

«ВИНО – ВЕЛИКИЙ ЛЕКАРЬ»
К ИСТОРИИ ПЕРСИДСКОГО ПОЭТИЧЕСКОГО ТОПОСА

Топос «вино – лекарь души и тела», широко распространенный в ранней новоперсидской лирике (конец IX–X вв.), восходит к жанру *хамриййат* аббасидской поэзии. Однако описания целительной силы вина обильно представлены как в религиозных, так и светских жанрах среднеперсидской словесности, а им предшествуют древние авестийские восхваления священного напитка хаомы той же семантики. Фрагменты, цитируемые и анализируемые в статье, содержат косвенные подтверждения гипотезы о том, что данный поэтический топос сложился уже в сасанидской музыкально-песенной традиции (от нее сохранились только названия песен), откуда эти конвенции описания перекочевали в арабские винные стихи. В этом случае иранские поэты эпохи Рудаки «заимствовали» у арабов и стали активно разрабатывать в национальной поэзии целый комплекс староиранских мотивов воспевания вина.

Ключевые слова: персидская поэзия, арабская поэзия, среднеперсидская литература, топос, жанр, вино.

*О виночерпий, поднеси источник веселья –
Того вина, что сверкает, словно венец Кубада,
Того вина, что запахом – роза, а цветом – лал,
Замок на двери горя и ключ к двери радости.*

Абу Са'ид

Воспевание и прославление вина (*bāda, may, sharāb*) принадлежит к центральным темам персидской классической поэзии¹. Этот напиток уподобляли целительной живой воде и философскому камню, с ним сравнивали желанные прекрасные уста, он открывал путь к познанию абсолютной Истины. Мотивный репертуар описаний вина оформился в новоперсидской поэзии уже в X в., в стихах Рудаки

(ум. 941) и его современников. Этот круг мотивов оказался востребованным во всех жанрах классической поэзии – героическом и романтическом эпосе, дидактической поэме, панегирической касыде, светской и суфийской газели. На исходе классического периода (начало XVI в.) выделился и особый жанр суфийской поэмы, специально посвященный вину Истины – *саки-нама* «книга виночерпия». При огромной вариативности конкретных образов, винные мотивы демонстрируют поразительную устойчивость на всем протяжении развития поэзии, их основная семантика воспроизводится в поздних *саки-нама* в том же виде, что и в разрозненных бейтах, кыт'а и касыдах первых саманидских авторов.

Практически все основные мотивы персидского винного цикла имеют арабские прототипы, которые широко представлены в аббасидской вакхической поэзии (*хамриййат*). Неизбежен вывод о заимствовании этой литературной темы у арабов и ее последующем успешном освоении. В задачу данной статьи входит уточнение этого утверждения. Материалы, приведенные далее, призваны подкрепить гипотезу о том, что через посредство арабского жанра *хамриййат* в новоперсидскую поэзию, возможно, возвращается часть староиранской лирической топики².

Исследование генетических корней поэтизации вина важно для истории литературы Ирана не только в рамках проблемы арабо-персидского взаимодействия, но и в контексте попыток реконструкции среднеперсидской лирической традиции и выявления степени ее влияния на новоперсидскую. Хорошо известно, что в эпоху «иранского ренессанса» (IX–X вв.) поэзия на новоперсидском языке развивалась удивительно быстро. В среднеперсидский период существовала устная придворная поэзия, но все, что мы знаем о ней, к сожалению, сводится к именам прославленных поэтов и музыкантов сасанидского двора Хусрава Парвиза (591–628) – Барбад, Нагиса и др. По свидетельству источников, они слагали сладостные песни, но сохранилось лишь названия песен Барбада. Далее следуют «два века молчания», а затем, менее чем за век, поэзия на новоперсидском языке (*дари* или *фарси*) проходит путь от первых попыток сочинения стихов по нормам арабской метрики и рифмы (Ханзала Бадгиси) до классических образцов (произведения Рудаки)³. Возникает вопрос о том, что обусловило столь бурное развитие поэзии, что стоит за феноменом «мгновенного» становления классики. Явилась ли новоперсидская

поэзия успешно осуществленным проектом литературного заимствования у арабов или она сохранила преемственную связь с сасанидской традицией, по крайней мере, в области топики? Другими словами, можем ли мы, хотя бы теоретически, попытаться перекинуть мост от Рудаки к Барбаду?

Вино как реальный напиток и как концепт имело весьма высокий статус в культуре древнего и средневекового Ирана. Исследование внешних и внутренних связей новоперсидских мотивов воспевания вина, с одной стороны – с арабским жанром *хамриййат*, а с другой – со всей доисламской иранской словесностью, может пополнить наши представления как о топике песенной сасанидской лирики, так и о характере соотношения среднеперсидской и новоперсидской поэтических систем.

Семантическая доминанта новоперсидских поэтических описаний вина как лекаря души и тела имеет глубокие корни в предшествующей культуре Ирана. С самого начала иранской государственности ни одно важное событие не обходилось без винопития, а дитя виноградной лозы наделяли волшебной силой преобразовывать человеческую природу, оказывая при этом как целительное, так иногда – и губительное воздействие⁴. Эта идея представлена уже в древних легендах о происхождении вина⁵.

Согласно самой популярной из них, сохраненной в исторических хрониках мусульманского времени и литературе *адаба*, вино было введено в обиход при мифическом царе Джамшиде (авестийский Йима), правление которого символизирует золотой век иранской древности. Он научил иранцев многим полезным ремеслам (изготовление металлического оружия, выделка тканей и меха, кройка и шитье, прочие ремесла, лекарства) и на 300 лет избавил их от болезней и смерти. Он же установил обычай праздновать Науруз с музыкой и питьем вина.

Однажды царь Джамшид, наблюдая за тренировкой своих лучников, увидел чудесную птицу (волшебного Хумая), попавшую в пасть огромной змеи. Лучники по приказу царя убили змею, а освобожденная птица подлетела к Джамшиду и уронила из клюва несколько зернышек. Из них вскоре выросли ветвистые деревья, давшие множество плодов. Царь Джамшид полюбил сок этих плодов, но однажды он оказался подкисшим, царь рассердился и велел его спрятать. Через несколько месяцев любимую рабыню царя стали

мучить головные боли, она стала искать средство убить себя и, обнаружив спрятанную бутылку с соком, выпила все до дна. Однако, вместо того, чтобы умереть, девушка проспала несколько дней и проснулась бодрой и здоровой. Царю доложили о чудесном исцелении, и он провозгласил прокисший сок удивительных плодов «царским лекарством». Мораль этой истории – вино исцеляет тело.

В трактате Омара Хайяма «Науруз-наме» рассказана иная версия: дело было в Герате, где правил Шамиран из рода царя Джамшида. Сын царя, лучший из лучников, также избавил Хумая от змеи, и тот в благодарность через год принес зерна, из которых выросла лоза и дала обильные плоды. Когда агатовые ягоды стали сыпаться на землю, решили положить их в чан, выжать сок и посмотреть, что получится. Садовник через некоторое время доложил, что сок в чане кипит, как вода в котле, но без огня. Наступил миг, когда сок стал прозрачным и ясным, и засверкал, как рубин. Люди не знали, яд это или противоядие, и опасались пробовать. Привели убийцу из тюрьмы. Дали ему первую чашу, он выпил и нахмурился. Захотел вторую, выпил и стал веселиться. Попросил третью, сказав: «А потом делайте со мной, что хотите, ведь люди рождены для смерти». После третьей заснул и не просыпался до утра. Утром его повели к царю, и он рассказал: «Первую чашу я выпил с трудом, так как оно горького вкуса, но когда это было уже в моем желудке, моя природа захотела другую. Когда я выпил вторую чашу, ко мне пришли такие радость и веселье, что стыд ушел из моих глаз и мир стал мне легким. Я думал, что нет никакой разницы между мной и царем, и забыл горе мира. Когда я выпил третью чашу, я заснул очень хорошим сном». Все ученые в один голос сказали, что нет никакого блага лучше и великолепнее, чем вино, так как ни в какой еде или плоде нет такого достоинства и свойства, как в вине. Царь Шамиран научился пить вино, установил обычай пира, и с тех пор во время питья вина играли на руде и пели песни⁶. В этой истории вино врачует душу и прогоняет печаль.

Вину и силе его воздействия отведено центральное место и в легендах о становлении и падении древнеперсидской империи, сохраненных античными авторами. Уже в истории прихода к власти персидского царя Кира (Куруш), основателя империи Ахеменидов (550–330 гг. до н.э.), изложенной у Геродота, предсказана будущая «всепроникающая» роль вина в этой культуре. История такова.

Мидийскому царю Астиагу приснился сон, из толкования которого следовало, что его дочь Мандана родит сына, который разрушит его царство. «Царь выдал дочь замуж за перса по имени Камбис, выбрав его из-за знатного происхождения и спокойного нрава, хотя и считал его [по знатности] гораздо ниже среднего мидянина. Как раз в первый же год после женитьбы Камбиса на Мандане Астиаг опять увидел сон: ему приснилось на этот раз, что из чрева его дочери выросла виноградная лоза и эта лоза разрослась затем по всей Азии»⁷.

Так, по легенде, было предсказано рождение Куруша, Кира II Великого, создателя и собирателя державы персов. После многих приключений (Астиаг приказывает убить младенца, его воспитывает пастух и т.д.) Кир становится во главе персидских племен и поднимает восстание против мидийцев, причем и здесь непосредственным стимулом для начала борьбы служит пиршество с вином. Чтобы возбудить воинственный дух персидских племен, Кир, по словам Геродота, пошел на хитрость. Он приказал персам прийти с серпами и за день расчистить определенный участок земли, покрытый колючим кустарником. «По окончании этой тяжелой работы Кир приказал на следующий день явиться снова, предварительно вымывшись. Между тем Кир велел собрать в одно место всех коз, овец и коров своего отца, заколоть их и приготовить угощение для персидского войска. Кроме того, он заготовил большое количество вина и хлеба. На следующий день, когда персы явились, Кир предложил им, расположившись на лугу, угощаться. После пиршества Кир спросил персов, какой день им больше понравился – вчерашний или сегодняшней. «Между этими днями есть, конечно, большое различие, – отвечали они, – ведь вчерашний день принес нам только невзгоды, а сегодня – все прекрасно». Подхватив эти слова, Кир открыл персам все свои замыслы и сказал: «Персидские воины! Дело обстоит вот как: если вы пожелаете следовать за мною, то у вас будут и эти блага, и еще в тысячу раз больше. Если же не захотите, то вас ожидает бесконечный подобный вчерашнему тяжкий труд. Поэтому следуйте за мною и обретете свободу»⁸. Здесь пиршественное винопитие предстает как ценность, за которую стоит сражаться.

В дальнейшей истории Древнего Ирана виноградное вино как царский напиток сопровождало все дворцовые увеселения и ритуалы. Пьянство персидских царей стало топомосом греческих авторов; в греческой литературе, к примеру, была хорошо известна история о

том, как Дарий начертал на своей гробнице, что он был способен выпить много вина и хорошо переносить его, не пьянеть⁹. Также, по известиям античных авторов, важными элементами празднования Михрагана (mithrakāna, осенний праздник урожая) были принесение даров, употребление вина и танцы. В ходе праздника царю дозволялось опьяняться вином и танцевать в одиночку¹⁰.

Геродот (1.133) засвидетельствовал роль вина в принятии персами серьезных решений: «Персы – большие любители вина. ...За вином они обычно обсуждают самые важные дела. Решение, принятое на таком совещании, на следующий день хозяин дома, где они находятся, еще раз предлагает [на утверждение] гостям уже в трезвом виде. Если они и трезвыми одобряют это решение, то выполняют. И наоборот: решение, принятое трезвыми, они еще раз обсуждают во хмелю».

Вино сыграло свою роль, на этот раз трагическую, и в крушении Ахеменидской державы. В 330 г. до н.э. Александр Македонский захватил ее столицу Персеполис, а через несколько месяцев город был подожжен, по одной из версий, пьяным Александром, и сгорел дотла.

О степени распространения винопития и обычае устраивать многодневные пышные пиры с обильными возлияниями свидетельствуют как многочисленные образчики материальной культуры ахеменидского, парфянского и сасанидского периодов (барельефные изображения винных сосудов, знаменитые парфянские ритоны из Нисы, сасанидские чаши), так и описания пиршеств, сохраненные в поэме Фирдоуси (ум. ок. 1020 г. н.э.) «Шахнаме». Эта национальная эпопея создана уже в мусульманское время, однако Фирдоуси, описывая мифологический, героический и исторический периоды родной истории, опирался на сасанидские династийные хроники, фольклорный материал (рассказы сказителей) и прочие староиранские источники¹¹, что позволяет использовать поэму, в частности, и как текст по истории и культуре доисламского Ирана¹².

Поэма Фирдоуси «пропитана» вином. Первоцарь Джамшид установил обычай праздновать Науруз «под говор струн, за ковшами вина»¹³, и далее ни одно событие в книге не совершается без обильных возлияний. Цари и герои отдыхают, собираются на битву, празднуют победу или оплакивают павших с неизменной чашей вина в руке. В доисламской истории страны был только один год «сухого закона», когда сасанидский царь Бахрам Гур (Варахран V, 421-439)

запретил пить вино, поскольку одному из его витязей, заснувшему в глубоком опьянении, ворон выклевал глаза. Целый год иранцы на пирах угощались только духовными книгами. Но однажды некая женщина женила сына, и тот от робости не мог справиться с супружескими обязанностями. Мать напоила его припрятанным вином, он управился с супружеским долгом, выскочил на улицу и оседлал льва, который сбежал из царского зверинца. Шаху доложили, что по улице скачет юноша верхом на льве. Тот воскликнул, что это, должно быть, самый благородный и отважный из его воинов, но оказалось – то был сын простого башмачника, в котором вино пробудило и благородство, и мужество. После этого Бахрам воскликнул: «О витязи златопоясные! Снят // Запрет с винопитья. Вкушайте вино, // Но с силами соразмеряйте вино. // Когда захмелеете – надобно лечь, // Дабы от несчастья себя уберечь»¹⁴. Обычай пить вино был восстановлен и официально прерван лишь с арабским завоеванием и установлением ислама¹⁵.

Употребление вина было широко распространено не только в дворцовой культуре доисламского Ирана, но и в жреческой среде. В зороастрийской литературе нередки упоминания о жрецах, читающих тексты на религиозных сезонных праздниках (гаханбарах), выпив слишком много вина¹⁶. Кроме того, вино использовалось в различных обрядах и ритуалах и описывалось как подобающее праведному зороастрийцу¹⁷. Так, в первый день каждого месяца, посвященный верховному божеству пантеона, Ормазду, полагалось пить вино и веселиться; так же надлежало поступать и в двенадцатый день месяца, в который специально почитали божество Луны (Мах)¹⁸.

Итак, вино сопровождает жизнь царя, знати, касты жрецов и зороастрийской общины, поэтому его описания, естественно, проникают в словесную культуру. Древнеперсидская словесность дошла до наших дней лишь в эпиграфических памятниках, запечатлевших деяния иранских царей. Зато от среднеперсидского периода сохранились и разные типы книжных источников, и косвенные свидетельства о существовании богатой устной фольклорной традиции.

Благодаря исследованию М. Бойс¹⁹ установлено, что уже при парфянской династии Аршакидов существовал институт придворных певцов-сказителей (*госан*), в обязанности которых входило сопровождение пиршеств рецитацией стихов под музыкальный

аккомпанемент. Эта традиция нашла продолжение и при дворах сасанидских правителей, где также были популярны «царские песнопения» (новоперс. *surūdi-i khusruvānī*) – сказы о «боях и пирах» (новоперс. *bazm u-razm*), ратных подвигах и пышных празднествах. Именно на такие тексты, передаваемые изустно, опирался во многом Фирдоуси, поэтому обратимся к его поэме за косвенными свидетельствами того, какими свойствами наделяли вино сасанидские сказители.

Наиболее характерный пассаж, вбирающий в себя топику прославления вина, предваряет в «Шахнаме» дастан о царствовании Лухраспа и Гуштаспа и установлении зороастрийской религии в Иране, причем Фирдоуси подчеркивает (как, впрочем, и во многих других местах), что передает сказ *дихкана*, знатока и хранителя былой, доисламской культуры:

У властного рока обычай такой:
Возносится им то один, то другой.
Когда тебе счастье судьбой не дано –
Пей: ржавчину сердца смывает вино.
Тому, кто почувствовал старости гнет,
Вино многолетнее младость вернет,
Расправится мигом согбенной спине
Поможет – волшебная сила в вине!
За чашею не утаишь от людей –
Добро ли, порок ли в природе твоей.
Познай свою суть, и откроешь, поверь,
Любую закрытую наглухо дверь.
Кто лиса трусливей – и тот, захмелев,
Бросается в бой, словно яростный лев.
Кто бледен от горя и жизни не рад,
Пригубив, зардеется, словно гранат.
Свирели и лютни за чашей вина
Мы просим – весельем душа зажжена.
Поведаю ныне о прошлых годах,
О славных властителях, мудрых мужах.
Послушай дихканом записанный сказ,
От древних времен донесенный до нас²⁰.

Конечно, нет никакой уверенности в том, что Фирдоуси непосредственно передавал среднеперсидские формульные определения, но обратим внимание, что все семантические составляющие описания нам уже встречались в цитированных ранее легендах: этот напиток излечивает от печали и веселит душу, возвращает молодость, а также наделен волшебной силой выявлять истинную природу человека и «исцелять» ее, превращая трусливого мужа в храброго льва.

Теперь перейдем от косвенных свидетельств к прямым и обратимся к сохранившимся среднеперсидским источникам. Как светские, так и религиозные жанры пехлевийской литературы уделяют внимание вину и его целебным свойствам.

В придворной прозе подчеркивается, что употребление вина – обычай благородных, и что подробные сведения о распорядке винопития входят в круг знаний, необходимых образованному человеку. В позднесасанидском сочинении «Хосров, сын Кавада, и его паж»²¹ рассказано о том, как юноша из обедневшего рода, желая поступить на службу к Хосрову, отвечает на вопросы царя, касающиеся его умений и познаний в разных науках, в частности – в придворном этикете. Два из тринадцати вопросов (восьмой и десятый) посвящены вину. Сначала царь спрашивает: «Какое вино лучше и вкуснее?». В ответ паж перечисляет разные сорта вин, различая их по степени зрелости (мау «вино», мау ī kanīg «молодое вино» и bādag «сусло, очень молодое вино»²²), а также по месту производства (гератское, мерверудское, бустское, хульванское, вавилонское), что, без сомнения, свидетельствует об очень высокой культуре потребления вина при дворе. Далее царь интересуется, «кто из развлекающих приятнее и лучше», и юноша, перечислив разные виды музыкантов, фокусников, жонглеров и т.д., утверждает, что никто не сравнится «с играющей на чанге красивой девушкой в гареме» и «с играющей на вине на большом пиру». Десятый вопрос касается правил винопития, паж поясняет, что вино должно быть ароматным, употреблять его следует в вечернюю пору, с хорошим ужином и сладостями, а перед сном натираться маслом (чтобы предотвратить похмелье²³). Вставка вопроса о развлечениях и ответа о музыкантшах между двумя вопросами, посвященными вину, показательна – на придворных пирах возлияния совершались всегда, как уже цитировалось ранее, «под говор струн».

О пользе и вреде вина говорится, прежде всего, в дидактических сочинениях (*андарз*). Мудрец Ошнар в своем «Наставлении», например, объясняет, что «тремя вещами человек может успокоить печаль: речью мудрецов, созерцанием друзей и вином»; при этом из-за чрезмерного питья вина человек становится наиболее опасным²⁴.

Более подробно разнообразные эффекты вина описываются в зороастрийских религиозных текстах. Так, пехлевийское сочинение «Суждения духа разума» (*Dādestān ī mēnōg ī xrad*), созданное, по видимому, при последних Сасанидах и предназначенное, по мнению О. Чунаковой, для «просвещения и образования мирян»²⁵, включает пассаж, в котором Дух разума отвечает на вопрос мудреца о том, какие кушанья и одежды для людей самые ценные и лучшие. В число «лучших кушаний» Дух включает и вино:

Относительно вина известно, что добрый и дурной нрав могут обнаружиться посредством вина. И нет необходимости объяснять, что тот, кто добронравен, если он пьет вино, подобен золотому и серебряному кубку, который чем больше (его) полируют, тем становится чище и ярче. И (его) мысли, слова и дела становятся правильнее, а по отношению к жене, детям, товарищам он становится доброжелательнее, милее и ласковее, и в каждом (добром) деле и благодеянии он будет усерднее.

А тот, кто злонравен, если он пьет вино, (то) он о себе полагает и думает сверх меры, ссорится с товарищами, проявляет дерзость, надсмехается, издевается и унижает добрых людей. Он обижает свою жену, детей, наемников, слуг и прислугу, нарушает застолье добрых людей, уносит мир и вносит раздор.

Но при умеренном употреблении вина каждый должен стать разумным, так как от умеренного употребления вина к (человеку) приходит много хорошего, ибо (вино способствует) перевариванию пищи, зажигает в (теле) огонь, увеличивает ум, рассудок, семя и кровь, изгоняет печаль и воспламеняет темперамент, восстанавливает в памяти забытое, и доброта находит место в мыслях. И оно улучшает («увеличивает») зрение глаз, слух ушей и речь языка. И дела, которые надо сделать и осуществить, лучше продвигаются, и он хорошо спит («на подушке») и легко встает. И по этой причине приходит слава к его телу и праведность к его душе, а также одобрение хороших людей»²⁶.

Зороастрийские представления о пользе вина сохранены и в трактате Хайяма «Науруз-наме». Вино, «в особенности виноградное

вино, горькое и профильтрованное», полезно для организма людей: оно полнит, способствует перевариванию густой пищи, румянит щеки, освежает и белит кожу, уменьшает болезни. Не меньшую пользу оно приносит душе: уносит горе, веселит сердце, обостряет память, скупого делает щедрым, трусливого – храбрым, незнакомого делает другом, проявляет мужество, является критиком разума, мерилом знания и критерием таланта, проявляет доброе и злое в человеке, открывает всю его сущность²⁷.

Как мы увидим дальше, эти развернутые характеристики воздействий вина представляют собой, в сущности, номенклатуру ключевых мотивов темы «вино – лекарь», разрабатываемых впоследствии как в арабских стихах жанра *хамрийя*, так и в новоперсидской поэзии.

Еще один важный мотив «духовной» пользы вина – его способность не только выявлять истину в этом мире, но и служить проводником в мир сокрытого – представлен в сочинении визионерского жанра, «Книге о праведном Виразе» (*Ardā Wirāz Nāmag*), которую принято называть пехлевийской «Божественной комедией»²⁸. Сюжет книги сводится к тому, что после нашествия Александра (он, по преданию, сжег священную книгу «Авеста») «вера была в беспорядке, и люди были в сомнении». Жрецы решили послать на небо праведного мужа, которому поручалось «принести весть из духовного мира» о том, достигают ли молитвы богов или дэвов, то есть правильно ли зороастрийцы отправляют ритуалы. Выбирают Виразу, который засыпает на семь дней, а душа его в это время путешествует по раю и аду. Проснувшись, Вираз диктует писцу свой рассказ об увиденном, и рисуемые им картины блаженства праведных сообразно добрым деяниям и мучений грешников сообразно совершенным грехам составляют основное содержание книги.

Чтобы уснуть и отправить душу в загробный мир, Вираз прочел молитву душам усопших, поел, а затем выпил особый «визионерский» напиток. «Жрецы наполнили три золотых кубка вином с беленой Виштаспа и дали их Виразу. Первый кубок – (говоря) “добрая мысль”, второй кубок – “доброе слово”, третий кубок – “доброе дело”. Он выпил вино с беленой Виштаспа, (будучи) в сознании, взял бадж²⁹ и уснул на постели»³⁰. Его душа вышла из тела, а на седьмые сутки вернулась обратно.

«Вино с беленой Виштаспа» (*may ud mang ī Wishtāspān*) – это вино, в которое добавлена смесь хаомы с беленой. Согласно преданию, сохраненному в «Деяниях веры» (Денкард), напиток из священной хаомы с беленой впервые вкусил царь Виштасп Каянид, покровитель Заратуштры, «чтобы постичь величие и тайну Божественного мира»³¹.

Итак, авторитетный текст свидетельствует о том, что вино в ритуальных целях смешивали с хаомой. Знаменательным образом «смешались» и приписываемые этим опьяняющим напиткам свойства: характеристики вина в среднеперсидских текстах обнаруживают целый ряд совпадений с восхвалениями Хаомы в гимнах Авесты³², свода священных текстов зороастризма, формировавшегося начиная с рубежа 2-го–1-го тыс. до н. э., передававшегося изустно и кодифицированного лишь в сасанидскую эпоху (III–VI вв. н.э.).

Хаома (авест. *haoma*, пехл. *hōm*, букв. «выжимаемое») – это триединая сущность, галлюциногенный напиток, персонифицирующее его божество, а также растение, из которого выжимают сок (возможно, эфедра, но есть и другие гипотезы). Иранцы почитали бога Хаому с древнейших времен (он соответствует индийскому Соме); в зороастризме изготовление хаомы и ее ритуальное употребление заняло важное место, являясь частью жертвоприношения (*ясна*), свершаемого ради обретения конечного бессмертия каждым верующим, порядка в общине и гармонии во вселенной. В ходе ритуала, после жертвоприношения быка, хаому толкли в особой ступке, отжимали, а затем смешивали с коровьим молоком³³ и на определенное время оставляли бродить. Как отмечает И.М. Стеблин-Каменский, «приготовленным из эфедры пьем вдохновлялись вожди и поэты, воодушевлялись воины перед битвой, жрецы во время богослужений»³⁴.

Хаома упоминается в разных частях Авесты, но наиболее полно этот «праведный, устраняющий смерть» бог-напиток охарактеризован в «Младшей Ясне», его прославлению специально посвящена Ясна 9 («Хом-яшт»), Ясна 10 и частично Ясна 11³⁵. «Хом-яшт» начинается с того, что к Заратуштре, «снаряжавшему огонь [для жертвоприношения] и певшему гимны» (С. 147, пер. К. Залемана) приходит Хаома в человеческом облике, как самый прекрасный во всем телесном мире, и просит выжимать его и воспевать его (Ясна 9:2). Затем Хаома

рассказывает, какую награду получили те, кто уже выжимал его прежде: они получали прекрасных сыновей, от Вивахванта, у которого родился Йима, до Поурушаспы, которому дарован Заратуштра. По меткому замечанию В.Н. Топорова, в этом яште «вся древнеиранская священная история строится как результат последовательных выжимок хаомы»³⁶. Заратуштра говорит (Ясна 9:17), что этот бог-напиток наделен силой дать «мудрость, и мощь, и победу, и здоровье, и целебность, и успех, и рост, и крепость всему телу, и разумение разнообразное» (С. 149, пер. К. Залемана); он дарует здоровье для тела и долгую жизнь душе (Ясна 9:19), позволяет одолевать зло (Ясна 9:21), жалует силу и твердость, славу и мудрость (Ясна 9:22), за испытанием Хаомы следует Истина (Яшт 17:5).

Основные определения Хаомы – устраняющий смерть, воскреситель мертвых, целебный и чистый, светлый, могущественный, лечащий тело и душу, дарующий мужество и прозрение. Возлияниями хаомы почитают благих, тех, кому повелел возносить молитвы Ормазд. Так, в «Михр-яште» (Яшт 10:91) мужу, чтящему Митру, предписано: «Пусть возьмет дрова с барсманом / И молоко со ступкой, / Умытыми руками / Помоем пестик, ступку / И, стирая барсман / И хаому подняв, / Спойет “Ахуна-Варья”» (С. 295, пер. И.М. Стеблина-Каменского). Те же определения и построенные в их горизонте образы сопровождают вино как в национальном иранском эпосе «Шах-наме», так и в ранних новоперсидских стихах, а ситуация, в которой поэт, подняв чашу с вином, поет хвалу государю, «тени Бога на земле», становится центральной в персидской панегирической касыде.

В среднеперсидской книжной литературе, как светской, так и религиозной, о пользе и воздействии вина на человека рассказывается в назидательном ключе, «напрямую». Однако при дворах Сасанидов существовала и богатая устная музыкально-песенная традиция, важное место в которой, без сомнения, принадлежало поэтическим воспеваниям вина, ведь придворные менестрели неизменно сопровождали своими песнями пышные царские застолья. Об этом свидетельствуют, например, сохранившиеся названия ряда песен Барбада – «Устав Джамшида», «Отрада духа», «Услада души», «Сладостное вино». Анализ названий песен Барбада и разнообразных косвенных текстовых свидетельств позволяет утверждать, что репертуар менестрелей при дворе Хусрава включал воспевание

календарных праздников (Науруз, Михрган и, возможно, Садэ), занятий царя (охота, пиры с усаждающими душу вином и музыкой и прекрасными певицами) и сокровищ и чудесных диковин сасанидской короны³⁷. Логично предположить, что вино наделялось в этих песенных текстах теми же свойствами, которые приписывали ему в дидактических и религиозных сочинениях (и которые, в свою очередь, восходят к авестийским восхвалениям опьяняющей хаомы). При этом в песенных текстах должны были выработаться и устойчивые поэтические формулы описания вина, рефлексы которых можно попытаться найти на следующих этапах развития литературы.

В середине VII в., после крушения державы Сасанидов, арабского завоевания Ирана и прихода ислама, литературная традиция на среднеперсидском языке постепенно угасает, и следующие два столетия персидская словесность продолжает существование, по выражению М. Занда, в состоянии «инобытия в арабской языковой оболочке». Многие пехлевийские сочинения переводятся на арабский язык, а этнические персы, наряду с чистокровными арабами, входят в число творцов арабской классической поэзии. В VIII в., во времена правления династии Аббасидов, Халифат пережил даже своего рода иранскую «культурную революцию», когда в столичном Багдаде воспроизводились придворные обычаи Сасанидов, в частности – обычай отмечать иранские сезонные праздники, а халифы проводили время в иранских забавах – на охотах и пирах, сопровождаемых музыкой, песнями, стихами³⁸. Этот новый для арабов «роскошный» образ жизни находит отражение в поэзии – именно во второй половине VIII – нач. IX вв. формируется специально посвященный воспеванию вина малый жанр *хамриййа*, в числе создателей и мастеров которого есть и иранцы, писавшие по-арабски. Изучением этого жанра занимались многие арабисты (Ф. Габриэли, И. Беншейх, А. Хамори, Ф. Кеннеди, В. Хайнрикс и другие), и иранский «контекст» возникновения жанра обращал на себя внимание исследователей. Так, Габриэли предположил, что «на развитие *хамриййа* как отдельного вида поэзии должна была оказать глубокое влияние иранская музыкальная культура, усвоенная Аббасидами вместе с сасанидскими сезонными ритуалами и застольями с вином»³⁹. Дж. Мейсами также отмечает, что «в развитии этих обособленных поэтических типов [*хамриййа*, *зухдиййа* и *газал*. – Н.Ч.] поэты обращались одновременно и к ранней арабской поэзии, и к

материалам, заимствованным из культур, которые попали под арабское владычество, наиболее заметно – из персидской»⁴⁰.

Описание вина как лекарства для тела и души входит в число топосов арабской винной лирики, а слова داء (dā') «лекарство» и درياقة (diryāqa) «противоядие» использовались как конвенциональные метафоры вина⁴¹. Поэты превозносили этот напиток за то, что он приносит покой и радость, смягчает боль и прогоняет печаль. Первенство в разработке мотивов его «целительной силы» принадлежит раннему предшественнику аббасидских мастеров, Маймуну б. Кайсу ал-А'ша (ум. ок. 629), что засвидетельствовано Ибн ал-Му'таззом (ум. 908) в его книге «Фусул ат-тамасил фи табашир ас-сурур». В доказательство приведен бейт из касыды в восхваление людей из бану Кайс: «И чаша, которую я выпил с удовольствием, / И другая, которой я излечил себя от ее воздействия»⁴².

Ал-А'ша прославился как «перс среди арабов», арабские критики обращали внимание на его пристрастие к персидским словам, к описаниям винных застолий, цветов, музыкальных инструментов. Он долгое время жил в Хире, при дворе сасанидского вассала ан-Ну'мана, где выступали приезжающие из иранской столицы певцы и музыканты. Как пишет И.М. Фильштинский, «персидская культура, по-видимому, произвела на поэта большое впечатление – в этом Ибн Кутайба видит причину того, что в поэзии ал-А'ша “так много персидского”»⁴³.

Впоследствии поэтическая идея «вино – целитель» стала приобретать все большую популярность, ее активно использовали в разделах касыд, посвященных вину, а в дальнейшем – и в обособленных стихах-хамриййа как чистокровные арабы, так и поэты иранского происхождения. В работе К. Осиповой⁴⁴, третья глава которой посвящена эволюции образных мотивов жанра хамриййат, приведена тематическая классификация (19 тем) мотивного репертуара жанра (автор в целом следует схемам средневековых арабских филологов – Ибн Кутайбы, ал-'Аскари). Интересующие нас мотивы целительности вина принадлежат, в соответствии с этой классификацией, к таким темам, как «ценность вина» (тема 1), «опьянение, его положительные и отрицательные последствия» (тема 17), «опохмеление» (тема 18, вино как хмель и лекарство от хмеля), «бренность бытия и утверждение гедонистического образа жизни» (тема 19). При этом тема последствий опьянения (17), так подробно

описанная в среднеперсидских сочинениях, и здесь оказывается наиболее разработанной, а тема 1 (о ценности вина), также любимая персами, содержит в себе мотивы, которые в содержательном плане «строятся на функциональной характеристике напитка как предмета, преобразующего данность в положительном направлении: прогоняет печали, восстанавливает человека, вносит согласие и мир между людьми, приносит радость»⁴⁵. Стоит отметить, что все перечисленные семантические компоненты имелись и в иранских доисламских источниках.

Теперь рассмотрим несколько примеров, чтобы составить представление о характере реализаций поэтической идеи «вино – лекарь» в конкретных образах.

Младший современник ал-А‘ша, «последний бедуинский поэт» Лабид б. Раби‘а (ум. 661) писал об исцелении от печали с помощью «благородного»:

فَفَرَجْتُ هَمِّي بِالْعَظِيمَةِ إِنَّ الْعَظْمَةَ يَفْرُجُ غَمَّةَ اللَّيْسِ
وَلَقَيْتُ مِنْ تَكْلِ وَمَعْبُطَةٍ وَالِدَهْرُ مِنْ طَلْقٍ وَمِنْ نَحْسِ

Я изгнал заботы благородным [вином], поистине оно избавляет от груза печалей.

Я повидал и трудности, и радости, ведь Судьба состоит из веселья и злключения⁴⁶.

Идея перекочевала и в стихи омейядских поэтов. Ал-Ахтал (ум. до 710), который, по словам Р. Блашера, в своих стихах «предстает пьяницей, проводящим время в кабаках в компании певца легкого поведения»⁴⁷, подчеркивал терапевтическую пользу питья:

فجاء بها بعد الكرى فارسيّة ديمتقبة أحييت عظاما وأنفسا

Он принес после короткого сна персидское и дамасское вино, оживившее тело и душу⁴⁸.

Омейядский халиф и поэт ал-Валид б. Йазид (ум. 744) указывал на радости питья:

إصْدَعْ نَجِيَّ الْهُمُومِ بِالطَّرْبِ وَإِنْعَمْ عَلَى الدَّهْرِ بِابْنَةِ الْعَنْبِ
وَاسْتَقْبِلِ الْعَيْشَ فِي عَصَارَتِهِ لَا تَقْفُ مِنْهُ آثَارَ مُعْتَقَبِ

Разруби тайну печалей весельем! Наслаждайся жизнью благодаря дочери винограда!

Прими жизнь во всем ее изобилии и не следуй за придерживающимся (старых правил)⁴⁹.

В аббасидское время, когда стихи-хамриййа становились все более популярными и постепенно обретали самостоятельность, топос пользы вина для тела и души в той или иной вариации вошел в число жанрообразующих мотивов. Немало стихов такого рода и у признанного лидера жанра – Абу Нуваса (ум. ок. 813), перса по матери, поэта, оказавшего немалое влияние на иранских авторов от Рудаки до Хафиза. К примеру, стихи, посвященные описанию кубка с вином, открывается бейтом:

لَأَقْطَعَنَّ نِيَاطَ الْهَمِّ بِالْكَأْسِ فَلَيْسَ الْهَمُّ مِثْلَ الْكَأْسِ مِنْ آسِ

Вскроем аорту печали чашей [с вином]! Грусть ведь не сравнить с вином из мирта!⁵⁰

Абу Нувас также снискал славу за искусство переплестать описания вина (араб. khamr имеет жен. р.) с описаниями возлюбленной, поскольку обоим свойственно быть болезнью и лекарством одновременно:

Желтое (safrā'), на чем подворье печаль не спешивается, и которое, ударь его камнем – тронет его, прогоняя его уныние⁵¹.

Способность вина преобразовывать человеческую природу также отражена в арабских образах. Например, Муслиму б. ал-Валиду (ум. 823), поэту, развивавшему идеи Абу Нуваса в хамриййат, принадлежит бейт, который звучит как прототип многих саманидских стихов:

Вино изгоняет из сердца человека и то, что его печалит, и делает великодушным скупца⁵².

Те же свойства вина воспевают иранцы, начиная с Отца поэтов – Рудаки. При этом, если арабы нередко восхваляли вино «в персидском вкусе», то теперь персидские стихотворцы славят благородный

напиток, постоянно обращаясь к образам, почерпнутым из аббасидской винной лирики. Об охотном и целенаправленном освоении арабской поэтической классики свидетельствует, к примеру, тот факт, что Радуйани, автор первого (из сохранившихся) персоязычного трактата по нормативной поэтике «Тарджуман ал-балага» (рубеж XI–XII вв.), включил в число приемов украшения фигуру *тарджам* (букв. «перевод»), состоящую в передаче смысла арабского бейта персидскими стихами⁵³. В трактате, где обильно цитируются стихи саманидского периода, глава о *тарджам* включает примеры переводов в разных жанрах (любовные стихи, описание-*васф*, гнома). Четыре из семи примеров связаны с темой вина: бейт ал-Бухтури о прозрачности чаши, анонимный бейт о сверкании вина, бейт ал-А‘ша, где страдающее сердце уподоблено сосуду, из которого льется вино, и фрагмент из *хамриййат* Абу Нуваса (2-ой бейт). Зачисление перевода с арабского в фигуры речи, а также характер иллюстраций (арабские стихи и их вольные персидские переложения) доказывают, что с точки зрения филолога и знатока родной поэзии следование арабским образцам было способом украшения поэзии, пополнения персидской поэтической образности. Последний из примеров – два бейта Абу Нуваса – имеет непосредственное отношение к нашей теме:

لهفى على فئبة نادمتهم زمناً مثل الشياطين فى دبر الشياطين
مثنوا إلى الراح مثنى الرُح و انصرفوا والراح يمثنى بهم مثنى الفرازين

Вздыхаю о молодых людях, с которыми мы бражничали некогда, словно шайтаны в обители шайтанов⁵⁴.

Они шли в вино, как ладья – и заходили далеко, а вино их ведет ходом ферзя.

Персидский перевод:

دریغ حران یاران من ببرنایی کی بود آن مجلسها ز فرّ ما زیبا
چو رفتن رخ رفتار ما بمجلس لهُو و باز گشتن رفتن چو رفت فرزینا

Печалюсь по благородным – друзьям моим в молодости,
Ибо были прекрасны те собрания из-за нашего блеска.
Мы ходили на увеселительное собрание, как ходит ладья,
А поход обратно [был] как ход ферзя⁵⁵.

Речь здесь идет о силе воздействия вина. Юноши отправляются за вином «как ходит ладья», то есть прямо, целенаправленно, а вино заставляет их ходить «как ферзь», то есть походкой пьяного (ферзь ходит как любая фигура, кроме коня)⁵⁶. «Ферзь» (*farzīn*) в персидских шахматах – министр, вазир, поэтому «ходить как ферзь» также означает «иметь большую власть», отсюда второй смысл уподобления: вино наделяет юношей могуществом и отвагой. Стихотворные цитаты в трактатах по поэтике отбирались очень тщательно, они продолжали объяснение приема и раскрывали его аспекты, поэтому показательно, что Радуйани приводит в качестве примера перевода с арабского бейты о воздействии вина, включающие персидский образ шахматной игры.

Наряду с переведенными с арабского, иранские поэты первого поколения могли использовать в описаниях вина и поэтические формулы национальной традиции. Судя по данным ранних поэтических антологий и сочинений по адабу («Чахар макала» Низами 'Арузи, «Лубаб ал-албаб» Ауфи), традиция исполнения сасанидских песен, среди которых было немало застольных, дожила, по крайней мере, до начала XIII в.⁵⁷ Кроме того, в новоперсидское время существовала и поэзия на местных диалектах (гилянском, мазандаранском, ширазском) – *фахлавиййат* (пехлевийские [песни]), которые, по мнению исследователей, могли быть формой непосредственного продолжения традиций сасанидской лирики⁵⁸.

Итак, создавая новый поэтический канон, персы заимствовали арабское и «вспоминали» родное. Сохранившиеся касыды, фрагменты стихов, отдельные бейты и руба'и этого периода включают немало описаний аромата и цвета вина, его прозрачности и сверкания, красоты винных сосудов (вино – жидкий яхонт, оно покоится без сосуда, а сосуд из-за его чистоты кажется пустым; оно – красный самоцвет в белой руке Мусы и т.д.), вино используется как образ сравнения (например, для цвета губ, щек или крови)⁵⁹, но преимущественно, как и в сасанидской литературе, разрабатывается тема его целительных свойств, способности этого напитка преображать природу человека и выявлять скрытое.

Рассмотрим наиболее репрезентативные контексты. Интересующая нас топика собрана воедино в знаменитом фрагменте Рудаки⁶⁰:

می آرد شرف مردمی پدید	آزاده نژاد از درم خرید
می آزاده پدید آرد از بد اصل	فراوان هنر است اندرین نبید
هر آنکه که خوری می خوش آنگهست	خاصه چون گل و یاسمن دمید
بسا حصن بلندا که می گشاد	بسا کره نوزین که بکشید
بسا دون بخيلا که می بخورد	کریمی بجهان در پراکنید

Вино различает [степень] благородства мужей,
Рожденного свободным [отличая] от раба.
Вино отличает свободного от низкородного,
Много доблестей у этого напитка⁶¹.
В какой бы миг ты ни пил вино – этот миг прекрасен,
Особенно когда расцвели розы и жасмин.
Много высоких крепостей, которые брало вино,
Много молодых жеребцов, которых оно укротило!
Много низких скупцов, которые, отдавая вина,
Распространили по миру щедрость!

Здесь представлен практически весь семантический спектр мотивов «вино – лекарь тела и души»: вино – напиток, открывающий истинную природу человека, украшающий жизнь, наделяющий силой и храбростью, превращающий недостатки людей в достоинства.

В другом фрагменте Рудаки свойства вина опьянять и наделять мужеством, по выражению М.-Н.О. Османова, «предстают прямо-таки грандиозными»⁶²:

ز آن می که گر سرشکی از آن درچکد بنیل	صد سال مست باشد از بوی آن نهنگ
آهو بدشت اگر بخورد قطره از او	غرنده شیر باشد و نندیشد از پلنگ

[Подай] того вина, чуток которого если прольется в Нил,
Крокодил сто лет будет пьян от его аромата!
Лань в степи если выпьет каплю его –
Станет рычащим львом и не побоятся пантеры!⁶³

Самое знаменитое стихотворение Рудаки, касыда «Мать вина», также включает, наряду с винными образами другой семантики, яркие описания вина как лучшего «допинга и антидепрессанта»⁶⁴:

زُفت شود رادمرد و سست دلاور گر بچشد زوی و روی زرد گلستان
وآنک بشادی یکی قدح بخورد زوی رنج نبیند از آن فراز و نه احزان

Неуклюжий станет доблестным, а слабак – храбрецом,
Если вкусит его, а желтое лицо – цветником.
А тот, кто выпьет кубок его в радости,
Ни заботы не увидит после того, ни печали.

У Абу Шукура Балхи (род. 915) вино предстает как напиток прозрения и бессмертия:

از آنچه قطره او فروچکد بزمین ضریر گوید چشم و مرده روان

[Принеси] того, о котором, если его капля упадет на землю,
Слепец скажет: «Это мои глаза», а мертвец: «Моя душа»⁶⁵.

Нередко призыв принести вина у саманидских поэтов звучит в контексте рассуждений о бренности бытия, переменчивости судьбы и коварства небосвода. Обратимся вновь к стихам Рудаки, ставшим хрестоматийными⁶⁶:

باد و ابر است این جهان افسوس باده پیش آر هر چه بادا باد

Этот мир – ветер и туча, увы!
Подай вина – будь что будет!

На этапе становления классической традиции воспевания вина, напоминающие о знаменитых сасанидских пирах, приобрели в Иране добавочный культурный смысл. В шуубитских кругах винопитие стало эмблемой прежнего образа жизни, а его прославление в поэзии – одним из способов национального самоутверждения иранцев. Как писал Хайям:

Лучше сердце обрадовать чашей вина,
Чем сидеть и бывлые хвалить времена.
Трезвый ум налагает на душу оковы.
Опьянев, разрывает оковы она⁶⁷.

Для полноты картины обрисуем коротко дальнейшую судьбу топоса «вино – лекарь». Его основные семантические компоненты дали богатые всходы на ниве персидской поэзии. Вино дарует прозрение душе – этот смысл позволил поэтам использовать благородный напиток как одну из центральных метафор вдохновения, а картины пиршества с вином, яствами и музыкой как в эпосе (Фирдоуси, Низами), так и в касыде (Насир-и Хусрав, ‘Аттар), а позднее – в газели (Хафиз), стали сопутствовать описанию нисхождения на поэта вдохновения⁶⁸.

С развитием суфийской поэзии образ вина с его уже отчетливо прочерченными семантическими доминантами преображения души и выявления скрытого становится идеальным символом любви к Истинному, охватывающей сердце гностика, и самой Истины, которую ищут странники, идущие по мистическому пути. При этом топика винной мистической газели в Иране неизменно связана с превращением лирического «я» из правоверного мусульманина, арабизированного иранца, в неверного, гебра, со сменой арабского платья на иранское. Герой отправляется из мечети в лавку виноторговца (часто именуемую *dayr-i mughān* – «святилищем магов»), чтобы просить виночерпия (духовного наставника) о даровании вина истины, открывающего дорогу к «тайнам». В винной образности суфийских газелей словно бы возрождаются и находят поэтическое продолжение авестийские прославления священного напитка хаомы, который ритуально готовили и потребляли в зороастрийских храмах. Так, газели Фарид ад-Дина ‘Аттара (XII в.), которым в последующие века подражали многие авторы, содержат разные вариации на тему ухода из «мечети» в лавку виноторговца и повязывания зуннара – пояса гебров; вот типичный образец:

1. Наш старец опять снес пожитки к виноторговцу,
Предал хирку огню и ухватился за зуннар.
2. Своим двуличием он нанес религии такой урон,
[Что] на ристалище богохульства обыграл [всех] богохульников.
3. Он внял призывам гуляк (риндов), избрал путь каландаров,
Обновил обычаи магов, обесценил достоинства праведников.
4. В религии он обрел виселицу, поставил на кон голову,
Девяностолетнюю [верность] религии отнял у благочестивого.
5. Вино харабата выпил до дна, обрел вкус вина Любви,
Любовь одержала над ним победу и вмиг лишила разума.

6. Когда он вкусил вина познания в обители Величия,
То заковал ноги естества в кандалы и протянул руки к тайнам.
7. Он встал в ряды влюбленных и сделал их ремесло своим,
И стал таким мастером, что посрамил Аттара.⁶⁹

Среди суфийских поэтов были такие, кто предпочитал разделять вино, которое подавали на пирах и воспевали в *хамриййат*, и вино «духовное». Джалал ад-Дин Руми включил в свою «Поэму о скрытом смысле» строки, удивительно напоминающие описание различия между вином и хаомой в Авесте (Ясна 10:8; Яшт 17:5, см. цитаты ранее в статье):

Питье Истинного (*šarāb-i ḥaq*) – его завершением бывает чистый мускус,
Вино (*bāda*) – у него в конце бывает вонь и мучение⁷⁰.

А величайший персидский автор газелей, Шамсуддин Хафиз, наоборот, умел мастерски соединять в своих стихах все смысловые обертоны метафоры вина. Таков его бейт, ставший пословицей, где вино из предместий Шираза, напиток Истины и хмель поэтического вдохновения слиты в единый образ:

آن چه آو ریخت به پیمانہ ما نوشیدیم اگر از خمر بهشت است و گر بادہ مست

Что он (виночерпий. – Н.Ч.) налил в нашу чашу, то мы и выпили,
Все равно – напиток рая или пьяное вино!⁷¹

Наиболее полную реализацию весь комплекс мотивов целительной силы вина находит в особом жанре, начинающем формироваться с конца XII в. – *саки-наме* «Книга виночерпия». Создателем первого *саки-наме*, еще не обособившегося, а включенного в большую поэму, считается Низами⁷², а после «Саки-наме» Хафиза жанр набирает популярность и с рубежа XV–XVI вв. представлен в творчестве многих авторов постклассического периода⁷³. Саки-наме писались в разных жанровых формах (преимущественно маснави, иногда с вкраплением газелей, также касыда, тарджибанд). Формула жанра такова: поэт многократно обращается к виночерпию-саки с просьбой подать вина, за каждым обращением следует описание качеств вина и его благотворного воздействия в контексте рассуждений о бренности жизни и тщете

попыток спорить с судьбой. Обязательная формула «виночерпий, подай вина, которое ...» (она использовалась уже в самых ранних бейтах о вине, см. примеры ранее в статье) играет здесь структурообразующую роль и членит текст произведения на своего рода строфы. Этот вид поэзии «вырастает» из топики *хамриййат*, однако его отличает особое сочетание философских, дидактических и мистических мотивов, а в своем зрелом состоянии жанр *саки-наме* приобретает уже несомненную суфийскую окраску.

В целом к началу XIII в. образы вина в персидской классике используются во всех жанрах и формах, они превращаются «в один из самых многогранных и легко приспосабливаемых образных комплексов в литературной традиции»⁷⁴.

Теперь, проследив с опорой на тексты историю мотивного комплекса «вино – лекарь», вернемся к задаче, поставленной в начале статьи, и попробуем, хотя бы гипотетически, реконструировать этапы пути его проникновения в новоперсидскую поэзию. Поэтика восхваления священного опьяняющего напитка хаомы как целительного для тела и дарующего храбрость, прозрение, бессмертие души, сложилась уже в авестийских текстах. Она могла в определенной степени повлиять на поэтические формулы, в которых госаны и сасанидские певцы прославляли земной субститут хаомы – вино. Многочисленные описания вина как лекаря в среднеперсидских религиозных и светских сочинениях можно рассматривать как косвенные подтверждения того, что подобная образность использовалась и в песенных текстах. Сасанидская музыкально-песенная традиция оказывала влияние на арабских поэтов еще в доисламское время, по крайней мере, начиная с ал-А'ша, винные стихи которого сохранили элементы персидской образности. В аббасидское время, в период становления арабского жанра *хамриййат*, его топики формировалась как с опорой на богатую национальную традицию, так и за счет прямого заимствования образов из исполнявшихся в придворной среде персидских песен. Описания пользы вина могли частично заимствоваться именно из последнего источника. Когда Рудаки и другие поэты саманидского круга стали слагать стихи о вине на новоперсидском, в их распоряжении оказалось два образных ресурса: все еще живая устная песенная традиция и арабская классика. Они черпали образы вина, прогоняющего печаль и несущего радость, из арабской классики, и

слышали варианты тех же образных клише в старинных застольных песнях (так, выражение «Подай вина, которое...», популярное уже в самых ранних персидских бейтах и ставшее ключевым в жанре *саки-наме*, скорее всего, восходит к сасанидским песенным формулам). Если все сказанное верно и если распространить предложенную схему генезиса на другие классы поэтической образности, то становится более объяснимым и феномен «мгновенного становления» классической персидской поэзии на протяжении X в.

Арабы нередко упоминали о персах в контексте прославления вина. А раннемусульманскому поэту 'Абд ар-Рахману ибн Арта'а (VII в.) принадлежит бейт, в котором этот благородный напиток представлен как передатчик богатств, которыми владели «сыны Сасана»:

نَدَعَكَ عَلَى مَلِكِ ابْنِ سَاسَانَ قَادِرًا إِذَا حَرَمْتُمْ قُرَاؤَنَا حَلَبَ الْكَرْمِ

[Вино] вручает тебе наследство Сасанидов, в то время как толкователи [Корана] запретили тебе молоко виноградной лозы⁷⁵.

Примечания

1. Современное представление иранцев о центральных темах своей словесной традиции отражено в заставке к электронному изданию знаменитого толкового словаря А.А. Диххуда «Лугат-нама»: при открытии программы по экрану плывут «главные» поэтические слова: «бытие», «любовь», «встреча», «сад», «роза» и дважды – вино (*may* и *sharāb*). См.: Диххуда, 'Али Акбар. Лугат-нама (электронная версия). Тегеран: Изд. Тегеранского университета, б/г.
2. Сама по себе идея, что истоки новоперсидских описаний вина надо искать не у арабов, а в национальных обычаях, религиозных представлениях и фольклоре древне- и среднеиранского периода, далеко не нова. Она неоднократно высказывалась иранистами, а арабисты, исследующие жанр *хамриййат*, отмечали сильное иранское влияние в области топики; наиболее подробно и последовательно вопрос прослежен в первой главе диссертации Ш.З. Суфиева «Истоки саки-наме в персоязычной литературе», посвященной формированию жанра *саки-наме* (см.: Суфиев Ш.З. Саки-наме в системе персоязычной литературы XVI–XVII веков. Канд. дис. ИВАН. М., 1990). Автор предполагает, что истоки персидского *хамриййата* «надо искать прежде всего в обычаях, традициях, религиозных представлениях, в мифологии, фольклоре древнеиранской цивилизации» (Там же, С. 10).

3. О путях восстановления преемственной связи между новоперсидской лирикой и сасанидской придворной песенной традицией см.: *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* Персидская классическая лирика: к проблеме генезиса // *Лирика: генезис и эволюция / Сост. И.Г. Матюшина, С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2007. С. 175–231, где частично прослежен и генезис винных мотивов (С. 213–215).*
4. См. наблюдения известных иранистов о вине в иранской культуре: *Touraj Daryaee. Wine good and fine. The art of wine in ancient Persia; Guive Mirfendereski. Of wine and War // Сайт общества «The Circle of Ancient Iranian Studies» (CAIS). URL: http://www.cais-soas.com/articles/culture_education_articles.htm. Дата обращения: 10.01.2011.*
5. По археологическим данным, именно на территории Западного Ирана, в Годин Тепе найдены следы древнейшего в мире производства виноградного вина (4-е тыс. до н.э.), см.: *Badler V.R.* The Archaeological Evidence for Winemaking, Distribution and Consumption at Proto-Historica Godin Tepe, Iran // *The Origins and Ancient History of Wine / Ed. P.E. McGovern, S.J. Fleming, and S.H. Katz. Gordon and Breach Publishers, 1996. P. 45.*
6. *Омар Хайям.* Рубайат. Трактаты. М.: ЭКСМО, 2004. С. 299–302.
7. Геродот. История. В 9-ти кн. / Пер. Г.А. Стратановского. М.: 2001. Т. I. С. 107–108.
8. Там же. С. 126.
9. *A. de Jong.* Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. Leiden, New York and Köln: 1997. P. 373 (со ссылкой на Афиня Навкратийского).
10. Ibid.
11. Об источниках создания поэмы см. информативную статью А.А. Старикова «Фирдоуси и его поэма “Шахнаме”» в *Фирдоуси. Шахнаме / Изд. Ц.Б. Лахути, А. Лахути, А.А. Стариков. Пер. Ц.Б. Лахути. Т. I. М.: Ладомир, 1993 (1-е изд. М.: Наука, 1957). С. 459–592.*
12. Так, Ф.А. Розенберг описал ритуалы сасанидского пира, полностью опираясь на текст «Шахнаме», в классической статье *Розенберг Ф.А.* О вине и пирах в персидской национальной эпопее // *Сборник музея антропологии и этнографии при Российской академии наук. Т. V. Пг.: 1918. С. 375–394.*
13. *Фирдоуси.* Шахнаме. Т. I. С. 38.
14. См.: *Фирдоуси.* Шахнаме / Пер. Ц.Б. Лахути и В.Г. Берзнева. М.: Ладомир, 1984. Т. V. С. 244; здесь и далее я предпочла цитировать «Шахнаме» не в своем подстрочнике, как прочие персидские стихи, а в поэтическом переложении Цецилии Бану, отдавая дань верности и красоте ее перевода.

15. Коран запрещает не само питье вина, а неумеренное пьянство: «[...] ешьте и пейте, но не излишествуйте: ведь Он не любит излишествующих!» [Коран 7:29(31)], цит. по Коран / Пер. и комментарии И.Ю. Крачковского. М: Наука, 1986. В рамках нашей темы интересно, что Мухаммад также был знаком с топосом «целительности» вина, известен хадис Пророка о том, что «это не лекарство, а болезнь», см. *Wensinck A.J. Wine in Islam // Encyclopaedia of Islam. CD-Rom ed. Brill, 2003.* Мусульманские законоведы категорически запретили употребление вина, чтобы уберечь человека от беды, ведь ему может не хватить мудрости, чтобы извлечь из вина пользу и избежать вреда. В мусульманском Иране домонгольского времени религиозное осуждение пьянства уживалось с обычаем пышных дворцовых застолий, о чем сохранились многочисленные свидетельства (пиры саманидской эпохи описаны в «Истории Систана», газнавидской – в «Истории» Байхаки, о правилах дворцового винопития при дворе сельджукида Малик-шаха рассказано в «Сийасат-наме» Низам ул-Мулка). Питье вина входило в число занятий юноши знатного рода, о чем свидетельствует включение главы «О распорядке питья вина и необходимых для этого условиях» в знаменитое зеркало XI в. «Кабус-наме».
16. См. *Jong A., de. Op. cit.* P. 374, где даны отсылки к источникам.
17. О роли вина в зороастрийских ритуалах см. *Dhabhar B.N. Use of Wine in Zoroastrian Rituals // Essays on Iranian Subjects. Bombay, 1955.* С. 181–195.
18. См. *Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов.* М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2004. С. 169, 142 (со ссылкой на пехлевийское сочинение «Наставление Адурбада, сына Махраспанда»).
19. *Boyce M. The Parthian gōsān and the Iranian Minstrel Tradition // Journal of Royal Asiatic Society. № 9. P.10–45.*
20. *Фирдоуси. Шахнаме.* Пер. Ц.Б. Лахути. Комментарии В.Г. Луконина. Ред. текста А. Азер. Т. IV. М.: Ладомир, 1994. С. 7–8.
21. См. перевод в *Чунакова О.М. Пехлевийская Божественная комедия.* М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 149–156, упоминания о вине – С. 152–153.
22. См. разбираемый пассаж в *Monchi-Zadeh D. Xusrov i Kavatan ut Retak. Pahlavi Text, Transcription, Transliteration and Translation. Acta Iranica. № 22. Leiden: 1982. P. 75.*
23. Так поясняет О. Чунакова, со ссылкой на мнение Мончи-Заде, см.: *Чунакова О.М. Указ. соч.* С. 181.
24. Там же. С. 132.

25. Зороастрийские тексты. Суждения духа разума (Дадестан-и меног-и храд), Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Изд. подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1997. С. 11.
26. Там же. С. 95–96.
27. *Омар Хайям*. Указ. соч. С. 295–296.
28. См. перевод в *Чунакова О.М.* Указ. соч. С. 96–130.
29. То есть произнес молитву, чтобы охранить свой последующий сон священными словами.
30. Там же. С. 98.
31. *Vahman F.* *Ardā-Virāz-Nāmag*. The Iranian “Divina Commedia” (Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series No 53). London and Malmo: Curzon Press Ltd., 1986. P. 237.
32. При этом в самой Авесте действие хаомы и других опьяняющих напитков противопоставлялись: опьянение ими вызывает гнев, раздоры и беспорядок, а употребление хаомы просветляет и исцеляет (Ясна 10:8); в Яшт 17:5 хаома прославляется за то, «Что после всех опьянений идет кровожадная ярость, / Но после испития хаомы / Истина следом идет» (пер. И.М. Стеблин-Каменского), см.: Авеста в русских переводах (1861 – 1996). Сост., общая ред., примеч. и справоч. раздел И.В. Рака. СПб.: Журнал «Нева», ИТД «Летний Сад». С. 362.
33. Иногда – и козым, в парфянской поэме-прении «Вавилонское дерево и коза» коза хвастается, что ее молоко используют для почитания могущественного Хома, см. текст в: *Чунакова О.М.* Указ. соч. С. 158.
34. Гаты Заратуштры / Пер. с авестийского, вступительные статьи, комментарии и приложения И.М. Стеблин-Каменского. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. С. 21.
35. Перечисление контекстов с упоминанием хаомы в русских переводах Авесты см. в: Авеста в русских переводах. С. 466; далее все цитаты даются по этому изданию, указан только номер страницы и имя переводчика; тексты Авесты в транскрипции, а также английские и немецкие переводы выложены на сайте «Avesta – Zoroastrian Archives». URL: <http://www.avesta.org/avesta.html>. Дата обращения: 11.01.2011.
36. Напомню, что выше уже приведены данные о том, что более поздняя история выстраивалась в сказаниях как череда последовательных винопитий.
37. *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* Персидская классическая лирика. С. 189–197.
38. Красочные описания халифских застолий в кругу поэтов и музыкантов сохранились, например, в «Китаб ал-аврак» ас-Сули (ум. 946), книге, в которой, по мнению А. Халидова, «важнейшей характеристикой каждого из

- халифов служит его отношение к стихам, песне и музыке» (*ас-Сули*, Абу Бакр Мухаммад. *Китаб ал-аврак*. Критический текст и пер. на русский язык В.И. Беляева и А.Б. Халидова; предисл., примеч. и указ А.Б. Халидова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. С. 12); см., например, рассказ о маджлисе у халифа ал-Му'тазз-биллаха, на котором поэты соревнуются в уподоблениях «бульканья» – звука, с которым вино льется из кувшина в чашу (Там же. С. 183–184); рассказы о певцах и песенной поэзии при аббасидском дворе, частично восходящие к *ас-Сули*, сохранены в «Книге песен» Абу-л-Фараджа ал-Исфахани, см. выборочный русский перевод: *Абу-л-Фарадж ал-Исфахани*. Книга песен / Пер. с арабского А.Б. Халидова, Б.Я. Шидфар. М.: Главная редакция восточной литературы, 1980.
39. Abu Nuwas, Poeta Abbaside. *Gabrieli*, 1953. P. 33.
40. *Meisami J.S.* Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry. London: Routledge Curzon, 2003. P. 31. Еще одним важным ресурсом поэтической образности *хамриййа*, по мнению арабского филолога И. Хави, могла служить греческая традиция воспевания вина, восходящая к гимнам, связанным с культом Диониса, см. *Суфиев Ш.З.* Указ. соч. С. 15.
41. См.: *Осипова К.Т.* «Винные стихи (хамриййат) в арабской классической поэзии» (генезис и эволюция). Канд. дисс. М.: ИСАА МГУ, 2007; диссертация посвящена исследованию формирования жанра *хамриййа*, пользуюсь случаем выразить благодарность К. Осиповой за предоставленную мне возможность пользоваться электронным вариантом текста. Приведенные далее примеры арабских стихов почерпнуты (если не оговорено иначе) из указанной работы и цитируются в переводе ее автора, отсылки к диванам поэтов даны в диссертации.
42. Цит. по *Meisami J.S.* Op. cit. P. 444, англ. перевод: «And a glass which I drank in pleasure, and another, with which I cured myself of its effects». Бейт ал-А'ша цитирует и К. Осипова (وكأس شربت على لذة و أخرى تداويت منها بها) с переводом «Одну чашу я выпил в удовольствие, а другой – излечился от (действия первой)». Мотив, как показано в работе, развит у Ка'ба ибн Зухайра (ум. 662): «Оно – лекарство, мы вылечиваемся им; так, от повторного кубка выздоравливает опьяневший». Исследователь формулирует мотив как «вино является и источником опьянения, и лекарством от него», см.: *Осипова К.Т.* Указ. соч., гл. III, § 2. То же «поэтапное» воздействие вина описано в иранской легенде о происхождении вина из трактата Хайяма «Науруз-наме» (см. ранее в статье). Там узник, которого поили вином, чтобы выяснить, что это за напиток, после первой чаши нахмурился, а после второй стал веселиться.

43. *Фильштинский И.М.* История арабской литературы. V – начало X века. М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 104.
44. *Осипова К.Т.* Указ. соч., гл. III.
45. Там же. Гл. III, § 2.
46. Там же. Тема 19, мотив «жизнь состоит из печалей, которые, однако, прогоняет вино», приведен еще ряд примеров.
47. См. *Blacher R.* al-Akhtal // *Encyclopaedia of Islam*. CD-Rom edition. Brill: 2003.
48. *Осипова К.Т.* Указ. соч., гл. III, § 2, тема 1, мотив «вино как жидкость – источник жизни».
49. Там же, тема 1, мотив «вино несет радость». Ас-Сули в «Китаб ал-аврак» приводит рассказ о том, что ал-Валид б. Йазид много заимствовал у других поэтов, в доказательство цитируются его стихи с описанием прозрачности вина и бейт ал-А'ша, из которого заимствован образ, см.: ас-Сули, Абу Бакр Мухаммад. Указ. соч. С. 47.
50. См. *Осипова К.Т.* Указ. соч., гл. III, § 2, тема 19 («бренность бытия и утверждение гедонистического образа жизни»). В бейте, возможно, скрыта смысловая игра, поскольку вино «из мирта» (*min ās*), то есть благоуханное, может быть также вином «из Ас» (согласно персидско-английскому словарю Ф. Штейнгасса, «название деревни в Персии»).
51. Бейт одновременно описывает светлокую (или светловолосую?) возлюбленную; цит. по *Meisami J.S.* Op. cit. P. 35; английский перевод «A blonde [*safra*'] in whose courtyards sorrow does not alight, and who, if struck by a stone, would touch it, dispelling its sadness».
52. *Фильштинский И.М.* Указ. соч. С. 328.
53. *Ар-Раду'яни, Мухаммад б.* 'Умар. Тарджуман ал-балага. Изд. А. Атеш. Стамбул: 1949. С. 115.
54. «Обитель шайтанов» (*dayri shayātīn*) – капище неверных, метафора кабака (вином в Халифате торговали иноверцы, зороастрийцы и христиане).
55. *Ар-Раду'яни, Мухаммад б.* 'Умар. Ук. соч. С. 117–118.
56. Ср. тот же образ в более позднем бейте Руми: «Посмотри на опьяненного этим дивным вином – // Как пьяный ферзь, он начал ходить так и сяк» (пер. М.А. Русанова), цит. по: *Джалал ад-дин Мухаммад Руми.* Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле») / Пер. с персидского и коммент. Л.Г. Лахути, Н.И. Пригаринной, М.А. Русанова и Н.Ю. Чалисовой. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. С. 190, бейт 2095.
57. См. подробнее *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* Персидская классическая лирика. С. 189.
58. *Persian Literature* / Ed. E. Yarshater. Bibliotheca Persica. 1988. P.12.

59. См. примеры описаний вина у Рудаки, Дакики и других ранних поэтов в *Османов М.-Н.О.* Стиль персидско-таджикской поэзии. М.: Наука, 1974. С. 59–60; 68; 81–82; 194; 218.
60. См. *Рудаки.* Стихи / Научный текст, пер. и комментарий Л.И. Брагинской. Душанбе: Ирфон, 1987. С. 26 персидского текста.
61. Глагол *padīd āvardan* с предлогом *az*, употребленный в первых двух бейтах, означает как «отличать что-то от чего-то», так и «выявлять что-то в чем-то», поэтому допустимо и альтернативное понимание: «Вино выявляет благородство любого мужа, // [выявляет] свободнорожденного в купленном за дирхемы. // Вино выявляет свободного в низкородном ...», однако, иранисты предпочитают вариант с «отличать», см. *Османов М.-Н.О.* Указ. соч. С. 81; *Рудаки.* Указ. соч. С. 40 перевода.
62. *Османов М.-Н.О.* Указ. соч. С. 81.
63. См. оригинал в *Рудаки.* Указ. соч. С. 40 персидского текста.
64. Там же. С. 46 персидского текста.
65. См. текст в *Османов М.-Н.О.* Указ. соч. С. 81, я цитирую перевод М.Н.-О. Османова. Сравнение вина из-за его живительной силы с душой встречается и у Рудаки: «Если бы не было вина, все сердца были бы разбиты. // Если бы в теле не видно было души, ее заменило бы вино», цит. по: *Рудаки.* Указ. соч. С. 64 перевода (фрагмент № 204 с развернутым описанием вина, бейт 4).
66. Там же. С. 16 персидского текста.
67. Пер. Г. Плисецкого.
68. О воспевании вина, которое дарует поэту просветление и вдохновение, у Фирдоуси, см. *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классике X – XIV вв. (касыда и маснави) // Поэтологические памятники Востока: Художественный образ, стиль, жанр. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2010. С. 217; об описании ниспослания поэтического дара как ситуации пиршественного застолья в касыде 'Аттара см. *Рейснер М.Л.* Персидская лироэпическая поэзия X – начала XIII века. Генезис и эволюция классической касыды. М.: Наталис, 2006. С. 85–87; о роли «вина вдохновения», наделяющего поэта силой создать поэму, во вступлении к «Лайли и Маджнун» см. *Низами.* Лайли и Маджнун. Введение / Пер. с персидского и комментарий Н.Ю. Чалисовой, М.А. Русанова. М.: РГГУ, 2008. С. 21–24.
69. Цит. по *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* 'Я есмь Истинный Бог': образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе 'Аттара // Семантика образа в литературах Востока. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С.

- 141–142; см. там же другие газели ‘Аттара, где даны яркие образы опьянения священным вином на пути обретения Божественной любви.
70. *Джалал ад-Дин Мухаммад Руми*. Маснави-йи Ма’нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (бейты 1–4003) / Пер. с перс. О.Ф. Акимушкина, Ю.А. Иоаннесяна, Б.В. Норика, А.А. Хисматулина, О.М. Ястребовой. Общая и научная редакция, указатели А.А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. С. 288.
71. *Хафиз-и Ширази*. Диван-и газалийят / Изд. Х.Х. Рахбар. Тегеран: 1373 г.х / 1994. С. 39 (газель 26, бейт 6).
72. См. последнюю главу вступления к поэме «Лайли и Маджнун» в *Низами*. Указ. соч. С. 189–207.
73. См. описание истории жанра в *Суфиев Ш.З.* Указ. соч. С. 45–85 (Глава II); Losensky P. Sāqī-nāma // Encyclopaedia Iranica. URL: <http://www.iranica.com/newsite/articles/>. Дата обращения: 11.01.2011.
74. Losensky P. Ibid.
75. Перев. К. Осиповой. Цит. по *Осипова К.Т.* Указ. соч. Гл. III, § 2.