

Антологія перського гумору

КУПИТИ

В антології зібрано найкращі зразки перського класичного та народного гумору: анекдоти і жарти, притчі, повчальні історії, а також історичні та напівісторичні анекдоти. Українському читачеві вперше пропонуються фрагменти таких славнозвісних творів, як «Гулістан» («Трояндовий сад») Сааді Шіразі, «Багаристан» («Весняний сад») Абдаррахмана Джамі, а також твори маловідомих письменників, зокрема «Зібрання історій та світочі переказів» персомовного письменника Індії XIII ст. Мохаммеда Ауфі. Практично в повному обсязі подано пародійні трактати знаменитого перського сатирика й гумориста XIV ст. Убейда Закані «Трактат на розвагу серця» та «Сто порад». Перед читачем постає ціла галерея образів середньовічних мусульман — арабів, персів, таджиків, індійців, які знають і вміють цінувати дотепне слово, сповнене мудрощів та лагідної повчальності. Видання розраховане на широке коло читачів.



Антикоррозия персидского зылора





Антологія кращого гумору

Переклад, упорядкування
та загальна редакція
Романа Гамади



 ТЕРНОПІЛЬ
БОГДАН

Серія «Скарби Сходу» заснована 2008 року

У книзі використано іранські книжкові мініатюри.

**Антологія перського гумору/Перекл., упорядк., заг. редакція
Р. Гамади. — Тернопіль: Богдан, 2010. — 528 с.**

ISBN 978-966-10-8240-2

В антології зібрано найкращі зразки перського класичного та народного гумору: анекдоти і жарти, притчі, повчальні історії, а також історичні та напівісторичні анекдоти. Українському читачеві вперше пропонуються фрагменти таких славнозвісних творів, як «Гулістан» («Трояндовий сад») Сааді Шіразі, «Багаристан» («Весняний сад») Абдаррахмана Джамі, а також твори маловідомих письменників, зокрема «Зібрання історій та світочі переказів» персомовного письменника Індії XIII ст. Мохаммеда Ауфі. Практично в повному обсязі подано пародійні трактати знаменитого перського сатирика й гумориста XIV ст. Убейда Закані «Трактат на розвагу серця» та «Сто порад».

Перед читачем постає ціла галерея образів середньовічних мусульман — арабів, персів, таджиків, індійців, які знають і вміють цінувати дотепне слово, сповнене мудрощів та лагідної повчальності.

Видання розраховане на широке коло читачів.

Охороняється законом про авторське право.

Жодна частина цього видання не може бути відтворена в будь-якому вигляді без дозволу автора чи видавництва.

«...А потім доведи, що ти не верблюд»

Книга класика перської літератури Алі Сафі (60-70-ті роки XV ст. — 1533) «Латаїф ат-таваїф» («Жарти про людей іменитих та посполитих») відкривається традиційно «обґрунтуванням та бажаністю жартів», підкріпленням висловлюваннями Святого Пророка та його наступника і які великою мірою полягають на хадісах, свідченнях його сподвижників та інших богословських авторитетів. Оті підкріплення часом не лише однотипні, а й буквальні, апелюючи до тих самих автентичних джерел та мухаддисів, чим і пояснюється те, що Алі Сафі повторює ту саму формулу, наведену його великим сучасником і земляком Джамі в «Шостому саду» свого «Багаристану»: «Відомо також, що Пророк, нехай Аллах благословить його та весь рід, зволив сказати: «Нехай щирий мусульманин буде веселуном та дотепником, а криводушний — із кислим видом та насупленими бровами». Святий повелитель Алі, нехай над ним буде мир, сказав: «Жодної біди в тім немає, коли хтось так сипле жартами, що позбавляє людей лихого гумору і звеселяє їхню натуру».

Посилання на Пророка та його наступника потрібне було лишень з єдиною метою, аби на загальному тлі високої поезії, яка посідала панівне й заслужене місце в перській літературі, надати ваги такому жанру писання, як «латаїфи», легалізувати їх, всіляко підкріплюючи відповідними хадісами, з багатьма застереженнями та примовляннями. «Хист красномовства, яким зволить розпоряджатися лишень господь Бог і який є одним із шляхетних достоїнств людини, подвійного кшталту: перший — це серйозна й поважна бесіда, а другий — малопристойний жарт; перевага серйозної бесіди над сороміцькими жартами настільки очевидна, що не потребує доказів. Та, на жаль, серйозна розмова часто породжує нудьгу, а жарти нерідко в декого викликають ворожість, презирство та зневагу», — так каже Убейд

Закані (пом. у 1371 р.) у пародійному творі «Ресале-йе дильгушай» («Трактат на розвагу серця»). Двома століттями раніше інший перський класик Унсур аль-Маалі Кей-Кавус (1021/2-1098/9) писав з цього приводу в «Кабус-наме», присвяченій своєму синові Гіляншаху: «Знай же, сину, що кажуть: жарт — вступ до зла, тобто жарт передує всіляким нещастям. Скільки змоги твоєї, остерігайся нерозумних жартів, а коли вже жартуєш — не роби цього у п'яному вигляді, бо станеться зло і лихо <...> Та джерело всякого зла і незгод — жарт, і остерігайся жартів, хоча жартувати — не вада й не гріх, тому що навіть Пророк зволив жартувати».

«Жарти ловлять наші душі в свої сіті без упину,
Та уймають людям честі непристойності і кпини, —

продовжує далі Убейд Закані. — Але коли люди стосовно веселощів та очищення серця від нудьги зволили завважити, що «Аль-газаль фі-ль-калям ка-ль-мільх фі-т-та'ам», себто по-арабському воно ясує: «Жарт у розмові немов та сіль у їжі», то в поезії до цієї думки годиться такий арабський вірш:

Про розваги подбай, а не тільки про справи,
Бо вино і дотепність — господар забави.
До поважної бесіди жарту докинь,
Щоб до смаку було — наче солі до страви.

Іноді в різних читаннях повідається й про жарти і навіть ужито поетові слова, в яких говориться:

Тлумач собі святий Коран і подекуй про Бога,
Та не забудь скромного додати до пісного».

(Перекл. М. Ільницького)

Отого «скромного» в Убейда Закані часом було аж надто, на що вказав один із перших дослідників творчості письменника відомий англійський іраніст Едвард Браун: «Він заслуговує на більшу увагу й вивчення, бо, незважаючи на певний цинізм і грубощі, його

надзвичайна оригінальність і сміливість, здається мені, потребують ретельнішого дослідження, аніж він до цього часу удостоївся».

«Убейд Закані є, можливо, найвизначнішим письменником-пародистом і сатириком, народженим Персією», — цілком справедливо твердить автор. Достовірних свідчень із життя Нізам ед-діна Убейдаллаха Закані збереглося небагато: єдиним певним джерелом служать його панегіричні касиди, присвячені правителям та їхнім візірам, ліричні вірші, а також літературні антології-тазкіре — збірники біографій з текстами авторів, не завжди точні, а все ж цінні у своїх свідченнях та повідомленнях.

Хамдуллах Мустафа Казвіні (нар. бл. 1281 р.), земляк і сучасник Закані, в «Таріх-е гузіде» («Вибрана історія», 1330) свідчить, що Убейд із роду Заканів, а ті походять з арабського племені хафаджа: «шановний добродій ходжа Нізам ед-дін Убейдаллах, якому належить кілька чудових віршів та незрівнянних творів».

Народився письменник в останній чверті XIII ст. в селі Закан поблизу Казвіна, розташованого на півночі Ірану. Він походив зі значного арабського роду, предки якого колись перебралися до Ірану. Він дістав непогану освіту, що видно з його творів, писаних як арабською, так і перською мовами, і вважався «людиною талановитою, одним із майстрів стилю та чудового смаку», «однією із знаменитостей восьмого століття» (за мусульманським календарем).

У сорокових роках XIV ст. письменник перебрався з Казвіна в місто Шіраз, розташоване на мальовничому півдні країни, столицю провінції Фарс, де правив на ту пору шах Шейх Джамаль ед-дін Абу-Ісхак Інджу. Шіраз припав поетові до душі куди більше, аніж його рідне місто Казвін, до якого він навряд чи мав велику симпатію, постійно глузуючи з його недолугих мешканців. Можливо, саме з його легкої руки пішла про казвінців слава як про останніх дурнів та недотеп.

Слід думати, що шах Абу-Ісхак Інджу, покровитель славетного лірика Гафіза (1325-1389), до Убейда поставився так само прихильно, що відбилося в рядках Закані:

Якщо падишах твій являє прихильність до тебе,
То поза Шіразом вже й раю шукати не треба!

(Перекл. М. Ільницького)

Закані ніде жодним словом не споминає Гафіза, тож невідомо, чи вони зналися особисто, хоча гучна слава про кожного ширилася цілим краєм, в усякому разі творче оточення й коло знайомств у них було спільне. Без сумніву, вони були обізнані з творчістю одне одного, і є підстави твердити, як це робить іранський вчений Мохаммед Муїн, що Закані своїм сатиричним спрямуванням, «своїм сатиричним тоном, ймовірно, впливав на Гафіза». Та на відміну од Гафіза, який критикував лише людей із близьких йому верств, Закані стрілами своєї сатири не минав нікого, «вдаючись до сміху і глузування, місцями аж надто грубого і сороміцького».

Так, у своєму сатиричному маснаві «Муш у гурбе» («Миші й кішка») Закані дуже подібний до Гафіза, який писав у вірші «Плутяга суфій сіть поставив...»:

Уранці, як засяє правда
своїм чолом, хай буде сором
Мандрівнику, що не повірить
зневаживши дороговказ.
Куріпко з гарною ходою,
що так маніжно йдеш, принишкни,
Бо шейхів кіт благочестивий
уже кінчає свій намаз.

(Перекл. В. Мусика)

Творчість Закані і його гостра викривальність зумовлені історичною епохою. Монголи, плюндруючи міста й вирізуючи людність, прокотилися спустошливою лавиною по північному Ірану, меншою мірою торкнувшись півдня й південного заходу. Власне, великі поети XIII ст. належать околицям: на півдні, в Шіразі — Сааді, в Малій Азії — Мавляві, в Індії — Амір Хосров Деглеві. Невелика кількість

населення й «варварськи низький рівень життя», нові форми експлуатації й визиску, становище селян, чи не найтяжче за всю історію Ірану — ось прикметні риси епохи, в яку відродився навіть рабовласницький лад. Монголо-тюркська кочова знать, роздаючи наліво й направо податні грамоти — «берати» своїм васалам і обкладаючи населення повинностями, про що не раз писали перські історики та антологісти, все ж поступово переймалась високорозвиненою персо-мусульманською культурою. Найкраще це видно на прикладі династії Іль-ханів (1256-1335), яка під тиском перського оточення поступово цивілізується. Іль-хан Газан-хан (колишній буддист, а в мусульманстві Махмуд, 1295-1304), прийнявши іслам, щоб ближче зійтися з мусульманською чиновницькою й духовною знаттю, провівши низку реформ, спрямованих на впорядкування й централізацію держави, піклувався в основному про свою столицю Тебріз, розбудувавши її та звівши собі там мавзолей, і зовсім нехтував розореною країною. Подібним чином поведився і його брат та наступник Ульчжейту-хан (1304-1317), відомий під перським прізвиськом як султан Мохаммед Ходабенде, розширюючи свою нову столицю Султаніє (1307), розташовану біля того самого Казвіна, звідки був родом Убейд Закані.

Доба монгольського панування була найтяжчою в історії іранської культури; катастрофічно впав рівень письменства й науки, оскільки монголи недооцінювали перську поезію й надавали перевагу хронікам, і все це на тлі девальвації моралі, брутального цинізму й лицемірства. Так, емір Мобаріз ед-дін Мохаммед, згадуваний Убейдом, бувши деспотичним і кровожерним правителем, за свідченням історика Мірхонда (1433-1498), нерідно відривався від читання Корану, щоб власноруч стратити приведенного до нього «злочинця», а далі з легким серцем знову брався за читання священної книги. Цей самий Мобаріз ед-дін був осліплений і кинутий до в'язниці рідним сином Шах-Шуджою, який заходився правити після нього.

Спротивившись дивитись на розпусту знаті, Убейд Закані зважився

відкрити їхнє справжнє обличчя, показати становище й падіння своїх співвітчизників, розтлінну мораль епохи. 1340 р. він створює знаменитий трактат «Ахляк уль-ашраф» («Етика благородних»), трактат навиворіт, пародіюючи тогочасну вченість і схоластику. Узявши за основу принцип скасованих і скасовуючих віршів Корану й уклавши за ним мазгаб-е мухтар (діюче вчення) та мазгаб-е мансух (скасоване вчення), Убейд «логічно» доводить, що хоробрість і тому подібні дурниці вигадані для марновірів, що відважні, справедливі, щедрі люди врешті-решт виявляються дурнями, підтверджуючи усе це прикладами із життя можновладців.

Показавши себе у трактаті «Ахляк уль-ашраф» чудовим стилістом, майстром нищівної сатири та їдкого сарказму, Закані в іншому творі — «Ресале-йе та'аріфат машгур бе дегфасль» (трактат «Означення», відомий як «Десятиглав») — продовжує викриття «благородних вельмож» та полчищ тюроч з їхньою здирницькою канцелярією й хабарництвом, суддів та лицемірних святенників, що було на той час справою доволі небезпечною.

Пародіюючи моралізаторські панд-наме («книги порад»), які мають своїми витокami пеглевійські андарзи («настанови») та панд-намаки («напучувальні книги»), найвідоміша з яких «Панд-намак-е Зардушт» («Книга Заратуштрових рад»), а також маючи на увазі етико-дидактичну «Панд-наме» Сааді, ще свіжу на пам'яті, Закані створює 1350 р. чудовий вірець тонкої іронії, трактат «Сад панд» («Сто порад»). У передмові він вказує джерело свого натхнення — «Ахляк-е Насірі» («Насірову етику»), написану 1235-1236 р. відомим астрономом та автором численних арабських і перських наукових творів, моралістом Насір ед-діном Тусі (1201-1274). Згадує й «Андарз-е Хосров-е Каватан» («Настанови Хосрова, сина Кавата»), що належать перу царя Хосрова I Анушірвана (531-578) із династії Сасанідів.

Уважніше прочитання «Кабус-наме» Кей-Кавуса ібн Іскандара так само виявляє безпосереднє знайомство сатирика з цим зразком феодальної етики, і він буквально «цитує», вже в іронічному контексті,

окремі глави, зокрема «Про купівлю гулямів» та «Про гру в нарди» («Коли гулятимете в нарди та інші запальні ігри, вдавайтеся до всяких фіглів-миглів та штукарств, на які ви мастак, аби про вас сказали «Ото гравець удатний!», а коли ж суперник виявиться сильнішим, покляніться потрійним розлученням із жінкою, адже клястися в запальній грі заборонено шаріатом»).

«Сад панд» Закані — це така собі квінтесенція «життєвого досвіду» й «мудрості», твір, написаний на грані серйозного й іронічного, сумного й веселого, — автор ніби виводить читача із тьмяної мечеті у радісний світ життя, закликаючи: «Сьогоднішніх втіх не міняйте на завтрашні!» та глузуючи з недолугих проповідників аскетизму й страдництва.

Безумовно, центральним твором Закані є найбільший з усіх його псевдотрактатів «Ресале-йє дильгушай» («Трактат на розвагу серця»), складений з коротких оповідок-анекдотів, часто з історичним підтекстом, яким передує невеличкий вступ. Написаний у двох частинах — одна арабською, друга — перською мовою, твір є ніби підсумком багаторічних блукань письменника містами західного Ірану. Зібравши все почуте, а також те, «що було на пам'яті», Закані виступає то звичайним собі пересмішником, беручи на глуз і мертвих і живих, то поринає в гущу народного гумору, точніше гумору передмістя, часом цинічного, як сама епоха, проте не позбавленого гуманності й моралі, бичує найлихіші пороки — скнарість, лицемірство, облуду, всіляку ницість. Цілком народна й лексика цього твору, мова героїв, пересипана міцними й скоромними слівцями, що завжди було суттєвою перепорою на шляху адаптації «трактату» іншими мовами, яка, крім того, замішана на персько-тюркському просторіччі із виразним азербайджанським напрямом. Арабська частина «Ресале-йє дильгушай» так само ставить перед читачем багато проблем, задля вирішення яких доводиться звертатись до сирійського діалекту арабської мови, що можна трактувати як мовно-родову спадщину сатирика.

Будучи чудово обізнаним не лише з літературою на фарсі, а й з арабською у класичному та народному виявах, Закані безумовно знав і «Книгу захоплюючих оповідей» відомого асирійського історика й письменника Абу-ль-Фараджа Бар-Ебрея (1226-1286), оскільки в «Ресале-йе дильгушай» знаходимо анекдоти зі згаданої збірки. Ця книга, перекладена в давнину іншими східними мовами, зажила широкої популярності й у пізніші часи, зокрема значну кількість її мотивів творчо використав перський письменник Абдаррахман Джамі (1414-1492) у своєму славнозвісному «Багаристані» («Весняному саду»). Цікаво буде зазначити, що існує й український переклад «Книги захоплюючих оповідей» Абу-ль-Фараджа Бар-Ебрея, виконаний українським асирійцем Євгеном Вардою.

Арабська частина «Ресале-йе дильгушай» практично вся компілятивного характеру, і в багатьох випадках першоджерела легко відчитуються, як в анекдоті про халіфа Гаруна ар-Рашида й старого діда зі слізявими очима. «Раз якось ар-Рашид подався з візиром Джафаром аль-Бармакі в сад. Коли ж це появився верхи на віслиюкові якийсь шейх зі слізявими очима. Підморгнув ар-Рашид візирові, і той спитав у старого: «Куди це ти прямуєш, о шейху?» — «Є тут у мене одна справа, але нехай вона тебе не турбує», — відмовив йому старий. «Я пораджу тобі щось таке, від чого ти враз уздоровишся», — сказав приставучий Джафар. «Не потребую я твоїх знадобів», — відмовив шейх. «А все ж таки потребуєш! — не вгавав Джафар. — Ось візьми лишень повітряні стеблинки, збери водяну пилуку, насіння од грибів-порохняків, змішай з горіховою шкуринкою, приклади ту масть до очей, і слізявість тобі як рукою зніме». Шейх, обіпершись на віслиюкову спину, відвійнув що було у його духу й відмовив: «Оце платня за твоє добродійство, коли вона тобі годиться, то я можу й іще наддати». «Оповідання про Джафара Бармакіда і хворого старого» в розгорнутішому вигляді було включене в «Тисячу і одну ніч» в рамках циклу історичних оповідань та анекдотів про візирську династію Бармакідів, в даному разі йдеться про найбільш наближеного

до аббасидського халіфа Гаруна ар-Рашида придворного Джафара (вбитий у 803 р.).

«Ресале-йе дильгушай» Убейда Закані з повним правом можна назвати першою класичною антологією перського гумору. Проте й інші антологісти не вважали зайвим включати в свої твори вже цілком серйозного характеру зразки жартів із літературних творів та міського фольклору, як це робив, зокрема, великий попередник перського сатирика Мохаммед Ауфі.

Садід ед-Дін Мохаммед бен Мохаммед Ауфі Бухараї (1172/1177-1233/1243) відомий у перській літературі передусім як автор найстарішої антології-тазкіре перських поетів «Любаб аль-альбаб» («Серцевина серцевин»), яка зберігає значення «першого, хоча й не завжди точного джерела з творчості багатьох поетів домонгольського періоду». «Любаб аль-альбаб» сама по собі вже є цінною пам'яткою як рукописна тазкіре, вартість якої видно хоча б з того, що її використовували такі письменники, як Амін Ахмад Разі в «Гафт іклім» («Сім кліматів»), Аллах Дагістані в «Рейаз аш-шуара» («Сади поетів»), Хасан бен Лютфуллах Теграні в «Мейхане» («Винний шинок»), Резакулі Хан Гедаят в «Маджма'а аль-фусага» («Зібрання красномовних»). Вона містить зразки творів 329 авторів IX-XIII століття і, що надзвичайно важливо, засвідчує могутній поступ перської мови й літератури, яка вийшла на широкий індійський простір.

Перську мову принесли в Індію мусульманські завойовники. Уже в 1000 році Махмуд Газневід (998-1030) здійснив перший похід в Індію, який закінчився приєднанням кількох прикордонних укріплень. Як свідчить сучасний йому мусульманський автор, «він вважав своїм обов'язком щороку робити походи в Індію». Після першої великої перемоги, одержаної над індійським правителем Джайпалом у листопаді 1001 року, Махмуд здійснив іще сімнадцять спустошливих походів, які проходили під лозунгами священної війни з індійськими «ідолопоклонцями» та поширення ісламу в Індії. Він

проник у басейн Ганга до міст Муттра й Канаудж і на півострів Катхіявар, де в січні 1026 року зруйнував та пограбував знаменитий язичницький (буддійський) храм у Сомнаті.

Хоча Махмуд уславився в мусульманському світі як «бич ідолопоклонців», проте він не був сліпим фанатиком і не ставив за мету силою повернути в іслам усіх індусів. Відомо, що загони індусів становили значну частину армії Газневідів поряд з арабами, афганцями, туркменами. Будучи видатним полководцем, Махмуд, як зазначають вчені, цілком міг одержати хорошу освіту. «Навряд чи є перебільшенням свідчення істориків про те, що він чудово знав арабську і в перервах між військовими походами складав коментар до Корану. Є навіть згадки про те, що він намагався складати вірші по-перськи». Він тримав при дворі цілий штат придворних поетів, які жили на утримання з казни й оспівували його військові походи, будучи часто прямими очевидцями баталій. Ауфі у своїй поетичній антології «Любаб аль-альбаб» наводить імена 29 поетів, які творили при Газнійському дворі, з-поміж них згадано і блискучого поета Фаррухі Сістані, автора знаменитої «Сомнатської касиди», написаної на перемогу над невірними.

Проте доба ближчого знайомства перських письменників з Індією та її культурою настає лише на початку XIII століття, коли вони змушені були, втікаючи від монгольської навали, покидати рідні місця. На розвиток культури в мусульманському Делійському султанаті, який виник на уламках Газневідської імперії, справили великий вплив біженці з Ірану та Мавераннахра. Гнаний страхом перед військами Чінгіз-хана, як і багато його співвітчизників, опиняється в Індії й уродженець Бухари Ауфі. Після поневірянь містами Хорасану, Сістану і служби в різних правителів, зокрема в падишаха Наср ед-діна Кабадже (пом. 1228 р.), візирів якого він присвятив «Любаб аль-альбаб», він нарешті прибув до Шамс ед-діна Ільтутмиша (1211-1236) із династії Гурі (в перській традиції Татмиш, вітчизняна історіографія подає ще Ілетмиш), та Мусаси Сільсіле-йе Салятіна Шамсіє-йе Деглі

і в ім'я його візира Нізам уль-Мулька Мохаммада Абі Саада Джунейді написав «Джавам аль-гекайат ва лавам ар-ревайат» («Зібрання історій та світочі переказів»).

«Джавам аль-гекайат ва лавам ар-ревайат» цілком відповідає змісту книги, оскільки «її сторінки документальні» й містять відомості історичного, культурного, літературного характеру, а також відомості з «ісламських знань». За способом написання «Джавами аль-гекайат» звичайно співвідносять з такими арабськими творами, як «Кетаб аль-агані» («Книга пісень») Абу-ль-Фараджа аль-Ісфгані (897-967) та «Аль-екд аль-фарід» («Чудовне намисто») Ібн Абд Раббігі (пом. 939), маючи на увазі своєрідну композицію творів та їх тематичну класифікацію. «Джавами аль-гекайат» в історичній частині (глави 4-та і 5-та із I розділу) містить історії «від початків створення світу» до епохи аббасидських халіфів, тобто від епохи Пішдадидів, Кеянідів, виникнення ісламу до часів правління аль-Мустансира (623-640/1226-1242), і з цього погляду їх вважають достовірними історичними джерелами. «Проте, — зазначає іранський дослідник Джа'фар Ше'ар, — історичні тексти наявні не лише в цих двох главах, інші частини книги також наповнені історичними розповідями, окремі з яких, можливо, й не трапляються в інших книгах». Як приклад подано історію неприязні між Афшином, правителем Осрушани, та Абдаллахом Тагіром. «Захоплення Бабека руками Афшина стало причиною того, що Мутасім (аббасидський халіф, 218-227/833-842) почав надто прихильно ставитися до Афшина, чим викликав заздрощі й ненависть Тагіридів, так що ті хотіли знеславити його в очах халіфа й звести наклеп, оскільки Бабек був у таємній змові з Афшином. Та чи насправді був?» Ауфі пише: «Мутасім, який підозрював Афшина, хотів вивірити його і спитав:

— Стосовно Бабека як треба вчинити по справедливості? Яку ти даси пораду? Чи, може, його простити? Адже він чоловік кмітливий, розумний і не має собі рівних у командуванні військами. Може, нам із ним буде спокійніше?

Афшин сказав:

— О повелителю правовірних, досить того, що він стільки крові мусульманської пролив, навіщо його залишати живим?

Коли Мутасім почув ці слова, він зрозумів: те, що на нього доносили, є брехнею».

В історичних творах подано суперечливі відомості стосовно того, зберігся чи зник звичай носити білий одяг в Мавераннагрі із загибеллю Муканни. Хоча в анонімній «Худуд аль-алаям» («Межі світу»), в Біруні чи Мукаддасі, «Таріх-е Бухара» («Історія Бухари») Наршахі щодо цього й були якісь згадки, в Ауфі твердження однозначне: «І сьогодні на землі Мавераннагру із послідовників його (Муканни) збереглися певні громади, що працюють на землі й займаються сільським господарством, їх називають «білоодежними», вони таємно дотримуються своїх звичаїв та вірувань, і нікому ще не вдалося дізнатись, в чому саме полягає їхній звичай».

Ауфі розповідає також легенду про прийняття мусульманства русами, на яку свого часу звернув увагу академік В.Бартольд. «Пропоноване повідомлення взяте із твору відомого перського письменника аль-Ауфі «Зібрання анекдотів та зібрання блискучих оповідань» («Джавам аль-гекайат ва лавам ар-ревайат»), написаного в Індії в VII ст. гіджри для Нізам аль-мулька Мухаммеда б. Абу Са'ада ал-Джунейді, візира султана Шемс ед-діна Абу-л-Музаффара Ільтутмиша (помер у 633 р. гіджри в ша'бані / <квітень-травень> 1236 р. н. е.)». Аналізуючи уривок, що становить частину глави «Дар байан-е масалек ва мамалек» («Про шляхи й держави», розділ IV, глава 16), В.Бартольд зазначає: «Оповідання Ауфі цікаве, по-перше, як єдине досі знайдене повідомлення, в якому згадується ім'я Володимира Святого, по-друге, як непряме підтвердження оповідання Несторового літопису про виправлення Володимиром посольства для випробування віри». Принагідно В.Бартольд зазначає: «...судячи з одного місця у його (Ауфі) книзі, в молоді роки він був у Хорезмі» (йдеться про хитрощі, завдяки яким Туркан-хатун, мати Хорезм-шаха Мохаммеда,

відбила нашість гурійців на Хорезм, розділ I, глава 13).

У багатьох випадках чітко простежуються джерела історичних відомостей, поданих Ауфі, зокрема із IV тому з книги «Найкраще із життєписів царів та відомостей про них» Абу Мансура аль-Хусайна ібн Махмуда ас-Са'алібі (пом. 1038), у якому викладено історію Ірану під владою халіфату, розпад халіфату та історію держав і династій Ірану X — першої чверті XI ст., також «Історія аджамських правителів», яка належить Абдаллаху ібн аль-Мукаффі (721-757), авторові «Худай-наме» («Книги царів»). «Аналогії й порівняння» свідчать, що Ауфі черпав відомості й із «Сейасат-наме» («Книга про правління»), яку приписують ходжі Нізам уль-Мульку, перському візирі сельджуцьких султанів Алп-Арслана й Мелік-шаха. Йому були відомі й твори «Кабус-наме» («Кабусова книга»), цього іранського домострою XI ст., що належить перу Унсур аль-Маалі, та «Завдання управління у властивостях панування» аз-Загірі ас-Самарканді, де «зібрані висловлювання від багатьох (міфічних та реальних) шахів від Джамшида до Санджара; автор до висновків подає різні пояснення й пропонує досить багато цікавих історичних відомостей». Рукопис цього твору вперше використав В.Бартольд, опублікувавши з нього уривок в додатку до свого «Туркестану». Як приклад наводять оповідання «Поява вина», «Взяття Кей-Кавусом Мазандерана», що у «Джавамі...» має стосунок до Іскандара, «Війна султана Махмуда з Бу-Алі Сімджуром», історія про «Візира індійського Фура», «Якуба Лейса та Ратбіля» тощо.

Ауфі також дає відповідь на питання, до якого часу відносити написання «Бахтіяр-наме», класичної обрамленої повісті про сімох візирів, яка увійшла до відомого арабського циклу під назвою «Тисяча і одна ніч». «Візири-завидники» («Історія про Абу Таммама») із «Джавамі аль-гекайат» практично в незмінному вигляді зустрічаються в багатьох пізніших анонімних рукописах. Цілком сформована й довершена як за мовою, так і за стилем використана версія Ауфі дає повне право відносити її створення до XI-XII ст., як свого часу цілком

слухно припускав німецький учений Т. Нольдеке.

Ауфі була відома й інша книга аз-Загірі ас-Самарканді — «Сіндбад-наме», з якої також узято кілька оповідань, зокрема «Про мурахи й осу», «Книга про жіночі хитрощі», про що він сам зазначає в оповіданні «Чеснотлива й цнотлива жінка»: «Існує багато історій про жіночі підступи та їхні незліченні витівки, і «Сіндбад-наме» — одна з таких відомих книг». Оповідання «Книга про жіночі підступи» свідчить про безпосереднє знайомство з книгою, на що вказує буквально дотримання тексту оригіналу («Жінка засміялась і відмовила: «Воду в морі неможливо решетом виміряти, і так само не можна полічити пісок пустелі на гадальній дошці, як пізнати межу жіночих хитрощів»). Услід за аз-Загірі ас-Самарканді Мохаммед Ауфі повторює відомі традиційні формули негативного відношення до жінки як містилиця всіяких гріхів та пороків. «Сіндбад-наме», яка в турецькому варіанті увійшла до «Книги тисячі й однієї ночі» під назвою «Оповідання про царевича та сімох візирів», є цілком очевидною переробкою давнішого твору індійської класичної літератури, який, подібно до «Каліли й Димни» та «Панчатантри», лишень відображає положення індійської релігійної етики, закріплені в «Джаґґах» — оповіданнях про попередні існування-переродження Будди. Так, у палійському каноні, книга перша, у джатаці про «Заклинання від печалі» (61) буквально говориться: «Воістину, жінки — сама похоть і порочність», а в джатаці «Про одуреного» (62) на конкретних прикладах розповідається про жіночу підступність із загальним висновком: «Жінку не можна втримати від спокуси». Таке негативне відношення до жінки не характерне для ісламської релігії («ідея здержливості близька до аскетичного пафосу, що був сприйнятий мусульманським світом із християнської та індійської етики»), і вже в пізніші століття перська література, щораз далі відходячи від індійських оригіналів, повністю трансформувала індійські сюжети відповідно до свого соціально-культурного середовища. На перському ґрунті виник цілком новий та оригінальний

жанр «макр-е занан» («жіноча підступність»), де вже жінка не «посудина скверни» (джатака про «Заклинання від печалі»), а розумна, винахідлива, весела й дотепна, вона з легкістю одурює свого довірливого чоловіка («Про юного ісфаганця та жінку ездського мініяйла»). В такого типу оповіданнях викриття жіночих хитрощів під пером анонімного автора відходить на задній план і зберігається лише як релікт давньоіндійського прототипу.

«Джавами аль-гекайат» справедливо називають антологією історичних та літературних оповідань, у якій зібрано 2113 різних легенд, переказів, історичних та напівісторичних анекдотів, проте, на відміну від «Любаб аль-альбаб», написаної «особливим стилем, сповненим вигадливості й пишномовності» (*obtížná srozumitelnost*. — Jan Rurka), в «Джавами...» «немає певного стилю, оскільки всі зібрані історії, без сумніву, не належать його перу, а окремі історії (дастани) місцями буквально повторюють зміст із якогось перського твору». Вони часом пишні й претензійні, оскільки підпадають «під тінь» зворотів, що заплутують своєю велемовністю, і читач через застарілі слова й арабські звороти губиться. Однак ця пишномовність на тлі краси й довершеності стилю зникає й читач вже майже не відчуває складнощів у розумінні самого тексту. «Стиль книги загалом простий, легкий, літературний, місцями вирази дуже приємні й гарні, і книжна мова, й арабські вирази книги далеко не виходять за межі розуміння тодішньої мови».

Ауфі не завжди виступає простим компілятором і укладачем. Освіченість і безумовний літературний хист не дозволили йому буквально наслідувати текст, а навпаки, дали змогу проявити себе чудовим письменником, який намагається об'єднати різномірний матеріал, писаний арабською і перською мовами, з огляду на певну стилістику. Якщо в історичних легендах він дотримується фольклорних традицій (наприклад, «Історія про Баграма Ґура», повторювана в народній літературі в різних варіантах: народження царевича, провіщення астрологів, виховання у няньок та наставників-

лала, вправлення у мистецтвах), то твори, у яких використано запозичення із класичної літератури, художньо опрацьовує, як, зокрема, «Сіндбад-наме».

Живучи в Індії при дворі делійських правителів, Ауфі міцно стояв ногами у перській літературі, й індійська реальність не проступає у його творах, як у пізніших письменників, зокрема Аміра Хосрова Деглеві (1253-1325), батько якого під загрозою монгольської навали так само покинув середню Азію і переселився в Індію в роки правління султана Ільтутмиша. Так звані індійські оповідання Ауфі є лише переказом інших відомих та невідомих творів («Хитрий спосіб», «Донька раджі й крадій коштовностей», «Про користь терпіння, повстримність та ваду поспіху»), про що зазначає сам письменник: «У давніх книгах Індії розказувано...», «В одній книзі, що списали мудреці Гіндустану...» та ін. Зокрема оповідання «Властивість магніту» про зруйнування відомого язичницького храму Сомната (Сомнатха) є лише переказом легенди аль-Біруні, яку він подає в своїй «Індії». Як слушно зауважив Г. Алієв, література мовою фарсі в Індії тоді багато в чому йшла за традиціями і була органічно пов'язана з літературою, що творилась за межами Індії, і лише у XIII ст., зокрема у другій його половині, ця література тісніше взаємодіє з місцевими літературами та фольклором.

Оповідання «Донька раджі й крадій коштовностей», подане в циклі оповідань про відмінність людської натури та «приреченість» її на вчинки згідно з давніми індійськими віровченнями, виразно показує, де насправді основа багатьох середньовічних перських оповідань, зокрема вже відомого українському читачеві оповідання «Про туркмена, скарбовище, сліпого верблюда й суддю» («Перські оповідки». Львів, ЛА «Піраміда», 2007. Т.1). За вірним зауваженням іраніста В.А.Храновського, оповідання «Про туркмена, скарбовище, сліпого верблюда й суддю» являє собою високохудожній сплав трьох літератур: індійської, арабської й перської. В цьому оповіданні якнайчіткіше простежуються процеси культурного синкретизму та

механізми фабулотворення, і коли в його основі лежить найдревніша індійська частина («Донька раджі й крадій коштовностей»), то «Туркмен і три брати» являють собою відгомін арабського циклу «Про проникливого бедуїна», а «Суддя в уряді» є рідним дітищем перської народної літератури.

Настанови та дидактика пронизують усі оповідання Ауфі, і вони часто пісні й банальні, будучи далекими від «гірких напучувань» Сааді. Багато творів, «насилено» внесених у «Джавами аль-гекайат» лише з дидактичною метою, позбавлені будь-якої (хіба що історичної) вартості, вони слугують лише моралізаторськими ілюстраціями («основна мета письменників та вчених у розказуванні історій та написанні легенд — сфера моральна»). Загальний висновок із історій лежить на обов'язку читача, проте Ауфі в окремих випадках бачить потребу робити свій висновок із необхідним коментарем.

Однак значення «Джавами аль-гекайат» полягає передусім у тому, що Ауфі вибрав усе найцінніше на ту пору в розповідному жанрі (зокрема, із «Книги про скупих» аль-Джахиза, узявши його принцип змішування серйозного з розважальним, та «Чудовного намиста» Ібн Абд Раббігі), так і перської літератури («Жебраки-плутяги» є буквальною переробкою «Макамів» Хамідеддіна Омара ібн Махмуда Балхі, пом. 1164 р.), і, тримаючи «палаючий світильник розуміння й правди», доніс його у своїй авторській інтерпретації до читача.

Багато творів із «Джавами аль-гекайат» знайшли друге життя у перській класичній та народній літературі, з плином часу відійшовши від яскраво вираженої дидактики. У збірники народних анекдотів, що переписувались або ж виходили друком в Ірані, включались, зрозуміло, без зазначення авторства, окремі твори із антології Ауфі, як, наприклад, оповідання «Все, що зробиш, — зробиш для себе» («Джавами аль-гекайат», глава 3-тя). «Розповідають, що в часи пророчої місії Пана посланців, нехай буде над ним мир і благословення Боже, коли він зволив промовити цей аят: «Якщо ви творите добро, то ви творите задля самих себе, а якщо творите зло, то задля себе ж таки»

(Коран, 17, 7), один із його товаришів удень і вночі повторював цей аят. Одна єврейка заповзялася на нього, і вогонь недоброти розгорівся у самій середині її серця. «Ото вже я упораю його справу та доведу, що все, що робиш, — робиш не для себе!», — отак сказала вона собі. Недовго думавши зготувала халву, домішала туди отрути й дала тому чоловікові, щоб він з'їв. Чоловік узяв халву і пішов прогулятися в степ. Він побачив двох юнаків, які верталися з подорожі, і сліди блукань обізначились на їхньому виду. Той чоловік сказав їм: «Не бажаєте хліба й халви?» — «Так», — відмовили вони. Чоловік поклав перед ними хліб і халву. Вони стали їсти, та зараз поперекидалися й віддали душу. Ця звістка дійшла до Медини; його схопили й притягли до Пана пророків. Посланець спитав у нього: «Звідки ти взяв оцей хліб та халву?» — «Мені дала така-то єврейка». Покликали ту жінку. Коли вона прийшла, побачила отих двох юнаків, а то були її два сини, які подались були в подорож. Єврейка впала до ніг посланцеві і вигукнула: «Правда оцих слів мені підтвердилась: все, що я зробила поганого, я зробила собі, і воно мені вернулося!..» Практично з невеликими відмінностями це оповідання зустрічається в анонімному творі «Киссе-йе чагор дервіш» («Повість про чотирьох дервішів»), який був складений, як цілком очевидно, у XIII-XIV ст.

Цікаво буде подати народну версію оповідання «Все, що робиш, — робиш для себе», опубліковану в XX ст. у рамках збірника народних анекдотів, і простежити, як на народному ґрунті з плином часу видозмінився класичний твір. «Розповідають, що жив колись дервіш. Він ходив вулицями і проказував одне й те саме: «Все, що робиш, — робиш для себе, нехай воно буде добре чи нехай лихе». Зустрілась йому одна підступна жінка і схотіла послухати, про що це він таке говорить. Коли вона розібрала, що каже дервіш, то вирішила його перевести зі звіту. Подалась вона додому, замісила тісто, спекла смачну, пишну паляницю і всипала туди трохи отрути. Дала вона цю паляницю дервішеві, а сама й каже сусідкам: «Ото вже я доведу цьому дервішеві, що все, що робиш, — робиш не для себе!» А в цієї жінки

був син, який загубився сім років тому. Аж раптом він знайшовся. Зустрівся він випадково з дервішем і каже йому: «Я прийшов здалеку і дуже голодний». Дервіш дав йому ту пишну паляницю з отрутою і сказав: «Одна благодійниця спекла мені цю паляницю, візьми її, парубче, і з'їж». Юнак з'їв паляницю, йому стало недобре, і він вигукнув: «Послухай, святий дервішу, що це ти мені таке дав?! У мене горить все усередині...» Дервіш притьмом подався до тієї жінки і все їй розповів. Вона прибігла й бачить, що це її син. У відчаї вона стала бити себе по голові, ридати й примовляти: «Ой, дервішу, ти істинну правду казав: «Все, що робиш, — для себе робиш, нехай воно буде добре чи нехай лихе!...»

Своєрідним підсумком попередньої перської літератури є творчість видатного поета, вченого та енциклопедиста, «останнього класика» Абдаррахмана Джамі (1414-1492), автора близько сорока творів. «Багаристан» («Весняний сад») посідає в творчості Джамі особливе місце, він написаний для його десятилітнього сина Зі́йа ед-ді́на Юсуфа, коли поетові виповнилось 73 роки. Як зазначає сам автор у передмові до «Багаристану», цей твір написаний в наслідування «Ґулістану» («Трояндового саду») шейха Сааді Шіразі (пом. у 1292 р.). «Весняний сад», як і «Трояндовий сад», складається зі вступу та восьми глав, кожна з яких називається «равзе» («райський сад») і скомпонована з невеликих оповідань, близьких за тематикою. Зокрема, шостий «райський сад» становлять короткі оповідання сатиричного змісту, жарти й анекдоти, він, крім того, має виразну внутрішню структуру і складається з певних тематичних блоків. «Райський сад» знову ж таки традиційно розпочинається переказом про Пророка, де йдеться про бажаність жартів: «Жодного проґріху в тім немає, коли якийсь добродій так сипле жартами, що збавляє правовірників од досади й лихого гумору». «Нехай же буде щирий мусульманин дотепником та веселуном, а двоєдушний — непривітним та насупленим».

У шостому «саду» Джамі не завжди оригінальний, і це свого часу було завважено відомим французьким сходознавцем Анрі Массе:

в передмові до свого перекладу «Весняного саду» він зазначає, що кілька сюжетів із Джамі зустрічаються в арабського граматака Бага ед-діна Мохаммеда аль-Ібшигі (1388-бл.1446) в творі «Аль-мустатраф фі кульь фанн мустазраф» («Захоплюючі оповіді про всі прекрасні мистецтва»), крім того, кілька сюжетів представлено іще в давнішій збірці «Книга захоплюючих оповідей» Абу-ль-Фараджа Бар-Ебрея.

Джамі в окремих оповіданнях перегукується із твором «Латаїф ат-таваїф» («Книга жартів про людей іменитих та посполитих») свого сучасника і земляка Алі Сафі, яку справедливо можна назвати хрестоматією перського гумору, де зібране все найкраще із класичного періоду арабської та перської літератури.

Повне ім'я письменника мавляна Фахр ед-дін Алі Сафі ібн Камаль ед-дін Камаль Хусейн Ваїз аль-Кашефі. Народився Алі Сафі наприкінці 60-х або ж на самому початку 70-х років XV ст. в місті Герат, що на північному заході сучасного Афганістану, або ж, як припускають, в іранському місті Сабзавар, звідки привіз його у ранньому дитинстві в Герат батько. Його батько Хусейн Ваїз Кашефі (пом. у 910/1504-1505) був професійним проповідником-ваїзом, а також блискучим письменником, автором «Анваре Согейлі» («Сузір'я Канопи»), «рафіновано-витонченої» переробки пам'ятки давньоіндійської літератури «Каліла й Димна», яка, в свою чергу, послужила основою для переробки відомого письменника і вченого, крупного державного діяча Індії другої половини XVI-початку XVII ст. Абу-ль-Фазля Аллямі (958-1011/1551-1602 рр.) під назвою «Ійаре данеш» («Пробний камінь знань»), написаний перською мовою і завершений 996/1558 р.

Даних про життя Алі Сафі та його батька збереглося небагато. Більше відомо про його рідне місто Герат, яке наприкінці XV ст. було великим культурним та літературним центром. На рубежі XIV і XV ст. в Гераті сформувалась нова так звана тимуридська, або гератська, школа художників-мініатюристів, найвизначнішим представником якої був геніальний художник Камаль ед-дін Бегзад (пом. у 1533 або ж

у 1536 р.). В Гераті також процвітало мистецтво каліграфії, яке високо цінувалось в Ірані. В цьому ж місті творили й останній класик персько-таджицької літератури Нур ед-дін Абдаррахман Джамі (1414-1492), яка після XVI ст. розійшлася на перську, таджицьку та індо-перську, та основоположник узбецької класичної літератури Алі-Шер Навої (1441-1501), який так само писав вірші перською мовою під літературним псевдонімом Фані.

Більшість істориків та антологістів тієї доби стосовно біографії Алі Сафі та його батька Хусейна Ваїза Кашефі обмежуються лише невеликими згадками, зокрема відомий учений Хадж Ма'сум Алі-шах, більше знайий як Мірза-Ага, у своїй книзі «Тараїк аль-хакаїк» («Шляхи [пізнання] істин»), повторюючи Джамі, говорить: «Фахр ед-дін Алі ібн Мавляна Хусейн аль-Кашефі, його літературний псевдонім Сафі <...> Він написав книгу «Рашахат айн аль-хайат» («Краплі з джерела життя») у 909/1503 році, і слово «рашахат» за сумою літер за абджадом (909) якраз і є датою написання цієї книги. В тій же книзі він причисляє себе до суфійського ордену накшбандія, і каже, що він мюрид-послідовник відомого шейха Ходжі Убайдаллаха Ахрара». Того самого Насір ед-діна Убайдаллаха аль-Ахрара ібн Махмуда аш-Шаші (1404-1490), який був у «золотому ланцюзі спадкоємності» учнем і послідовником Султан ед-діна Саад ед-діна Мохаммеда аль-Кашгарі (пом. у 1445 р.). Як відомо, Саад ед-дін Кашгарі із суфійського ордену накшбандія був духовним наставником Абдаррахмана Джамі, і вважається, що його учневі Ходжі Ахрару Джамі присвятив свою другу поему «Тухфат аль-ахрар», яка може перекладатися також і як «дарунок вільним від усього суфіям». Так само й «Рашахат айн аль-хайат» спеціально була присвячена Ходжі Ахрарові. Не знати, чи сам Алі Сафі був палким прихильником суфіїв, в усякому разі у своїй антології «Латаїф ат-таваїф» він говорить про них неодмінно з пошаною, зокрема у сьомій главі «Захоплюючі оповіді про шейхів, учених, суддів, законознавців та їхні напучування» наводить такі мудрощі:

«Муртаеш, шукач істини з Іраку, який не мав собі рівних у вченості, розказував: «Я спитався в Абу-Абдаллаха Хадрамі, великого суфія і який ось уже двадцять років ні з ким не розмовляв: «Хто такі суфії?» Відказав він мені віршем Корану: «Поміж віруючих є такі люди, які правдиві в тому, в чому дали обітницю Алахові».

«Муртаеш так само розказував: «Знову я в нього спитався: «Яка риса визначає суфіїв?» Відказав він мені віршем Корану: «...вони з піднятими догори головами, погляди до них не вертаються, а серця їхні — повітря».

На час літературної та проповідницької діяльності Алі Сафі, як свідчать історичні й літературні джерела, Герат уже «втратив своє значення крупного культурного центру і був сильно зруйнований та спустошений узбецькими правителями Середньої Азії із династії Шейбанідів та новими володарями Ірану із династії Сефевідів, які безнастанно відвойовували це місто одне в одного». Війни з узбецькими ханствами Середньої Азії тривали при шахові Тагмаспі I (1524-1576) безперервно. Узбецькі хани Мавераннагру майже щорічно здійснювали походи в Хорасан і не раз брали місто Герат. Так, у 1528 році кизилбаші завдали Убайдаллах-ханові Узбецькому нищівної поразки при Турбет-е шах Джам, але щойно кизилбашське військо відійшло, Убайдаллах-хан знову взяв гору і зайняв, правда на час, Мешгед і Герат (1529 р.) За свідченням Мунтазима Насирі, «у 938/1532 році 29 рамазана Убейд-хан із великим військом підійшов до Герата і взяв місто в облогу, і перекрив він городянам дорогу для води і харчів, і справа гератців із дня в день ставала все гіршою та сутужнішою, і голод сягнув такої міри, що люди стали їсти м'ясо собак та котів, і це місто перебувало в осаді й голоді аж до 14-го рабі-уль-авваля 939/1533 року, коли до Убейд-хана дійшла звістка про наближення в цю сторону шаха Тагмаспа і він вдався до втечі, і Герат був звільнений від облоги».

За невідомих обставин та без жодної видимої причини Алі Сафі, як і багато інших городян, під час осади Герата правителем Абу-ль-Газі,

який більше відомий як Убайдаллах-Хан-Узбек (1534-1539), було вкинуто до в'язниці. Про це він розповідає в передмові до своєї книги «Латаїф ат-таваїф»: «У перших місяцях 939/1533 року із причини перемінності долі та непостійності днів, після звільнення й порятунку від однорічного гератського ув'язнення, після перенесених різного роду труднощів та знуцань я покинув межі Герата й подався в гори Гарджистану». Отже після звільнення Герата від Убайдаллах-хана, після перенесених страждань в останні роки і виснажений до краю Алі Сафі вирішив податися в яке безпечніше місце. Він вирушив у Гарджистан, глуху гірську провінцію з непрохідними дорогами, розташовану на схід від Герата, між Мерв-ар-рудом та Газною, аби там знайти захисток в шаха Сейф аль-Мулюка Мохаммед-Султана, який унаслідок отих усіх переворотів в Хорасані здобув собі незалежність. Шах Мохаммед-Султан ласкаво прийняв Алі Сафі, і відтоді його страждання життя перемінилося в спокій. На знак подяки за вчинені добродійства він написав шахові похвальну касиду і подарував йому з посвятою «Латаїф ат-таваїф», написану в попередні роки. «Я прийшов у це царство, що немов найвищий рай, я знайшов порятунок від пекла і знегод безмежних. Тисяча подяк Господові, що через прихильність султана минулися постійні біди й безконечні лиха. Воістину, після знегод приходить полегша. (Тут буквально цитується 6-й аят Корану із 94-ої глави: «Після труднощів — полегша»). Тисяча радощів зосталася мені, і тисячні щастя довічні».

Та не привела йому доля після стількох пригод і знегод пожити в мирі й лагоді: шах Тагмасп I Сефеві в перших місяцях весни того ж року виправив Мунташа-Султана, Хусейн-хана й еміра Бека-Румлу на завоювання Гарджистану, а сам подався на прощу в Мешгед, до гробниці восьмого шиїтського імама Алі-Різи. Про це, зокрема, розповідається в істориків Ахмеда ібн Мохаммеда аль-Гаффарі аль-Казвіні у його творі «Нусах-е джаган-арай» («Списки прикрашувача світу»), присвяченому шахові Тагмаспу I, якого й стосується епітет «прикрашувач світу», та Хасана-бека Румлу «Ахсан ат-таваріх»

(«Найкращий із літописів»). «Оскільки рай Гарджистану перемінився в палаюче пекло», за образним висловом іранського дослідника Ахмада Ґульчін-е Ма'ані, Алі Сафі був змушений знову вдатися до втечі, і цього разу повертати назад до Герата. Через численні випробування, яких йому довелося зазнати в останні роки, виснажений тяжкими гірськими дорогами Гарджистану він помер біля стін Герата того ж 1533 року, і його тіло внесли до міста вже на погребальних ношах.

Окрім уже згадуваної книги «Рашахат айн аль-хайат» («Краплі з джерела життя»), яка є цінним джерелом з історії філософської та релігійної думки Середнього Сходу та Середньої Азії XIV-XV ст., зокрема джерелом вивчення діяльності суфійського ордену накшбандія (цей твір був перекладений арабською мовою Таджаддіном ібн Закаріа, помер у Мецці 1050/1540 року), Алі Сафі написав іще кілька книг релігійного й богословського характеру, а також поему-маснаві «Махмуд у Айаз» («Махмуд і Айаз»), написану тим самим віршовим розміром, що й поема «Лейлі й Меджнун» Нізамі Ґянджеві.

Та лише «Латаїф ат-таваїф», як справедливо кажуть дослідники, закріпили ім'я Алі Сафі в історії літератури перською мовою. Буквальний переклад назви книги, заримованої згідно з історико-літературною традицією, звучить таким чином: «Витончені жарти про людей різних верств», і ця назва цілковито й повністю відображає зміст книги. Побудована за відомим і вже не раз апробованим принципом чіткої композиції та тематичної класифікації, започаткованим класиками арабської літератури Абу-ль-Фараджем аль-Ісфагані (897-967) в «Кетаб аль-агані» («Книга пісень») та Ібн Раббігі (пом. у 939 р.) в «Аль-екд аль-Фарід» («Чудовне намисто») та згодом підтриманим класиками перської літератури Кей-Каусом ібн Іскандаром, Сааді Шіразі й Абдаррахманом Джамі, «Латаїф ат-таваїф» складається із чотирнадцяти тематичних глав, викладених у логічній послідовності згідно тогочасних вимог.

Значення «Латаїф ат-таваїф» полягає передусім у тому, що

письменник зібрав у цій книзі все найкраще з творів, писаних як перською, так і арабською мовою. «Латаїф ат-таваїф» з повним правом можна назвати енциклопедією перського гумору, яка за обсягом та багатством матеріалу (число історичних осіб переходить за тисячу) співвідноситься із твором великого антологіста Мохаммеда Ауфі (1172/1177-1233/1243) «Джавами аль-гекайат ва лавами ар-ревайат» («Зібрання історій та світочі переказів»). Як і його великий попередник, Алі Сафі віддавав перевагу так званому історичному чи ж псевдоісторичному анекдотіві, який становить собою коротке захоплююче або ж повчальне оповідання, де героєм виступає історична (часом вигадана, але яка вважається історичною) особа. Історичні анекдоти, із виразною сентенційністю та афористичністю, як правило, переслідують єдино дидактичну мету, аби на конкретних прикладах «із життя» видатних людей проілюструвати й підтвердити ті чи інші моральні постулати. В руслі тогочасної освіченості й уявлення про художність тексту історичні анекдоти як настановчі ілюстрації включались в далеко не художні твори. Зокрема, трактати про політику так само рясно приправлені подібними оповіданнями, які часто, за вірним зауваженням, «своєю яскравістю відсували на задній план навіть для самого автора нитку його міркувань та висновків». Дидактична спрямованість визначає загалом всю перську літературу починаючи від обрамлених повістей «Сіндбад-наме» аз-Загірі ас-Самарканді (XII ст.) та анонімної «Бахтіяр-наме», в основі яких лежать мотиви давньоіндійської дидактичної літератури. Якщо в одних випадках дидактика виступає відкрито у формі «княжих зерцал», то в інших, уже етико-дидактичних творах, вона подається в «дещо замаскованому вигляді», як, зокрема, в «Бустані» й «Ґулістані» Сааді Шіразі.

Моралізаторство із вставними оповіданнями-ілюстраціями виступає майже неодмінним елементом так само й перських історичних текстів, звідки письменники, зокрема Алі Сафі, щедро черпали матеріал для своїх творів. Так, в «Джавам-е таваріх» («Збірник літописів»)

видатного перського історика Рашид ед-діна Фазлаллаха Алі Гамадані (1247-1318), візира монгольських правителів Газан-хана та Ольджайту-хана, про сина якого Ходжу Гіяс ед-діна Мохаммеда Рашиді згадує Алі Сафі, наводиться таке оповідання: «Одного разу Чінгіз-хан у колі придворних став вихвалитися з приводу того, що мовляв він, Чінгіз-хан, перебив таку силу людей, і від цього його слава буде вічна. Казій не витерпів: «Якщо хан дарує мені аман (захист), то я скажу про це слово». — «Кажі!» — «Якщо хан та його слуги, — сказав казі́й, — переб'ють усіх людей, серед кого ж тоді житиме його слава?». Чінгіз-хан почервонів од гніву й випустив із рук сагайдака зі стрілами, проте стримав своє роздратування і лише відмовив: «Я вважав тебе чоловіком мудрим та проникливим, а із цих твоїх слів мені стало зрозуміло, що справжнього розуму в тебе немає, і думки твого розуму малі. Правителів на світі багато. Я чинив загальну різню і розруху повсюди, куди ступали копита коней війська Мохаммеда Огузького [Хорезм-шаха]. А позосталі народи, які знаходяться в країнах інших правителів, складуть оповіді на мою славу». Казій опісля того потрапив у немилість». Таким-от чином Рашид ед-дін передає оповідання очевидця Вахід ед-діна Бушенджі (себто з міста Бушендж в Хорасані), гарджистанського казія, в передачі персомовного історика Джузджані (нар. бл. 1193 р.), казія, який під час першої облоги Герата монголами (в 1221 р.) потрапив до них у полон. Цей історичний анекдот, наведений в «Табакат-е Насирі» Джузджані, дещо в зміненому вигляді поданий у «Равзат-ас-сафа» («Сади чистоти») Мохаммеда ібн Хавендшаха на прізвище Мірхонд (1433-1498), який, як відомо, належав до науково-літературного гуртка, створеного в Гераті великим поетом Алі-Шером Навої.

У багатьох випадках Алі Сафі вказує на джерела запозичень оповідань із творів своїх попередників, зокрема Мохаммеда Ауфі, Убейда Закані, із творів свого батька Хусейна Ваїза аль-Кашефі, а також своїх великих сучасників Алі-Шера Навої та Абдаррахмана Джамі. Він також активно використовував матеріал із літературної

антології-тазкіре не завжди достовірного і гідного віри Давлятшаха Самарканді (пом. у 1494/1495 р.) «Тазкіре аш-шуара» («Антологія поетів»), а також із менше знаних творів, писаних як арабською, так і перською мовою. Йому був однаково добре відомий твір видатного перського вченого-енциклопедиста, лікаря і філософа з міста Рей Абу-Бекра Мохаммеда ібн Закарія ібн Ях'я ар-Разі (865-925) «Духовна медицина», написаний арабською мовою (розділ 16-й «Про неприйняття даремного захоплення, безглузвих звичок, схильності до гульбощів та фанатичності у віровченні»). («Про одного мудрого царя розповідали, що він мав звичку постійно смикати якусь річ на своєму тілі — я вважаю, що то була його борода — і ця звичка довго не полишала його і про неї вже стали часто говорити між собою близькі до його люди. А саме забудькуватість, неуважність і нетям людини вдаряють лише по ній самій. Ото раз якось один із його візирів сказав йому: «О повелителю, вияви стосовно цієї звички рішучість, яка притаманна наймудрішим». Цар почервонів і запалав гнівом, але вже ніхто й ніколи потому не бачив, аби він повернувся до неї»).

Проте Алі Сафі не завжди виступає таким собі компілятором та укладачем, він, як зазначає М. Занд, не обмежується лише писемними джерелами — і в цьому його відмінність від багатьох його попередників. «Він включає в свою книгу зразки гератського міського фольклору — до них відносяться оповідання про Джамі, оповідання про Бінаї та Алі-Шера Навої та всі інші оповідання, дія яких відбувається в Гераті у XV ст., а також такі оповідання, які він вперше вводить в обіг від свого імені...» Алі Сафі з повним правом можна назвати творчим письменником з великою ерудицією, який не просто komponував анекдоти за тематичним принципом, а й опрацьовував їх, роблячи ближчими й зрозумілішими сучасному читачеві, в міру того, наскільки анекдоти з-за своєї лаконічності взагалі піддаються переробці. Однак уже в більших творах розповідного типу, часто літературного походження, зокрема «Шляхетний грабіжник з Халеба», «Користь від когутячої голови» за версією Дибіля Хузаї, «Жебраки-

плутяги», він зміг вже на повну силу появити свій літературний хист. Оповідання, подані в «Джавами аль-гекайат» Ауфі, під пером Алі Сафі набули вже цілком іншого розповідного виду, вони більш белетризовані й за своїми жанровими характеристиками наближаються до повноцінних новел, написаних у середньовічній перській літературній традиції.

Власне, перські анекдоти літературного й напівлітературного походження якнайкраще показують взаємодію літератури класичної, народної й фольклору міського середовища. Багато народних анекдотів зазнавали літературної обробки і потім уже знову поверталися в народне середовище, співіснуючи в літературній та фольклорній версіях, або ж циклізувалися довкола імені якогось героя, як у випадку з Насреддіном, Мушфікі чи Каседом.

Турецький Ходжа Насреддін належить XIII ст., отже, він жив у монгольську епоху, захопивши занепад династії Сельджукідів Руму, хоча усна традиція переносить його у XIV вік, себто епоху Тамерлана. Ходжа Насреддін — особа напівлегендарна: народився він в околицях Анкари і там діяв як духівник і наставник, а помер у місті Акшегір 683 року гіджри (за мусульманським календарем), що відповідає нашому 1285 рокові. Анекдоти про Ходжу Насреддіна уперше були записані у XVI ст. і в так званий насреддінівський цикл увійшли анекдоти цілком різні — від анекдотів літературних аж до народних та історичних, де від справжнього Ходжі Насреддіна з плином часу залишилось небагато. Ходжа Насреддін — це узагальнений образ. Анекдоти «насреддінівського» циклу ми зустрічаємо вже в такій древній збірці, як «Книга захоплюючих оповідей» Абу-ль-Фараджа Бар-Ебрея. Завдячуючи усній традиції анекдоти й короткі оповідання із «Ресале-йе дильгушай» («Трактат на розвагу серця») сатирика Убейда Закані набули насреддінівського виду й доповнили й без того суперечливий образ Ходжі: то він недолугий чолов'яга, що не знає, де у нього по праву, а де по ліву руку, то тонкий пересмішник. Це було свого часу зауважено і акад. В.А.Гордлевським, який писав: «На тип

ходжі справили вплив і літературні твори, наприклад, анекдоти перського поета XIV ст. Убейда Закані. Анекдоти ці видавались у Стамбулі, і можливо, що вони опісля — отже, порівняно недавно — приліпились до ходжі Насреддіна».

Зустрічаються подібні анекдоти і в перського поета Джалаледдіна Румі (1207-1273) у його поемі «Масневі-йе маневі» («Поема з прихованим змістом»). Так, Румі оповідає про хлопчика, який ішов за батьковою труною і плакав: «О батьку, вже несуть тебе туди, Де в землю закопають назавжди. Несуть тебе в тісний, похмурий дім — Ні килимка, ані рогожі в нім. Між днем і ніччю стерлася межа, Ні каганця вночі, ні вдень коржа. Ні даху, ані стелі, ні дверей, Ні промінця, ні чаші для гостей». У Закані, правда, край дороги, коли проносили небіжчика, стояли дервіші із сином, і ці персонажі, разом із Джугою, дозволяють відносити згадані анекдоти до часів якнайдавніших.

Насреддін при ближчому розгляді у добрій половині (де вже він не-історичний) виказує свою безумовну арабськість, і ми це бачимо, ознайомившись із арабськими анекдотами про Джугу, згадки про якого наводяться вже у «Фіґрісті» («Каталозі») бібліографа ан-Недіма Багдадського (X ст.). «Анекдоти, зібрані довкола імені Джуги, — пише В.А.Гордлевський, — прийшли до турків; турки впізнали тут знайомі риси, — так збагатився образ ходжі Насреддіна. Між ходжею Насреддіном і Джугою знайшлося на якомусь етапі формування типу щось загальне...» Хорошим прикладом на підтвердження тези формування спільного типу буде подати до «Ковдри мулли Насреддіна» історію із Абу Бекром, який, поряд із Омаром та Османом, став об'єктом безпощадних глузувань шиїтів. «Абу Бекр Благочестивий часто вештався ночами, шукаючи, де що погано лежить. Та як ревно старався він, йому нічого не попалося у руки. Тоді узяв поцупив з досади свою чалму і сховав собі під пахвою. Ото як прийшов додому, жінка його і питає: «Ну, то що ти приніс цього разу?» — «Ось чалму свою я приніс», — каже. — Не до тями тобі, навіщо я так вчинив? Дуже вже не хотілось мені впіймати облизня»».

І ще одне цікаве спостереження: вдаючись до тематичної класифікації і групуючи анекдоти за розділами, «Насреддінові скупощі» доведеться так чи інакше співвідносити з «Кітаб аль-бухалія» («Книгою про скупих») арабського письменника аль-Джахиза та тому подібними збірниками. («Один скнара мовив своєму служникові: — Принеси їжу та замкни двері, щоб лиха кого не принесла! А то доведеться іще ділитись. — А чи не закрити спершу двері, — сказав меткий служник. — а вже потому принести їжу? — Їй-Богу, ти мудріший од мене, — вигукнув скнара, — бо дієш завбачливіше!»). Арабська частина «Ресале-йе дильгушай», практично вся компілятивного характеру, також дає багато матеріалу на відповідь, у якому зв'язку стоїть Насреддін і арабська література. («Абу-ль-Харісу поспитали: — Чи може народитись дитина од восьмидесятилітнього діда? — Авжеж, що може, — сказав Абу-ль-Харіса, — надто коли в нього є двадцятилітній сусіда»).

Помандрувавши далі на схід і здобувши собі там не меншу популярність (в Ірані він зробився Муллою Насреддіном), Насреддін міцно вкоренився і на Балканах, не минув він і України. Тут чи не першим звернув на це увагу М.Драгоманов на сторінках «Киевской старины» (1886, т. 14, № 2-3, доп. № 10) у статті «Турецкие анекдоты в украинской народной словесности», подавши до уваги чимало прикладів побутування перелицьованого Ходжі. Якщо у Закані роль недотепи відводилась казвінцеві — мешканцеві іранського міста Казвін («Один казвінець впав у глибоку яму...»), який згодом зробився знову-таки муллою Насреддіном, то в українському фольклорі роль Насреддіна пропонувалась уже циганові, і, як слушно зауважив М.Драгоманов, український оповідач у деяких випадках не до кінця розумів самого гумору, бо при передачі могли випадати окремі деталі, і що важливо: «з самого початку український оповідач відчував іще, що жарт належить чужинцеві».

Ось відкіля узявся в Степана Руданського хитрий циган (завважимо принагідно, що український письменник проживав довший час не де,

як у Ялті, в Криму). Ті ж анекдоти, що й у «Ресале-йе дильгушай» перського сатирика, ми уже сприймаємо у Руданського як свої, такі давні й добре знайомі — це й «Циган в огірках», і «Жалібний дяк» та ще багато інших. Долучився до «насреддіани», сам того не гадаючи, й Франко-фольклорист, записавши у Жовківському повіті казку «Піп на казанні», яка буквально повторює «Проповідь мулли», і ми бачимо, що це звичайна сліпа копія, хіба що там проповідником виступає мулла, а у нас — сільський піп.

«А то раз якийсь піп дуже не любив казання говорити. То одної неділі виходить на казальницю, та й каже:

— Мої милі парафіяни, а знаєте, о чім я вам нині буду казання казати?

— Ні, не знаємо, — кажуть люди.

— Га, коли ви не знаєте, то й я не знаю, — каже піп та й зліз із казальниці.

На другу неділю знов піп на казальницю.

— Милі мої парафіяни, а знаєте, о чім я вам нині буду казати казання?

— Знаємо, — кажуть люди.

— Ну коли знаєте, то нема вам що й казати. Рцем всі от всея душі!..

Приходиться на третю неділю, вже собі люди міркують, як би то його зайти? Змовилися собі... Вилазить піп на казальницю.

— Мої милі парафіяни, а знаєте, о чім я вам нині буду казати казання?

То єдна половина людей у церкві каже: «Знаємо», а друга каже: «Не знаємо».

— Так? — каже піп. — Ну, то добре. Най ті, що знають, та скажуть тим, що не знають. Благоденствіє господнє на всіх вас!

Та й уже було по казанню».

Та недарма ми так довго говорили про Ходжу Насреддіна, коли б не іще одна така собі українська народна казка «Селянин та крамар», яка при ближчому розгляді впевнено вказує на східний прототип, а саме на

Насреддіна. Зайшовши якимось у крамницю, селянин попрохав дати йому одну банку з цукерками, понюхав її, тоді казав подати йому іншу. Понюхав і ту, і ще одну, і вже замірявся було іти геть. «Куди ж ти, — здивувався крамар, — а гроші платити хто буде?» Вернувся селянин, дістав гроші, постукав ними по столі та й сховав назад у кишеню. «Я, — каже, — понюхав, ти послухав, ото ми й квити з тобою». І тут ми бачимо, що муллу Насреддіна не лише перевдягнуто в українські шаровари, а й відбулась певна трансформація самого анекдоту-оповідання: звичайний жарт переведено у площину соціально-побутову, де доволі виразно проступає бажання оповідача при змалюванні образу селянина та крамаря подати розповідь у так званому становому ключі.

Як було заважено, з бігом часу образ Насреддіна мінявся, набуваючи суперечливого характеру, заодно, в окремих випадках, відбувались втрати у змісті, де первісний жарт затирався й ставав не зовсім зрозумілим — уже не було тієї «солі» і гостроти. Поза історичним контекстом «втрачався чи спотворювався справжній сенс ситуації: власне, ці акценти нерідко зникають при передачі, записі чи перекладі анекдотів», — цілком слушно каже М.С.Харитонов. І справді, збагнути глибинний, багато в чому втрачений сенс багатьох сюжетів допомагають як типологічні, так і генетичні зіставлення. Так, щоб зрозуміти «сіль» турецького анекдоту «Ходжа погамовує гордощі Тамерлана», дослідник змушений був вдатись до глибших розшуків, знаходячи відповіді у «Житті протопопа Аввакума». «Коли гонителі нападаються на Аввакума з лайкою й бійкою, він прибирає «дурацьку» позу (валиться на бік) і у відповідь на насміхання відказує: «Ми уродці Христа ради; ви славні, ми ж безчесні; ви сильні, ми ж немічні». Дослідники ідуть іще далі у «реставрації» оригінальності анекдотів, наводячи приклади й жарти, приписувані давньогрецьким філософам-кінікам, зокрема Діогену Сінопському (бл. 412-323 рр. до н.е.), зокрема й такі, що зустрічаються в муллі Насреддіна: «Якось-то хтось зачепив його колодою, а потім вигукнув: «Стережись!» — він ударив його

палицею і вигукнув: «Стережись!» Оці втрати чи спотворення в сюжеті спонукували пізніших оповідачів чи компіляторів привносити свої тлумачення, додаючи «реалістичніші» подробиці, щоб пояснити дії героя. У турецькому анекдоті «Надто гаряче» Насреддін укриває гостя драбиною, а потім поливає його водою. «Проте оповідач вважає за необхідне психологічно виправдати Насреддіна: гість приходить до Ходжі без запрошення, «не знаючи, що з його хати навіть миші давно втекли з голоду» (М.С.Харитонов).

Цих «неясностей», зрозуміло, не позбавлені й анекдоти про іранського муллу Насреддіна; хоча вони не далеко відбігли від найближчого, турецького прототипу, однак для кращого їх «прочитання» доводиться звертатись до турецького ходжі. Коли одного разу мулла прийшов у місто («Благодайне місто»), у ньому саме було велике свято. Здивувався мулла, адже у його місті люди мруть з голоду. «У нас також багато людей ходять голодними, — відказали йому. — Це ти випадково потрапив до нас під час свята.» — «То чого ж ви щодня не влаштовуєте свято?» — запитав у своєму стилі, «приставляючись», мулла. Набагато чіткіша й зрозуміліша експозиція в турецькому анекдоті: «Якось-то під час неврожаю ходжа потрапив у село. Дивиться — народ їсть і п'є на всі заставки...». Куди «історичніший» анекдот «Справжній мудрець» в турецькому варіанті, присвячений висміюванню псевдовчених та схоластів. У «Природній різниці» дітлахи питають причину несправедливого розділу, відповідь мулли виглядає занадто млявою, без попередньої мотивації, — немає гостроти і соціальної викривальності отого питомого, справжнього ходжі Насреддіна. Запитання «А якого ви хочете розділу — божеського чи людського?» практично одразу налаштовує на «божеську дільбу». В кришталеві чистих душах дітей сяйнула гадка: «А що, попрохаємо поділити по-божеському!», і тут ходжа подав їм урок житейської мудрості, резюмувавши: «...хто не знає шляху правильного користування, — знедолений. Ось тим-то при дільбі по-божеськи і стається різниця».

Взагалі, ведучи мову про «історичного» ходжу в перських анекдотах, як вірно зауважив М.-Н.Османов, в перських анекдотах немає спроби пов'язати Насреддіна з якою-небудь історичною особою: персонаж, що протистоїть йому, називається просто «правитель» або ж «емір».

Вчені досі не дійшли однозначного висновку, чи окремі анекдоти із «наседдінівського» циклу примандрували на Захід, чи навпаки — із Заходу потрапили на Схід. Йдеться передусім по одноногого гусака — сюжет, відомий європейському читачеві із «Декамерона» Боккаччо (день VI, новела IV). Не менш цікаво порівняти перський анекдот «Жінчина хитрість» і новелу із Декамерона про гулящу жінку (день VII, новела IV) — порівняння, яке, подібно до «Одноногого гусака», вже стало хрестоматійним: «Тофано замикається вночі од жінки дома і не впускає її, як та не просила; тоді вона каже, що втопиться, і кидає в колодязь камінь; чоловік вибігає надвір, а вона замикається сама в домі, не впускає його і ганьбить перед сусідами». Цілком справедливе зауваження В.А.Гордлевського, який називає турецький анекдот прикладом повернення на Схід сюжету з «Декамерона»: «В умовах старого Сходу така ситуація була б неможлива».

Свого часу Й.-В.Ґете, автор знаменитого «Західно-Східного дивану», ознайомившись із анекдотами про Ходжу Насреддіна у перекладі фон Діца, писав: «...[фон Діц] прислав мені кілька анекдотів про нього у своєму перекладі. Із них вкотре впливає, що чимало грайливих байок, які мешканець Заходу переказує на свій лад, беруть початок на Сході, але тільки, переінакшуючись, втрачають свої справжні барви, свій істинний, своєрідний тон».

Ведучи мову про Насреддіна, не можна оминати увагою й індійську літературу давнього періоду, зокрема «Катхасарітсагару» («Океан сказань») кашмірського поета XI ст. Сомадєви, «Калілу й Димну» та «Панчатантру» — збірку давньоіндійських байок, казок про тварин, притч та висловів на санскриті, що виникла на буддійському або джайнському ґрунті у III-V ст. Як відомо, індійська класична література активно вбирала в себе народну літературу й фольклор.

«Океан сказань», «Каліла й Димна», «Панчатантра», «Джаґґтаки» — це в своїй основі більш чи менш оброблені й пристосовані до морально-етичних потреб індійські народні казки, легенди, байки та анекдоти. Проте вже в «Океані сказань» Сомадеви, побудованому на матеріалі сюжетів із буддійської літератури, моралізаторський характер оповідань зазнає змін, які значною мірою вихолощують їх буддійський зміст.

У згадані книги, а надто в «Океан сказань» Сомадеви, яка складається з кількох окремих великих книг («Книга про Аланкараваті, Шактіяшу та купецьку жінку Велу», «Двадцять п'ять розповідей веталя», «Книга про Шашанкаваті» та ін.), увійшли й популярні народні книги про дурнів. «Жили-були розумний та дурний. Одного разу розумний ішов по дорозі й побачив, як дурний, сидючи на гілці лицем до дерева, підпилює її. Розумний попередив, що це небезпечно для життя, проте той не послухався його і врешті звалився на землю. Переконавшись у розумі перехожого, дурний наздогнав його і спитав: «Які ознаки смерті людини?» Розумний відповів: «Коли сідниця стає холодною, тоді людина остаточно вмирає». Фольклорні оповідання такого типу з різними комбінаціями мотивів набули великого поширення в Індії і навіть ввійшли в текст «Панчатантри».

Індійські книги «про дурнів» легко відчитуються в насреддінівському циклі, різко контрастуючи з «історичним» і викривальним Ходжею Насреддіном. Так звані насреддінівські анекдоти «Як мулла помер», «Провидець», «Тінь від хмари», «Мулла під землею», «Утік сон», «Колодязне відро», «Найбільший дурень», «Як мулла пильнував двері» та інші якраз і вносять оту суперечливість в образ питомого Насреддіна, будучи куди органічнішими для «Катхасарітсагари» та «Панчатантри». Зокрема, в «Книзі про Аланкараваті, Шактіяшу та купецьку жінку Велу» подане оповідання «Як стерегти двері». «Розповідають люди, що колись один купець сказав дурному служникові: «Ну ж бо постережи двері в крамницю. Треба мені ненадовго сходити додому!» Сказав він отак і пішов, а раб

зняв двері з завіс, поклав їх собі на плечі та й пішов дивитись на вуличного штукаря. За якийсь час повернувся служник до крамниці, а хазяїн уже тут. Тільки-но побачив його й став сварити, а дурень одно товче: «Ти ж мені звелів двері стерегти!» Ось так дурні, які не розуміють змісту слів, за слово чіпляються».

За різними версіями «Панчатантри» відома й історія «Брахман та злодії». Якийсь брахман купив козу, аби принести її в жертву божеству, і подався додому, ведучи її за собою. П'ятеро злодіїв змовились обдурити його і пішли йому назустріч поодиноці. Коли брахман пройшов біля першого злодія, той вигукнув: «Ой, бачиться, в світі є брахман, який водить за собою собаку». Проте брахман не звернув на це увагу. Другий злодій сказав, що в брахмана гарний собака. Третій, четвертий і п'ятий підтвердили те ж саме. Тоді брахман, уявивши, що це в нього дух якша перетворився в жертвну тварину, покинув козу і пішов. А злодії забрали козу та з'їли її. Ця історія відома в Індії за численними версіями «Панчатантри», проте відома і джайнська версія «Панчатантри», де фігурують три злодії. Можна із впевненістю сказати, що «Брахмана та злодіїв» ввів у перську літературу Мохаммед Ауфі в «Джавами аль-гекайат» (глава 3-тя, «Селянин і злодії»), звідки вони вже потрапили до насреддінівського циклу.

Перська народна література активно взаємодіяла з літературою Індії і в пізніші часи, зокрема в період панування династії Великих Моголів, надто за правління Джалал ед-діна Акбара I (1556-1605). В індійському фольклорі сформувався цикл легенд про Бірбала, наближеного Акбара, який мав титул «вершителя правосуддя» й «мудрого радника». В цьому образі знайшли своє відображення «уявлення в середовищі городян, безсилих перед сваволею владомощців та впливовими чиновниками» про справедливого правителя. В народній творчості сформувався цикл оповідань «Про великорозумного й хитромудрого Бірбала». «Був у Делі старий купець на ймення Діндаял. Він провадив великі справи, і добра слава про нього дійшла до далеких країв. Не раз виручав він самого падишаха Акбара, позичаючи йому гроші. Для своїх торгових



КУПИТИ