ ص.

101. ثعالبي مرغني. شاهنامه كهن پارسي تاريخ غرر السير. پارسي گردان سيد محمد روحاني. مشهد، ۱۳۷۲/۱۹۹۴. ص ۴۳۶.
102. الجاحظ، عمرو بن بحر. كتاب البيان والتبيين. ج. ۱-۴. دار احياء العلوم، ۱۴۱۴-۱۹۹۳. ص ۱۲۰۴.
103. الجهشيارى. كتاب الوزراء والكتاب. بتحقيق مصطفى السقا. القاهرة، ۱۹۳۸.
104. الحصرى، القيروانى. زهر الآداب و ثمر الالباب. ۴ أجزاء. بقلم زكى مبارك، - بيروت: دار الجيل، ۱۹۹۹/۱۴۲۰. ص ۱۱۶۸.
105. الحموي، ياقوت. معجم البلدان. ۷ أجزاء. - بيروت: دار صادر، ۱۹۹۵/۱۴۱۶.
106. الحموي، ياقوت. معجم الأدباء. ۲ جلد. ترجمه عبدالمحمد آيتي. - تهران: سروش. ۲۰۰۲/۱۴۲۳. ص ۱۳۹۱.
107. الحموي، ياقوت. معجم الأدباء. ۲۰ جزءا. - بيروت: دار الفكر، ۱۹۸۰/۱۴۰۰.
108. حمزه اصفهاني. سني ملوك الارض والانبياء. تاريخ پیامبران وشاهان. ترجمه جعفر شعار. - تهران، ۱۳۶۷. ص ۲۶۹.
109. الخريمي، ابو يعقوب. ديوان. - بيروت، ۱۹۷۱.
110. الخطيب، عبد الله، صالح بن عبد القدوس حياته وشعره. - بغداد، ۱۹۶۷.
111. الدينوري، ابو حنيفة. الاخبار الطوال. - القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ۱۹۶۰. ص ۵۶۸.
112. سمرقندي، دولت شاه. تذكرة الشعراء. به سعى و اهتمام و تصحيح ادوارد برون. - ليدن: مطبعة زيل، ۱۳۱۷/۱۹۰۰. ص ۶۴۲.
113. الصفدي، صلاح الدين. الوافي بالوفيات. تحقيق واعتناء احمد الارناؤوط، تذيي مصطفى. ج. ۱۲. - بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۰هـ - ۲۰۰۰م.
114. الصولي، ابو بكر. اخبار الشعراء المحدثين من كتاب الاوراق. عني بنشره ج. هيورت د ن. - بيروت: دار المسيرة، ۱۹۸۲.
115. الطبري، محمد جرير. تاريخ الرسل و الملك. ۱۱ جزءا. تحقيق أبو الفضل إبراهيم. - بيروت: دار التراث، ۱۳۸۷/۱۹۶۷.
116. العسكري، ابو احمد. في تفضيل بين بلاغتي العرب و العجم. - القسطنطينية: مطبعة الجوانب، ۱۳۰۲. ص ۱۶۷.
117. عوفى، محمد. لباب الالباب. ۲-مجلد. تصحيح سعيد نفيسي. - تهران: قمر رازي، ۱۳۶۱/۱۹۴۱.
118. گرگاني، فخر الدين. ويس ورامن. به اهتمام محمد جعفر محجوب. - تهران، ۱۳۳۷. ص ۵۰۴.
119. المبرد. الكامل في اللغة والادب. ج. ۱-۲. - بيروت: دار الفكر العربي، ۱۹۹۹. ص ۸۰۰.
120. مجمل التواريخ و القصص. مؤلف مجهول. تحقيق ملك الشعراء بهار. - تهران: كلاله خاور، بي تا، - .

۵۲۷ص.

121. مستوفي، حمد الله بن أبي بكر قزويني. تاريخ كزیده. تحقيق عبد الحسين نوايي. - تهران: امير كبير، ۱۳۶۴/۱۹۴۵-۸۱۶ص.
122. المسعودي، أبو الحسن. مروج الذهب و معادن الجواهر. ۲ جلد. ترجمه أبو القاسم پاينده. - تهران: انتشارات علمی و فرهنگي، ۱۳۷۴/۱۹۵۴-۱۷۰۸ص.
123. المسعودي، أبو الحسن. مروج الذهب و معادن الجواهر. ۴ اجزاء. تحقيق اسعد داغر. - قم: دار الحجره، ۱۴۰۹/۱۹۸۸ص.
124. مسكويه، أبو علي الرازي. تجارب الأمم. ۷ اجزاء. تحقيق أبو القاسم إمامي. - تهران: سروش، ۱۳۷۹/۱۹۵۹ص.
125. مسكويه، أبو علي الرازي. تجارب الأمم. مترجم جلد ۱ : أبو القاسم إمامي. - تهران: سروش، ۱۳۸۷/۱۹۶۷. مترجم جلد ۵- ۶ علي نقي منزوي. - تهران: توس، ۱۳۷۶/۱۹۵۷ص.
126. مقدسي، مطهر بن طاهر. آفرينش والتاريخ. در دو كتاب وشش مجلد. مقدمه، ترجمه وتعليقات از محمد رضا شفيعي كدكني. - تهران، ۱۳۷۴-۱۱۳۲ص.
127. نظام الملك. سياست نامه. به اهتمام عباس اقبال آشتياني. - تهران: انتشارات اساطير، ۱۳۹۴/۱۹۷۴ص. - ۲۹۹ص.
128. نهاية الارب في اخبار الفرس والعرب. به تصحيح محمد تقى دانشپژوه. انجمن آثار ومفاخر فدهنگي. - تهران، ۱۳۷۵-۴۷۳ص.
129. النويري، شهاب الدين. نهاية الأرب في فنون الأدب. ۳۳ مجلد. - القاهرة: دار الكتب الوثائق القومية، ۲۰۰۲/۱۴۲۳ص.

Научные исследования на арабском и персидском языках:

130. ابو الانوار، محمد. الشعر العباسي، تطوره وقيمتة الفنية. - القاهرة: مكتبة الشباب، ۱۹۸۳-۴۳۲ص.
131. اته، هرمان. تاريخ أدبيات فارسي. ترجمه با هواشيبى رضازاده شفق. - تهران، ۱۳۳۷/۱۹۱۹-۳۶۶ص.
132. آرنوش، آرتاش. چالش بين عربى وفارسى. - تهران: نشر ني، ۱۳۸۵-۲۴۷ص.
133. افتخار زاده، محمود رضا. شعوبية ناسيو ناليسم ايراني. تهران: - دفتر نشر معارف اسلامي، ۱۳۷۶-۴۲۴ص.
134. أمين، أحمد. ضحى الاسلام. ۳ اجزاء. - القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ۱۹۹۷/۱۴۱۷ص.

135. أمين أحمد. فجر الاسلام . - القاهرة: دار الشروق الأولى، ٢٠٠٩/١٤٣٠. - ٣٦٤ ص.
136. بروكلمان، كارل. تاريخ الادب العربي. نقله الى العربية عبد الحليم النجار. ٥ أجزاء. - القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥/١٣٨٤.
137. بهار، محمد تقی. سبک شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی. ج. ١-٣. - تهران: امیر کبیر، ١٣٦٩.
138. تفضلی، أحمد. تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. - تهران: انتشارات سخن، ١٣٧٧. - ٤٥٢ ص.
139. حنا الفاخوري. تاریخ ادبیات زبان عربی از عصر جاهلی تا قرن معاصر. ترجمه عبدالمحمید آیتی. - تهران: توس، ١٩٤٢/١٣٦١. - ٨٣٩ ص.
140. الحوفی، أحمد محمد. تيارات ثقافية بين العرب والفرس. - القاهرة : دار النهضة المصرية، ١٩٦٧/١٣٨٦. - ٣٤٠ ص.
141. خضیری، سید أحمد رضا. تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه. - تهران: سمت، ١٩٥٩/١٣٧٨. - ٤٥٢ ص.
142. دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج. ٦. - تهران، ٢٠٠١.
143. دودپاتا. تاثیر شعر عربی بر تکامل شعر فارسی . ترجمه دکتر سیروس شمیسا. - تهران، ١٣٨٢. - ص ٨٧، ١٥٠، ٥٠.
144. الدوري، عبد العزيز. الجذور التاريخية للشعبوية. - بيروت: دار الطليعة والطباعة والنشر، ١٩٨٠. - ٦٣-٦٦ ص.
145. زرکلی، خیرالدین. الأعلام. قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء. ٢ جزء. - بيروت: دار العلوم، ١٩٨٠.
146. زرین کوب، عبد الحسین. دو قرن سکوت. - تهران: جاویدان، ١٩٣٧/١٣٥٥. - ٤٢٠ ص.
147. زیدان جرجی. تاریخ تمدن اسلام. ترجمه علی جواهر کلام. - تهران: انتشارات امیر کبیر، ١٩٥٣/١٣٧٢. - ١١٠٨ ص.
148. شلق، علی. غزل ابی نواس. - بیروت، ١٩٥٤.
149. صادقی، علی اشرف. تکوین زبان فارسی. - تهران: دانشگاه آزاد ایران، ١٣٥٧. - ٨٢-٩١ ص.
150. صدقی، عبد الرحمن. ابو نواس. قصة حياته - مصر: دار الحلال، ١٩٥٣. - ٢٤٢ ص.
151. ضیف، شوقی. تاریخ الادب العربی. العصر العباسي الاول. - مصر: دار المعارف، ٢٠٠٤. - ٦٧٨ ص.
152. طه، حسین. من تاریخ الأدب العربی. ٣ أجزاء. - بیروت: دار العلم للملایین، ١٩٨٠/١٤٠٠.
153. طه، حسین. حديث الاربعاء. ١-٣ ج. - القاهرة، ١٩٥٢-١٩٥٣.
154. العقاد، عباس محمود. ابو نواس الحسن بن هانی. بیروت - صیدا: المكتبة العصرية. - ١٦٨ ص.
155. عمر، فروخ. تاریخ الأدب العربی. ٣ أجزاء. - بیروت: دار العلم للملایین، ١٩٨٠/١٤٠٠.

156. عمر، فروخ. ابو نواس. - بيروت، ١٩٦٠.
157. فهمي، عزيز. المقرنات بين الشعر الاموي والعباسي. القاهرة، ١٩٧٩. ص. ١٩٣-١٩٧.
158. محمدى، محمد. الترجمة و النقل عن الفارسية في قرون الإسلامية الأولى. - تهران: منشورات توس، ١٣٧٤/١٩٩٥. - ٢٩٠ ص.
159. محمدى، محمد. تاريخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلام. جلد ٤. - تهران: توس، ١٣٨٠/١٩٦٠. - ٤٤٠ ص.
160. محمدى، محمد. فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی. - تهران: توس، ١٣٦٤/١٩٤٥. - ١٣٦٤ ص.
161. معین، محمد. مزد یسنا و ادب پارسی. ج. ١. - تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٣٨. - ٤٤٨ ص.
162. موافی، عثمان. التيارات الأجنبية في الشعر العربي. مؤسسة الثقافة الجمعیة، ١٩٨٣. - ٤٢٠ ص.
163. مینوی، مجتبی. احدى فارسیات ابی نواس. مجلة الدراسات الادبیة. الجامعة اللبنانیة. - بیروت، ربیع، ١٩٦٠. السنة الثانية. العدد الاول، - ص. ٦٧-٤٩.
164. مینوی، مجتبی. یکی از فارسیات ابو نواس. مجلة دانشکده ادبیات. سال اول، شماره سوم. - تهران، ١٣٣٣. - ص. ٧٧-٦٢.
165. همائی، جلال الدین. شعوبیة. با اهتمام منوچهر قدسی. - اصفهان، ١٣٦٣. - ١٧٧ ص.

Научные исследования на западно-европейских языках

166. Abu Nuwas. Der Diwan des Abu Nuwas. Hrsg. Von E. Wagner, - Wiesbaden, 1958.
167. Abu Nuwas. Diwan des Abu Nuwas, des grossten lyrischen Dichtern der Araber. Hrsg.von A. von Kremer. – Wien, 1855.
168. Ahlwardt W. Ueber Poesie und Poetic der Araber. / W. Ahlwardt. - Gotha, 1856.
169. Arabic literature to the end of the Umayyad period. – Cambridge: Cambridge university press, 1983. – 547.
170. Bencheikh, Jamel. Khamriyya. The Encyclopedia of Islam. Vol. IV. - Leiden: New Ed., 1978. s.v.
171. Bencheikh, J. Poesies bachiques d'Abu Nuwas. Themes et personnages. -

- BEO. 1963-1964. - 18p.
172. Brawne, G. Edward. A. Literary history of Persia. Vol.1. From the Earliest times until Firdawsi.- Cambridge: University press, 1977. -521p.
173. Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Bd.1,2. -Leiden, 1898 — 1902. Supl.Bd.1-Leiden, 1938.
174. Burgan, Michael. Empires of Ancient Persia. - New York: An imprint of Infobase Publishing, 2010. – 160p.
175. Daudpota U.M. The influence of Arabic poetry on the development of Persian poetry. - Bombay, 1934. – 204p.
176. Dozy, R. Supplement aux dictionnaires arabes. – Beirut, 1968.
177. Goldziher I. Arabic literature during the abbasid period. I.C. 1958. 302p.
178. Herzfield, E.E. Iran in the ancient East. – London-New York: Oxford University Press, 1941. – 353p.
179. Kennedy, Philip F. Abu Nuwas. A Genius of Poetry. - Oxford-England: one world Publication, 2005.
180. Khamriyya as a World Poetic Genre: Comparative Perspectives on Wine Poetry in Near and Middle Eastern Literatures. Collaborative Research Initiative. University of St Andrews and University of Cambridge. 2016.
181. Muir. The decline and fall of the caliphate. Weir.1915.
182. Nicholson, R.A. A literary history of the Arabs. - Cambridge: Cambridge university press, 1966. -505p.
183. Shaade. Weiteres zu Abu Nuwas in “1001 Nacht”. ZDMG. N. F. 15. 1936.