

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Моисеева Анна Владимировна

**ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА НА ТЕМУ:
ОБРАЗ ПРОРОКА СУЛАЙМАНА В КЛАССИЧЕСКОЙ ПЕРСИДСКОЙ
ПОЭЗИИ X - XV ВЕКОВ**

Образовательная программа «Востоковедение и африканистика»

Направление: «Востоковедение и африканистика»

Профиль: *Литература*

Научный руководитель:

Ястребова Ольга Михайловна,
к. фил. н., доцент

Рецензент:

Хисматулин Алексей Александрович,
к.ист.н., ст.н.с.

Санкт-Петербург

2018

Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Образ и особенности его функционирования в классической персидской литературе	8
1.1. Понятие образа.....	8
1.2. Обзор положения поэзии Ирана в описываемый период.....	11
1.3. Об изобразительных средствах персидской классической литературы	16
Глава 2. Источники образа Сулаймāна	21
2.1. Библия.....	21
Достоверность сведений.....	21
Происхождение имени.....	22
Начало правления.....	22
Строительство Храма.	23
Мудрость Соломона.....	24
Соломоновы книги.....	24
Царица Савская.	26
Богатство Соломона.....	26
Итоги правления.....	27
2.2. Аггада.....	28
Отличия Соломона в Аггаде от библейского царя.....	28
Царица Савская.	29
Власть над животными и демонами.....	29
Неоднозначность Соломона.....	30

2.3. Коран и тафсиры	31
Параллели коранического и библейско-аггадического сюжетов.	31
Сулаймāн в тафсирах.	32
Царица Сабы.	32
Встреча Сулаймāна и муравьев.	34
Поглаживание коней.	35
Изгнание Сулаймāна.	35
Смерть Сулаймāна.	36
Глава 3. Художественные функции образа пророка Сулаймāна	37
3.1. Образ Сулаймāна как объект сравнения в панегирике	37
3.2. Основные мотивы сюжетов.	45
3.2.1. Сулаймāн и муравьи.	45
3.2.2. Перстень Сулаймāна.	52
3.2.3. Сулаймāн и дивы.	54
3.2.4. Сулаймāн повелевает ветром.	56
3.2.5. Сулаймāн, язык птиц и удад.	59
3.2.6. Сулаймāн и Билқйс.	64
3.2.7. Сулаймāн и Āсиф.	66
Заключение	69
Список литературы	72
Источники	77

Введение

Немногие литературные образы получили такое распространение в мировой культуре как образ библейского царя Соломона. Представленная в Ветхом Завете как историческая личность, его фигура со временем обросла множеством легенд, и оказалась включена в пеструю мозаику мировой литературной традиции. Соломон становится персонажем Корана, исламских, иудейских и христианских преданий и притч, появляется в европейской литературе – как религиозной и дидактической, так и – позже – художественной. На протяжении многих лет мудрость, богатство и величие библейского царя становились источником вдохновения для художников, писателей и композиторов.

Беллетризация образа Соломона произошла еще на раннем этапе комментирования библейских сказаний: уже здесь царь Иудеи, описанный в Ветхом Завете (о достоверности библейских сведений о Соломоне речь пойдет ниже) получает сверхъестественные силы и волшебных помощников. В дальнейшем эти мотивы укрепляются и развиваются, превращая Соломона в легендарный литературный образ. Соломон может разговаривать со зверями и птицами, повелевать демонами и ветрами, он – обладатель несметных богатств и безмерной мудрости.

Пожалуй, не будет большой ошибкой сказать, что образ именно царя Соломона из всех библейских персонажей, особенно глубоко проник в европейскую культурную традицию. Соломон упоминается в «Божественной комедии» Данте, о богатствах иудейского царя европейскому читателю рассказывает Г. Р. Хаггард в романе «Копи царя Соломона», по мотивам библейского рассказа о Соломоне создает свою ораторию Фридрих Гендель. Наконец, даже фраза «Соломоново решение» стала крылатым выражением. В

европейской литературе Соломон стал олицетворением мудрости и справедливости – а как обстоит дело с восточной литературой?

В Коране Сулаймāн описан как пророк – *набӣ* – то есть один из тех, кого Аллах выбрал, чтобы нести Откровение и Слово Божие людям. Всего в Коране упоминается 31 пророк-набӣ, в том числе первый пророк – Адам – и последний – Мухаммад – «печать пророков», 25 из них имеют библейские прототипы. Чаще всего в Коране встречаются упоминания трех библейских персонажей: Ноя (Нуха), Авраама (Ибрахима) и Моисея (Мусы) как особенно значимых для приготовления пророческой миссии Мухаммада.

Почему же для литературного анализа в рамках данной работы выбран именно Сулаймāн? Сулаймāн упоминается в Коране относительно нечасто: его имя встречается 17 раз в разных аятах, но каждый из эпизодов, связанных с ним, через посредство обширнейшей традиции составления комментариев к Корану породил соответствующий комплекс мотивов, включенных в литературную художественную действительность персидской поэзии классического периода. Какие именно коранические и библейские эпизоды стали предметом такой литературной обработки будет рассмотрено далее в этой работе. Здесь Сулаймāна уместно сравнить с другими кораническими персонажами, также оказавшимися в роли художественных литературных образов, таких как Йусуф, Муса или Адам.

Итак, мы видим, что образ Сулаймāна объединяет в себе литературные традиции, основанные на Священных Писаниях трех религий – иудейском и христианском Ветхом Завете и мусульманском Коране – и целом комплексе комментариев к ним, а потому представляет собой определенный интерес как объект литературоведческого исследования.

Теперь нужно сделать еще одно пояснение относительно темы данной работы, а именно: почему был выбран этот временной период? Дело в том, что на X – XV века пришелся расцвет персоязычной литературы, этот период в отечественном востоковедении принято называть классическим. Строго говоря, в современной иранистике отсчет существования классической

персидской литературы начинается уже с IX века, т.е. с появления самых первых дошедших до нас произведений на новоперсидском языке, записанных с использованием арабографического алфавита. На этом этапе активно формируются и развиваются каноны стихосложения и образной системы персидской поэзии.

В это же время существовала так называемая еврейско-персидская литература на еврейско-персидском языке. Рассмотрение этого комплекса произведений не входит в задачи данной работы по причинам ограниченности времени и объема работы, а также в силу скромных познаний автора в том, что касается еврейского алфавита; однако нельзя не отметить потенциальную возможность изучения произведений на еврейско-персидском языке и предполагаемый интерес такого исследования именно в связи с библейскими образами в художественной литературе, в частности, образа царя Соломона.

Целью данного исследования является описание и анализ роли образа пророка Сулаймāна в классической литературе Ирана – своего рода восстановление портрета этого коранического персонажа по данным произведений персидской литературы указанного периода и установление его места в системе художественных образов персидской поэзии.

Практические задачи работы включают в себя, прежде всего, определение предмета исследования – т.е. составление представления о теории образа вообще и образной системе персидской поэзии в частности. В работу также будет включен краткий экскурс в историю персидской литературы и характеристика описываемого периода, а также специфика профессии придворного поэта и вытекающие из нее особенности произведений, создаваемых при дворах шахов и знатных вельмож. Также будут кратко описаны основные изобразительные средства, которыми пользовались персидские классики, и сказано несколько слов о персидских трактатах по теории литературы, поэтике и риторике. Теоретическая часть работы будет также включать в себя анализ источников художественных

образов персидской поэзии вообще и роли коранических образов в частности. Таков примерный состав первой – теоретической – главы данного исследования.

Вторая глава будет посвящена описанию образа Соломона/Сулаймāна в его изначальном виде, т.е. в тех источниках, откуда этот образ перешел в произведения персидских поэтов: в Библии, Талмуде и Коране, а также в комментариях к этим Священным Писаниям. В процессе анализа будут выделены значимые элементы сюжетов, связанных с Соломоном/Сулаймāном, которые впоследствии, пройдя этап беллетризации, вошли в художественную литературную традицию Ирана.

Наконец, основная, исследовательская, часть работы будет содержать примеры, иллюстрирующие использование образа этого коранического пророка в произведениях персидской классической поэзии, в соответствии с обозначенными ранее элементами коранических и библейских сюжетов, и анализ функционирования в них образа пророка Сулаймāна и других образов, связанных с ним сюжетно.

Глава 1. Образ и особенности его функционирования в классической персидской литературе

1.1. Понятие образа

Феномен художественного образа входит в сферы изучения различных наук и направлений: философии и эстетики, лингвистики и литературоведения, искусствоведения и психологии. Однако ни в одной из этих областей не существует (и, пожалуй, не может существовать) единого и точного определения для понятия художественного образа: каждая школа привносила в понимание этого термина что-то свое. Одно можно утверждать без сомнения: понятие образа является ключевым как для литературы, так и для искусства в целом. «Без образа нет искусства», пишет Потебня [Потебня, 1976, с. 353]. Палиевский и вовсе отождествляет понятия образа и художественной мысли [Палиевский, 1962, с. 72].

Естественно, начав разбираться в сути вопроса, мы обнаружим, что все представления об образе в различных сферах, как это часто бывает в гуманитарных науках, взаимосвязаны, и сложно отделить чисто литературоведческое определение образа от, например, чисто эстетического. Поэтому, хоть для настоящего исследования существенно, как понимается художественный образ именно в литературе, многое из сказанного здесь окажется применимо и к другим видам искусства.

В самом общем понимании образ – это форма представления, репрезентации чего-либо, а вот уже ответ на вопрос, что именно он представляет и в какой конкретно форме, будет определять с каких позиций (литературы ли, архитектуры, или изобразительного искусства и проч.) лучше рассматривать данный образ. Согласно аристотелевской «Поэтике» любое искусство имеет в своей основе принцип мимесиса, т.е. подражания, соответственно, и художественный образ представляет собой

видоизмененное изображение отдельных элементов реальности, в этом понимании сближаясь по смыслу с метафорой. Художественный образ является особой моделью мира, отражающей, но не копирующей полностью мир реальный.

В целом, более современные определения понятия образа недалеко ушли от представлений Аристотеля. «Элементарной моделью художественной мысли» Палиевский называет сравнение [Палиевский, 1962, с. 75]. При художественном сопоставлении двух элементов мы получаем не просто их совокупность, но нечто большее, некий добавочный смысл, который и производит то самое впечатление на эстетическое чувство читателя, создавать которое и призвано искусство [Палиевский, 1962, с. 76]. Элементы сравнения отражаются друг в друге, и этих элементов может быть больше двух: чем их больше, тем сложнее и многограннее образ. «...полноправный, «большой» художественный образ — это богатая система взаимоотражений. Предметы в нем освещают друг друга, как хорошо расставленные зеркала...» [Палиевский, 1962, с. 80]

Если мы обратимся к более узкому определению термина «образ», сформулированному в трудах литературоведов, то увидим, что существуют как минимум два понимания его значения: речевой образ как литературный прием, средство художественной выразительности, использованный однократно и образ (чаще всего человека, но может быть и образ чего-то неодушевленного), который реализуется на протяжении всего литературного произведения. В первом случае мы можем говорить о своего рода тропе, который функционирует в тексте как семиотический знак с дополнительным, метафорическим значением. В случае же с образом, растянутым на все произведение, семиотический подход неприменим вовсе или применим, но с определенными оговорками. Такой образ — явление комплексное, он не выражается в конкретных словах и строчках, а рисуется автором на протяжении всего произведения, поэтому и рассматривать его как один семиотический знак как минимум затруднительно. Кроме того, такой вид

образа отличается от первого тем, что он уникален, т. е. представлен только в одном произведении, и, будучи воспроизведен в другом без указания первоисточника, окажется либо плагиатом, либо интертекстуальной отсылкой, аллюзией на первоисточник, но в любом случае, воздействие, оказываемое им на читателя не будет идентично оригиналу.

Еще сложнее классифицировать образ, обозначенный в заголовке данной работы. Пророк Сулаймāн не является ключевой фигурой какого-то одного произведения, поэтому мы не можем рассматривать его образ, как рассматривали бы, например, образ Андрея Болконского в романе «Война и мир». Он не уникален для какого-то одного текста: различные мотивы связанных с его фигурой сюжетов появляются у разных персидских поэтов в разное время и в различных контекстах. Однако нельзя говорить об образе Сулаймāна и как о чисто речевом приеме: в конце концов, у него есть совершенно конкретный прототип, описанный в Ветхом Завете, Коране, иудейских и мусульманских преданиях.

Пожалуй, можно было бы определить эпизоды, связанные с образом Сулаймāна, а вместе с ним и образами всех прочих коранических персонажей, которые используются в персидской литературе, в категорию уже упоминавшихся выше аллюзий и рассматривать их с позиций интертекстуальности.

Понятие интертекста было впервые введено в научный оборот французской исследовательницей Юлией Кристевой. Следуя по стопам Бахтина, она раскрывает его через понятия диалога и амбивалентности, которые Бахтин использовал для характеристики поэтического языка. Согласно логике Ю. Кристевой, любой текст кроме бинарной оппозиции субъект-объект (персонаж-читатель) несет в себе связь со всеми прочими текстами, современными или написанными ранее: «...любой текст строится как мозаика цитаций, любой текст — это впитывание и трансформация какого-нибудь другого текста» [Кристева, 2000, с. 429]. Таким образом, в категорию интертекстуальных явлений попадают как явные цитаты, так и

скрытые отсылки, реминисценции, аллюзии, стилизации и пародии. В самом широком понимании интертекстуальность является, по выражению Натали Пьеге-Гро, «первоосновой литературы» [Пьеге-Гро, 2008, с. 24]: ни один текст не может быть абсолютно изолирован от всех остальных существующих в мире текстов. Даже если автор текста не ставит перед собой задачу вставить в свое произведение отсылку на другой источник, он все равно не может быть полностью свободен от влияния всей предшествующей и современной ему литературной традиции.

При таком понимании интертекстуальности Коран становится интертекстом не только для персидской поэзии, но и для всех литератур Востока, так или иначе испытавших влияние ислама. Если же посмотреть на вопрос в большем масштабе и включить в поле зрения также и библейскую традицию, то мы увидим, что Священные Писания действительно являются в определенном смысле «первоосновой литературы». Можно было бы возразить, что понятие интертекстуальности применимо только к художественной литературе, каковой Библия и Коран не являются. Однако неоспоримо, что аллюзии на тексты этих Священных Писаний появляются повсеместно и в художественной литературе (наряду с религиозной и дидактической), что позволяет рассматривать эти отсылки как явления художественного порядка. С другой стороны, сам вопрос об отнесении Корана и Библии к художественной литературе крайне сложен и неоднозначен, и в настоящей работе не столь важен, поскольку предметом исследования в данном случае являются тексты бесспорно художественные.

1.2. Обзор положения поэзии Ирана в описываемый период

Литературная традиция Ирана, насчитывая многовековую историю, является, без сомнения, одной из древнейших и богатейших в мире. Она берет начало в доисламской истории Ирана, в зороастрийских текстах, написанных на древнеперсидском, авестийском языках, а позже – на среднеперсидском. О поэзии домусульманского Ирана известно немного. Клинописные надписи Ахеменидов представляют исключительно

историческую и лингвистическую ценность. Дошедшие до нас части Авесты также представляют интерес скорее для лингвиста и историка, чем для литературоведа. Они написаны трудным для понимания языком с обилием повторяющихся религиозных формул. Если какие-то разделы и были составлены в стихотворной форме, их художественная целостность по большей части оказалась утрачена из-за многочисленных переписываний и редактур, при которых главной целью переписчиков было сохранить содержательную, обрядовую часть текста [Бертельс, 1960, с. 65].

Однако нет сомнений в том, что поэтическая традиция существовала в Иране и до прихода арабов [Рурка, 1968, с. 132] Нам известны поэтические произведения среднеперсидского периода, где прослеживаются попытки зарифмовать отдельные строки [Бертельс, 1960, с. 75]. Отрывки стихов встречаются также в манихейских текстах [Бертельс, 1960, с. 85].

С приходом арабов язык завоевателей вытесняет персидский в качестве основного языка литературы, деловой переписки и науки. Однако литературная жизнь в Иране не только не замирает, но и обретает новые источники вдохновения в виде доисламской бедуинской литературы и, конечно, религиозной коранической традиции со всем ее христианским и иудейским бэкграундом. Заимствуется как форма – персидская поэзия приняла арабскую квантитативную систему стихосложения (*‘arūḍ*) и правила точной рифмы (*кафийа*), под влиянием арабской поэзии в персидской литературе появились такие поэтические формы как касыда, қит‘а и газель, – так и содержание: целые темы и сюжеты, отдельные мотивы и персонажи органично вплелись в пеструю ткань поэтической системы Ирана. Персидская классическая литература мыслится современниками как преемница арабских поэтических традиций [Рейснер, Чалисова, 2007, с. 175].

IX век становится точкой отсчета существования литературы на дари (новоперсидском языке), а в X веке наступает ее подлинный расцвет. Крепнет и ширится традиция придворной панегирической поэзии. К XI веку при дворах правителей и знатных вельмож складываются так называемые

литературные круги или цеха, состоящие из лучших поэтов и возглавляемые *малик аш-шу'ара* (букв. «царь поэтов»), в обязанности которых входило не только улаживать слух покровителя благозвучной поэзией, но и в стихотворной форме описывать и возвеличивать деяния своего мецената, в то же время всячески оскорбляя и высмеивая лиц, ему не угодных. Таким образом, основными жанрами в этот период становятся *мадх* (восхваление) и *хаджв* (сатира), а основной литературной формой – *касыда*.

Пришедшая из бедуинской поэзии, касыда быстро и органично занимает свое место в уже существовавшей в домусульманском Иране придворной панегирической традиции. Если во времена Рудаки персидская касыда еще не окончательно утвердилась в своих формальных рамках, то к XII – началу XIII вв. [Рейснер, 2006, с. 11] она обретает устоявшийся зрелый канон. Так, согласно строгому канону (впрочем, не всегда соблюдавшемуся) каждый бейт должен быть самостоятелен, содержать одну законченную мысль, которая не продолжалась бы в последующем. *Тазмун*, т. е. ситуация, когда предложение продолжается в следующем бейте, считался ошибкой [ЕІ, с. 714].

Дальнейшее развитие жанра касыды в целом пошло по пути все большей формализации. Когда все используемые в поэзии образы оказались перечтены и систематизированы, и наступил кризис образной системы персидской поэзии, стали появляться так называемые *искусственные касыды* (*касйде-и масну*'), в которых поэты демонстрировали свое мастерство владения формальными приемами стихосложения, при этом отодвигая смысловое содержание произведения на второй план. Такие касыды – в особенности, снабженные соответствующим комментарием с разбором представленных в ней поэтических фигур – становились своего рода трактатами по поэтике, и предназначались скорее для искушенной публики, чем для широкого круга читателей. Традиция составления искусственных касыд окончательно сложилась, видимо, примерно к XII веку и пошла на

спад в XV веке (подробнее об искусственной касыде см. [Акимушкин, 2004, с. 291]).

Кроме хвалебной оды и искусственных «упражнений в стиле» существовала еще одна форма бытования касыды: с развитием суфизма в Иране появляется и укрепляется традиция создания философских и дидактических касыд, содержащих восхваление в очень условном виде, часто в форме наставлений и рекомендаций, или даже вовсе без восхвалений. Но и эта ветвь развития касыды приводит к усложнению образного языка и обрастанию его все новыми смыслами. Теперь на и без того витиеватую образную систему персидского поэтического языка накладывается еще один уровень значений – мистический. Каждый уже имеющийся образ получает новую семантическую грань, связанную с мистической философией суфизма.

Нельзя отрицать основополагающую роль панегирической придворной традиции в формировании образной системы персидской поэзии. Поэт-панегирист занимал далеко не последнее место в числе служивших при дворе чиновников: его работа востребована, а потому прибыльна (естественно, при условии, что творчество поэта пришлось по душе правителю). Известные поэты переходили от двора к двору, поднимаясь по служебной лестнице от панегириста, восхваляющего местного провинциального правителя до двора принца, а то и самого шаха. О значимости должности придворного поэта пишет Низами ‘Арузи, поставив его в один ряд с дабиром, астрологом и врачом. «А дабир, поэт, астролог и врач суть ближние люди царя, и обойтись без них ему невозможно. На дабире — крепость правления, на поэте — вечная слава, на астрологе — благое устройство дел, на враче — здоровье телесное» [Низами, 1963, с. 36]. Подавляющее большинство поэтов так или иначе служили при дворе какого-нибудь правителя – иначе профессия поэта просто не мыслилась. Неудивительно, что при таких условиях система образного сравнения восхваляемого покровителя с различными легендарными, в том числе кораническими, персонажами была чрезвычайно хорошо разработана.

Превознося своего покровителя, поэт не забывал и о себе. Часто хвалебную оду автор дополнял восхвалением себя самого и своего поэтического мастерства (*фахр*), а затем обращался к адресату с просьбой дать ему достойную плату за труд.

Газель, вышедшая на поэтическую арену в XII веке и позднее потеснившая касыду в диванах персидских поэтов, в стилистическом плане явила собой некоторое упрощение и отход от формализма. На ранних этапах газель понималась как исключительно любовное стихотворение в отличие от касыды, где любовная лирика была лишь одной из составляющих. Такое отношение к газели явственно видно из определения, данного газели Шамс-и Қайсом в его трактате о теории поэтики *Ал-Му‘джам фй ма‘аййр ‘аш‘ār ал-‘аджам* (Свод правил персидской поэзии), написанном в начале XIII века: «Всякое стихотворение, которое ограничивается разными видами [воспевания] любви, такими, как описание локона и родинки, или повествование о встрече, разлуке и любовном томлении, с упоминанием о пахучих травах и цветах, ароматах и дождях, и описанием покинутых стоянок, называют *газал*» [СППП, с. 80]. Однако со временем тематический круг газели расширился, что в купе с появлением авторской подписи (*тахаллуса*) и отпадением обязательного в касыде первого бейта, в котором рифмуются оба полустишия (*матла*), стало определяющим фактором в выделении газели в самостоятельную жанровую форму [СППП, с. 43]. В отличие от строго регламентируемой касыды, газель предлагает поэту-лирику значительно больший простор для творческой фантазии, предоставляя почти неограниченный выбор тем: от очевидной любовной лирики (в том числе с суфийским мистическим подтекстом) и описания природы до дидактики и славословия, в последнем до определенной степени дублируя функции касыды как придворной оды.

Разнообразие жанровых форм классической персидской поэзии, конечно, не исчерпывалось касыдой и газелью. В IX – X веке (не ограничиваясь, впрочем, исключительно этим периодом) была широко

распространена традиция составления *қит‘а* (араб. «отрывок», «фрагмент») – монорифмических, как и газель и касыда, стихотворений, которые отличались от последних полным отсутствием каких бы то ни было канонов в отношении стилистики, выразительных средств и содержательного наполнения. В круг тем, охваченных произведениями этой жанровой формы, входят описания природы (*васф*), восхваления и самовосхваления, язвительные эпиграммы, элегии (*марсййе*), обращения с просьбой к вышестоящему лицу, благодарности и поздравления, философия и дидактика, а также дружеская и деловая переписка. В плане формы *қит‘а* отличалась от касыды отсутствием двух рифмованных полустиший в первом бейте (подробнее о *қит‘а* см. [Ворожейкина, 1999]).

Чисто иранской формой (не заимствованной у арабов, которым была неизвестна парная рифмовка), восходящей, вероятно к домусульманской фольклорной традиции, является *рубайи* – четверостишие с рифмовкой ааба, реже аааа. [Рейснер, Чалисова, 2007, с. 179]. Также позднее распространились различные строфические формы, такие как *тарқйббанд*, *мусаммат*, *тарджйбанд*, но они занимали значительно меньшее место в диванах поэтов, чем касыда, газель, рубайи или *қит‘а*.

1.3. Об изобразительных средствах персидской классической литературы

Прежде чем приступить непосредственно к рассмотрению функционирования образа Сулаймāна в персидской классической поэзии, представляется разумным обратить отдельное внимание в целом на систему художественных приемов, существовавших в этот период.

Поэзия Ирана классического периода необычайно богата на всевозможные изобразительные приемы – как синтаксические, так и риторические. В целом, персидская поэтика оперирует понятиями, выработанными еще в античности: сравнения, метафоры, эпитеты, противопоставления, гиперболы и прочие тропы описываются в трактатах по

теории украшения художественной речи (*'илм ал-бади'*)¹ наряду с различными стилистическими фигурами, основанными на особенностях синтаксической организации речи. Сочинения по средневековой персидской поэтике таких ученых как Рашїд ад-Дїн Ватвāт, Шамс-и Қайс, 'Атааллах Маҳмӯд Хусайнї, а также Шараф ад-Дїн Рамї и многих других дают нам богатый материал для понимания системы поэтических украшений того периода.

Появление первых подобных трактатов на персидском языке относится к рубежу XI – XII вв., когда был написан «Тарджуман ал-балага» Муҳаммад б. 'Умара ар-Радуйани и «Хадā'иқ ас-сиҳр фї дакā'иқ аш-ши'р» («Сады волшебства в тонкостях поэзии») Рашїд ад-Дїна Ватвāта, за которыми последовали другие многочисленные труды персоязычных теоретиков поэзии, в том числе уже упоминавшийся выше трактат *Ал-Му'джам фї ма'āйїр аш'ār ал-'аджам* (Свод правил персидской поэзии) Шамс-и Қайса (начало XIII в.). Неким итогом работы теоретической литературоведческой мысли Ирана предшествующих веков стал трактат 'Атааллаха Махмуда Хусайни «Бадаи' ас-санай'» (1493 г.). Написанный в конце XV в., труд Атааллаха представляет собой поздний и достаточно зрелый этап развития поэтологической науки в Иране и содержит весьма подробное и четкое описание составляющих теории художественной речи (*'илм-и бади'*), таких как: риторика (*'илм-и балага*), стилистика (*'илм-и байан*), теория образов (*'илм-и ма'ни*) и «наука, подчиненная риторике» (*'илм-и таваби-йи балага*) [Мусульманкулов, 1989, с. 15].

Учение о теории украшения художественной речи – *'илм ал-бади'* – с его терминологическим аппаратом «досталось в наследство» персоязычной литературной традиции от арабов вместе с квантитативной системой стихосложения (*'арузом*), учением о рифме (*кафийа*) и литературной критикой (*накд-и адаби*) [Чалисова, 1995]. Однако в отличие от арабской

¹ Здесь и далее при использовании терминов и имен авторов, приводящихся в переводах персидских трактатов по поэтике и риторике, применяется транскрипция, предложенная в этих переводах.

персидская литературная теория в меньшей степени связана с экзегетической традицией и носит более светский характер.

В классической персидско-таджикской поэтике нет какого-либо унифицированного способа классификации поэтических фигур – в различных трактатах украшения художественной речи по-разному разделялись на подвиды в зависимости от предпочтений автора и принятых в его время правил, при этом сохранялась относительно общая терминология и принципы описания характера функционирования отдельных фигур. Часто авторы критиковали своих предшественников за, как им казалось, неточно данные определения или упущения в характеристике тех или иных приемов. С другой стороны, некоторые из определений, порой даже вместе с литературными примерами, заимствовались почти в неизменном виде. В данной работе мы не будем отвлекаться на слишком подробное изложение особенностей употребления каждого приема и фигуры в отдельности и ограничимся кратким обзором некоторых самых общих понятий и терминов, которые наиболее часто встречались в трудах средневековых теоретиков, чтобы обрисовать систему поэтических украшений в целом.

Весь комплекс фигур персидской поэтической речи можно условно разделить на две большие группы, которые традиционно выделяются не только в персоязычной, но и мировой поэзии: это стилистические фигуры в узком смысле (т.е. приемы организации текста с точки зрения синтаксиса) и тропы (т.е. – упрощенно – риторические фигуры, построенные по принципу использования слов в переносном значении). По этому же принципу (однако при этом несколько иначе, чем это принято в западной традиции, трактуя отдельные понятия) Атааллах Махмуд Хусайни разделяет свой трактат «Бадаий‘ ас-санайи‘» на три главы: словесные фигуры (*лафзи*), образные (*ма‘нави*) и словесно-образные (*лафзи ва ма‘нави*).

Одним из самых полных на данный момент исследований системы художественных украшений средневековой персидской поэзии является работа Р. Мусульманкулова «Персидско-таджикская классическая поэтика

(X-XV вв.)». В ней автор, вслед за Атааллахом выделяя словесные, образные и словесно-образные фигуры, анализирует и обобщает данные нескольких наиболее значимых средневековых трактатов по поэтике, создавая комплексное представление о художественном языке классической персидской поэзии. В разделе словесных фигур упоминаются такие понятия как *тарси*² (ритмико-синтаксический параллелизм), *мувашиах* (акростих), различные виды *таджниса* (использование рядом в тексте слов, сходных по тем или иным признакам – омонимов, омографов и т.д.) и *саджа* (разновидность ритмизованного текста). Также описываются чисто формальные приемы, основанные на особенностях написания арабских букв, например, стихи, в которых употребляются только буквы, соединяющиеся (*мувассал*) или не соединяющиеся (*мукатта'*) лигатурами, или стихи, где пропущены определенные буквы (*хазф*) либо где использованы все буквы алфавита, и при этом ни одна не повторяется (*джами' ал-хуруф*) и т. д. [Мусульманкулов, 1989, с. 42]. Отдельные фигуры по своей специфике связаны с жанровой формой касыды: например, прием *мутазалзал* состоит в том, что стихотворение при замене в нем огласовок превращается из восхваления в хулу, а фигура *тавсим* представляет собой такой выбор рифмы, при котором в заключительном бейте можно было бы упомянуть имя восхваляемого [Мусульманкулов, 1989, с. 43 – 44].

Образным фигурам в понимании средневековых персидских теоретиков поэзии в отечественном литературоведении наиболее полно соответствует понятие тропа. Так, прием *ихам*, который заключается в использовании слов с несколькими значениями для создания двусмысленности в стихотворении, представляет собой особый вид аллегии. Важное место в классификации образных фигур занимают различные виды иносказания (*маджаз*): метафора (*исти'ара*), сравнение (*ташбих*), гипербола (*играк*). В отдельную группу фигур включается *тамлих* – прием, смысл которого лучше всего объяснит

² В данном случае, как и в аналогичных, также используется транскрипция терминов, предложенная Р. Мусульманкуловым.

термин аллюзия или реминисценция – и связанные с ним *ирсал ал-масал* (цитирование пословицы или поговорки) и *тазмин* (цитирование стихов другого автора). О некоторых из этих приемов будет сказано отдельно ниже, т.к. характер их функционирования в персидской классической поэзии непосредственно связан с темой данной работы.

Глава 2. Источники образа Сулаймāна

2.1. Библия

Изначальным и, фактически, единственным³ источником сведений о царе Соломоне как об исторической личности является, конечно, Библия. В данном случае не представляется целесообразным делать различие между Танахом и христианским Ветхим Заветом, т.к. разделы, в которых упоминается Соломон в обеих версиях почти полностью совпадают⁴. История Соломона от рождения и восшествия на престол и до смерти излагается во второй и третьей книгах Царств [2Цар 12:24 – 3Цар 11:43]⁵, а также в Летописях [1Пар 14:4 – 2Пар 9:31], но уже без подробностей, касающихся обстоятельств его рождения.

Достоверность сведений. Тот факт, что сведения о Соломоне не сохранились ни в каких других источниках, кроме Библии⁶, дает некоторым исследователям основания сомневаться в историчности его фигуры. В целом, мнения по вопросу реальности существования Соломона разнятся. Одни исследователи ставят под сомнение если и не само существование Соломона, то, как минимум, масштабы его государства. Так, Миллер указывает на отсутствие каких-либо архитектурных, эпиграфических или археологических свидетельств того, что государство Соломона в действительности по своему размаху и богатству соответствовало библейским описаниям, однако не отрицает его существования полностью [Miller, 1991, с. 29]. Эрнс Кнауф

³ Соломон также упоминается в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия, которые, по сути, являются пересказом Ветхого Завета.

⁴ Если не считать Книгу Премудростей Соломона, которая относится к неканоническим (в православии) или второканоническим (в католицизме) книгам и не входит в Танах. Однако она, строго говоря, не является источником сведений о Соломоне, а приписывается ему [ЭСБЕ, т. 25, с. 62]. О книгах, приписываемых Соломону, речь пойдет ниже.

⁵ Здесь и далее ссылки и цитаты из Ветхого Завета приводятся по Синодальному переводу [Библия, 1988].

⁶ Коран, Мидраши и прочие источники, в которых Соломон предстает легендарной фигурой, в данном случае не учитываются.

также придерживается мнения, что следует различать легендарного библейского Соломона и реальную историческую личность, и что последний правил значительно меньшей территорией, чем это описано в Библии [Handy, 1997, с. 95], а также, что построенный им храм был возведен не с нуля, а появился на месте уже существовавшего иерусалимского храма [Handy, 1997, с. 85]. Такой же нейтральной позиции относительно существования Соломона придерживаются Миллард, Китчен и Юнгер [Miller, 1991, с. 29]. Другие ученые полагают, что Соломон был исключительно легендарным персонажем. Например, Томпсон вовсе отрицает состоятельность Библии как исторического источника. Тем не менее, на сегодняшний день все же принято считать, что царство Соломона, как и он сам, на самом деле существовало, пусть и в несколько меньших масштабах, чем это изображено в Ветхом Завете [ЕИ, т. 18, с. 755 – 756].

Происхождение имени. Имя *Соломон* в иврите (שְׁלֹמֹה *Шломо*), очевидно, образовано от того же семитского корня, что и слово שָׁלוֹם (*шалом* – мир как противоположность войне) [JE, 1906, с. 436]. Не случайно Господь обещал Давиду «мир и покой в дни царствования Соломона» [1Пар 22:9]. В этой главе мы будем называть Соломона именно Соломоном, а не Сулаймāном, как указано в заголовке данной работы, т.к. именно эта форма соответствует традиции перевода Ветхого Завета на русский язык.

Начало правления. Соломон, сын Давида и Вирсавии⁷, третий правитель Израильского царства, родился в Иерусалиме [1Пар 3:5]. Первый сын Давида и Вирсавии погиб в младенчестве от болезни: так Господь наказал Давида за связь с Вирсавией в то время, когда она еще была женой одного из военачальников Урии Хеттеянина, и за то, что отправил Урию в «самое сильное сражение... чтоб он был поражен и умер» [2Цар 11:15]. Рождение Соломона стало для Давида знаком того, что его раскаяние принято и его грех прощен.

⁷ В еврейском оригинале Бат-Шева [ЕИ, т. 3, с. 211] букв. «дочь клятвы», в православную традицию вошло имя Вирсавия, заимствованное из греческого перевода [ЭСБЕ, т. 6а, с. 518].

Соломон стал правителем еще при жизни отца в обход своего старшего брата Адонии. В Библии упоминается обещание, данное Давидом Вирсавии, назначить наследником именно Соломона в нарушение принципа старшинства [3Цар 1:13, 17, 30]. В Паралипоменоне также утверждается, что именно Соломон был избран Богом в качестве правителя Израиля [1Пар 28:5].

Соломон, вероятно, правил вместе со своим отцом с 967 по 965 г. до н.э. и самостоятельно – с 965 по 928 г. до н.э. [ЕИ, т. 18, с. 755]. Свое правление Соломон начинает с выполнения завета, данного ему отцом перед смертью – не оставить безнаказанными тех, кто когда-либо причинял зло Давиду, – таким образом, очевидно, избавляясь от возможных заговорщиков, а также умерщвляет своего старшего брата Адонию.

Строительство Храма. Самым значимым событием за время правления Соломона стало, без сомнения, строительство Храма. Возвести новое постоянное жилище Господа взамен скинии намеревался еще Давид, однако ему было сказано, что он «пролил много крови и вел большие войны», а потому недостоин строить Храм, и эта миссия возлагается на его сына [1Пар 22:8-10]. Давид, однако, решил оказать Соломону посильную помощь и до смерти заготовил некоторые материалы для будущего Храма, а также предложил всем начальникам совершить пожертвования на строительство [1Пар 22:3-4, 29:1-9].

Возведение Храма длилось семь лет [3Цар 6:37-38]. В Библии приводится достаточно подробное описание архитектуры и внутреннего убранства самого Храма [3Цар 6:1-38, 2Пар 3, 4], а также дворца, который Соломон построил для себя [3Цар 7:1-12], и царского трона [2Пар 9:17-19, 3Цар 10:18-20]. Содействие Соломону в строительстве оказывал царь Тира Хирам, бывший в дружбе еще с Давидом. Он присылал из Ливана кедры и кипарисы, считавшиеся ценным строительным материалом, а также отправил к Соломону мастера (по всей видимости, архитектора), которого также звали Хирам [3Цар 7:13-14, 2Пар 2:13-14]. Кроме того, царь Тира, судя по всему,

предоставлял Соломону свой флот для торговли [3Цар 9:27-28, 10:11, 2Пар 9:10]. Соломон в ответ отправлял ему пшеницу и оливковое масло [3Цар 5], а затем и вовсе отдал ему земли во владение [3Цар 9:11].

Мудрость Соломона. Исключительная мудрость Соломона упоминается в Библии не раз. «Человеком мудрым» его называет Давид, давая наставления перед смертью [3Цар 3:9]. Мудрость Соломона выражалась прежде всего в умении «различать что добро и что зло» – именно такого рода мудрости просил Соломон, когда в Гаваоне ему первый раз во сне явился Бог [3Цар 3:5-15]. Пожалуй, самым известным эпизодом, связанным с легендарной мудростью Соломона, является его суд над двумя женщинами, описанный в Книге Царств. К царю пришли две женщины, чтобы он рассудил их спор: они жили в одном доме и у обеих были новорожденные младенцы; когда ребенок одной женщины умер, она заменила его чужим, а мёртвого подложила другой. Та, однако, заметила подмену и потребовала вернуть её ребёнка. Соломон велел принести меч и разрубить младенца пополам; так сразу стало видно, кто настоящая мать: одна из женщин согласилась отдать ребёнка другой, чтобы только не лишать его жизни [3Цар 3:16-27]. Таким образом, мы видим, что соломонова мудрость воспринималась в Библии прежде всего именно в контексте его обязанностей как царя и верховного судьи.

Соломоновы книги. Мудрость Соломона подчеркивается также тем фактом, что ему традиционно приписывается авторство так называемых Соломоновых книг: в Танахе это Притчи, Екклесиаст, Песнь песней и псалмы 127 и 131 в Псалтири, а также Книга Премудростей Соломона, которая отсутствует в еврейской Библии. Она была написана на древнегреческом языке и не входит в состав Ветхого Завета в протестантизме, считается неканонической в православии, второканонической – в католицизме и апокрифической – в иудаизме. По содержанию все эти книги являются дидактическими; в них поднимаются вопросы веры в единого Бога, величия

израильского народа, смысла и ценности жизни, тленности всего сущего, любви и многое другое.

Несмотря на то, что вышеперечисленные книги называются «Соломоновыми», решение вопроса об их авторстве не вполне однозначно. В начале книги Притч прямо говорится, что «Эти слова – мудрое поучение Соломона, сына Давида, царя Израиля» [Прит 1:1], однако далее в тексте автором притч называются некто царь Лемуил [Прит 30:1] и Агур, сын Иакея [Прит 31:1], которые позже, уже в Агаде, выступают как символические имена Соломона. В пользу авторства Соломона говорит также то, что согласно книге Царств, Соломон «изрек... три тысячи притчей, и песней его было тысяча и пять» [3Цар 4:32]. Автор Екклесиаста не называет своего имени прямо, но пишет, что он сын Давида, царь Иерусалима [Екк 1:1], что дает основания приписывать эту книгу Соломону. В Песни Песней, напротив, неоднократно упоминается имя Соломона, что, однако, не является неоспоримым доказательством его авторства. Лингвистически текст Песни Песней [ЕЭЭ, т. 10], как и Екклесиаста [ЕЕЭ, т. 6], датируется более поздним временем, чем период правления Соломона. В Псалтыре отдельные псалмы имеют пометку с именем автора: большинство помечены именем Давида, однако два псалма – 127 и 313 – подписаны именем Соломона. Однако эти пометки не обязательно являются указанием на авторство: указательная частица, используемая при написании имен, может также кроме принадлежности означать, кому посвящен данный псалом или о ком в нем идет речь. В Книге Премудростей автор нигде прямо не называется, хотя в отдельных стихах упоминается, что он был царем и построил храм [Прем. 9:7-8]. Этот факт, а также то, что содержание книги носит дидактический характер, давали основания считать ее автором Соломона, однако впоследствии это точка зрения была отвергнута. А. П. Лопухин считает, что книга была написана в Египте около 221 – 217 г. до н. э. [Лопухин, с. 76 – 78].

Царица Савская. Отдельного внимания заслуживает эпизод с посещением царства Соломона царицей Савской⁸. Согласно библейскому повествованию, царица, услышав о Соломоне, пожелала сама убедиться в его мудрости и приехала в Иерусалим «испытать его загадками» [3Цар 10:1]. Мудрость Соломона поразила царицу Савскую, и она покинула Иерусалим, благословив Соломона и оставив множество ценных даров и, в свою очередь, приняв дары от него [3Цар 10:6-13, 2Пар 9:3-9].

Этот эпизод занимает в Библии совсем немного места и является скорее очередной иллюстрацией мудрости Соломона, однако в последующей литературе – Мидрашах, Коране, тафсирах и художественной литературе, основанной на материале этих книг, – образ царицы Савской приобрел большое значение в комплексе сюжетов, связанных с образом Соломона. Царица Савская стала восприниматься как жена Соломона, хотя в Библии об их связи не упоминается. Об этих сюжетах речь пойдет ниже.

Богатство Соломона. Господь, в первый раз явившись Соломону в Гаваоне, кроме мудрости даровал ему также богатство и власть, несмотря на то, что Соломон об этом не просил [3Цар 3:11-14]. Действительно, царство Соломона было необычайно богато. Согласно ветхозаветному повествованию, именно мудрости Соломона Израиль и Иудея обязаны своим процветанием: «И жили Иуда и Израиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею, от Дана до Вирсавии, во все дни Соломона» [3Цар 4:25]. По свидетельству Библии, Соломон правил царством, которое простиралось «от реки Евфрата до земли Филистимской и до пределов Египта» [3Цар 4:21]. Богатство Соломона было настолько велико, что он сделал «серебро в Иерусалиме равноценным с простыми камнями, а кедры, по их множеству, сделал равноценными с сикоморами, растущими на низких местах» [3Цар 10:27].

⁸ Предположительно, речь идет о Сабее древнем государстве, которое в период с конца 2-го тыс. до н. э. по конец III в. н. э. находилось в районе современного Йемена

О богатстве Соломона также свидетельствуют приводимые в Библии цифры: ежегодно он получал 666 талантов золота. В его распоряжении было 4000 стойл для коней и 12000 всадников, которых он разместил в специальных «городах колесничных» [2Пар 9:25]. В настоящее время все еще нет полной ясности относительно того, каким реальным постройкам могут соответствовать эти библейские конюшни Соломона. Высказываются предположения [Finkelstein, Silberman, 2002, с. 135 – 137], что их можно соотнести с постройками в Мегиддо, который вместе с двумя другими городами – Гацором и Газером – упоминается в книге Царств как построенный Соломоном [3Цар 9:15]. Судя по всему, строительная активность имела огромное значение для Соломона. Кроме уже упоминавшихся выше городов, Храма и дворца, Ветхий Завет свидетельствует о том, что Соломон возвел Нижний Бефорон, Ваалаф и Фадмор [3Цар 9:17-18], а также отдельный дворец для своей жены – дочери фараона [2Пар 8:11].

Как уже говорилось в начале этой главы, сведения о богатстве и величии царства Соломона, приведенные в Библии, в той или иной степени преувеличены, однако сам факт такого преувеличения говорит о том, что фигура Соломона была крайне важна для библейского повествования и сам Соломон играл значительную роль в торговле и политике, пусть и на региональном уровне.

Итоги правления. Вместе с богатством и великолепием царского двора Библия приводит сведения о тяжелой повинности, павшей на плечи жителей Израиля и Иудеи во время правления Соломона. Восстание против дома Давида, вспыхнувшее после смерти Соломона, имело свои истоки в его внутренней политике. Осуществленный Соломоном отход от племенного устройства предполагал введение налоговой системы, административного деления, создавшего барьер между царством Израиля и Иудеи и северными племенами, установление единого религиозного центра в Иерусалиме, что могло стать причиной недовольства тех, кто традиционно почитал другие

святыни [ЕJ, т.18, с. 158]. В книге Царств восстание описывается как наказание, постигшее Соломона за отклонение от истинной веры, совершенное по вине его иноземных жен и наложниц, которые «развратили сердце его» [3Цар 1-40].

В конечном итоге, однако, библейский Соломон предстает перед нами как положительный персонаж. Властный правитель, прославившийся своей мудростью, который принял от отца бразды правления огромным царством и привел его к процветанию и богатству, возвел множество сооружений, главным из которых стал монументальный храм, вел активную внешнюю политику и торговал с сопредельными государствами.

2.2. Аггада

Отличия Соломона в Аггаде от библейского царя. Корпус аггадической литературы представляет большой интерес для исследователя, изучающего эволюцию образов различных библейских персонажей. Задачей авторов аггадических мидрашей было толкование и комментирование текстов Писания с целью разъяснить и сделать их более доступными для понимания, поэтому Соломон, как и многие другие персонажи Ветхого Завета, которые изначально мыслились как исторические, начинают функционировать как герои фантастических рассказов и притч.

Так, Соломону приписывается способность разговаривать с животными и повелевать демонами. Две женщины из библейского рассказа оказываются духами, принявшими облик людей и пришедшими к Соломону на суд специально, чтобы подвергнуть испытанию его мудрость [Ginzberg, 1913, с. 131]. У Соломона был волшебный ковер площадью в шесть миль, который летал так быстро, что Соломон мог «позавтракать в Дамаске, а отобедать в Медине» [Ginzberg, 1913, с. 162]. Божественная помощь сопровождала Соломона при возведении Храма: во время строительства не умер и не заболел ни один рабочий [Агада, с. 117]. В Аггаде также приводится ряд фантастических притч, в которых демонстрируется необыкновенная мудрость Соломона: о двуглавом человеке, о человеке,

который просил Соломона научить его понимать язык зверей и птиц и другие [Ginzberg, 1913, с. 130 – 142]. В дальнейшем именно этот, легендарный, Соломон станет основой для литературного образа, часто встречающегося в персидской классической литературе.

Царица Савская. Несколько иначе, чем в Ветхом Завете, в мидрашах описан эпизод встречи Соломона и царицы Савской. В Агаде повествуется, как однажды на пиру Соломон заметил, что среди птиц нет удода⁹ и, разгневавшись, потребовал найти его. Явившись, удода сообщил, что облетел весь мир в поисках государства, которое было бы неподвластно Соломону, и нашел страну Китор, которой правила царица Савская. Соломон велел удоду отнести ей послание, где предлагал ей покориться его власти и оставить язычество, в противном же случае он угрожал объявить ее государству войну. Царица не осмелилась отказать Соломону и явилась к нему с богатыми дарами. Так же как и библейской версии, царица Савская задала Соломону ряд загадок, которые он разгадал, чем убедил царицу в данной ему Богом мудрости.

Власть над животными и демонами. Согласно агадическому преданию, Соломон мог понимать язык птиц и зверей и говорить на нем. У него на службе был орел, с помощью которого Соломон выследил двух падших ангелов и покорил их своей воле. На спине этого орла Соломон пересек пустыню за один день, чтобы построить город Тадмор [Ginzberg, 1913, с. 149]. Особое место среди животных, подвластных Соломону, занимает удода, который был его посланником. Его образ в дальнейшем стал прочно ассоциироваться с образом Соломона и закрепился в персидской классической литературе, что будет продемонстрировано ниже в данной работе.

Кроме зверей и птиц Соломон мог повелевать также демонами. В Агаде повествуется о том, как во время строительства Храма некий злобный

⁹ В русском переводе мидрашей удода назван петухом Бар [Агада, с. 120].

дух принялся красть деньги и еду одного из слуг Соломона. Тогда Соломон обратился за помощью к Богу, и его молитва была услышана: ему явился архангел Михаил и даровал ему волшебный перстень с печатью, дававший его владельцу власть над демонами [Ginzberg, 1913, с. 150].

Среди демонов, повиновавшихся Соломону и помогавших ему в строительстве Храма, особо следует упомянуть Асмодея. По одной из легенд, именно Асмодей, пойманный Соломоном с помощью хитрости, рассказал, где хранится инструмент под названием шамир¹⁰, которому по силам расколоть любой камень, и который Моисей использовал для того, чтобы написать имена 12 колен на нагруднике первосвященника¹¹. Дело в том, что при возведении Храма Соломон не мог пользоваться обычными инструментами, т.к. Тора запрещает использование железа при постройке святынь [Ginzberg, 1913, с. 165 - 166]. Также именно Асмодей занял трон Соломона, когда тот оказался на время лишен своего могущества и изгнан из собственного дворца в наказание за тщеславие.

Неоднозначность Соломона. Уже в Ветхом Завете упоминаются грехи Соломона: его отход от истинной веры в пользу язычества, к которому его склонили его многочисленные жены, роскошь, которой он окружил себя. В Аггаде мотив неоднозначности фигуры Соломона становится более явственным. С одной стороны, Соломон – образец мудрого царя и справедливого судьи, фактически, идеального правителя; с другой – безграничная власть над людьми, животными и демонами делает его тщеславным и горделивым. Он сооружает себе великолепный дворец, на постройку которого ушло почти вдвое больше времени, чем на возведение Храма, и трон, снабженный замысловатым механизмом. Соломон вознесся так высоко, что стал забывать о своих обетах: «не иметь многих жен, не

¹⁰ В различных источниках шамир называется камнем или червем [ЕЭБЕ, т. 15, с. 907].

¹¹ По другой легенде, шамир был создан в раю специально для возведения Храма и принесен Соломону орлом [ЕЭБЕ т. 15, с. 907].

иметь многих коней и не увеличивать свое богатство» [Ginzberg, 1913, с. 165].

За свою гордыню он был наказан: его кольцо, с помощью которого он повелевал демонами, попало в руки Асмодею, который изгнал Соломона и, приняв его облик, занял его престол. Много лет Соломон скитался в облики нищего не в силах убедить людей, что он и есть настоящий царь, а на троне сидит самозванец. Лишь немногие, хорошо знавшие его прежде, поверили ему, но и это было для него уроком: признавший его богач устроил ради него пир, в течение которого не переставая напоминал изгнанному царю о его былом величии, чем только усугублял его страдания; бедняк же, приютивший Соломона, не имел ничего кроме тарелки овощей, чтобы накормить гостя, но он ободрил его, показав тем самым, что скромный ужин может быть ценнее богатого застолья. Правда же открылась, когда придворные Соломона увидели, что у фальшивого царя звериные лапы [Ginzberg, 1913, с. 169 – 172; Агада, с. 125 – 126]. Этот мотив греха и наказания за него в последствии будет появляться в литературе вместе с образом Соломона в связанных с ним сюжетах.

2.3. Коран и тафсиры

Параллели коранического и библейско-агадического сюжетов.

Коранический Сулаймāн во многом схож с иудейским Соломоном, представленным в Агаде и Ветхом Завете. Он так же знает язык птиц и зверей и может повелевать нечистой силой – в данном случае джиннами и шайтанами – и ветром [21:81 – 82]. Однако все его могущество исходит от Аллаха, сам же Сулаймāн – всего лишь простой смертный. Также стоит отдельно отметить общий характер всех коранических рассказов о Сулаймāне. Судя по всему, образ Сулаймāна был хорошо известен в Аравии из иудейских преданий, а потому эпизоды с его участием не пересказываются подробно, а как бы лишь напоминаются читателю, заранее знакомому с сюжетом [Пиотровский, 1991, с. 145]. Таким образом, комплекс коранических историй о Сулаймāне оказывается неразрывно связан с

предшествующей библейской и аггадической традицией, которая впоследствии нашла свое продолжение в художественной литературе мусульманских стран Ближнего Востока, в том числе в арабографичной литературе средневекового Ирана.

Сулаймāн в тафсирах. Более развернутое изложение эпизодов, связанных с Сулаймāном, мы встречаем в многочисленных тафсирах. Необходимость в толковании коранического текста появилась еще при жизни пророка Мухаммада, а после его смерти с распространением ислама и включением в его орбиту народов, не знакомых с предшествовавшей литературной и устной традицией, комментарии к Корану стали отдельным весьма обширным разделом религиозной исламской литературы. В пояснениях нуждались отдельные двусмысленные места Корана, противоречивые аяты и неочевидные отсылки к некогда расхожим, но впоследствии забытым сказаниям. Именно к последним относятся коранические упоминания Сулаймāна.

Собственно, в самом Коране Сулаймāн упоминается не так часто; так или иначе с ним оказываются связаны следующие аяты: 38:29(30) – 39(40); 27:15 – 45; 21:78 – 81; 34:11(12) – 13(14); 6:84; 4:161(163); 2:96(100). Теперь рассмотрим каждый эпизод в отдельности.

Царица Сабь. Аггадический сюжет о встрече Соломона с царицей Савской в Коране передан почти без изменений. Однажды, проводя смотр птиц¹², Сулаймāн на нашел в их числе удода и, сильно разгневавшись, пригрозил казнить его, если тот не объяснит должным образом своего отсутствия¹³. Однако у удода было оправдание: путешествуя, она нашла

¹² Парйсā Дāварй, ссылаясь на «Тафсир» Табари, пишет, что одной из задач птиц было закрывать своими крыльями войско Сулаймана от палящих лучей солнца на привале. Именно благодаря тому, что в пологе, образованном крыльями птиц, образовалась прореха, Сулайман обнаружил отсутствие удода [Дāварй, 2012, с. 40].

¹³ Согласно одной из версий коранических комментариев, гнев царя объясняется тем, что удода мог находить подземные источники, как бы глубоко они не протекали, и без помощи удода войска Сулаймана остались бы на привале без воды [Табарй, 1991, с. 156]. Ас-Саади отвергает эту теорию, отмечая, что если бы удода действительно обладал такой способностью, «то Всевышний Аллах непременно упомянул бы об этом в

процветающую страну, где правит женщина и где люди поклоняются не единому богу, а солнцу. Тогда Сулаймāн отправляет удода обратно в Сабу с письмом, в котором предлагает жителям страны принять истинную веру. Царица хочет избежать войны и в ответ посылает Сулаймāну богатые дары. Однако, в отличие от библейского и аггадического Соломона, Сулаймāн в Коране отвергает подарки царицы Сабы, сказав, что мудрость, дарованная ему Аллахом превыше всяких богатств. Здесь проявляется еще одна особенность коранической версии царя Соломона: в Коране делается акцент на его правоверности: от царицы Сабы ему нужно не подчинение и дары, а обращение в истинную веру. Этого Сулаймāн достигает, продемонстрировав ей могущество, которым его наделил Аллах.

Получив от царицы обещание посетить его государство, он спрашивает, кто из его слуг может принести ее трон прежде, чем прибудет она сама. Первым вызывается некий джинн, сказав, что вернется с тронном раньше, чем царь встанет со своего места. Однако один из слуг, «тот, у которого было знание из книги»¹⁴, может сделать это еще быстрее: «прежде чем вернется к тебе твой взор». И действительно: трон Билқйс оказывается подле Сулаймāна в мгновение ока. Тогда Сулаймāн дает приказ переделать трон, а затем показать его царице. Билқйс, однако, узнает свой трон и в измененном виде, чем убеждает Сулаймāна в своей мудрости, и получает разрешение встретиться с царем.

Сулаймāн принимает гостью в зале с зеркальным полом, и Билқйс, решив, что на полу разлита вода, подбирает подол и обнажает свои ноги. Таким образом Сулаймāн хотел проверить слухи о том, что у царицы якобы волосатые ослиные ноги. Слухи эти распускали шайтаны, которые по свидетельству Табари, страшались возможного союза Сулаймāна и царицы Сабы, ибо если бы у Сулаймāна родился сын, они были бы обязаны ему

Священном Коране, потому что такая удивительная способность была бы одним из величайших знамений для человечества» [Ас-Саади, 2012, с. 952].

¹⁴ Некоторые комментаторы Корана видят в этом человеке, обладавшем «знанием из книги», ближайшего советника Сулаймана по имени Асиф бен Бархия

подчиняться так же, как подчинялись отцу [Ṭabarī, с. 162 – 163]. Убедившись, что вода на полу – всего лишь иллюзия, Билқйс восхищается умом и мудрость Сулаймāна и соглашается принять его веру.

Табари дает две версии того, что произошло далее. По одной, непривлекательные ноги царицы Сабы не смутили Сулаймāна, и он женился на Билқйс. По другой, Сулаймāн предложил ей самой выбрать из ее окружения того, за кого она хотела бы выйти замуж, ибо законы ислама не позволяли женщине одной править целым государством. Ее выбор пал на правителя Хамадана по имени Дў Губба', который и стал царем Сабы.

Стоит отметить, что ни в Коране, ни в Талмуде не упоминается имя Билқйс. Сложно сказать, когда и кем в первый раз царица Сабы была названа по имени, однако несомненно, что это эта традиция появилась довольно поздно – уже в комментариях к Корану, – а затем была подхвачена поэтами. Рольф Байер в своей книге «Царица Савская» приводит несколько версий происхождения имени Билқйс, однако не дает никаких точных ссылок [Байер, 1998, с. 43 – 44]. Он пишет, что в некоторых арабских текстах (не называя, каких именно) царице Савской давали следующие имена: «Балмака» или «Ялмака», «Ялааммака», «Иллумку», «Алмака». Он этимологически связывает одну из этих имен – «Балмака» – с именем одной из богинь Сабы, а именно Алмакой, богиней звезд, ассоциирующейся с Луной или Венерой.

Встреча Сулаймāна и муравьев. Параллели в аггадических рассказах находит и история о встрече Сулаймāна с муравьями – одна из ключевых в комплексе сюжетов, связанных с этим кораническим пророком. Когда армия Сулаймāна подошла к долине, где жили муравьи, одна муравьица велела своим соплеменникам быть осторожными, дабы их не раздавило Сулаймāново войско. Сулаймāн же, услышав эти слова, рассмеялся и возблагодарил Аллаха за дарованную ему способность понимать язык зверей [27:18 – 19]. Согласно аггадической версии, Соломон, взяв одного муравья в руку, спросил, кто в мире более велик, чем он. Муравей ответил: «Я, ибо Бог привел тебя сюда и сделал так, что я сижу на твоей руке», и напомнил

разгневанному Соломону о том, что оба они, и муравей, и царь, созданы Богом [Ginzberg, 1913, с. 163].

Поглаживание коней. В Коране продолжают разрабатываться многие мотивы, появившиеся еще в иудейских преданиях, в том числе мотив тщеславия и смирения великого царя. Однажды Сулаймāну привели красивых коней, и он залюбовался ими настолько, что забыл об Аллахе. Когда он опомнился, он велел вернуть коней и «начал он поглаживать по голням и шеям» [38:30(31) – 32(33)]. М. Б. Пиотровский приводит двойное толкование этого поступка: либо Сулаймāн приказал вернуть коней, чтобы продолжить любование ими вопреки надлежащей скромности и смирению, либо он сделал это с тем, чтобы умертвить коней, в таком случае подразумевается, что «поглаживал» он их мечом [Пиотровский, 1991, с. 142 – 143].

Изгнание Сулаймāна. Коранический аят «Испытали Мы уже Сулаймāна и поместили на троне его тело...» [38:34(33)] является, по всей вероятности, отсылкой к приведенной выше истории об изгнании Соломона и узурпации его трона демоном Асмодеем [Пиотровский, 1991, с. 143]. Согласно иудейскому преданию Соломон как-то спросил у демона Асмодеев, в чем его сила, а тот в ответ предложил Соломону снять его магический перстень и освободить его от цепей. Когда же Соломон сделал это, Асмодей, приняв его облик, изгнал иудейского царя, а сам занял его трон. Описанный в тафсирах шайтан более изобретателен. В т.н. «Лахорском тафсире» излагается следующая версия: однажды, отправившись в отхожее место, Сулаймāн по обыкновению снял перстень, дабы не осквернить его, и отдал на хранение жене; этим воспользовался див Сахр, который в облике Сулаймāна забрал перстень у жены [ЛТ, с. 72 – 73]. Сам же Сулаймāн при этом, очевидно, перестал быть узнаваем людьми: «В тот же миг взглянул на себя Сулаймāн, и вот он не узнал себя, сказав: Не тот я, каким был» [ЛТ, с. 77].

В описании возвращения Сулаймāну его перстня, а вместе с ним и власти, мусульманские и иудейские предания сходятся: свое кольцо

Сулаймāн нашел в желудке выловленной им рыбы (оно было выброшено демоном в воду с целью, вероятно, навсегда лишить Сулаймāна возможности вновь найти его), а надев его, тотчас вернул себе прежний облик и разоблачил самозванца.

Смерть Сулаймāна. Кораническое описание смерти Сулаймāна также заслуживает отдельного внимания. В момент смерти Сулаймāн стоял (или сидел – это в Коране не уточняется), опершись на свой посох, и оставался в таком положении еще целый год, пока червь не подточил его посох и бездыханное тело не упало на землю. Только тогда джинны и шайтаны поняли, что они свободны от власти Сулаймāнова перстня. Так, заключает ас-Саади, было доказано, что шайтанам не доступно тайное знание, как они уверяли людей, ибо если бы это было так, они бы сразу почувствовали, что их повелитель мертв и не продолжали бы еще целый год выполнять его приказы из страха перед ним [Ас-Саади, 2012, с. 111 – 112].

Глава 3. Художественные функции образа пророка Сулаймāна

3.1. Образ Сулаймāна как объект сравнения в панегирике

В своей работе «Стиль персидско-таджикской поэзии. IX – X вв.» М. Н.-О. Османов характеризует тип изобразительной системы таджикско-персидской поэзии IX – X веков как в основе своей преобразующий или пересоздающий (в противоположность воспроизводящему), т.е. такой, при котором автор стремится не как можно точнее описать реальность, а рисует идеализированную и весьма далекую от действительности картину [Османов, 1974, с. 22 – 36; 260]. Утверждение о превалировании преобразующего начала в персидской поэзии применительно и к более поздним эпохам. Более того, если продолжить мысль и обратить внимание на другие виды иранского искусства, мы увидим, что это наблюдение окажется верным не только для поэзии. Так, ярко выраженная декоративность в ущерб реалистичности почти безраздельно царила в персидской миниатюре вплоть до эпохи Каджаров, когда творчестве персидских художников стало проявляться заметное влияние западного искусства. Таким образом, мы видим, что определенная степень условности была присуща не только поэзии, но и изобразительному искусству Ирана [Адамова, 2010, с. 41 – 47].

Что касается поэзии, особенно высокую степень идеализации Османов отмечает в панегирических описаниях восхваляемых. Действительно, *мамдӯҳ* в касыде персидского поэта – фигура весьма приукрашенная: он всегда самый справедливый, добрый и благородный правитель, к тому же красив, как Йусуф. Однако, несмотря на то, что степень гиперболизации при описании положительных качеств восхваляемого всегда была высока, существовали определенные рамки, за которые нельзя было выходить, превознося своего патрона. Поэт всегда должен был согласовываться не только со своими эстетическими представлениями о художественном

изображении *мамдӯха*, но и со своеобразным регламентом, определяющим возможную степень идеализации в соответствии с положением восхваляемого. Вопросы умеренного применения гиперболы часто обсуждались в дидактических произведениях, посвященных адабу. Например, вот что сообщается об этом в «Кабус-наме»: «Будь благороден в помыслах и умей каждому сказать подобающее ему. Когда пишешь славословие, пиши его по достоинству прославляемого. О том, кто и ножа никогда не засовывал за пояс, не говори: меч твой поражает льва, а гневом ты пронзаешь гору Бисутун, стрелой же рассечешь волос. Тому, кто и на осле никогда не сидел, не говори, что конь его подобен Дульдую, и Бураку, и Рахшу, и Шебдизу. Знай, что кому нужно говорить» [Кабус-наме, с. 154].

Одним из ключевых приемов при восхвалении является сравнение, иногда в форме метафоры, и здесь важную роль играют легендарные и коранические образы, в том числе, конечно, «главный герой» настоящей работы – пророк Сулаймāн. Использование коранических сюжетов, связанных с этим персонажем, судя по всему, хоть и было преувеличением, но вполне допустимым при восхвалении шаха или кого-то из высокопоставленных придворных, например, визиря. Конечно, и здесь соблюдалась определенная субординация: если правитель был подобен царю Сулаймāну своим величием, богатством, и масштабом своего государства, то визиря, скорее всего, будут сравнивать не с самим Сулаймāном, а с его легендарным визирем Āсифом, о котором речь пойдет ниже.

Полноценное сравнение состоит из трех элементов: предмет сравнения (т.е. то, что собственно сравнивают), образ (т.е. то, с чем сравнивают) и признак (общее качество двух приведенных выше элементов, на основании которого и происходит сравнение) [Томашевский, 1959, с. 209]. Таким образом, схема сравнения выглядит приблизительно следующим образом: для предмета сравнения подбирается какой-либо образ, в котором вычленяется некий признак, позволяющий говорить о сходстве предмета и образа. Отметим, что предмет и образ могут сравниваться по нескольким

признакам, а также что один и тот же образ может использоваться для характеристики разных предметов на основании разных присущих этому образу черт.

Применительно к функционированию образа пророка Сулаймāна в произведениях персидских поэтов классического периода, пожалуй, правильнее наряду с термином «сравнение» будет использовать понятие «сопоставление», т.к. случаи использования этого образа не всегда укладываются в строгие рамки схемы образования сравнения, описанные выше.

В свете вышесказанного рассмотрим, что представляет собой образ пророка Сулаймāна, использованный в качестве сравнения/сопоставления в панегирике. Для этого нужно сначала определить, какими отличительными чертами наделяется образ Сулаймāна в классической персидской поэзии. В предыдущей главе мы разобрали все сюжеты, связанные с образом Соломона/Сулаймāна в литературной традиции, основанной на Священных Писаниях мусульман и иудеев, и на основании вышеизложенного можно выделить следующие качества, неизменно присущие этому кораническому и библейскому персонажу:

- мудрость;
- могущество и масштаб власти;
- богатство.

Пожалуй, самой известной западному читателю чертой Соломона/Сулаймāна, для обозначения которой его имя стало нарицательным, является мудрость. Наличие этого качества характеризует Сулаймāна (и, соответственно, восхваляемого) в первую очередь как хорошего, рассудительного и благоразумного правителя. Такой пример находим в касыде Анварй (1126 – 1189), восхваляющей султана Санджара (правил 1118-1153):

بر دست سلیمان سوار باشد

تدبیر تو چون کار ملک سازد

Анварй [Анварй, 1985, с. 89]

Твоя рассудительность, когда она вершит дела государства,
Покоится на руке, [как кольцо] Сулаймāна.

Однако самым упоминаемым признаком Сулаймāна в персидской поэзии классического периода является отнюдь не мудрость. В произведениях поэтов образ Сулаймāна чаще всего упоминается в связи с такими достоинствами правителя как могущество, величие и благоразумие в управлении государством. У Рӯдакй (858 – 941) в его знаменитой касыде «Мать вина» встречаем самое первое в классической персидской литературе упоминание имени Сулаймāна именно в контексте восхваления величия правителя:

ورش به صدر اندرون نشسته ببینی جزم بگوئی که: زنده گشت سلیمان

Рӯдакй [Рӯдакй, с. 39]

Если увидишь его сидящим на почетном месте,
Скажешь только: Сулаймāн ожил.

В описании этих черт задействован целый ряд коранических сюжетов. Например, власть Сулаймāна над животными и демонами неоднократно упоминается в стихах различных поэтов. Пример использования мотива власти Сулаймāна над дивами видим в касыде Санāй (1080/81 – 1131):

سلیمان وار دیوان را مطیع امر خود گردان نشین بر تخت بلقیسی و چتر از پر عنقا کن

Санāй [Санāй, 1983, с. 493]

Подобно Сулаймāну подчини демонов своему приказу,
Сядь на трон Билқйс и сделай полог из перьев птицы ‘Анқā.

Фаррухй (980 – 1037) также использует образ Сулаймāна для характеристики умелого правителя и полководца:

در جهاندارى به ملك و در عدو بستن به جنگ هم سلیمان را قرینی هم فریدون را بدیل

[Фаррухй, с. 224]

В управлении государством и в пленении врага на войне

Ты подобен Сулаймāну и заменишь Фарйдūна.

Важную роль в описании могущества и величия Сулаймāна (и, соответственно, сравниваемого с ним правителя) играет образ трона. Это может быть как трон самого Сулаймāна, так и трон царицы Сабы, как в примере выше. Хотя источниками этих образов являются разные сюжеты¹⁵ функциональное назначение у них одинаковое: продемонстрировать величие и легитимность власти восхваляемого правителя.

Образ трона может использоваться и в отрицательном сравнении, т.е. таком, при котором восхваляемый правитель противопоставляется Сулаймāну. Пример такого сравнения мы можем видеть в қит‘а Манўчихрї (ок. 1000 – 1040/41), в которой он восхваляет газнавидского шаха Мас‘ўда (годы правления 1030 – 1041):

از چوب بدى تخت سليمان پيمبر
وين تخت شه مشرق از زر عيارست

Манўчихрї¹⁶

Из дерева якобы был трон пророка Сулаймāна,
А трон шаха Востока – из золота высшей пробы.

Отдельное место в комплексе мотивов, связанных с могуществом, занимает образ перстня Сулаймāна, дающего власть над демонами и природными стихиями. Му‘иззї (ок. 1048 – ок. 1125) сравнивает мудрость с кольцом на основании способности обоих даровать могущество:

حکم تو خاتم سليمان است
مرکب توست چون صبا و دبور

Му‘иззї [Му‘иззї, с. 299]

Суждение твое – кольцо Сулаймāна,
Конь твой подобен восточному и западному ветру.

Более подробно о роли образа перстня Сулаймāна в персидской поэзии будет сказано ниже.

¹⁵ Напомним: образ трона Билкис взят из коранического рассказа о визите царицы Сабы ко двору царя Сулаймāна, а трон легендарного правителя Иудеи упоминается в Танахе, а более подробно, со всеми его замысловатыми механизмами, описан в аггадических мидрашах (см. гл. 2).

¹⁶ см. URL: <https://ganjoor.net/manoochehri/divanm/ghaside-ghete/sh9/> (дата обращения: 19.05.2018)

Неразрывно связана с мотивами власти Сулаймāна тема гордыни и смирения, а также рассуждения о тщеславии и праведности. Все могущество, величие и богатство Сулаймāна рассматриваются как что-то, что ценно лишь в материальном, земном мире, что-то, что легко потерять, и что неизбежно будет потеряно при переходе в мир иной. Для напоминания о бренности земной жизни могут использоваться отсылки к богатству Сулаймāна и власти, даваемой ему кольцом. Приведем в пример отрывок из газели Х^вādжū Кирмāнī (1280 – 1352):

رود هم عاقبت بر باد شادروان اقبال
اگر زین نگین داری همه ملک سلیمانی

Хвādжū Кирмāнī [Хвādжū Кирмāнī, с. 497]

В конце концов, шатер твоего счастья будет унесен ветром,
[Даже] если благодаря этому кольцу обладаешь всем царством Сулаймāна.

Богатство Сулаймāна упоминается в стихах персидских поэтов классического периода относительно нечасто, и как правило, в контексте поучения о скромности и необходимости довольствоваться малым:

چون گدایی چیز دیگر نیست جز خواهندگی
هر که خواهد گر سلیمانست و گر قارون گداست

Анварī¹⁷

Поскольку нищета – это не что иное, как нужда,

Каждый, кто [чего-то] желает, хоть он Сулаймāн, хоть Қārūн, – нищий.

Часто, сравнивая своего мецената с Сулаймāном, поэты называли его «Сулаймāном [своего] времени» (سلیمان زمان) или «вторым Сулаймāном» (دوم سلیمان или سلیمان ثانی). Например, так ‘Убайд Зākāнī (1300 – 1371) пишет о красавице в касыде, посвященной Джамал ад-Дйну ‘Абу Исхāқу (1321 – 1357) – наместнику Исфахана и Фарса при первых Хулагуидах:

خرد گوید چو آری در کنارش
ندیدم کس بدین نازک میانی
زمان عشرتست و بزم خسرو
سلیمان دوم جمشید ثانی

‘Убайд Зākāнī [‘Убайд Зākāнī, с. 47]

Разум скажет, когда возьмешь ее в объятия:

¹⁷ см. URL: <https://ganjooor.net/anvari/divan-anvari/ghetea/sh40/> (дата обращения: 16.05.2018)

«Не видел я никого, [обладающего] подобным изяществом.

Пришло время радости и пира Хосрова,
Второго Сулаймāна, второго Джамшида!»

Еще один пример находим в газели Хāфиза (ок. 1325 – 1389/1390):

او سلیمان زمان است که خاتم با اوست گر چه شیرین دهنان پادشهانند ولی
Хāфиз [Хāфиз, 1977, с.40]

Хотя сладкоустые являются падишахами, но

Он – [среди них] Сулаймāн своего времени, ибо с ним его кольцо.

Подобные примеры встречаются не только в панегириках, но и в мистической лирике:

خاک و خس این خانه همه عنبر و مشکست بانگ در این خانه همه بیت و ترانهست
فی الجمله هر آن کس که در این خانه رهی یافت سلطان زمینست و سلیمان زمانهست
Рӯмӣ [Рӯмӣ, т. 1, с. 200]

Пыль и сор этого дома – сплошь амбра и мускус,

Крики в этом доме – стихи и песня.

Одним словом, каждый, кто нашел путь к этому дому –

Султан мира и Сулаймāн[своего] времени.

Отдельный интерес представляют произведения, где имя восхваляемого совпадает с именем коранического пророка. В таких случаях поэты, как правило, не могли удержаться от искушения использовать игру слов и подчеркнуть сходство своего покровителя и легендарного царя не только в величии, могуществе и мудрости, но и в самом имени. Такие строки посвятил Рашїд ад-Дїн Ватвāt (1080/81 – 1177/78 или 1182/83) Хакану Сулаймāн-Хану:

آنجا که حشمت تو، حقیرست مهر و ماه آنجا که نعمت تو، فقیرست بحر و کان
و آنی که هست رسم سلیمان بتو عیان و آنی که هست اسم سلیمان بتو سزا

Рашїд ад-Дїн Ватвāt¹⁸

Там, где [присутствует] твое великолепие, солнце и луна ничтожны,

¹⁸ см. URL: <https://ganjoor.net/vatvat/ghasv/sh155/> (дата обращения 27.04.2018)

Там, где [присутствует] твоя милость, море и сокровищница бедны.

Ты тот, кому подобает имя Сулаймāна,

Ты тот, кому ясен обычай Сулаймāна.

В сравнениях образ Сулаймāна часто используется рядом с образом другого легендарного царя, ставшего в поэзии символом идеального правителя – Джамшида. В отдельных случаях происходит контаминация этих образов: это заметно, когда имя Джамшида употребляется в эпизодах, явно имеющих отношение к Сулаймāну, например, мотив обладания кольцом, дарующим власть, или сюжеты, связанные с визирем Сулаймāна, Āсифом:

ور آصف دستور به تدبير تو بودی قادر نشدی دیو بر انگشتری جم

И если бы Āсиф-советник наставлял тебя,

Див не завладел бы кольцом Джамшида.

Му‘иззй [Му‘иззй, с. 478]

بر ملک و دولت تو دستور توست میمون چونانکه بود آصف بر ملک و دولت جم

Твой советник в твоём царстве и государстве, благословен

Так же, как Āсиф в царстве и государстве Джамшида.

Му‘иззй [Му‘иззй, с. 492]

В своей статье, посвященной связи образов Сулаймāна и Джамшида в персидской литературе, Кāзим Дизфūлийāн и Қāсим Сұхрāйй указывают на несколько причин такой контаминации этих образов: это могут быть ошибки поэтов, сделанные из-за сходства персонажей, а также намеренное создание связи между кораническим пророком и зороастрийским царем. Говоря о сходствах, авторы называют такие отличительные черты этих двух правителей как власть, могущество, размер подвластной им территории и то, что время правления обоих царей считается «золотым веком», а также то, что обоим вменялась некая доля власти не только в делах государства, но и в том, что касается религиозных догматов [Дизфūлийāн, Сұхрāйй, с. 77 – 88].

هم نبوت در نسب هم پادشاهی در حسب کو سلیمان تا در انگشتش کند انگشتری

Анварй [Дизфӯлийāн, Суҳрāйй, с. 82]

Он по роду [восходит] к Пророку и по знатности – [обладает] шахским
[достоинством],

Где Сулаймāн, чтобы надеть ему на палец кольцо?

میر بر تخت تو جمشید ست بر عرش سبا شاه بر صدر تو خورشید ست بر چرخ و فلک

Салмāн Сāваджй [Дизфӯлийāн, Суҳрāйй, с. 84]

Эмир на твоём троне – Джамшид на троне Сабы,

Шах на твоём почетном месте – солнце на небосводе и небе.

3.2. Основные мотивы сюжетов.

Выше мы рассмотрели, как мог использоваться образ пророка Сулаймāна в панегирической литературе и кратко упомянули основные элементы коранических сюжетов, которые оказывались при этом задействованы. Однако, образ этого царя употреблялся, конечно, не только в восхвалениях правителей и знатных вельмож: он нередко задействуется и в лирической, и в философско-мистической поэзии, а также в самовосхвалениях (*фахр*). Теперь мы рассмотрим образ Сулаймāна под другим углом, а именно, попытаемся ответить на вопрос, в контексте каких коранических сюжетов Сулаймāн попадает в персидскую поэзию. Для этого мы сначала вычленим в коранической истории этого пророка отдельные мотивы и затем соотнесем их с конкретными темами, разрабатываемыми в произведениях персидских поэтов. Таким образом, ниже мы проанализируем наиболее частотные мотивы сюжетов Корана, связанных с пророком Сулаймāном, и то, как они оказались отражены в классической поэзии Ирана.

3.2.1. Сулаймāн и муравьи. Сюжет о разговоре Сулаймāна и муравьев – один из самых часто используемых среди всех сюжетов, связанных с этим кораническим пророком. Этот эпизод часто воспринимается как демонстрация справедливости могущественного правителя по отношению даже к самым ничтожным созданиям, населяющим его царство. Такой пример находим у ‘Ирāкй (1213 – 1289):

جان خواستم افشاندن پيش رخ او دل گفتم: خاری چه محل دارد در پيش گلستانی؟
 گر خاک رهش کردم هم پا ننهد بر من کی پای نهد، حاشا، بر مور سلیمانی؟
 زین پس نرود ظلمی بر آدم ازین دیوان زیرا که سلیمان شد فرمانده دیوانی

‘Ирākī [‘Ирākī, с. 291]

Я хотел рассыпать свою жизнь перед ее ликом, сердце сказало:

Разве место колючке в саду роз?

Если я стану прахом на ее пути, она не ступит на меня –

О нет, разве может Сулаймāн наступить на муравья?

Впредь не будет вреда человеку от этих дивов,

Ибо Сулаймāн стал повелителем дивов.

В комплексе мотивов, базирующихся на сюжете о встрече Сулаймāна с муравьями, основным приемом является противопоставление. Эти мотивы используются, когда автор хочет показать контраст между богатством и нищетой, могуществом и ничтожностью, властью и бесправием, духовным величием и подлостью. Такое сравнение может появляться в контексте назидания довольствоваться малым и проповеди смирения:

نظر کردن به درویشان منافی بزرگی نیست سلیمان با چنان حشمت نظرها بود با مورش

Смотреть на дервишей – не противоречит величию,

[Ведь] Сулаймāн со всем его великолепием многократно смотрел на муравья.

Ḥāfiz [Ḥāfiz, с. 287]

با زنده‌دلان نشین و صادق نفسان حق دشمن خود مکن به تعلیم کسان
 خواهی که بر از ملک سلیمان بخوری آزار به اندرون موری مرسان

Са‘адī [Са‘адī, с. 1040]

С живущими в набожности и искренними душой

Не делай Истину себе врагом в назидание людям.

Если хочешь съесть плод из царства Сулаймāна,

Не причиняй обиды муравьям.

Оппозиция «Сулаймāн – муравей» встречается и в газелях, где лирический герой пишет о том, что недостоин внимания своей возлюбленной:

اندر آن ساعت که بر پشت صبا بندند زین با سلیمان چون برانم من که مورم مرکب است

Ḥāfiz¹⁹

В тот час, когда на спину ветра надевают седло,
Как мне угнаться за Сулаймāном, если мне конем служит муравей?

کار هر موری نباشد با سلیمان گفتگو یار هر سگبان نباشد رازدار پادشا

Санāй [Санāй, 1983, с. 41]

Не каждый муравей достоин разговаривать с Сулаймāном,
Не каждый друг псаря достоин быть доверенным шаха.

Особенно часто к сюжету о встрече муравьев и войска Сулаймāна обращается Рӯмӣ (1207 – 1273). Например, здесь Рӯмӣ сравнивает влюбленного с ничтожным муравьем, а неприступную красавицу – с Сулаймāном:

گر چهره زرد من در خاک رود روزی روید گل زرد ای جان از خاک سر گورم
آخر نه سلیمان هم بشنید غم موری آخر تو سلیمانی انگار که من مورم

Рӯмӣ [Рӯмӣ, т. 3, с. 218]

Если мой бледный лик однажды будет погребен в земле,
На моей могиле вырастет желтый цветок, душа [моя].
В конце концов, разве Сулаймāнне выслушал печаль муравья,
В конце концов, ты – Сулаймāн, а я – будто муравей.

В другой газели Рӯмӣ использует противопоставление образов Сулаймāна и муравья, чтобы показать переменчивость возлюбленной:

تویی شکر تویی حنظل تویی اندیشه مبدل تویی مور و سلیمان تو تویی خورشید و روزن تو

Рӯмӣ [Рӯмӣ, т. 5, с. 33]

¹⁹ см. URL: <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh1460/> (дата обращения 22.03.2018)

Ты – сахар, ты – колоцинт²⁰, ты – изменчивая мысль,
Ты – муравей, и Сулаймāн – ты, ты – солнце, и световое окно – ты.

Такой прием большинство теоретиков, в том числе Шамс-и Қайс, называли *мутабақа*, «сопоставление противоположных вещей» [СПП, с. 220], а Рашīд ад-Дйн Ватвāt использовал термин *мутададд* [Сады волшебства, с. 111; 183]. В данном случае противопоставление кроме демонстрации аналогии с непостоянством красавицы играет еще одну роль: путем использования противоположных по смыслу понятий показать какое всеобъемлющее значение имеет для лирического героя его возлюбленная.

Что интересно, именно на этом приеме противопоставления строится персидская поговорка *مور در خانه خود حکم سلیمان دارد*, букв. «[даже] муравей в своём доме обладает властью Сулаймāна», которая по смыслу приблизительно соответствует более привычному для уха русскоязычного читателя афоризму «Мой дом – моя крепость».

Используется сюжет о Сулаймāне и муравьях и в философской лирике. В таких случаях Сулаймāн сравнивается с Богом, а муравьи – с его творениями:

عدم دریاست وین عالم یکی کف سلیمانی است وین خلاقان چو موران

Рӯмӣ [Рӯмӣ, т. 4, с. 167]

Небытие – это море, а этот мир – пена,

Есть [только] один Сулаймāн, а эти создания подобны муравьям.

Вот еще несколько примеров использования образов Сулаймāна и муравьев в философско-мистическом контексте. В этих газелях Рӯмӣ сравнивает муравьев с низменными желаниями чувственной души, которые исчезают при появлении мистической любви, которую Рӯмӣ отождествляет с Сулаймāном:

موری است نقب کرده میان سرای عشق هر چند بی پر است و به پرواست آرزو
مورش مگو ز جهل سلیمان وقت او است زیرا که تخت و ملک بیاراست آرزو

²⁰ Колоцинт – растение из рода Арбуз, плоды которого отличаются очень горьким вкусом.

Рӯмӣ [Рӯмӣ, т. 5, с. 77]

Муравей сделал подкоп под дворец любви.

Хотя [у него] нет крыльев, он хочет летать.

Не зови его муравьем по незнанию, он – Сулаймāн своего времени,

Ибо возымел мечту о троне и царстве.

عشقا تو سليمان و سماع است سپاهت رفتند به سوراخ خود از بيم تو موران

Рӯмӣ [Рӯмӣ, т. 4, с. 163]

О, любовь, ты Сулаймāн, а самā²¹ – твое войско!

В страхе перед тобой спрятались муравьи в свои норы.

В подобных сравнениях, как мы видим, авторы порой довольно далеко отходят от первоначального коранического рассказа о Сулаймāне и муравьях, где этот эпизод описан очень кратко, и основной акцент делается на справедливости и скромности Сулаймāна, который при всем своем величии и могуществе снизошел до того, чтобы не растоптать жилища муравьев, находящиеся на пути следования его войска.

Еще один сюжет, о котором необходимо упомянуть, говоря о Сулаймāне и муравьях, повествует о том, как однажды муравей пришел ко двору царя Сулаймāна с очень скромным подарком – ножкой саранчи. Изначальный источник этой легенды неясен, но она настолько прочно вошла в персоязычную поэтическую традицию, что на ее основе сформировалась устойчивая метафора: ножка саранчи (или дар муравья) – очень незначительная услуга или бесполезный подарок, на приготовление которого, тем не менее, было потрачено много усилий. Мы уже несколько раз в этой главе приводили различные персидские пословицы, связанные с теми или иными кораническими сюжетами, имеющими отношение к Сулаймāну, и здесь опять нельзя не вспомнить еще одну такую пословицу: پای ملخ پیش سلیمان بردن/فرستادن, букв. «Посылать ножку саранчи ко двору Сулаймāна». В словаре Дехходā в качестве синонимов к этому выражению

²¹ Самā (صماع) – особые собрания суфиев, на которых исполнялась музыка, читались стихотворения и тексты Корана.

приводятся такие пословицы как *زیره به کرمان بردن* («Везти тмин в Керман») и *خرما سوی هجر بردن* («Везти финики в Хаджер») [Деххудā, т. 4, с. 4714], которые по своему значению соответствуют русской поговорке «Ехать в Тулу со своим самоваром».

Так, Анварй сравнивает с ножкой саранчи свое *қит ‘а*, которое написал в ответ на *добейтй* Қадй Хамйид-ад-Дйна Балхй (ум. 1180/81), в котором тот называет себя учеником Анварй:

سوی بارگاه سلیمان فرستم	همی شرم دارم که پای ملخ را
که خار مگیلان به بستان فرستم	همی ترسم از ریشخند ریاحین

Я стыжусь того, что ножку саранчи
 Посылаю ко двору Сулаймāна,
 Я боюсь насмешек базилика,
 Из-за того, что посылаю колючку в цветник.

Анварй [Анварй]

Вот еще один пример использования сюжета о муравье, дарящем Сулаймāну ножку саранчи, в контексте самоуничижения автора, преподносящего восхваляемому свой скромный труд – в данном случае это касыда ‘Ирāкй на имя шейха Бахā’ ад-Дйна Зикрийā (род. около 1186/1187):

خاطر من شب پره مدح تو خورشید تاب	ای به تو روشن جهان ذره چه گوید ثنا؟
مجلس داود را نغمه طنین ذباب	پیش سلیمان چو مور تحفه ای آرم ملخ

‘Ирāкй [‘Ирāкй, с. 69]

О, ты освещаешь мир, какую же хвалу вознесет тебе частица?

Моя мысль – летучая мышь, а восхваление тебя – солнечный свет.

Сулаймāну, подобно муравью, несу в подарок саранчу -

[Это все равно что] песня жужжания насекомого для собрания Давūда.

Однако, несмотря на то, что для могущественного царя ножка саранчи – более чем скромное подношение, для муравья добыть ее стоило изрядных трудов, и справедливый Сулаймāн не оставил без внимания его усилий, по достоинству оценив этот дар и выделив его среди всех прочих принесенных к

его двору подарков. С этой точки зрения сюжет о муравье и ножке саранчи может восприниматься в персидской классической поэзии в контексте нравоучения: каков бы ни был сделанный тебе подарок, будь благодарен, ибо дорог не подарок, а внимание.

طوبی و سدره به باغ تو و پس مثنی خس
دسته مجلس تو خار مغیلان آرند
هدیه‌شان رد مکن انگار که پای ملخی
گلّه مور همی پیش سلیمان آرند

Санай [Санай, 1983, с. 142]

В твоём саду – райское дерево Туба и Лотус крайнего предела²², а затем
горстка недостойных людей

В твоё собрание приносит связку колючего кустарника.

Не отвергай их дар – ведь это будто ножку саранчи

Стадо муравьёв приносит Сулаймāну.

Кроме того, эта история призвана научить читателя довольствоваться малым:

از سلیمان و مور و پای ملخ
یاد کن هرچه این گدای آرد

Анварй²³

О Сулаймāне и муравье и ножке саранчи

Помни, что бы ни принес тебе сей бедняк.

В данном примере необычно использование мотива разговора Сулаймāна с ветром, т.к. как правило, в таких случаях собеседником Сулаймāна выступает муравей. Вполне вероятно, что первоначальный вариант газели включал именно «разговор с муравьём», а версия с ветром появилась в процессе копирования в результате ошибки переписчика. Тем не менее этот факт ничуть не умаляет наглядность примера, т.к. подобная ошибка лишь подтверждает существование связи между образами Сулаймāна и ветра в сознании персоязычного читателя.

²² Лотус крайнего предела – граница, за которую не смог переступить архангел Джабриил, сопровождая Мухаммада к божьему престолу в ночь мираджа [Дроздов, 1999, с. 92].

²³ см. URL: <https://ganjooor.net/anvari/divan-anvari/ghetea/sh155/> (дата обращения 25.04. 2018)

3.2.2. Перстень Сулаймāна. Выше в этой главе кольцо Сулаймāна уже упоминалось как неперменный атрибут этого царя и источник его власти над животными, дивами и ветрами. Например, такие слова встречаем в касыде Санāй

شاد باش ای شرع بی تو همچو موسا بی عصا دیر زی ای علم بی تو چون سلیمان بی نگین

Санāй [Санāй, 1983, с. 724]

О, будь счастлив! Шариат без тебя – как Мӯсā без посоха.

О, живи долго! Наука без тебя – как Сулаймāн без кольца.

Кольцо Сулаймāна действительно чаще всего воспринимается именно как символ власти и могущества – причем не только царской власти, но и власти красавицы над сердцем влюбленного:

دهان تتگ شیرینش مگر ملک سلیمان است که نقش خاتم لعش جهان زیر نگین دارد

Хāфиз [Хāфиз, 1977, с.126]

Ее тонкие сладкие уста подобны Сулаймāну,

Рисунок на перстне которого подчинил себе [весь] мир.

В примере выше мы снова видим интересную игру слов: здесь Хāфиз обыгрывает образ перстня Сулаймāна и выражение زیر نگین داشتن – «править, властвовать», а буквально «держат под перстнем».

Еще один пример использования образа перстня Сулаймāна в любовной лирике встречаем в *тахаллусе* газели Анварй:

مهر مهر تو بر نگین دلست تاج عهد تو بر سر جانم
با چنین ملک در ولایت عشق انوری نیستم سلیمانم

Анварй²⁴

Печать твоей любви – на перстне [моего] сердца,

Корона твоего обета – на челе моей души.

С таким царством в краю любви

Я не Анварй – я Сулаймāн!

²⁴ см. URL: <https://ganjoor.net/anvari/divan-anvari/ghazala/sh220/> (дата обращения 25.04. 2018)

Однако чаще всего образ кольца Сулаймāна появляется в стихах персидских классиков в контексте мотивов, связанных с кораническим сюжетом об изгнании Сулаймāна и захвате власти демоном. Му‘иззй использует этот образ для восхваления мастерства в управлении государством:

ور سلیمان چون تو دستور ممیز داشتی دیوکی بردی ز دستش خاتم و تاج و سریر

Му‘иззй [Му‘иззй, с. 362]

И если бы Сулаймāн, подобно тебе, обладал [умением отдавать] четкие приказы,

Как [смог бы] див похитить его перстень, корону и трон?

Мотив утраты кольца и, следовательно, власти, особенно часто появляются в дидактической и суфийской мистической поэзии. Рассуждения о гордыне и смирении, тщеславии и праведности, а также о бренности человеческой жизни красной нитью проходят по всем мотивам, связанным с образом пророка Сулаймāна, что мы увидим на примерах ниже. Напомним, что свержение с трона стало для царя наказанием, ниспосланным на него Всевышним за чрезмерную гордыню и тщеславие. С этой точки зрения сравнение мамдӯха с Сулаймāном принимает скорее вид предостережения и поучения, как, например, в қит‘а Сайфа Фарғани:

از گفت خواهد ربود انگشترین غافل مباش تو سلیمانی و دین چون خاتم و دیوست نفس
سحر دیوانست در زیر نگین غافل مباش هر سلیمان را که خاتم دار حکمت این زمان

Сайф Фарғāнй [Сайф Фарғāнй, 1985, с. 239]

Ты – Сулаймāн, вера твоя – подобна кольцу, а див – чувственная душа²⁵.

Из руки твоей [он] похитит это кольцо – не будь беспечен.

Каждый Сулаймāн, который обладает перстнем мудрости в это время,

Подчинил себе колдовство дивов – не будь беспечен.

²⁵ Чувственная душа человека (перс. *нафс* *нафс*) – согласно суфийской терминологии, воплощение низменных желаний. Противопоставляется божественному духу (*روح* *рӯх*).

Еще один пример, в котором потеря кольца рассматривается как наказание за грехи:

گر آدم از هنرش داشتی به خلد خبر
بر او نکردی ابلیس گید خویش روا
وگر ضمیر سلیمان چو رای او بودی
نگین ملک نکردی به دست دیو رها

Му‘иззй [Му‘иззй, с. 35]

Если бы Адам в раю знал о своем искусстве,
Иблис не осмелился бы обмануть его,
И если бы сердце Сулаймāна было подобно его разуму,
Кольцо власти не попало бы в руки дива.

Образ Сулаймāна также часто ассоциируется с набожностью. В примере ниже мы видим, как Джалāl ад-Дйн Рӯмй использует образ перстня в качестве аллегории праведности:

به روزه باش که آن خاتم سلیمان است
مده به دیو تو خاتم مزن تو ملک به هم

Рӯмй [Рӯмй, т. 4, с. 68]

Соблюдай пост, ибо это – кольцо Сулаймāна
Не отдавай диву [это] кольцо, не разрушь свое государство.

Этот же образ кольца мы находим в рубаи ‘Абӯ Са‘йда Майханй:

بیطاعت حق بهشت و رضوان مطلب
بیخاتم دین ملک سلیمان مطلب
گر منزلت هر دو جهان میخواهی
آزار دل هیچ مسلمان مطلب

’Абӯ Са‘йд²⁶

Без повиновения Всевышнему не ищи рая,
Без кольца веры не ищи царства Сулаймāна,
Если хочешь, чтобы твоим домом были оба мира,
Не обижай ни одного мусульманина.

3.2.3. Сулаймāн и дивы. Мотивы власти Сулаймāна над демонами предоставляют поэтам многочисленные возможности для сравнения своих мамдӯхов с этим кораническим персонажем. Один из излюбленных образов персидских поэтов – дивы, работающие на Сулаймāна. При этом

²⁶ см. URL <https://ganjoor.net/abusaeed/robaee-aa/sh34/> (дата обращения 25.04. 2018)

восхваляемый правитель обычно сравнивается с Сулаймāном, а его враги уподобляются дивам. Например, такими словами прославляет Анварй Нāсир ад-Дйна Тāхира²⁷:

سپهر از پایه قصر تو قاصر زمان بر مدت عمر تو مقصور
ترا ملک سلیمان وز سلیمی عدوت اندر سرای دیو مزدور

Анварй [Анварй, 1985, с. 157]

Небо ниже подножия твоего замка,

[Всё] время по сравнению со временем твоей жизни – ограничено.

Царство Сулаймāна – твое, и в повиновении

Враг твой работает в обители дивов.

Вот еще один пример из касыды Анварй, где используется образ демонов, подчиненных воле правителя:

هرکه چون دیو سلیمان بر شما عاصی شود در سرای دیو محنت دایما مزدور باد

Анварй [Анварй, 1985, с. 71]

Каждый, кто подобно диву Сулаймāн а восстает на вас,

Да будет он вечно страдать, работая во дворце дивов.

Образ дива часто возникает в суфийской поэзии: как и муравей, он противопоставляется Сулаймāну как низменное – возвышенному, земное – божественному, чувственная душа – божественному духу:

چون برود دیو شهنشاہ شود چون برود صبر و خرد نفس تو اماره شو

Рӯмй [Рӯмй, т. 2, с. 13]

Когда Сулаймāн уходит, див становится шахом.

Когда уходит терпение и разум, твоя чувственная душа начинает править.

Еще один пример противопоставления дива и Сулаймāна в контексте мистической философии встречаем у Сайфа Фаргāнй:

²⁷ По всей видимости, имеется в виду внук Низām ал-Мулка — Нāсир ад-Дйн ‘Абу-л-Фатх Тāхир ‘ибн Фахр ал-Мулк ‘ибн Низām ал-Мулк (1133—1153).

اگر چه شیطان تا حشر زنده خواهد بود چو نفس سرکش تو کشته گشت شیطان مرد
چو دل بمرد تن از قید خدمت آزادست برست دیو ز پیکار چون سلیمان مرد

Сайф Фаргāнӣ [Сайф Фаргāнӣ, т. 1, с. 233]

Хотя шайтāн будет жить до дня Воскресения из мертвых,
Когда твоя высокомерная чувственная душа была убита – шайтāн [для тебя
будто] умер.

Когда умерло сердце – тело освободилось от цепей служения,

Див спасся из битвы, когда умер Сулаймāн.

3.2.4. Сулаймāн повелевает ветром. Способность повелевать ветром является одной из часто используемых персидскими поэтами особенностей пророка Сулаймāна. В Коране власть Сулаймāна над ветром упоминается три раза: 38:35(36), 21:81 и 34:11(12). Парїсā Дāварї обращает внимание на то, что для обозначения ветра, которым повелевает Сулаймāн используются два разных слова, а именно رُخَاء (легкий ветерок) и عَاصِفَةٌ (сильный ветер, буря, шторм), но в то же время отмечает, что подобное разделение для персидских поэтов было несущественным, поскольку для них, как правило, был важен образ ветра в целом [Дāварї, 2012, с. 32]. Однако стоит отметить общую тенденцию в сторону использования смыслового оттенка легкости и нежности: для обозначения ветра поэты чаще всего употребляли нейтральное слово باد (ветер) либо صبا (утренний освежающий ветер). Последнее слово нередко обыгрывается в паре с созвучным ему названием страны, правительницей которой была Билқїс – Сабы (سبا) – прием, называемый авторами средневековых персоязычных поэтик *таджнис* (см. 1 главу):

ای صبا فرآشی فرش سبا کن دم به دم خاصه چون هدهد به درگاه سلیمان می رسد

’Ибн Ҳисām Ҳӯсфӣ [’Ибн Ҳисām Ҳӯсфӣ]²⁸

О, утренний ветерок, каждый миг расстилай ковер Сабы,

Особенно, когда угод долетит до двора Сулаймāна.

²⁸ см. URL: <https://ganjoor.net/ebnehesam/ghazalebn/sh80/> (дата обращения 22.04.2018)

ای هدهد صبا به سبا می فرستمت بنگر که از کجا به کجا می فرستمت

Хāфиз [Хāфиз, 1977, с. 97]

О, угод-ветер, я пошлю тебя в Сабу.

Смотри, откуда и куда я пошлю тебя.

Парйсā Дāварй выделяет две основные задачи, которые выполнял ветер по воле Сулаймāна: во-первых, он служил царю транспортным средством, во-вторых, мог доставлять ему слухи и новости со всех концов света [Дāварй, 2012, с. 29 – 30]. В первой своей ипостаси ветер часто упоминается вместе с тронном Билқис или самого Сулаймāна, летящим или висящим в воздухе:

تو سلیمانی و زیر تو فرس تخت روان تخت از معجزه بر باد نشسته چو غبار

Анварй [Анварй, 1985, с. 141]

Ты – Сулаймāн, а под тобой конь [подобен] движущемуся трону.

Трон по волшебству покоится в воздухе, подобно туману.

سلیمان است گویی در عماری که بر باد صبا تختش روان است

Са‘адй [Са‘адй, с. 568]

Ты бы сказал, что он Сулаймāн, [сидящий] в паланкине,

Ибо его трон движется, [несомый] утренним ветерком.

Парйсā Дāварй также приводит примеры использования образа ветра как транспортного средства Сулаймāна:

چو گل سوار شود بر هوا سلیمان وار سحر که مرغ درآید به نغمه داوود
به باغ تازه کن آیین دین زردشتی کنون که لاله برافروخت آتش نمرود

Хāфиз [Дāварй, 2012, с. 29]

Когда цветок оседлает ветер, подобно Сулаймāну,

Утром, когда птица заведет песню Дāвўда²⁹,

В саду вспомни вновь об обычае зороастрийской веры,

²⁹ Дāвўд – библейский и коранический персонаж, отец Сулаймāна. Согласно Корану, Аллах даровал Дāвўду книгу Псалмов, поэтому в персидской литературе Дāвўд часто упоминается как певец [Пиотровский, 1991, с. 139 – 140].

Теперь, когда тюльпан зажег огонь Нимрода³⁰.

Ветер как посланник Сулаймāна упоминается чаще всего в контексте истории о встрече войска Сулаймāна и муравьев: по некоторым версиям, именно ветер донес до слуха царя слабый голос муравья:

لطف کن ای باد صبا عرضه دار قصه مور ار به سلیمان رسی

‘Имād Фақїх (1311/12 – 1393/95) [Дāварї, 2012, с. 30]

Окажи милость, о утренний ветерок, изложи

Рассказ муравья, если достигнешь Сулаймāна.

Еще один подобный пример находим у ‘Ибн Ҳисāма Хўсфї:

صبا به داور دوران رسان حکایت من که باد واقعه مور با سلیمان گفت

’Ибн Ҳисāм Хўсфї [’Ибн Ҳисāм Хўсфї]

Ветер, донеси мой рассказ до судьи эпох,

Как ветер рассказал о произошедшем с муравьем Сулаймāну.

Так начинает одну из своих газелей Хвāджū Кирмāнї:

ای صبا غلغل بلبل بگلستان برسان قصه مور بدرگاه سلیمان برسان

О, ветер, донеси пение соловья до цветника,

Донеси рассказ муравья ко двору Сулаймāна.

Хвāджū Кирмāнї [Хвāджū Кирмāнї, с. 483]

Так же, как и в случае использования мотивов, связанных с кольцом Сулаймāна, упоминая ветер, поэты часто прибегали к игре слов, основанной на распространенных в персидском языке фразеологических выражениях, таких как *به/بر باد رفتن* (гибнуть, уничтожаться, пропадать впустую, букв. «рассеиваться по ветру»). Употребление такой игры слов имеет место в основном в контексте мотивов бренности земной жизни и тщеты стремления к власти и богатству, примеры которых уже приводились в этой главе. Еще один пример использования этих мотивов с упомянутой выше игрой слов

³⁰ Нимрод – библейский и коранический персонаж, имеющий репутацию идолопоклонника и богоборца. В Коране упоминается его разговор с Ибрахимом, где Нимрод высказывает сомнение в существовании единого Бога [2:258].

встречаем у Са‘адй (ок. 1219 – 1203) в *марсийе* (элегии), написанной на смерть ‘Абу Бакра б. Са‘ада б. Зангй (годы правления 1231 – 1260)³¹:

نه خود سریر سلیمان به باد رفتی و بس که هرکجا که سریر یست می رود بر باد

Са‘адй [Са‘адй, с. 950]

Не улетел ли по ветру трой Сулаймāна / не лишился лм Сулаймāн своей
власти – и на этом все [закончилось]?

Ибо повсюду, где есть трон, он улетит по ветру.

Так образ ветра использует Хāфиз:

بادت به دست باشد اگر دل نهی به هیچ در معرضی که تخت سلیمان رود به باد

Хāфиз [Хāфиз, 1977, с. 103]

В руках твоих будет [лишь] ветер, если все сердце вложишь в ничто
[Как] в случае с тронem Сулаймāна, [который] летает по ветру (которого
Сулаймāн лишился).

Еще одно фразеологическое выражение, которое часто появляется в контексте нравoучений о тщетности земного существования, и в котором обыгрывается связь Сулаймāна с ветром *گره بر/به باد زدن* – полагаться на тленнй мир, на жизнь человеческую [Гаффаров, с.692] (букв. «завязывать узел на ветре»):

گره به باد مزن گر چه بر مراد رود که این سخن به مثل باد با سلیمان گفت

Хāфиз [Хāфиз, 1977, с. 94]

Не полагайся на ветер, даже если он дует в сторону твоих желаний,

Ибо это подобно тому, что сказал Сулаймāну ветер.

3.2.5. Сулаймāн, язык птиц и удоd. Мотивы власти Сулаймāна над птицами и умения понимать их язык имеют большое значение для раскрытия образа этого персонажа и понимания его роли в персидской классической литературе. Особое место среди этих мотивов занимает образ удода. Благодаря кораническому рассказу о полете удода в Сабейское государство,

³¹ ‘Абу Бакр б. Са‘ад б. Зангй (ابوبکر بن سعد زنگی) – шестой атабек Салгуридов– туркменской династии, правившей в Фарсе в 1148–1270 [Деххудā, т. 1, с. 333 – 334]

средневековые поэты воспринимали удода, прежде всего, как посланника Сулаймāна:

هدهدی جاسوس بودم زین سلیمانی جناب نامه یی سوی سبا بردم دگر باز آدم

Сайф Фаргāнй [Сайф Фаргāнй, т. 2, с. 313]

Я был удодом-шпионом для этого господина, подобного Сулаймāну,
Я отнес письмо в Сабу и вернулся назад.

نه مرا بر سر کوی تو به جز سایه جلیس نه مرا در غم عشق تو به جز ناله انیس
نزد خسرو نبود هیچ شکر جز شیرین پیش رامین نبود هیچ گل الا رخ ویس
گر نه هدهد ز سبا مژده وصل آرد باز که رساند بسلیمان خبری از بلقیس

X^Bāджū Кирмāнй [X^Bāджū Кирмāнй, с. 709]

Нет у меня на твоей улице собеседника, кроме тени,
Нет у меня в печали любви к тебе друга, кроме плача.

Рядом с Хосровом не было другой сладости, кроме Ширин,
Перед Рамином не было другого цветка, кроме лица Вис.

Если нет – удод снова принесет из Сабы добрую весть о соединении [с
другом],

Ведь доставит Сулаймāну известие о Билқйс.

Удод часто упоминается рядом другим посланником Сулаймāна, о котором уже говорилось выше – с ветром, или даже сравнивается с ним. Например, такими строками ответил Хāкāнй на касыду, написанную в его честь Рашйд ад-Дйном Ватвāтом:

مرا از این همه اصوات آن خوشی نرسد که از دیار عزیزی رسد سلام وفا
چنان که دوشم بی زحمت کبوتر و پیک رسید نامه صدر الزمان به دست صبا
درست گوئی صدر الزمان سلیمان بود صبا چو هدهد و محنت سرای من چو سبا

Хāкāнй [Хāкāнй, с. 31]

Меня от всех этих звуков не достигает такая сладость,

Как [когда] из края друга приходит весточка о его верности,

Подобно тому, как вчера без помощи голубя или посыльного

Отправлено письмо Правителя времени благодаря весеннему ветерку.

Ты верно говоришь: Правитель времени – Сулаймāн,
Ветерок подобен удода, а моя обитель трудов – как Саба.

Вот еще один пример: начало касыды Салмāна Савāджй:

دهدی حال صبا پیش سلیمان می برد قاصدی نزد نبی پیغام سلمان می برد

Салмāн Сāваджй [Салмāн Сāваджй]

Удод принесет [весть о] состоянии ветра Сулаймāну,
Посыльный принесет Пророку послание Салмāна³².

В более широком контексте образ удода может восприниматься как символ вообще любой доброй вести (مژده): если речь идет о какой-то хорошей новости, говорят, что ее принес удода.

صبا به خوش خبری دهد سلیمان است که مژده طرب از گلشن سبا آورد

Хāфиз [Хāфиз, 1977, с. 150]

Ветер в доставлении добрых вестей [подобен] удода Сулаймāна,
Который принес радостную весть о наслаждениях из сада Сабы

Особенное распространение образ удода получил в мистической поэзии. Достаточно вспомнить знаменитую поэму Фарйд ад-Дйна ‘Аттāра «Мантйк ат -Таир», где одним из главных персонажей является именно удода, который выступает в качестве наставника других птиц, ведущего их по пути к познанию самих себя и слиянию с божественным Абсолютом в лице мифической птицы Симург [‘Аттār, 2009]. Таким образом, ‘Аттār отождествляет удода с *муршидом* – наставником, тогда как остальные птицы являются его учениками (*мурйид*), которым он передает мистическое знание.

Аналогичным образом функционируют мотивы с участием удода и в лирической поэзии. Роль удода как посланника Сулаймāна может быть переосмыслена в суфийском ключе: его полет в царство Сабы – мистическая связь разума и духа – рационалистического и божественного начал, – которой должен добиться суфий.

³² В данном случае мы опять видим игру слов: имя Салмāн может относиться как к самому поэту, так и к одному из самых знаменитых сподвижников пророка Мухаммада, Салмāну Фāрисй, первому персу, принявшему ислам [EI, т. 12, с. 701 – 702].

اگر مرکب گردد چو صورت و بیند
بسیت عالم معنی ز تنگنای حروف،
به بارگاه سلیمان روح هدهد عقل
خبر ز عرش عظیم آرد از سبای حروف
بدین قصیده که گفتم، در او بیان کردم
که ترک علم معانی مکن برای حروف...

Сайф Фаргāнӣ [Сайф Фаргāнӣ, т. 1, с. 21]

Если чернила обретут форму и увидят
Пространство духовного мира через тесноту букв,
Ко двору Сулаймāна-духа удов-разум
Доставит известие о великом троне из Сабы слов.
В этой касыде, что я написал – в ней я сказал,
Чтобы ты не забывал о риторике ради букв.

Способность Сулаймāна понимать язык птиц также получает в мистической лирике особое значение. Под языком птиц понимается особый символический язык суфиев, а говорящий на нем Сулаймāн является шейхом, который может переводить этот язык для тех, кто еще не постиг тайного знания:

پیش آدم حدیث رضوان گوی
غم یوسف ز پیر کنعان پرس
تو چه دانی که نطق مرغان چیست
قصه ی هدهد از سلیمان پرس

Рассказывай о рае Адаму –

Спроси о печали по Йусуфу у старца из Ханаана³³.

Разве ты знаешь, каков язык птиц?

Спроси историю удода у Сулаймāна.

’Ибн Хисām Хӯсфӣ³⁴

بیا که مجلس انس است و دلستان جان بخش
همی کند ز گلزرا قدس ریحان بخش
بیا که هدهد هادی به لحن داوودی
حدیث می کند از منطق سلیمان بخش

’Ибн Хисām Хӯсфӣ³⁵

Приди, ибо [это] собрание людей, и возлюбленный, дарующий жизнь³⁶

³³ Старец из Ханаана – Якуб, отец Йусуфа, который, согласно кораническому сказанию, так горько плакал о пропавшем сыне, что ослеп [Пиотровский, 1991, с. 90 – 100].

³⁴ см. URL: <https://ganjoor.net/ebnehesam/ghazalebn/sh94/> (дата обращения 18.04.18)

³⁵ см. URL: <https://ganjoor.net/ebnehesam/ghazalebn/sh101/> (дата обращения 18.04.18)

³⁶ Т.е. Бог.

Распределяет базилик из цветника чистоты.

Приди, ибо удод-проводник под мелодию Давүда

Рассказывает историю о языке, дарованном Сулаймāну.

صد هزاران غيب می گویند مرغان در ضمير
کان فلان خواهد گذشتن جای او گیرد فلان
از سلیمان نامه‌ها آورده‌اند این هدهدان
کو زبان مرغ دانی تا شود او ترجمان

Рӯмӣ [Рӯмӣ, т. 4, с. 192]

Сто тысяч тайн рассказывают птицы в душе,

Что этот собирается уйти [в мир иной], а тот займет его место.

От Сулаймāна удода принесли письма.

Где знающий язык птиц, чтобы стал он переводчиком?

هلا یاران که بخت آمد گه ایثار رخت آمد
سلیمانی به تخت آمد برای عزل شیطان را
بجه از جا چه می‌پایی چرا بی‌دست و بی‌پایی
نمی‌دانی ز هدهد جو ره قصر سلیمان را
بکن آن جا مناجاتت بگو اسرار و حاجاتت
سلیمان خود همی‌داند زبان جمله مرغان را

Рӯмӣ [Рӯмӣ, т. 1, с. 43]

Эй, друзья, пришло нам счастье, настало время раздать свои пожитки.

Сулаймāн взошел на трон, чтобы прогнать шайтāна.

Вспрыгни с места, что ты стоишь? Почему у тебя [будто] нет рук и ног?

[Если] ты не знаешь, спроси у удода дорогу ко дворцу Сулаймāна.

Сотвори там свою молитву, поведай свои тайны и желания.

Сулаймāн сам знает язык всех птиц.

Иногда в образе удода выступает сам поэт-мистик, который занимается тем, что переводит на понятный людям язык слова божественного познания и указывает им путь к соединению с Абсолютом. В этих случаях поэт проводит параллели между отношениями удода и Сулаймāна и связью влюбленного суфия с его мистическим возлюбленным. Удод рассматривается как влюбленный, которому необходима близость и помощь Сулаймāна – возлюбленного:

ای تو با بنده چو یوسف با زلیخا در مقال
بنده با تو همچو هدهد با سلیمان در سخن

Сайф Фаргāнӣ [Сайф Фаргāнӣ, т. 2, с. 149]

О ты, который разговаривает с [твоим] рабом как Йусуф с Зулайхой.

[Твой] раб с тобой говорит, как удод с Сулаймāном.

Вот так в заключении одной из своих газелей обращается Рӯмӣ к своему другу и учителю Шамсу Табрӣзӣ:

بنمای شمس مفخر تبریز روز شرق من هدهدم حضور سلیمانم آرزوست

Рӯмӣ [Рӯмӣ, т. 1, с. 256]

Покажи свое лицо на востоке, о прославленное солнце Тебриза!

Я удод, я мечтаю о присутствии Сулаймāна.

3.2.6. Сулаймāн и Билқӣс. Имя легендарной правительницы Сабейского царства часто упоминается рядом с именем Сулаймāна. Так же, как и образ самого Сулаймāна, образ Билқӣс воспринимается персидскими поэтами как олицетворение власти и могущества, а также воплощение красоты. Например, такие слова посвятил Хāқāнӣ матери Ахистāна I, 21-го Ширваншаха из династии Кесранидов:

ای شاهزده بانوی ایران به هفت جد اقلیم چارم از تو چو فردوس هشتم است
بلقیس روزگار توئی کز جلال و قدر شروان شه از کمال سلیمان دوم است
خود خاتم بزرگ سلیمان به دست توست کانگشت کوچک تو چو دریای قلزم است

Хāқāнӣ [Хāқāнӣ, с. 597]

О, шахиня Ирана в седьмом поколении,

Четвертый климат благодаря тебе подобен восьмому раю.

Ты Билқӣс [своего] времени, ибо из-за величия и могущества

Ширваншах совершенством подобен второму Сулаймāну.

Даже большое кольцо Сулаймāна надето на твою руку,

Ибо твой пальчик подобен Красному морю.

В другой касыде Хāқāнӣ читаем такие строки:

گر چه گم کردم کلید نطق را مدح بلقیس زمان خواهم گزید
ورچه آزادم ز بند هر غرض مهر شاه بانوان خواهم گزید

Хāқāнӣ [Хāқāнӣ, с. 171]

Хотя я потерял ключи своей речи,

Я изберу восхвалять Билқйс [своего] времени.

Хотя я свободен от всякой корысти,

Я изберу милость шахини.

بچه‌ای دارم در ناف چو برجیسی بارخ یوسف و بوی خوش بلقیسی

Манӯчихрй [Манӯчихрй, 1959, с. 201]

В моей утробе дитя, подобное Юпитеру,

С лицом Йусуфа и ароматом Билқйс.

Примечательно то, что несмотря на отсутствие в Библии намеков на любовную связь Сулаймāна и Билқйс, уже на раннем этапе романизации, в аггадической литературе, а затем и в Коране и в тафсирах, рассказ об их встрече приобретает черты любовного романтического повествования:

از نام تو بود آنک سلیمان به یکی مرغ در ملک بلقیس شکوه و ظفر افکند

Рӯмй [Рӯмй, т. 2, с. 61]

Из-за твоего имени случилось то, что Сулаймāн при помощи одной птицы

Царствованию Билқйс даровал величие и победу.

В персидской литературе это повествование органично вписывается в контекст суфийской поэзии и становится в один ряд с другими аллегорическими историями о мистической любви:

عشق لیلی ز جان مجنون جو ذوق بلقیس از سلیمان پرس
نعمت الله یار یاران است حال این یار ما ز یاران پرس

Шах Ни‘матуллахх [Шах Ни‘матуллах]

Ищи [рассказа о] любви Лейли у дорогого Маджнуна,

Спроси о благорасположении к Билқйс у Сулаймāна.

Ни‘матуллах – друг [всех] друзей,

Спроси о состоянии нашего Друга у друзей.

کاش که من بودمی هم ره باد صبا تا گذری کردمی وقت سحر بر سبا
نامه ی بلقیس جان سوی سلیمان دل کس نرساند مگر هدهد باد صبا

Ҳаким Низārй [Ҳаким Низārй, с. 486]

О, если бы мог стать спутником утреннему ветероку,

Чтобы пролететь на рассвете над Сабой.

Послание души-Билқйс сердцу-Сулаймāну

Не донесет никто, кроме удода-утреннего ветерка

3.2.7. Сулаймāн и Āсиф. Говоря об образе Сулаймāна, нельзя обойти вниманием образ его ближайшего советника – Āсифа бен Бархии. Легендарный визирь Сулаймāна в произведениях персидских поэтов упоминается относительно нечасто – реже, чем Билқйс и значительно реже, чем сам Сулаймāн. Однако образ Āсифа, несомненно, важен для персидской поэзии – он воплощает собой мудрого советника шаха и символизирует рассудительность и мастерство в управлении государством. Именно на этом признаке – обладании мудростью и рассудительностью – как правило, основываются восхваления, которые строятся на сравнении мамдўха с Āсифом:

صدر تو قبله عرب و كعبه عجم	صاحب قران مملكت اى آصفى كه هست
آن روز شد كه پشت فلک را نبود خم	بر راي روشننت همگى كار ملك راست
Салмāн Сāваджй ³⁷	

Рожденный под счастливой звездой [житель] царства, о, ты Āсиф, ибо

Твое почетное место – кыбла арабов и Кааба персов.

Благодаря твоему светлому совету все дела твоего царства были приведены в
порядок

В тот день, когда небеса еще не согнули свою спину³⁸.

ورچه آحنف را مقامات است در حلم و وقار	گر چه آصف را كرامات است در علم و هنر
با تو در حلم و وقار احنف نباشد بردبار	با تو در علم و خرد آصف نباشد كاردان
Му‘иззй [Му‘иззй, с. 302]	

Хотя у Āсифа есть дар в науке и искусстве,

И хотя у Ахнафа³⁹ есть [высокий] чин в терпении и величавости (?),

³⁷ см. URL: <https://ganjoor.net/salman/divanss/ghetess/sh125/> (дата обращения 13.05.18)

³⁸ Т.е. в предвечности

³⁹ Возможно, имеется в виду Ахнаф ‘ибн Қайс, полководец и сподвижник пророка Мухаммада [Деххудā, т. 1, с. 1255 – 1257]

Ўсиф не так сведущ в науке и мудрости, как ты,
Ахнаф не так вынослив в терпении и величавости, как ты.

Выше уже говорилось о том, что поэты в своих панегириках должны были соблюдать определенную субординацию при сравнении мамдӯха с каким-либо легендарным персонажем. В соответствии с этим порядком, с Ўсифом сравнивали прежде всего визиря, как шаха – с Сулаймāном. Например, такие строки сложил Фаррухй в честь Абӯ ‘Алй Ҳасана б. Муҳаммада б. ‘Аббаса – визиря при султани Маҳмӯде Ғазнавй [Bulliet]:

فرمان او علامت شاهان کند نگون	تدبير او ولايت شيران کند شکار
کارش چو کار آصف و امرش چو امر جم	سهمش چو سهم رستم و سهم سفنديار

Фаррухй [Фаррухй, с. 193]

Его приказ принижает качества шахов,

Его рассудительность устраивает охоту в царстве львов,

Его работа подобна [работе] Ўсифа, а его приказ подобен [приказу]

Джамшида,

Его судьба подобна стреле Рустама и судьбе Исфандияра⁴⁰.

Такими словами Камāl ад-Дйн Исма‘йл восхваляет ‘Амй̄д ад-Дйна ‘Абӯ Насра, первого министра при ‘Абу Бакре б. Са‘аде б. Зангй̄ [Деххӯдā, т. 10, с. 14443]:

ای قاصر از ستایش تو هر عبارتی	آصف نکرد چون تو برونق وزارتی
-------------------------------	------------------------------

О, любое выражение несовершенно, чтобы восхвалить тебя.

Ўсиф не добился такого успеха на посту министра, как ты.

Камāl ад-Дйн Исма‘йл [Камāl ад-Дйн Исма‘йл]

دستور تو به دانش و تدبير آصف است	زیراکه فر دولت و تایید جم تو را است
----------------------------------	-------------------------------------

Му‘иззй̄ [Му‘иззй̄, с. 114]

Твой визир своей мудростью и рассудительностью Ўсифу,

Ибо у тебя есть благодать государства и божественная поддержка, [которая
была у] Джамшида

⁴⁰ Исфандияр – герой эпоса «Шах-наме», поверженный стрелой Рустама.

Так же, как и в случае со сравнением восхваляемого с Сулаймāном, поэты, используя в качестве предмета сравнения Āсифа, иногда называли мамдӯх а «Āсифом [своего] времени»:

همچون ز سلیمان ز تو شد دیو هلاک ای آصف این زمانه از خاطر پاک
آثار تو و شخص تو دور از ادراک ای همچو فرشته اندری عالم خاک

О, Āсиф этого времени, из-за чистоты души,

Как от [руки] Сулаймāна, от твоей [руки] погибли демоны.

О, подобный ангелу в земном мире,

Твои приметы и твоя личность далеки от [возможности] познания.

Санāй [Санāй]

Эпизод с переносом трона Билқйс из Сабы ко двору Сулаймāна используется как еще одно доказательство мудрости и знаний Āсифа. Примечательно, что в Коране нет прямого указания на то, что трон был перенесен именно Āсифом, в нем просто говорится о некоем человеке, который «обладал знанием из книги» [27:40], однако персидские поэты часто ставят на это место визиря Сулаймāна:

عرش بلقیس از سبا آصف به افسون آورید همت تو سرفراز عرش بی افسون شود

Трон Билқйс из Сабы Āсиф перенес с помощью волшебства,

[А] твое нравственное величие достойно трона без [всяких] уловок.

Му‘иззй [Му‘иззй, с. 142]

آصف تختی ز سبا برگرفت تو ملکی کاو را صد چون سباست

Фаррухй [Фаррухй, с. 21]

Āсиф перенес трон из Сабы,

[А] ты [взял] царство, в котором сотня [царств], подобных Сабе.

Заключение

Персидская литература классического периода как одна из самых богатых в мире представляет собой практически неисчерпаемый источник тем для литературоведческих, лингвистических и исторических исследований. Образная система персидской литературы вдохновляется литературными традициями как ислама, так и других религий, в частности иудаизма. Многие поэтические образы через коранические сюжеты восходят к ветхозаветным персонажам. Одним из таких образов является образ пророка Сулаймана (библейского Соломона), анализ функционирования которого в персидской поэзии классического периода и был выбран и качестве темы данной работы.

Ранее уже проводились подобные исследования, посвященные как образу Сулаймана, так и другим кораническим образам в произведениях персидских поэтов: среди таковых можно указать статью М. Л. Рейснер, в которой анализируется образ коранического пророка Йусуфа [Рейснер, 2014], также статью Парйсā Дāварй на персидском языке «Та'сйр-и ривāйат-и Қур'ан аз дāстāн-и ҳадрат-и Сулаймāн дар адаб-и фāрсй» («Влияние коранического рассказа о Сулаймане в персидской литературе») [Дāварй, 2012]. Однако нужно отметить, что эти статьи, как и настоящая работа, далеко не исчерпывают всех возможностей для изучения функционирования коранических и библейских образов в персидской поэзии, и исследования в этом направлении могут быть продолжены и расширены, например, за счет включения в область исследования произведений персоязычных поэтов более раннего или более позднего времени, как эпических, так и лирических, а также прозаической дидактической или религиозной литературы.

В работе была сделана попытка проанализировать и описать характер функционирования образа пророка Сулаймана в персоязычной поэзии X –

XV веков. Дав определение понятию «образ», мы далее сделали краткий обзор литературной жизни в Иране в исследуемый период. Также рассмотрены источники изучаемого образа, такие как Библия, Коран, иудейские предания и экзегетическая литература, и выделены значимые элементы сюжетов, связанных с образом пророка Сулаймана, которые впоследствии стали использоваться персидскими поэтами.

В средневековых панегириках образ Сулаймана использовался в первую очередь в сравнении. Поэты сопоставляли своего покровителя с легендарным царем по признакам могущества, богатства и мудрости, т. к. именно эти качества являются отличительными чертами Сулаймана. Для раскрытия подобных сравнений поэты обращались к различным кораническим сюжетам, и мотивам. Например, мотив власти Сулаймана над животными, ветрами и нечистой силой, а также связанные с этими мотивами образы трона и кольца Сулаймана давали поэтам многочисленные возможности для создания аллюзий и прямых сравнений, особенно уместных в тех случаях, когда имя восхваляемого совпадало с именем этого коранического пророка. Кроме того, мотивы власти и могущества также давали повод рядом с Сулайманом упомянуть другого легендарного правителя – Джамшида.

Мотив власти мы находим не только в панегирической поэзии. В любовной и мистической лирике власть Сулаймана над людьми, животными и дивами, дарованная ему кольцом, становится аллегорией власти возлюбленной над сердцем влюбленного. Раскрыть тему мистической или мирской любви помогает еще один образ, связанный с историей Сулаймана – образ Билқйс.

Одна из самых ярких и часто встречающихся тем в персидской литературе, которая раскрывается с помощью образа пророка Сулаймана и сюжетов коранического повествования о нем, – это тема смирения и бренности земной жизни. В раскрытии этой темы могут быть задействованы почти все элементы повествования о Сулаймане. Истории о встрече войска Сулаймана с муравьями и ножке саранчи, принесенной царю в дар муравьем,

используются в поучениях о смирении и скромности. Сюжет о власти Сулаймана и его свержении учит тому, что любое богатство и могущество в этом мире мимолетно и в любой момент может развеяться по ветру, подобно тому, как трон и кольцо великого царя оказались в руках дива.

Еще одна грань образа Сулаймана, которая оказывается важной в контексте мистической литературы, – это его способность понимать язык птиц. Сулайман воспринимается как идеальный учитель, который переводит на понятный простым людям язык слова мистического откровения и ведет их по пути к соединению с божественным Абсолютом. Иногда в подобных случаях на месте Сулаймана оказывается удод, который может также восприниматься как посланник царя, связывающий дух и чувственную душу и несущий людям свет мистического познания.

Говоря об образе Сулаймана, нельзя также забывать о еще одном персонаже, связанном с ним – о легендарном визире Сулаймана, Асифе. Интересно, что если в западной литературе Соломон в первую очередь является олицетворением мудрости, то в персидской поэзии изучаемого периода данную роль, как правило, исполняет именно Асиф. Этот выдающийся министр и советник Сулаймана славен своей рассудительностью и умением отдавать разумные приказы, а также тем, что смог в мгновение ока перенести трон Билкйс из Сабы ко двору Сулаймана.

Таким образом, мы видим, что образ Сулаймана в персидской классической поэзии весьма многогранен и мог использоваться в различных контекстах. Как и образы многих других коранических персонажей образ Сулаймана прочно вошел в систему художественной выразительности средневекового персидского поэтического языка. Дальнейшее изучение функционирования этого и других коранических образов в персидской поэзии несомненно имеет перспективу и представляет интерес для литературоведов и востоковедов.

Список литературы

1. EI: Encyclopædia of Islam / Edited by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs et al., 2nd Edition. 12 vols. Leiden: E. J. Brill, 1960 – 2005.
2. EJ: Encyclopaedia Judaica: 22 vols. / Edited by F. Skolnik, M. Berenbaum, et al., 2nd Edition. Thompson Gale, in association with Keter Publishing House Ltd., Jerusalem, 2007.
3. Finkelstein, Silberman, 2002: I. Finkelstein and N. A. Silberman. The Bible Unearthed: archeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts. First Touchstone Edition, 2002. 385 p.
4. Ginzberg, 1913: Louis Ginzberg. The Legends of the Jews. Vol. 4. / The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1913. 450 p.
5. Handy, 1997: Lowell K. Handy. The Age of Solomon The age of Solomon: scholarship at the turn of the millennium. Leiden; New York: Köln: Brill, 1997. (Studies in the history and culture of the ancient Near East; vol. 11).
6. JE: Jewish Encyclopedia: 12 vols. / Edited by Isidore Singer, Isaac K. Funk, Frank H. et al. Funk and Wagnalls, New York City, 1901 – 1906.
7. Miller, 1991: J. Maxwell Miller. Solomon: International Potentate or Local King? // Palestine Exploration Quarterly, 1991. Vol. 123, Issue 1. Pp. 28 – 31.
8. Rypka, 1968: Jan Rypka. History of Iranian literature / Edited by Karl Jahn. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, 1968. 928 pp.
9. Ṭabarī, 1991: The history of al- Ṭabarī. Vol. 3. The Children of Israel. Translated and annotated by W. M. Brinner. / Edited by I. Abbas, C. E. Bosworth, F. Rosental et al. State University of New York Press, 1991. 194 p.
10. Агада: Агада: сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей: пер. С. Г. Фуг, вступ. статья В. О. Гаркин. М.: «Раритет», 1993. 319 с.

11. Адамова, 2010: Персидские рукописи, живопись и рисунок XV – начала XX века: каталог коллекции / А. Т. Адамова; Государственный Эрмитаж. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2010. 512 с.
12. Акимушкин, 2004: Акимушкин О. Ф. Средневековый Иран. Культура, история, философия. СПб.: Наука, 2004. 404 с. (Восток: Общество, культура, религия).
13. Ас-Саади, 2012: Ас-Саади, Абд ар-Рахман бин Насир. Толкование Священного Корана «Облегчение от Великодушного и Милостивого»: Смысловый перевод Корана на русский язык с комментариями Абд ар-Рахмана ас-Саади: в 3 т. Т. 2 / Пер. с араб. Э. Кулиев. 2-е изд., испр. М.: Умма, 2012. 1120 с.
14. Аттар, 2009: Аттар, Фарид ад-Дин Мухаммад. Логика птиц. / Пер. с персидского Мостафы Борзуи. М.: Номос, 2009. 312 с.
15. Байер, 1998: Рольф Байер. Царица Савская. / пер. с нем. М.: Феникс, 1998. 320 с.
16. Бертельс, 1960: Бертельс Е. Э. Избранные труды. История персидско-таджикской литературы / Отв. ред. Брагинский И. С. М.: Издательство восточной литературы, 1960. 556 с.
17. Ворожейкина, 1999: Ворожейкина З. Н. Кыт’а – стихотворение-«фрагмент» в персидской поэтической культуре // Неизменность и новизна художественного мира. Памяти Е. Э. Бертельса. Сборник статей / Сост. Н. В. Колесникова. М.: Институт востоковедения РАН, 1999. С. 36 – 58.
18. Дāварй, 2012: Парйсā Дāварй. Та’сйр-и ривāйат-и Қур’āн аз дāстāн-и ҳадрат-и Сулаймāн дар адаб-и фāрсй // Фаслнāме-и нақд ва адабийāт-и татбиқй (пажӯхешхā-и забāн ва адабийāт-и ‘арабй). Дāнишкаде-и адабийāт ва ‘улӯм-и инсāнй. Дāнишгāх-и рāзй-и Кирмāншāх. № 5. 2012. сс. 23 – 52.
19. Деххӯдā: Лугатнāме / Та’лиф-и ‘Алй Акбар Деххӯдā. 14 джилд. Му’ассисе-и интишārāt ва чап-и Дāнишгāх-и Тихрāн, 1993 – 1994.

20. Дизфӯлийāн, Сухрāйй, 2011: Дизфӯлийāн, Кāзим; Сухрāйй, Қāсим. *Āмйхтигй-и хикāйатха-и Джамшйд ва Сулаймāн ва ин'икāс-и āн дар адабийāт-и фāрсй // Маджалле-и мутāли'āt-и йрāнй. Дāнишкаде-и адабийāт ва 'улӯм-и инсāнй. Дāнишгāх-и рāзй-и Кирмāншāх. № 11, 2011.*
21. Дроздов, 1999: Дроздов В. А. К проблеме изучения суфийской терминологии // *Неизменность и новизна художественного мира. Памяти Е. Э. Бертельса. Сборник статей / Сост. Н. В. Колесникова. М.: Институт востоковедения РАН, 1999. с. 86 – 107.*
22. ЕЭБЕ: Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. Санкт-Петербург: О-во для науч. евр. изд. Брокгауз-Ефрон, 1908 – 1913.
23. Кабус-наме: Кабус-наме. / Пер., статья и примечания Е. Э. Бертельса. М.: Издательство АН СССР, 1953. 276 с. (Литературные памятники).
24. Кристева, 2000: Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // *Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер. с франц., сост., вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: ИГ Прогресс, 2000. С. 427 – 457.*
25. Лопухин: Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. / под ред. А. П. Лопухина. Петербург: Бесплатное приложение к журналу «Странник», 1904 – 1913.
26. ЛТ: Толкование Корана (Лахорский тафсир). Пер. с персидского, введ., примеч. и указ. Ф. И. Абдуллаевой. М: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 342 с. (Памятники письменности Востока. СХХIV).
27. Мусульманкулов, 1989: Мусульманкулов Р. Персидско-таджикская классическая поэтика (X – XV вв.). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. 240 с.
28. Низами, 1963: Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей или четыре беседы: пер. с персидск. С. И. Бабаевский, З. Н. Ворожейкина /

- под ред. А. Н. Болдырева. М.: Издательство Восточной литературы, 1963. 172 с.
29. Османов, 1974: М.-Н. О. Османов. Стиль персидско-таджикской поэзии. IX – X вв. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1974. 560 с.
30. Палиевский, 1962: Палиевский П. В. Внутренняя структура образа // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Т. 1. Образ, метод, характер / Отв. ред. Абрамович Г. Л. М.: Издательство Академии наук СССР, 1962. С. 772 – 114.
31. Пиотровский, 1991: Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 219 с.
32. Потеня, 1976: Потеня А. А. Эстетика и поэтика. М.: «Искусство», 1976. 614 с.
33. Пригарина, 1995: Пригарина Н. И. Сады персидской поэзии // Эстетика Бытия и эстетика Текста в культурах средневекового Востока / отв. ред. Брагинский В. И. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 202 – 241.
34. Пьеге-Гро, 2008: Пьеге-Гро Н. Введение в теорию интертекстуальности / Пер. с фр., общ. ред. И вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Издательство ЛКИ, 2008. 240 с.
35. Рейснер, 2006: Рейснер М. Л. Персидская лироэпическая поэзия X – начала XIII века: генезис и эволюция классической касыды. М.: Издательство «Наталис», 2006. 423 с.
36. Рейснер, 2014: Рейснер М. Л. Кораническая история Йусуфа в персидской поэтической классике X – XV веков (лирический мотив и романический сюжет) // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. № 4. С. 4 – 16.
37. Рейснер, Чалисова, 2007: Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. Персидская классическая лирика. К проблеме генезиса // Лирика: генезис и эволюция

- / Сост. И. Г. Матюшина, С. Ю. Неклюдов. М.: Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), 2007. С. 175–231.
38. Сады волшебства: Рашйд ад-Дйн Ватвāt. Сады волшебства в тонкостях поэзии. / Пер. с персидск., исслед. и коммент. Н. Ю. Чалисовой. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. 324 с. (Памятники письменности Востока. LXXIV).
39. СППП: Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии. Ч. II. О науке рифмы и критики поэзии. / Пер. с персидск., исслед. и коммент. Н. Ю. Чалисовой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 470 с. (Памятники письменности Востока. CVI).
40. Томашевский, 1959: Томашевский Б. В. Стилистика и стихосложение. Курс лекций / Отв. ред. Пропп В. Я. Ленинград: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР. Ленинградское отделение, 1959. 535 с.
41. Чалисова, 1995: Чалисова Н. Ю. Язык описания поэзии в трактате Шамс-и Кайса ар-Рази «Свод правил персидского стихотворства» // Эстетика Бытия и эстетика Текста в культурах средневекового Востока / отв. ред. Брагинский В.И. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 186 – 201.
42. ЭСБЕ: Энциклопедический словарь / под ред. проф. И. Е. Андреевского. Санкт-Петербург: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1890 – 1907.
43. Bulliet: R. W Bulliet., “Al-E Mikal,” Encyclopædia Iranica, I/7, p. 764; URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/al-e-mikal> (дата обращения: 15.04.2018)
44. ЕЭЭ, т. 10: Еврейская электронная энциклопедия. т. 10. URL: <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=15039&query=> (дата обращения: 15.04.2018).
45. ЕЭЭ, т. 6: Еврейская электронная энциклопедия. т. 10. URL: <http://www.eleven.co.il/article/13203> (дата обращения: 15.04.2018).

Источники

1. ‘Ираќӣ: ‘Ираќӣ, Фаҳр ад-Дйн. Куллийāt. Бā муқаддама ва тасҳӣҳ ва муқабела-ий хидждах нусха ва фихрист / Ба кӯшиш-и Са‘йд Нафӣсӣ. Тихрāн: Санāй. 443 с.
2. ‘Убайд Зākāнӣ: ‘Убайд Зākāнӣ. Куллийāt / Шарҳ ва та‘бӣр ва тарджума-йи лугат ва āйāt ва ‘ибārāt-и ‘арабӣ аз Парвӣз Атāбикӣ. Тихрāн: Интишārāt-и китāбфурӯшӣ-йи Заввār. 333 с.
3. Анварӣ, 1985: Анварӣ. Дӣвāн / Муқаддама, тасҳӣҳ ва муқабела-ий хашт нусха аз Са‘йд Нафӣсӣ. Интишārāt-и Сикка, 1364 (1985). 629 с.
4. Библия, 1988: Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета: канонические. М.: Издание Московской Патриархии, 1988. 1371 с.
5. Коран: Коран: научное издание / Институт востоковедения АН СССР. Пер., авт. примеч. И. Ю. Крачковский. Ред. В. И. Беляев. 2-е изд. М.: Наука. Вост. лит., 1990. 726 с.
6. Манӯчихрӣ, 1959: Манӯчихрӣ Дāmгāнӣ. Дӣвāн / Ба кӯшиш-и Муҳаммад Дабӣр Сийāќӣ. Чап-и дуввом. Тихрāн: Интишārāt-и китāбфурӯшӣ-йи заввār, 1338 (1959). 440 с.
7. Му‘иззӣ: Му‘иззӣ. Дӣвāн. Бā муқаддама ва ҳавāшӣ / Бе са‘й ва ихтимām-и ‘Аббас Иқбāl. Китāбфурӯшӣ-йи исламӣя, 1318 (1939). 868 с.
8. Рӯдакӣ: Рӯдакӣ Самарқандӣ. Дӣвāн. Бар асās-и нусха-и Са‘йд Нафӣсӣ, И. Брāгӣнский. Му‘ассисе-и интишārāt-и нигāх, 1376 (1997). 216 с.
9. Рӯмӣ: Маулявӣ, Джалāl ад-Дйн Муҳаммад бин Муҳаммад. Куллийāt-и шамс йā дӣвāн-и кабӣр. Бā тасҳӣҳāt ва ҳавāшӣ-йи Бадӣ‘ аз-Замāн Фирӯзāнфар. Дах джилд. Тихрāн: Амӣр-и кабӣр, 1378 (1999).
10. Са‘адӣ: Са‘адӣ, Муслиҳ ад-Дйн. Куллийāt / Ба тасҳӣҳ-и Муҳаммад‘алӣ Фарӯгӣ. Тихрāн: Хирмис, 1385 (1996). 1406 с.

11. Сайф Фарагāнӣ: Сайф Фарагāнӣ. Дӣвāн. 3 джилд / Ба тасҳӣҳ-и Забӣҳуллаҳ Сафā. Тӣҳрāн: Интишāрāt-и дāнишгāҳ-и Тӣҳрāн, 1344 (1965). 872 с.
12. Санāй, 1983: Санāй Ғазнавӣ, ‘Абӯ-л-Мадждӯд бин Адам. Дӣвāн. Бā муқаддама ва ҳавāшӣ ва фихрист / Ба са‘й ва ихтимāм-и Мударрис Радавӣ. Тӣҳрāн: Санāй, 1362 (1983). 1227 с.
13. Сейф Фаргāнӣ, 1985: Сейф Фаргāнӣ. Дӣвāн. Доур-и кāмил / Ба тасҳӣҳ ва муқаддама-йи Забӣҳуллаҳ Сафā. Тӣҳрāн, 1364 (1985).
14. Фаррухӣ: Фаррухӣ Сӣстāнӣ. Дӣвāн / Ба тасҳӣҳ-и ‘Алӣ ‘Абд ар-Расӯлӣ. Матба‘е-йи маджлис, 1311 (1932). 447 с.
15. Хāкāнӣ: Хāкāнӣ Ширвāнӣ. Дӣвāн / Ба тасҳӣҳ-и ‘Алӣ ‘Абд ар-Расӯлӣ. Чāпхāна-ий Са‘āдат, 1316 (1937). 979 с.
16. Хāфӣз, 1977: Хāфӣз. Дӣвāн. Бар асāс-и нусҳа-и Кāмил Кухан / Ба тасҳӣҳ-и дуктур-и Рашӣд ‘Ийвадӣ ва дуктур-и Акбар Бӣхрӯз. Табрӣз: Интишāрāt-и тārӣҳ ва фарханг-и Йрāн, 1977. 571 с.
17. Хāкӣм Низārӣ: Низārӣ Қухистāнӣ. Дӣвāн. Тӣҳрāн: Интишāрāt-и ‘илмӣ, 1371 (1992). 1409 с.
18. Х^вāджӯ Кермāнӣ: Хвāджӯ Кермāнӣ. Дӣвāн / Ба тасҳӣҳ-и Аҳмад Сухайлӣ Х^вāнсārӣ. Тӣҳрāн: Интишāрāt-и Пāжнаг, 1369 (1990). 830 с.
19. ‘Абӯ Са‘йд: ‘Абӯ Са‘йд. Дӣвāн. URL: <https://ganjooor.net/abusaeed/robaee-aa/sh34/> (Дата обращения: 22.04.2018).
20. ‘Ибн Хисām Хӯсфӣ: ‘Ибн Хисām Хӯсфӣ. Дӣвāн. URL: <https://ganjooor.net/ebnehesam/> (Дата обращения: 22.04.2018).
21. Анварӣ: Анварӣ. Дӣвāн. URL: <https://ganjooor.net/anvari/divan-anvari/> (дата обращения: 23.04.2018).
22. Камāl ад-Дӣн Исмā‘йл: Исмā‘йл, Камāl ад-Дӣн. Дӣвāн. URL: <https://ganjooor.net/amir/ghasa/sh220/> (Дата обращения: 21.04.2018).
23. Манӯчихрӣ: Манӯчихрӣ Дāmгāнӣ. Дӣвāн. URL: <https://ganjooor.net/manoochehri/divanm/> (дата обращения: 23.04.2018)

24. Рашид ад-Дин Ватват: Ватват, Рашид ад-Дин. Диван. URL: <https://ganjooor.net/vatvat/ghasv/sh155/> (дата обращения: 23.04.2018).
25. Салман Саваджй: Салман Саваджй. Диван. URL: <https://ganjooor.net/salman/divanss/> (дата обращения: 23.04.2018).
26. Санай: Санай. Диван. URL: <https://ganjooor.net/sanaee/divans/robaee-sanaee/sh250/> (дата обращения: 23.04.2018).
27. Хазифиз: Хазифиз. Диван. URL: <https://ganjooor.net/hafez/ghazal/sh31/> (дата обращения: 13.04.2018).
28. Шах Ни‘матуллах: Шах Ни‘матуллах. Диван. URL: <https://ganjooor.net/shahnematollah/ghazalshv/sh918/> (дата обращения: 03.04.2018).