ЭПОС КОЧЕВЬЯ И ЛИРИКА ОСЕДЛОСТИ
(жизненные ценности в древней и средневековой арабской поэзии)

Е. А. Фролова

Очень рискованно препарировать прекрасные, существующие в превосходных переводах стихи арабских поэтов, сухо анализировать их совсем не относящееся к поэтике содержание. Тем не менее чтение их побудило меня именно к этому — захотелось попробовать выявить тот пласт сознания, на мой взгляд основной, который делал творения поэтов общественно значимыми. Через этот пласт нам открывается духовная атмосфера, которая питала философию, во всяком случае стимулировала ее к постановке и рассмотрению морально-этических проблем и вечных вопросов человеческого бытия. Анализ бедуинской поэзии позволяет увидеть некоторые «дофилософские» и «околофилософские» пути, по которым шло становление мировоззренческих структур, облегчивших восприятие арабской культурой философии античности, в частности ее нравственной, ценностной проблематики. Кроме того, арабская поэзия дает яркое, наглядное представление об эволюции ценностных ориентаций, которая произошла в результате социально-политического и духовного переворота, связанного с утверждением ислама; она зафиксировала также и некоторые важные изменения в мировоззрении и мироощущении аравийца, сопровождавшие трансформацию общества.

Поскольку при анализе меня интересовала не столько языковая точность стиха, сколько его идейная сторона, я сочла возможным, не входя в филологические изыскания, уводящие в дебри древних и средневековых текстов-оригиналов, воспользоваться уже опубликованными исследованиями и переводами [1]

Прежде чем перейти непосредственно к нашему анализу, нужно, очевидно, немного сказать о поэзии как особом роде знания, поскольку значимость его в арабо-мусульманской философии принято ставить под вопрос. Мне кажется, однако, что этот вопрос, во-первых, не относится к той области поэзии, которая оказалась здесь в сфере моего внимания, поскольку она не затрагивает проблемы истинности или неистинности поэтического знания, но заключает в себе нечто, позволяющее видеть в ней достоверный исторический источник, в том числе и для изучения общественного сознания. Будучи типом социальной памяти, стихи донесли до нас не только описание многих исторических событий, эпизодов, быта бедуинов, но и характеристики некоторых сторон их сознания. И вряд ли эти характеристики, несмотря на определенную долю субъективизма, были слишком фальсифицированы, так как поэзия этой эпохи стремилась к передаче правды, хотя и «племенной», но правды.

Что же касается бедуинской поэзии, то она, представляя собой

совокупное знание и сознание племени, облеченное в поэтическую форму, выполняла известную общественную функцию в жизни племени. Нередко поэт был первой фигурой — так велика была сила его мнения, его слов; от него могли зависеть многие хозяйственные решения соплеменников, военные планы, и уж конечно на него возлагалась обязанность создавать и поддерживать славу племени [2]

Однако наряду с этой бедуинской поэзией существовала так называемая поэзия города. Позже, в результате утраты племенами в исламском халифате своего значения и перемещения центра социальной жизни в город, она превратилась в основной вид поэзии.

Возникновение халифата привело к борьбе за центральную власть многочисленных претендентов, которые и религию, и все другие духовные средства воздействия на массы обратили на то, чтобы доказать законность своей власти, власти сторонников своей партии и самозванство противника. Поэзия была поставлена на службу утилитарной политике. Став панегирической, придворной, она стала одновременно и развлекательной (любовная лирика). Понятно, что такая поэзия уже не может восприниматься как несущая в себе правду, причастная к истине.

Если, говоря о поэзии бедуинов, мы можем отвлечься от формы или, сознавая ее функциональное значение — эмоциональное воздействие на слушателя, иметь в виду прежде всего доносимое ею содержание, то средневековая арабская поэзия обнаруживает, что она перестала играть роль аккумулятора знаний, исторической памяти. Разумеется, отчасти эта роль за ней сохранилась, но только отчасти, как нечто побочное для нее, — появились, развились другие виды фиксации знания, и поэзия стала одним из таких видов, причем превалировала здесь уже форма, искусство аффицировать воображение слушателя, а что он будет воображать — это уже дело, как бы не имеющее к поэзии прямого отношения. Но такая тенденция грозила поэзии утратой гражданского значения, превращала ее в средство чистой услады. В то же время она продолжала использоваться для идеологических, политических целей — воздавая хвалу или хулу властителям, лицам, партиям, она выполняла задачи обработки «широкой публики». За эту идейную всеядность, продажность поэзии, а точнее, поэтов она не раз порицалась лучшими умами того времени. Так, например, один из крупнейших арабских поэтов писал:

Кто ваши поэты, как не обитатели мглы —
Рыскучие волки, чья пища — хвалы и хулы.
Они вредоносней захватчиков, сеющих страх,
Как жадные крысы, они воровaты в стихах.

Абу-ль-Аля аль-Маарри (978—1057),
[1. II. С. 234].

И все же, как показывают процитированные и другие аналогичные стихи, поэзия конечно же не полностью подчинилась прагматике.

Учитывая эту обрисованную весьма общими чертами сложность общественной и эпистемологической функции поэзии, я перейду к изложению конкретного ее содержания, отражающего мировоззренческую и нравственную эволюцию арабского общества V—XI вв.

Дошедшие до нас стихи древних поэтов позволяют выделить некоторые основные жизненные и нравственные ценности, характеризующие социальное сознание доисламских аравийцев.

Понятно, что основной ценностью человека всякого общества является жизнь. Но она обеспечивается жизнедеятельностью социума, к которому принадлежит человек. Для древнего аравийца это племя — оно точка отсчета всех поступков, в том числе и значимости жизни отдельного человека. Поэтому древние поэты редко говорят просто о жизни (употребляя именно это понятие), — разве лишь в минуты лирических раздумий.

Мечтают все до старости дожить,
Но что за счастье — слишком долгий век?
С годами жизнь становится горька,
Бесплодная, как высохший побег.

Ан-Набига аз-Зубъяни (ум. 604),
[1. II. С. 60].

Таков смысл всех или почти всех относительно немногочисленных рассуждений о жизни — она конечна и быстротечна, и это воспринимается как естественное, неизбежное. Об этом можно немного погрустить, попечалиться, но не страдать, не горевать. Большего душевного внимания заслуживает повседневность, которая делает жизнь значимой для человека или бессмысленной, ненужной. Но, мало говоря о жизни, поэты много строк посвятили смерти, и, однако, именно через них становится понятным отношение бедуина к жизни.

Смерть не обмануть.
Смерть всюду стережет.
.все кончается, когда наступит срок.

Сабит ибн Джабир (VI в.),
[1. II. С. 20—23].

Эти и многие другие созвучные им стихи свидетельствуют о взгляде на жизнь как на явление не просто конечное, но крайне эфемерное, неустойчивое, негарантированное. В ней нет ничего прочного, определенного, кроме исхода, в ней царит произвол судьбы, рока, случая.

Приведу несколько бейтов, в которых древний аравиец размышляет о судьбе.

Судьба решает, и все подвластно ее рукам.

Лабид (VII в.), [1. I. С. 43].

И как не гонись за славой — бойся путей судьбы,
Достанет она тебя и в море, и в небесах.

Зухайр (ибн Аби Сульма) (VI—VII вв.),
[1. I. С. 39].

Но знаю: конец назначен нам неизбежный
Из нас любого схватит судьба слепая.
Что будет нынче, завтра и послезавтра —
Скажи, кому известна судьба людская?

Амр ибн Кульсум (VI в.),
[1. I. С. 52].

Случай, как правило, покушается на лучших людей племени, хотя и все племя постоянно находится под угрозой уничтожения от превратностей стихии, от голода, от набегов враждебных племен, от войн. И вот появляется еще одна постоянная, конкретизирующая содержание жизни и смерти тема поэзии — война.

Война, словно лютый зверь, выходит на промысел,
Добычу почуявши, ее сторожит в кустах.
Как жернов, тела людей в муку толчет она,
И злобную ненависть посеет у них в сердцах.

Зухайр (ибн Аби Сульма),
[1, I. С. 38].

Война несет смерть близким, любимым людям, разорение дому, становищу. Поэтому она проклинается:

О, ведьма старая, что держит всех в плену,
Что хочет нравиться и скрыть свое уродство,
И отвратительную прячет седину.

Имруулькайс (VI в.),
[1. II. С. 26].

Теперь уж смерть в той земле хозяйка,
А люди все для нее пожива:
Кто здесь убит, кто погиб в набегах.
Дожил до старости лишь трусливый.

Абид ибн аль-Абрас (VI в.),
[1. I. С. 26].

В своде устных преданий о межплеменных войнах «Дни арабов» один из центральных персонажей «войны Каба ибн Амра» Ухайха предупреждает своего врага:

Но война не шутка и не игра,
И об этом вспомнить тебе пора бы!

[1. I. С. 89].

Война обесценивает жизнь. Страдания, которые она несет людям, определили содержание «риса» (оплакиваний) одной из крупнейших арабских поэтесс аль-Хансы (ум. в 644 г.), потерявшей братьев и сыновей, павших в сражениях.

Обречена и мать на вечное страданье,
Когда любимый сын сражен на поле брани.
О, если б смерть скорей настигла и меня,
Чтоб только не дожить до завтрашнего дня.
Как душит по ночам воспоминаний гнет!
Отчаяния боль заснуть мне не дает.

[1. II. С. 73].

Жизнь аравийского кочевника была настолько непредвидима, неустойчива, что благом считались стабильность, отсутствие событий. Как замечает П. А. Грязневич, исследовавший становление исторического сознания у арабов, нарушение стереотипа жизни аравийца было связано в его сознании с бедой, тревогой. Это запечатлелось и в языке: слова со значением «перемена», «событие» (хадиса, хадас, хадасан) вторым значением имеют «несчастье», «беда», «напасть». Если нарушение порядка идет от человека — это проступок , даже преступление, достойное изгнания виновника (мухдис) [3] Отсюда, считает Грязневич, пессимистический строй мироощущения бедуина — ведь, по его представлениям, загробной жизни нет, жизнь кончается со смертью тела. «И сказали они: «Это ведь — только наша ближняя жизнь» [4]

Но сознание бренности существования не мешало племени бороться за наличную жизнь, жизнь, которая есть здесь и сейчас. Поэтому даже война выступала в общественном сознании и в другом качестве — при нехватке ресурсов она была средством жизнеобеспечения. Поэтому, хотя война и проклиналась, храбрый воин, защитник племени был самым почитаемым человеком.

Лишь его воинственная сила
Нас от бед спасала и хранила.
Лишь его спокойное бесстрашье
Защищало все кочевья наши.

Сабит ибн Джабир
[1. II. С. 20—21].

Настоящий мужчина — это воин:

Он ищет гибели в бою, его удел — поход.
Так редко он снимал доспех, что ржавчина на коже,
Следы ее не смыть водой, ничто их не берет.

Антара (ибн Шаддад), (VI—VII вв.),
[1. II. С. 68—69].

Поскольку война во имя сохранения племени занимала такое важное место в жизни аравийского кочевника, а сама жизнь находилась под постоянной угрозой, была весьма неустойчивой, то доминировало представление: если уж все равно умирать, то лучше с пользой для близких — в бою с врагами, смертью почетной, славной.

В опасности племя мое — я готов умереть,
Враги угрожают — иду без боязни в сраженье.

Тарафа (ибн аль-Абд), (VI в.),
[1. II. С. 44—45].

И юноши наши, и старые воины
Готовы полечь, но стоят нерушимо.

Амр ибн Кульсум [1. II. С. 49].

Такое нравственное достоинство, как честь, выполняло, о чем пишет П. А. Грязневич, социальную функцию угрозы — защиты —

предостережения [5] Одним из компонентов войны, нередко являющимся причиной и ферментом последней, весьма способствующим ее перманентному состоянию (как было со знаменитой «сорокалетней» войной V—VI вв.), и в то же время измерением, определяющим поведение бедуина и его нравственный облик, была месть. Бедуин — это всегда мститель.

Сколько раз копья стальное жало
Жажду мщенья кровью утоляло.

Сабит ибн Джабир
[1. II. С. 22].

Мы мстим за убийство своих соплеменников,
И наше возмездие неотвратимо.

Амр ибн Кульсум
[1. II. С. 49].

Даю обет: все блага я отрину,
Покину ближних, стану одиноким.
Оружья не сложу, пока не сгинет
Все племя бакр, тому свидетель бог!

Аль-Мухальхиль (V—VI вв.),
[1. II. С. 15].

Вряд ли стоит останавливаться на таких сторонах жизнеустройства бедуинов, также угрожающих смертью, как опасности охоты, стихийные бедствия. Они все же занимают меньше места в сознании древних аравийцев, не вызывают столько тревог, сколько вражда с соседними племенами. Таково вкратце и в общих чертах воспроизведенное в древнеарабской поэзии понятие жизни в соотнесении с ее антиподом. Теперь мне хотелось бы обрисовать некоторые аспекты жизни, составляющие ее позитивное содержание, ее ценности.

Один из этих аспектов, о котором говорят поэты VI—VII вв. — Тарафа, Зухайр, Абид ибн аль-Абрас, Имруулькайс и др., — помощь; она уже действительно образует нравственную ценность, нравственный закон племени. Она цементирует общность, без соблюдения этого закона племя погибло бы, не выстояло перед лицом других племен и в противоборстве с природой. «Помощь», как и ее нравственная конкретизация — «щедрость», принадлежит к основным «высоким понятиям» в бедуинской поэзии.

Среди нас всегда благородный есть, помогающий,
Тот, за кем идут люди щедрые, по его путям.
Такой обычай нам отцами завещан был, —
Ведь племя каждое свой обычай дает сынам.

Зухайр (ибн Аби Сульма),
[1. I. С. 45].

И конечно, в таком сознании человек, стремящийся к накоплению богатств, предстает скрягой, что тем более бессмысленно в свете бренности и неустроенности, эфемерности жизни.

Да, смерть неразборчива, щедрых берет и скупых, —
Но хуже скупцам: как оставишь добро и именье!

Тарафа (ибн аль-Абд),
[1. II. С. 44].

Попутно отмечу, что обрисованный господствующий взгляд на «помощь — щедрость» встречал уже в древности неодобрение и сопротивление. Так, Алькама, поэт VI в., ставит под сомнение не только это достоинство бедуина, но и некоторые другие.

Так всегда: бережливость считается скупостью,
Расточительству часто поется хвала,
Похвала, как и всякий товар, покупается —
Для души эта плата не так уж мала.
Повсеместно у нас процветает невежество.
Доблесть? Где она — доблесть? Была да сплыла.
Сытый всюду найдет себе пищу обильную,
Голодает бедняк и раздет догола.

[1. II. С. 54].

Возможно, эти стихи — уже свидетельство разъедания племенного общежития и племенной нравственности, но категорическое утверждение такого вывода требует специального исследования. Здесь я только констатирую наличие иного взгляда на традиционные представления.

Еще одним «высоким понятием», ценностью бедуинской поэзии провозглашалась любовь. И безусловно, она занимает важное, даже важнейшее место в переживаниях поэтов. Она составляет основную тему многих стихов, с описания чувств к возлюбленной и самого ее образа начинаются обычно все древние касыды. И это не просто поэтический прием — введение его, превращение в узаконенный компонент стихотворчества фиксировало искренность, нравственную глубину, возвышенность и жизненную значимость любовного отношения древнего аравийца к женщине.

Поэту любовь приносила не только и даже не столько радость, сколько страдание; его уделом была разлука с возлюбленной. Обычай племени предписывал, что девушка не может быть отдана воспевшему ее поэту. Его стихи становились достоянием соплеменников, приносили ему славу, но они же навеки разделяли его с любимой, ибо интимные чувства нельзя было поверять всем. Нередко поэт вынужден был покинуть родное племя.

Что мне царство Хосроев без взора любимой?
Если нет ее рядом, все царства не в счет!
Летний ливень омыл ту далекую землю,
Ту равнину, где племя любимой живет.

Антара (ибн Шаддад),
[1. II. С. 70—71].

Правда, наряду с бедуинской любовной лирикой существовала лирика городская, и она имела совсем иной характер — нередко откровенно эротический. Но о ней, вероятно, уместнее будет ска-

зать позже, в связи с характеристикой городской культуры и соответственно поэзии в мусульманском средневековье, когда ее содержание и особенности раскроются ярче.

Бедуинская поэзия позволяет представить значение еще одной стороны жизни кочевника — его отношение к природе, которая выступает не просто как внешняя человеку реальность, но как существенная ценность его существования, существенный компонент сознания, мировоззрения, нравственности.

Тема природы, так же как тема жизни, смерти, любви, сражения, присутствует почти в каждом поэтическом произведении древнего аравийца, а в некоторых жанрах она непременный элемент. При этом, как правило, природа предстает не как предмет эстетических переживаний, а как контрагент человека, который доставляет ему беду или радости, несет смерть или жизнь. Умение вступить в такие отношения с природой, чтобы она давала жизнь, а не смерть, было высокой заслугой кочевого человека, знание подходов к ней — великим достоинством. Этот пласт сознания бедуина хорошо описан исследователями. «Пустыня — постоянная среда бедуина; ее образ заполняет его сердце, его душу, все его существо, — замечает, например Х. аль-Фахури. — Она определяет его мысли, его чувства, его воображение. он хорошо знаком с могущественными стихиями пустыни и привык к ее зною. Результат общения бедуина с природой — ясность его мыслей и твердость его характера; он не знает сомнений и колебаний. Эти качества определяют литературное мышление бедуина. его воображению чужда излишняя вольность. Разум его реалистически воспринимает весь окружающий мир, который он описывает искренне и правдиво, уделяя большое внимание мельчайшим подробностям» [6]

Место природы в жизни кочевника раскрывается через язык поэзии. Х. аль-Фахури пишет об этом: «Доисламская литература представляет собой точное отображение окружающей среды и является ее порождением. Что же касается языка, то его выразительные средства исключительно точны и многообразны лишь в тех случаях, когда речь идет о вещах, первостепенно важных в жизни бедуина: о верблюде, верблюдице, пастбище. В остальных же случаях язык бедуина довольно беден и неточен» [7] Я бы, правда, несколько расширила перечень объектов, точность и детальность описания которых поэтами сейчас поражает. Но ведь все это действительно вещи, явления, от которых зависела жизнь людей, живущих в пустыне.

Вот отрывки из стихов ан-Набиги.

Рыщет охотник со сворой голодных собак,
Не попадайся им, злобным и неугомонным.
Свистнул охотник, всю свору пустил по следам.
Замер рогач, видно, счел отступленье уроном.
Голову он опустил, чтобы встретить врагов
Парой клинков, на собак устремленных с наклоном.

Ан-Набига аз-Зубъяни [1. II. С. 59].

Далее следует подробный рассказ о том, как этот рогач одержал победу над семью псами и потом «умчался галопом, как ветер степной». Другой поэт V—VI вв., Абид, ярко рисует сражение орла с лисицей [8]

Нередко описания природы и свершающихся в ней событий почти фактологичны, как, например, в касыде аль-Аши [9] Видно, что все эти «песни пустыни» и «песни пустыне» были вовсе не каким-то экскурсом в природу, простым поэтическим приемом; природа была слишком «близка к телу» и душе кочевника, чтобы представлять собой только эстетический привесок, эстетическое дополнение к другим эмоциональным переживаниям. И хотя — поскольку мы все-таки имеем здесь дело с поэзией — обращение к образу природы составляет, несомненно, и творческий прием, притом установившийся, уже само это его утверждение как средства поэтического творчества свидетельствует о важности того предмета, образ которого постоянно сопутствует стихослагателю. Если через несколько столетий тема природы станет достоянием лирики, специальных эстетических упражнений и изощрений, то у бедуинов она порождена жизнью в природе. Позволю себе снова привести выдержку из труда Х. аль-Фахури, характеризующего творчество Имруулькайса — певца природы, вынужденного провести в пустыне большую часть жизни. «Постепенно природа — живая и неживая — стала частью его существа и его другом на всю жизнь. Он долгое время наблюдал природу, пока не постиг всех ее тайн, пока не увидел в ней все великое и все малое — от широких горизонтов до маленьких глаз животных, сверкавших, словно бусинки, вокруг его палатки. Он горячо полюбил природу, и она заняла в его душе столь большое место, что отразилась в каждом из сказанных им слов» [10]

Особым, наиболее близким кочевому человеку элементом природы был верблюд или конь — без них бедуин обойтись не мог, и поэтому они описаны поэтами с особой любовью и знанием, они как бы очеловечиваются.

Округлые бедра верблюдицы — словно врата
Дворца, а высокий хребет — как стена укреплений.
Под грудью ее, как под пальмой, прохладная тень,
Излучины брюха — как свод, и массивны колени.
Она расставляет передние ноги свои,
Как держит бадьи водонос — для свободы движений.
С румийскою каменной аркою схожа она.

Тарафа (ибн аль-Абд), [1. II. С. 40—41].

Этот поэтический рассказ, кажется, может продолжаться без конца — такова привязанность бедуина к незаменимому для него животному. Не случайно верблюд становится образом для сравнения с ним других объектов. Так, он появляется у Тарафы, которому печальные трели песни кажутся «стонами — так стонут верблюдицы, детей потерявшие», а сам он, отринутый родными, представляется себе чесоточным верблюдом. Этот же элемент сохранился

в поэзии и последующих столетий, поскольку значение верблюда (или коня) в жизни араба, хотя и ставшего в значительной мере оседлым, не уменьшилось.

Исследователи доисламской поэзии считают ее, и, как видно, не без основания, — достаточно примитивной. Утверждается также, что в ней преобладает не мысль, а логика чувств [11]

С этими и другими аналогичными утверждениями можно согласиться. Да, в бедуинской поэзии преобладает выражение чувств; да, идеи и чувства, выраженные в ней, просты. Но за этой простотой стоит их глубина и подлинность, концентрация их вокруг немногих, но суровых требований родо-племенной жизни, асабийи. Личность, в том числе и поэта, растворяется в общинности. И выпадение из нее драматично для человека.

Обида родных больнее мужу достойному,
Чем острых мечей удары меткие, острые.

Тарафа (ибн аль-Абд), [1. I. С. 34].

Вдали от близких страдает изгнанный отцом из дома (племени) сын вождя, талантливейший поэт аравийцев Имруулькайс.

Мне вспомнилось племя, и в сердце опять зазвучали
Тяжелые стоны моей бесконечной печали.

Имруулькайс [1. II. С. 27].

Известный доисламский поэт аш-Шанфара был разбойником, жившим вне племени. Его стихи наполнены переживаниями бродяги-одиночки.

Как нити кишки мои скрутились от голода,
Как будто прядильщик нить искусною вьет рукой.
Я рыщу при скудной пище, словно поджарый волк
Бежит, обгоняя ветер, вдаль по степи скупой.
Голодный, ища добычи, носится он с утра,
И слышен в хвостах ущелий громкий протяжный вой.

Аш-Шанфара (V—нач. VI в.), [1. I. С. 77].

Судьба человека-одиночки, изгоя рождает в нем этические представления, отличные от таковых в обычае племени. В последнем мы имеем дело с «ненавистью родовой» или «гордостью родовой», с обычаем, который

нам отцами завещан был, —
Ведь племя каждое свой обычай дает сынам,

Лабид [1. II. С. 45].

с обычаем, согласно которому люди делятся на «своих» и «чужих»:

Чужих всегда мы бьем и побеждаем,
Своих детей и женщин охраняя.

Амр ибн Кульсум [1. II. С. 54].

Мораль изгоя — или добиться подвигами возможности вернуться к сородичам, или принять изгнание и сделать свое положение предметом гордости, сознания, что выход из племени необязательно означает гибель индивида, что человек, даже одинокий, способен выжить, противостоять испытаниям. И в том и в другом случаях индивид находит силы — гордость — вернуться в племя или остаться вне его. Вот, например, каков итог скитаний Имруулькайса:

Не я ль завоевал и славу и величье?
Могла бы вся земля моею стать добычей.
И вот стремлюсь теперь к добыче лишь одной —
И жажду одного: вернуться в край родной.

[1. II. С. 25].

Иные настроения передает аш-Шанфара, воля которого направлена на то, чтобы не унизиться перед обидевшими его людьми, не пользоваться их снисходительностью, щедростью, не впасть в позор питаться их подачками:

Я глину готов глотать, чтоб только спесивый муж
Не вздумал бы щедростью кичиться передо мной.

Аш-Шанфара [1. I. С. 77].

С удивительной поэтической красотой и точностью рисует один из нюансов проблемы «племя — изгнание» доблестный воин Антара, по отцу — знатный араб; однако из-за того, что мать его была чернокожая рабыня, поэт и сам долго считался рабом.

Наполовину я знатный абсит — по отцовскому роду,
Острым клинком защищаю я честь половины другой.

[1. I. С. 65].

Мораль изгоя — одна из форм внеплеменного, хотя и ориентированного на племя, связанного с ним, сознания древнего аравийца. Поэзия свидетельствует, однако, что одновременно имели место и критические взгляды на признанные родовые установления, привычные мировоззренческие нормы. Много такого рода сентенций у поэта Абида ибн аль-Абраса.

Мы что имеем — всегда теряем,
Во что поверим — то будет лживо.

Куда придешь — помогай соседям,
«Я вам чужой!» — не кричи спесиво:
Порою дальний людьми обласкан,
А ближний — брошенный, сиротливый
Друзей обманывать, жить неправдой —
Удел тяжелый и хлопотливый.

[1. I. С. 72—73].

Таковы основные впечатления о мировосприятии и нравственности аравийца-кочевника, которые складываются при знакомстве

с поэтическим наследием эпохи джахилийи («неведения» ислама). В какой-то мере эти впечатления относятся и к поэзии первого века существования ислама, еще не успевшего расшатать племенные традиции, родо-племенную структуру общества и даже воспроизведшего в период завоевательных войн некоторые существенные моменты его функционирования.

Аль-Ханса, уже упоминавшаяся мною арабская поэтесса, принявшая ислам, узнав о гибели сыновей, воскликнула: «Благодарение Аллаху за то, что на их долю выпала честь быть убитыми на поле боя» [12]

Прославляются и оплакиваются герои, участвовавшие и погибшие в священной войне за ислам. Иногда такие мотивы звучат и в стихах более позднего времени [13].

Тем не менее, как утверждает П. А. Грязневич, племя, основная структурная единица общества, с появлением и утверждением ислама стало утрачивать свое значение, внутри племени начали обособляться семьи, появились понятия, несовместимые с идеологией родового общества [14] Родо-племенная принадлежность превращалась в престижный генеалогический атрибут, поэтому часто лица, претендующие на высокие чины в сфере власти или имеющие их, сочиняли на всякий случай ложные родословия, вносили себя в реестр того или иного племени [15]

О племени как достоянии не столько реальном, сколько иллюзорном, обращенном в прошлое, хотя еще и живом, но все же воспоминании, о племени как «залоге родословной почетной» пишет аль-Фараздак (ок. 641—ок. 732):

Я из племени сильных.
Вас душа не забыла, отцы мои, братья мои.
Было племя Маадда в истоке древнейшего рода.
Мы, наследники славных.

И если аль-Хазраджи (X в.) вновь вспоминает о прошлом аравийцев:

.славу отцов не забуду ни на одно мгновенье,

[1. II. С. 195].

то поэт VII в. аль-Валид ибн Акаба уже может публично заявить:

Я душу за нее отдам, и близких мне, и дом родной,
За девушку, что я люблю.

[1. II. С. 83].

Ничего подобного поэт-бедуин не мог сказать. Он совершал во имя любимой (и племени, к которому она принадлежала) подвиги, даже покидал родной дом, родные земли, саму любимую, оставляя себе память о ней, но он не мог осквернить чувство к роду, племени. О распаде племенного сознания, об отказе от родовых обычаев (щедрость, гостеприимство, взаимопомощь) свидетельствуют и стихи аль-Ахталя (ум. 710).

Когда, почуяв гостя, пес залает у дверей,
Они на мать свою шипят: «Залей огонь скорей!»
Они, забыв завет отцов, за родичей не мстят
И в день набега взаперти, как женщины, сидят.
.И бьюсь я об заклад —
Они бы спрятались в кувшин, когда б не толстый зад!

[1. II. С. 86].

Сразу же, предваряя последующие рассуждения, оговорюсь. То сознание, которое выражено в поэзии времен ислама, сознание людей, связавших себя с культурой придворной, культурой городской, естественно, далеко не всегда адекватно сознанию всех социальных слоев, групп. Оно, скорее, показатель тенденций, появившихся в обществе, перешедшем от родо-племенной структуры к государственной, от культуры кочевой к культуре оседлой и городской. Таким образом, если о сознании, запечатленном в бедуинской поэзии, можно говорить как о почти тождественном племенному, т. е. как о всеобщем или почти всеобщем, то о миропонимании и оценке жизни, содержащихся в стихах исламских поэтов, этого сказать нельзя, хотя они, на мой взгляд, и очень существенны для описания сознания эпохи.

Определяющее воздействие на направление развития культуры арабов, в частности и поэзии, оказал ислам. В начальную пору утверждения новой религии творчество поэтов, ставших ее приверженцами, обратилось на прославление этого вероучения, на призыв к его принятию, на борьбу с его врагами, которые сопротивлялись идеям, распространявшимся Мухаммадом и его сподвижниками, и защищали доисламские обычаи. Стихи многих поэтов пронизал религиозный дух [16]. В качестве примера приведу отрывок из панегирика Хассана ибн Сабита (ум. 674):

Пророк пришел к нам после того, как мы уже отчаялись;
Долго не было у нас пророка, и идолы господствовали на земле.
Он — светоч праведного пути,
Он сияет так, как сияет острый сверкающий меч;
Он уберег нас от огня ада и провозвестил рай,
Он дал нам ислам, и мы поклоняемся Аллаху.
О Аллах! Ты божество созидания, ты мой повелитель и мой создатель [17]

Х. аль-Фахури упоминает ряд исламских поэтов политического направления (Умран ибн Хаттан, ат-Тыриммах ибн Хаким, аль-Кумейт аль-Асади, Кусайир Изза и др.), среди которых он особенно выделяет аль-Ахталя, восхвалявшего Омейядов [18].

В доисламский период тоже, несомненно, были стихи-панегирики, стихи, выполнявшие идеологическую функцию (прославление героев, геройства и т. п.), но там они являлись таковыми по существу — поэзия была слитна с общественным сознанием, с идеологией. Теперь же, при исламе и обособлении политической власти и интересов ее носителей, поэзия стала брать на себя роль идеологического оружия, хотя нередко и совпадающую с искрен-

ними устремлениями поэтов. И все же здесь мы уже сталкиваемся с утратой поэзией своего главенствующего и даже уникального положения — она переходит в разряд одной из форм выражения общественного умонастроения, причем умонастроения весьма разнородного, объединяемого исламом (тоже вскоре ставшим неоднородным) лишь в целом. Тем не менее эта религия превращается в новую идейную, мировоззренческую, нравственную ценность общества, образуя ядро, концентрирующее противоборствующие тенденции, взгляды, настроения. Специфическим направлением поэзии была суфийская поэзия. Но это совершенно особый, требующий и особого рассмотрения предмет.

Если в первый век существования ислама его адепты сражались за признание этой религии людьми, народами иных вероисповеданий, то через несколько столетий борьба повелась за толкование его сущности, за устранение в нем противоречий, за соответствие догматики требованиям развивающегося общества, сознания. Помимо официальных славословий в его адрес в поэзии появляется и критика бытующей религии и ее последователей.

Не вполне почтительно писал о религии арабский поэт-христианин аль-Ахталь (VII—VIII вв.):

И, выпив, мы дружно почили, забыв впопыхах
Смиренно покаяться в наших ужасных грехах.
.ожили мы, удивляясь, что в этакий час
Не тащит в судилище ангел разгневанный нас.

[1. II. С. 87].

Особенно резко нападал на нее поэт-философ Абу-Аля аль-Маарри:

Нашел я, что это (молящиеся. — *Е. Ф.*) бессмысленный скот,
Который вслепую по жизни бредет.
А кто половчей, тот с повадкой пророка
В гордыне великой вознесся высоко.
Посмотришь, одни — простецы и глупцы,
Другие — обманщики и хитрецы.

[1. III. С. 58].

Вера —
Вооружение лжеца и лицемера.

[1. III. С. 57].

Хадисы вымыслил обманщик в старину,
Чтоб ради выгоды умы держать в плену.

[1. III. С. 65].

Ислам ввел отличные от языческих мировоззренческие понятия, изменившие содержание некоторых основных представлений. Например, раньше рок, судьба рисовались неведомыми слепыми силами мироустройства, вторгающимися в жизнь человека и нарушающими или рушащими, уничтожающими ее. Теперь ислам передал роль вершителя судеб и всего, что есть на земле и на небе, Аллаху, всеведущему и всемогущему. Судьба представилась уже

не как нечто стихийное, а как преднамеренные и нравоучительные действия бога, как осуществление божественных предначертаний для каждого человека, каждой вещи, каждой песчинки, как олицетворение мудрого, хотя и не разумеемого в деталях порядка. Опять же в отличие от языческой картины судьбы, прерывающей земную и единственно земную жизнь, в исламе судьба выглядела менее сурово, поскольку человеку обещалась еще и жизнь загробная, вечная, которая как раз и объявлялась истинной. Судьба могла быть благосклонна к человеку, если он жизнь дольнюю сделает подготовкой — через праведность и благодеяния — к жизни вышней. Маячащие впереди судный день, ад или рай также вносили коррективы в представление о жизни и смерти, о ценности жизни, предшествующей смерти, о смерти, дарующей вечные страдание или блаженство.

Наше время — мгновенье. Шатается дом.
Вся вселенная перевернулась вверх дном.
Трепещи и греховные мысли гони,
На земле наступают последние дни.
Небосвод рассыпается. Рушится твердь.
Распадается жизнь. Воцаряется смерть.
Ты высоко вознесся, враждуя с судьбой,
Но судьба твоя тенью стоит за тобой.
Ты душой к невозможному рвешься, спеша,
Но лишь смертные муки познает душа.

Абу-аль-Атахия (VIII—IX вв.),
[1. II. С. 160].

Учение ислама о бессмертии души излагает в стихах Абу-ль-Аля аль-Маарри:

.По смерти — счастливым награда
В благодатном раю, а несчастным — страдания ада.

Таким образом, новое, что появляется в понимании жизни как основной ценности, — суждение о ней сквозь призму служения божественной истине.

Мы — обреченные. Нет избавленья от стрел.
Зря суетимся, напрасно по свету снуем.
[1. III. С. 91].

Стоит ли деньги копить, выбиваясь из сил,
Стоит ли гнуться под грузом позора и мук?
Те, для кого надрывался без устали я,
Кто они? Дети и внуки, родные, семья..
Все, что для них накопил ты за множество лет,
То ли на пользу пойдет, то ли будет во вред.

Абу-аль-Атахия [1. II. С. 164].

Из праха плоть пришла и возвратится в прах,
И что мне золото и что стада в степях?

Абу-ль-Аля аль-Маарри
[1. III. С. 95].

Тема смерти, так же как и у древних, давала пищу для элегических переживаний и философских размышлений — о необходимости в этой бренной жизни заботиться не об усладах, а о душе:

От вздоха первого в день своего рожденья
Душа торопится ко дню исчезновенья.
И как путем кривым идти не страшно людям
Под копьями судьбы, нацеленными в грудь им?

Абу-ль-Аля аль-Маарри [1. III. С. 95].

О смысле земной жизни размышляет Ибн Абд Раббихи (860—940):

Жизнь — это нива, и на ней, чтоб стать тебе счастливей,
Сей то, что хочешь пожинать на этой трудной ниве.
Когда уходим мы во тьму бездонного колодца,
Что, кроме наших дел, еще как след наш остается?.

[1. II. С. 183].

Иронически-трагический взгляд на жизнь виден в двустишии аш-Шарифа ар-Рады (970—1016):

Жизнь сказала: «Поженимся?» Я отшатнулся в испуге:
«Упаси меня бог от такой многомужней супруги!»

[1. II. С. 212].

С темой смерти (души, разума) связана огромная часть арабской философской лирики. Однако рассмотрение последней увело бы нас в сторону от решения поставленных в этой статье задач — дать некоторую общую зарисовку достаточно обыденных переживаний, вбирающих философскую мудрость, но не становящихся таковой в строгом смысле слова. Ведь философская лирика (а в основном это суфийская поэзия) есть изложение уже сложившегося философского кредо в языке аллегорий. Вторжение в нее означало бы обсуждение специальных проблем, относящихся к компетенции философии, т. е. переход на совершенно другой уровень сознания. Поэтому останемся на уровне «обыденности». Если же ограничиться ею, то творения поэтов позволяют извлечь еще один вывод, который делал человек из мысли о своей смертности.

Что такое жизнь? Мгновенье!
Миг, украденный у смерти!

Аль-Мутазз (869—908),
[1. II. С. 175].

А раз так, то нужно насладиться этим мигом — пусть рядом всегда будет кувшин с вином и возлюбленная.

Конечно, застольная лирика отражала мироощущение далеко не массовое — вино у арабов составляло в основном достояние богатых людей. Так, поэт аль-Мутазз, будучи сыном халифа, мог позволить себе сказать:

Жизнь, поверьте, не красива
У того, кому не пьется.

[1. II. С. 177].

Но и у древних аравийцев вино как дорогой, привозимый из других стран товар было редкостью и, естественно, принадлежностью имущих. Тем не менее, хотя вино и занимало в поэтическом творчестве аравийцев заметное место, эмоции по его поводу были сдержаннее. Поэт же мусульманин, воспевающий вино, как будто бросал вызов общественному мнению и даже религиозному установлению.

Ах, друзья, вы не внимайте повеленьям благочестья,
А, восстав от сна, смешайте душу с винным духом вместе.

Аль-Мутазз [1. II. С. 180).

В нем — блаженство! Пейте ж, люди, пейте всюду и всегда,
Если даже угрожает вам от господа беда.

Абу Нувас (VIII—нач. IX в.), [1. II. С. 156].

Появились и некоторые другие оттенки в отношении к центральной экзистенциальной проблеме. Я опять же не могу сказать, что то, о чем пойдет сейчас речь, полностью характеризует состояние духовной культуры. Отнюдь нет. Но поэзия фиксирует важные трансформации, происходившие в ней.

Напомню, что в доисламской поэзии размышления о смерти были близки трагически-стоическим. Смерть — уничтожение, но она завершает цикл развития. Приход смерти неизбежен, но много думать об этом нет времени. У арабов-мусульман рефлексия расширяется и углубляется, и реальная жизнь поэта дает для этого больше возможностей — он более свободен от ратных и прочих дел. И вот он начинает тщательно сосредоточивать свою мысль на всех свидетельствах уходящей жизни и приближающейся смерти. Остро переживается приход старости — появление седины, морщин, утрата сил.

Я поседел, и не найти предела горю моему, —

[1. II. С. 169].

сокрушается поэт IX в. аль-Бахтури.

Интересно, что учение ислама о загробной жизни все-таки слабо влияло на отношение к жизни земной — эта оставалась реально более значимой, чем та. Но опять же страдание по поводу старости (и характерно, что именно из-за старости, а не из-за других драматических для племени, рода событий) обращает взор поэта к такому средству утешения и забвения, как вино. Поэт-бедуин воспевал смерть в бою; поэт-мусульманин, поэт города, поэт придворный предпочитает смерть иного рода.

И пускай седина предвещает конец безотрадный —
Мы с утра дотемна будем пить буйный сок виноградный.
За него мы взялись на рассвете, а кончим к закату.
Встречу смерть во хмелю — не замечу я жизни утрату.

Аль-Фараздак [1. II. С. 99].

Изменения коснулись и отношения к такой ценности, как любовь.

Сильное, искреннее чувство любви встречается и у поэтов эпохи ислама. Вспомним хотя бы ставшую легендой любовь знаменитого арабского поэта VII в. Кайса ибн аль-Мулавваха, прозванного Маджнуном («безумным»). Поэт страстно полюбил Лейлу, но отец отдал ее в жены другому. Кайс потерял рассудок, ушел от людей и умер, скитаясь в пустыне.

Да, я люблю, я раб любви, смиренный, безутешный
Нет утешенья мне давно, не одолеть преграду
В любви. Глаза мои в слезах, душа — во власти ада.
Плач не сдержать мне́, жизнь моя от этой страсти тает,
Любовь же, скрытая в груди, безмерно возрастает.

[1. II. С. 107].

Стихи Маджнуна столь же правдивы и глубоки, как и лирические стихи бедуинов.

Я землю целую, где ноги твои ступали,
Поэтому люди безумцем меня прозвали.

[1. II. С. 108].

Оставьте, дайте умереть и скрыться от невзгод,
О, горе сердцу моему, кто здесь меня поймет?
Прошла в мученьях жизнь моя. Ни камень, ни металл
Такие муки не снесли б, а я их испытал.
Меня измучила любовь, обрушив глыбы зла,
Измучив, бросила меня и смерти обрекла.

[1. II. С. 114].

И все же может быть потому и стал Маджнун легендой, что лирика других поэтов наполнена иными чувствами. То, что бедуинскую поэзию характеризовало лишь отчасти, для арабской средневековой поэзии стало нормой. Вот страданья от любви, которые передает аль-Ахталь:

Страдаю я в тиши ночной, и ты страдаешь тоже.
И под счастливою луной печально наше ложе.
На свете не было и нет, клянусь, несчастья хуже:
О прежней плачу я жене, а ты о первом муже.

[1. II. С. 87].

Иногда это легкая чувственность, передаваемая переживаниями возлюбленной:

Ой, горе мне, горе! Как справлюсь я с этой бедой?
Все щеки уже исцарапал он мне бородой!
Смотри, что творится с губами! Что делать теперь?
Как в этаком виде открою я матери дверь?

Башшар (VIII в.), [1. II. С. 135].

Нередко это веселая эротика [19], а иногда и откровенный цинизм:

Мы от людей, чтоб нас не подсмотреть им,
Ушли вдвоем, Аллах был с нами третьим.

Абу Нувас [1. II. С. 151].

Своеобразное перемещение произошло с атрибутами воина — героя кочевых племен. Доблесть, беспощадность к врагам и другие качества героя стали достоянием поэта, направляющего на противника стрелы сатиры, а бранным полем стала арена состязаний с соперником [20] Действительные военные атрибуты переходят в разряд метафор.

То же можно сказать и о роли природы в теперешнем сознании поэта, отношении к ее «ценности» — из сферы реальности природа перемещается в сферу эстетическую [21] Совершенно очевидным поэтическим приемом, выдержанным в канонах искусства, представляется следующая картина.

И вот я повстречал в скитаниях ночных
Чудовищного льва средь зарослей речных.
И грива у него была, — как черный лес,
И каждый коготь был, — как месяц, нож небес.
Разинутая пасть ревела, как прибой.

Аль-Фараздак [1. II. С. 95].

Ничего общего, кроме предмета, не улавливается при сопоставлении стихов бедуина и жителя богатого города (в данном случае — Дамаска). Или вот совсем изысканные строки, принадлежащие придворному поэту X в. ас-Санаубари.

Когда заметил розу нарцисс среди цветов,
Бедняжка покраснела, стыдясь нескромных слов.
И обнажив в улыбке зубов жемчужный ряд,
Кувшинка засмеялась немножко невпопад.

[1. II. С. 202].

В листве — смарагда полыханье, в ручьях —
живой хрусталь звенит,
Жемчужный воздух в небе тает, и землю яхонт пламенит.
Благоуханье томной розы, гвоздика, мята, базилик.

[1. II. С. 201].

Нельзя не восхищаться тонкостью наблюдений и воспроизведения, красотой стиха. Но поскольку тема моего анализа другая, то приходится сказать, что ви́дение природы у поэта средневекового стало иным — реальная, суровая природа отошла от человека городской культуры. Вряд ли кочующий бедуин и даже оседлый земледелец воспринимали смену времен года так, как встречал ее ас-Санаубари:

Когда спешит зима и нет уже секрета,
Что нам несет она разлуку с теплым летом.
Она спешит в плаще непрочного мгновенья,

В рубашке из ветров, нагих, как сновиденья.
И вот уже вода от страха чуть не стонет,
Когда ее рукой холодный ветер тронет.

[1. II. С. 200].

До сих пор я старалась проследить изменения в понимании ценностей, наполнявших житейское, мировоззренческое и нравственное поле аравийских кочевников, которые в том или ином объеме были унаследованы арабами-мусульманами. Может показаться, что эти изменения были негативными, снижающими глубину, подлинность и серьезность отношения к этим ценностям. Однако такой вывод, на мой взгляд, неправомерен, поскольку, как уже говорилось, при оценке того, что донесла до нас классическая арабская поэзия, надо учитывать, во-первых, что время изменило не только сознание, но и роль самой поэзии. Многие важные для характеристики духа эпохи стороны сознания перестали интересовать поэтов; к тому же, наверное, неправильно и всю средневековую поэзию рассматривать как целое — ее содержание менялось от века к веку и от поэта к поэту. Творчество некоторых крупных и социально ориентированных поэтов наполняется серьезной политической и философской мыслью. В доступной широким слоям форме они излагали свое переживание и понимание волнующих людей вопросов.

Во-вторых, возникновение халифата означало перестройку структуры общества, усложнение отношений между общественными группами, слоями и соответственно необходимость их осмысления и введения в мировоззренческий и нравственный горизонт. Переживания и страдания бедуинов остались в прошлом.

Да, конечно, страдания древнего аравийца значительны (в смысле — возвышенны), их причины — это поражение соплеменников в бою, пленение и гибель близких, всяческие напасти, влекущие смерть родных людей. Он может страдать и из-за любви — и в этом случае тоже страдает глубоко и чисто. По сравнению с его муками муки араба-горожанина кажутся мизерными, никчемными. Поэт переживает из-за поражения в состязании с соперником, из-за недостаточного вознаграждения его труда, из-за появившейся седины или в лучшем случае от любви. Если его печали обусловлены жизненными случайностями и даже подчас бытовыми мелочами, то беды древних — роком, нависшим над людьми.

И все же нельзя не признать, что рефлексия древних остается в пределах, так сказать, племенной нравственности, достаточно четко регламентирующей поведение индивида. Переживания же людей, познавших государственную социальность и городскую культуру, стали более личностными; они фиксировали отход от взгляда на человека как существо, целиком и полностью отданное во власть судьбе. Более того, нередко они представлены в виде драматического столкновения в сознании самого индивида разноликих добра и зла, в котором отразилось понимание человеком ответственности (перед лицом Аллаха) за свои поступки, осознание им себя как морального существа.

Имеет каждый две души: одна щедра и благородна,
Другая вряд ли чем-нибудь Аллаху может быть угодна.
И между ними выбирать обязан каждый, как известно,
И ждать подмоги от людей в подобном деле бесполезно.

Аль-Фараздак [1. II. С. 94].

Особое достоинство приобретают разум, знание, истина.

Люди верят, что будет наставник ниспослан судьбой.
Не томись в ожиданье, надежду оставь, земножитель!
Для тебя твой рассудок — единственный руководитель.

Абу-ль-Аля аль-Маарри [1. III.С.77].

Поэты обсуждают серьезные богословские и философские проблемы ценности разума, его возможностей. Но разум, знание поднимают человека над обычной толпой, делают его чужаком-одиночкой.

Человек благородный везде отщепенец
Для своих соплеменников и соплеменниц.
Крылья знаний меня от людей отлучили,
Я увидел, что люди — подобие пыли.

Абу-ль-Аля аль Маарри [1. III. С. 47].

Эти же настроения пронизывают стихи аш-Шарифа.

О, лучше с волками, о, лучше со львами,
Но только, бесчестные твари, не с вами!
У всех я в презренье, у всех я в опале,
И славу мою на клочки растрепали.

Аш Шариф ар-Рады
[1. II. С. 212].

Приятели мне надоели с их шумным весельем,
Я — как чужеродец, бродящий один по ущельям.

Аш-Шариф ар-Рады
[1. II. С. 213].

Появляется особое представление о гордости — гордости духа.

Мы нищие попрошайки, но гордостью вас превосходим.

Абу Дулаф аль-Хазраджи
[1. II. С. 196].

Однако выход в сферу социальной и философской поэзии ставит нас перед столь обширными и серьезными проблемами, что их нужно и анализировать детально и в контексте всей философской традиции, что не входит здесь в мою задачу.

Сравнивая поэтическое творчество двух эпох, я хотела проследить выраженную в нем трансформацию нравственных представлений арабов джахилийи и периода расцвета мусульманской культуры.

Сознание древних, величие их переживаний вызывают восхищение. Эмоции, рождаемые стихами средневековых поэтов, иного рода — они задевают мысль, пробуждают тонкие эстетические чув-

ства, нередко их сопровождает ирония. Ведь и сами эти поэты нередко относятся к выражаемым ими чувствам иронично, отстраненно. Все это позволяет оценить богатство содержания средневековой арабской поэзии, в том числе и нравственного.

Стихи цит. по: Аравийская старина. М., 1983 (I); Из классической арабской поэзии. М., 1983 (II); *Абу-Аля аль-Маарри.* Стихотворения. М., 1979 (III). Далее соответственно: 1.I; 1.II; 1.III.

[2] Помимо идеологического смысла этого занятия, которое нужно было для воодушевления сородичей на воинские подвиги, оно имело и сугубо прагматическое значение. Умение, талант поэта помогали утверждению социального статуса членов рода, от которого уже зависел, в частности, например, размер виры — за убийство вознесенного поэтом сородича требовалась соответственно более высокая мзда (см.: *Грязневич П. А.* Развитие исторического сознания арабов // Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М., 1982. С 113—114). Рассказывают такую историю. Некий человек, который никак не мог выдать замуж своих дочерей, обратился за помощью к поэту аль-Ааша. Тот, придя на базар, прочитал касыду, в которой прославлял достоинства этого человека. Выслушав поэта, люди поспешили в дом героя его касыды и стали наперебой просить его отдать им в жены дочерей.

[3] См.: *Грязневич П. А.* Указ. соч. С. 119.

[4] Коран. XLV, 23.

[5] См.: *Грязневич П. А.* Указ. соч. С. 125.

[6] *Х. аль-Фахури.* История арабской литературы. М., 1959. Т. I. С. 49.

[7] Там же. С. 50.

[8]
Он камнем ринулся вниз, к добыче, —
Он знал, что будет ему пожива!
Ползет лисица, к земле прижалась,
Скосила глаз и глядит пугливо.
Накрыл добычу и рвет когтями,
Под ним лисица кричит визгливо.
И мордой трет он лису о камни,
Никто не слышит ее призыва.

[1. II. С. 74].

Великолепны также описания страуса у Алькамы. Тончайшими образами при изображении природы насыщены стихи аш-Шанфары (касыда «Песнь пустыни»), поэта-разбойника, изгнанного из племени и странствовавшего по пустыне. См.: 1. II. С. 53—54; 1. I. С. 75—80.

Они сказали: «Ну что ж! Нумар она (туча. — *Е. Ф.*) полила
И Батн аль-Хал, и Риджал, потом ушла на восток».
Водой затоплен ас-Сафх, и тесно стало холмам,
Когда широкий ручей меж ними быстро потек.
А Рауд аль-Ката с трудом ту воду может сдержать,
Там лезет вверх по холму, спасаясь, каждый зверек.

Аль-Аша (Маймун ибн Кайс) (VI—VII вв.),
[1. I. С. 66].

[10] *Х. аль-Фахури.* Указ. соч. С. 75.

[11] Х. аль-Фахури, например, пишет об этом так: «Идеи произведений доисламского поэта просты и ясны; они порождены окружающей средой. . Образ его мыслей так же примитивен, как и его жизнь» (*Х. аль-Фахури.* Указ. соч. С. 55; См. также с. 56, 78).

[12] Цит. по: *Х. аль-Фахури.* Указ. соч. С. 150,

[13]
Так ты утверждаешь, отмеченный лихом,
Что мы о войне не слыхали и слыхом?
Побойся Аллаха! И денно и нощно
Готовы мы биться отважно и мощно.
Грозить нам войною — смешного смешнее;
Мы связаны крепкими узами с нею;
Мы вскормлены ею, как матерью львята.

И далее:

.хотел бы, как братья, погибнуть в бою.

Абу Фирас аль Хамдани (X в.), [1. II. С. 205—207].

[14] См.: *Грязневич П. А.* Указ. соч. С. 119.

[15] См.: Там же. С. 150.

[16] Прежде в поэзии этого или не было, или, по крайней мере, не зафиксировано, что, возможно, связано с фальсификацией доисламского наследия, обработанного и записанного уже в VIII—X вв., — известны вставки в стихи древних явно более позднего, «исламского» происхождения.

[17] Цит. по: *Х. аль-Фахури.* Указ. соч. С. 184.

[18] См.: Там же. С. 208—209, 210—217.

[19] Ой, горе мне! Что станется со мной,
Когда она проснется нехмельной?
Меня убьет, подумал, гневный взгляд,
И наскоро поправил ей наряд.
Но поясок — ведь надо ж быть ослом! —
Я завязал, увы, не тем узлом.

Абу Нувас [1. II. С. 153].

Он меня опорочить стремился своими стихами,
Но такие, как я, расправляются круто с врагами.
Кто в мишень для насмешек меня превратить захотел —
Превратился в мишень для моих поэтических стрел.
Мы сломили его нападеньем нежданным и скорым.
Словно стая волков, возглавляемых волком матерым.
И вскипело сраженье, как в море вскипает волна,
И с кичливым врагом мы в тот день расплатились сполна,
То идя напролом, то маня его бегством обманным,
Чтоб внезапным опять на него налететь ураганом.

Джарир (VII—VIII вв.), [1, II. С. 99].

Вот как выглядит, например, встреча поэта с волком:

Был гостем у меня голодный волк поджарый,
Быть может, молодой, быть может, очень старый.
Как тонкое копье, маячил он во мраке,
А ближе подойдя, подобен стал собаке.
Я поделился с ним едой своею скудной,
Верблюды прилегли, устав с дороги трудной.
Поблескивал песок. Пустыня чуть вздыхала
И в нежном блеске звезд со мною отдыхала.

Аль-Фараздак [1. II. С. 94].

Возможно, поэту действительно в пути встретился волк. Однако по тому, как рисуется встреча, как-то в это не верится.

О РОЛИ ГНОСЕОЛОГИИ В УЧЕНИИ Ф. БЭКОНА И СУДЬБАХ ЭМПИРИЗМА (приглашение к дискуссии)

С. П. Липовой

Два обстоятельства делают исследование гносеологии Ф. Бэкона актуальным.

Во-первых, повышение теоретического уровня историко-философских исследований требует усиления внимания к значению