

Об одной дантоведческой брошюре проф. Р.А. Никольсона (из истории английской литературной компаративистики)

Р.Ф. Бекметов

1. Имя Рейнольда Аллейна Никольсона (1868–1945), английского филолога-востоковеда, профессора Кембриджского университета, принадлежит к числу известных – по крайней мере, в узких исследовательских кругах о нём помнят, его труды читают. Отечественные специалисты знают Р. Никольсона как арабиста и исламоведа, ираниста, текстолога и переводчика, основателя целой научной школы с комплексом проверенных временем подходов в освещении памятников средневековой арабской и персидской литературы. Заслуженную и неувядаемую славу английский учёный приобрел в качестве знатока философско-мистических текстов, по преимуществу суфийской направленности; его по праву можно считать основоположником английского научного суфиеведения. Кроме того, Р. Никольсон был чрезвычайно продуктивным популяризатором классического востоковедения как отрасли знания. Можно утверждать, что его работы в определённом смысле претерпели своеобразную эволюцию – от академических, рассчитанных на сравнительно небольшую аудиторию читателей, они со временем перешли в разряд популярных. Причём (это нужно подчеркнуть!) их новый «стилистический» статус ничуть не мешал автору оставаться на уровне серьёзных требований, предъявляемых европейской ориенталистикой XX столетия: написанные с внешней точки зрения просто и доступно, сочинения Р. Никольсона во внутреннем плане являли собой образец глубины и насыщенной содержательности. Кембриджский профессор не поступался достоверностью ради занимательности, хотя сама экзотичность «восточной» темы к этому в немалой степени располагала.

Из наиболее крупных работ Р. Никольсона, написанных в разные годы, следует назвать прежде всего многократно изданную «Историю арабской литературы» («A literary history of the arabs», 1907; букв. пер. «Литературная история арабов»), «Исламский мистицизм и его адепты» («The mystics of islam», 1914), цикл статей «Исследования в области мусульманского мистицизма» («Studies in Islamic mysticism», 1921), «Застольные беседы Джалялетдина Руми» («The table talk of Jalalu-d-Din Rumi», 1924), не говоря уже о мелких, но не менее важных и значительных заметках, разбросанных в различных зарубежных сборниках устроеного специализированного типа. Р. Никольсон фактически открыл западному читателю персидского поэта XII века Д. Руми, издав с обширными комментариями и переводом на английский язык знаменитое «Месневи» в восьми томах (1925–1940). Благодаря трудам британского исследователя на Западе, в читательской среде возник своего рода культ Д. Руми как

мусульманского мистика и гениального духовного провидца. В этом отношении, к слову, вполне логичным выглядит попытка провести аналогию между Р. Никольсоном и Э. Фитцджеральдом (1809–1883), в 1859 году опубликовавшим собственные вольные переводы лирики О. Хайяма и сделавшим имя этого персидского поэта и математика средневековья широко известным в мире¹. Р. Никольсон открыл просвещенному европейскому читателю множество суфийских трактатов и поэм; показательно, что его переводы нередко служили отправной точкой для «пере-перевода» их на иные языки². Весьма активно изучал Р. Никольсон и современную ему восточную литературу, отражавшую – в силу объективных закономерностей – тенденции предшествующего периода развития. Так, именно он познакомил западный мир с творчеством индо-пакистанского поэта Мухаммада Икбала, в 1920 году переведя на английский язык его поэму «Таинства личности» и охарактеризовав в кратком предисловии некоторые мировоззренческие позиции и эстетические представления автора. Научные пояснения Р. Никольсона в значительной мере способствовали усилению интереса к М. Икбалу, одинаково хорошо писавшему как на родном языке (урду), так и на английском, но – вследствие особой манеры литературного письма, в котором было много «темных» мест, – остававшемуся непонятным, не до конца проясненным для средней читательской публики.

2. Из солидного научного наследия Р. Никольсона заслуживает внимания одна любопытная работа, вышедшая в 1944 году. Это – небольшое по объему сочинение под названием «Персидский предшественник Данте». В нём содержится краткое авторское предисловие и сильно сокращённый перевод на английский язык поэмы Санаи «Путешествие рабов божьих к месту возврата» (XI–XII вв.). Р. Никольсон, как можно понять, придерживался взгляда, согласно которому дантовская картина мира, изображённая в «Божественной Комедии», испытала на себе глубокое «возмущающее» влияние арабо-персидских религиозных источников, в подробностях описывавших перемещение человеческой души по загробному миру, пространству трёх сфер – ада, чистилища и рая.

¹ Об устойчивости интереса к О.Хайяму свидетельствует, среди прочего, тот факт, что в Западной Европе II половины XIX века переводы Э. Фитцджеральда выдержали не менее 25 изданий, а потом они послужили основой для перевода поэзии персидского автора на другие языки, в том числе русский; в последнем случае О. Хайям до сих пор остается объектом переводоведческих штудий и даже интересных переводческих экспериментов, связанных с желанием проникнуть в глубину невыразимой хайямовской поэтики, см., н-р: [Султанбеков 2012: 12–14].

² Так произошло, к примеру, с переведённым недавно на русский язык трактатом «Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец» («Кашф аль-махдуб ли-арбаб аль-кулуб») средневекового персидского лирика и мыслителя Али ибн Усмана Джуллаби Худжвири [перевод этого произведения раннесуфийской литературы, выполненный А.Орловым, опубликован вместе с предисловием и комментариями на сайте: <http://www.bukharapiter.ru>].

Следует сказать, что версия о западно-восточном синтезе применительно к Данте высказывалась задолго до Р. Никольсона. В XX веке первым эту проблему, как известно, поставил испанский арабист Мигель Асин Паласиос, обнаруживший наличие поразительных параллелей между «Комедией» и мусульманской эсхатологической литературой, главным образом поэмой «Футухат» («Аль-Футухат аль-макийя» / «Мекканские откровения») арабо-испанского философа Ибн Араби. Затем итальянский исламовед Энрико Черулли, полемически отталкиваясь от идей своего предшественника, аргументированно доказал, что Данте в процессе работы над текстом обращался к кругу традиционных исламских источников, переведённых на латинский язык (знал об их существовании, как и многие современники). Дискуссия о возможности привлечения восточной культуры при интерпретации Данте продолжалась с некоторыми перерывами всё XX столетие, но вопрос, по сути, остался открытым. Не вдаваясь в частности, отметим, что неразрешённость дантоведческой проблемы целиком проистекает из неопределённости исходной методологической установки. Дело в том, что европейские компаративисты прошлого полагали влияние (пусть даже опосредованное) до конца реализованным, воплощённым лишь в ситуации его осознанного протекания, зафиксированного к тому же на письме. Бессознательный характер рецепции признавался, но с ограничениями: о нём можно было говорить в модальном ключе, гипотетически, но не как о состоявшемся факте. Между тем бывают случаи, когда восприятие идей и образов происходит по нелинейной логике, в особенном стиле; прямые детерминированные связи перестают играть здесь сколько-нибудь значимую роль, и тогда на первый план выдвигаются новые отношения, напоминающие собой эффект т.н. «резонансной волны». Культурные контакты свёрнуто воплощаются в пространстве особого рода – «пневмосфере» – универсальном «пространстве духа», в котором этническая и религиозно-конфессиональная принадлежность авторов, как правило, нейтрализуется, превращаясь в поправочный коэффициент внешнего выражения, подобно музыкальной ноте, делающей композицию более разнообразной с тональной стороны. Такой акцент в методологических исследованиях, пожалуй, мог бы снять напряжение, возникшее в научном дантоведении, и перевести давний, явно затянувшийся разговор в гораздо продуктивное русло.

Будучи строгим и требовательным текстологом, Р. Никольсон в своём сочинении об этом, конечно, не рассуждает. Его задача заключалась в том, чтобы «запротоколировать» литературный факт, по возможности чётко и ясно указать на него. Но тем примечательнее, что в качестве знаменательного сходства к Данте он называет Санаи и неразрывно связанную с ним персидскую традицию загробных видений: берётся параллель много отдалённое арабо-испанского культурного ареала, в

территориальном и историческом отношении хотя бы пограничного к Европе, соположенного ей.

Надо сказать, что о соотнесённости двух художественных миров писал ещё Е.Э. Бертельс, видный отечественный иранист. Собственно, приоритет в открытии этой темы принадлежит исключительно ему, ибо в 1925 году в «Докладах Российской Академии наук» (серия В) была напечатана его заметка «Одна из мелких поэм Сенаи в рукописи Азиатского Музея» (перепечатку текста с исправлениями и добавлениями см.: [Бертельс 1965: 320–323]). В ней впервые на основе тщательного анализа было сказано о параллелизме в структуре двух поэм. Позднее, в работе по истории персидско-таджикской литературы Е.Э. Бертельс сетовал на то, что Р. Никольсону его работа «оставалась, видимо, неизвестной», поскольку в противном случае тот на неё обязательно сослался бы [Бертельс 1961: 403]³. В той же работе Е.Э. Бертельс высказывает мысль, что Р. Никольсон, правильно сопоставив эмпирический материал, сделал вместе с тем неверный вывод относительно зависимости Данте от Санаи. Поиск праобраза «Божественной Комедии» в мусульманской агиографии, предпринятый М. Асином Пласиосом, был, по мнению Е.Э. Бертельса, «осуждён учёными мира»; отсюда – едва ли не обобщённое требование, относившееся и к позиции Р. Никольсона: «поиски конкретных путей “странствования сюжетов” чаще всего ничего, кроме научных химер, не дают» [Там же: 410]. Почти полстолетия спустя сын Е.Э. Бертельса, А.Е. Бертельс, не менее выдающийся иранист, уточнит контекст, в котором появилась фраза о «научных химерах». В начале 1950-гг., когда Е.Э. Бертельс её писал, теорию «странствующих сюжетов» в советской стране считали реакционной, «космополитической»; продолжать начатые сравнительные исследования было просто невозможно без последствий для себя, поэтому автор, «насильно оторванный от европейской науки», вынужденно отказался от новых подходов, заняв внешне соглашательскую точку зрения [Бертельс 1997: 158]. Сам А.Е. Бертельс, находясь в других, значительно более благоприятных исторических условиях, судя по всему, разделял

³ Е.Э. Бертельс, кстати, часто сетовал в статьях на то, что ему самому многие работы Р. Никольсона (современника, казалось бы!) не всегда были известны сразу, в момент публикации трудов английского филолога: получалось так, что нечто, открытое Е.Э. Бертельсом, уже входило, благодаря Р. Никольсону, в оборот мирового востоковедения. Ср. характерный пассаж в одном примечании: «На соответствующие отрывки обеих биографий Абу Саида я указал в докладе Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук в декабре 1921 года. Через два-три месяца в Ленинграде была получена книга Р. Никольсона <...>, где этот автор пришёл к тому же выводу» [Бертельс 1965: 50]. Подобные пассажи в статьях российского ираниста – не редкость, и этот пример лишний раз доказывает, что отечественная наука в ее лучших образцах всегда находилась на острие новейших исследовательских достижений, но по-настоящему вписаться в мировой контекст ей мешали условия государственной жизни, от хозяйственной разрухи и нищенского существования до чиновно-бюрократического равнодушия к идеям нестандартного рода. Можно ли это считать «константой» национальной жизни, её «неизменной величиной»?..

пафос новейших компаративных работ. Во всяком случае, возвести стихотворение А.С. Пушкина к его «гипотетическому индоевропейскому архетипу» при использовании определённой методики кажется ему задачей посильной [Там же: 157], как и попытка, сгруппировав «образы духовных переживаний», увидеть их в единстве взаимодополняющих смыслов [Там же: 157], что не исключает привлечения «старого набора приёмов филологии» [Там же: 15]. Этим «реабилитируется» отношение к Р. Никольсону, взявшему для сопоставления с Данте столь отдалённый литературный источник и подчеркнувшему его генетическую первичность в ряду множественных влияний на духовный «субстрат» личности Флорентийца.

* * *

Мы считаем необходимым в приложении к статье привести собственный перевод брошюры Р. Никольсона на русский язык. Перевод был выполнен по следующему изданию: [Nicholson R.A. 1944]. Текст поэмы Санаи дан в полустихотворной форме – ровно так, как у Р. Никольсона. Поэтическим в строгом смысле наш перевод поэмы персидского автора называться не может: текст требует дополнительной шлифовки, чтобы представлять ценность с эстетико-технической стороны. Это – нечто среднее между подстрочником и простейшим верлибром (распространённым ныне в Европе способом передачи чужого лирического слова с сохранением его главных семантических опор). Надеемся на то, что перевод классических трудов Р. Никольсона – дело ближайшего будущего. По нашему мнению, основные сочинения кембриджского профессора (прежде всего, «История арабской литературы» и «Исламский мистицизм и его адепты») должны стать фактом многонациональной российской культуры. Они заинтересуют не только узких специалистов, но и гуманитариев широкого исследовательского стиля, работающих с художественными сознаниями и оформляющими их текстами на стыке всевозможных знаний и традиций.

Литература

- Бертельс Е.Э.* Избранные труды: история персидско-таджикской литературы. – М.: Изд-во восточной литературы, 1961. – 556 с.
- Бертельс Е.Э.* Избранные труды: суфизм и суфийская литература. – М.: Главн. ред. восточной литературы, 1965. – 524 с.
- Бертельс А.Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV веков (Слово, изображение). – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 422 с.
- Султанбеков Ф.Ф.* Хайям и Шекспир. Трансформации рубаи и сонета. – Казань: Отечество, 2012. – 296 с.

Nicholson R.A. A Persian Forerunner of Dante. – Towyn-on-sea, New Wales: Printed by J. Wynn Williams, 1944. – 8 p. (URL: <http://nla.gov.au/nla.gen-vn5814184>, доступ свободный, интернет-сайт Австралийской национальной библиотеки / National Library of Australia, Канберра, 2012).

Приложение

Персидский предшественник Данте

Предлагаемая читателю сокращённая версия мистической поэмы, созданной в XII веке на персидском языке и описывающей путешествие в божественный Эдем, впервые была опубликована в 1943 году в «Трудах» бомбейского отделения Королевского Азиатского общества. Впоследствии я узнал, что в условиях тех ограничений, которые накладывало военное время, материалы такого рода (оттиски) не могут быть получены из Индии. Несмотря на свои художественные достоинства, этот небольшой по объёму текст претендует на большее; его идеи и сама форма, в которой они воплощаются, показались мне необычными, заслуживающими внимания. Отсюда возникло намерение издать частным образом небольшую брошюру в определённом количестве экземпляров и распространить её среди друзей, а также тех лиц, которых заинтересовала моя тема, включая некоторых видных специалистов в области классической древности и средневековья, известных мне лично или благодаря научной репутации.

Р.А. Никольсон

В течение XII и XIII столетий нашей эры суфийская доктрина входила в новый для себя литературно-художественный контекст, благодаря трём великим поэтам – Санаи, Фаридитдину Аттару и Джалалетдину Руми, чьё творчество было столь оригинальным и глубокомысленным, что мы можем с достаточным основанием характеризовать это время в качестве золотого века персидского мистицизма.

Санаи, самый старший из трёх поэтов, умер в 1150 году. Наши сведения о его жизни крайне скудны; свои дни он провёл по преимуществу в Газне, где нашёл покровителей, высоко ценивших его религиозную лирику, а также мастерство профессионального панегириста. Санаи упоминается в списке некоторых из них, включающем придворных сановников; добродетели последних он прославил в знаменитой поэме «Хадикатуль-Хака'ик» («Сад истин»), посвящённой султану Бахрамшабу из рода газневидов. «Сад истин» – это длинная стихотворная проповедь, прерываемая в отдельных местах прозаическими фрагментами в виде высказывания или морального совета; они представляют собой переработку учения суфийских шейхов, предназначенного – как руководство – для их учеников, адептов веры.

Трудно сказать, был ли Санаи отцом-основателем персидской религиозно-философской поэзии в той форме, которая даёт возможность полно и последовательно изложить её основной предмет. Не приходится отрицать отдалённого сходства «Сада истин» и «Месневи». Руми часто цитирует, по его словам, «Божественную книгу» («Илахи-наме») мудреца («хакима») из Газны, всячески подражает ей.

Западные читатели, находящие поэму «Сад истин» утомительной и скучной, возможно, удивятся, если узнают, что приводимые ниже отрывки текста взяты из незначительных и мало известных сочинений Санаи, а именно из короткой поэмы, получившей наименование «Сайруль Ибад илал-Ма'ад» («Путешествие рабов божьих к месту возврата»). В этом шедевре гротескного воображения Санаи описывает

возвращение падших сыновей мира в божественную обитель – начало и конец сущего. Как и Данте, он рассказывает историю собственных странствий в тёмной и пустынной местности, повествует о своей встрече с Проводником, который отправляется вместе с ним по кругам Ада, где мучаются смертные, и переживает ужас откровений до тех пор, пока путь не оказывается до конца пройденным. Отправной точкой этого пути становится в аллегорическом смысле первые движения души по восхождению ввысь – ее эволюция от растительного и животного этапа к этапу рассудочных способностей, дающих понять правду человеческого существования. Только потом можно стать «странником», т.е. разумной душой, идущей по мистической тропе самоочищения к трепетному единению с Универсальной Первопричиной.

Хотя верующий человек для обретения истины идёт так далеко, предлагаемый нами перевод ограничен, поскольку в него входит небольшое число стихотворных строк, выбранных исключительно для демонстрации поэтических идей и иллюстрирующих подход к теме. Невозможно читать «Путешествие рабов», не вспоминая «Божественной Комедии», особенно «Ада». Параллелизм мыслей, стиля и структуры не случаен. Любопытные детали, указывающие на общий источник заимствования и многократно подтверждающиеся сейчас применительно к Данте, подчёркивают ту точку зрения, что он каким-то способом воспользовался знанием, сохранённым в мусульманской легенде и традиции.

I

Изгнанный из Рая, в рабстве несчастном
Пришёл я в этот низший мир, узрев в нём
Душу низшую⁴, ровесницу движенья в облаках.

Адама лет преклонных приютила она
И повела детей его к вершине бытия,
В согласии с их мерой путь держать неблизкий.

Она есть Целое, кому любая вещь, рождённая на свет,
Принадлежит как часть; исток творенья, откуда всё
Живущее черпает силы в умножении [себе] подобных.

Она заставит кипарис цвести, не увядая;
И Человека, для кого мир сотворён по воле Неба,
Она направит ввысь, как сок в [его] движении по стеблю.

Блуждал я долго в той пустыне устрашающего мрака,
Пока не встретил у горы зверей, свирепых видом;
Глаза мои наполнил ужас, сердце содрогнулось.

Во мне внезапно пробудилась страсть видений
Неземного свойства; Душа Благоразумная открыла лик,
Я подниматься стал с земли на небо.

⁴ «Низшей душой» мы обозначили здесь слово «нурс» («nurs»); как можно понять, это – ключевой термин суфийской мистической философии. Сам Р. Никольсон оставляет его без перевода, но поясняет в сноске, что речь идёт о «растительной душе, чьё предназначение заключено в росте, потреблении и размножении» (примеч. переводчика. – Р.Б.).

Но плоть моя еще тянула вниз меня,
Я превращался вновь в прибежище злой силы
И ощутил в душе борьбу разнонаправленных стихий.

Надежды нет, взывать о помощи нет смысла...
Как человек, чей дом горит в огне,
отправиться пришлось мне поневоле
В далёкий Путь, идущий узким краем вверх –

В опасный Путь, он расположен дальше снежных гор.
Кто поведет меня – туда бегущего, услышав рык зверей?
Чем завершится этот Путь? Могильной тьмой.

II

Вступив во мрак, я разглядел седого Старца,
Он был спокоен, и лучистый свет сиял вокруг него,
Он был учтив, как правоверный на земле чужой.

«В ночи – лишь тьма, – я произнес. – Но вот – Луна!
Страх был велик, но он прошёл, к нему я прикоснулся
Кто сотворил тебя? Ответь, яви мне суть свою».

«Я глубже всех вещей и всех пространств:
Отец мой – Приблизённый Бога, самый главный,
Зачаток Вечности, основа Сотворенья⁵.

Всё это вовсе не обман: причина моего явления –
Его приказ, я обладаю силою не меньшей
В жилище этом, царстве праха и зловоний.

Покинь сей склеп, пусть псы бродячие здесь гложут
Гниющие останки естества. Ступай за мной, пойдём
Назад, в древнейший Город, когда-то цветший тут.

Идём, держись за Мной, я поведу тебя, оберегая.
Цепляйся крепче и дави нещадно зверя изнутри,
Так вместе мы дойдем до цели,

Страх – не беда, которая уносит силы без остатка:
Страх – тот огонь, несущий пользу, о котором
Говорят, что это – ключ с текучей Влагой Жизни Вечной.

Душа земная отомрет, душа небесная родится.
Идя за мной, будь скромн в поступи шагов,

⁵ Разумная душа, символизирующая в суфизме мистический путь, представляет собой дитя Логоса (Универсальную Причину); Логос же есть ничто иное, как последняя причина творения, которую мусульманский мистицизм отождествляет с до-бытийной «Истиной» или «Духом» Мухаммеда (примеч. автора).

Смирись душой, забудь себя, пусть дух тобою верховодит».

Его уста исторгли много слов беззвучных,
Он дал мне сердце, свет и очи, чтобы видеть.
Я принял этот дар, мы собрались в Путь.

III

В день первый мы пришли к шумящему холму,
Приметив волчьи стаи; хищники держали
В беззубых челюстях своих кровавую добычу.

Волк бился с тенью волчьей без разбора,
И кости с рыком грызли эти звери,
Испытывая голод и – в безумии – несчастье.

И там увидел я четырехротую змею,
На голове её семь лиц я обнаружил,
Она огнём дышала всякий раз при появлении жертвы.

«Перед тобою смерть, смотри», – услышал я глас Старца.
«Она поглотит странника, идущего Тропой:
Она внушает страх, здесь Каравану не пройти.

Она тебя опустошит, отнимет свет и жизнь,
Будь терпелив! Тебя спасу, ибо со Мной
Тот изумруд, который глаза змеи сожжет до пепла⁶».

Так рёк – и обратил свой взор на холм.
Змея взгляд Старца встретила мгновенно,
Хвостом взмахнув, она ретировалась сразу.

Оставив место это, мы пошли в долину,
Найдя там бесов, на чьих затылках глаза мигали
Косо, к чьим сердцам пришиты были языки.

Из логовища Зла мы поспешили к месту
Алчности, оно ужасным показалось мне, в нём
Лица, почерневшие от адского огня, выглядывали робко.

Вокруг лишь павианы: одни бросались яростно
К другим, хватая на земле сидевших,
Свинцу подобно в тяжести своей.

«Учитель, – я сказал, – отравлен воздух тут,
Но кто взимает плату?». «Безумец дряхлый, – он ответил.
Сто тысяч лет ему, никак не меньше.

⁶ Согласно древним поверьям, если змея случайно взглянет на изумрудный камень, ее глаза сразу застынут, и никакой угрозы она уже представлять не будет (примеч. автора).

Уродливый, скупой, сварливый,
Пустой старик с гримасой желчи, сокровища
Хозяин, хотя оно хранится в сферах неба».

Дрожа зубами, мы прошли чертог приматов
И вышли к берегу морской пучины, его водоворот
Нас ужасал, кровь стыла в наших жилах.

«Вперёд, мой друг, вперёд с неустрашимым сердцем!
С тобою рядом – Моисей, он посох держит,
Вода сойдет, на дне морском рать Фараона мы увидим.

Тебе вменяется связать всех бесов, порождений праха,
Расстаться с мерзкими страстями, забыв их навсегда:
Лишь так твой путь закончится спасеньем».

Я есть корабль, Старец – кормчий,
Он – мой Иона, я – тот Кит, что обитает в безднах моря,
Пока земли мы не коснулись. Моя нога еще суха.

«Мы ввысь идём», – он прошептал. Я сразу изумился,
Почувствовав, что под ногами нет земли, воды нет –
Всё пропало; лишь пустота и лёгкий воздух.

Движенье вверх казалось слишком страшным,
Что это? Как, чем вызвана крылатость тела?
Внушением рассудка или алхимией воображенья?

«Оставь лукавый разум, в нём нет пользы, –
Мне Старец говорит. – Стрелой прямою будь, не луком искривлённым!
Лети за дивным следом, что оставляет в воздухе нога твоя».

И я летел, и вот лицом упёрся в Райскую Обитель,
Как Нимрод (его стервятники поднялись высоко)⁷.
Мы вскоре оказались в царстве света,

И золота, и серебра, которые, исчезнув, возникали вновь.
«Глашатай самого Султана⁸, – сказал мне Старец, – его владения,
Спешим, мой друг, поклонимся ему быстрее огня».

А дальше того места я заметил зелёный остров
И дворец на нём, в нём жили колдуны,
Чьи головы – драконьи и чьи хвосты – от рыбы,

⁷ Нимрод, как рассказывают, пытался достичь Небесного Рая в полёте на птицах-стервятниках, чтобы сразиться с Богом Авраама (примеч. автора).

⁸ Луна... (примеч. автора). Р. Никольсон высказывает мысль, согласно которой словосочетание «глашатай самого Султана» – это, по-видимому, довольно сложная поэтическая метафора, подразумевающая луну, которая светит на ночном небосклоне отражёнными лучами солнца (т.е. Аллаха) (примеч. переводчика. – Р.Б.).

Те сумели порок бездарный сделать общим благом:
Навоз зловонный, им благодаря, стал садом редких роз,
А ворон чёрный перьями из золота блеснет.

Все вожделения, все чувства плоти были
Представлены здесь точно так, как в комнате секретной
У Зулейхи, которая в свой час Юсуфа ублажала⁹.

Мы, одолев, прошли рытвины гнезда того,
Где обитала стая пауков, несущих Гнев, Заносчивость и Похоть.
Мой Старец произнес: «Вот место очищения души,

Нет лучше места в мире этом, оно необходимо.
Ты яд сей должен проглотить бесстрашно,
Ты здесь найдёшь себе свободу, жизнь и силу».

Испил я чашу собственных страданий, ища укрытья.
Ночь исчезла, её сменили яркие и тёплые лучи,
Внезапно сократившие пространство над холмами.

Глаза свои открыв, я обнаружил Рай
В лазури гаваней и городов. Учитель мой велел смотреть.
«Нет больше времени, – он рёк. – Тебя смерть не коснется».

⁹ Эти стихотворные строки имеют непосредственное отношение к одному эпизоду из мусульманской легенды, повествующему о взаимоотношениях Юсуфа с женой Потифара (примеч. автора).