

Российско-Таджикский (Славянский) университет

Рахманов Бахтиёр Рузикулович

**Персидско-таджикская литература в контексте
русско-восточных литературных связей первой
трети XIX века**

Душанбе – 2020

ББК 83.3

УДК 821.222=161.1

Рахманов Бахтиёр Рузикулович

Персидско-таджикская литература в контексте русско-восточных литературных связей первой трети XIX века: монография. – Душанбе: РТСУ, 2020. – 314 с.

Под редакцией доктора филологических наук, профессора, академика АН РТ Имомзода Мухаммадюсуф Сайдали.

Рецензенты:

Салихов Шамсиддин Аслиддинович – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой Теории и истории литературы Таджикского Государственного педагогического университета им. С. Айни

Суфизода Ш.З. – доктор филологических наук, профессор кафедры мировой литературы Российско-Таджикского (Славянского) университета

Монография посвящена рецепции персидско-таджикской литературы русским романтизмом в контексте русско-восточных литературных связей первой трети XIX века. В исследовании рассмотрено осмысление и оценка персидско-таджикской литературы в трудах европейских и русских писателей и ученых-ориенталистов; выявлены образы и мотивы персидско-таджикской литературы, представляющие интерес для русской литературы и формы рецепции; исследованы вопросы перевода и переложений произведений персидско-таджикской литературы и особенности их восприятия на сопоставлении оригиналов произведений персидско-таджикской литературы (Фирдоуси, Хафиз, Саади) и переводов-переложений; прослежена эволюция жанра «восточной» повести и ее роль в освоении тематики и образов персидско-таджикской литературы.

ВВЕДЕНИЕ

Каждая историческая и культурная эпоха предлагала своё видение противостояния Востока и Запада. Интерес к этому вопросу то затихает, то вспыхивает. В этой связи следует отметить, что первая половина XIX века характеризуется обширным освоением Востока, является важным этапом в становлении российского востоковедения и создания обширной системы востоковедческого образования, что связано с торгово-экономическими и политическими отношениями России и стран Востока, с одной стороны, с другой – с романтическим освоением ориентализма русской литературой. Русский романтизм во многом формировался под воздействием эстетических связей России и Запада и не может быть осмыслен и исследован вне учета этих связей. Именно эти связи наложили отпечаток на русскую романтическую концепцию Востока, в которой прослеживаются две линии – «западная» и «собственно русская», обусловленная национальными обстоятельствами. Русский романтизм мог идти вслед за западными традициями или пробиваться новыми, самостоятельными путями. Он остановился в своем выборе на втором пути. Так, имея общую цель – обращаясь к Востоку как к средству обогащения национальной литературы в поисках тематического и художественного обновления, русский романтизм расходился с западным в самом выборе пути, ибо для русского романтизма характерно живое общение с живым Востоком, с его древней и современной культурой.

Русские романтики, рассуждая о мировом процессе, о современной им борьбе «древней» и «новой», «классической» и «романтической» литературы, выстраивали схему движения Востока к Западу и, наоборот, – Запада к Востоку. При рассмотрении и сопоставлении эстетических работ выявляется, что в общетеоретических рассуждениях русских литературоведов¹ о взаимодействии Востока и Запада проявляются аналогии, а иногда и прямые совпадения с западноевропейской романтической концепцией Востока.

Как известно, единство исторического мирового процесса предполагает постоянное культурное взаимодействие между

¹ А.А. Бестужев-Марлинский, О.И. Сенковский, Д.П. Ознобишин, Н.В. Гоголь.

народами. Н.И. Конрад в работе «Проблемы современного сравнительного литературоведения», говоря о складывающейся мировой системе капитализма в XVII – XIX вв., отмечает, что развитие экономических и торговых связей влекло за собой развитие культурных и литературных связей [166, с. 301]. Литературные связи, в частности России и стран Востока, проявляются как закономерность развития мировой литературы.

Кроме того именно тогда многие сказочные и героические сюжеты, лирика персидско-таджикской литературы и фольклор, назидательные притчи и басни, проникнув через западную литературу в устное и письменное творчество славянских народов, удачно «вписались» в контекст национальной культуры. Первоначальный перевод произведений персидско-таджикской литературы на русский был осуществлен через западноевропейские языки, где все «исковеркано» «благодаря» свободе действия европейский переводчиков. Затем появившееся с начала XIX века в русских периодических изданиях («Азиатский вестник», «Полярная звезда», «Современник», «Мнемозина», «Пчела», «Вестник Европы», «Московский наблюдатель», «Русская мысль» и др.) образцы прямого перевода, переложения некоторых творений классиков Востока, осуществленные на русский непосредственно с восточных языков, способствовали тому, что процесс освоения восточной литературы стал набирать удивительно быстрые обороты. Например, О.И. Сенковский был одним из первых, кто познакомил славянский мир с Хафизом и вообще с восточной литературой посредством прямых переводов. Его «восточные повести», появившиеся в результате путешествия по Востоку (Сирии, Ливану, Турции, Египту и Нубии), оказали влияние на В.К. Кюхельбекера, А.А. Бестужева-Марлинского, А.С. Пушкина, который восторгался литературной обработкой народной повести «Витязь буланого коня». Впервые с «Диваном» Хафиза О.И. Сенковский познакомился во время своего пребывания в Константинополе, и в 1820 г. в мартовском номере «Дневника Виленского» опубликовал небольшую статью о диване Хафиза, в котором привел в прозаическом переводе три газели поэта. Под воздействием восточной поэзии он написал «Крымские сюжеты», знаменитую касыду «Фарис», навеянную поэзией доисламской

старины. Все это происходило на глазах у А.А. Бестужева и при активнейшем его участии – творческом, научном и практическом.

Интересно отметить, что включение восточных мотивов, тем и образов в художественные произведения, использование восточного фольклора, переводы с оригинала или через европейские языки, знакомство с Востоком непосредственное или научно-кабинетное, более заметно у таких романтиков, как В.А. Жуковской, Д.П. Ознобишин, А.А. Бестужев-Марлинский и др., что сыграло плодотворную роль в развитии всей русской поэзии в дальнейшем.

Русский ориентализм начала XIX века как сложное и многогранное литературное явление отразился в творчестве поэтов разных течений романтизма. Так, В.А. Жуковский ознакомил русского читателя с достижениями европейского романтизма; О.И. Сенковский преподнес русскому читателю переводные и оригинальные восточные повести. А.А. Бестужев-Марлинский в критических статьях рассмотрел процесс становления русской романтической эстетики и создал кавказские романтические произведения и стихотворения на восточные темы и мотивы. В.К. Кюхельбекер – автор прекрасных статей, полных глубокого анализа проблем ориентализма в русской литературе; Д.П. Ознобишин (Делибюрадер) пропагандировал восточную литературу собственным творчеством, посвященным Востоку, переводами Саади и Хафиза; А.С. Грибоедов ввел элементы восточной поэзии в комедию «Горе от ума» и незавершенную поэму «Кальянчи»; А.С. Пушкин создал «Южные поэмы» и «Подражания Корану». Привлекли внимание русского читателя переложения А.И. Подолинского и переводы персидско-таджикской классики М.Д. Деларю и В.Н. Григорьева. Вот из этого многообразия, отмечает Н.Н. Холмухамедова в приложении к двухтомному собранию произведений Д.П. Ознобишина, «складывался и ориентализм русских поэтов» [349].

При этом пути познания восточного мира были неоднозначны. Для одних писателей и поэтов – это впечатления от встреч с красотами Кавказа или Крыма, для других – переводы или переложения с оригинала произведений восточной литературы (персидско-таджикской, арабской, турецкой и индийской), иные по-своему знакомили современников с историческими событиями или

библейскими и исламскими сказаниями. Еще одним путем знакомства с иноязычной культурой и литературой были исследования западноевропейского ориентализма (И.В. Гёте, Ф. Рюккерта, Б. д'Эрбело, фон Х. Пургшталя и др.) и, как констатирует Н.Н. Холмухамедова, при этом «использовались и образцы западноевропейского ориентализма - восточные мотивы и сюжеты Байрона, Т. Мура, В. Гюго, Гердера, Гёте и Гейне» [349].

Актуальность исследования связана с необходимостью изучить *идейно-художественную сущность рецепции персидско-таджикской литературы русским романтизмом в контексте русско-восточных литературных связей первой трети XIX века* с учетом новых взглядов в сфере сравнительного литературоведения, новых требований в условиях государственной независимости и глобализации².

Это позволяет проанализировать восприятие произведений персидско-таджикской классики художниками слова, рецепцию образов, мотивов и тем персидско-таджикской литературы в русской, проблемы перевода и переложений, особенности восприятия и освоения произведений персидско-таджикской литературы. В связи с этим выбор темы исследования связан с определением места и роли персидско-таджикской литературы в контексте русско-восточных литературных связей эпохи романтизма. Необходимо отметить, что русско-восточные³

² Имеем ввиду, что с обретением государственной независимости резко возросло в обществе чувство самосознания, национальной гордости, произошла переоценка роли восточной литературы в обогащении и развитии западно-европейской литературы. До этого многие ученые придерживались мнения, что Запад и Восток испытали влияние античной литературы. В то время, как по нашему мнению, и мнению Шокира Мухтора, Хамрокула Шодиккулова, Вали Самада, Запад не в меньшей степени обогатился в жанрово-тематическом плане литературой Востока.

³ О. Сулейменов «Аз и я» (1975); С.Л. Каганович «Восточный романтизм и русская романтическая поэзия» (1982); С.Л. Каганович «Русский романтизм и Восток» (1994); С.В. Сопленков «Российская общественная мысль первой половины XIX века о Востоке» (1998); Ф.Р. Мурадова «Восточная тематика в литературных альманахах 20-30-х годов XIX века» (1990); Г.Д. Данильченко «Романтический ориентализм в русской литературе первой половины XIX века» (1999); Н. Чалисова, А. Смирнов «Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики» (2000); Халед Ховзи Абдул Амир «Персидские темы и мотивы в русской литературе первой половины XIX века» (2010); Г.Д. Данильченко «Русско-киргизские отношения XVIII – первой трети XIX вв. в русской литературе» (2010); А.Ю. Ларионова «Формирование образа Персии и

литературные связи являются предметом пристального внимания исследователей. Учёные обращали внимание на процессы взаимовлияния и взаимообогащения: использование тем и мотивов персидско-таджикской классики русским литературным процессом или отражение русской литературы в восточных источниках.

Степень разработанности темы касается вклада таджикского литературоведения в исследование таджикско-русских и гораздо шире - западно-восточных литературных связей в данном периоде. Примером таких исследований является сборник статей «Паеми бародарӣ: маҷмӯаи мақолаҳои оид ба робитаҳои адабии халқи тоҷик» (Вестник братства: сборник статей по вопросам литературных связей таджикского народа) (1972). Проблемам литературных связей посвящены диссертации Т.М. Гольц «К проблеме влияния таджикско - персидской литературы на русскую литературу 20-30-х г. XIX в.» (1980), И.М. Маленького «Персидско-таджикская литература в украинских переводах» (1990), Д.Х. Алимовой «Восприятие и осмысление персидско-таджикской литературы русской критикой первой половины XIX в.» (1995); исследования Н.Н. Холмухамедовой «Русско-восточные литературные связи в первой трети XIX века (Восток и декабристы)» (1992), А.Р. Гейзер «Первые встречи. Русская литература XVIII века. Источники. Посредники. Новые факты» (1999), Р.М. Сафиуллиной «Восточные мотивы в русской поэзии конца XIX – начала XX века» (1992); книга Х. Шодикулова и А. Давронова «Издrevле сладостный союз...» (краткие очерки истории таджикско-русских литературных связей) (2006), учебник М.В. Русаковой «Литература России и Восток» (2014).

Не потеряли своей теоретической актуальности научные работы по литературным связям М. Шукурова⁴, Х.

персов в России и СССР в 1800–1971 гг.» (2012); Ж. Жарылгапов «Русско-казахские литературные связи в XIX веке» (2013); М.Б. Каменева «Исламские мотивы и образы в русской литературе 20–30-х годов XIX века» (2014); Каримиан Фаэзех «Восточные мотивы и образы в русской прозе и драматургии II-й половины XVIII века» (2014); П.В. Алексеев «Восток и восточный текст русской литературы первой половины XIX века» (2015).

⁴ «Из истории переводов произведений Л.Н. Толстого на таджикский язык» (1972), «Пайванди замонҳо ва халқҳо» (Связь времен и народов) (1982), «Обновление. Таджикская проза сегодня» (1986).

Шодикулова⁵, В. Самада⁶, Р. Мусулмонкулова⁷, А. Сайфуллева⁸, С.Ш. Табарова⁹.

Значимыми для нашей темы являются исследования по ориентализму в творчестве А.С. Пушкина¹⁰: диссертации Д.Т. Атаханова «Восточные мотивы в творчестве А.С.Пушкина» (2000) и Х.Р. Холова «История и принципы перевода лирической поэзии А.С.Пушкина в таджикской литературе» (2000); Материалы юбилейной международной научной конференции «Пушкин А.С. и Восток», монографическое исследование Б. Ходжибаевой и М. Мирзоюнус «Пушкин и Восток» (1999).

Большое количество работ о литературных связях первой трети XIX века ограничено охватом материала, например творчеством отдельного писателя. Много работ посвятила Т.М. Гольц жизни и творчеству Д.П. Ознобишина (1964, 1989) и венцом ее научных поисков было двухтомное сочинение (2001), Н.Н. Холмухамедова рассматривала в диссертации концепцию М.Ю. Лермонтова о западно-восточном литературном синтезе (1992). Сюда же отнесем кандидатские исследования З.С. Самадовой

⁵ «Ҳабиб Юсуфӣ ва Лермонтов» (1967), «Кохи ёдгор (Памятник нерукотворный). К проблеме западно-восточного литературного синтеза в творчестве А.С. Пушкина» (1974), «Пушкин как вершина Памира» (1999), «Бобои Крылов ва масалҳои ӯ» (2000).

⁶ «Ещё раз о первом переводе Пушкина» (1975), «Тозагуле ба рӯи тобути Пушкин» (1989), ««Шахнаме» - Фирдоуси и Чернышевский» (2005).

⁷ «Талаби замон ва робитаи адабӣ» (Взаимосвязь и взаимообогащение многонациональной советской литературы) (1973), «Дарахти дӯсти биншон...» (Литературный процесс сегодня) (1987).

⁸ «Дӯсти адабиетҳо – дӯстии халқҳо» (Дружба народов – дружба литератур) (1975), «Проблемы литературных связей» (1976), «Проблемы взаимодействия литератур» (1976), «В единстве и родстве» (к проблеме национального и интернационального в литературах Средней Азии) (1989).

⁹ «Ҳаёт, адабиёт, реализм» (Жизнь, литература, реализм): дар V китоб (1966).

¹⁰ В российском литературоведении эта тема рассматривалась во многих исследованиях: Н.М. Лобиковой «Пушкин и Восток: очерки» (1974); «Пушкин в странах зарубежного Востока: сб. ст.» (1979); «Творчество Пушкина и зарубежный Восток: сб. ст.» (1991); «Наш Пушкин. К 200-летию со дня рождения А.С. Пушкина: сб. ст.» (1999); «Пушкин и мир Востока: сб. ст.» (1999); Л.А. Шейман, Г.У. Соронкулов «Пушкин и его современники: Восток и Запад» (2000); Захра Мохаммади «Пушкин и Хафиз: к проблеме «восточного слога» в творчестве Пушкина» (2008).

«Традиции таджикско-персидской назидательной литературы в учебниках Льва Толстого (2000), Б.К. Бадалова «Н.В.Гоголь и таджикская литература» (2004), Б.Р. Рахманова «А.А.Бестужев-Марлинский и персидско-таджикская литература (проблема перевода и влияния)» (2006); монографию Б.Р. Рахманова «Проблемы русско-восточных литературных связей в контексте творчества В.А. Жуковского и Д.П. Ознобишина» (2015).

Литературным связям второй половины XIX – начала XX века посвящены диссертационные исследования: М.Х. Бариевой «Роль и место Сергея Есенина в западно-восточном литературном синтезе («Персидские мотивы»)» (2007), Д.А. Бобокулова «Художественно-стилистические особенности перевода произведений Ивана Бунина на таджикский язык» (2016), Г.Х. Рустамовой «Русско-таджикские литературные связи в XX веке (в контексте творчества Льва Толстого)» (2016).

К проблемам перевода в разрезе историко-сопоставительного анализа относятся труды: В. Самада «Ещё раз о первом переводе А.С.Пушкина» (1975), М.Ш. Шукурова «Реплика Холику Мирзо-заде (О первом переводе и первом переводчике «Сказки о рыбаке и рыбке»)» (1974), Х. Мирзо-заде «И назовет меня всяк сущий в ней язык...» (1974), А.С. Аминова «Проблема художественного стихотворного эквивалентного перевода» (2013), Х.Р. Холова «Ду тарчумаи як асар (О переводах «Евгения Онегина» на таджикский язык)» (1968), его докторская диссертация «История и проблемы перевода лирических стихотворений и прозы А.С.Пушкина на таджикский и персидский языки» (2014); монография З.А. Муллоджановой «Стиль оригинала и перевод» (2014).

Привлекает внимание литературоведов «восточная» повесть, чему свидетельствуют труды В.Н. Кубачевой «Восточная повесть в русской литературе XVIII-начала XIX века» (1962); Абдель ати Ханафи Мухаммад Абдалла «Сборник «Тысяча и одна ночь» и русская литература и фольклор (переводы, изучение, отношение с литературой и фольклором)» (1977); Г.В. Субботиной «Жанр русской повести конца XVIII - начала XIX века» (2003); Е.А. Суркова «Русская повесть в историко-литературном процессе XVIII – первой трети XIX века: становление, художественная система, поэтика» (2007); Б.Р. Рахманова «Художественное

своеобразии «восточной» повести в русской литературе первой трети XIX века (образы, тематика, первоисточники и проблемы перевода)» (2016).

Проведенный анализ научно-исследовательской литературы, свидетельствует о том, что до сих пор в таджикском литературоведении отсутствуют монографические исследования, посвященные восприятию и отражению персидско-таджикской классики русским литературным процессом эпохи романтизма. Исходя из этого, в реферируемой диссертационной работе осуществлена попытка восполнить существующий пробел и внести свой вклад в решение данной проблемы.

Цель монографического исследования – представить общую картину русско-восточных литературных отношений и место *персидско-таджикской литературы* в литературных связях, сложившихся в первой трети XIX в.

Задачи, решаемые в исследовании:

- рассмотреть осмысление и оценку персидско-таджикской литературы в трудах европейских (И.В. Гете, А. Журдена) и русских (О.И. Сенковского, Д.П. Ознобишина, А.А. Бестужева-Марлинского) писателей и ученых-ориенталистов;

- выявить образы и мотивы персидско-таджикской литературы, представляющие интерес для русской литературы и формы рецепции; исследовать вопросы перевода и переложений произведений персидско-таджикской литературы и особенности их восприятия на сопоставлении оригиналов произведений персидско-таджикской литературы (Фирдоуси, Хафиз, Саади) и переводов-переложений (В.А. Жуковского, А.И. Подолинского, Д.П. Ознобишина, А.А. Бестужева-Марлинского);

- проследить эволюцию жанра «восточной» повести и ее роли в освоении тематики и образов персидско-таджикской литературы (на основе анализа «восточных» повестей Д.П. Ознобишина, О.И. Сенковского, Ф.В. Булгарина, А.А. Бестужева-Марлинского).

Из обилия исследовательского материала по Востоку эпохи романтизма выбраны литературно-критические труды И.В. Гете, А. Журдена, О.И. Сенковского, Д.П. Ознобишина, А.А. Бестужева-Марлинского по ориенталистике, в которых дана характеристика классикам персидско-таджикской литературы. Анализируется ориентальная поэзия В.А. Жуковского как проводника

европейского романтизма в русской литературе и Д.П. Ознобишина (Делибюрадер) как пропагандиста персидско-таджикской литературы. Рассмотрены повести ученого, публициста и писателя О.И. Сенковского, писателя-переводчика Д.П. Ознобишина, журналиста и писателя Ф.В. Булгарина, декабриста и теоретика романтизма А.А. Бестужева-Марлинского¹¹ в контексте развития русской литературы: от романтической восточной повести к реалистическим тенденциям в прозе. В монографии анализируются персидско-таджикские мотивы, темы и образы, отразившийся в русском литературном процессе первой трети XIX века и обогатившие его, проблемы их перевода в творчестве указанных писателей.

Объект исследования научно-исследовательские работы по западно-восточным и русско-восточным литературным связям И.В. Гете, А. Журдена, Д.П. Ознобишина, О.И. Сенковского, А.А. Бестужева; ориентальная поэзия В.А. Жуковского, Д.П. Ознобишина, А.И. Подолинского, А.А. Бестужева; «восточные» повести Д.П. Ознобишина, О.И. Сенковского, Ф.В. Булгарина, А.А. Бестужева.

Научная новизна заключается в том, что в исследовании впервые в таджикском литературоведении в форме отдельного монографического исследования рассматриваются произведения русских романтиков (писателей второго круга), обойденные до сего дня вниманием литературоведов. Новизна также заключается в индивидуальном подходе к каждому отдельному писателю в контексте избранной темы. Что позволяет выявить роль и место каждого из них в укреплении литературных связей народов и углублении внимания русского литературного процесса к Востоку и персидско-таджикской литературе. При сопоставлении оригиналов и переложений определены особенности восприятия и переводов лирики произведений персидско-таджикской классики русскими писателями. Найдены источники анализируемых лирических произведений и определены образы, темы и мотивы

¹¹ А.А. Бестужев (литературный псевдоним Марлинский) – критик и писатель, активный участник декабристского восстания. В период ссылки публиковался под литературным псевдонимом. Поэтому известен и как А. Бестужев, так и А. Марлинский.

персидской литературы, отразившиеся в творчестве русских писателей.

Определены персидско-таджикские первоисточники, проблема перевода и особенности жанра «восточной» повести Д.П. Ознобишина и О.И. Сенковского, своеобразие произведений Ф.В. Булгарина и А.А. Бестужева-Марлинского.

Теоретическое значение исследования. Основные положения монографии вносят вклад в изучение русско-восточных литературных связей и могут способствовать рассмотрению вопросов взаимосвязей и взаимовлияний русской и таджикской литератур, рецепции персидско-таджикской литературы русскими писателями XIX-XX веков, решению аспектов проблемы перевода, изучению эволюции жанров повести.

Практическое значение исследования. Результаты настоящей работы могут быть применены при написании учебно-методических пособий, учебников и хрестоматий по литературоведческим дисциплинам; чтении спецсеминаров и спецкурсов по «Литературным связям России и Востока», «Теории и практики перевода»; при написании курсовых, дипломных и магистерских работ на гуманитарных факультетах.

Методологической основой исследования литературных связей России и Востока послужили труды зарубежных литературоведов А. Дима, Д. Дюришина, русских ученых А.Н. Веселовского, В.В. Бартольда, Е.Э. Бертельса, В.М. Жирмунского, Н.И. Конрада, С.Л. Каганович и др.; таджикских исследователей И.С. Брагинского, М. Шукурова, Р. Мусульмонкулова, А. Сайфуллаева, Х. Шодидулова, С.Ш. Табарова, А. Давронова, М.С. Имомова, А. Нуралиева, М. Зайнитдинова, А. Абдусатторова. Исследования по изучению проблем взаимовлияния и взаимодействия литератур Г.И. Ломидзе, И.Г. Неупокоевой, А.С. Бушмина, Ю.Д. Беляева, Б.Ф. Стахеева и других ученых способствовали более глубокому познанию типологического сходства эстетики русского романтизма и персидско-таджикской литературы.

Несмотря на многочисленные достижения в области исследования русско-восточных литературных связей, литературоведение продолжает изучение путей и особенностей освоения литературы Востока, и, в частности, восприятия

персидско-таджикской литературы русским литературным процессом. В связи с этим в исследовании рассматриваются и определяются пути отражения и осмысления русской литературой эпохи романтизма некоторых тем, мотивов и образов персидско-таджикской литературы.

Выбор метода исследования обусловлен спецификой литературоведческого материала и характером поставленных задач. Процесс исследования основывается на сравнительно-историческом и текстологическом методах. Сравнительный анализ позволил сопоставить в историко-литературном контексте сходство важных мировоззренческих вопросов писателей разных эпох и определить литературные связи персидско-таджикской и русской литератур - освоение и интерпретации образов, мотивов и тем. Оценка литературных фактов на основе сравнительно-исторического анализа позволяет рассматривать вопросы изучения, обращения и использования предмета исследования в литературном процессе. Эти научные методы дали возможность решать поставленные теоретические проблемы, определить генетическое сходство персидско-таджикской классики и русской романтической литературы и проследить межлитературные процессы. Вопросы изучения литературных связей России и Востока позволяют пролить свет на некоторые вопросы эволюции жанров. Традиционный описательный филологический анализ текстов благоприятен при изучении явлений литературы, при анализе оригиналов и переводов, образно-тематических, жанровых и художественных особенностей исследуемых литературных произведений.

ГЛАВА I. ОРИЕНТАЛИЗМ В РУССКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ПРОЦЕССЕ XVIII – НАЧАЛА XIX ВЕКОВ

Практический и культурный интерес к Востоку у россиян возрос в XVIII веке под влиянием Европы, пережившей увлечение восточным. Тогда были известны переводы французского ориенталиста Андре де Рие «Гулистан» (1634); немецкого ученого А. Олеария «Гулистан» (1651) и «Бустан» (1696); богатейший материал по истории, культуре и литературе Востока в «Восточной библиотеке» (1697) французского востоковеда д'Эрбело; фундаментальное шеститомное издание «Сокровищница Востока» Йозефа Хаммера Пургшталя; газели и касыды из дивана Саади, стихи из «Гулистана», полностью «Бустан», переведенные Ф. Рюккертом. Интерес к персидско-таджикской литературе закономерен, говорится в исследовании С. Вохидовой «Иранистика и таджиковедение в немецкоязычной историографии», поскольку она внесла большой вклад в распространение цивилизации и повлияли на культуру и литературу народов Индии, Кавказа и Средней Азии: «Многие деятели культуры и науки западных стран, в том числе немецкоязычные, изучая Восток, в частности персоязычные страны, открывали для себя непреходящую идейно-эстетическую ценность культурного наследия персоязычных народов и объединяли ее с достижениями передовой культуры своих стран, что стало научной традицией многих исследований ориенталистической науки» [117, с. 4].

Персидский язык впервые упоминается в указах Петра I по делам Посольского приказа в 1700 годах. «В 1732 г. началось преподавание персидского языка при Коллегии иностранных дел» [247, с. 1]. Хотя первые сведения о восточной поэзии были отрывочны и скупы, поскольку русский читатель знакомился ее с переводами с европейских языков, но впечатление было сильное. Образцы и стилистика поэзии Фирдоуси, Хайяма, Саади, Хафиза повлияют на творчество многих русских художников. Дух свободы, музыка восточного стиха, пышность и образность, сочетание изысканности и простоты пленило русского читателя. Отметим, что в русской литературе шло два пути освоения восточных литератур: первый – через знакомство с европейской литературой, другой – переводы с языков оригинала на русский.

Другим каналом проникновения восточной тематики в литературу послужили так называемые «восточные повести», как переводившиеся с французского (авантюрно-фантастические и философские), так и оригинальные произведения. Большую роль в этом ознакомительном процессе сыграли переводы сказок «1001 ночи»¹² и последовавшие затем переводы многочисленных подражаний, что и отмечено в исследовании М.В. Русаковой: «Интенсивность проникновения «восточной повести» объясняется ещё и тем, что русское дворянство конца XVIII века было в значительной степени франкоязычным» [235, с. 48]. Само понятие восточной повести было объемным. «Термин «восточная повесть» употреблялся в европейских литературах XVIII в. в нескольких значениях: во-первых, так назывались произведения сказочного характера, переведенные с восточных языков, например, многотомный сборник «Тысяча и одна ночь», изданный во Франции в 1704-1717 гг.; во-вторых, подражания восточным повестям и сказкам и, в-третьих, просветительские повести, чаще всего сатирического содержания, в которых восточный колорит носил условный, маскировочный характер» [235, с. 49]. Во Франции к этому последнему типу произведений принадлежали «Персидские письма» Монтескье, «Нескромные сокровища» Дидро, «Задиг», «Принцесса Вавилонская» Вольтера и ряд других.

Многочисленные «восточные повести», сказки и сборники сказок издавались и переиздавались в России на протяжении почти семидесяти лет (с 50-х годов XVIII века до 20-х годов XIX века). Под этим именем существовали и подлинно восточные произведения (как сказки «1001 ночи»), и подделки, и произведения, ничего общего с Востоком не имевшие. Все они пользовались большой популярностью у читателей. «С «восточной повестью» так или иначе связаны имена М. Хераскова, И. Крылова, П. Львова, позднее – А. Бенитцкого, А. Измайлова. Ф. Глинки. Её

¹² Первый перевод сборника «Тысяча и одна ночь» на европейские языки - двенадцатитомный французский перевод А. Галлана (1703-1713 гг.), в основе которого текст собрания, относящийся к XV веку, одной из древнейших, сохранившихся до наших дней рукописей. Сокращенное издание в Калькутте в двух томах (1814-1818), булакское издание (1835), восьмитомное издание М. Хабихта в Бреславе (1825-1838) и др. Первый русский перевод А. Филатова в 12 томах с издания Галлана относится к 1763-1771 гг.

печатали в своих журналах Н. Новиков и Н. Карамзин» [235, с. 49]. Оригинальной «восточной повестью» в русской литературе было произведение П. Богдановича «Дикий человек, смеющийся учёности и нравам нынешнего света» (1781). В большинстве своём русские писатели создавали такие произведения, в которых органически сочетаются и философский план повествования, и сатирический. Образцом такой «восточной повести» является «Золотой прут» (1782) М.М. Хераскова. К «восточным повестям» некоторые исследователи относят и опубликованную в 1786 г. «греческую повесть» «Каллисфен» Д.И. Фонвизина. Использование восточной темы в политических целях характерно для творчества П.Ю. Львова («Храм Истины, видение Сезостриса, царя Египетского»), А.Е. Измайлова («Ибрагим, и Осман»), А.П. Бенитцкого («Ибрагим, Или Великодушный») и пр. В дальнейшем развитие «восточной повести» связано с литературным творчеством молодого И.А. Крылова, автора «восточной» повести «Каиб» (1792).

Таким образом, становится очевидным, что переводы восточной литературной классики, равно как и фольклора (сказок, басен и притч), а также заимствование европейскими писателями восточных сюжетов для создания своих оригинальных произведений в России XVIII века не укладываются в рамки единичных фактов. Кроме философского, идеологического плана освоения восточной литературы в России и Европе оно имело и важный общекультурный аспект, так шел процесс познания и взаимосвязи: художественный перевод способствовал обогащению русской литературы. «Речь идет о мощном интернациональном процессе взаимного обогащения, ознакомления с тем значительным, что несет в себе – в присущей ей художественной форме – литература каждого народа» [121, с. 11]. Художественный перевод, способствующий сближению народов, в то же время показывает самостоятельность и национальное своеобразие каждого народа.

Процесс познания Востока в европейских странах шёл по двум линиям: первый путь – развлекательный. Преследуя цель позабавить, увлечь европейца, открыватели первого пути подавали материал заведомо далекий от реального, подлинного Востока. Он характеризовался занимательными приключениями. Второй путь

знакомства Запада с Востоком - более важный и результативный для обеих сторон. Эту линию условно можно назвать взаимообогащающей. Интерес к жизни иных племен приводил европейца вначале к стихийному, а позже и к осознанному обогащению собственного национального искусства. Не была исключением и эпоха романтизма. И надо сказать, что в литературной теории европейского романтизма проблема Востока и его влияние на западное искусство занимает в это время особое место.

Внимание к литературе и фольклору, интерес к проблемам национальности, народности, составляющие важнейшее звено в теории романтизма, привели его теоретиков к мысли о многонациональном характере культуры нового времени. Естественным продолжением этого направления в эстетике была романтическая теория универсализма литературы, утверждение неделимости, исконной духовной общности народов Азии и Европы, стремление «рассматривать литературу всех времен и народов как единое, внутренне соединенное строение..., как большое целое». Это писал Ф. Шлегель в работе «О языке и мудрости индейцев», на что указала С.Л. Каганович в «Русском романтизме и Востоке» [160, с. 23].

Существовала и другая причина интереса романтиков к Востоку. Вспомним, что романтизм – это, прежде всего, реакция на классицизм, поиски новых, лежащих вне античности, эстетических идеалов. Следуя по этому пути, романтики пришли к идеалу культуры не менее древней и современной, чем античная, – культуры восточной, сыгравшей в романтизме роль своего рода «античности». Отсюда и мнение о том, что А. Бестужев, как и другие декабристы, например, В. Кюхельбекер и К. Рылеев, считали, что *своим появлением русский романтизм обязан восточной литературе*. Проникая через Андалузию и испанскую рыцарскую поэзию, восточный романтизм легко нашел путь распространения до Франции и Англии, вслед за которыми дал «напутствие» русскому романтизму, успешно «добравшись» до России.

Для многих романтиков Восток как комплекс философских, нравственных, художественных воззрений не просто был идеалом искусства и образец, которому нужно следовать. Согласно

романтической теории, восточное искусство – своего рода «прародина» европейского романтизма, художественная система, определившая особенности, как содержания, так и формы романтической поэзии. «Пусть сокровища Востока станут столь же доступны, как античность!» – пишет Ф. Шлегель в «Разговоре о поэзии». – На Востоке мы найдем всё самое возвышенное в романтическом смысле!» [299, с. 18]. И проблема Востока рассматривается широко, в то время как персидско-таджикская литература занимает большое место, и именно к ней обращаются русские романтики в поисках источников тем и сюжетов, образов и мотивов, именно в ней находят созвучные идеи и мысли.

Вопрос отношения России к Востоку упирается в специфическое географическое её положение – между Западом и Востоком. Это наложило свой отпечаток в литературное движение эпохи.

Необходимо заметить ряд прочтений: Запад – Россия – Восток. Россия, занимающая положение между двумя культурами и органически сплотившая лучшие достижения обеих, была промежуточным звеном, посредником. Русская культура органически вплела этнос обоих миров: Запада и Востока.

В качестве примера мы обратимся к наследию поэта, располагающего собственной другой точкой зрения на проблему взаимоотношений Востока и Запада. Речь идет о декабристе Вильгельме Кюхельбекере. Прямота в отношении к Востоку и восточным традициям В. Кюхельбекера нашла, например, отражение в его фразе в статье «О направлении нашей поэзии, особенно лирической, в последнее десятилетие» (1824 г.), которая стала впоследствии крылатой и была поддержана современниками, а также исследователями: «При основательнейших познаниях и большем, нежели теперь, трудолюбии наших писателей, Россия по самому своему географическому положению могла бы присвоить себе все сокровища ума Европы и Азии: Фирдоуси, Гафиз, Саади, Джами ждут русских читателей» [39, с. 258]. Говоря о присвоении сокровищ Востока, В.К. Кюхельбекер приглашает не слепо подражать и, как монополист, «присвоить себе сокровища иноплеменников», а призывает к созданию истинно русской поэзии, но не без помощи освоения опыта других народов, в особенности, лирики Востока. Нетрудно понять, что он ратует за

непосредственное, прямое обращение к Востоку, ибо этому обязывает, по мнению поэта, и географическое положение России, и что не менее важно, сам опыт Востока. То же самое отстаивал, как показывают его материалы о Востоке в широком понимании термина, А.А. Бестужев.

Таким образом, в русской концепции Востока прослеживаются две тенденции. Первая – западная, заимствованная и трансформированная, при которой знакомство с Востоком происходило через западноевропейскую литературу, и вторая линия – собственная, связанная с национальными обстоятельствами. Россиянин был недалек от восточного мира, и был в связи с Западом: «В рамках русского ориентального дискурса был актуализирован историософский вопрос о месте России и русской культуры в западно-восточной дихотомии, вследствие чего географическая близость восточных стран (и, что более важно, включенность восточных народов в состав Российской империи) была осмыслена как основательное отличие русского ориентализма от западноевропейского» [74, с. 18]. «Восточный» вопрос стал играть роль во внешней и внутренней политике.

Обращение к Востоку вызвано поиском одних писателей политических и нравственных идеалов, у других же заметно желание возвратиться в естественный мир, ещё неиспорченный цивилизацией, где ярче проявлялась романтическая личность. Определенное географическое положение России – между Западом и Востоком – привело к существованию двух тенденций самоопределения, обретавших в разные периоды под влиянием различных социальных, экономических причин разное значение, место и позиции. Постоянная острота столкновений этих двух философских полюсов обусловила и особую, чрезвычайно важную роль Востока в эстетике романтизма в России.

Необходимо констатировать, что в XIX в. в России были сделаны значительные успехи в изучении Востока¹³. Появились теоретические концепции восточной культуры в трудах русских

¹³ Весомый вклад внесли профессорско-преподавательский состав Восточных факультетов Московского и Санкт-Петербургского университетов (А.В. Болдырев, Деманж и Шармуа, М.Д. Топчибашев, О.И. Сенковский) и Казанского университета (Х.Д. Френ, П.Я. Петров, А.К. Казим-Бек, Н.И. Березин, А. Мир-Моминов, Ф.Ф. Эрдман).

ориенталистов. Необходимо выделить различные виды ориентализма. Практическое востоковедение предполагает изучение «живых восточных языков», сведения об истории и культуре изучаемых стран. Наряду с этим развивается и другая отрасль - научное востоковедение, которое «должно было пополнить существовавшие знания более подробными, более точными и хорошо обработанными сведениями об истории, культуре, идеологии народов Востока» [166, с. 10].

В начале XIX века публицистика, отражающая творческие поиски писателей и отвечая требованию читательского круга, акцентирует внимание на ориентальной тематике, что и отмечает П.И. Тартаковский в исследовании «Пушкин, русская классика и литература народов Востока»: «Альманахи и журналы 20-х годов, заполнены переводами и подражаниями восточным поэтам, статьями, где поэзия Востока рассматривается уже национально дифференцированно и сделаны попытки разобраться в ее методологии, жанровых особенностях (касыда, макама, газель), в специфике восточной монорифмы» [267, с. 38].

В связи с проблемой осмысления Востока в русской культуре и литературе обратим внимание на диссертационное исследование С.В. Сопленкова «Российская общественная мысль первой половины XIX века о Востоке». Диссертант выделяет уровни осмысления Востока в России. Первый - мировоззрение читающей публики, возникшее под влиянием публицистики и художественной литературы. Примыкает к нему пласт устной культуры, подпитывавшийся различного рода прямыми контактами (солдаты, купцы, пленные, фольклорные источники). «Второй уровень осмысления Востока связан с теоретическими концепциями, создававшимися отечественными путешественниками (как правило, военными, дипломатами или учеными) и исследователями-экономистами» [344], где сильно заметно влияние европейской эстетики.

Само географическое положение России, которая располагалась между Европой и Азией, являясь местом слияния и взаимопроникновения восточной и европейской культуры, определяло особую роль исследователей в изучении Востока. Интерес ученых вызывал не только контраст восточной и европейской цивилизаций, но и абсолютно иной склад

мировоззрения и культуры. Понятие «Восток» рождало в сознании человека пушкинской эпохи представление о деспотических государствах, о национальном бытии, опирающемся на вековые традиции и не выпускающего в свой мир новое, о философском осмыслении.

В связи с этим Э.В. Саид отметил особенности европейского отношения к Востоку: «Восток (Orient) — это почти всецело европейское изобретение, со времен античности он был местилищем романтики, экзотических существ, мучительных и чарующих воспоминаний и ландшафтов, поразительных переживаний» [340, с. 6]. Восточная культура интересует европейца по ряду причин. Это мир – загадочный и экзотический, «один из наиболее глубоких и неотступных образов Другого» помогающий определиться по принципу противоположности со своим образом и личностью. Это мир, являющийся неотъемлемой частью европейской цивилизации. Это мир богатых европейских колоний, и одновременно «... это исток европейских языков и цивилизаций, ее культурный соперник» [340, с. 7]. Отметим характерное отличие европейского и русского ориентализма. Для европейца характерна «идея о миссии белого человека» - нести цивилизацию «диким» народам. «Следует сразу сделать важное методологическое замечание: внимательный анализ почти двухтысячелетней истории межкультурного взаимодействия наглядно демонстрируют, что Западу было присуще, особенно начиная с XVIII-XIX вв., не только чувство превосходства над Востоком, но и восхищение и серьезные заимствования, в первую очередь, из памятников религиозно-философской мысли и художественно-эстетических систем Востока, но даже при наличии влияния восточных культур на западную «картину мира», чувство превосходства периодически не переставали покидать представителей Запада» [127, с. 7]. Русскому ориентализму характерна другая форма отношения. Связано это с тем, что Восток был рядом, и даже частью русского общества: положение России приводит к культурно-политическому освоению достижений чужих цивилизаций, переработки на своей почве.

Не случайно кыргызские исследователи творчества Пушкина через призму отношений Запад - Восток Л.А. Шейман и Г.У. Соронкулов, говоря о поэтической трактовке Востока

европейскими романтиками и причинах «обращения к ориентальной теме как арсеналу новых, необычайно ярких, экзотических красок», выделяют комплексные проблемы. Одна из них межкультурные отношения, другая – взаимодействие нравственно-эстетических традиций Востока и Запада в художественном мире писателей. Писателей волновали возможности и ресурсы восточной поэтики для выражения насущных проблем и воплощения умонастроения современников. Идея единства культурного и общечеловеческого пространства вызывал творческий вопрос: «Возможности органического сплава славянских (российских) по происхождению красок и мотивов с восточными и западноевропейскими» [297, с. 423]. Отметим, что русские писатели (А. Пушкин, В. Жуковский, Д. Ознобишин, А. Бестужев) искали ответы на вопросы в восточной литературе, в частности в персидско-таджикской классике. Идея гуманизма и творческой свободы, тематическое богатство привлечет внимание и отобразится в произведениях русских писателей.

1.1. ЕВРОПЕЙСКИЕ ОРИЕНТАЛИСТЫ О ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНО-ВОСТОЧНЫХ ЛИТЕРАТУРНЫХ СВЯЗЕЙ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА

Интерес к Востоку на Западе имеет давнюю традицию и связан с экономическими и политическими целями. Результатом этих контактов становятся культурные и литературные связи. Яркую картину становления европейского ориентализма дает исследование академика В.В. Бартольда «Работы по истории востоковедения». Интерес к Азии, Индии и Египту, Африке и Китаю способствует становлению научного востоковедения. Имена ученых и путешественников известны читающей и образованнейшей части европейского общества. Мы упомянули из большого количества ориенталистов тех, кто вошел в орбиту наших интересов. В своих путевых записях и дневниках они говорили о Востоке, но не обошли вниманием и Персию, и происходило это еще с XVI века. В XVII-XVIII вв. европейская наука пополнилась трудами по истории и культуре восточных народов Антония и Рорберта Ширли, Адама Олеария (Эльшлегера), Тавернье и Шардена, Тевеню, Рафаэля дю Мана, Франсуа Бернью. «В эту же

эпоху в Европе, особенно во Франции и Англии, возникли те богатые собрания восточных рукописей, благодаря которым исследователь Востока теперь находит в главных городах Европы большее количество письменных источников по интересующим его вопросам, чем в столицах восточных государств» [92, с. 310]. Отметим энциклопедический труд Б. д'Эрбело «Восточная литература». Это яркий пример кабинетного ориентализма. Таким же трудом является «Диван» и комментарии к нему И.В. Гете.

«Западно-Восточный диван» (1819) И.В. Гете - гениальная страница книги жизни писателя. Этот труд дал возможность европейскому читателю познакомиться с персидской поэзией, историей и культурой арабов и персов, лучшими представителями персидско-таджикской поэзии. Не случаен интерес немецкого писателя и мыслителя к восточной культуре и литературе: «В жизни Гете нередко сочетались разные увлечения, которые, казалось, требовали всего человека, занимали всю его душу» [190, с. 620].

И.В. Гете «погрузился» в Восток в мае 1814 года при чтении издания Хафиза в переводе Й. Хаммера, тогда же он задумал свой диван и в декабре 1814 назвал сборник стихов «Немецким диваном». В 1815 году Гете расширяет свои знания благодаря фундаментальному труду Й. Хаммера «Сокровищницы Востока» и «Достопримечательностям Азии» Ф. фон Дица; в 1818 году «История изящных риторических искусств Персии» Й. Хаммера пополнила его багаж знаний. Этому способствовали и другие труды европейских путешественников, которые Гете назвал «Ближайшими вспомогательными средствами»: Марко Поло (1254-1323) «Путешествие на Восток» (в 1272-1295г), Иоанна из Монтевиллы (сэр Джон МанDEVИЛЛ (XIVв.)) «Книга путешествий в Святую землю», Пьетро дела Валле (1586-1652), Адам Олеарий (1599-1671) «Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно» (1647), Таверна Жан Батист (1605-1689) «Шесть путешествий в Турцию, Персию, Индию» (1679), Шарден Жан (1643-1713) «Дневник путешествия» (1686) и др.

Немецкий мыслитель перечислил ученых-востоковедов, которые были его советниками в восприятии восточной литературы: Иоганн Готфрид Эйхгорн (1752-1827), Лорсбах Вильгельм Георг (1752-1816), Сильвестр де Саси (1758-1838). И.В.

Гете знакомит европейцев с научно-исследовательскими трудами, на чьих познаниях зиждется «Западно-восточный диван»: сэра Вильяма Джонса (1746-1794) «Шесть книг комментариев к азиатской поэзии» (1774), Генриха Фридриха фон Дица (1751-1817) «Достопамятности Востока» (1811-1815) в двух томах, Йозефа фон Хаммера Пургшталя (1774-1856) «Сокровищницы Востока» (1809-1818) в шести томах, Бартелеми д'Эрбело (1625-1655) «Восточная библиотека, или Всеобщий словарь» (1697). Данных ученых с мировым именем И.В. Гете назвал своими учителями в познании восточной культуры и персидско-таджикской литературы.

А.В. Михайлов в исследовании ««Западно-восточный диван» Гете: смысл и форма» говорит и о том, что на написание Дивана наложила отпечаток личная жизнь Гете: его поэзия вдохновлена была Марианной Выллемер. Многие исследователи отмечают роль Марианны в создании «Западно-восточного дивана». Марианна стала для Гете Зулейкой, и писатель жаждал выразить свои чувства, он стал Хатемом, выразив через персидский стих боль и страдания, восторг и упоение любовью и красотой. Он создал значимое произведение, которое стало настольной книгой многих любителей персидско-таджикской поэзии, источником сведений о классиках далекой и древней Персии (Ирана) и одновременно гимном любви к жизни.

Очарованный персидской словесностью, И.В. Гете создал «Западно-Восточный диван», точнее «Немецко-персидский диван». Поскольку в процессе создания данного произведения с 1814 до издания в 1819 году, он фактически стал персидским диваном Хафиза, только на немецком языке. В своей работе «О переводах «Западно-восточного дивана» Гете на таджикский и русский языки» Матлюба Мирзоюнус по этому поводу пишет следующее: «Именно он интуитивно почувствовал в персидском языке биение и тягу арийского пульса; это он признал в Хафизе своего духовного брата; это он, опьяненный духовным вином персидской поэзии, страстно влюбленно пел свои чарующие песни; это он первым среди европейцев собрал оригинальный букет из своего поэтического цветника и преподнес сей королевский подарок наследникам великой персидской цивилизации» [191, с. 175].

Пояснения и толкования к «Западно-Восточному дивану» И.В. Гёте необходимы для лучшего восприятия Востока и его

литературы. Ведь Двенадцать книг «Западно-Восточного дивана» Гёте составляют 130 страниц, а комментариям «для лучшего уразумения» писатель посвятил более 210 страниц. Говоря об особенностях восточной (арабской и персидской) литературы, Гёте подразумевает под восточной литературой персидско-таджикскую литературу, он больше внимания уделяет ей. В начале XIX века в Европе интерес к восточной культуре усиливается: «Смеем надеяться: в эпоху, когда столь многие создания Востока бережно усваиваются нашему языку, быть может, покажется достойным, чтобы и мы привлекли внимание к той стороне, откуда, на протяжении тысячелетий, доставлялась к нам так много великого, прекрасного и доброго, откуда каждодневного можно ожидать еще большего» [14, с. 141].

Именно с Востоком связаны первые цивилизации, первые религии. Именно Восток дал миру древнейшее собрание – Библию, по стилю возвышенное и поэтическое, это «подлинно лучезарный восход Солнца на Востоке».

С Аравией связана не только другая религия – Ислам, но и многообразная поэзия, принадлежащая кочевому, воинственному народу. Европейец знакомится с менталитетом бедуинов и их нравами: преданностью и честолюбием, храбростью и жаждой мести, самопожертвованием и непримиримостью, добрыми делами и любовной печалью.

Но большее внимание Гёте уделяет персам – народу «мирному и благодетельному», именно «их поэтические создания и послужили, собственно, поводом к созданию этой работы» [14, с. 151]. Сколько бы ни было споров, И.В. Гёте сам уточнил: его «Западно-восточный диван» возник под влиянием персидско-таджикской литературы.

И, рассматривая истоки персидской литературы, И.В. Гёте задумывается: какие бы падения и войны не испытывала персидская культура, она сохраняла свое ядро народности, как феникс, восставала из пепла: «... не успеешь и оглянуться, как издревле ведомый феномен народа вновь выступает на сцену» [14, с. 151].

Гёте также сказано о древних парсах, богопочитание которых основывалось на созерцании природы: «Поклоняясь Творцу, они обращали взор в сторону восходящего солнца, всем очевидного великолепнейшего явления» [14, с. 152]. Кроме того,

подчеркивается, что чистота восшествия солнца подталкивает к достойному почитанию стихий: воды, воздуха и земли, ведет к гражданской добродетели. «Религия столь чуткая, возведенная на идее всеприсутствия Бога в его, принадлежащих чувственному миру, творениях, не может не оказывать особого влияния на нравы людей» [14, с. 154]. И главные заповеди парсов: не лги, не делай долгов, не будь не благодарным.

Эта религия вела к созерцательности и изнеженности, но в то же время персы - народ воинственный, поддерживающий в мирное время силу и ловкость в играх. История Востока помнит персидские походы, могущество и процветание персидских монархий. Походы Александра Македонского покрыли пожарами и разрушениями достижения персидской культуры, но опять не исчезла и не растворилась под влиянием греческого влияния. Зодчество и изобразительное искусство осталось направленным «на роскошь и великолепие, широту и громоздкость...».

На персидскую литературу впоследствии оказал влияние Ислам: «Стиль Корана, сообразно содержанию его и цели, суров, ужасен, величествен, местами подлинно возвышен...» [14, с. 166]. Происходит насаждение арабского языка в среде покоренных народов, уничтожение письменных памятников персидской культуры. Впоследствии меняется ситуация, победители принимают достижения побежденных народов: «Но и тут мало-помалу культура побежденных начала брать верх над неотесанностью завоевателей, и победители – магометяне стали уживаться роскошью, приятными нравами и уцелевшими остатками поэзии покоренных ими народов» [14, с. 169].

Поставив человека в зависимость от среды обитания, И. Гёте связал форму правления с характерами людей. В республике образуются характеры гармоничные, во время анархии выступают дерзкие храбрецы, презирующие мораль, действуют самовольно. «Деспотизм же творит характеры могучие; спокойный и умный охват целого, целенаправленность, твердость, решительность – все это свойства, необходимые для того, чтобы служить деспотам, они развиваются в людях способных и доставляют им первые должности в государстве, на каких воспитывают они в себе таланты правителей» [14, с. 170]. Такой личностью явился Махмуд Газневид, основавший царство. И в некоторой степени писатель

идеализирует основателя дома Газневидов, с его именем связывает новую персидскую литературу и «ее значительными жизненными началами», призывает почитать «в его лице учредителя персидской поэзии и основоположника высшей персидской культуры» [14, с. 173]. Он остался в истории борцом за веру: мусульманство – «вера, открывая грядущее, вселяет в их души храбрость и внушает им религиозно-патриотический дух» [14, с. 172].

Махмуд, принимая духовную власть халифов, старался сохранить государственную самостоятельность. Сопrotивляясь арабскому влиянию, Махмуд искал самобытную идею, способную объяснить, объединить прошлое и настоящее: «Сам-то он, родом перс¹⁴, не дал ввергнуть себя в арабские тесноты, он очень хорошо понимал, что самое лучшее основание и самая лучшая почва для религии – это народность; народность покоится на поэзии – на той поэзии, которая доносит до нас, в баснословных образах, наидревнейшую историю народа, шаг за шагом просветляется затем и, без всяких скачков, прямо подводит былое к самой современности [14, с. 173-174].

X столетие характеризуется на Востоке внезапными переменами: новые царства и земли, богатства и новые знания, падения и взлеты. Это требовало философского осмысления, эти общественные и социальные изменения подтолкнули поэтов к размышлению о бренности жизни: «умные люди недаром предавались печальным размышлениям о бренности земного, исчезающего как сон» [14, с. 175].

И.В. Гете, говоря о значимости литературы в восточных царствах, приводит читателю известный пример о *царе поэтов*. При дворе султана Махмуда состояло 400 поэтов, и поставлен был над ними царь поэтов, «обязанность которого состояла в том, чтобы поверять, оценивать всякого из них, поощрять к трудам, сообразным дарованию каждого» [14, с. 175-176]. Должность была значима: это министр ученых, исторических и литературоведческих справок. Царь поэтов Унсури¹⁵ (*Малик аш-шуара*) руководил работой по сбору преданий старины. Это было связано с задумкой

¹⁴ И.В. Гете ошибочно считает Махмуда персом.

¹⁵ Унсури Абул-л-Касим Хасан.

султана Махмуда оставить грядущим поколениям описание событий, происшедших в Персии.

Во все времена истории среднего Востока (т.е. Персии) существовали подобные письменные памятники. Гете приводит в пример хронику империи Сасанидов при Йездедширде (Йездедширд – Йездегерд (632-651). В эпоху Сасанидов существовала книга о царях («Хватай – Намак»), которая не сохранилась; историю империи Саманидов при Мансуре I – «Бустан-наме».

Взялся воплотить этот гениальный труд Фирдоуси. Фирдоуси (умер в 1030 г.)¹⁶ составил памятник, восстановивший историю племен и народов. По легенде, ему поручается создание большого творения, работа над которой потребовала от писателя тридцатилетнего напряженного труда. И.В. Гете был хорошо информирован о жизни поэта, особенно об обмане при вознаграждении поэта и его смерти в нищете.

Гете комментирует «Шах-наме»: творение Фирдоуси «мифо-исторический фундамент народности», который хранит память о жизни племени и подвигах героев от событий минувшей старины до современной истории. Достоинством произведения является язык – настолько игнорировались арабские заимствования, и использовалась родная речь. «Фирдоуси оттого, кажется, призван был создать подобное творение, что страстно держался старины, подлинной народности и, что до языка, чистоты и дельности, стремился достичь былых ступеней их, вследствие чего изгонял из поэмы арабские речения и усердно пользовался древним пехлевийским наречием» [14, с. 179]. Так И.В. Гете прокомментировал противостояние персидской литературы влиянию арабской культуры.

Другая характерная черта персидской поэзии – восхваление подвигов и деяний доблестных военачальников и мудрых правителей. *Энвери*¹⁷ (Анвары) – панегирик, познает суть вещей, живет настоящим и ублажает похвалами вышестоящих:

¹⁶ Исследованию Гете и Журдена характерны разночтения имен поэтов и названий произведений, неточности в хронологических датах, что связано с начальным этапом становления европейского востоковедения. Так, по современным сведениям, годы жизни Фирдоуси – 934-1020 гг.

¹⁷ Гете указал - умер в 1152 г., по современным сведениям - 1190 г.

«Государей, везирев, благородных прекрасных дам, поэтов, музыкантов – всех украшает он своими славословиями, для всякого находит нечто изящное в том обширном множестве вещей, какие хранит в себе мироздание» [14, с. 180]. *Энвери* блаженствовал на земле, констатирует Гете, но небеса его сгубили. Любовь к астрологии привела поэта к бедам: не состоявшаяся природная катастрофа природная катастрофа привела к изгнанию. Как об этом сказал А. Журден, И.В. Гете подводит читателя к предсказанию Энвери: им могло быть нашествие Чингиз-хана, опустошившее Персию похуже урагана.

Низами (Гете указал дату смерти - 1180 г.)¹⁸ - поэт высоких чувств, прекрасных отношений, любовных страданий Меджнуна и Лейли, Хосрава и Ширин: «Предчувствия, судьба, натура, привычка, склонность, страсть – все назначает их друг для друга, взаимное расположение благоприятствует их союзу, но тут капризы, упрямство, принуждение, случайность, запрет их разделяют, вскоре, столь же неожиданно, они соединяются вновь, а в конце их все равно отрывают друг от друга, и они расстаются навек» [14, с. 182]. *Поэмы* Низами исполнены ясности, изящности и красот, посвящены моральным ценностям.

От *Низами* Гете переходит к *Джелалэддину Руми* (Гете указал год смерти поэта 1262, точная дата жизни 1207-1273 гг.). Настоящий поэт, познавая мир, предпочитает воспевать и самой достойной из его целей является прославление и возвеличивание Творца: «Такая потребность к восточному человеку понятнее всего, потому что неотступно стремится он к сверхсущему и полагает, что с наибольшей точностью созерцает таковое, лицезрея божество, от чего и при исполнении его намерений никто не вправе упрекнуть его в преувеличенности» [14, с. 183]. *Руми* обратил свой взор к туманным сферам: он использует сказку, притчу, для пояснения таинственного, его цель наставлять и поучать, просвещать в глубинах божественного бытия.

Продемонстрировал Гете и познания из жизни *Саади*¹⁹ (исследователь указал дату смерти поэта 1291 год, 102 года от роду). Поэт много странствовал – пятнадцать раз совершил

¹⁸ Низами Ильяс ибн Юсуф Гянджави (1141-1209).

¹⁹ Дата жизни по современным сведениям: ок. 1203 – 1292.

паломничество в Мекку, странствовал в Индии и Малой Азии, в западных странах. Странническая жизнь дервиша длится 30 лет, что позволяет узнать людей и страны. Эти знания поэт излагает в своих произведениях, цель которых наставление слушателей: «Он живет в широчайшем мире опыта, он – неисчерпаемый источник анекдотов, которые разукрашивает стихами и речениями» [14, с. 185]. Это оценка «Гулистана» и «Бустана» Саади, насыщенных наставлениями и житейской мудростью.

Прежде чем говорить о следующем поэте *Хафизе*²⁰, И.В. Гете поясняет европейскому читателю смысл его имени. Умение толковать Коран, читать, комментировать ценилось на Востоке, а людей, обладающих этими знаниями, называли Хафиз. *Хафиза* И.В. Гете называет²¹ дервишем (аскетом), суфием (мистиком), шейхом (духовное лицо-старейшина). Поэт совмещал богословские труды по грамматике с поэзией. Своему поэтическому творчеству поэт не придавал значения, они собраны после смерти Хафиза его учениками. Его поэтические произведения создавались ради развлечения и удовольствия. Как пишет Гете, они доставляют наслаждение, в этих строках бьется живительный источник жизни: «Довольствуясь малым, радостный, раздумчивый в тесных в тесных пределах своего существования, не упуская своей доли мирского изобилия, иной раз заглядывая, издали, в тайны божества, иной раз отвергая даже религиозные обряды и чувственные удовольствия... - и то есть, и другое...» [14, с. 188]. Указывая на две стороны поэтического наследия *Хафиза* – божественное и небесное, связанное с суфизмом, с одной стороны; с другой – мирские наслаждения: друзья, любимая и вино. Гете заметил и характерную черту хафизовских строк – скептицизм.

*Джами*²² завершил своим творчеством рассвет персидско-таджикской литературы: «Джами собирает урожай веков и выводит итог всей религиозной, философской, научной, прозаико-поэтической культуры» [14, с. 188]. Ему свойственна ясность и рассудительность, он сверхчувственен и успешен, он объял два мира – поэтический и действительный.

²⁰ Гете датирует смерть поэта 1389 г., современные источники указывают 1321– 1389 гг.

²¹ К оценке И.В. Гете о личности Хафиза предлагаем отнести критически.

²² В исследовании Гете указана смерть 1494 г. в 82 года, точные даты жизни 1414-1492 гг.

Семь указанных поэтов²³ – Фирдоуси, Анвари, Низами, Руми, Саади, Хафиз, Джами – признаются самими персами лучшими из лучших и выступают друг за другом в течении 500 лет. Каждый из этих писателей обладал талантом, был востребован в свою эпоху: «... при этом они всякий раз оказывались в особенную пору в особенном положении, когда могли первыми собирать огромный урожай, даже отнимая этим у талантливых последователей своих какое-либо самостоятельное воздействие на свое время, - требовалось всякий раз, чтобы наступила новая эпоха и чтобы природа рассыпала перед поэтом новые сокровища» [14, с. 190].

Рассуждения о представителях персидско-таджикской литературы И.В. Гете заключает выводом, что каждому поэту характерна своя черта, каждый сказал новое слово, открыл стороны человеческой жизни:

- Фирдоуси захватил в свои руки все события прошлого: баснословные и исторические; остается только ссылаться на него;

- Энвери, в противовес Фирдоуси, живет совершенностью. Блестящая природа и щедрый двор шаха соединил он в один мир ласковыми словами;

- Низами радовал сердца читателей влаголюбивой мощью любовных повестей полулегендарных чудес;

- Джелалэддин Руми не испытывал тягу к реальности, «стремился разрешить загадку внутренних и внешних явлений в духовном смысле» [14, с. 191], и, в конечном итоге, приходит к учению, что все бытие – это Бог;

- Саади в эмпирическом познании бытия, он сконцентрирован и убежден в необходимости наставлять и поучать;

- Хафиз не довольствовался отказом от знаний и земных удовольствий и «...всегда представлялся шутком и весельчаком среди шутов и весельчаков» [14, с. 191].

- Джами – венец предшествующих достижений персидской поэзии: «...все это связывал он в снопы, всему подражал, все воспроизводил, все обновлял, все освежал, с неповторимой ясностью ума соединял он в себе пороки и добродетели своих предшественников» [14, с. 192].

²³ Необходимо отметить, что И.В. Гете высказывал точку зрения Й. Хаммера.

Так И.В. Гете оценил пять столетий персидско-таджикской поэзии и риторики, признаваясь, что характеристики и оценки его приблизительны и выражают общие черты.

Задумываясь о достоинствах персидской литературы, ее специфических и главных чертах, И.В. Гете в разделах «Всеобщее» и «Самое общее» размышляет об особенностях персидского языка и выражениях поэтической речи. «Плодовитость и многообразие персидских поэтов берет начало в необозримой шири внешнего мира, в его бесконечном изобилии» [14, с. 193]. Жизнь в движении, возвышенная и низменная, меняющаяся картина восточного мира требует сравнений, резких для вкуса европейцев. Ведь западному миру характерна практическая деятельность, реальные дела и созерцания, и наоборот: «...человек Востока ради занимательного и странного эффекта сочетает несочетаемое...» [14, с. 193]. От восточного калейдоскопа цвета и чувств европейец испытывает смятение, восточный поэт поднимает читательские чувства до небес и сбрасывает на грешную землю. Сравнения часты в произведениях восточной литературы, «они предполагают самое непосредственное созерцание природы, реального мира, а вместе с тем пробуждают в душе высоконравственное чувство, вырастающее из самых глубин незамутненной, развитой души» [14, с. 196]. Изображение безграничной широты картины мира предполагает внимательность к подробностям и деталям, любознательный и острый взгляд для выявления сути явления или своеобразия предмета.

Главной или характерной чертой восточной поэзии Гете считает преобладание верховного начала духа. В этом духе объединены все свойства слова: опыт и знания, импровизация и ирония, остроумие. Этим духом – мастерством выражения – пользуются и поэты, и народ. «Умное, полное духа слово вызывает гнев государя, другое умное слово его украшает» [14, с. 197]. Этот восточный культ слова связан с выражением страсти, склонностью к рифме и сравнению, что для европейца неприемлемо, поэтому персидская поэзия западному читателю будет непостижима. Неприемлемый европейцами восточный деспотизм породил в душах благородных идею идеального могущества, заслуживают восхищения государи, признавшие человеческое достоинство. Отсюда, считает И.В. Гете, поэты от возвеличивания достоинств, от

поучения и дидактизма переходили к идее вечного совершенства, божественному вдохновению.

Идея движет восточными поэтами, жизнь же дает материал, картины, создаваемые ими, связаны с его талантом: «Присутствие духа сообразуется у поэта, собственно говоря, с формой, материал-то мир дает ему крайне щедро, содержание же вольно истекает из богатств его души...» [14, с. 215].

Первоначалом восточной поэзии И. Гете считал взаимосвязь человека с миром. Человек Востока вспоминает видимое, связывает его с другими, сочетая их друг с другом линиями, делая выводы. Помогают восточным поэтам первозданные тропы из природного источника впечатлений. Большую роль играют у восточных поэтов сравнения. Сам персидский язык, богатый на тропы и сравнения, дал возможность использовать словесность для предсказаний и образного общения в силу многозначности и значительности. В первом случае человек ищет проницательного намека: «его именуют Фал, и Хафиз удостоился подобной чести непосредственно после смерти» [14, с. 232]. Во втором случае, цветы и зримые вещи служили средством общения. Особенности персидской поэзии тропы, метафоры, гиперболы, многозначность не следует рассматривать по отдельности, а во взаимосвязи целого его смысла.

Оценку комментариям И.В. Гете к «Западно-Восточному дивану» дал И.Л. Козегартен в «Рецензии «Западно-восточного дивана» Гете» (1819). Западный читатель, обращаясь к восточному искусству, испытывает затруднения в познании достижений чужой культуры: неизвестных ему мыслей, значений и своеобразного смысла, образов. И, чтобы он не остался в неведении, неудовлетворенным, ему нужен проводник. «Такую благородную должность принимает на себя автор «Западно-восточного дивана» - на пользу немецкому читателю, который несомненно сумеет оценить тот факт, что поэзию на сей раз представляет ему поэт, а не просто филолог» [165, с. 493]. Поэту открыта картина прекрасного, он способен постичь и выразить дух восточной поэзии, ее истоки, ее цвета. Гете пребывал в мире восточной поэзии не без удовольствия и с радостью делился с читателями своими впечатлениями. Ведь он открыл европейцу родину поэтического искусства: мир поэтического языка и безграничного воображения.

Восточные народы наделены острым умом и сочетают чистую наивность с рассудительностью и обширным кругозором. Восточные поэты наделены «гениальным духом», а восточная поэзия – могуществом слова, чародейством и волшебством.

Но все же Козегартен из всей работы Гете о восточной поэзии выделяет персидскую литературу: «Так, наш автор касается древних условий жизни, круга представлений и евреев, и персов, но затем по преимуществу остается на мусульманском Востоке, а в нем самом отдает предпочтение новоперсидской культуре, которая, что касается литературы и истории, в некоторых отношениях наиболее хорошо известна на Западе, а по своему более цивилизованному, более утонченному духу и ближе, родственнее Западу» [165, с. 501].

Рецензент отмечает, что И.В. Гете в творчестве Фирдоуси, Энвери, Низами, Руми, Саади, Хафиза и Джамии выделяет черты, характерные для персидской поэзии: высокую духовность, особенность языка – тропы, сравнения, поэтические виды поэзии.

«Западно-Восточный диван» И.В. Гете и комментарии к нему являются шагом вперед в познании и изучении восточного мира, его культуры и литературы: «Блестящим памятником западно-восточного синтеза является *West – ostlicher Divan*» (Западно-Восточный диван), снабженный бесценным приложением «Статьи и примечания к лучшему уразумению «Западно-восточного дивана» [111, с. 573]. И.В. Гете в своем произведении объединил достижения двух миров и показал духовную общность культур: «Глубоко изучив классическую персидско-таджикскую литературу, он приступает к написанию своего «Западно-восточного дивана» и, по существу, выдвигает концепцию новой формы литературных связей – литературный, а еще шире – духовный синтез Востока и Запада» [245, с. 23]. Исследователь рассматривает «Западно-восточный диван» Гете как явление западно-восточного литературного синтеза, поскольку писатель соединил достижения двух культур – восточной и западной, используя при написании восточные и западные поэтические элементы и отображая мировоззренческие установки восточной литературы. Об объединении достижений Запада и Востока говорилось во многих выступлениях и на симпозиуме «Руми-Гете: Диалог культур» в Худжандском университете в 2007 г.: «Гете хотел связать Восток и

Запад, он певец гармонии, которой всегда стремился объединить, обобщить. Единое, исконное, всеобщее, всечеловеческое должно было раскрыться на Западе, как и на Востоке» [70, с. 170].

С точки зрения И.С. Брагинского, И.В. Гете выступил в двух лицах – как поэт и как исследователь. Гете познал особенность персидской литературы: «Там же характеризуется и пристрастие восточных поэтов к невероятной гиперболизации, к «чрезмерности», «изысканной искусственности», вся орнаментика необычайных сравнений, метафор, загадочный шифр цветов, знаков, и т.п.» [111, с. 547]. И.С. Брагинским констатируется и постижение Гете своеобразного отношения персидских поэтов к слову. Отмечается в восточной поэтике особенное отношение к слову, «своеобразный культ слова». В поэзии восточных народов используются два качества слова – значительность и многозначность. Благодаря вниманию поэтов к значительности слова, небесная поэзия царит в мире земном. Многозначность слова позволяет скрыть смысл стихов. «Иранская классическая поэзия выработала богатейший иносказательный язык, в котором самые утонченные мистические понятия были выражены в образах плотского любовного вожделения» [111, с. 575].

Эта значительность слова давала особую силу бейту или строке, это стало особенностью хафизовского стиха в исполнении Гете. Поэт был очарован туманностью и игрой намеков, загадочностью и притягательностью персидской поэзии. «В поэзии Востока воцарились пафос намека, игра иносказаниями и аллегориями, двусмысленность полутонков и светотени, сбивающие с толку комментаторов и порождающие множество споров вокруг каждого бейта и стихотворения» [111, с. 575-576].

Отдельного разговора заслуживает и проблема перевода. Дело в том, что в «Западно-восточном диване» нет ни одного стихотворения, которое могло бы прямо и недвусмысленно претендовать на непосредственный перевод того или другого текста Хафиза на немецкий язык, выполненный Иоганном Гете. Все, что сделал Гете, относится к разряду творческого перенесения персидского стиха на немецкую почву, к вариации на темы, интерпретации персидских классиков, но не является переводом в прямом понимании этого вида художественного творчества.

Обоснованием могут служить высказывания самого Гете о переводе, видах и формах переложения произведений художественной литературы с одного языка на другой изложенных в большом исследовании «Переводы», помещенном в разделе «Дивана» под названием «Статьи и примечания к лучшему разумению «Западно-восточного дивана».

Как пишет Гете в этом разделе и в других материалах существует три вида переводов. «Первый знакомит нас с границей в согласии с нашим собственным разумением», в соответствии с которым простой прозаический перевод является наилучшим способом передачи или воспроизводства сути иностранного текста на свой язык. Ибо «проза полностью снимает любое поэтическое своеобразие и далее поэтический энтузиазм снижает до обыкновенного уровня моря..., чужими красотами поражает нас в самом нашем домашнем кругу в самой обыденной жизни» [14, с. 324-325].

Ко второй эпохе перевода, продолжает Гете, относится период, когда иноязычный текст «пытаются перенести за границу» «лишь для того, чтобы, усвоив себе чужое разумение, воссоздать его согласно разумению собственному». Такую эпоху «в самом точном смысле слова можно назвать *эпохой пародирования*. По большей части к такому переводу чувствуют себя призванными люди остроумные» [14, с. 325].

Аргументируя свои тезисы о втором виде переводов, т.е. – «о второй эпохе», как он называет сам, Гете в первую очередь выдвигает французов, французскую литературу, которые «всегда» (заметьте, всегда, а не часто, изредка!) прибегают к такому способу перевода.

Наконец, пишет Гете о третьей эпохе, которую, как считает немецкий поэт, «можно назвать высшей и последней, где «стремятся к тому, чтобы перевод был тождествен подлиннику и принимался не как замена оригинала, но значился подлинником же» [14, с. 326].

Такой вид перевода долго не воспринимался, как должно было быть, ибо переводчик, неотступно следуя оригиналу, так или иначе вынужден был расстаться со своей оригинальностью. Теперь же, проявляя гибкость, немецкие переводчики виртуозно воссоздают

«риторические, ритмические, метрические» особенности оригинала, что уже никого не удивляет.

Суммируя свои высказывания о видах перевода и о том, что названные эпохи повторяются и возвращаются в ином порядке в любой литературе и могут существовать различные способы обращения с подлинником одновременно, Гете выдвигает следующий тезис, который, как мы считаем, представляет при определении его концепции о переводе наибольший интерес: «... сейчас был бы весьма уместен прозаический перевод «Шахнаме» и творений Низами. Им пользовались бы ради более скорого усвоения основного смысла, наслаждались бы исторической, сюжетной, этической сторонами в целом и все более проникали бы в умонастроения, способы мышления, так что в конце концов мы и совсем породнились бы с ними» [14, с. 327-328].

Словом, Гете больше склонен к прозаическому воссозданию больших поэтических полотен других народов, хотя лирику на другом языке он предпочитает видеть в поэтической форме.

«Западно-восточный диван» содержит и другие данные, которые свидетельствуют о том, что Гете переводами произведений Саади или Хафиза в «чистом» виде не занимался. Достаточно сослаться на название одного из дополнений, которым и снабдил Гете свое сочинение, как становится очевидным, каким было отношение немецкого поэта к своим восточным кумирам и восточной литературе вообще. Целых 123 страницы занимает вторая часть дополнений «Западно-восточного дивана» Гете под названием «Из восточных бумаг Гете», где есть раздел «Западно-восточный диван, или собрание немецких (!) стихотворений, постоянно соотносящихся с Востоком».

В этом небольшом по объёму комментарии, подписанном «фон Гете», кроме характеристики каждой из 12 книг, выражено его отношение к кумиру. Он утверждает, что страстно увлечен им (Хафизом) и представляет его «недостижимым для подражания» (подчеркнуто нами – Б.Р.) [14, с. 456].

Гете нигде не связывает себя ни рифмой, ни метрикой, ни другими средствами, касающимися формы восточного стиха и его жанров. Но по содержанию своему поэзия «Дивана» - восточная и «выражает либо идеи, представления и образы, вообще господствующие на Востоке, либо же мысли и чувства отдельных

замечательных людей или книг Востока» [165, с. 503]. В своей изумительной любви к Хафизу Гете исходит ещё из понимания того, что на Востоке толкование, применение, употребление былистояли на поразительном уровне.

С этой высоты понимания Хафиза он создает свои вариации на темы и мотивы газелей, комментирует их или дает свое толкование, осмысливает образцы или сравнения, но не осуществляет их перевод в «натуральном» виде. Это можно увидеть в каждом стихотворении «Дивана». Более того, отталкиваясь от какого-либо образа или мотива, имеющих в произведениях Хафиза, он вступает в полемику с персидским поэтом, выражает свое согласие или несогласие с ним. Вот, например, Гете пишет назира знаменитой газели Хафиза «Если эта турчанка Шераза...», однако при внимательном прочтении текста и сопоставлении с шедевром Хафиза нетрудно обнаружить, что персидский текст послужил только фоном, стартовой площадкой, откуда немецкий поэт совершил свой полёт:

Мне и в мысли не входило,
Самарканд ли, Бухару-
Не отдать, отдать ли милой
Этот вздор и мишуру.
А уже царь иль шах тем паче-
Разве дарит землю он?
Он мудрее, он богаче,
Но в любви не умудрен.
Щедрым быть – тут дело тонко,
Город дарят неспроста:
Тут нужна моя девчонка
И моя же нищета [13, с.76].

Не менее значимой для европейского ориентализма, в сравнении с трудом И.В. Гете, является исследование о персидской словесности французского ориенталиста А. Журдена.

Как уже было сказано выше, на рубеже XVI - XVII вв. в Европе появляются книги путешественников о Востоке, в которых упоминаются имена классиков восточных литератур и названия их произведений. При этом нельзя обойти вниманием имена ученых Хоттингера, Т. Хайда, Жозефа де Турнефора, Анкетиля Дюперрона, Нибура и Вольнея, Мураджа д'Оссона, Джорджа

Форстера, описавших Восток – Турцию, Персию, Сирию. Из накопленного в ту эпоху ориентального наследия выделяются труды о Персии Харфорда Джонса, А. Мориера, Йозефа фон Гаммер-Пургшталя, Генриха Фридриха фон Дица. Дипломаты и ученые, путешественники и торговцы изучали историю, быт и нравы, религию и культуру восточных народов, давая сведения о языке и литературе.

Одной из подобных работ, знакомящей с восточной литературой, является опубликованная в журнале «Вестник Европы» № 9 мая 1815 г. статья французского ориенталиста А. Журдена²⁴ «О языке Персидском и словесности», которая была переведена с французского языка («*La Perse ou Tableau de gouvernement, de la religion et de la littérature de cet empire*», 1814 – «Персия, или Описание управления, верований и литературы этой империи»). Отметим, что труд Журдена, связанный с путешествием по Персии, содержит множество географических сведений, описаний местности и городов и различного рода достопримечательностей. Необходимо констатировать изучение ориенталистом восточного языка и литературы, подтверждением чему является его переводы Хафиз и восточный слог произведения. Сама рассматриваемая нами статья не является полным переводом научного труда Журдена. «Это были обширные извлечения из книги французского ориенталиста А. Журдена «Персия, или картина управления, религии, литературы этой страны» (1814), посвященные классикам восточной литературы, получившим мировую известность: Фирдоуси, Саади, Хафиз, и знакомит со многими ранее неизвестными образцами персидско-таджикской лирики» [80, с. 34]. Статья посвящена персидской словесности – особенностям языка и литературы, в ней дана характеристика творчества известных персидских поэтов в рамках устойчивого образа Персии, сложившегося в первой четверти XIX в. и связана с представлениями о «богатом культурно-историческом наследии Персии» (171, с. 18). Отметим, что в названии труда А. Журдена говорится о содержании исследования – государственное управление, религия и литература. Переводчиком же был отобран

²⁴ Амабль Луи Мария Мишель Журден (фр. *Amable Jourdain*, 1788 -1818) - французский востоковед.

только литературоведческий материал, который способствовал пропаганде персидско-таджикской литературы.

Перед началом разговора о восточной словесности А. Журден, приводя в пример остроумный вымысел жителей Востока о библейской интерпретации изгнания Адама и Евы из Эдема, выделяет лингвистические особенности трех восточных языков: арабского, персидского и турецкого. Змей, прельщая Еву, «употребил язык арабской, сильной и убедительной» [21, с. 29]. Ева общалась с Адамом на персидском языке – «исполненном прелестей, нежности, на языке самой любви» [21, с. 29]. Гавриил напрасно употребил арабский и персидский, изгоняя Адама и Еву. Тогда он заговорил на турецком языке – «страшном и гремящем подобному грому». «Едва он начал говорить на оном, как страх объял наших прародителей, и они тотчас оставили обитель блаженную!» [21, с. 29]. Этот пример демонстрирует фонетические особенности восточных языков, среди которых автор выделяет мягкость и звучность персидского языка. И, думается, не случайно. Ведь романтизм, в противовес классической подражательности и поклонению античному, провозгласил принцип индивидуальности и самобытности литератур. Имея индивидуальные черты, связанные с фонетическими особенностями языка, литературы народов Востока самоценны и самобытны. Остановившись на благозвучии и поэтичности персидского языка, исследователь заявляет, что персидский язык подобен итальянскому, и подтверждает эту мысль рассуждениями о сходстве языков: «имеют сочетание звуков мелодических и приятных» [21, с. 29], «имеют слова уменьшительныя, сообщающия прелесть слогу» [21, с. 30]. Обращается внимание на мягкость звучания персидского и итальянского языков, возможность передачи переживаний и чувств: «...и этот и другой обладают сладостию, нежностью, гармониею, пленяющею слух; оба способны к изображению страстей кротких, фигур прелестных, красот натуральных» [21, с. 30].

Обратил исследователь внимание и на другую особенность персидского языка: «...писателю позволяется употреблять слова составные» [21, с. 30]. Писателю дано присоединять прилагательные с существительным или имена для составления прилагательного, «сообщающего слогу сладость и приятность»: «*диль-фериб* – пленяющий или уловляющий сердце», «*кун-риз* –

проливающий кровь», «*ширин-дехен* – сахарные уста», «*жасмин-буи* – дышащий запахом жасмина» [21, с. 31]. В ряде случаев из подобных словосочетаний состоит большая часть стихотворения: «Стихотворцы любят увеличивать сии сложные слова, которые одни часто составляют целое полустихие: «Молодая девушка, которой вид подобен месяцу, дышащая запахом мускуса, очаровала мое сердце» [21, с. 31].

Журден выделяет и порядок слов в предложении: глагол расположен в конце фразы, что имеет достоинство – дает многословность или краткость выражения, и недостатки – исчезает твердость звучания, преобладает неестественная напряженность: «Впрочем, надобно признаться, что сия удобность в составлении слов, способствуя богатству, а иногда краткости выражения, весьма часто вредит силе и твердости слога, который чрез то делается блистательным, надутым, но не делается приятным» [21, с. 31-32].

Заявив о персидской словесности: «Один из величайших недостатков оной есть недостаток сочинений вкуса и критики» [21, с. 33], и объясняет это тем, что восточная словесность не придерживается общепринятых европейских правил исследовать и анализировать литературное произведение, чтобы отметить недостатки или достоинства. Рассуждая об отсутствии критики в персидской словесности, Журден указывает, что жителям Востока характерно стремление к необычному: «Они любят удивлять, а не быть понятными» [21, с. 33].

Восточный человек предается мечте и обладает неограниченным воображением: «...до излишества предаются увеличиванию идей, нелепости метафор сумасбродных, странности фигур несвязанных, наконец всякому беспорядку воображения живого, блистательного и незнающего никаких правил» [21, с. 33]. Этот момент соответствует общепринятому романтическому восприятию восточного человека. Если Запад связан с разумом и рациональным познанием, то Востоку характерны мечты, бурные страсти и грезы. В погоне за мечтой восточный человек создает фантастический мир, воображение уносит его далеко от реалий.

Высоко ценится в восточной литературе образность и звучность слога: «Никогда непренебрегают они слова, которое доставляет рифму или звучность речению, хотя бы оно противно было здравому разсудку» [21, с. 33]. Романтики отмечали

способность искусства влиять на человека, поэтому образность и звучность персидского стиха переводчиком не обойдена вниманием. Рассмотрена и многозначность слова и символика восточной литературы, характерная ей некая философичность и иносказательность: «...с жадностью ищут случая играть словами, или употребить выражение необыкновенное и имеющее множество значений» [21, с. 33].

Журден дал оценку персидской прозе: «Богатство воображения заменяют силу мыслей» [21, с. 33]. Вместо глубоких рассуждений и логических раздумий восточные писатели «расточают фигуры, выходящая из меры, ищут соответственности мыслей и слов» [21, с. 33]. Нельзя не отметить и другие моменты, столь часто встречаемые у персидских прозаиков, например, несоответствие описываемого историческим событиям, связанное с историей давно минувшего, воспевание достоинств героя и поэтизация образа, характерные для восточной, а в данном случае, персидской литературы: «...они жертвуют благородным беспристрастием истории», «возвышают до небес действия самая обыкновенная, приписывают своим героям качества, которых они неимели...» [21, с. 34].

Автор статьи упрекнул персов в лести: «...совершенно неизвестна тонкость в выражении похвалы, неизвестны те остроумные обороты, те искусные намеки (allusions), словом, все те фигуры слога, которые щадят стыдливость предмета похваляемого и писателя похваляющего...» [21, с. 34]. Поэтому достоинство персидских прозаиков, говорит далее Журден, является размеренный слог и высокопарная речь: «Красоты персидских прозаиков состоят почти в одних словах, в одном гармоническом и размеренном слоге, во множестве остроумных и затейливых речений» [21, с. 35].

Но если о восточной прозе исследователь в статье отзывается нелестно, то ее переводчик обратил внимание на дифирамбы в адрес лирики. Журден согласен, что сказанное им может быть обвинено в пристрастности, но оно основывается на опыте. Поэзию «обработали с величайшим успехом», и влечет персов природная склонность к стихосложению. Назвав поэзию божественным искусством, персидские поэты сравнили прозу с естественной

красотой молодой девушки, «а Поэзию с украшениями, придающими сияние ей прелестям» [21, с. 36]

Метафоричность и образность персидского языка способствуют искусству «располагать перлы и писать стихи». Жемчужины слов и красивые мысли дают картины возвышенные: «Перлы суть слова избранные, идеи прелестныя и блистательныя, изображения благородныя, сладкия, сильныя, или высокия» [21, с. 36]. В результате лирическое произведение персидских поэтов представляет собой жемчужное ожерелье, которое тем ценнее, чем больше «стихотворец употребил искусства и дара» [21, с. 36]. Персидская словесность есть «разсадник роз и прекрасных цветов», из которого европейские ориенталисты обращают внимание на маленькие букетики, хотя многие творения персидских поэтов достойны перевода на европейские языки. В этом нашла отражение принципиальная точка зрения романтиков: факт существования литературы восточной, не менее древней, чем античная, которая достойна изучения и подражания.

А. Журден более подробно говорит об особенностях персидского стиха: «Стихотворство Персидское имеет совсем отличительный характер» [21, с. 37]. Ведь если арабская поэзия отличается силой и мужеством, изображением страсти и высоких чувств, идей отвлеченных, то персидской поэзии характерна гармония. Привлекательная гармония персидского стихосложения выражена в насыщенности словосочетаний и богатстве языка: «Не лъзя упрекать его в краткости, за то оно впадает в напыщенность и многословие прелестное...» [21, с. 37]. Гармонии персидского стихотворства, подобно итальянскому стихосложению, характерно богатство украшений, великолепие слога, красота слова. Отмечая достоинства персидского стихосложения, Журден указывает и на общий недостаток восточного стихотворства: «Заслуги Персидской Поэзии состоят почти в одних мыслях, в подробностях, но не в составлении целого, и притом такого, котораго бы части были искусно расположены и зависели бы одна от другой» [21, с. 37].

Журден заключает сведения о Персидской поэзии мыслью об обогащении европейской культуры достижениями восточной литературы: «Всякая словесность имеет свои особенныя красоты, свой особенный характер: распространять о них сведения, значить обогащать собственный язык» [21, с. 38]. А восточная словесность

может обогатить европейскую литературу новыми мыслями, некоторыми оборотами в выражениях. И в противовес классической литературе, набившей оскомину читателю, предлагается европейскому и русскому читателю восточная литература не менее ценная и богатая: «Мы живем в такое время, когда творения древности уже рассмотрены, переведены и когда мы пресыщены разнообразными подражаниями оным» [21, с. 38]. Особенности персидской литературы - образность, многозначность и иносказательность языка, мечтательность и неограниченное воображение, звучность слога и образность могут обогатить европейскую литературу.

Эту точку зрения А. Журдена разделяют и переводчики избранных мест исследования французского востоковеда, которые ознакомили русского читателя о роли и значении восточной литературы.

Знакомя читателей с персидской литературой, А. Журден отмечает ряд моментов, присущих изящному искусству Востока. Многие правящие династии покровительствовали ученым и писателям: «Шахи, Принцы, Емиры, даже правители городов держали при себе стихотворцев, долженствовавших прославлять их добродетели, воспевать громкие их подвиги и предавать бессмертию имена своих покровителей» [22, с. 284]. Возможно, что не только любовь к изящному побуждала их к этому, но и желание прославить себя. А. Журден признает, что на Востоке поэты пользуются уважением: «Как бы то не было, но должно признаться, что жители Востока более всех других народов трогаются прелестями Поэзии и красноречия, более всех уважают людей обладающих сими неоцененными дарами» [22, с. 284]. При этом исследователь говорит, что *Шах Махмуд Газнави*²⁵ был поклонником искусства: «...славнейшие ученые и стихотворцы соделались украшением трона» [22, с. 285]. При дворе шаха *Махмуда* было до 400 поэтов, над которыми был царь поэтов *Анзарий*²⁶. Об *Анзарии* Журден скажет, как об отличнейшем поэте:

²⁵ Махмуд Газневид.

²⁶ Журден говорит о «царе» поэтов двора Махмуда Унсури. «Во всех источниках сообщается, что 'Унсури, переехав в Газну, получил должность царя поэтов (малик аш-шу'ара), причем под началом его находилось «добровольно и против воли» четыреста

«Слава и богатства его были чрезвычайно велики» [22, с. 285]. Махмуд Газнавид был не чужд покровительству наукам, Журден упоминает прославленных ученых мужей, ставших украшением трона: *Абу-Рихан-Альбируни*²⁷, *Алфарабий*²⁸.

Говорить о персидских поэтах Журден начинает с имени Абу-Л-Касима Мансура Фирдоуси (*Фердусий* - А.Ж.): «Но знаменитейший из всех великих людей сего времени неоспоримо есть тот бессмертный *Фердусий*, которому Персиане одолжены своею древнею Историєю, в стихи переложенною» [22, с. 285]. На какие письменные источники опирался Фирдоуси при работе неизвестно, говорит А. Журден, но, возможно, персы еще до нашествия арабов имели письменные сочинения о своей истории. На них и опирался Фирдоуси при написании *Шах-Намеги* (*Шах-Наме*): «Наконец выступил на поприще *Фердусий*, и в орлином своем парении торжествуя над соперниками, составил бессмертную Поэму, которую многие, увлеченные более восторгом нежели истиною, равняют произведениям Гомера и Виргилия» [22, с. 286]. А. Журден в своей книге постарался ознакомить европейцев с биографией Фирдоуси: даны сведения о происхождении имени (*Фердевс* – рай); предание о сне отца; приход в Газну к Анзарию; история написания «*Шах-Наме*»; покровительство шаха Махмуда, сменившееся обвинением приверженности к секте Карматов; читатель узнает легенду об обмане с вознаграждением, о том, как распорядился поэт с 60000 драхмами и написал сатиру; о гневе Махмуда и бегстве поэта; о смерти *Фердоуси* в безвестности.

Прошло время, меняются цари и династии, но не закатилась звезда Фирдоуси: «...*Фердусий*, и теперь еще юный, еще прекрасный, живет в памяти всего Востока; слава его, ярким светом сияющая, стоит непоколебимо, посреди многообразных развалин, подобная пирамидам, коих неразрушаемая огромность утомила всесокрушающее время» [22, с. 291].

крупнейших поэтов (эту цифру, как уже говорилось, следует понимать просто в смысле «много») [98, с. 307].

²⁷ Абу Райхан Мухаммад ибн Ахмад Бируни «изучал математику, астрономию, медицину, хронологию, историю, переписывался с Авиценной» [98 с. 120].

²⁸ Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Узлаг ибн Тархан ал-Фараби «изучал все известные в то время отрасли знания: этику, политику, психологию, естествознание, музыку» [98, с. 112].

Журден констатирует, что Фирдоуси удалось совместить в своем произведении все достоинства исторической поэмы, задавшись вопросом – в чем талант писателя, с чем связана такая известность его произведений? Древность описываемых событий или удивительность истории минувших веков? «Высокостью ли мыслей, богатством ли изображения, величию ли понятий, прелестию слога?» [22, с. 291].

Предмет произведения Фирдоуси пришелся по нраву персам, т.к. действующие лица – древние фамилии, и их потомки гордятся благородным происхождением: «Шах-Намега для Персиян сделался тем же, чем некогда для Греков были поэмы Гомеровы – то есть архивами, в которых каждая фамилия искала истории своих прародителей» [22, с. 294].

Обращение к древнеперсидским источникам было преимуществом для Фирдоуси – его произведение включалось в число подлинных сочинений: «Поелику же качества материалов, употребленных *Фердусием*, были неизвестны, то писатели новейших веков, предпринимая начертание древней Персидской Истории, по необходимости прибегают к сей одной поеме, и никаких свидетельств не принимают кроме в ней заключающихся» [22, с. 294]. Восторг и удивление вызывает труд писателя, поскольку для многих стихотворцев отечественная история в стихах была не по плечу. До Фирдоуси создать подобную книгу – стихотворное изложение истории Персии – пытались *Дакики*²⁹, *Анзарий*, *Азеди*³⁰. Если вспомнить о попытках предшественников создать поэтическое повествование о прошлом Персии, то, несомненно, часть работы Дакики «Шах-наме» была известна А. Журдену, как и отказы Унсури и Асада Туси от поручения правителя сочинить подобное произведение.

Тридцатилетний итог труда Фирдоуси составляет 120.000 стихов, пишет А. Журден, прославляя автора за красивый слог, за чистый персидский язык: «... может быть слог столь простой ныне, в то время имел такая красоты, такая прелести, коих не может приметить вкус европейца», «... даже может быть сами Персы придали великое достоинство книги за то, что в ней очень мало

²⁹ Абу Мансур Мухаммад ибн Ахмад Дакики.

³⁰ Абу Мансур Али ибн Асад из Туса.

употреблено слов Арабских, и что язык отечественный сохранился там в чистоте неповрежденной» [22, с. 295]. Эта особенность произведения Фирдоуси связана со стремлением персидского общества сохранить свою культурную независимость в период арабского нашествия, что проявлялось в творчестве писателей отказом от арабских заимствований, поднимаемых в персидско-таджикской литературе вопросов морали, поклонения разуму.

Сравнив *Фердоуси* с Гомером, следующего поэта – *Анверия*³¹ – Журден определил Персидским Катуллой. Знакомя читателей с биографией поэта, с его приходом в литературное творчество, исследователь не обошел вниманием и его интерес к астрологии, принесшей только несчастье.

Славу *Анвери* принесло поэтическое воображение и произведения различных жанров: «*Анверий* упражнялся во многих родах стихотворства, и везде показывал блестящее и богатое воображение; особенно же оно торжествует в похвальных сочинениях» [23, с. 38]. Уступая Хафизу в газели, Анвари превосходит в касыде *Хакани*³², Саади и Джами: «Благодаря незаурядной фантазии, учености, совершенному владению языком и риторикой он поднял панегирическую касыду на недостижимую высоту» [231, с. 195-196].

Европейскому читателю были неизвестны персидские лирические жанры. Положительной стороной работы Журдена являются объяснения и комментарии, например, о «роде сочинения, который у жителей Востока называется Кассидегом» [23, с. 38]. Поэзия обязана своим происхождением чувствам, которыми живет человек. А поскольку у народов различные нравы и обычаи, история, то и словесность будет отличаться. Европейской культуре присуще некое сходство: в элегической поэзии встречается жалоба, ода – изображение сильной страсти, идиллии характерен умеренный слог, спокойствие и стремление к наслаждению. Восточное стихосложение отличается, пишет Журден: «...мне кажется, что их Поемы получают разные названия не столько по слогу каким они написаны, не столько по чувствованиям которые в

³¹ Аухадиддин Али ибн Вахидиддин Мухаммад ибн Исхак Анвари.

³² Афзалиддин Бадил (Ибрахим) ибн Али Хакани.

них изображаются, сколько по мере, порядку и числу стихов» [23, с. 38-39].

«Кассидег» включает в себя оду, идиллию и элегию. Схож с одой, «потому что прославляет подвиги, удовольствия любви, прелести красоты, и притом с восторгом свойственным сему роду Поэзии» [23, с. 39]. С идиллией объединяет то, «что в сельских описаниях обыкновенно изображает чувствования тихия и красоты природы» [23, с. 39]. Как и элегия, «кассидег» «выражает горесть и сожаление, наконец употребляет иногда тон сатиры и пускает язвительныя стрелы насмешек и злости» [23, с. 39]. О размере Журден говорит, ссылаясь на Г. Гладвина, что состоит касыда из двенадцати двустиший, в то время как Г. Джонес считает, что жанр не может иметь более сотни двустиший.

Как видим, А. Журден охарактеризовал касыду таким образом: пятнадцать (можно от семи до десяти) двустиший с рифмовкой «аа, ба, са» и т.д., образуют «целевое» стихотворение. Не обошел он вниманием и тематику: «Это в большинстве случаев панегирическое, элегическое, сатирическое, назидательное и религиозное стихотворение, открывающееся обычно чисто лирическим вступлением» [231, с. 103]. Касыда богата прекрасными сравнениями и риторическими украшениями, ей характерны философские мысли, приводящие писателей к суфийским рассуждениям: «Они интересны в морально-этическом плане, так как содержат назидания и советы, в них много пейзажных зарисовок и описаний» [231, с. 104].

После *Анверия* на небосклоне поэзии загорелась звезда – *Шеик Ферид един-Аттар*³³ – поэт, приверженец учения суфиев, который охарактеризован Журденом как «строгий нравоучитель и вместе искусный стихотворец» [23, с. 40]. Журден ознакомил читателей с путем поэта к «созерцательному учению» (подразумевая учение суфиев): «По прошествии нескольких лет он предпринял путешествие в Мекку. Посвятивши остальные дни свои набожным занятиям, он провел семидесятилетнюю жизнь в собирании достопамятнейших примеров из истории Софиев и Шеиков»³⁴ [23,

³³ Фаридиддин Мухаммад Аттар (по сведениям Журдена 1216-1280 гг., исследования Я. Рипке говорят о годах 1119 (1142-1145) -1220 (1229)).

³⁴ «Чрезвычайно важна «Тазкират-ул-аулийя», 97 биографий древних мистиков, образцовое произведение старой, простой персидской поэзии» [231, с. 233].

с. 41]. Завершает знакомство с поэтом описание трагической гибели во время нашествия монголов. Аттаром оставлено более 40.000 стихов, лучшие произведения – «Жизнь святых» и «Монтах-Аль-Теир» («Рассуждения о нравственности»). «Строгость его правил касательно веры и нравственности до того простиралась, что его слова заслужили название бича духовного» [23, с. 42].

Журден останавливается на власти поэта над владыками Востока. Правители при себе держали ученых и литераторов, чтобы они оставили в истории их имена и деяния: «... Но сие самое ни есть ли уже наилучшая хвала стихотворству, и не показывает ли признания в могуществе, приписываемом сему божественному искусству» [23, с. 43].

При дворе Атабеков процветал знаменитый Шейх Абу-Абдаллах Мушаррифиддин (или Муслихиддин) Саади (в исследовании Журдена даты жизни 1175-1291 гг., по сведениям Я. Рипке 1213-1219 - 1292 гг.) – *Сади Мослех-Еддин*. А. Журден попытался объяснить значение имени, которое «означает благо религии», и дал поэту оценку: «глава Персидских нравоучителей, красноречивейший и благоразумнейший стихотворец на целом Востоке».

Данные о Саади А. Журден дает по автобиографическому сочинению писателя о своей жизни: стремление к путешествиям и знаниям привели его в Багдад, Малую Азию, Египет и Индию, плен в Палестине. «Уверяют, что *Сади* четырнадцать раз путешествовал в Мекку» [23, с. 45]. В старости поэт удалился в монастырь и большую часть времени проводил в молитвах, придерживаясь учения Суфиев, проводил время в размышлениях. А. Журден приводится отрывок из Сочинения Саади ³⁵, созданного им в качестве эпитафии для своей гробницы: «Неудивительно ли было бы, когдаб такой соловей навсегда умер, и когда бы на гробнице его не распустилась благовонная роза» [23, с. 46].

Ученым сказано о Саади, как о кротком человеке, любящем веселье: «*Сади* был веселаго нрава, замысловатый, исполненный кроткости» [23, с. 47], любил быть в одиночестве и созерцании,

³⁵ В примечании Журден пишет: «Предсказания *Сади* напоминают стихи из Горация» [23, с. 36].

размышлении, но не избегал и людского общения, «наставлял своими правилами и восхищал красноречием».

Об учености Саади свидетельствуют знания всех восточных и латинского языков, интерес к философским трудам Сенеки. Но славу ему принесли морально-нравоучительные поэтические произведения. Стихотворения Саади у персов называются «солью поэтов». Полное собрание его сочинений «Куллиет», но только два произведения известны Европе и Востоку – «Гюлистан» («Страна роз»), «Бустан» («Вертоград») – «оба заключают в себя не иное что, как только нравственные рассуждения» [23, с. 48]. Журден дает характеристику произведениям Саади. «Гюлистан» состоит из восьми глав, которые посвящены нравам государей и людей благочестивых, умеренности желаний, пользе одиночества, любви и молодости, возрасту, хорошему воспитанию, обращению. «Гюлистан» состоит частью из прозы, частью – из стихотворений. «Везде в одном нравственность представляется в виде остроумных апологов, или исторических примеров, всегда оканчивающихся каким нибудь мнением или правилом мудрости» [23, с. 48]. «Бустан» написан стихами раньше «Гюлистана» и состоит из 10 глав. В нем Саади рассуждает о правосудии и правлении государством, страхе и любви к Богу, благодеянии, великодушии и человеколюбию.

Произведения отличаются слогом и восприятием: «Бустан» характеризуется многозначностью, строки проникнуты мыслью божественной: «Если в Бустане сочинитель открывает во всем блеске свой стихотворный дар; за то нельзя не заметить, что он чрезмерно предается наклонности к слогу таинственному, и что прелестные стихи его не могут наградить читателя за единообразие, за темноту выражений умствующей набожности и воображения разгоряченного любовью выпранных селений» [23, с. 49].

«Гюлистану» присущ простой язык, нежные чувства, логика мысли: «Напротив того Гюлистан написан слогом ясным и цветущим. Анекдоты в нем любопытны, мысли справедливы, сильны, прелестны, нежны» [23, с. 49]. В стихах, усеявших сочинение, всегда заключена прекрасная мысль, в них автор не гонится за рифмой, отсутствует игра слов: «*Сади* не уступает Горацию, когда говорит о непостоянстве жизни» [23, с. 49]. Журден уподобил Саади итальянским поэтам: в нем сочетается

чувствительность, прелесть слога и ум. Предмету изображения (назидание-поучение, возвышенно-божественное) соответствует высокий слог: «Каждый листок зеленого дерева для мудреца служит листком книги, в которой он научается бытию создателя» [23, с. 50].

В этом же веке два других поэта – *Джелал-Еддин-Руми*³⁶ и *Хозру-Деглеви*³⁷ – поразили современников «своими прелестными стихами и пламенным усердием к своей вере» [24, с. 109].

Отец *Джелал-Еддина Боха-Еддин-Валед*³⁸ был довольно известной личностью: «Будучи ревностным последователем учения Софиев, он начал его проповедовать, и такую приобрел себе славу, что вельможи и простой народ толпами стекались внимать духовным его наставлениям» [24, с. 110].

Вынужденный оставить Балк (Балх), с семьей и служителями он посетил Нишапур, Аравию (Мекку и Мадину), святые места Сирии и поселился в Икони (в Малой Азии). Журден приводит в повествовании обстоятельства встречи с *Ферид-Еддин Аттаром*, который молодому *Джелал-Еддину* дарит сочинение «Аграр-Намег» («Книга о таинствах») и предсказывает будущее служение учению Софиев (Суфиев).

Боха-Един-Валед прославился проповедями и праведной жизнью: «...Со всех сторон стекались поучаться из красноречивых уст его, под его руководством навывать подвигам очищенного умственным созерцанием благочестия и посвятиться высоким таинствам непостижимой духовности» [24, с. 111]. После смерти этого великого человека в 1233 году главою секты стал *Джелал-Еддин-Руми*³⁹, который «своими софистическими добродетелями и редкими стихотворными дарованиями превзошедший даже и отца своего» [24, с. 111].

Редактор и переводчик данной статьи указывает в примечании на язык и стиль журденовских оценок персидским поэтам: это стиль восточных подлинников, из которых автор почерпнул

³⁶ Маулан Джалалиддин Руми.

³⁷ Яминиддин Абу-л-Хасан Амир Хосров Дихлави.

³⁸ Бахаиддин Мухаммад Валад.

³⁹ Журден указал годы жизни – 1224-1292 гг., современные источники указывают 1207-1273 гг.

сведения, что хорошо заметно в оценке Руми: «Удалившись от мира, он погружался в обширное море размышлений, в совершенное уничтожение своего бытия и тогда только оставлял свое жилище, когда хотел открывать смертным священнейшие таинства духовности» [24, с. 111]. «В жизни своей был он совершеннейшим образцом созерцательных Софиев» [24, 112]. И поэтому заслуженно высоко оценен поэт суфиями: «Ничто не может сравниться с той славою, какую *Джелал-Еддин* имел у Дервишей и Софиев» [24, с. 112]. Язык Востока с его многозначностью и орнаментальностью проявился в оценке Руми А. Журденом: «драгоценнейший бисер океана таинственности».

Особо почитается сборник его произведений «Маснави». «Выспренная книга, его собрание Мезневисов почитается совершеннейшим произведением из всех написанных в аллегорическом смысле учения Софиев...» [24, с. 112]. Журден пояснил европейскому читателю: «Мезневис есть двустишие, состоящее из стихов одинаковой меры, но таких, в которых рифмы находятся не на конце, а в середине на полустиие» [24, с. 112]. Исследователь уловил отличительную черту жанра маснави: это «вереница двустиший с парной рифмовкой (а, бб, вв и т.д.)». Далее говорится, что «*Месневисы*» для многих будут непонятны и для их восприятия необходим словарь, объясняющий смысл слов: «...Но сии Месневисы так темны, что их не возможно понимать без помощи лексикона, нарочно для них сочиненнаго и объясняющего смысл слов, находящихся в книге» [24, с. 112].

Сладостные звуки, восхищавшие Персов, позволили А. Журдену другого поэта – *Хозру Дехлеви* (Хосров Дихлави) – назвать *соловьем Деглийским*. О поэте, последователе учения суфиев, в статье сказано: «...*Хозру Дехлеви*, котораго сердце, долго пламеневшее любовью плотскою, наконец погрузилось в набожные восторги любви божественной» [24, с. 113].

Учение суфиев – познание Бога и тайн мироздания – является тематикой произведений *Дехлеви*: «Ниодин стихотворец с такою прелестию, с таким жаром, с такою истиною не изображал сильнейшей из страстей, и восторгов души объятаго созерцанием Бога и тайнами существования» [24, с. 113].

Журден дает информацию о происхождении поэта⁴⁰: тюрок из орды Гезарех-Ладжинской из Карши, которая во времена Чингиз-Хана остановилась в Индии. Достигнув чинов и служа достойно, он изменил свою жизнь – ради божественного оставил грешные помыслы: «... Но когда душа его вкусила сладость духовной жизни, то он отрекся от мира и вступил в сословие Факиров, в котором жил до смерти своей, постигшей его в 1315 году от Р.Х.» [24, с. 113].

Хозру (Хосров Дихлави) и *Сади* (Саади), говорит французский исследователь, были современниками, хорошо знали друг друга и поддерживали связь: «Сии два стихотворца, сотворенные понимать и ценить себя взаимно, оказывали друг другу глубочайшее уважение и переписывались стихами» [24, с. 114]. А. Журден утверждает, что были и встречи этих поэтов. Литературное наследие *Хозру* Журден оценил в 400.000 – 500.000 стихов.

После *Сади* прославил Персию *Гафиз* - Ходжа Шамсиддин Мухаммад Хафиз (1321-1389 гг., Журдену известна была дата смерти 1391 г.), которого Журден уподобил Анакреону. Имя - *Могаммед*, прозвание – *Шелес-Еддин* (солнце веры), *Гафиз* – обозначает людей, знающих наизусть Коран. Примечательного в жизни *Гафиза* Журден не нашел: «Он был друг тишины и душевного спокойствия, следовательно не хотел гоняться за богатством и благами всего мира» [24, с. 115]. Общению государей и правителей предпочитал общество монахов и дервишей. «Впрочем иногда посещал он и знатных особ, и забавлял их своею острою и веселостию» [24, с. 116].

Европейская ориенталистика, благодаря Журдену, знакомится с легендою о газели «Агар он турки Шерози...», пресловутой встрече поэта и завоевателя, *Темирлана* и *Гафиза*, и двух версиях остроумного ответа. «Сказывают, что Темирлан во время одного нашествия на Фарез посетил Гафиза; и журил его за сочинение, где между прочим сказано, что отдал бы Самарканд и Бокару за одно пятнышко, придающее новой блеск красот прелестнейшей. «Как» говорил свирепый завоеватель «за одно пятнышко на пригожем лице ты отдал Самарканду и Бокару, любимые города, которые

⁴⁰ Индиец по материнской линии и тюрок по отцу, оставил большой след в персидской поэзии XIV – XV вв.

почитаю прекраснейшими плодами моих завоеваний?» - «Ах, Государь!» отвечал Гафиз, - «сия-то расточительность причиною той бедности, в какой теперь меня видишь». Ответ сей так понравился Темирлану, что он осыпал поэта уже не ругательствами, но ласками» [24, с. 116].

Гафиз был прекрасным семьянином: «В сем счастливом союзе он вкушал истинное блаженство» [24, с. 116], и оплакивал в стихах потерю подруги. После смерти Хафиза встала дилемма, как хоронить его. «Частые похвалы вину и нескромные изъяснения о мирской любви многим подали причину подозревать его в нечестии, так что по смерти его долго не решались, погребать ли труп его на общем Музульманском кладбище, или бросить в особенную яму» [24, с., 117]. Тогда обратились к книге сочинений и наугад в открытой странице нашли: «Страшись оскорбить труп *Гафиза*; не оставь его без погребения» [24, с. 117]. Повторное гадание также оправдало поэта: «...и *Гафиза* погребли с великими почестями» [24, с. 118].

Хафиз признан чудом красноречия: в его произведениях часто идет речь о материях, труднодоступных читателю: «Он почти везде употребляет загадочные выражения и его слог носит отпечаток чувствований Факира: по сему самому дают ему название Лиссан-Елгариб, то есть язык таинственный» [24, с. 118]. За ясностью и простотой языка скрываются глубокие мысли, говорит Журден об особенностях произведений Хафиза: «...Слог его прост и ясен, навсегда заключает в себе важный смысл, глубокие и связные мысли» [24, с. 118]. Если это первая особенность стихотворства Хафиза, то о второй особенности - смысле стихотворений - имеются две точки зрения.

Первая связана с учением суфиев. Под символами любви и вина – чувственных удовольствий, Хафиз прославляет «благоденствия божества всесильного», воспевает «пламенную любовь к Богу». Другие, напротив, прямо воспринимая слова поэта, признают его человеком, «предавшимся изступлению страстей» [24, с. 119], то есть видят в нем рынду, воспевающего любовь и вино. Эти точки зрения имеют право на существование, поскольку ряд стихотворений может быть воспринят как описание духовного состояния; в то же время в других строках Хафиз – остроумный собеседник с пылким воображением, воспевающий любовь: «... и в

самом деле надобно признаться, что ежели некоторыя фразы из его песней и могут быть истолкованы в духовном смысле; за то находится безчисленное множество таких, которыя неиначе как в смысле литтеральном должны быть понимаемы, и потому в глазах каждаго благоразумнаго читателя Хафиз будет казаться имевшим пылкое воображение, остроумным безчинником, который в пламенном изображении любви часто равняется Анакреону» [24, с. 119]. Сочинения Хафиза состоят из дивана Газелей, то есть собрания песен, насчитывающего более 160 произведений.

В продолжении своей работы А. Журден знакомит европейского читателя с газелью и ее особенностями: «Газель есть род поэмы, похожей на оду и песню» [24, с. 119]. Если обратить внимание на тематику (любовная, мистическая, панегирическая, философская - осмысление жизни и бренности бытия), то это многообразие тем и позволило исследователю сравнить газель с одой и поэмой.

Отличается газель от «Касседега» объемом (не менее пяти двустиший, не более тринадцати) и содержанием, подачей материала: «Он не сходствует с Касседегом еще и в том, что в последнем стихотворец должен, не уклоняясь от своего предмета, наблюдать строгий порядок в предложении мыслей; между тем как в Газеле каждое двухстишие оставляет смысл полной; в нем можно переходить от одного предмета к другому, изображать мысли отдельно одну от другой» [24, с. 119]. Этот калейдоскоп образов и мыслей, характерный газели, позволил Журдену сказать: «Беспорядок воображения составляет главную красоту Газеля; в сем отношении он много походит на нашу оду» [24, с. 119-120]. Как видим, Журден поясняет европейскому читателю неоднородность стихов или смысловую дезинтеграцию, характерную газели.

Необходимо отметить, что, по сравнению с исследованием И.В. Гете, в работе А.Журдена мы встречаем имена ученых (*Абу-Рихан-Альбируни, Алфарабий*), больше имен писателей и поэтов: *Анзарий, Дакики, Азеди, Абу-Лола, Фелени, Хакани, Аттар, Хозру Дехлеви*. Назовем несколько имен, которые обогатили знания европейцев о персидско-таджикской литературе благодаря исследованию Журдена.

Заметных успехов достигла Персидская словесность благодаря *Али-Ширу*⁴¹: «...В ближайших к нам столетия никогда Персидская словесность не находилась в таком цветущем состоянии как во времена Али-Шира, великого министра и знаменитого стихотворца» [25, с. 170]. В государственную деятельность он «вступил в свет с добродетельнейшими склонностями и счастливыми дарованиями, украшенными всеми прелестями учения» [25, с. 170]. Государственная деятельность не мешала его литературному творчеству, а должность способствовала развитию науки и искусства. Общеизвестны его литературные вечера: «Дни посвящал он делам государственным, а вечера проводил с первыми по уму и дарованиям людьми во всей Персии; которых обыкновенно приглашал в свои чертоги; одушевлял беседой своею замысловатостию; восхищал собрание остроумными своими сочинениями, возбуждал соревнования, назначал награды талантам, и будучи достойным ревнителем Мецената, покровительством своим приближал науки и словесность в их совершенству» [25, с. 170]. Журден говорит о визире *Султана Абул-Кассема-Бабура*.

Если Гете уделил внимание поэтам, то Журден не обошел прозу и исторические труды: *Шериф-Еддин-Али-Иезди* по приказу хана *Ибрагима* написал *Историю Тамерлана - «Зефир-Наме» (Книга победы)*. Главным достоинством «*Зефир-Наме*» как исторического труда является достоверность описываемых событий, богатство образов, изящность мысли.

В эпоху Али-Шира прославились историки *Мирконд* и *Кондемир*. *Мирконд* известен по всеобщей персидской истории *Рузат-Алсафа* (Сада чистоты), охватывающей период от древнейших времен до IX столетия. Его сын *Кандемир* продолжил путь отца, подтверждение чему служат два исторических сочинения «*Габиб-Алназар*» и «*Килассет Алакбар*» (Чистота истории).

*Джами*⁴² - Персидский Петрарка, автор повести о Меджнуне и Леили⁴³, написанный прелестным и цветным восточным слогом.

⁴¹ Везир султана Хусейна Байкара «благородный гуманист, меценат и защитник всего прекрасного, Мир Алишер Навои (умер в 1492 г.)» [231, с. 268].

⁴² Маулана Нуриддин Абдурахман Джами (по данным Я. Рипке 1414-1492 гг.).

Прославился среди персидских писателей и *Госсейн-Ваез*⁴⁴. Он изучал право, астрономию, пророческие предания и был проповедником. Наделенный от природы творческим даром, свои способности воплотил в «*Анвар-Согаили*⁴⁵»: «Слог сего сочинения по богатству и разнообразию фигур, по смелости метафор, по доброгласному течению речи, по ответственности выражений, весьма подходит к стихотворному». Отметив, что книга «*Анвар-Согаили*» издавалась в Индии, Журден обращает внимание читателей на распространение персидской словесности на территории Азии, Аравии и Индии.

Подводя итог, отметим, что французский исследователь, знакомя европейцев с трудами персидско-таджикских поэтов, старается дать оценку известных произведений, и по мере возможности пытается сохранить в работе особенности стиля и своеобразие языка источников. К подтверждению об известности и славе персидско-таджикской классики А. Журден часто будет привлекать переводы произведений на другие восточные и европейские языки. Читателю комментарии Журдена дадут представление об известности персидской поэзии среди арабов и тюркских народов, народов Кавказа и Индии. «А. Журден комментирует историю классической персидско-таджикской поэзии, начиная с эпохи Саманидов (X в.) и до конца XV столетия, от *Анвария* и *Фирдоусия* (Анвары и Фирдоуси) до *Джамия* (Джами) и отмечает ценностно-стилистические соответствия между поэтами Востока и Запада...» [238, с. 33]. Так в работе Журден сравнили Фирдоуси с Гомером, а Хафиза с Анакреоном, Джами с Петрарка. Если обратиться к работам А.А. Бестужева-Марлинского, то станет очевидно, что оценка классиков персидско-таджикской литературы

⁴³ «Наиболее известны произведения: а) три лирических дивана, написанные в молодости, зрелости и старости; б) «Хафт аурнг» («Семь тронов») с тремя темами из «Хамсы» Низами, «Тухфат-ул-ахрар» («Дар благотворным»), «Лайли и Маджнун», «Хирадниме-и Сикандари» («Книга о мудрости Александра») [231, с. 273].

⁴⁴ Камалиддин Хусейн Ваиз Кашифи автор трудов – переработка «Калилы и Димны» («Анвар-и Сухайли»), «Раузат-уш-шухда» («Сад мучеников»), «Ахлак-и Мухсини» (труд по этике).

⁴⁵ «Обработка получила другое название: «Анвар-и Сухайли» («Свет Сухейла»)… О том, что напыщенный слог необычайно нравился, свидетельствует османско-турецкая версия той же книги, именуемая «Хумайуннаме» («Августейшая книга»)» [231, с. 293].

в трудах по ориентализму европейских эстетов станет общепринятым правилом в русском литературном процессе.

Соответствовало рассуждениям И.В. Гете и А. Журдена о своеобразии восточной литературы высказанное литературоведом Г. Ломидзе: «Многим образцам восточной поэзии свойственны высокий, торжественный слог, патетическая напряженность, внешняя словесная нарядность, аллегоричность, стремление к красивым, эффектным уподоблениям» [177, с. 188]. Поэтическая мысль предстает широким потоком, внимание поэта привлекает возвышенные или трагические стороны жизни. Поэт объят пространством и временем, его слог пышен, переливается цветами радуги. Поэтический слог «рождается как следствие постижения своей связи с прекрасным миром, как следствие осознания своего места в этой борьбе, в той победе светлого, разумного начала, в которой есть и доля его – поэта глашатая истины и добра» [177, с. 189]. Что было близко творческим поискам и замыслам европейских ориенталистов, которых привлекла пышный слог и глубина мыслей, аллегоричность и философичность, музыкальность персидской словесности.

1.2. ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В ОЦЕНКЕ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА

Поток переводов с восточных оригиналов на русский язык ощутимо возрос во второй половине XVIII века, поскольку в это время переводческая деятельность начинает поощряться властями. В России переводятся некоторые памятники литературы Востока, широко известные в Европе. В XVIII веке появляются переводы произведений Саади. Впервые их упомянул А. Пыпин в «Очерках литературной истории старинных повестей и сказок русских», где встречается «Бустан» («Персидский деревной сад»). Известен первый русский перевод «Гулистана» 1735 года, выполненный Иоанном Ильинским, сделанный в сокращенном виде с латинской версии 1651 года голландца Георга Гентиуса. Перевод снабжен предисловием, где даны годы жизни Саади («Муслана Саади, родом Ширазца» – у Ильинского), точно указан год создания «Гулистана» - 1258, перечислены названия восьми глав книги Саади. Переводы из Саади содержатся в журналах «Трудолюбивый муравей» (1771), «Утренний свет» (1778). Интерес первых

европейских и русских переводчиков к поэзии Саади основывался главным образом на ее мудрой дидактике и глубоком философизме.

Так, Н. Новиков опубликовал в IV части «Утреннего света» за 1778 год собрание морально-философских сентенций «Истины», часть из которых, возможно, навеяна чтением «Гулистана» и аналогичных ему сочинений. «Конечно, авторство большинства «истин» принадлежало самому Новикову, но по смыслу и принципам извлечения морального «урока» они во многом перекликаются с изречениями «Гулистана»: «Два именитых полководца, два славных писателя, два равных крючкотворца – редко бывают друзьями» («Истины»), «Два человека – враги государства и веры: жестокий царь и невежественный отшельник» («Гулистан»)» [235, с. 44].

На последнюю четверть XVIII века приходится и первые русские переводы из Джамии. Так, в 1795 году в России появляется первый перевод из Джамии с указанием его имени и названия цитируемого произведения. В пятой части журнала «Приятное и полезное препровождение времени» за этот год опубликована «повесть» «Истинное великодушие». «Взята она, как указывает переводчик, из «Багаристана Диамиева» (без сомнения, имеется в виду «Бахористон» Джамии)» [122, с. 14].

Личное свидетельство о знакомстве с «Гюлистаном» Саадиевым» («Гулистан») оставил А.Н. Радищев в своем философском трактате «О человеке, его смертности и бессмертии», написанном в период ссылки. Круг интересов Радищева – ученого, одного из образованнейших людей эпохи, включал и практический (экономический) интерес к Востоку. «Знакомство Радищева с восточной литературой состоялось довольно рано и началось скорее всего со знаменитых сказок Шахерезады» [235, с. 45]. Несколько томов галлановского перевода «Тысяча и одной ночи» по сей день хранятся в мемориальной библиотеке писателя [122, с. 20]. Был знаком А.Н. Радищев и с Кораном, и с сочинениями, приписываемыми китайскому мудрецу Конфуцию, с отрывками из «Гулистана» Саади.

Интерес к литературе Востока проявлял и Н.М. Карамзин. В 1798 г. в одной из частных московских типографий был напечатан сборник его переводов «Пантеон иностранной словесности». «Состоящий из трех томов «Пантеон» замышлялся Карамзиным как

издание периодическое, что-то вроде журнала» [235, с. 46]. Писатель преследовал в своей работе благородную цель просвещения и предназначал ее тем, «которые не читают иностранных книг (имеется в виду на иностранных языках), но имеют вкус и любят чтение», как сказано в предисловии к первому выпуску «Пантеона» [122, с. 22]. Есть тут и переводы образцов восточной литературы с европейских «посредников» (Карамзин не был знатоком восточных языков), в частности, из произведений Саади. Первый такой перевод в «Пантеоне» – это прозаический пересказ начала первой главы «Бустана», озаглавленный Карамзиным «Последние слова Козроэса-Парвиса (Хосров Парвиз) сказанные им сыну своему» [122, с. 22]. В этой главе «Бустана» Саади призывает правителей быть мудрыми и справедливыми. В переводе Карамзина его слова звучат следующим образом: «Счастье твое (правитель, царь) должно состоять единственно в счастье твоих подданных. Первая добродетель для монарха - есть справедливость... Ты (царь) не будешь в изобилии, тогда подданные твои в недостатке». Карамзин сам указал на источник цитаты - «Персидскую книгу «Бустан», сочинённую поэтом Саади». Этот перевод текстуально довольно далек от оригинала, хотя суть и дух оригинала в принципе схвачены верно [122, с. 22].

Проблема отношений западной и восточной культур рассмотрены А.А. Бестужевым-Марлинским, И.О. Сенковским, Н.В. Гоголем. Из большого числа русских исследований о Востоке в первой половине XIX в. представляют интерес труды И.О. Сенковского и Н.В. Гоголя. Первый входит в число ученых-ориенталистов с мировым именем и авторов восточных повестей. Другой - в ряде своих литературно-эстетических трудов высказал мысли о взаимоотношениях европейской и восточной цивилизаций.

Записи И.О. Сенковского «Отрывки из путешествий по Египту, Нубии и Верхней Эфиопии» (1820-1821), сделанные в период двухлетнего путешествия, и «Воспоминания о путешествии в Нубию и Сирию» (1834-1835) дают богатый материал о тех восточных странах, которые посетил этот ученый-ориенталист. Путешествие в Турцию, Египет, Нубию и Эфиопию оказалось не случайным. Сенковским двигало «к ближайшему изучению Востока в подлиннике, то-есть к изучению его языков, письменности и быта», «...его нравов, понятий, литератур» [57, с.

XIX] осознание того, что эти знания помогут познать античную культуру. «Востоком объясняется Греция, Восток Грецией; они родились, выросли и умерли вместе...» [57, с. XIX]. Европейские ученые отдавали себе отчет о влиянии достижений античного мира на человечество, отмечает Н.И. Конрад в статье «Старое востоковедение и новые задачи», но, в свою очередь, античный мир невозможно рассматривать вне его связей с восточным миром, поскольку теоретические основы гуманитарных наук «сложились в процессе изучения истории и культуры народов Европы с добавлением к этому, главным образом для древнего периода, истории и культуры народов азиатского и африканского Присредиземноморья» [166, с. 15].

Говоря о восточном мире, Сенковский призывает помнить об отличии обычаев и взглядов этих народов. Сенковского как европейца поражает неизменяемость восточного менталитета. Минули века, но восточный человек сохранил в себе нравы патриархального общества: «Нравы и обыкновения переходят от поколения к поколению... Восточные народы поныне сохранили некоторые добродетели патриархальных времен, вместе с малодушием и корыстолюбием древних Азиятцев» [57, с. 48]. Века не смогли повлиять на характер восточного человека, в нем сохранилось благородное и корыстное.

При этом следует отметить, что в записях Сенковского много внимания уделено архитектурным сооружениям Древнего Египта – храмам, изображениям, скульптурам и росписи. В сравнении с греческими скульптурами, как отмечает путешественник, эти ваяния уступают им. И это закономерно, так как достижения греческой культуры покоились на основах египетской культуры. Данные наблюдений приводят к сопоставлению: «... я легко отдаю себе отчет в неизмеримой разности между изяществом статуй и изяществом произведений плоского рисунка у древних Египтян и Эфиопов, и, вопреки мнению многих, заключаю, что художество этих народов не выходило из детства» [57, с. 147]. В некотором роде скульптуры и рисунки первых цивилизаций грубы, рассуждает Сенковский, но это объяснимо. Надо помнить, что разговор идёт о древних цивилизациях, о младенчестве человечества. Как отмечает ученый, в Нубии есть памятники, свидетельствующие о смене цивилизаций. Прекрасный храм «древняго селения Псельцис,

ныне называемого Дакке, ... которое можно назвать нубийским Тентирисом, посвящено было Тоуту, Меркурию древних Египтян, как объясняют многочисленные надписи» [57, с. 38]. Изменения не обошли и эти храмы, в которых жрецы когда-то приносили жертвы древним богам: «После жили в них набожные монахи, начертавшие в этих сокровенных убежищах знамение святого креста, драгоценный залог их надежд, облегчавший их тяжкия страдания» [57, с. 39].

То, что заметил Сенковский в Египте, осталось в его памяти связанным с Персией и Китаем: «Кажется, что восточные народы довольствуются изобретением вещей, вовсе не помышляя о их усовершенствовании. Род живописи древних Египтян без всякой разницы есть тот же самый, какой употребляют нынешние Персияне и Китайцы» [57, с. 55]. Эта мысль о единообразии имеет и другое объяснение. Это свидетельство об экономических и культурных связях Египта со средней Азией, которая в свою очередь через Великий шелковый путь была связана с Китаем.

Всматриваясь в свидетельства былого величия, путешественник осознает бренность бытия и суетность жизни. Но, безусловно, заимствование опыта и достижения предшествующих цивилизаций: «Всякая молодая и сильная культура создается из слияния предшествующей культуры с новой, нарождающейся» [175, с. 272].

Таким образом, все комментарии Сенковского к следам былого величия исчезнувших цивилизаций посещаемых стран имеют связь с общеевропейскими взглядами на историю человечества. Многие из высказанного Сенковским можно встретить и в теоретических трудах русских писателей, к примеру, взглядах на Восток и его роли в европейской цивилизации Н.В. Гоголя, которого не обошла проблема соотношения Запада и Востока, вызванная общественно-политическими причинами.

Министр народного просвещения С. Уваров в 1810 году выдвигает проект создания Азиатской академии в России. Этот проект внес большой вклад в отечественное востоковедение, т.к. продвинул изучение языков и культур народов Востока. Приглашаются к преподавательской деятельности выдающиеся ученые П. Плетнев, М. Погодин, М. Максимович, С. Шевырев, в числе приглашенных был и Н.В. Гоголь. По рекомендации А.С.

Пушкина и В.А. Жуковского он в 1834 году назначен на должность адъюнкт-профессора по кафедре всеобщей истории Петербургского университета, которую покинул в 1835 году. Н.В. Гоголь за год подготовил и прочитал ряд лекций по всемирной истории и восточной цивилизации, которые и являются источниками богатых сведений о взглядах писателя на восточную культуру. О значении ориентальных работ Н.В. Гоголя говорится в исследовании Г.Р. Рустамовой «Русско-восточные литературные связи XX века (в контексте творчества Льва Толстого)»: «Говоря о восточных мотивах в русской литературе XIX века, нельзя не упомянуть знаменитые «Арабески» русского писателя Н.В. Гоголя» [238, с. 29-30]. Согласно ее рассуждениям, материальное и духовное наследие Востока создавалось различными народами, благодаря «заимствованию от природы» всего прекрасного.

Из статей Н.В. Гоголя следует, что Восток – колыбель человечества. В статье «О преподавании всеобщей истории» он пишет «...об Азии, этой обширной колыбели младенствующего человечества – земле великих переворотов...» [16, с. 44]. Говоря об истории человечества, писатель уточняет: «Человечество началось Востоком» [16, с. 38]. Азия, как исполин, необъятна и колоссальна: степи без конца, пустыни исполинских размеров, табуны и стада, которых никто не считал. За время преподавательской деятельности Гоголь продемонстрировал знания по Истории Древнего мира, изображая «...Восток с его древними патриархальными царствами...» [16, с. 38]. Имеется ввиду, что в III тысячелетии до н.э. складывается новая историческая формация, появляется патриархальное царство, характерное для государств Древнего Востока: Египет - III тысячелетие до н.э., Шумеры - IV тысячелетие до н.э. Основу формы рабовладельческих отношений составляет слово «патриарх» – глава семьи.

Писатель подчеркивает, что есть на Востоке нечто общее или характерное: «И вместе с сим эта часть света есть земля разительных противоположностей и какого-то великого беспорядка...» [16, с. 44]. Назвав Восток землей великих переворотов, Гоголь имеет ввиду то, что именно там «...вдруг возрастают в страшном величии народы и вдруг стираются другими» [16, с. 44], тем самым предвосхитив, на наш взгляд,

философские идеи символистов. Для России, по мнению писателя, «Восток с самого начала его освоения русской культурой включал в себя широкий спектр неоднородных понятий. Это не только родина христианства, но и легендарные восточные деспотии (Китайская империя, Персия), древние загадочные цивилизации» [341, с. 2].

Гоголь подчеркивает неизменность менталитета. Восточный человек остается прежним: «Все так же важен, так же горд, азиатен, также быстро воспламеняется и кипит страстями» [16, с. 44]. И, так же, как Сенковский, подчеркивает стереотип восточной неги и бездейственной роскоши: народ, «погруженный в роскошь, утомленный азиатским пресыщением» [16, с. 44]. Несмотря ни на что, Восток не меняется: «...нравы, религия, формы правления сохранились» [16, с. 38] или, другими словами, «форма правления, дух народов одни и те же...» [16, с. 44].

Все, что высказал Н.В. Гоголь в статьях «О средних веках», «О преподавании всеобщей истории», «Взгляд на составление Малороссии», «Ал-Мумин», «О движении народов в конце V века» по восточной культуре, суммируется в работе «Мысли о географии». «...Об Азии, где все так велико и обширно, где люди так важны, так холодны с вида и вдруг кипят неукротимыми страстями...» [16, с. 102]. Гоголь передает европейское противопоставление менталитетов: Восток (Азия) – чувства и страсти, Запад – разум и рассудок.

Азия связана у него с младенчеством человечества. Африка ассоциируется с пламенным юношеством, Европа – зрелый ум. Восточные народы «...при детском уме своем думают, что они умнее всех» [16, с. 102]. Подобные мысли (Азия младенчество человечества) находим и в работах В.Г. Белинского. В статье «Идея искусства» критик рассуждает: «И для человечества те же законы, что и для человеческой личности: и для него есть эпохи младенчества, юности и возмужалости» [93, с. 72]. Человек, спеленатый со своей колыбели (Азии), дитя природы, в Греции познает юношество, Европа периода книгопечатания станет периодом возмужалости.

Величие Востока, говорит Н.В. Гоголь, состоит в том, что здесь зародились мировые религии – мусульманство, христианство и буддизм и распространились по всему миру. Гоголевская мысль: «..вся страна – страна вероисповеданий, разлившихся отсюда по

всему миру» [16, с. 102], будет так же продолжена в трудах символистов.

Остановился Гоголь и на соприкосновении двух цивилизаций – восточной и европейской. Это великое переселение народов. Как сказал писатель об этом: «Азия сделалась народовержущим вулканом» [16, с. 115], уточнил: «...неведомые степи Средней Азии извергают толпы народов, которые теснят и гонят перед собою других, вгоняют их в Европу...» [16, с. 39]. Одним из доказательств этих событий, считает писатель, служит сходство германских и персидских слов.

Гоголь констатирует движение арийской культуры на Востоке с территорий Сибири в Азию, а позже в Индию и Европу: «...Как бы то ни было, но первоначальное происхождение германцев было из Азии, и переселение их свершилось в отдаленные времена» [16, с. 117]. Другое событие, повлиявшее на соприкосновение цивилизаций, – крестовые походы: «...вся Европа, двинувшись с места, валится в Азию, Восток сшибается с Западом, и две грозные силы, христианство с мусульманством...» [16, с. 41]. Эти войны способствовали появлению военных организаций, которые сформировались в рыцарство или орденские общества.

Писатель говорит о последствиях крестовых походов. И парадоксально, не противоречит общепринятому мнению. Младенец Азия передает свое просвещение зрелой Европе: «...потухающее арабийское просвещение силится передать ей свой пламень, и вся Европа вояжирует по Азии» [16, с. 27].

Н.В. Гоголь изумляет. Не Европа приносит просвещение в Азию. Наоборот, восточная цивилизация выступает в роли учителя. «Народы сами всею своею массою приходятся за образованием...» [16, с. 27]. Европа перенимает многие достижения Востока. Н.В. Гоголь говорит «о заимствовании множества азиатских обыкновений» [16, с. 27]. Как результат - «перемены в феодальном правлении» в европейских странах: «век величайшего разъединения и вместе единства» [16, с. 41].

О значении восточной культуры для европейской цивилизации говорит тот факт, что ислам стимулировал развитие европейской науки, он же и явился одной из причин возникновения эпохи Возрождения в Европе. Главное значение ислама, говорится в исследованиях П. Алексеева, заключалось в том, что он оказал

влияние на становление европейского самосознания: понятие христианского мира, как наднациональной культурной целостности, складывалось в результате противопоставления мусульманскому миру. Обращаясь к мусульманскому миру Средней Азии IX – XI вв., Н.И. Конрад отмечает, что эти столетия характеризуются расцветом науки, философии и просвещения. «Но также известно и то, что аль-Фараби, Ибн Сина (Авиценна), аль-Хорезми и аль-Бируни и другие великие современники этого расцвета создавали направление тогдашней научной и философской мысли, приняв философское и научное наследие древнего мира» [166, с. 81]. Вышеназванные мыслители обращались к источникам древних цивилизаций, с которыми связаны были судьбы их народов: европейская античность, Древняя Индия, Древний Китай.

Таджикский исследователь А. Давронов, рассматривая литературные связи восточных и европейских народов, приводит ряд примеров влияния восточной литературы на европейскую словесность. «Еще во II тысячелетии до н.э. на греческую литературу оказали влияние эпическая и мифологическая поэзия народов Древнего Востока, а также другие литературные жанры и формы, в том числе древнеиранская лирика (гимны, плачи, любовные стихи), дидактическая поэзия (поучения, пророческие книги, басни), а также новеллистическая литература, исторические книги, обрамленная повесть, роман и др.» [135, с. 290-291]. Творения персидско-таджикских классиков обогащали литературу Европы и России темами и образами, сюжетами и мотивами, способствовали обогащению жанров. Для русской литературы преимуществом была посредованная (через Европу) и непосредственная (Восток как часть России) связь с восточной и, в частности, с персидско-таджикской литературой. «В процессе своего интенсивного развития связи включали все формы и виды культурных контактов, начиная от форм и жанров литературы и искусства, кончая сюжетикой, темами и мотивами, от подражаний и творческого освоения да блестяще выполненных переводов и создания собственно русских произведений, сюжет, тема, образность и художественные средства в которых заимствованы из таджикско-персидской поэзии или наоборот» [135, с. 300]. Увлечение восточной литературой происходило в периоды

поисков форм и способов выражения или необходимости новой эстетической идеи, мысли. И опыт восточной литературы были тем богатством, которое было необходимо европейскому и русскому литературному процессу: «Поиски нового поэтического языка, новой концепции искусства оказались вновь тесно связаны с поэтикой Востока» [258, с. 132]. Так, для начала XIX века русскому романтизму был характерен поиск на Востоке близкого своим идейным взглядам. Восточный стиль стал стилем свободы: «И как художественное оформление идеи свободы в русскую литературу пришли восточная пышность словаря, гиперболизированность метафор, эпитетов, сравнений» [258, с. 134].

Вышеуказанное доказывает, что все суждения Н.В. Гоголя о восточной цивилизации строятся на романтических представлениях начала XIX века. Так, говоря о взаимопонимании Востока и Европы в период крестовых походов, он подчеркивает, что европейцы сохранили свою самобытность. А это точка зрения европейской романтической эстетики.

Таким образом, О.И. Сенковский и Н.В. Гоголь единодушны во взглядах на восточную культуру, особенно по вопросу влияния Восточного мира на Европейскую культуру, его многоликости и требований внимательного изучения. Небольшое расхождение в трактовке и оценке ряда вещей обусловлено тем, что писатели по-разному подходили к изучению Востока. Многочисленные исследования об истории ориентализма выделяют два основных направления в востоковедении – практическое (путешествия на Восток и экспедиции) и академическое (кабинетный ориентализм). В случае с Сенковским - это путешествие и непосредственное изучение восточного мира, что впоследствии выльется в научные труды по ориентализму и восточные повести. А Гоголь, как кабинетный или академический ученый, при изучении Востока опирался на труды русских и европейских исследователей. В художественном творчестве Н.В. Гоголя, к сожалению, проблема ориентализма обойдена вниманием.

В первой трети XIX века русская литература выдвинула из своих рядов писателя, ориентальные произведения которого сыграли важную роль в утверждении темы Востока в России. Речь идет о А.А. Бестужеве-Марлинском, в произведениях которого

романтическое освоение Востока достигло вершин совершенства. Признанный лидер, идеолог и теоретик русского романтизма А. Бестужев-Марлинский, разбирая роман Н.А. Полевого «Клятва при гробе господнем», широко и масштабно развернул свою концепцию романтизма и высказал при этом интересные мысли о взаимодействии и взаимовлиянии восточных и европейских культур. Бестужев-Марлинский глубже и обстоятельнее, чем кто-либо другой и когда-либо ранее, разработал теорию романтизма. Рассматривая в критической статье эволюцию романтического миросозерцания, декабрист отмечает вехи формирования, утверждения и движения романтических идей.

Показывая процесс становления романтизма в мировом литературном процессе и указывая связи романтизма и ориентализма, А.А. Бестужев-Марлинский обращается к многочисленным примерам. Так, по его мнению, жителям Африки и Крайнего Севера грозит ежедневная смерть потому, что силы природы властвуют над ними и, следовательно, первая поэзия связана с заклинаниями. В работе сказано: «Так, у кафри, палимого зноем, и у чукчи, дрожащего от мороза, у обоих, которым голодная смерть грозит ежедневно, первая поэзия, как первая религия – есть заклинание» [9, с. 140]. В противоположность этому дается другой пример. Народу, который в борьбе за существование рассчитывает на свои способности, характерна иная литература: «...у кавказского горца, у араба, например, у коих все зависит от самого себя, ...поэзия есть «песня самохвальная» [9, с. 140]. Развивая эту мысль, критик обращает внимание на песни аварцев и черкесов, которые «ничего в литературе не знают выше собственных сил и отваги. Этим песням присуще обилие местоимений «я» и «мы», что означает у них «мой род», «моя деревня», «моя дружина» и т.д. [9, с. 140].

Рассматривая литературу Востока, Марлинский указывает на следующий период эволюции. В Индии и Египте, «где жизнь качается на острие гибели», все связано с молитвой. Человек в Индии, богатой драгоценностями и заразами всех родов, в Египте – сожженной, закопченной солнцем, в зависимости от вод Нила, чувствует свое бессилие перед окружающей средой: «Он чувствует перед ней своё бессилие, свою ничтожность и ползает перед судьбою, видя суетность расчетов и залоговой на будущее». И

поэтому человек молится и Ариману (Ахриман – Б.Р.), и Шиве, и силам природы. И этот отпечаток религиозности виден во всем, ибо «...все носит на себе отпечаток религиозный, все, от песен до политического быта, ибо поэзия и вера, вера и власть там дано». Многобожие сменяется единобожием – верою и властью Будды, но религия только укрепляется». Бестужев для подтверждения сказанному приводит пример из поэм «Махабхарата» и «Рамаяна», в которых показана «последняя битва веры... с победительной верою и властью Будды» [9, с. 140-141]. Мечты и грезы человеческие критик уподобляет цветам, действительность – потокам крови и говорит: «...это благоуханная вязь цветков, перевитая жемчугом и алмазами, плавающая в потоке крови» [9, с. 141]. Сквозь грубость верований, через причудливость воображения и бездвижность каст Марлинский замечает то, что определяет приметы романтизма по инстинкту.

Для романтизма по инстинкту, как считает автор статьи, характерно желание отказа от естественности существующего мира. «...Вы легко заметите... попытку души вырваться из тесных цепей тела, из-под гнета естественности, из плена природы...» [9, с. 141], - читаем мы далее. Таким образом, намечается отказ от действительности, создание нового мира, другой жизни, в которой человек был бы силен и значим, равен с силами природы и имел право выбора.

«...Для нас... необходим фонарь» [9, с. 149], - заявляет Бестужев и, рассматривая эволюцию романтического мирозерцания, делает остановку в Средневековье. По его мнению, активное взаимодействие Востока с Европой связано с нашествием мавров в Испанию и позже – с крестовыми походами. Марлинский по этому поводу пишет: «...мавры были двинуты вдохновением Мугаммеда. С криком: «Бесмилла! Бесмилла (во имя божия)!» - ворвались они в Испанию» [9, с. 153]. И не только с огнем и мечом – Испания познала восточную поэзию и архитектуру. Ибо, как писал Марлинский в статье, «...принесли с собой Восток, во всей изящности поэзии, архитектуры и наездничества...» [9, с. 152]. Но, к сожалению, продолжает критик, это явление было недолгим: «оно пленило, изумило – и... погасло». Но остался след в Испанской словесности, который распространился по Европе: «...Зато роскошь выражений, зато

новость стиля чудно привились к европейскому романтизму...» [9, с. 153].

К образному выражению «Фонаря истории» А.А. Бестужев обращается небеспричинно. Ему все хочется разглядеть должным образом, как при мраке средних веков восточный романтизм «разглядел» тропинку и вторгся в Европу с разных сторон и «укоренился в ней, овладел ею».

Марлинскому, как европейцу, непонятно отношение мавра – восточного человека – к женщине; мавра, не только достигшего понятия рыцарства, но и ставшего идеалом в этом отношении. Об этом декабрист недвусмысленно признается таким образом: «Трудно постичь, как могли мавры – мусульмане, возвыситься до такой чистоты в понятиях уважения к женщинам и рыцарской чести, в чем они стали указкою для европейцев» [9, с. 153].

В целом мода на восточное более всего относится к Средневековью. Именно в тот период восточное разнообразие широко вошло в быт европейцев. Именно тогда вошли в моду узорочья, блески, благовония, насечки, вскоре их калейдоскопическая пестрота отразилась на всей поэзии Юга и Запада Европы.

В то же время европейец узнал богатство восточного языка в образности и сравнениях, ибо мавр стал изъясняться в своей обычной речи цветами, подобиями, сравнениями, словом, образно.

Хотелось бы обратить внимание ещё на один момент. Марлинский пишет, что мавры «...также охотно давали серенады под окном своей Дильфериб (обольстительница сердец), как ломали копья на груди соперников по славе или по любви» [9, с. 153] европейцы. Имеется в виду мавр – рыцарь, ставший образцом для европейца, и эпоха средневековья, известная в истории как эпоха рыцарства. Об этом периоде истории так написано в статье А.А. Бестужева: «Со всем тем эпоха была самая драматическая, поэтическая, жизнь текла и кипела в этот век набожности и любви, век рыцарства и разбоев» [9, с. 151].

Для рыцарства характерны, но неправдоподобны и непонятны для современников, как думает Марлинский, клятвы и обеты, испытания и трудности. Критик пишет: «Обеты, испытания и постоянства, едва вероятные нам, были тогда обыкновеннее хлеба насущного» [9, с. 151]. И автор повестей «Мулла-Нур» и

«Аммалат-Бек», заметив силу духа, порыва чувств и жар страстей, определил одним желанием и назвал это «практическим романтизмом». Неизменное стремление к предмету своей страсти как чудесное свойство – во всей природе чувствовать одно и видеть то же самое писатель идет от практического романтизма к романтизму на деле.

Развивающееся по пути наблюдений и экспериментов восточное миропознание стало известно Европе, благодаря «познаниям света», ибо европеец познакомился с занимательными сказками, с фольклором Востока. Словесность разбогатела, таким образом, восточными сказками, столь причудливыми, столь замысловатыми, равных которым не видела Европа.

Цитировать Марлинского по его труду можно бесконечно. Говорит ли он о природе или истории восточных народов, рассматривает ли вопросы нравственные или чисто бытовые, касается ли литературы и искусства или даже жанров литературного творчества, бесспорным у него остается одно: он демонстрирует знание материала и глубокое уважение к духовным достижениям народов Востока.

При этом необходимо указать и оценку, данную Бестужевым-Марлинским представителям таджикско-персидской поэзии. В персидской литературе декабрист высоко оценил Фирдоуси, который в поэме «Шах-наме» передал потомкам в разных цветах и тонах историю Персии - и были, и мифы о героях и царях, соединив воедино правду с фантазией. Об этом в рецензии, например, сказано: «Между тем, как поэтическая религия ислама, подобно лаве, растекается по Востоку и зажигает его, сладкозвучный Фирдоуси плавит в радугу предания Персии и связывает его истину с вымыслами» [9, с. 141].

Как гвардейскому офицеру, светскому льву, Бестужеву импонирует эпикурейство Хафиза; как человек, познавший и блеск побед и тяжесть поражения, он принял и объемные высказывания Саади, но пальму первенства отдал все же Фирдоуси, к тому же сравнив его с Державиным. «Мил гуляка Гафиз, трогателен мудрец Саади, но Фирдоуси – о, это водопад Державина!» [9, с. 141]. Сказанное в этой рецензии, думается, звучит как апофеоз любви к персидскому Востоку, к его изящной поэзии. Примечательно, что Бестужев не останавливается на этом, и углубляется в персидско-

таджикскую поэзии в переводах «Западно-восточного дивана» И.В.Гете.

При разговоре об оценке персидско-таджикской классики русскими романтиками невозможно обойти вниманием исследование Д.П. Ознобишина «Восточная литература. О духе поэзии Восточных народов, и рассмотрение статьи Московского Телеграфа под заглавием: Новейшие исследования и сочинения касательно Восточной Литературы и древностей» (Сын Отечества.1826, № 4. Часть 105-106).

Разговор о восточной литературе Д.П. Ознобишин начинает с размышлений о малой известности и малой изученности, хотя она любопытна и привлекает внимание необычностью и экзотичностью. Поэт призывает к изучению восточной литературы, так как, с его точки зрения, эти знания могли бы принести пользу.

Поэзия Востока – отражение природы: она пламенная, как жаркое небо Азии; сильная и стремительная, как буря в пустыне Аравии; величественная и тихая, как река Ганг Индии; неуловима, как ветер. Поэзия предстает в разнообразии картинок, чудесных и прекрасных. Эти вещи роскошные и списаны с природы: оазисы в пустыне, бесчисленные цветы на лучах, прохлада источников, «робкия серны – живое изображение их любезных, благоухание мускуса и роз» [43, с. 384]. Эта природа без украшений предстает в произведениях: местами величественная и прекрасная, грозная и ужасная. Соответственно величественная природа повлияла на смелое воображение жителей Востока: окружающий мир Азии породил ужасных духов и ангелов – «Здесь, отдав полную свободу своему неистощимому вымыслу, порождают они злых гениев, ужасных дивов – недругов человечества, в непрестанной борьбе с Пери – существами добрыми, питающимися бальзамическим дыханием цветов и блистающими всеми очарованными оттенками небесной радуги» [43, с. 384-385]. Или житель Востока, созерцая природу, углубляется в себя и извлекает из глубины души высокие истины. Эти умозаключения поражают ум и чувства. Ознобишин приводит в пример изречения о быстротечности жизни: капля росы, блеснувшей и исчезнувшей в трепещущем листке лотоса, сравнивает «поколения человеческия с изсохшими листьями, носимыми по воле ветров».

Такой величественной, ужасной и разнообразной и в то же время тихой и пленительной предстает перед читателем в полной красоте первобытности восточная поэзия. Ее язык – язык страсти и чувств: «...от того он силен, обилует фигурами и метафорами». Многожество сравнений объясняется желанием выразить изливание сердца, звучание каждой струнки души. И для этого азиат «прибегает к пособию предметов, существующих в природе, говорит ими, и говорит красноречиво» [43, с. 386].

Но, говоря о восточной поэзии, необходимо представить многообразие и составные ее части. «Каждый почти народ имеет свой особенный характер, особенный образ мышления, совершенно оригинальный способ выражения» [43, с. 386]. Как видим, в рассуждениях А. Журдена и Д.П. Ознобишина много общего. Если французский исследователь говорил об особенностях языка восточных народов, то Делибюрадер, в унисон А. Бестужеву-Марлинскому, говорит о самобытности и индивидуальности культуры и литературы, быта и традиций народов: «Климат, Правление, Религия, предания, нравы, образ воспитания, наконец степень просвещения более или менее определяют сие различие, которое столь видимо проявляется в нравственном характере человека, а от сего непосредственно – в искусствах свободных или изящных, где преимущественно отражается дух его» [43, с. 387].

В подтверждение этой мысли Д.П. Ознобишин сопоставил поэзию Китайскую и Индийскую. Китайская поэзия исполнена важности и нравоучительности, ограниченная выгодами жизни становится возвышенной, вспоминая минувшее или прославляя предков. У Индийцев наблюдается стремление к первобытным и древним обычаям, к языческим преданиям, к богам – участникам дел человеческих, поборникам доброго и мстителям злодеев. В народе поддерживается суеверие и предрассудки, беспечность и нега, в чем виделось благо и счастье. Причиной этого различия, считает Ознобишин, что для китайцев характерно удовлетворение настоящим, а не сожаление о прошедшем; индийцам – покорность победителям и обычаям, утрата беспечной свободы.

Поэзия евреев божественная «блистательным словом, величественная мыслями, фигурами возвышенная, наконец, происхождением своим, чего ни о какой другой сказать не можно...» [43, с. 388]. Высокий характер поэзии связан с религией,

истинами Откровения, что было источником нравственных и гражданских законов. Эта поэзия оторвала человека от земного, победила страсти и чувства, указала истинную отчизну – небо; она показала человеку благо, картины, светлые и блистательные, к которым человек должен стремиться, чтобы человек осознал, что без конечной цели его жизнь подобна бесполезному странствию – «мучительный сон безо всякой надежды к сладкому пробуждению». Поэзия сосредоточила все мысли в стремление к бессмертию, вселила презрение к суете и наслаждениям жизни, произвела борьбу и разрыв небес от земного. Древняя поэзия евреев сотрясает нежнейшие изгибы человеческой души, порождает силу и глубину чувств, желание лучшего и твердую веру в достижение, высоту мыслей понятий. И чтобы не было сомнений по поводу сказанного, Д.П. Ознобишин задает риторический вопрос: «Кому неизвестно, что их бессмертный Деписатель, Богодухновенный Моисей, ознаменовал себя прежде, нежели греки ознакомились с письменами, прежде, нежели существовал и золотой век их поэзии» [43, с. 389].

Далее в статье⁴⁶ Д.П. Ознобишин рассматривает арабскую, персидскую, турецкую поэзию: «Пламенное воображение восточных народов стремится все вокруг себя одушевить, вывести все духовное из мира вещественного, и все лишённое тела из жизни привести в сочувствие и движение» [43, с. 390]. Произведения восточной поэзии представляют собой изложение свободной природы, выраженной пламенным воображением прерывисто и преувеличенно. Поэзия – свободная стихия, не ограниченная никем и ничем. Эта особенность восточной поэзии, то есть свобода воображения, и привлекла внимание европейских романтиков.

Характер арабской поэзии, говорится далее в статье Ознобишина, проявляется в древних поэмах – «моаллакатах». Начинаются эти поэмы с воспоминаний о возлюбленной (описаний красоты и достоинств бедуинки), мысли о разлуке и обещания встретиться с возлюбленной. Иногда в произведении встречается описание любимого коня или верблюда, лука или копья.

⁴⁶ Исследователь в своей работе ссылается на труды европейских ориенталистов (Джонеса, Хаммера, Саси, Гартмана).

Душевные порывы, решимость и храбрость проявляются в воспевании смелости и мужества, отваги на войне; в мирной жизни араб воспевает благородство и гостеприимство, соблюдение законов мести. Читатель узнает из «моаллакатов» о славных деяниях предков поэта и об известности его племени; воинственная риторика в произведении может сменяться призывами к наслаждению жизни (свидетельствуя, что их поэзия существовала до зарождения Ислама). Эта поэзия отражает образ мысли восточного человека: увлеченность первыми мыслями, порывы воображения, что приводит к многогранности и калейдоскопичности восточной поэзии. Мысль поэта, без предварительного планирования сочинения, передвигается от одного предмета к другому. Но возможно ли требовать чего-нибудь от вдохновения, от откровения, от воли божественного орудия. Поэты «... в творческом порыве смелого воображения, в пламенном волнении страстей, принимающих с живостью каждое впечатление сильное и новое, предавались невольному стремлению своего гения» [43, с. 392].

Каждый предмет вызывал определенные чувства, это чувство рождало новую мысль, мысль, в свою очередь находила слова для выражения; одушевленные слова обвораживали слушателей гармонией отголоска сердца, луча мысли и предмета природы: «Их язык, богатый словом, но недостаточный для выражения понятий отвлеченных, внезапно одушевлялся огнем чувств, высотой мысли, разительной верностью картин, мгновенно схваченных с натуры» [43, с. 393]. Ознобишин называет имена известных арабских поэтов: «Амралькеиса, Тарафы, Цохаира, Лебеда, Антары и Амру», – созвездие на небосклоне арабской словесности.

Восточные языки отражают нравы и характер народов, считает Ознобишин, что соответствует принципам русских романтиков о индивидуальности и самобытности литературы. В противовес эстетике классицизма, провозгласившей примат античной литературы, Д.П. Ознобишин, как романтик, призывает обратить внимание на литературу восточных народов, чья свобода воображения, следование естественности, богатство красок, темы и образы обогатят мировой литературный процесс. Своеобразие языков восточных народов – это истина, рассуждает Д.П. Ознобишин, не подлежащая сомнению и применимая к персам и

арабам. Персы, как и греки, часто употребляют сложные изречения, в то время как арабы, подобно римлянам, стараются избегать их. Из чего следует, что «Персы были наклоны к искусствам, арабы – к подвигам воинским; ибо искусства, по многообразию своему, обыкновенно требуют в словах сложности, между тем, как дела воинския выражаются просто и чуждаются всяких украшений» [43, с. 395].

Поэтому, продолжает Ознобишин, персы предстают сладострастными, роскошными и беспечными, в то же время араб выглядит важным и строгим. Персы, в силу особенности их словесности и характеру своему, многословны и расточают мысли в красивых выражениях. У арабов наблюдается краткость, ясность и сжатость изречений, зачастую они выражают мысль одним словом, что подтверждает европейскую мысль о характере культуры и персидской словесности. Одновременно с этими особенностями персидской и арабской поэзии Д.П. Ознобишин делится с читателями и другими наблюдениями: «Арабы не имеют никакой, собственно им принадлежащей им мифологии», вся она заключается в Коране и Сунне, в устных преданиях учения Ислама. А поскольку Ислам – религия умственная, исключавшая вымыслы, то нагрузка падает на высокий смысл, аллегорическое значение и необходимость могущественного влияния языка на сознание слушателя. Отсутствие занимательности затемнили искусственным строением языка: «От того находим в ней ту гибкость в выражении, то невообразимое видоизменение слова, и наконец тот избыток метафор, противоположений, ту безчисленность украшений, иногда самых выисканных, то разнообразие и вместе гармонию размеров, которых красоты и недостатки, можно сказать, недостижимы для других народов [43, с. 397].

Персы представляют собой другую противоположность, говорится в статье Ознобишина. Необходимо отметить, что персы от победителей вместе с языком переняли учение Корана. Одновременно отмечается, что, с другой стороны, в отличие от арабов, персы имели богатый запас «древних баснословных повествований и старинных вымыслов». Эти духовные сокровища сохранились в древних историях Государств.

Одновременно с занимательными преданиями, ждущими деятельных усилий любителей словесности, чтобы обнаружиться

во всем блеске, привлекают внимание прекрасные вымыслы, родственные поэтическому языку и способствующие распространению вечноюной персидской поэзии. Ориенталист приводит в пример один из этих образов: «Упомяну только об одном из них: Любовь соловья к розе: это самый древнейший, а вместе и прелестнейший миф Персидской поэзии, который, не взирая на то, что столь часто повторяется в пленительных произведениях их поэтов, сохранил однако ж всю девственную свежесть своих красок и доставляет удовольствие своими, всегда новыми оттенками неги» [43, с. 398-399].

Эта мифология и эти поэтические вымыслы помогли *Абу-Коссему Мансуру Фирдусию* при создании «Шахнаме» – бессмертной эпической поэмы. Подобно комете, рассекающей мрак пространств, творение *Фирдусия* послужило светильником просвещения, благодетельным сиянием согрело человека: «...Всякая борьба гения с предрассудками, не есть ли новый выигрыш потомству, а каждое слово его – драгоценный завет грядущим поколениям – новый мир, в котором развивается сокровищница его мыслей и возвышенных понятий» [43, с. 400].

Кратко, к сожалению, высказался Д.П. Ознобишин о представителях персидско-таджикской поэзии⁴⁷ и родах стихотворства, которыми они прославились: «Каковым является *Фирдуси* в исторической Эпопеи, таков, и не менее славен *Низами* в роде романтического, *Энвери* как Панегирик, *Джелаледин* как Писатель мистический, *Саади* как нравоучитель, и наконец *Гафиц*, как поэт эротический, коего газели (оды), без всякого пристрастия назвать можно не оцененными перлами Востока» [43, с. 401]. Но эти емкие характеристики передают в полной мере представления русских читателей о творчестве классиков персидско-таджикской литературы: историческое и фантастическое богатство истории Персии и гуманизм «Книги Царей» Фирдоуси; «Хамса» («Пятерица») Низами, в числе которых поэмы о любви и страданиях, возвышеннее коих не знает персидско-таджикская литература: «Хосров и Ширин», «Лайли и Маджнун» и эпическое

⁴⁷ Нами указывалось различное написание имен писателей европейскими исследователями: Хафиз Шерази (на таджикском языке Ҳофизӣ Шерозӣ) – Гафиз, Гафиц; Саади Шерази (на таджикском языке Саъдии Шерозӣ) – Сади, Саади.

произведение «Александрия», воссоздавшее образ полководца, философа и пророка; привнесший в хвалебную лирику философские размышления и наставления Анвари; философические размышления и суфийские мотивы Руми; дидактизм и нравоучения «Гулистана» и «Бустана» Саади; любовные и эпикурейские мотивы Хафиза. И хотя неоцененными перлами Востока названы газели Хафиза, несомненно, автор статьи называет произведения названных классиков жемчужинами, которые украсят мировую сокровищницу знаний. Д.П. Ознобишин предлагает читателям насладиться миром чувств и размышлений, красотой выражений персидско-таджикской поэзии.

Остановимся на романтических поэмах любовного содержания Низами. Эти произведения о порывах страстей и поклонении любимой, о способности человека принести себя в жертву, очиститься и духовно подняться. Эта литература, привлекающая внимание русских писателей-романтиков, и поэтому неслучайно А. Бертельс скажет о произведениях Низами: «Три его поэмы – «Хосров и Ширин», «Лейли и Меджнун» и «Семь красавиц» – романтические поэмы, гимны любви, величайшей силы в душе человека, любви постепенно очищающей от грубой чувственности и поднимающейся до подвига самоотвержения ради любимой» [101, с. 15-16].

Ориенталист не обошел вниманием и Джами, который творил намного позже, и «почти во всех родах имеет полное право на второе место, и потому, по всей справедливости, может быть причислен к собранию сих великих поэтов, и вместе с ними прекрасно благоухает в семицветном венце Персидской Поэзии [43, с. 401]. Выразим сожаление, что Ознобишин, из-за объема статьи и цели исследования, не смог более подробно рассказать о самих произведениях вышеназванных классиков и о других стихотворцах и прозаиках, которые способствовали украшению и обогащению персидской словесности, и послужив богатым рудником для европейской литературы.

Далее исследователь комментирует характер поэзии турок. Главные причины богатства языка и достоинства их литературы связаны с историей. На развалинах Греческой Империи и Арабского халифата основали турки монархию; Кораном и сладостными звуками персидской поэзии обогащается турецкий

язык. И вскоре отрасли наук и изящных искусств империи превзошли духовные достижения побежденных народов.

Турки, подражая персам, в то же время имеют стихи оригинальные, блистающие очаровательной прелестью; язык их хоть и характеризуется некоторой надутостью и возвеличиванием, не лишен красоты и приятности.

Подобно А. Журдену, указавшему особенности арабского, персидского и турецкого языков на примере библейской притчи изгнания Адама и Евы из Эдема, Ознобишин предлагает читателю свою версию функционирования языков: «... Арабский наиболее свойственен для Поэм героических и красноречия, Персидский для описания удовольствия неги и наслаждения любви, так и Турецкий преимущественно способен для сочинений нравственных» [44, с. 64].

Турецкие писатели, число которых насчитывает около 500, достигли превосходства в поэзии, делится своим познанием Ознобишин с читателем и, перечисляя ряд поэтов, дает характеристику их творчества: Ахмед-Паша, оставивший правила стихотворства в турецкой литературе; Хамди Челеби воспел Юсуфа и Зулейку; Сати отличился во всех родах Поэзии. Не жалея эпитетов, автор статьи перечисляет турецких поэтов: остроумный Сагири, сатирический и сладострастный Месихи, веселый и беспечный Газали, глубокомысленный Шеихи, роскошный и пламенный Неджати.

Но указанные авторы и их произведения остаются неизвестными европейскому читателю, и Ознобишин указывает на причины – трудности изучения языка и недостаточное количество учебников по их изучению. Европейец пренебрежительно относится к восточным языкам и литературам: «Гении – образователи Востока, по видимому, будто не заслуживают нашего изучения, что говорю? даже малейшего взгляда» [44, с. 65]. Но это необоснованно, заявляет ориенталист: восточные языки (арабский, персидский и турецкий) удобнейшие для поэзии, комментируя свойства этих языков: арабский, язык импровизаторов, чрезвычайно изобилует метафорами и сравнениями, гибок и силен в выражениях; язык персов, сделавшийся языком придворным, наполнен сладости и приятности; турецкий поражает величием.

Размышляя о состоянии современной ориенталистики, Ознобишин отмечает возросший интерес Европы к восточной культуре и литературе: «Англия, Франция, Германия, Пруссия и Россия, кажется ревнуют между собой, кто скорее приобретет драгоценное перло Востока» [44, с. 76]. Но все же Россия по причине географического расположения доминирует в ориенталистике: «Стоит только взглянуть на географическую карту, чтобы совершенно в этом убедиться» [44, с. 77], и читатель осознает, что влияние России простирается на треть Азии. Восток – часть России – так Ознобишин констатирует различие Европы и России в отношении Востока: для европейца Восток – чужой мир, противопоставленный ей; для России Восток – это ее часть и близкий мир.

Россия обогащается экономически, научно, культурно: «Россия будет тогда, подобно как времена протекшей Древности, вместилищем всех богатств Востока, средобежным центром умственного образования просвещенных народов Азии, коих обычаи, блистательная пышность, радушие и гостеприимство издревле нам родственны» [44, с. 78].

Для россиянина характерна, с точки зрения Ознобишина, духовная близость с восточным миром. Он говорит, что внимательное рассмотрение подтверждает сказанное: предания Востока, ставшие родной историей, многие известные слова, увеселения восточные в быту; родственные отношения к провидению и промыслу. И дальнейшее изучение языка и культуры восточных народов, в том числе персидско-таджикской литературы, включает свое исследование Ознобишин, верный залог дальнейшего успеха.

Как показывает исследование, развитие русской романтической литературы теснейшим образом связано с персидско-таджикской литературой. Вспомним особенность творческих поисков писателей-романтиков; неудовлетворенность действительностью и побег в иной, необычный новый мир, жажда нового и поиски идеала. Для многих русских писателей и поэтов первой трети XIX века Восток как сложный комплекс философских, нравственных, художественных начал был не просто идеалом искусства, свободного от классических канонов, он был тем высоким образцом, которому нужно было следовать. Восточное искусство,

согласно их концепции, считалось своеобразной «прародиной» европейского романтизма, художественной системой, во многом определившей особенности как содержания, так и формы русской романтической поэзии.

Изменилось и отношение к изучению восточных миров – от воспоминаний и записей путешественников об экзотическом Востоке, от псевдовосточного мира к научному познанию языков и истории, культуры и науки: «Если XVIII век считается периодом формирования «научных путешествий, авторами которых были ученые-путешественники, то первая половина XIX века в русско-восточных отношениях стала новым этапом, когда в России бурное развитие получают востоковедческие науки, устанавливаются и укрепляются политико-экономические – как внутренние, так и внешние – связи, в том числе со странами мусульманского Востока» [88, с. 5]. В свою очередь литературоведением определены два периода восприятия и освоения русской романтической школой начала XIX века восточной литературы: первый период охватывает 1814-1825 гг., а второй - 1828-1841 гг.

Если первый период характеризуется тем, что русская литература от условного романтического описания жизни восточных народов перешла к воссозданию инонациональной действительности, мира человека и человеческих отношений в нем, то второй период развития романтизма, конечный для В.А. Жуковского и Д.П. Ознобишина – изучением и освоением. Поэзия Фирдоуси, Саади, Хафиза и других восточных поэтов оказалась созвучной идейно-художественному содержанию творчества романтиков: «Именно романтиками в первой четверти XIX века интуитивно была угадана истина об обнаружении генетического родства многих элементов западной романтической поэтики с Востоком, конкретно, с индийской, персидской и другими литературами» [224, с. 24].

Т.М. Гольц отмечает влияние персидско-таджикской литературы на русскую литературу начала XIX века: ««Ориентализм» русской литературы первой трети XIX века был многогранен и отнюдь не исчерпывался внешней стороной – экзотическим оформлением сюжета» [125, с. 18]. В начале века русская литература активно усваивает темы, мотивы и образы персидско-таджикской поэзии путем знакомства с жанровыми

формами, подражаниями восточным авторам, переводами и переложениями. Говоря об русских и персидско-таджикских литературных связях, Ю.Д. Беляева называет их диахронными – в силу контактов в разной пространственно-временной плоскости. Эти связи проявление отношения к далекому наследию, подтверждение эстетического или аналогичного образного мышления, вносящего в восприятие новые черты и обобщающего значимость опыта прошлого: «Диахронные связи позволяют выявить непреходящую ценность целого ряда явлений прошлого, четче определить иерархию ценностей в мировом литературном процессе, помогают выявлению исторической типологии направлений, методов, стилей, жанров, отдельных художественных средств» [96, с. 61].

Восточная литература, привлекавшая внимание европейцев, теснейшим образом вплетается в культуру и литературу России и Запада. И если первые впечатления читателей были об абстрактном восточном мире, чужестранной культуре и народе; то постепенно они сменяются научным изучением, целенаправленным познанием, в литературе – переводами и обогащением. Европейские исследователи уже говорят о конкретных народах – арабах, персах, тюрках, особенностях языка и литературы. Среди этого изобилия сведений о восточной культуре большое место отведено персидско-таджикской литературе⁴⁸ – литературе Ирана, Афганистана, Кавказа и Средней Азии X-XV веков, независимо от этнической или географической связи, написанной на новоперсидском языке. Она представляет собой сложное и многообразное явление, впитавшее в себя духовные достижения многих народов: «Именно этим и объясняется ее необычайное богатство, разнообразие и широкое географическое распространение» [100, с. 262].

И это не случайно. С одной стороны, персидская словесность была распространена на большой территории восточного мира, была в ряде стран языком делопроизводства, литературы и поэзии. О другой стороне пишет академик М. Шукуров: «Персидско-

⁴⁸ «Можно сказать, что персидская литература распространялась на четыре главных района, каждый из которых обладает своими специфическими особенностями: 1) Закавказье (Арран, Ширван, Грузия, Армения); 2) Средняя Азия (Хорезм, Бухара, прилегающие части Хорасана, Фергана, Балх, Газна); 3) Иран (Ирак Персидский, Каспийское побережье, Фарс, Хамадан, Систан); 4) Индия» [100, с. 265].

таджикскую классическую литературу с древнейших времен интересовали большие общечеловеческие проблемы» [307, с. 7], она развивалась в тесной связи с достижениями древнегреческой, арабской, индийской культуры; она вбирала в себя результаты духовных исканий близких и далеких соседей, одновременно обогащая другие народы.

Она оказывала влияние на достижения соседей – арабов⁴⁹ и тюркских народов⁵⁰. Была связана с культурными достижениями и далеких народов: народов Индии⁵¹, Кавказа⁵², Европы⁵³. В свою

⁴⁹ «В процессе тщательного изучения истоков арабо-персидских литературных связей, уходящих своими корнями в эпохи Ахеменидов и Сасанидов, был сделан вывод, что в вышеуказанные периоды истории влияние иранской литературы доисламского периода на арабскую было более ощутимо, нежели последней на иранскую литературу» [67, с. 44].

«Бесспорно, что арабоязычные поэты Ирана, творя на арабском языке и используя формы, жанры и каноны арабской поэтики, ввели в арабскую поэзию много новшеств, которые были продуктом иранского образа жизни и мышления» [67, с. 10].

⁵⁰ И.С. Брагинский в статье «Классика и современность» пишет, что «вся тюркоязычная литература (османская, узбекская, азербайджанская, туркменская и другие) сформировались под влиянием созданий великих персидско-таджикских поэтов. Такие блистательные литературы, как древнеармянская и древнегрузинская литературы получили вдохновение их источников классической персидско-таджикской поэзии» [107, с. 81].

А. Нуралиев в книге «Казахско-таджикские литературные связи», говоря о литературных связях Среднеазиатских народов, пишет: «Если в таджикскую литературу многое привносилось из арабской и индийской литератур, то в казахскую литературу, особенно с XIX века, в большей мере происходит проникновение многих тем, жанров, сюжетов и т.д. непосредственно из персидско-таджикской классической литературы или посредством тюрко-чагатайских переводов» [213, с. 162].

Вали Самад в своем исследовании пишет о влиянии персидско-таджикской классики на азербайджанскую литературу: «Правдолюбие и патриотизм Фирдоуси, вольнодумство и мятежность Хайяма, правдоискательские настроения Насира Хисроу, жизнеутверждение Абу Али Сины (Авиценны), проницательность Джалаладина Балхи, дидактика Саади, чарующая и жизнелюбивая поэзия Хафиза и Камала Худжанди, философская лирика Рудаки и Джамии, вместе с творениями великих азербайджанских поэтов Хагани и Низами послужили для нового литературного направления Азербайджана великой призывающей силой» [252, с. 17].

⁵¹ «Эти взаимоотношения длятся примерно в течение семи веков. Начиная с тринадцатого века, язык фарси при дворе султана Дехли является официальным языком. Язык фарси с шестнадцатого века использовался в Индии в качестве языка литературы и искусства, и это продолжалось без изменений до девятнадцатого века» [230, с. 5].

⁵² «Дар пахнои таърихи инсоният ҳеҷ як халқи ҷаҳон дар муносибатҳои гуногуни сиёсӣ ва иҷтимоӣ ва ибтикороти адабиву фарҳангӣ ин қадар самимияти гарм ва ихлосу

очередь, достижения персидско-таджикской литературы высочайшего уровня связаны с тем, что она, заимствовала и перерабатывала чужое. Она развивалась не отдельно от других, воспринимала творческий опыт, уважительно относилась к достижениям далеких и близких народов. С другой стороны, привлекает внимание идейное богатство, значимость поднимаемых вопросов, богатое жанровое многообразие

таваччӯхи махсус ба сарнавишти ҳамдигар зоҳир накардаанд, ҳамчунон ки тоҷикон ва арманҳо» (На протяжении всей истории человечества ни один народ в различных социальных и политических отношениях и литературных и культурных взаимодействиях не проявлял подобно таджикам и армянам столь теплой и искренней взаимной симпатии и пристального внимания к судьбе друг друга) [133, с. 13].

«Ачибаш он аст, ки то асри V, яъне то давраи тартиб додани алифбои арманӣ аз ҷониби Месроп Маштос (солҳои 403-405) халқи арман ба сифати забони давлатӣ забони форсиро истифод мекардааст» (Удивительно, что до V века, то есть до периода составления армянского алфавита со стороны Месропа Маштоса (403-405 гг.), армянским народом в качестве государственного языка использовался персидский язык) [133, с. 19].

«О древней истории культурных и литературных связей этих двух народов свидетельствует и появление в X-XIII веках на древнеармянском языке ряда прозаических произведений в подражание «Шахнаме» Фирдоуси и влияние философской мысли великого таджикского энциклопедиста Абуали ибни Сино на творчество средневекового армянского поэта и мыслителя Нерсеса Шнорали, или же наоборот, влияние философских идей армянского мыслителя V века Давида Анахта на мировоззрение Сино и т.д.» [135, с. 27].

«Сравнительное изучение особенностей литератур таджикского и армянского народов X века, сюжетной общности касыды Рудаки «Шикоят аз пири» (Жалобы на старость») и «Андухтаном» («Книга скорбных песнопений») Нарекаци, «Шахнаме» Дакики и «Хазормисра» («Тысяча строк») Григориса Магистроса и особенности сходства жанровых возможностей таг и рубаи, айрена и дубайти, касыды и шаракана без сомнения открывают интереснейшую страницу в истории таджикско-армянских литературных связей» [135, с. 33-34].

«Грузинский ученый И. Джовахишвили отмечал, что персидская литература «имела большое влияние на грузин, которые любили ее героическую и любовную лирику и наслаждались ею так же, как сами персы» [121, с. 17].

⁵³ «Адабиети бой ва рангоранги тоҷику форс бо роҳу воситаҳои гуногун ба баҳру баҳр сайр мекунад ва дар бисёр масъалаҳо ва адабиети як қатор халқҳои аврупоӣ таъсири пурсамар меросанад» (Богатая и красочная персидско-таджикская литература различными путями и способами путешествует по городам и весям, и оказывает свое благотворное влияние на многие вопросы литературы ряда европейских народов) [203, с. 9].

литературы. О богатстве персидско-таджикской литературы Р. Мусулмонкуловым сказано: «Арзиши байналмилалии адабиети классикии тоҷику форсро, пеш аз ҳама гоҷа умуминсонии вай, аз қабилӣ инсондӯстӣ, ватанпарварӣ, нукӯкорӣ, ҳаётдӯстӣ, муҳаббати поки илҳомбахш, мардонагӣ ва амсоли инҳо муайян менамоянд»⁵⁴ [204, с. 8].

И этот многовековой пласт письменного наследия персидско-таджикской литературы проник в Европу и Россию. Произведения великих классиков персидско-таджикской литературы – Фирдоуси, Руми, Хафиза, Саади, Джами – стали достоянием европейской и русской литературы. В это внесли вклад путешественники (М. Поло, Иоанн из Монтевиллы (Мандевилл), П. дела Валле, А. Олеарий, Т. Жан Батист, Ш. Жан и др.) и ученые совместившие науку и литературу (С. де Саси, сэр В. Джонс, Г.Ф. фон Диц, Й. фон Хаммер Пургшталь, Б. д'Эрбело, А. де Рие, Ф. Рюккерт, Л. Ланглэ, А. Журден и другие страстные поклонники Востока). В этот период персидско-таджикская литература играет роль посредника в процессе многослойной идейно-эстетической, литературно-художественной связи. Опыт восточной литературы приходит в Россию через европейские переводы и переложения, что давало возможность русскому литературному процессу знакомиться и с произведениями персидско-таджикской культуры, и с художественными достижениями Европы.

⁵⁴ Международное значение персидско-таджикской классической литературы, прежде всего, определяет ее общечеловеческие идеи, такие как гуманизм, патриотизм, добродетель, жизнелюбие, чистая вдохновляющая любовь, мужество и другие.

ГЛАВА II. МОТИВЫ ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ ПОЭЗИИ В ЛИРИКЕ РУССКОГО РОМАНТИЗМА

Обращение европейских романтиков к восточной литературе общеизвестный факт, о причинах которого литературоведы ломали немало копий. Об обращении русского романтизма к восточным литературам, а конкретнее к персидско-таджикской, рассуждает С.Л. Каганович: «Очевидно, при всем огромном субъективном интересе романтиков к Востоку, при всей важности той роли, которую они отводили восточным культурам в своих теориях, не было бы столь сильного и явственного влияния Востока на поэтику европейского романтизма, если бы оно не было определено еще и причинами объективными, а именно – если бы оно не было обусловлено определенным *типологическим родством* европейской романтической поэтики с поэтикой некоторых восточных литератур» [159, с. 192]. И исследователь говорит о типологической близости европейского романтизма и персидско-таджикской литературы IX-XV вв.

Одним из воплощений типологических черт является стиль произведения. Под стилем исследователь подразумевает единство «внутренних связей образной системы, художественной речи, жанра, композиции, фабулы, ритма, интонации и т.д.» [159, с. 194]. Показательным стало соотношение «субъективности и объективности, выразительности и изобразительности, степень условности».

Субъективное связывается в исследовании С.Л. Каганович с внутренним миром и психологизмом лирического героя, что было чертой романтизма. И именно внутренний мир героя или поэта воссоздается в произведениях персидско-таджикской литературы. Субъективная свобода проявляется в выразительности, лиризме и оценочных средствах. Анализ произведений европейского романтизма и персидско-таджикских писателей показывает сходство стиля в доминанте выразительности над изобразительностью: главным становится отношение автора к описываемому. Эпитеты характеризуются в этом случае эмоциональной и оценочной функциями, экспрессивностью. Типологическая общность проявляется и в повторяемости, традиционности словоупотреблений, устойчивости поэтических средств. Традиционными становятся постоянные эпитеты,

метафоры и сравнения, образы и понятия, связанные с определенными ассоциациями. Хотя русская романтическая лирика менее богата сравнениями и метафорами, они проявляются при обращении к восточной тематике или образам (у А.С. Пушкина, В.А. Жуковского, М.Ю. Лермонтова). Исходя из вышеизложенного, С.Л. Каганович делает вывод: «Таким образом, анализ стиля романтической и восточной классической лирики уже хотя бы в одном, но достаточно существенном аспекте – с точки зрения характера изобразительных средств – дает возможность сделать вывод об определенной типологической соотнесенности двух весьма отдаленных поэтических систем» [159, с. 209].

Другой особенностью мышления является ассоциативность, наличие непосредственных и опосредствованных предметных связей. И в европейском романтизме, и поэтике восточного средневековья большую роль играет многозначность слова, аллегоричность и иносказательность, что и дает в поэзии двуплановость образа, разночтение. Культ слова в свою очередь приводит к значимости роли поэта-пророка.

Преувеличение роли чувств, нагнетание эмоциональной напряженности приводит к гиперболизации восточного поэтического стиля и европейского романтизма. Не обойти и следующую близкую черту – музыкальность стиха. Восточной поэзии характерна напевность, обусловленная строем языка и метрическом стихосложении. Это же звучание, музыкальность, интонация заметна и в романтической поэзии: «Так, в звуковой орнаментовке русского романтического стиха очень распространены аллитерация и ассонансы; характерны для романтического стиха и анафоры, эпифоры, повторы одних и тех же – ключевых – слов, определяющих и эмоциональное звучание, и интонацию стиха; наконец, многочисленны здесь и синтаксические «переклички» – параллелизмы, прямые повторы поэтических фраз или одних и тех же синтаксических конструкций» [159, с. 222].

Таким образом, сопоставление стиля позволяет говорить о типологической общности русского романтического стиля и стиля персидско-таджикской поэзии, что обуславливает связи контактные при разработке *восточной темы* в романтизме. «Отсюда же и естественная восприимчивость русской поэзии к влияниям, идущим непосредственно с Востока, – прямые

заимствования из восточной классики тем, мотивов, даже образов и тропов, множество подражаний, стилизаций и т. п., т.е. не только объективно-типологическое, но и субъективно-осознанное проникновение «восточного» как в содержание, так и форму европейской романтической поэзии» [159, с. 223].

Эти связям характерны некоторые черты. Литературное общение проходит через перевод, что приводит к вхождению достижений инациональных литератур в сознание писателей. Восточная литература приводит к стимулирующему воздействию на духовные искания русского романтизма. Б.Ф. Стахеев о литературных взаимодействиях пишет: «Но зачастую действует просто сила примера, поощрительного соревнования: успешная разработка какого-либо жанра или мотива в одной из литератур (необязательно при этом ею самой созданного), освоение какой-либо новой темы отзывается в другой попытками в этом же направлении» [260, с. 252]. Писатели отражают жизнь других народов и их культурные достижения. Это литературное сближение обретает, согласно принципам романтизма, «высокое значение, как предвестие и символ сближения духовного и политического» [260, с. 260].

Говоря о русском романтизме, констатируем, на примере творчества русских поэтов начала XIX века, интерес к восточной литературе, а точнее к персидско-таджикской. Стремление разрешить философские вопросы бытия, борьба между добрым и злым началом, стремление к самоочищению и гуманизм, изображение внутреннего мира человека подтолкнуло В.А. Жуковского, Д.П. Ознобишина, А.И. Подолинского обратиться к неувядаемой классике Персии.

2.1. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОБРАЗОВ ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ В.А. ЖУКОВСКОГО (ПЕРЕЛОЖЕНИЕ СЮЖЕТА О «РУСТАМЕ И СУХРОБЕ» И ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА ПАДШЕГО АНГЕЛА)

На рубеже XVI - XVII вв. в Европе появляются книги путешественников о Востоке, в которых упоминаются имена классиков восточных литератур и названия их произведений. Так, в 1635 году Адам Олеарий посещает Россию и Персию, итогом чего стало написание «Путешествия в Московию и Персию», в

котором читатели знакомятся с «Шахнаме» Фирдоуси. «Книга царей» привлечет внимание европейских ученых и писателей.

Фирдоуси становится известным в Европе: «...Творчество Фирдоуси стало источником вдохновения для создания поэтических произведений ряда европейских поэтов романтиков» [207, с. 80]. Английская литература узнала о «Книге царей» по переводам У. Джонса (1772), Дж. Аткинсона (1814), С. Робертсона (1829), Т. Макана (1829) и др. Путь Фирдоуси по Европе насчитывает более 200-летнюю историю и составляет часть общечеловеческой цивилизации, имеющую тенденцию к расширению и углублению: «Подтверждением тому могут служить многочисленные издания образцов классической литературы Востока, среди которых «Тысяча и одна ночь», «Калила и Димна», «Гулистан» и «Бустан» Саади, отдельные поэмы эпоса «Шахнаме», начиная с XVII столетия» [85, с. 18]. Внимание европейского читателя привлекает гуманистическая направленность персидско-таджикской литературы. Персидско-таджикской классике характерно испытание героя на человечность, что и сказано в исследовании М. Имомова: «Пас, маълум мешавад, ки инсон бо ҷахони табиӣ ва иҷтимоӣ дохил шуда, аз озмоишҳои онҳо меғузарад ва амалу кирдораш аз он мукофот ёфта аз он меғузарад»⁵⁵ [146, с. 345].

На все основные языки мира переведена гениальная книга Фирдоуси «Шахнаме», лирика Хафиза и Саади. «Именно гуманизм представителей персидско-таджикской литературы IX-XV вв., соответствующий и предшествующий гуманизму западноевропейских поэтов и писателей эпохи Ренессанса, способствовал переводу лучших поэм, газелей, рубайят поэтов Аджамы на языки многих народов мира» [206, с. 2]. Главная причина перевода «Шахнаме» на западноевропейские языки состоит в том, что идеи Фирдоуси, особенно идеи борьбы Добра и Зла, соответствовали духу творений поэтов-романтиков. Они считали, что «Шахнаме» - это книга о человеке и его месте в обществе. В эпоху романтизма Фирдоуси стал величайшим поэтом

⁵⁵ Следовательно, выясняется, что человек входит в мир природы и социума, он преодолевает его испытания, за что его поступки и поведение получают достойное вознаграждение.

мира и классиком, наряду с Гомером, Овидием, Вергилием, Данте. «Так же хорошо знали в Европе в эпоху романтизма Саади и Хафиза, но их популярность не достигла славы Фирдоуси» [206, с. 10]. Именно XIX веку обязаны своим появлением переложения бессмертного «Шахнаме» Фирдоуси в Англии, Франции и Германии. Европейские романтики находили в творчестве классика персидско-таджикской литературы «образы и мотивы, стимулирующие развитие романтического искусства», чаще всего их внимание привлекает поэма «Рустам и Сухроб».

Этого же мнения придерживался В.А. Жуковский, который, создавая баллады (1808-1833), широко черпал сюжеты и темы из английской и немецкой поэзии, переводя или свободно перелагая западноевропейских поэтов. Но, тем не менее, его произведения не являются механическим следованием образцам, это оригинальные произведения. Сам поэт писал: «Скажу вам, если вы не знаете – но вы, без сомнения, уже это знаете, - что переводчик стихотворца есть в некотором смысле сам творец оригинальный» [26, с. 487].

Н.И. Конрад, анализируя причину обращения европейских писателей (например, В. Гюго и В.И. Гёте) к восточной литературе, задает риторический вопрос: «Хорошо известно, как внимательно ознакомился с поэтами Ближнего Востока В.Гюго, но оценено ли достаточным образом, что обращение к Востоку понадобилось французскому поэту в тот момент, когда он своими «Восточными стихотворениями» утверждал основы романтической поэзии во Франции» [166, с. 302]. Продолжение этой мысли в риторическом вопросе: «И не связано ли обращение Жуковского к Шахнаме и Махабхарате с аналогичными процессами в истории русской литературы?» [166, с. 302], то есть восточная литература привлекала внимание европейских писателей внеантическими идеалами и явилась своего рода «прародиной» европейского романтизма, определившей содержание и формы европейской романтической поэзии. Восток будет связан для европейцев с бегством романтического героя от действительности и поисками идеала. Эта же мысль звучит и в брошюре А.Р. Гейзера, посвященной первым встречам русской литературы с ориентальной тематикой в XVIII веке: «Далеко не случайно большинство переводов с восточных оригиналов и европейских подражаний – стилизаций пришлось в России на вторую половину столетия,

период, когда классицизм в русской литературе отживал свой век и на смену ему шли сентиментализм и романтизм» [122, с. 47].

Как показывает анализ произведений В.А. Жуковского, часто образы, фрагменты текстов он использует из восточных произведений. Восток выступает в его поэзии как единое стремление ко всему доброму и чистому, путь к самоочищению и добродетели⁵⁶. В большей степени это относится к его переводу из «Шахнаме» Фирдоуси – поэме «Рустем и Зораб», представляющей собой свободное переложение перевода Ф. Рюккерта, («Rostem und Suhrab, eine Heldengeschichte in zwölf Büchern», Erlangen, 1838 («Ростем и Зураб, героическое повествование в двенадцати книгах»), которую В.А. Жуковский начинает в январе или феврале 1846 г. и 4 апреля 1847 года завершает.

В учебном пособии Д.Х. Алимовой, посвященном литературным связям России и Востока, говорится об одной из причин обращения В.А. Жуковского к ориентальной теме: «В самом художественном творчестве Жуковского нарастают эпические тенденции, что проявляется, в частности, в обращении к изображению героической личности, принадлежащей определенной эпохе, вступающей в конфликт с внешними, национально-конкретными обстоятельствами, отстаивавшей не только личную честь, но и интересы родины и народа» [80, с. 40-41]. С этим интересом к героическому эпосу народов и связано обращение к «Шахнаме» Фирдоуси, говорится в исследовании: «Как мифо-историческое произведение, собравшее народные сказания и историю в одну поэтическую рамку, придающее целому художественное единство, поэма была близка романтическому мирозерцанию Жуковского» [80, с. 41].

Необходимо отметить, что в европейской поэзии к началу века имелось несколько вариантов сказания о Рустаме и Сухробе из «Шахнаме». Так, Л. Ланглэ предложил французским почитателям восточной литературы свой вариант переложения: «Неутомимый Рустам путешествовал /пешком/ под неизвестным именем, почти как наши древние странствующие рыцари. Во время своего путешествия он встретил молодую принцессу, в которую сильно

⁵⁶ «Наль и Дамаянти» - отрывок из древнеиндийского эпоса «Махабхарата», «Рустам и Зораб» - эпизод из эпической поэмы Фирдоуси «Шахнаме».

влюбился. Этот влюбленный герой испробовал все средства для того, чтобы разлюбить ту, которая была объектом его страсти, т.е. принцессу; наконец она /Ланглэ имеет в виду Тахмину/ уступила, но скоро эта несчастная возлюбленная, трепеща, почувствовала опасные последствия своей ошибки, огорчение и отчаяние в душе пришли на смену нежному восторгу любви; наконец, боязнь бесчестья овладела ею, эта растерявшаяся мать произвела на свет печальный плод своей несчастной любви. Ребенка приютил один добродетельный человек и воспитал его, дав ему имя Сухраб. Почувствовав склонность к военной карьере, он очень молодым поступил на службу к Афрасиабу, смертельному врагу персов. Его необычные дарования заменили ему родителей и протекцию, благодаря своим собственным заслугам он поднялся до самых достойных воинов; его повелитель, уважение которого он завоевал, послал его воевать с храбрым Рустамом, который воевал за короля Персии. Они не замедлили сразиться, и Рустам признал своего родного сына в Сухрабе только после того, как нанес ему смертельный удар» [207, с. 96].

В.А. Жуковский же изложил данный сюжет иначе. Во-первых, он создал не прозаическое, а поэтическое произведение. Во-вторых, изменил стихотворный размер подлинника, ввел в повествование собственные эпизоды. Он сам признавался, что многое выбросил или добавил. Выбрав наиболее драматические эпизоды, Жуковский пытался выявить их этический пафос. Поэт ввёл в повествование о Рустаме и Сухрабе мотив пути, странствия, который, по мере движения сюжета, приобретает особый смысл: путь к себе оказывается дольше и труднее жизненного пути. И Рустем, и Зораб преодолевают этот путь мучительно долго, со страданием. Через страдания выявляется человеческая сущность героев. В своем исследовании о проблемах творчества В.А. Жуковского А.С. Янушкевич рассуждает: «Страдания героев, те драматические ситуации, в которые они поставлены, - важнейшее средство выявления их человечности» [309, с. 249]. Путь к возрождению, очищению, воскрешению лежит через страдание.

Заметим, что эту проблему Жуковский развивал и в другой работе: тема возрождения, очищения, воскресения через страдания как содержательная форма заявлена и в переложении «Наль и

Дамаянти» (1837-1841). Возрождение героя у Жуковского связано с его приобщением к подлинным человеческим ценностям.

Для того чтобы выявить несомненные достоинства поэмы Жуковского «Рустем и Зораб», сопоставим три произведения: «Шахнаме» Фирдоуси, Рюккерта и Жуковского (см. приложение 1).

Анализ показывает, что, во-первых, различается архитектура рассматриваемых нами произведений. Так, у Фирдоуси 19 глав, каждая имеет особое название, передающее основное содержание поэмы; у Рюккерта - 12 книг, состоящих из 118 глав (писатель с первых строк заявляет: история из книги о персидских королях и о том, «как собственный сын, убитый отцом, умирает»); Жуковский оставляет 10 книг и 98 глав. При этом следует отметить, что Жуковским каждая книга озаглавлена, как у Фирдоуси, что дает основание предполагать, что поэту было известно в целом само «Шахнаме».

При сопоставлении выявляются изменения в звучании имен героев.

Фирдоуси – Рюккерт – Жуковский:
Тахмина – Тахмина – Темина;
Рустам – Рустем – Рустем;
Сухроб – Сухраб – Зораб;
Хаджир – Хеджир – Хеджир;
Жандаразм – Сенд – Синд.

Однако анализ показывает, что изменения имён существенной роли не играют. Более важен при сопоставлении сюжета ряд других моментов (в приложении нами выделены дополнения, введенные Рюккертом и Жуковским). Так, в оригинале Рустам скрывает свою связь с Тахминой и сына от шаха Турана, в то время как Рюккерт посчитал нужным, чтобы это было известно Афрасиабу.

Немецким переводчиком вводится и любовный мотив: Хеджир, выходя на бой с туранцами у белой крепости, желает завоевать и сердце Гурдаферид. Однако Рюккертом подчёркивается, что хитрость воинственной девы не только в том, что она ускользнула от предводителя туранского войска. Рюккерт привнес и другой момент при переводе поэмы: Гурдаферид, не видя возможности победить Сухраба, сама открывает себя. И если в оригинале у Фирдоуси шлем богатырши сбит врагом, в немецком переводе

воительница сама снимает шлем. Ссора Рустама и Кай-Кавуса из-за опоздания богатыря, огорчение иранских военачальников, последующий отъезд Тахамтана, примирение шаха и героя сохранены Рюккертом при переводе. Для выражения отношения иранцев к описываемым событиям переводчиком вводится эпизод столкновения «Печального слуха» и «Веселого слуха».

При этом наблюдаются и отличительные черты: переводчик наделил Тахмину необычным даром – у неё провидческий дар. Она видит сына на пиру, на котором особняком находится и Рустам, что делает героиню счастливой. Синд (в оригинале Жандаразм – из свиты шаха Самангана) у Рюккерта стал Сухрабу дядей для того, чтобы указать сыну отца.

При сопоставлении данных произведений, на наш взгляд, более подробно следует остановиться на мотиве необычайной силы Рустама. Герой, как известно из «Шахнаме» Фирдоуси, наделен силой, которая тяготит его. В оригинале Рустам отдал часть своей силы творцу – Иездану. У Рюккерта хранителем выступает горный дух, который даёт предостережение герою: эта сила будет злом. В финале Рюккерт отправляет отца, безутешного в горе, в пустыню.

Перевод, выполненный Жуковским, имеет много схожего с переложением Рюккерта. Все нововведения немецкого переводчика приняты. Но имеются и различия, например, в финалах. Тахмина, как известно, через год после смерти сына умирает. В немецком переводе этого нет. Жуковский для усугубления трагизма ситуации вводит изменение: мать не пережила даже известие о гибели сына. Жуковский намеренно, с этой же целью, вводит в 10 книгу ряд следующих эпизодов: прощание влюблённой Гурдаферид с телом Зораба; прощание коня с мертвым хозяином; смерть Темины. Рустам в «Шахнаме» справился со своим горем, т.е. продолжает совершать свои воинские подвиги. Переводчики этот мотив трактуют по-иному: смерть Сухраба (Зораба) означает и гибель Рустама (Рустема).

И для Ф. Рюккерта, и для В.А. Жуковского важным стал жизненный путь героя. Испытания, выпавшие на его долю, должны выявить его духовную силу и человечность: «Возрождение героя у Жуковского связано с его приобщением к подлинным человеческим ценностям» [309, с. 249]. Рустем, как воин, мечтает о бранной славе и чужд человеческим чувствам: походы, битвы и

воинские подвиги. Не случайно последняя глава Жуковского названа «Рустем», в ней герой, впервые сокрушенный, побежден страданием: «Уход богатыря в неизвестном направлении, разочарование в прожитой жизни – путь к себе, к обретению подлинных человеческих ценностей» [309, с. 250].

Проблема перевода рассматривается С.Ф. Гончаренко в «Тетради переводчика. Художественный перевод как межкультурная коммуникация»: «Поэтический перевод, как и всякая разновидность перевода, есть прежде всего событие (акт) межъязыковой и межкультурной коммуникации» [315]. Суть перевода - воссоздание поэтической версии в художественном единстве содержания и формы оригинала, воспроизведение целостного поэтического организма, который обязан стать близнецом оригинала и включиться в литературный процесс на языке перевода. Переводчик должен помнить, что всякое художественное произведение содержит концептуальную смысловую информацию. «Сказанное означает, что переводчик должен создать новый поэтический текст, эквивалентный оригиналу по его концептуальной и эстетической информации, но использующий по необходимости совсем иные языковые, а порой и стиховые формы» [315].

С.Ф. Гончаренко, рассуждая о переводах В.А. Жуковского, ссылается на Н.В. Гоголя и В.Г. Белинского. Н.В. Гоголь отмечает особенность переводов Жуковского: совместил оригинальность с новыми формами и размерами. В.Г. Белинский восторгается творчеством Жуковского, выработавшим общечеловеческое содержание для поэзии (элементы взяты в Европе и переданы на русскую почву). Это соответствует суждениям С.Ф. Гончаренко о поэтическом переводе. Переводчик поэтических строк создает оригинальное произведение. И словесная точность не является критерием достоинства. Нецелесообразно воспроизводить формальные особенности подлинника, дословный и адекватный перевод имеет ущербность и поэтому неизбежны существенные преобразования подлинника. Главным достоинством перевода является «...диалектический подход к переводческой проблеме, состоящий в понимании того, что неизбежные отклонения и добавления при стихотворном переводе должны быть по своему поэтическому достоинству равноценны точно воспроизведенным

деталю подлинника, благодаря чему они не только не разрушают эстетическую концепцию автора, а напротив - выполняясь в полном с ней согласии, помогают целостному ее воссозданию» [315]. Гуманизм «Шахнаме» Фирдоуси, путь очищения и добродетели, характерный восточной литературе и отражает перевод В.А. Жуковского.

Как сказано в исследовании Д.Х. Алимовой «Восприятие и осмысление персидско-таджикской литературы русской критикой первой половины XIX века», русские писатели высоко ценили восточное искусство и призывали обращаться к восточным поверьям, мифам и эпосу [79, с. 11]. И связано это обращение писателей с периодом, когда русская литература от условного романтического изображения мира Востока переходила к воспроизведению национальной действительности, восточного человека и человеческих отношений. Поэма «Шахнаме» вошла в творчество В.А. Жуковского своим общечеловеческим содержанием, была близка его романтическим взглядам.

Суммируя сказанное, можно сказать, что основные отличия произведений А. Фирдоуси, Ф. Рюккерта и В.А. Жуковского наблюдаются, в основном, в сюжетном, а не в композиционном построении, а также в жанровом обозначении: у Фирдоуси – героическая эпопея, у Рюккерта – героическая история в стихотворном, вольный переводе, у Жуковского – романтическая поэма. Выявленные нами отличия объясняются, в основном, теми задачами, которые ставили и решали данные поэты, обращаясь к сюжету о сражении отца с сыном: если для Рюккерта главным было донести основное содержание «Шахнаме» до европейского читателя, то Жуковский предпринял попытку приблизить древний героический эпос к эстетике романтизма, «одушевить» этот эпос, наполнить его нравственной проблематикой.

Поэзия эпохи романтизма изобилует образами, заимствованными из восточной литературы. Не исключением является и образ падшего ангела, как нельзя, кстати, подошедшего по всем канонам к идеалу романтического героя. Однако в русской литературе данный образ был заимствован не напрямую из восточной поэзии, а опосредованно, через немецкую и английскую поэзию. Не исключением являются и образы пери в поэмах В.

Жуковского и А. Подолинского, восходящие к поэме Т. Мура «Лалла Рук».

«Восточная повесть Лалла Рук» («Lalla Rookh. An oriental Romance») Т. Мура (1779-1825), представлявшая собой стихотворную повесть (состоявшая, собственно, из четырех отдельных поэм в общей прозаической рамке) и принеся автору общеевропейскую славу, появилась в 1817 г. Однако в настоящее время в литературоведении не имеется исследований об источниках данной поэмы Т. Мура. Несомненно, важнейшим из них был знаменитый труд французского ориенталиста XVII в. Бартеlemi д'Эрбело «Восточная библиотека» (d'Herbelot «Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel, contenant tout ce qui fait connaître des peuples d'Orient». Paris, 1697). На это указывает в примечаниях к своей поэме сам Т. Мур, который часто ссылается на книгу д'Эрбело.

Поэма «Лалла Рук» («Lalla Rookh» by sir Thomas Moore 1817) привлекла внимание многих русских писателей и поэтов: интерпретации или подражания встречаются в творчестве А.С. Грибоедова, А.С. Пушкина, В.К. Кюхельбекера, Д.П. Ознобишина, А.И. Полежаева, В.А. Жуковского, А.И. Подолинского. Т.А. Яшина в своей работе «Творчество Томаса Мура в русских переводах первой трети XIX века» рассмотрела влияние Мура на русских писателей. А.С. Грибоедов попал под «чары» пери: «В стихотворении «Телешовой», впервые опубликованном в № 1 «Сына отечества» за 1825 г., отчетливо ощутимо влияние «Лалла Рук» Томаса Мура: «О, кто она? – Любовь, Харита, // Иль пери, для страны иной // Эдем покинула родной, // Тончайшим облаком обвита?» [353]. О.Сомов обращает внимание русского читателя на строки Т.Мура, характеризующиеся «нежностью поэзии», и сравнивает Т. Мура с Анакреоном. Привлекает внимание исследователей поэма Н.В. Гоголя «Ганц Кюхельгартен»: «Я вижу там пери: в забвеньи она // Не видит, не внемлет, мечтаний полна. // Как солнца два, очи небесно горят; // Как Гемасагара, так кудри блестят; // Дыхание – лилий серебряных чад, // <...> // А голос – как звуки сиринды ночной // Или трепетанье серебряных крил, // Когда ими звукнет, резвась, Исразил, // Иль плески Хиндары таинственных струй» [353]. В произведениях А.С. Пушкина и М.Ю.

Лермонтова неоднократно встречались аналогии с «восточной повестью» Т. Мура «Лалла Рук».

Отсюда следует, что особенный интерес к этому произведению связан с одной из глав поэмы «Рай и Пери», благодаря которой в русскую романтическую поэзию вошли восточные образы Пери и демона – Дива. Русский читатель узнает о сущности пери по ссылке на Т. Мура⁵⁷. В этой связи в своей статье «Д.П. Ознобишин в контексте русской ориентальной поэзии 20-40-х годов XIX в.» таджикский литературовед-ориенталист Н.Н. Холмухамедова отмечает влияние Мура на русских писателей: «Яркие пейзажи Кашемирской долины, любовь соловья и розы, образ пери становятся неперенными элементами русской ориентальной поэзии» [349]. Хотелось бы обратить внимание, что в источниках, например, дербелотовской Библиотеке, сказано: пери – образ из персидской мифологии и литературы.

Не обошёл стороной это произведение и В.А. Жуковский, переводческая деятельность которого сыграла решающую роль в деле ознакомления русских читателей с зарубежной романтической поэзией в первой трети XIX века. При этом необходимо констатировать, что В.А. Жуковский был сторонником вольного перевода, который порой превращался в перефразирование, в подражание, однако при этом получался оригинальный текст, что и даёт нам повод говорить о переложениях В.А. Жуковского. Выбирая эпизоды из восточной литературы (отрывок из «Шахнаме» А. Фирдоуси, памятник древнеиндийского героического эпоса «Махабхарата», восточная повесть «Лалла Рук» Т. Мура), Жуковский следует традиции использования художественных достижений восточной литературы для гуманистической проповеди.

⁵⁷ «На персидском языке пери означает воображаемое только существо. Пери имеют некоторое сходство с волшебницами и суть одни из прекраснейших созданий романтического мечтания... Они не живут на небе, не сходны с теми существами, которые последовательно Платоновой системе названы демонами за чрезвычайный их ум; так же не похожи на гениев, хранителей римлян; ни на деву рая, названную аравитянами Гурией (Houris). Но пери порхают в бальзамических облаках; они живут в цветах радуги; и как чрезмерная чистота их существа отвергает всякую пищу грубее запаха цветов, они питаются только испарениями роз и ясмина. Хотя существование их не определено границами жизни человеческой, однако ж они не избегают общей участи всех смертных».

В этой связи нам представляется необходимым рассмотреть стихотворную повесть «Пери и ангел», написанную В.А. Жуковским в 1821 году и являющуюся переводом отрывка из поэмы Т.Мура. Основа произведения «Пери и ангел» Т. Мура – брак индийской принцессы Лалла Рук и бухарского принца Алириса. Принцесса должна из Дели прибыть в Кашмир на бракосочетание. В свите сопровождающих принцессу инкогнито находится и сам жених. Под видом придворного поэта Фераморза он развлекает в пути будущую супругу. Одним из его рассказов и является «Пери и ангел».

Пери, как указал в примечании сам В.А. Жуковский, – «воображаемые существа, ниже ангелов, но превосходнее людей, не живут на небе, но в цветах радуги... и подвержены общей участи смертных» [19, с. 482]. Пери у врат рая оплакивает то, чего она лишена. Она горюет, что ей недоступны врата рая. Пери мечтает попасть в рай, т.к. земное нельзя сравнить с райскими благоухающими цветами в неувядаемых садах, это обитель духов света, эдемские воды – полны жизни. Она желает бессмертия. От ангела она узнает: той Пери, что принесет с земного края достойный дар, будет разрешено жить в раю.

В поисках святого дара на земле Пери отказывается от золота, от рубинов и драгоценных камней. И в Индии она нашла то, что ей казалось бесценным даром – кровь, пролитую за свободу родины:

Пролита кровь сия была
Во искупление свободы;
Чистейшие эдемские воды

С ней не сравнятся чистотою [19, с. 238].

Но страж у ворот рая, оценив сей дар Эдему по-своему, отвергает его.

Поиски приводят Пери вновь на землю. В Египте, где свирепствует чума, она стала свидетелем трагедии: юноша, покинутый всеми, умирает в одиночестве. Но его возлюбленная, не желая отказаться от него даже перед лицом смерти, покидает дворец отца (где она защищена) и мчится к нему.

Это вторая попытка пери достичь Эдема. Она несет достойный Рая дар:

Сей вздох любви, себя забывшей,
И до конца не изменившей [19, с. 245].

Поступок девы не оставил ангелов равнодушными:

Сей верной девы смерть святая
Записана на небесах;
И будут ангелы в слезах
Её читать... [19, с. 244].

Но перед героиней врата Рая не открылись. И вновь пери на земле в поисках: Суристан (Сирия), Ливан (Ливия), Персистан (Иран), Палестина.

В долине Баалбека на её глазах происходит чудо. Случайная встреча: младенец и злодей. Безмятежное дитя, свежее и прекрасное, с голубыми очами, услышав призыв с минарета к вечерней молитве:

Младенец набожно поднялся
С цветов, колени преклонил,
На юг лицо оборотил,
И с тихостью пред небесами
Самой невинности устами
Промолвил имя божества [19, с. 248].

Злодей со свирепо-сумрачным лицом, на котором совесть изобразила «Разбой, насильство...Грабеж, святыни осквернение, Предательство, богохуление...» [19, с. 247], видит волшебную картину: молящийся ребенок:

Его лицо, его слова,
Его смиренно сжаты руки...
Казалось, о конце разлуки
С Эдемом радостным своим
Молился чистый херувим,
Земли на время поселенец [19, с. 248].

Этот прелестный вид – младенец и святые небеса – мог Эвлиса (Иблис – Сатана) растрогать и заставить вспомнить о красоте рая и пожалеть, раскаяться.

Злодей же – «отверженный», несчастный, творит суд над собой: в памяти лишь мрачные картины, нет ни одного светлого мгновенья, «и грудь смягчилась тоской». И вспомнил он младенчество, свою чистоту и спокойствие - способность верить. И происходит божественное явление - покаяние грешника, примирение с богом:

Чем сердце юное живало

Во дни минувшей чистоты,
Надежды, радости, мечты –
Все вдруг пред ним возобновилось
И в душу, свежее, втеснилось;
И он заплакал... [19, с. 249].

Видя эту картину, забыв о своей цели, Пери молит небеса о его прощении:

И сострадательной рукою,
К несчастному преклонена,
Как нежная сестра, она
Поддерживала с умилением
Главу, нагбенную смиреньем [19, с. 249].

И чувствует Пери к земле исходящую небесную благодать:

Как будто ангелы летали
С весёлой вестью по звездам;
Как будто праздновали там
Святую радость примиренья... [19, с. 250].

Пери угадала. Слезы покаяния грешника – тот дар, который даст ей божественное бессмертие.

Выше нами было упомянуто, что у Т. Мура Лалла Рук со своей свитой прибывает в Долину Садов, устроенную Императором. Этот Сад отличается наличием разнообразных растений. Так, любой цветок, который был бы посвящен поэзии, любви или вере, должен быть в саду. Лала Рук, восхищенная зрелищем, отмечает, что в этой Долине Садов живут или Нимфы, или Пери. И для Пери – красивых, воздушных существ – эти сады выступают как компенсация потерянного рая. Здесь Фераморз предлагает принцессе историю Пери.

Но в переложении поэмы Т. Мура, сохранив основные моменты сюжета, Жуковский изменяет эмоциональное звучание. Переводчик так и не осознал полностью образ пери из древневосточной мифологии. Пери порхают в облаках, живут в цветах радуги, питаются ароматами роз, несколько похожи на ангелов, но смертны. У Т. Мура говорится, что Пери изгнана из рая за любовь к смертному, а Пери В.А. Жуковского представлена в образе христианского ангела.

В целом тема примирения и раскаяния грешника, лежащая в основе конфликта поэмы «Пери и ангел» В.А. Жуковского, будет

связана и с другим его произведением. Речь идет о поэме «Аббадона» (ноябрь 1814 г.) – переводе песни немецкого автора Ф.Г. Клопштока. В.А. Жуковский обращается также к «Потерянному раю» Мильтона и «Божественной комедии» Данте.

До обращения Жуковского к данному образу в мировой литературе образ падшего ангела имел две интерпретации. Одна связана с поэмой Д.Мильтона «Потерянный рай», с мистерией Д.Г. Байрона «Каин», с произведениями А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова, которые воспевали образ богоборца, вольнолюбца и протестанта. С иной точки зрения падший ангел рассматривался как усомнившийся в боге и изгнанный из рая, а затем кающийся и пытающийся примириться с богом.

Эта интерпретация Ф.Г. Клопштока и была близка взглядам В.А. Жуковского, а также А.И. Подолинского, две поэмы которого – «Див и Пери» (1827) и «Смерть Пери» (1837), уже своим названием ассоциируются с произведениями Т. Мура и В.А. Жуковского. На наш взгляд, названные поэмы А.И. Подолинского написаны под влиянием данных поэтов.

С первых строк поэмы Подолинский знакомит читателя с пери и местом ее обитания⁵⁸. Поясняя далее историю героини, А.И. Подолинский рассказывает о запрете, возложенном Аллахом на ангелов. Им нельзя вступать в связь с земными созданиями и вмешиваться в их жизнь:

Но грань положена меж неба и земли.
Немея, крылья там земные тяготеют,
И ангелы ее переступить не смеют... [334]

Наказанием за ослушание является изгнание из рая. В пояснении к поэме автор пишет: «По преданиям восточных, случилось, что, после того как люди размножились на земле,

⁵⁸ «Пери, по понятиям восточных, - существа превосходнее человека, но отличные от Меляк, ангелов, и от Дивов, или Джиннов, злых духов, с которыми они ведут непрерывные войны. Они в повестях восточных - почти то же, что в западных волшебницы или феи. Обитательницы фантастической страны, именуемой Перистаном, или «Землей Пери», смежной с Дивистаном, «Землею Дивов» или злых духов, они никогда не делают зла, и далеко превосходят всех других духов своею красотой. «Перизаде», то есть «урожденная Пери», или «Пери-пейгер», «Пери-лица», суть выражения, обыкновенно употребляемые персидскими поэтами, когда они описывают красавицу». Ссылка на Бартелеми д'Эрбело (D'Herbelot) [334].

родилось у них множество дев пригожих и прелестных; и ангелы Аллаха, как скоро их увидели, влюбились в них, и были за то изгнаны из неба. Восточные думают, что от них-то происходит род Пери»:

С тех пор как прелести и ласки дев земных
Преступно увлекли прекраснейших из них,
Чтоб, свергнуты с небес, лишенные сиянья,
В тоске мучительной, в мольбах без упования,
Несбыточных надежд влачили грустный век
И плакали о них, как плачет человек [334]

«Из родины чудес, ...царица молодая, ..Пери ..несется, легкая, как звук по небосклону»⁵⁹. Героиня парит на просторе, но ей на небесах думается об одном – Эдеме:

И пламенной мыслью приблизилась Пери
К заветным эдемским дверям,
Но страшно и мыслью проникнуть за двери:
Судья ей, преступнице, - там!

Земная же жизнь не прельщает героиню и «сжата грудь ее тоской», так как земная жизнь полна страданий и лишений. И вдруг перед глазами Пери предстает печальная картина: разбитый челн на берегу Нила после бури и юноша, печально склонившийся над пострадавшей любимой:

Склонился юноша: на трепетных коленях
Покая голову подруги молодой
И очи устремя в ее недвижны очи,
Он тихо шепчет ей: «Звезда моя, взгляни!
Рассей холодный мрак моей сердечной ночи,
Из розы нежных уст любовь дохни!..»
Мольба напрасная! [334]

Печальная картина не оставила пери равнодушной – она в смятении и обращается к небесам. Она желает остановить грехопадение юноши. Он «.. бросил к небу взор, - Немой, но дерзостный укор!», таким образом, бросая вызов всевышнему:

Близ страдальца пред Аллахом

⁵⁹ Далее все сноски на поэму А.И. Подолинского «Смерть пери» дается по этому источнику.

Пала ниц в слезах она.
«О, пошли ему, - молила, -
Мира ангела, Алла!
Скорбь в нем веру погасила,
Разум страсть превозмогла!
Не даруй - да грешный ропот
Будет гибелью души!..»

Сострадание толкает героиню на безумный поступок – она решает принять образ девы, прекратить страдания юноши и вернуть его в лоно веры:

Знаю, замысел мой грешен,
Но да будет грех свершен,
Если скорбный им утешен,
Падший небу возвращен!

Она осознает, что нарушает заповедь:

Заповедано от века
Светлым Пери - человека
Не прельщать своей красотой.

Но ею движет благородная цель:

Чтоб, словам моим внимая,
В нем неволью, умирая,
Примирилась с небом вновь
Благодарная любовь!

Но земная жизнь в теле смертной девы смутила пери, «предчувствуя страданья впереди». Автору это перевоплощение удалось передать такой фразой:

В какую бездну темноты
Из моря блеска пала ты!

Новый для нее земной мир полон лишений и боли, волнений и дум, незнакомых ей:

И грустные на Пери бросил тени
Мир новых дум и чувств и впечатлений,
Все трудности земного бытия
Предстали вдруг понятиям ея -
Она несет в заимствованном теле
Страдания, ей чуждые доселе..

Она сочувствует смертным:

О люди! бедные созданья! -

.. Как много силы и терпенья,
Как много веры надо вам,
Чтоб в дни подобного мученья
За жизнь, в пылу ожесточенья,
Не слать упреков небесам! [334]

Пери, переживая, заботится о юноше. Чувства настолько поглотили ее, что она позабыла все свои страхи и сомнения. Его осознанный взгляд, его слова, полные неги и любви, обворожили пери. Она позабыла, что волновало ее недавно:

И если б ангелы для Пери
Отверзли вдруг Эдема двери,
Всем блеском радужных лучей
Не отвлекли б ее очей.

Тонула ее душа в звуках его речи, овеянных дивною мечтою, в небесах его очей. Не помня душевных и физических страданий, которым не надобно врачевания, забылась пери в волшебном сне и желает услышать:

Пусть мне скажет голос нежный...
Любишь ли меня?..

В ответ признания в любви: «Розы страстной Так не любит соловей, Ночь - звезды своей прекрасной, Небо - радуги своей!» И уверения, что умирая, «Сердце милый образ твой В гроб возьмет еще с собой!» С упоеньем «Пери внемлет Волшебству полных страсти слов». Чувства пери, разгорающиеся, точно пламя, уподобляются раскрывающемуся бутону цветка: «Душистым, пышным и блестящим Он развивается цветком». Вдруг героиня оцепенела – она осознает, что юноша любит не ее, а деву (Лейла). Ее мечтам о любви не сбыться. И героиня, «безумной страстию полна», признается: Лейла умерла и ее не возвратить. А она, пери, готова любить. На горе Каф, нашедшие приюта изгнанницы Рая с надеждой ждут прощения и права возвращения. Но что значит для героини Рай, если она познала любовь на Земле:

Что мне ныне прелесть рая!
Жизнь прекраснее земная,
Если пламенной душой
Ты поделишься со мной.

Она прельщает любимого блаженной жизнью на горе Каф⁶⁰, где и другие пери познают любовь:

Как амвры дыханье, как звук поцелуя,
Тебя в наш цветущий приют унесу я,
И там, чтоб блаженство вполне довершить,
Подруг моих, милый, научим любить!

Ее невероятное признание и рассказ чужды ему и, более того, сродни безумию. Не удалось пери показать свою истинную внешность – крылатого ангела. А юноша не смог перенести гибели любимой и умер:

Увы, не мог перенести
Ее страданий друг Леилы!

Все мечты героини исчезли, жар сердца потух, бессмысленно ее существование, и она готова призвать смерть. Она обращается за помощью к подругам - пери. Но их попытка помочь была бесплодной. Образ любимого не отпустил ее, «грудь в объятьях сладострастных // Закипела и зажглась». Вслед за юношей и Лейлой пери хотела взмыть в небеса, но земная оболочка свергла ее с небес на землю. Героине дано познать земные страдания:

Но всё, что есть тоски и мук,
Когда возврата нет потере,
Немым отчаянием вдруг
Стеснило сердце бедной Пери.
... суждено испить до дна
Ей чашу, полную страданий!

⁶⁰ Говоря о месте обитания пери, автор дает дополнительные пояснения, ссылаясь на Б. д'Эрбело: «Каф-гора, по мнению последователей Корана, опоясывает весь земной шар. Чтобы обозначить все пространство земли и вод, они говорят «от Кафа и до Кафа», и на этом предположении утверждают, что солнце восходит и нисходит по его ледяным ступеням. .. На основании таких же баснословных преданий, в первой части «Тарих-Табари», писанного по-персидски, сказано, что Бог всемогущий, создав землю, обвил и укрепил ее поясом гор, которые называются у аравитян Кафом. Земля, без его пособия, находилась бы в непрерывном колебании и не могла бы быть обитаемой. Хребет Кафа есть кольцо земли изумрудного цвету; путь к нему прегражден со всех сторон областями непроницаемого мрака, и человек без помощи сверхъестественной достигнуть до него не может. Герои племени Адамова, покорив исполинов, заключили их в горах Кафских, где также Пери нашли себе убежище (D'Herbelot)».

Но эти страдания повлекли в дальнейшем и прощение. Ее грех - союз со смертным:

Ты тяжкий грех пред богом совершила:
С земным в союз запретный ты вошла..
Земная жизнь ослушную казнила,
Чтоб муки ты земные поняла!

Но, движимая состраданием, перетерпев муки, героиня заслужила прощение:

Но ты влеклась к проступку состраданьем,
И вздох любви на небе не забыт:
Искуплен грех любовью и страданьем,
А смерть - творца с созданием мирит!

Цепь жизни прервалась по воле Всевышнего, и пери возвращается прощенная в желаемый Рай, где встречает влюбленных, но

Уже в душе ее бесстрастной
Любви и ненависти нет!

Даже образ прекрасного Ангела в Раю – «ничто не возмущало Мира сладкого души».

Из анализа поэмы А.И. Подолинского следует, что у поэта образ пери связан с ангельской чистотой и возвышенностью души. Земная любовь была недоступна пери, ибо любовная страсть вмещает в себя не только положительные эмоции и чувства, ей присущи и страдания или иное - вплоть до ненависти и ревности. Пери, пройдя свой земной путь, заслужила прощение страданием. Этот финал поэмы говорит о созвучии видения образа ангела у Ф.Г. Клопштока, А.И. Подолинского и В.А. Жуковского, потому что такое его изображение соответствовало эстетике романтизма.

Образы падших ангелов (Пери и Див, их противостояние) раскрыты в Восточной библиотеке д'Эрбело: «ПЕРИ»⁶¹. Данное слово на персидском языке обозначает прекрасную разновидность тех созданий, которые не относятся ни к людям, ни к ангелам, ни к демонам, которых арабы называют Джиннами и которых мы обычно именуем Лютен и Домовые.

В старинных персидских повестях Пери – это те, кого мы называем в наших феями и у кого есть [своя] отдельная страна, где

⁶¹ Работа с французским текстом и перевод преподавателя РТСУ Вахидовой Рухшоны Абдушукуровны. В приложении 2 предоставлен текст оригинала.

они живут, которую восточные люди называют Джиннистаном, а мы – страной фей или Феерия (Féerie), которая однозвучна или похожа на Пери. Это не отрицает вероятность происхождения слова «фея» от «fata». Ибо итальянцы называют фей «fata», от которого происходит слово «fatare», которое означает у них «пленять и очаровывать».

Некоторые полагали, что эти пери являлись женским полом дивов. Ибо персы называют дивом, - то, что арабы именуют джинном, - тех, кто представляет собой дух, гения и исполина, а порой даже – демона. Но достоверно известно от древних римлян, персов и турков, что среди пери есть как мужские особи, так и женские.... Пери были братьями Мержъян Пери, которая была похищена неким могущественным дивом или феей-гигантом по имени Тураджд-нара.

Согласно восточной мифологии, наиболее вероятным является то, что пери не причиняют зла и превосходят по красоте все другие существа их рода, и именно из-за них персидские поэты обычно называют красивого человека «перизаде», т.е. «рожденный феей», и именно на основе этого слова греки создали «Парисатис» (Parisatis), так же, как они создали «Статира» (Statire) и «Роксана» (Roxane) из персидских слов «ситара» (Sitarah) и «рушан» (Rouschen), которые означают «астра» (звезда - *Astre*) и «свет» (*Lumière*). Те же персы называют также Пери-Пейжер⁶² (Peri Peïgher) человека, чью красоту они хотят восхвалить (превознести). И наоборот, дивы и особенно те, кого они называют «дивы нара», дивы-мужчины, как правило, являются злыми и уродливыми и воюют с пери.

.... Дивы, захватив на войне в плен нескольких пери, заперли их в железных клетках, которые они повесили на самые высокие деревья, какие они смогли найти, куда навещать их время от времени приходили их подруги с самыми ценными ароматами. Эти ароматы или духи были обычной пищей пери и обеспечивали им еще одно преимущество: они мешали дивам приближаться к ним или мучить их, дивы не могли их переносить, потому что они делали их мрачными и грустными, стоило им приблизиться к деревьям и клеткам, в которых пери были подвешены».

⁶² Пари Чехра – Периликая (Чехра – лицо).

Образы Пери и Дива отразились в поэме А.И. Подолинского «Див и Пери» (1827). В примечании прокомментированы образы, неизвестные русскому читателю: «Дивы (дэвы) в древнеиранской мифологии – падшие ангелы, превратившиеся в злых демонов и ставшие воинством зла. Пери также принадлежат к павшим ангелам, но, в противоположность Дивам, представляют собою доброе начало. В основе непрерывных войн между Дивами и Пери лежит составляющая содержание мировой истории извечная борьба добра и зла, персонифицированных у древних персов в образах Ахурамазды и Ахримани» [47, с. 57].

Война ангелов, или *гениев* раскрывается в стихотворении Федора Ленкевича (1780-1810) «Два Зороастрова гения» (1806), которое звучит в унисон статье д'Эрбело о Пери – «Вселенная двух духов во власти»: ангелов зла и добра.

Сеет страх ангел зла:

Один дух злобы и коварства,

Влекущий за собой напасти.

Прещением⁶³ дышит он, наводит бледный страх

И сеет мятежи и в весях и в градах [63, с.33].

Ему противопоставлен благом ангел добра:

Другой есть ангел-покровитель,

Народов и царей хранитель.

Где кроткий сей повеет дух,

Там облакаются в красу полей пустыни,

Смеется холм и злачный луг

И дышит радостью долины... [63, с. 33].

Ангелы вызывают противоположные чувства – одному проклятья, другому похвала:

Как бездна, алчен тот, неумолим, как смерть,

Сей благ, как утра или весення твердь.

Тому гремят проклятья, мщенья,

Сему – хвалы, благословенья...

И это противостояние вечно, как мироздание, но злу не торжествовать:

Но правда держит царственный вес –

И зло добра не побеждает...

⁶³То есть запретом, воспрещением (ред).

В эпиграфе к поэме «Див и пери» со ссылкой на Джона Ричардсона А.И. Подолинским сказано о противостоянии пери и дивов: «В войнах у Дивов с Пери, коль скоро первые брали в плен последних, то запирали их в железные клетки, которые привешивали к высоким деревьям. Подруги пленниц посещали их и приносили им лучшие благовония» [47, с. 57]. Эпиграф к поэме является стержнем сюжета произведения.

Обратим внимание на «благовония» из эпиграфа, поскольку благоухание цветов является пищей Пери:

Между камней цвет ночной
Блещет радужной росой...
Ароматом дышит он.
И к нему, благоуханьем
С высоты привлечена,
Мчится Пери, и дыханье
Пьет душистое она [47, с. 58].

Пери трактуется в персидской мифологии как потомки ангелов, изгнанных из Эдема за грехи:

«Там – над ними край чудес, -
Приуныв, сказала Пери, –
Там – но что же? – к Эдемовой двери
Подлететь не смею я.
Вход в нее – не для меня!»

Героиня поэмы, Пери, в мечтах о возвращении в Эдем, размышляет о быстротечности земной жизни и страданиях смертных. Ее раздумья прерваны появлением Дивов и Пери пытается бежать:

Тщетно все! Уже вокруг
Дивы быстрые стеснились,
Зашумели, опустились,
И влекут между ветвей
Пери пленницей своей! [47, с. 63].

На вершине гор, в громаде скал, куда не проникает взор и голос человека, Дивы сложили пещеру и хранили за решеткой драгоценности; туда за запор помещена пленница. Пери не радуется лучи солнца, грустные мысли терзают героиню – даже сострадательные подруги не смогут помочь ей. На волю стремится

ее душа – но что есть воля и простор без света Вечного и Божественного:

«...Что? Куда? О чем молюсь?!
Мне ль преступной упованье?
Мне ль отверженной сиянье
И Эдема красота!
Вижу сомкнутые двери;
Я в плену»... [47, с. 66].

Размышления Пери и стоны разбудили душу Дива, он вспомнил любовь, свою связь с небесами, свое грехопадение:

Ныне – голос прежде милый
В речи пленницы унылой
Он узнал; он все забыл –
Гнев, вражду и клятву мщенья [47, с. 66].

Взор Дива, полный сожаления о прошлом, близок и понятен Пери: плачь «об утраченном блаженстве», сожаления «о небесном совершенстве» прежней красоты; мечты о встрече с «Вечным Владыкой света», о блеске Эдема; воспоминания о вечности, песнопения хора ангелов.

Вспомни, Див, – и мы сливали
С ними некогда свой глас;
Вспомни – некогда и нас
Братски ангелы лобзали! –
То же ль ныне?.. [47, с. 68].

Див же сетует, что все напрасно, не следует будить забытые мечты – жребий падших ангелов терпеть свою участь:

Пери, жребий наш – страдать!
Несть ярем существованья,
И насильно заглушать
Сердце тайные роптанья! [47, с. 69].

Пери возражает, что согрешивший человек – смертный и слабый, но надеющийся на прощение и примирение с небесами – озаряется лучами новой жизни и восстает.

Див неумолим, он забытый скиталец, ждущий конца жизненного пути:

Я клянусь существование!
Мысль одна, одно желание,
Чтоб внезапно на меня

Грянул гром неотразимый;
И как ветром дым носимый,
Так рассеялся и я! Пери!
Тщетные желания [47, с. 69-70].

Див жаждал смерти в ливийской пустыне, в огне раскаленной лавы под землей, но это было напрасным желанием. Див считает, что ему не дано мыслить о прощении, над ним тяготеет «отвержения печать». Но Пери продолжает призывать Дива к покаянию:

Смолкни, Див! о нет, не мысли,
Что творец неумолим;
Но в смирении, исчисли
Ты грехи свои пред Ним;
И с глубоким покаяньем,
С верой, с чистым упованьем
Припади к Его стопам! [47, с. 71].

Если бы Эвлис⁶⁴, «гордый возмутитель», покался, то Творец смилостивился и простил. Див должен надеяться и молиться, искупить грехи. И Пери предлагает Диву примириться с ней.

Див задумался над словами Пери, его душу смутили призывы к примирению и покаянию. Укоряет себя Див: жертва его мести проявляет сострадание к нему. И примирясь с Пери, Див предлагает покаяться и молить о прощении Вседержителя. Это примирение и покаяние, возвращение к Богу привело к прощению, о чем сообщил посланник небес:

И гласит посланники Боге:
«До надзвездного чертога,
К трону Аллы, в краткий миг,
Глас раскаянья достиг!
Духи! чистое моленье
Милосердно он принял...» [47, с. 73].

Но врата рая, пред ними еще закрыты – они достойными делами должны искупить Эдем, о чем будут извещены герои блеском новой звезды. Чувство благодарности, воскрешение и преобразование вернуло Пери и Дива к первобытной красоте. Бегут года, Пери и Див посещают людей, творят добрые деяния.

⁶⁴Эвлис (Иблис) – по мусульманским верованиям – сатана, дьявол.

Их достойные деянья
Человек благословлял;
И об них воспоминанья
Он потомству завещал [47, с. 74].

Ангелы же ждут возможности вернуться в Эдем, и желанная звезда известила отрадную весть – встречу с Создателем. Покаяние грешника явилось путем к прощению.

Напомним, что поэма «Лалла Рук» («Lalla Rookh» by sir Thomas Moore 1817) привлекла внимание многих русских писателей и поэтов. В основном интерес вызывала одна из глав поэмы – «Рай и Пери», благодаря которой в русскую романтическую поэзию вошли восточные образы пери и демона – Дива. В литературоведении известно несколько интерпретаций данного образа. Так, например, понять образ Дива помогут исследования И.Л. Андроникова, посвященные сказаниям народов Кавказа, легшим в основу поэмы М.Ю. Лермонтова «Демон». В частности, легенда о любви злого духа к девушке: «В верховьях Арагвы до сих пор живет еще легенда о горном духе Гуда, полюбившем красавицу грузинку» [86, с. 252]. Эта история о духе имеет несколько версий, одна из которых гласит, что «Горный дух, прикованный в пещере к скале – Амирани, или Амран, - Прометей грузинских и осетинских легенд» [86, 258]. Из другой версии следует, что – это богатырь, который осчастливил людей, дал людям огонь: «он борется со злыми духами – дэвами – и вступает в борьбу с небом за справедливую жизнь на земле» [86, с. 260]. Кроме того, это – «богоборец, злой дух, истребляющий людей». Е.А. Маймин по этому поводу отмечает, что в работе над поэмой «Демон» сказалось влияние кавказских впечатлений поэта: «Живя на Кавказе, Лермонтов знакомится с местными легендами и приспособливает их к старому замыслу» [181, с. 137], то есть образу Демона (падшего ангела). Эти легенды отразились в тех строках поэмы, в которых описывается, как путник тревожится, услышав рыдания Тамары в монастыре:

И мыслит он: «То горный дух
Прикованный в пещере стонет!» [40, с. 191]

Мысль о том, что Демон желает примириться с небом, также рассматривается в исследовании Е.А. Маймина: «В лермонтовском сюжете на первый план выступает ... герой, Демон, - существо могучее, исполненное ненависти и не менее того желающее добра и

любви ..» [181, с. 138]. В подтверждение приведем эпизод о стремлении Демона к прежнему миру:

Немой души его пустыню
Наполнил благодатный звук –
И вновь постигнул он святыню
Любви, добра и красоты!... [40, с. 183]

Смотрит на пиру Демон на танцующую Тамару и любит ее:

... - и мечты

О прежнем счастье цепью длинной,
Как будто за звездой звезда,
Пред ним катилися тогда [40, с. 183]

Чувства в нем заговорили «родным когда-то языком». И задался автор вопросом: «..то был ли признак возрождения?» Скорее всего, это возрождение, так как Демон не забыл прежней жизни: «Забывать? – забвенья не дал бог ...»

В литературоведении существуют две точки зрения на образ падшего ангела: по одной, предполагается покаяние и примирение грешника, по другой – падший ангел остается непоколебимым: «Не спасенный любовью и не примиренный с небом ...» [181, с. 138].

В исследовании Л.А. Ходанен о фольклорно-мифологических традициях поэм Лермонтова встречаем рассуждения об образах Дива: «В небесном пантеоне лермонтовской романтической мифологии есть дэвы. Их появление связано с влиянием восточных, в первую очередь, персо-иранских верований, которые заметны в кавказской культуре» [279, с. 36]. Также рассмотрен другой образ - пери: «В описании смерти черкесов часто используются восточные мифы о девах рая, пери, провожающих души умерших героев» [279, с. 37]. Учитывая прибытие М.Ю. Лермонтова на Кавказе, позволившее хорошо ознакомиться с восточными легендами и фольклором, отметим и влияние на него произведений Т. Мура, В.А. Жуковского, А.И. Подолинского.

Об источнике образа ангела, нарушившего заповедь бога и изгнанного с небес, писал А.С. Грибоедов, который уделял особое внимание изучению Востока в своей дипломатической миссии в Персии. Несмотря на занятость, он находил время для познания жизни и быта персов. «Его интересовали и природа, и люди, предания глубокой старины, народные поверья, древняя и

современная ему литература» [271, с. 274]. Автор комедии «Горе от ума» постоянно совершенствует арабский и персидский языки, знания по истории и культуре Востока. В его письмах встречаются упоминания о Эруте (Харут) и Меруте (Марут) – падших ангелах, упомянутых в Коране (сура «Корова»). В «Энциклопедии» С.А. Фомичева, посвященной А.С. Грибоедову, дано следующее пояснение: «По мусульманскому преданию, обитая на небе, они вместе с другими ангелами порицали людей за их греховную жизнь» [271, с. 389]. Но Аллах не соглашался с ангелами, которые не знали соблазнов земных: «Решив подвергнуть их испытанию, Аллах послал их на землю» [271, с. 389]. Встретив на земле женщину (Зохру), «ангелы не вынесли искушения и начали грешить, как все люди» и «за свои бесстыдные проступки понесли наказание..» [271, с. 389]. Ведь Зохра узнала от них «божье слово», позволявшее вознестись на небо и стать небожителем. «Харут и Мерут, ситуация с Зухрой и ее последствия вошли в образный строй произведений крупнейших поэтов Ирана» [271, с. 389].

Один из ярких примеров своеобразной интерпретации образа падшего ангела представляет стихотворение Д.П. Ознобишина (Делибюрадер) «Нардзан» (1839) с примечанием в скобках «Кавказская легенда». Основой данного произведения является кавказская легенда (известная в нескольких вариантах) о происхождении источника под названием Нардзан. Д. Ознобишин предложил свой вариант легенды, который обогатил иными образами, воплотив своё представление о произошедшем.

Эта легенда - история о Диве, заключенном в Кавказских горах:

Говорят, Кавказа кущи
Див коварный и могущий
В древни годы обитал [17, с. 154]

Мрачно место обитания Дива, где он обречен на одиночество и заточение, не видно жизни - мрак и уныние:

Ни былинки, ни растения
В сей стране грехопадения [17, с. 154]

Но не сломлен его дух, он по-прежнему ненавидит и презирает жизнь. Однажды все изменилось. И причина этому - Пери:

Томно-бледен лик прелестный,
Стройно-гибок тонкий стан [17, с. 154]

Но большей силой обладал её взгляд: «Взгляд сей полн был чудной силой». Пери изменила сущность Дива, он полюбил:

Встретил Див улыбку милой
И любовью запыхал [17, с. 155]

Поскольку это длилось мгновенье, Пери скрылась в Джиннистане. И Див остается в одиночестве со страстной надеждой на новую встречу:

Тщетно розу Джиннистана
Мнил на миг увидеть [17, с. 155]

Но все ожидания напрасны, так как она обитает в недоступной высоте, где «блестя, благоухали неба райские цветы» [17, 155]. «Неутешный и убитый, Он ударился в граниты», и происходит чудо:

И волной вскипел громовой
Вечно-ропчущий Нардзан [17, с. 155]

Так Див превратился в источник. Этот источник обладает волшебной силой, лечит тело и душу. Див, полный страсти и безумия, не сводит своего взгляда с небес, но его любовь изменила место его обитания.

Изменилась вся страна! [17, с. 155]

Когда-то здесь был мрачный воздух, льдины покрывали грустные горы, ни ручейка, ни жизни. Теперь же «льдины скрылись ... Воздух дышит негой сладкой, ... звенит ... быстро-бьющая волна» [17, с. 155]. Мрак сменился светом, любви Нардзана вторят песни птиц, и радуют глаз цветы:

Вспыхнуло солнце в небосводе;
С звучной песнью на свободе
Птицы в воздухе кружат.
Полны негой блещут розы... [17, с. 155]

Див не сводит глаз с небес, надеясь увидеть пери, и когда это происходит:

Взглянет дева в сонный ключ,
Как заплещет, как забьётся,
Словно выпрыгнуть он рвётся,
Как властительно-могуч! [17, с. 156]

Заключает стихотворение предостережение:

Вы, чьи очи негой полны,
Бойтесь взгляд ваш бросить в волны,

Чтоб Нардзан вас не увлѣк! [17, с. 156]

Как видим, горный дух из кавказских легенд стал у Ознобишина Дивом. А этот образ, несомненно, восходит к персидскому фольклору и литературе. Доказательством тому является примечание: «Дивы – духи зла и тьмы, демоны, олицетворение зла в древнеиранской мифологии и позднейшем зороастризме» [17, с. 204]. А образ Пери – это «Пери – Неба райского цветок»⁶⁵ вызывает ассоциации с восточной повестью Т.Мура «Пери и Ангел». Пери ищет дар, достойный рая – она жаждет прощения и искупления грехов. В схожей ситуации и Див: «Всѣ в мечтах своей потери, в сладкой думе..» [17, с. 156].

При этом следует отметить, что в стихотворении Ознобишина прослеживается излюбленный романтический мотив – попытки грешника искупить грехи и вернуться к праведной жизни (что наблюдается у Демона в одноимѣнной поэме М.Ю. Лермонтова). И для Дива любовь к Пери – возрождение к жизни, шанс от одиночества и презрения стать на путь веры и добра.

В связи с вышеизложенным, нам представляется необходимым обратиться к другому стихотворению Ознобишина – «Див и Человек» (1832), в котором мы встречаем традиционный конфликт человека и Демона. Здесь также Демон представлен поэтом в образе восточного образа – Дива:

Когда на первенца творенья
Взглянул впервые мощный Див,
Улыбкой хладного презренья
Он сердца выразил порыв... [330]

Как схожа первая строфа стихотворения Ознобишина «Див и Человек» с лермонтовскими строками в описании взгляда Демона на мир:

.....но гордый дух
Презрительным окинул оком
Творенье бога своего.....[40, с. 180]

⁶⁵ *Пери* – существа воображаемые, населявшие мир наш за две тысячи лет до сотворения Адама; ниже ангелов, но превосходнее людей. Индейцы и другие народы восточные представляют их в виде женщин, живущих в цветах радуги, питающихся одним благоуханием роз и ясминов и порхающих в облаках ароматных (Ричардсон, Розенцвейг) [331].

У М.Ю. Лермонтова «счастливый первенец творенья» стал Демоном - духом изгнания из-за сомнений и жажды познания и творит зло.

Д.П. Ознобишин столкновение человека и Демона трактует по-иному. Гордо вглядывается Демон в человека, сотворенного богом, в будущем властелина мира и грозного исполина, но, недоумевая, лишь видит «Смесь глины с рыхлою землей...». Человек же решил утвердиться:

Но взоры поднял Человек,
И мысль его - закон вселенной.
Он слово звучное изрек,
И стал царем земли мгновенно,
Душой бессмертною, без крыл
Вознесся выше всех светил [330]

Но тщетна была эта попытка, и не смирился див, ибо он злорадно узрел: человек - раб своих страстей:

И что ж! смирился ль Див надменный?
Нет, с злобной радостью очей,
Он видел: полубог вселенной -
Ничтожный раб своих страстей.. [330]

Как уже было отмечено, стихотворная повесть «Пери и ангел», написанная В.А. Жуковским в 1821 году, под влиянием «Лаллы Рук» Т.Мура, послужила творческой основой для А.И. Подолинского и Д.П. Ознобишина. Необходимо отметить, что для В.А. Жуковского Восток выступает как единое стремление ко всему доброму и чистому, путь к самоочищению и добродетели. Испытания, выпавшие на долю героя, должны выявить его духовную силу и человечность. То есть через страдания и мучения человек может найти душевное успокоение. Тема примирения и раскаяния грешника связана и с произведением А.И. Подолинского «Смерть Пери» (1837).

Д.П. Ознобишин мотивы стихотворной повести Жуковского «Пери и ангел» и поэмы А.И. Подолинского «Смерть Пери» передает в стихотворении «Кавказский полдень и буря» (1839), подтверждая, что восточная литература познавалась Ознобишиным не только через оригинальные произведения или исследования и переводы европейских писателей, но и через творения русских художников слова:

О, чудное было то время! Тогда было небо отверзто,
И долу слетали нередко посланники светлого Рая
С утешною вестию мира, с отрадным обетом
прощенья!

Как часто раскаянья голос и вздохи стесненного сердца,
Подслушав у падшего рода, нес Ангел в надзвездные сени!
Как плакал бессмертный о людях, неся их горячие слезы!
Молитва, как дым от кадила, была тогда небу доступна,
Незаперты были для падших небес беспредельные своды...

[330]

Из вышеперечисленных произведений следует, что герои, пройдя свой земной путь, заслуживают прощение страданием и покаянием. Этот финал поэм говорит о созвучии мотивов падшего ангела у А.И. Подолинского, В.А. Жуковского и Д.П. Ознобишина, потому что такое изображение соответствовало эстетике романтизма, что подтверждается стихотворением «Кавказский полдень и буря»: «Не заперты были для падших небес беспредельные своды...».

Таким образом, наше исследование показало, что тема возрождения, очищения и воскресения души через страдание является основным содержанием многих переложений из восточной литературы. В данном случае, мы имеем такое освоение восточных образов, «когда следы последних остаются почти или вовсе не уловимыми текстуально; здесь чужой опыт играет лишь роль вдохновляющего начала, возбuditельно стимула и органически перевоплощается в самостоятельное новое произведение» [112, с. 14].

Суммируя проделанный сопоставительный анализ произведений поэтов-романтиков, обратимся к исследованиям Г.И. Ломидзе. В рассуждениях об освоении русским романтизмом опыта восточных литератур ученый говорит не о прямом следовании опыту, ни подражании или заимствовании. Поскольку освоение «немыслимо без творческой преобразующей мысли художника, без создания новых ценностей, возникающих в процессе этого освоения» [178, с. 54]. И авторами – А.И. Подолинским, В.А. Жуковским и Д.П. Ознобишиным – образы падшего ангела и Пери трактуются по-своему, сюжеты и конфликты преподносятся читателю произвольно, но сохраняется проблематика –

возрождение и очищение души через страдание, что и было в основе материалов Б. д'Эрбело о Пери и Дивах, героях персидских сказаний и легенд.

2.2. ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ПЕРЕВОДОВ ЛИРИКИ ХАФИЗА И СААДИ И ПЕРЕЛОЖЕНИЕ ВОСТОЧНОГО СЕЛАМА Д.П. ОЗНОБИШИНА

Д.П. Ознобишин, известный любителям литературы под персидским псевдонимом «Делибюрадер» («Деле берадер» – «Сердце брата»), перу которого принадлежат ориентальные труды (переложения и подражания, статьи), выделялся из общего круга современников – поэтов и писателей, увлеченных восточной экзотикой. Т.М. Гольц, посвятившая свою научно-исследовательскую деятельность изучению наследия ориенталиста, отмечает, что он был одним из первых, кто переводил с оригинала и пропагандировал произведения писателей персидско-таджикской литературы (Саади и Хафиз), арабской и индийской поэзии, ему принадлежат занимательные «восточные повести», в периодике печатаются его критические статьи [331]. Свое видение проблемы русско-восточных литературных связей Делибюрадер раскрывает современникам в статьях «Сочинения об искусстве» (Северная лира, 1827) и «О духе поэзии восточных народов» (Сын отечества, 1826). Д.П. Ознобишин изучает восточные языки под руководством профессора А.В. Болдырева и уделяет тщательное внимание трудам европейских ориенталистов. Сотрудничество с С.Е. Раичем сыграло положительную роль в творчестве поэта: он получил поддержку своему увлечению восточными языками и пониманию того, что восточные переводы обогатят русскую литературу темами и образами. Впоследствии дуэт выпускает альманах «Северная лира», в котором большое место отводится восточной тематике. О творчестве ориенталиста в приложении «...Поэт и полиглот...» к двухтомному собранию произведений Ознобишина Т.М. Гольц пишет: «Поистине, без «восточника» Ознобишина невозможно составить полное представление о литературном процессе 20-40-х годов XIX в.» [331].

Но следует отметить, что восприятие Д.П.Ознобишиным восточной тематики отличается от традиционного взгляда: как

сторонник углубленного научного подхода к восточной культуре и литературе, точке зрения, видевшей в Востоке только экзотику и развлечение, он противопоставляет свое понимание и восприятие иноязычной культуры. Много внимания в его творчестве, как и в художественном наследии многих творцов слова, уделено персидско-таджикской поэзии – он очарован ее философией и назидательностью, яркой образной системой, музыкальностью строк: «Великая персидско-таджикская литература благодаря лаконичности, глубине философской мысли, яркости образов и музыкальности поэтического слога на протяжении всей своей истории оказывали огромное влияние на всю мировую литературу, и в особенности на русскую» [278, с. 31].

Эта литература привлекала разработанностью тем, волновавших умы русских читателей. Содержащиеся в ней размышления о душевной красоте, призывы к свободе и поиски истины персидско-таджикских классиков были созвучны мыслям А.С. Пушкина, Д.П. Ознобишина, В.Кюхельбекера. «Если рассматривать русские стихи об Иране как своего рода мегатекст, легко заметить, что наряду с переключками на уровне мотива (гарем, пустыня, Коран, пророк, минарет, восточное небо, луна и звезды, мечеть, муэдзин, паломник и т.д), возникают, начиная с эпохи романтиков, и своеобразные жанрово-тематические цепочки, которые протягиваются через весь XIX век, а порой продолжают и в XX в.» [193, с. 104]. Наиболее частые темы – подражание Корану, подражание арабскому, восточным стихотворцам, из «Гафиза», падший ангел, соловей и роза.

Рассматривая переводы Саади в творчестве Д.П. Ознобишина, мы сталкиваемся с исламскими мотивами, что требует небольшого комментария.

Культурно-исторические связи Руси и Персии (России и Ирана) имеют древнюю историю, однако в литературе Древней Руси связи с Востоком (Персией) занимают незначительное место. И только к XVII-XVIII вв. Россия обращает внимание на персидскую культуру и словесность, выделяя их из общевосточного. «Прежде маркированные негативно, персидские мотивы обретают в классический век русской литературы флер сладостной неги, волшебной сказки, а в романтических произведениях – и вовсе дух свободолюбия, неукротимой воли и пылких страстей» [311].

Русская ориенталистика проходит путь от восточных басен и притч с наставлениями мудрецов от набора трафаретных фигур и образов к знакомству с реальным Востоком: «Они знакомили публику с настоящим, невыдуманым Востоком и, какие-то из них послужили прямо или косвенно источником формирования в поэзии XIX века устойчивых, «сквозных» восточных мотивов» [311]. Эпоха романтизма способствовала зарождению восточного стиля – с изысканной образностью, многозначностью и недосказанностью, предложения со сложной синтаксической конструкцией, активным использованием библейских мотивов. «Славянизмы парадоксальным образом становятся внешними знаками Востока» [193, с. 96].

Это была попытка имитации пышности слога или ориентальная стилизация, предполагавшая использование уподобления и метафор, изысканную образность, имитирующую классическую персидскую поэзию. Меняется и восприятие персидской культуры и литературы от псевдоэкзотики к реальной Персии: «При этом, если ранее Иран воспринимался лишь как восточная мусульманская страна, с которой Россия состояла в достаточно непростых дипломатических и торговых отношениях, то в XIX веке пришло понимание Ирана как неизмеримого по богатству и своеобразию фонда национальной литературы, страны экзотической культуры и необыкновенного, нестандартного для европейского человека мировоззрения» [193, с. 97].

Русская литература стремилась заимствовать признаки восточного стиля из классики персидско-таджикской литературы. Писатели и поэты, устремляясь к точному воспроизведению персидского оригинала и воссозданию восточного колорита, обращаются к архаичной лексике, используют сравнения и метафоры, сложные конструкции речи, сохраняют восторженную интонацию. По определению Г.А. Гуковского, данному в книге «Пушкин и русские романтики», восточный стиль не может быть определен ни географически, ни исторически, ни по национальному признаку. Это стиль неги и роскоши, общечеловеческого идеала наслаждений, безграничного накала страстей, в котором соединились воинственная отвага и жажда свободы. Это стиль Корана и Библии, это стиль первобытных культур Аравии и Индии, Персии и Кавказа. «Отметим в этой связи широкое и подчеркнутое

использование церковнославянизмов и библейских оборотов (Библия, известная читателю в церковнославянском переводе, – образец поэзии восточного народа)» [193, с. 101]. И как бы парадоксально это не звучит для исследователей, церковнославянизмы в ориентальных произведениях стали признаками Востока. Заметна ставка писателей на особенности восточных языков (многозначность и чувственность оборотов, образность). «К числу других приемов можно отнести сгущение великолепных сравнений, параллелизмы, контрасты, анафоры, но (заметим в скобках, сгущение, по сравнению с ощущаемой носителями традиции нормой, не затрагивающее композиционной схемы стихотворения) и скопление «роскошных» слов, вроде «розы», «неги», «лобзаний!», «знойной» и т.д., скопление страстных слов и формул, употребление восточных имен, названий» [193, с. 102]. Кроме славянских окончаний и употребления славянизмов, выделим синтаксические приемы: повторения, изысканный синтаксис (чередование вопроса и восклицания), частое употребление предложений с начальным «и». «Таким образом, стилизация восточных мотивов в русской поэзии под библейский стиль может оказаться при внимательном исследовании не только имитационным приемом (в указанном выше смысле), но реальным приближением к некоторым особенностям персидского поэтического синтаксиса, повлиявшего на словесную культуру всего мусульманского мира» [193, с. 102].

Другая проблема связана с особенностями художественного перевода. Она рассмотрена Гиви Гачечиладзе в работе «Художественный перевод и литературные связи». Ученый анализирует вольный перевод. «Здесь весьма редко переводили дословно, не изменяя оригинала: переводы проникнуты национальным духом, для них характерен национальный колорит, местные географические названия, терминология» [121, с. 22]. Эстетические потребности позволяли переводчику менять текст (расширять или сокращать), что часто приводило к возникновению почти оригинального произведения. Но обязательным условием было сохранение идейно-художественных сторон оригинала. «Иной раз мы имеем дело с явлением, выходящим за рамки вольного перевода, и должны говорить о переработке, пересказе либо о подражании, в зависимости от степени изменения

переведенного произведения» [121, с. 30]. Гиви Гачечиладзе приводит примеры освоения персидской литературы грузинскими переводчиками. «Ростомиани», любимое произведение грузин после «Витязя в тигровой шкуре», представляет собой грузинскую версию «Шах-Наме» Фирдоуси, хотя трудно узнать первоисточник. Настолько переделаны истории и заменены краски персидской версии своим видением. Или «Амирнасаргани» – версия перевода «Кабус-Наме», в которую переводчик Вахтанг XI вводит идейные и композиционные изменения, меняет текст: вывел мусульманский элемент, добавил элементы грузинского быта, произведение приближено к морали грузинского общества. Все это приводит, размышляет исследователь, к противоречию: «...дословно точный, но художественно неполноценный перевод и художественно полноценный, но далекий от оригинала, вольный перевод» [121, с. 81]. Так возможен ли перевод без противоречия художественности и дословной точности? На вопрос исследователь отвечает положительно.

Автор оригинального текста – мастер слова одного языка, переводчик же знаток двух языков. Зная язык оригинала, и одновременно владея родным, переводчик не испытывает затруднений при поисках соответствий, за редким исключением. «Именно потому специфические языковые проблемы, возникающие при переводе произведений различных жанров, должны разрешаться вместе со специфическими вопросами перевода этого жанра, и они должны носить подчиненный характер. Ведь в процессе перевода происходит не просто подбор языковых соответствий, а подбор наилучших языковых средств для воспроизведения художественных элементов подлинника» [121, с. 88]. Исследователь подводит читателя к понятию адекватного перевода. Художественный перевод считается видом творчества, когда оригинал выполняет функцию, схожую с тем, которую выполняла действительность для оригинального творчества. «Соответственно своему мировоззрению переводчик отражает художественную действительность избранного им произведения в единстве формы и содержания» [121, с. 95].

Переводчик должен знать язык и быт народа, жизнь и творчество автора производимого произведения. «Настоящий творческий художественный перевод способен создать только тот

переводчик, который воспринял оригинал, почувствовал его художественную форму и в сознании которого возникла картина, воспроизвести которую на родном языке стало для него неодолимой потребностью» [121, с. 172].

Накладывает отпечаток на перевод поэтическое строение речи: мы говорим о ритме, интонации, синтаксическом строе. «Известно, что поэзия характеризуется вполне определенным и, главным образом, стройным ритмом, выраженным в законах стихосложения – в метрических единицах и в их разнообразных соединениях» [121, с. 214]. В переводе играет большую роль музыкальность, которая рождается в соединении звучания и смысла, слитности звуков и мысли. Поэзии характерны свои художественные приемы: лаконизм и условность. Проза же менее регламентирована. Переводчик свободен от рамок стихосложения, свободен проявлять знания языка и свои творческие способности, хотя все регулируется требованиями верности оригиналу.

Но, в любом случае, переводчику следует проникнуть в суть произведения. «Переводчик должен познать ритм оригинала, интонацию, манеру передачи мысли, связь этих компонентов с фабулой, сюжетом и композицией произведения, со всеми другими элементами формы, – короче говоря, совокупность общих и частных признаков стиля, характерных приемов художественной выразительности» [121, с. 17].

Поэтому и необходим анализ переводов Д.П. Ознобишина, который показывает закономерный интерес к лирике Хафиза и Саади, позволяет в сравнении с оригиналами определить уровень мастерства Ознобишина-переводчика и определить усвоение восточной поэзии русским ориенталистом.

Хафиз, как яркий представитель персидско-таджикской литературы вызывал особый интерес русского читателя. В работе Мохаммади Захра «Пушкин и Хафиз: к проблеме «восточного слога» в творчестве Пушкина» говорится, что в русской литературе одним из источников сведений о поэзии Хафиза был «Западно-восточный Диван» И.В. Гете.

Прежде чем сказать о переводах Хафиза Д.П. Ознобишина, обратимся к восприятию Хафиза русскими читателями через европейскую литературу, пути Хафиза к сердцу писателя-декабриста А.А. Бестужева-Марлинского через творчество

немецкого поклонника персидской словесности – И.В. Гете и его «Западно-Восточный диван». Необходимо констатировать, что поэзия Фирдоуси, Саади, Хафиза и других восточных поэтов оказалась созвучной идейно-художественному содержанию творчества романтиков, главным образом, Бестужева-Марлинского. Не удивительна отсюда и любовь к этим традициям, его стремление продемонстрировать мастерство в переводе газелей Хафиза с двух языков, географически и художественно находящихся на разных полюсах: из «Дивана...» Гёте с немецкого и из восточных источников и антологий – прежде всего с персидского.

Обратимся непосредственно к стихотворению 1810 года «Из Гёте» (с персидского), которое А.А. Бестужев перевел на русский язык. Оригинал Гете выглядит следующим образом:

Trunken miissen win alle seyn!
Ju qend ist Trunkenheit ohne wein;
Trinkt sich das Alter wieder zu Juqend,
So ist es wundtnvolle Tuqend.
Fur Sorgen sorqt das liebe leben.
Vnd Sorgen brtcher sind die Reben.
Da wird nisht mehr nachqefraqt!
Wein ist ernstich untersaqt.
Soll denu doch qetrunken seyn,
Trinke nur vom bester Wein:
Doppelt warest du ein Ketzter
In verdamnifs um den Kratzer [360, с. 186].

В подстрочном переводе доцента ДГПУ им. К. Джураева Хафиза Сайфуллаева стихотворение выглядит следующим образом:

Хамаи мо агар бошем сархуш аз май,
Чавонӣ - ин мастӣ аст бе майнӯшӣ.
Пирӣ боз нӯшад барои чавонӣ,
Чунин бошад асрори некон.
Ҳаёти ширин хӯрад ғами рӯзғор,
Ва шикастаташвиш аст токи ангур.
Дигарбора нашавам пурсо,
Гар ба майнӯшӣ набошӣ хоҳон.
Гар бошад майлат ба сархушӣ,
Бояд ки танҳо аз майи ноб хуб бинӯшӣ.
Зиёда гардӣ ту битъаткор,
Ва малъун, агар нӯшӣ аз майи гулӯхор.

Стихотворение И.В. Гете в подстрочном переводе доцентов кафедры Таджикского языка РТСУ Р.Р. Раджабовой и Ф.Д. Искандаровой, доцента кафедры Немецкого языка К.Т. Гафоровой:

Гар бошем ҳама сархуш аз май,
Чавонӣ худ мастӣ аст бе май.
Пирон бода нӯшанд баҳри чавонӣ,
К-он муъчизаест дар зиндагонӣ.
Гар ҳаёт ширин бувад, ба ғам роҳ нест,
Ширинии ҳаёт зи токи ангур.
Суол накун, чаро май дар қадим мамнӯ буд,
Агар сархуш будан туро мақсад
Аз майи ноб бинӯш.
Гунаҳкор шавӣ дубора,
Гар бинӯшӣ аз майи бадхора.

Как видим подстрочники однозначны, что и подчеркивает мастерство переложения А. Бестужева – Марлинского:

Пейте! Самых лет весна -
Упоенье без вина.
Старец, пей вино до млада:
В нем чудесная отрада;
Не печаль грустит любовь,
Врач печали гроздий кровь.
Не пытай, зачем оно
Было встарь запрещено!
Что заветно, то и слаще,
Пей же лучшее да чаще;
Будешь гяуром вдвойне
Проклят на плохом вине [7, с. 478].

С «Западно-восточным диваном» И.В. Гете А. Бестужев познакомился в 1820 г., а ранее читал восточную литературу в русской периодике. В период ссылки на Кавказе писатель впервые слышит газели Хафиза на персидском языке.

Как показывает сравнение, А. Бестужев сумел передать поэтическую мысль Гете, сохранив стиль, язык и образы немецкого текста. Отдельной газели «Зулейха» у Хафиза нет, однако И.В. Гете посвятил Зулейке целую книгу и 12 специальных стихотворений под названием «Зулейка-наме». Вот текст «Зулейки» И. Гете:

Nehmen will ich dich verlieren!
Liebe giebt der liebe Kraft.
Magst du meine Jugend zieren
Mit gewaltiger leidenschaft.
Ach! Wie schmeichelts meinem Triebe?
Wenn man meinen Dichter preist:
Denn das leben ist die liebe?
Und des ledens leben Gest [360, с. 150].

Подстрочный перевод Х.Г. Сайфуллаева:

Ҳаргиз накунам туро гум!
Зеро меҳр тавони муҳаббат аст.
Хоҳӣ, ки бо ишқи покат
Бошӣ зеби ҷавонии ман, пас бибош!
Оҳ! Чӣ тамаллуқҳое расанд ба нишонии ман,
Агар (воқеъбинона) баҳо диҳанд онҳо ба назми ман.
Охир зиндагӣ муҳаббат аст,
Ва ишқ мояи ҳастии рӯҳ аст.

В книге о Зулейхе «Западно – восточного дивана» перевод «Зулейки» приведен в исполнении С.В. Шервинского:

Как, тебя утратить, милый?
От любви любовь зажглась,
Так её волшебной силой
Ты мне молодость укрась.
Я хочу, чтоб увенчала,
Мой поэт, тебя молва.
Жизнь берет в любви начало,
Но лишь духом жизнь жива [13, с. 82].

Творческий подход Бестужева проявился и при этом переводе. Если у С.В. Шервинского мы видим нежелание утраты любимого, поскольку жизнь зиждется на любви, то Бестужев говорит по-другому: любовь – наивысшие чувства, человека – украшает любовная страсть, а жизнь состоит из любви.

«Зулейка» в варианте А. Бестужева-Марлинского звучит следующим образом:

Нет, ты мой, и мой навечно!
От любви любовь крепка,
Прелесть страсти, друг сердечный,
Краше перстня и венка.

Гордо я подьемлю брови
От твоих высоких дум;
Бытие мое в любви,
А душа любви- ум [7, с. 487-488].

Считаем необходимым сопоставить и другие варианты немецкого и русского текстов, в которых Хафиз присутствует как фон, как основа, призванная служить примером вдохновения. Так, из «Западно-восточного дивана» И.В. Гете:

Lab deinen suben Rubinenmund
Zudringlichkeiten nicht verfluchen,
Was hat Liebesschmerz andern Grund
Als seine Heilung zu suchen? [360, с. 151]

Подстрочный таджикский текст звучит так:

Накшой лабони ширини лаълосоятро,
Барои нафрин дароварданҳо,
Дарди ишқ чи дорад сабабе
Ғайри чустан ба худ дармонҳо.

Лирический герой желает (в оригинале) прильнуть к устам возлюбленной, отсюда следует мотив тоски и боли. Точное изложение в переводе С.В. Шервинского выглядит так:

Рубиновых уст коснуться позволь,
Не отвергай мои домоганья,
Что может искать любовная боль,
Как не лекарство от страданья? [13, с. 68]

Как видно из текста, А. Бестужев, опираясь на отдельные опорные слова, догадывается о содержании немецкого текста и исходя из собственно восточного, а конкретнее хафизовского мировосприятия, получает иной результат:

Прильнув к твоим рубиновым устам,
Не ведаю не срока, ни завета,
Тоска любви – единственная мета,
Лобзания – целительный бальзам [5, с. 148].

Герой Бестужева прильнул к устам, забыв о времени и запретах. Как много схожего с афоризмом «Счастливые часов не наблюдают». «Мета»- может трактоваться как «рана», при котором поцелуй как лечение от любовной боли – закономерен.

Следующее стихотворение также привлекает внимание. По Гете:

Bist du von deiner Geliebten getrennt

Wie Orient vom Okzident,
Das Hers durch alle Wusten rennt,
Es gibt sich uberall selbst das Geleit,
Fur Liebende ist Bagdad nicht weit [360, с. 151].

Знать содержание немецкого текста поможет подстрочный перевод Х. Сайфуллаева:

Аз маъшуки худ гаштӣ чудо,
Ба сони Шарку Фарб,
Дил дар биёбон дорад шитоб:
Ҳама чо Худо ёри туст,
Дур нест Бағдод барои дӯст.

Если возлюбленные далеки друг от друга, как Запад от Востока, сердце найдёт пути к другому, ибо для любви Багдад недалёк. Этому подтверждение перевод С.В. Шервинского в «Западно-Восточном диване»:

Если ты от любимой далёк,
Как от Запада Восток,
Для сердца не нужно путей и дорог,
Оно само по себе проводник:
Любовь до Багдада домчится вмиг [13, с. 82].

Бестужев проявляет исключительно творческий и вполне вольный подход при выполнении перевода. Так, в этом случае, он пятистишие превращает в шестистишие, придумывает четвертую строку, которая не соответствует оригиналу, но усиливает и конкретизирует в некоторой степени тематику и содержание произведения.

Бестужев сохранил начало и конец стихотворения. Если любимая далека, как Запад от Востока, – задается писателем вопрос, – что может помешать любви? И отвечает: любовь найдет дорогу и в степи, и пройдет через море. Этого ответа, как уже было отмечено, нет в оригинале. Сложна пятая строка. Зыбкое предположение, что любовь оградит в пути («страж» – охрана) и «плата» – награда при встречи с любимой:

Будь, любезная, далеко,
Так, как запад от востока, -
Но любви чего нельзя?
Степь и море – ей стезя,
Сердце всюду страж и плата,
К милой шаг и до Багдада [5, с. 152].

Е.А. Илюшин в своей диссертационной работе «Стихотворное наследие А.А. Бестужева–Марлинского (проблемы поэтики и версификации)», размышляет: «К сожалению, об уровне и качестве бестужевских переводов из Гете нам придется отозваться очень сдержанно: они далеки от совершенства. В этом убеждает сличение их с оригиналом» [158, с. 67]. Нужно отметить, что в творчестве А.А. Бестужева-Марлинского наблюдается переход от условного – книжного восприятия восточного материала – к реальному. Интерпретации Гете сменяются у него оригиналами из персидско–таджикской литературы, и, несомненно, Саади и Хафизом. Поясняя своё мнение, исследователь отмечает недостаточное знание А.А. Бестужевым немецкого языка, и пишет о том, что Бестужев имел прямые контакты с Востоком: «Бестужеву придется насытить свое творчество кавказской тематикой, опозитизировать её, а в конце концов стать переводчиком М.Ф. Ахундова» [158, с. 66].

И если уж стал Бестужев переводчиком М.Ф. Ахундова, почему же он за 8 лет - с февраля 1829 г. по июнь 1837 года, находясь на Кавказе, общаясь с восточными писателями - современниками и интеллигенцией, изучив татарский (азербайджанский) и персидский языки, не мог знать восточную, а конкретно – персидско-таджикскую литературу? Не вызывает сомнения и то, что он был знаком с оригинальными произведениями персидских поэтов и Хафиза в том числе, при переводах творчески подходил к переложенному, исходя из своего восприятия. Примером этому служат газели Хафиза, перекладывая которые Бестужев опирается не на Гете, а непосредственно на Хафиза. А.А. Бестужев-Марлинский передает радость любви и боль разлуки на основе русского стихосложения, сохраняя темы, мотивы и образы лирики Хафиза.

Говоря о том, что самая интересная наука изучение человечества, А.А. Бестужев познает быт, нравы, обычаи и традиции восточных народов, их язык и культуру. Это отражается писателем в его художественном творчестве весьма основательно с практической реализацией выдвинутых тезисов. Стихотворения А. Бестужева полны романтических образов, метафор, аллегорий, сравнений, заимствованных или творчески

освоенных у восточной поэзии. Значительными были успехи Бестужева-поэта в 1829-1837 годы, особенно там, где он погружается в свой внутренний мир и открывает в самом себе живого человека, преисполненного прежних благородных идей, но понимающего сложность жизни, отдающегося её многообразию или желающего быть сопричастным мотивам, волновавшим других поэтов. В этом плане заслуживают внимания его интенсивные переводы из Гёте, подражания, назира.

Возвращаясь к теме исследования, отметим, что другим источником сведений персидской литературе для европейского читателя явились переводы Хафиза немецкого ориенталиста Фридриха Рюккерта: «Он создает, в общей сложности, 85 газелей, в том числе знаменитый цикл «Восточные розы» (*Ostliche Rosen*, 1822)» [75, с. 76]. Переводы Ф. Рюккерта запомнились любителям восточной поэзии ритмом и духом оригинала.

Параллельно с европейским восприятием Хафиза перед русскими читателями классик персидской поэзии во всей полноте жизни предстает в журналах и альманахах благодаря переводам Д. Ознобишина, П. Петрова, М.Д. Деларю, В.Н. Григорьева.

Д.П. Ознобишина в персидско-таджикской литературе, а конкретнее в газелях Хафиза, привлекли внимание эпикурейские мотивы, воспевание любви и веселья. Его перу принадлежат переводы двух газелей, названных «Ода Гафица» («Без красавицы молодой», «Блестящую чашу наполни вином») и интерпретация или «назира» (ответ) на газель «Агар он турки Шерози ...».

Чтобы наши суждения не выглядели голословными, обратимся к примеру перевода одной из газелей Хафиза, выполненного Д.П. Ознобишиным. Эта его знаменитая газель о человеческой любви, которую поэт вслед за своими великими предшественниками поэтами-суфиями считает инструментом познания Бога, «домом Божьим», сравнивает с райским цветником, вобравшим в себя весь огромный мир. Эта газель Хафиза, как и все его удивительные произведения, полна ассоциативных связей, намеков, таинственных иносказаний и рассчитана на читателя, отлично осведомленного в легендарной истории Востока. Все это представляет огромную трудность для переложения на язык другой страны, другой культуры. Не говоря о небывалой метафорической насыщенности

поэтического языка Хафиза, каждый бейт которого несет столь большую смысловую нагрузку, какую, например, на русском языке не в состоянии вместить несколько двустиший.

Стихотворение «Ода Гафица» («Без красавицы молодой» 1826 г.), представляющее собой переложение газели Хафиза о любимой, без которой жизнь теряет свою прелесть: без любимой нет самой жизни, так как любовь и есть жизнь. При этом следует отметить, что данный перевод не передает жанровые особенности газели, поскольку цель Ознобишина - ознакомить русского читателя с мотивами и сюжетами произведений Хафиза. На это указывает Т.М. Гольц: «Делибюрадер чутко уловил общее оптимистическое настроение газели – призыв к наслаждению всеми радостями земной жизни» [125, с. 11]. Газель снабжена сноской (Из книги «Даль» его Дивана) и эпиграфом - строкой в персидском звучании: «Гюль би рухи яр хош небашед» [331], что означает – «Цветок не радуется без лица возлюбленной» :

Без красавицы молодой,
Без кипящего стакана,
Прелесть розы огневой,
Блеск серебристого фонтана -
Не отрадны для души!
Без напева соловья
Скучны роз душистых ветки;
Шепот сладостный ручья
И яминные беседки -
Не отрадны для души! [331]

В этом довольно добротном и основательном переводе, на наш взгляд, утеряно главное: легкость и певучесть оригинала, глубина намеков и та таинственная недосказанность, побуждающая читателя к размышлениям, которая подтверждает известную аксиому, что «поэзия – это то, что остается в сердце, когда слова забываются». Кроме того, в русском варианте утерян бейт о «красотах цветников и прозрачном воздухе садов» (*Чисто суфийский образ, слияния человека с Богом - разрядка наша*).

Приведем строки оригинала газели Хафиза:

Гул бе рухи ёр хуш набошад,
Бе бода баҳор хуш набошад.
Тарфи чаману тавофи бустон

Бе лолаузор хуш набошад.
Рақсидани сарву ҳолати гул
Бе савти ҳазор хуш набошад.
Ҳар нақш, ки дасти ақл бандад,
Қуз нақши нигор хуш набошад.
Қон нақди муҳаққар аст, Ҳофиз,
Аз баҳри нисор хуш набошад [66, с. 213]

Подстрочный перевод этих строк⁶⁶ показывает традиционные художественные образы таджикско-персидской литературы, использованные Д.П. Ознобишиным: красавица младая, милый образ идеала (рӯхи ёр), роза (гул), вино (бода) и красота цветника (тарфи чаман), красота цветов (ҳолати гул) и трели соловья (савти ҳазор):

Без лика возлюбленной роза не радуется
Без бокала вина весна не радуется.
Красоты цветников и прозрачный воздух садов
Без тюльпаноликой красы не радуют.
Танец кипариса и красота цветов
Без трели соловья не радуют.

В газели встречаются и такие образы, как образ, созданный кистью разума или сладкоустая и розоволикая, тюльпаноликая возлюбленная, стройная, как кипарис.

Ознобишин стремится сохранить при переводе звучание оригинала, но исходя из языковых особенностей русского языка, видоизменяет его:

Прелесть девы молодой,
Гибким станом взор чаруя,
Чьи уста, как сот золотой! [331]

Но без поцелуя со сладкими устами нет радости жизни:

Но уста без поцелуя -
Не отрадны для души! [331]

Кусты роз, чаша пиров и шатер неги без любимой не радуют, так как:

Вдалеке от сердцу милой -
Не отрадны для души!

⁶⁶ Подстрочный перевод выполнен литературоведом А.С. Аминовым.

Как бы прекрасно не нарисовал художник картину, как бы волнительно не воспел поэт свои чувства, человеку недоступен идеал, если им не познана красота жизни и сладкие мучения любви:

Что б поэт ни создал нам,
Что бы кисть ни начертала,
Если жизнь не дышит там -
Милый образ идеала -
Не отрадно для души! [331]

Попробуем разобраться, что же всё-таки характерно для ближневосточных форм поэзии, и в чём особенность при их адаптации на русский язык. Опуская каноны содержательности и философско-лирической направленности, выскажемся относительно «архитектуры персидско-таджикского стиха». Анализ стихотворных подражаний или восприятия литературных канонов разноязычными литературами показывает, что повторить схему рифмовки – не представляет затруднений. Однако, надо помнить, что рифма – в персидско-таджикской поэзии первичный признак в поэзии. Заметим, что в древнейших стихах персоязычных народов рифма уже имела место. Просодия строилась исключительно на ритмике слов, свойственной конкретному языку

Появление газели на русской почве обязано увлечением русских поэтов лирикой Рудаки, Саади, Хафиза, Руми. В западной поэзии известны опыты в этом жанре И.В. Гете, А. фон Платтена, Г. фон Гофмансталя. Возможно, что их произведения также сказались на появлении в русской поэзии газели.

Структура жанра газели отличается строгой рифмовкой по схеме аа, ба, ва и т.д. В последнем стихе полагалось упомянуть имя автора. Это правило в переводах Д.П. Ознобишина и других русских поэтов не соблюдается. Чем привлекла газель русского поэта ориенталиста? Своей изысканной рифмовкой, многочисленными повторами, которые, тем не менее, допускали монотонности. Газель требовала откровенной красоты, ее поэтичность была нарочито демонстративной. В русской поэзии жанр газели создавался ориентацией на традицию. Подражание восточному придавало переживанию поэта обобщенный характер, менялся сам образ лирического героя, условный восточный колорит устанавливал дистанцию между певцом и автором. Жанр

не стал принадлежностью собственно русской поэзии, он сохранял черты подражательности и эстетизации.

Поэты серебряного века в большинстве своем искусно владели ремеслом версификации. Для них не представляло значительной трудности любая самая сложная рифмовка, они с легкостью воссоздавали любой стихотворный ритм. Обладая вместе с тем редкостной эрудицией, они извлекали из запасников изысканные стихотворные формы, иные из которых казались устаревшими уже в эпоху Ренессанса. Им чрезвычайно импонировало попробовать свой дар в воплощении сложных архаичных форм. Это было, с одной стороны, способ утвердить себя в мировой поэзии, а с другой стороны, было проявлением манерности, которая ощутима в стихах раннего В. Брюсова, М. Кузьмина и многих поэтов масштабом поменьше.

Исходя и с вышесказанного, думается, не лишним будет сравнить перевод газели Хафиза с переводом Е. Познанского, который был опубликован в журнале «Московский телеграф» в 1826 году:

Лесок приятен в вечер ясной,
Когда над ним взойдет луна,
Но если нет подруги страстной,
Его потеряна цена.
Мила улыбка уст прекрасных-
В сердце нам радость льет она,
Но без лобзаний сладострастных
Вся их потеряна цена [281, с. 25].

Видно, что Познанскому, сохранившему рифмовку газели аа, ба, ва... не удалось передать восточный колорит: «Он ни в какой мере не передает тип мышления восточного поэта» [281, с. 25], в то время как Ознобишин более близок к оригиналу.

Сравнивая эти два перевода одной газели, мы открыли для себя удивительную вещь. Высказывая свои упреки относительно того, что Д.П. Ознобишин и Е. Познанского не сохранили традиционной формы газели, что в переводах отсутствует бейт зачина-матла⁶⁷, что вместо традиционной рифмовки газели аа-ба-

⁶⁷ Выделяют составные части стихотворения: «...такие, как начало (матла), введение (ташбиб), переход (тахаллус), восхваление (дуа) и концовца (макта)» [205, с. 145].

ва-га они используют перекрестную рифмовку, при более глубоком взгляде на его переводы выяснили, что они делали это сознательно, в соответствии с традицией русского стихосложения.

Для передачи же ритмико-интонационного строя газели Хафиза «Ода Гафица» (Гюль би рухи яр небашед) Д.П. Ознобишин использовал стихотворный размер хорей, осложненный пиррихием. Рифмовка перекрестная «абаб», чередуются мужская и женская рифма.

При переводе газели Хафиза «Ода Гафица» («Блестящую чашу наполни вином») Д.П. Ознобишин использует четырехстопный ямб, чередующийся трехстопным. Рифмовка перекрестная, с чередованием мужской и женской рифмы, что свидетельствует о его творческих поисках в передаче формы и содержания оригинала. И вызывает сомнения осознания переводчиком в полном объеме содержания суфистской поэзии.

Этот спорный вопрос перевода Д.П. Ознобишиным газели Хафиза рассмотрен П.В. Алексеевым. В его работе «исследуется переводческая стратегия Д.П. Ознобишина, ...проблема «псевдовосточного» языка (перевод Д.П. Ознобишина был более «восточным», чем персидский оригинал)» [73, с. 66]. Рассматривает вопрос перевода суфийской поэтики и сохранения мистико-философской концептосферы оригинала. Несомненно, Ознобишин осознавал, что Хафиз является образцом суфийской поэзии, считает Алексеев. И исследователь задается вопросом: «удалось ли Д.П. Ознобишину передать мистико-философский строй суфийской газели Хафиза и насколько успешно для этого был выбран жанр оды?» [73, с. 68].

Сопоставление показывает, что вместо шести двестишестидесятишести оригинала в переводе семь пятишестидесятишести. «Избыточность информации перевода Ознобишина (обилие «пышных», псевдовосточных эпитетов)», как видно, «возникает вследствие того, что автор не удовлетворяется образами как таковыми, поэтому произвольно задает с самого начала тенденцию их чувственной конкретизации при помощи анакреонтических эпитетов: красавица – «младая», стакан (чаша) – «кипящий», роза – «огненная» и т.д...» [73, с. 69]. При этом основная мысль суфизма («тоска по возлюбленной (Богу)») не прерывается. Уточняя размышления о жанре оды, П.В. Алексеев отмечает, что

анакреонтические образы «не противоречат ни жанру, ни мирообразу хафизовской газели». Жанр оды использовался европейскими переводчиками XIX века, потому что переводы восточных газелей чаще всего называли восточными одами. Оде, с одной стороны, соответствовало положенное в основу умонастроение, с другой – «ощущалась связь поэтики оды с традицией панегириков и духовных стихов...» [73, с. 70]. В своем исследовании П.В. Алексеев, говоря о «псевдохаосе» газели и одической поэтики, ссылается на работу А. Журдена «О языке персидском и словесности». По мнению Журдена, персидской поэзии характерно чрезмерное преувеличение идей, нелепости метафор, беспорядок воображения. Рассматривая содержание текста, Алексеев остановился на символических образах, что и позволило ему сказать: «содержательная форма «Оды Гафиза», возникшая на пересечении оды и газели, изначально удовлетворяла философско-эстетическим требованиям и суфизма, и анакреонтики» [73, с. 73]. Эти рассуждения Алексеева, как было сказано выше, вызывают скептическое отношение.

Необходимо отметить, что переводы Ознобишина вызвали отрицательную оценку, в свое время, у А.С. Пушкина и П.А. Вяземского. Как отмечает по этому поводу Д.И. Белкин в статье «Пушкинские строки о Персии»: «Д.П. Ознобишин не смог воспользоваться несметными богатствами русского языка» [95, с. 175]. В погоне за передачей сравнений переводчик упустил главное – «своеобразие художественного восприятия ориентального автора». Сам Пушкин не опасался, что инонациональные произведения могут быть не поняты читателем, «если в них будет сохранен национальный или исторический колорит» [95, с. 176]. Тем более, что переложения Д. Ознобишина отличались многословностью и потерей национальных черт. Пушкина же привлекали ориентальные произведения не только с точки зрения познавательного значения, но и как «образцы неповторимого художественного мышления восточного автора» [95, с. 176]. Обратим внимание на проблему перевода: две личности - автор и переводчик, и две языковые системы и культуры. Переводчик решает противоречивую задачу: с одной стороны, оригинальность оригинала, с другой – необходимость адаптации, подстроиться под вкус читателя, в целях доступности перевода: «При переводе

непосредственных текстов переводчик всегда оказывается в трудном положении «слуги двух господ»: конкретного автора прошлого века, замысел которого он пытается раскрыть, расшифровывая то, что осознанно и неосознанно воплощено в тексте оригинала, и современного читателя, с самыми разными запросами и опытом» [116, с. 570].

Другой причиной разногласий явились две позиции в отношении переводов восточной поэзии на русский язык: «С одной стороны, А.С. Пушкин, В.А. Жуковский, П.А. Вяземский, где отстаивается позиция обогащения русского поэтического языка за счет новых идей и образов, выстроенных исключительно в соответствии с европейскими вкусами и языком русской поэзии» [73, с. 67]. Другой позиции придерживался переводчик Ознобишин, которому импонировал иной тип художественного мышления: «..поэтический арсенал современной ему русской поэзии Д.П. Ознобишин старался обновить и обогатить за счет мотивов, образов и приемов таджикско-персидской поэзии» [125, с. 13]. И если первоначальные опыты 1820-1830 гг. связаны с элементарными заимствованиями, то в дальнейшем, в 1840 годы, «поэт (т.е. Д.П. Ознобишин) обращается к таджикско-персидской поэзии как к восточной тайнописи, к сокровенному языку» [125, с. 14].

Подтверждением служит интересная интерпретация газели Хафиза. В русской ориенталистике под влиянием восточной, а точнее – персидско-таджикской литературы, получает развитие жанр «назиры»⁶⁸ («ответа»). Строки Хафиза «Если эта турчанка..» привлекли внимание европейских и русских переводчиков. Эта газель переводилась многими предшественниками Д. Ознобишина. При этом нетрудно обнаружить, что персидский текст послужил только фоном, стартовой площадкой, откуда совершили свой полёт переводчики И.В. Гете и фон Хаммер Пургшталь, В. Гюго, М.Д. Деларю и В.Н. Григорьев.

Так, например, в 1815 г. в «Вестнике Европы» французский ориенталист Журден (*Amable Jourda*) знакомит русского читателя с легендой о встрече Хафиза и Тамерлана, во время которой

⁶⁸ Назира – образец, пример; поэтическое произведение, являющееся подражанием какому-либо произведению, «ответ»; стихотворная пародия. Назирагӯй – сочинение, писание «ответов», особая форма поэтического состязания // Таджикско-русский словарь. – М.: Гос. изд. иностранных и национальных словарей, 1954. – 255 с.

завоеватель упрекает поэта в расточительности. И.В. Гете познакомился с Хафизом через «Диван» австрийского ориенталиста и переводчика фон Хаммера Пургшталя в 1814 году и под его влиянием создал свой «Западно-восточный диван», в котором и переложил этот ответ поэта Тимуру.

Прежде, чем проанализировать перевод Ознобишина, обратимся к газели Хафиза:

Агар он турки шерозӣ ба даст орад дили моро,
Ба холи хиндуяш бахшам Самарқанду Бухороро [66, с. 33].

Подстрочный перевод: «Если эта турчанка из Шираза овладеет моим сердцем, за родинку ее отдам я Самарканд и Бухару». Данный бейт и послужил отправной точкой для многих поэтов в создании назирь. По этому поводу наш современник литературовед Вали Самад⁶⁹ в своем фундаментальном исследовании пишет, что только в России XVIII – XX веков содержание бейта газели «Если эта турчанка из Шираза...» использовалось более 150 поэтами.

Обратимся к переложению газели Хафиза В. Гюго «Красавице». В его переводе, если бы лирический герой «..был королем, отдал бы ... колесницу, ... скипетр, ... народ, ... венец, ... порфирные купальни, ... флаг,за ... взгляд», а если бы был богом отдал бы за поцелуй «... землю и воздух с водами, ангелов, демонов, ...глубинный хаос плодородных недр, вечность, пространство, небеса и миры» [160, с. 98].

Данному переложению В. Гюго вторит русский переводчик М. Деларю: если бы он был царем, за взгляд волшебный поверг бы к ногам возлюбленной «...державу, скипетр, трон, корону и порфиру...», будучи богом, пожертвовал бы сонмы ангелов, гармонию миров, властью за единый поцелуй [160, с. 99].

В. Григорьев, в отличие от предшественников, насыщает свое переложение восточными деталями, такими как: будь я шахом, за взгляд пожертвую «... златую колесницу, с алмазами кинжал, ... скипетр, гарема почивальни, ... аромат, порфирные купальни» [160, с. 99]. Наш взгляд очевидны ассоциации с переложениями Гюго и Деларю.

⁶⁹ Самад Вали. Қадри як ғазал. // Садои Шарқ, 1971, №3.

Лермонтовский Демон, обольщая Тамару, обещает за любовь «толпу духов ..., прислужниц легких и волшебных ..., чертоги пышные ...из бирюзы и янтаря; ... опущусь на дно морское, ... полечу за облака, ...дам тебе все, все земное...» [40, с. 200-201].

Ознакомленный с данными текстами, Д. Ознобишин проявил исключительно творческий и вполне вольный подход при выполнении своей «назиры» или подражания восточному соловью - Хафизу. Общепринятая ситуация получает неожиданную трактовку, сохраняя традиционный мотив: любовь и поклонение любимой выше земных и небесных благ.

Кроме того, в стихотворении «Ница» мы встречаем одноименную героиню – Сирену, игривую и хитрую. Но поэт-романтик по-своему интерпретирует этот мифологический образ, акцентируя свое понимание образа, как совращение женщиной, которое приводит к отклонению мужчины от его подлинной цели⁷⁰:

Истома жаркой, южной ночи
В лице красавицы молодой,
Потуплены и робки очи,
Но страстный взгляд их сжет бедой! [331]

Дивной песней героиня сзывает к себе Сынов Севера, обольщая ласками и подводными сокровищами, от которых позабудутся земные хлопоты и тревоги:

«Заботы будут нам безвестны;
В роскошном, радостном пиру
Ты позабудешь, друг прелестный,
И Самарканд, и Бухару!...» [331]

Герой – «Русский», как и следовало ожидать, после поцелуя забывается:

Она поет... И бранной славой
Был Русский полн; но вдруг замлел;
На миг прильнул к устам лукавой
И вмиг, как мрамор, охладел [331]

⁷⁰ Значение слова по «Словарю Символизма»: Сирена означает искушение, совращение женщиной, обман, отклонение мужчины от его подлинной цели, прельщение его притягательностью преходящего, ведущее к духовной смерти, *душа, пойманная чувственными соблазнами*. В Египте птицы-сирены считались душами, отделенными от тел. В греческой мифологии это злые души, жаждающие крови.

Логичное рассуждение Д.П. Ознобишина: если предшественники, поэты и переводчики, ради благосклонного взгляда и поцелуя готовы подарить Самарканд и Бухару, то правильным будет мысль о служении любимой и противопоставление ее власти могуществу земного и небесного. После поцелуя Герою не до Самарканда и Бухары, ради нее он забывает обо всем. Тут-то и соприкасаются мотивы персидско-таджикской классики и русской ориентальной поэзии: возлюбленная и есть мир, мир познается через любовь.

В стихотворении Д.П. Ознобишина «Рождение перла» (1828 г.) мы встречаем схожую ситуацию. В легенде о любви духа, который ради девы молодой готов забыть земное и дарит ей пышные чертоги за поцелуй:

Степей полнощных дух могущий
Младую деву полюбил,
Для ней он радостные кущи
Ирана светлого забыл.
Чертог из пышного коралла
За поцелуй дарил он ей ... [330]

Все ценное земного мира пред ногами девы:

Он приносил ей злата груды,
Он сыпал серебро горой,
Алмазы, яхонт, изумруды
Вокруг лил щедрою рукой.
Земля вся мускусом дышала,
Алой дымился перед ней ... [330]

Больше всего в восточной литературе Д.П. Ознобишина привлекает внимание воспевание радости и любви. Культу веселья и вина посвящена «Ода Гафица» («Блестящую чашу наполни вином», 1829). Это переложение газели Хафиза, снабжено эпиграфом «Требуй вина и рассыпай розы» с правописанием на фарси. Для того, чтобы выявить особенности перевода стихотворения Д. Ознобишина, обратимся к оригиналу Хафиза:

Май хоху гулафшон кун, аз дахр чӣ мечӯӣ?
Ин гуфт сахаргаҳ гул, булбул, ту чӣ мегӯӣ? [66, с. 602]

В оригинале смысловое звучание – возжелай вина и осыпай цветами, хорошо отражено в подстрочном переводе⁷¹:

Вина ты возжелай, цветами осыпай себя,
что в этом мире ищешь ты еще?

Сказала это роза поутру, что скажешь ты, о соловей?
Сразу обращает на себя внимание иное звучание перевода
Ознобишина:

Блестящую чашу наполни вином,
Пусть светлое в чаше играет!
Рви розы, бросай их на землю кругом,
Лишь глупый заранее вздыхает [330]

В стихотворении Ознобишина предложено разбрасывать розы и проводится мысль, что наслаждение дружеской беседой с чарой вина недоступно глупому человеку.

Но если в газели Хафиза задает вопрос роза, то в переводе Ознобишина спрашивает соловей:

Так в утренней песни звучал соловей:
Что, розочка, скажешь о песни моей? [330]

Далее у Хафиза:

Маснад ба гулистон бар, то шоҳиду сокиро
Лаб гириву рух бўсӣ, май нӯшиву гул бўӣ [66, с. 602].

В подстрочном переводе:

Разбей шатер в цветнике, чтоб кравчего и свидетеля
Уста вкусить, к щекам прильнуть губами, испить вина,
вдыхая розы аромат.

Традиционный образ персидско-таджикской литературы «соки» (виночерпия) при переводе Делибюрадером пропущен, но оставлен цветник и аромат роз:

Роскошное ложе раскинь в цветнике
Там, роз ароматом облитый,
Пей нектар в прохладном лежа ветерке... [330]

Следующие строки перевода вызывают недоумение, хотя в них сохранен эпизод о поцелуе:

Там юной рабыни ланиты,
Меняясь с устами подруги младой,
Пусть вызовут твой поцелуй огневой [330].

⁷¹ Перевод выполнен доцентом РТСУ А.С. Аминовым.

Это подтверждает мысль о том, что ряд образов и значений восточного стиха неправильно истолкованы Делибюрадером, так как традиционно в персидско-таджикской литературе поэт за чашей вина, любуясь красотой юного виночерпия (соки) и наслаждаясь душевной беседой с умным собеседником, представляет перед собой образ любимой и воспевает её, что наблюдается в газеле далее:

Шамшод хиромон кун в-оҳанги гулистон кун,
То сарв биёмӯзад аз қадди ту дилҷӯй,
То ғунчаи хандонат давлат ба кӣ хоҳад дод,
Эй шохи гули раъно, аз баҳри кӣ мерӯй? [66, с. 602]

В построчном переводе:

Со станом самшида⁷² кокетливо пройдишь и
музыкой цветника, покоряющей сердца, озарись,
Чтоб грации твоей подражал кипарис.

Кому богатство принесет твой распустившийся бутон,
О, роза, куст божественный, ты для кого цветешь?

Ознобишин четыре строки оригинала при переводе изложил в двенадцати строках и задался вопросом, кому улыбнется милый «розанчик»:

Какому счастливцу раскроешь листок,
Чей страстной рукой сорвешься? [330]

Образ девушки – легконогой девы, «малютки», прекрасной «свежей прелестью», резвящейся в «цветущем саду», представленный в виде нераскрывшегося бутона розы, сохранил звучание оригинала:

Но стан твой пленителен взгляду:
Он гибок и прям, как молодой кипарис,
Колеблется тихо то кверху, то вниз [330].

Продолжая по оригиналу:

Имрӯз, ки бозорат пурҷӯши харидор аст,
Даръёбу бинех ганче аз мои некӯй [66, с. 602].

Что означает:

Когда сегодня ты в цене и покупателей твоих не счесть,
Найди и всем ты покажи тот золотник добра, что в тебе есть.

⁷² Самшид – кавказская пихта; комати шамшод *переносное значение* - высокий, стройный стан // Таджикско-русский словарь. – М., 1954. – 451.

Мысль Хафиза перелагается Ознобишиным:

Сегодня ты идол влюбленной толпы,
Сегодня – предмет обожанья;
Отвсюду несутся к прекрасной мольбы... [330]

Переводчик, наполнив свое произведение восточной философией и, напоминая о скоротечности бытия, советует:

Но время умчит ликование.
Помысли об этом, – в дни ясной зари
Сокровища пылкой любви собери [330].

По Хафизу:

Чун шамъи накурӯй дар раҳгузари бод аст,
Тарфи хунаре барбанд аз шамъи накурӯй.
Он турра, ки ҳар чаъдаш сад нофаи чин дорад,
Хуш будӣ агар будӣ бӯеш зи хушхӯй [66, с. 602].

Мысль о том, что любимая должна быть не только красива внешне, но и духовно, хорошо передает подстрочный перевод:

Когда на пути ветра покоится свеча красоты,
В творение искусства красоту этой свечи ты обрати.
Тот чудный локон в каждом изгибе,
которого таятся сотни благовоний,
О как прекрасно, если б этот аромат исходил
от доброго нрава твоего.

Ознобишин немного изменил звучание, так как он съакцентировал внимание на чистоте души возлюбленной:

О, сладко бы воздух пленительный пить,
Разлитый сей кудрей волнистой,
Когда бы в прелестной мог также он быть
Залогом души ее чистой... [330]

Говоря о своем чувстве, поэт уточняет мысль о надежде на вечную любовь:

Чтоб вместе с дыханьем роскошных волос
Он сладость любви постоянной принес [330].

Хафиз завершает газель:

Ҳар мурғ ба дастоне дар гулшани шоҳ омад,
Булбул ба навосозӣ, Ҳофиз ба ғазалгӯй [66, с. 602]

В подстрочнике:

В цветник царя всякая птица явилась с песней своей,

Явился соловей, творя мелодию, Хафиз с газелями пришел.

Мысль оригинала близка переводчику – птиц («крылатый народ») «в радостных звуках ...песнь веселья день целый поет» и отдает «дань» любви и веселью. Традиционный образ влюбленного соловья, тоскующего по розе, сменяется образом поэта, воспевающего любимую и саму жизнь. Этот нежный голос поэта, более близкий и понятный, говорит о страстных и смутных чувствах:

Там, полный заботою страстной,
О розе вздыхает, томясь, соловей:

Но Гафиза голос там льется нежней [330].

Суфизм - религиозное и философское учение повлияло на многих персидско-таджикских поэтов X-XV веков. Отличительной и основной чертой суфизма является «страстная любовь к божеству и стремление к слиянию с ним» [149, с. 21]. Отсюда и основная тематика - любовь к богу, которую поэты-суфии метафорически уподобляли идеальной любви или даже страсти к женщине. Двуплановость суфийской поэзии, взаимопроникновение земного и мистического и является силой воздействия лучших образцов лирики суфиев. «Первый земной план: стремление к возлюбленной, страсть, чувственный восторг. Однако эти чувства, подчас выраженные с большой силой, - лишь форма для изображения второго плана – мистической любви к богу, которая как бы «освящает» земной план, метафору, придавая яркость и значимость выражения» [176, с. 251].

Эти общие черты суфийской и анакреонтической поэзии позволили П.В. Алексееву сказать: «По своим внешним проявлениям анакреонтика сближается с поэтикой суфической литературы: поэты почти исключительно воспевают любовь (в том числе любовь убеленного сединами старца к юной деве) и атрибутику, связанную с этим концептом (вино, страсть, юноша, девушка, свидание и т.д.)» [73, с. 71]. Исследователь считает, что в поэзии суфия Хафиза газель «... имеет религиозно-философскую основу и воспевает любовь к Богу и стремление ощутить его бытие в мире» [73, с. 71]. На эту существенную особенность ориентальной литературы П.В. Алексеев указал в своей диссертации: «Особенность генезиса мусульманского текста

русской литературы заключается в том, что зачастую его элементы не осознавались корреспондирующими с мусульманской философией, функционируя в структурах произведений под эстетической маской «ориентализмов». Между тем, многие из них имеют самое непосредственное отношение к исламу через его эзотерическую традицию — суфизм (который, в свою очередь, корреспондирует с европейской эзотерической системой масонства)» [72, с. 4]. Обратим внимание на основную мысль цитаты: элементы не осознавались с мусульманской философией.

Далее сказано Алексеевым, что анализ стихотворения Д.П. Ознобишина «Ода Гафица (Из книги «Даль» его дивана) показал, что при переводе в русском тексте сохраняются основные черты поэтики суфийской газели, закрепленные в архитектонике художественного мира и некоторых текстовых данностях, например: единство интонации, логика сочетания и последовательность мотивов, редиф, образ возлюбленной, реализованный через «растительный код» (роза, кипарис, пальма)» [72, с. 4]. Еще раз обратим внимание на спорность суждения: текстовые данности свидетельствуют о сохранении черт суфийской поэтики.

Итог сопоставлений оригинала газели Хафиза (с помощью толкований и значений подстрочного перевода) с переложением дает представление о характере освоения Д.П. Ознобишиным ориентальной тематики: «Непосредственные заслуги поэта перед отечественной литературой усматриваются в том, что он одним из первых открыл русскому читателю мир персидской и арабской лирики и, кроме многочисленных переводов, оставил интересные статьи аналитического характера» [124, с. 84]. Критические работы о восточных литературах и художественные переводы Д.П. Ознобишина способствовали освоению достижений культуры восточных народов, обогащали русскую литературу и помогали формированию общегуманистических идей, что отмечено в диссертационном исследовании Ш.Б. Муллоева: «Взаимообогащение культур, формирование общечеловеческого гуманизма — есть неотъемлемая черта любого мудрого народа» [195, с. 20]. Поэтому передовые взгляды европейцев не могли обойти вниманием опыт персидско-таджикской литературы.

В связи с этим интересны размышления К. Урастырова о проблеме литературных связей. Исследователи упрощенно подходят к этой проблеме, сетует литературовед, влиянием считая похожие темы и образы, в лирике - идентичные формы и размеры. Но существует влияние, которое не бросается в глаза, – «духовное родство, угадываемое сердцем и душой» [189, 73]. Этими связями и обладают переводы Д.П. Ознобишина. Поэт смело вводит в русскую литературу восточную тематику и мотивы, активно использует образную систему: «Знакомство с литературой других народов, личные контакты и переводческая деятельность обогащают писателя и особенно поэта новыми формами и выразительными средствами» [180, с. 1]. Переводя газели, он сумел сохранить звучание и мысль оригинала и в то же время постарался ввести свою интерпретацию традиционных восточных образов. Эта черта переводчика и стала характерной особенностью всего русского ориентализма, у истоков которого наряду со многими писателями и поэтами стоит творчество Д.П. Ознобишина.

Д.П. Ознобишин занимался переводами из восточных литератур для обогащения русской литературы, полагая, что восточные темы и образы совершат «опоздание» русского языка. Учитывая роль перевода во взаимодействиях литератур, И.Г. Неупокоева по этому поводу пишет: «Перевод как форма творческого взаимодействия литератур служит многим важным задачам национального развития – обогащению литературного языка, овладению новыми поэтическими формами, обогащению ритмических возможностей стиха, работе над слогом» [209, с. 168].

Так появились в творчестве Д. Ознобишина эпизод «Брама-Пураны» - древнего эпического стихотворения индийцев, «Арабский мауль» (песня), «Восточная повесть» или «Отрывок из персидской песни». Ряд переводов снабжены сносками на Ибн Саад Талавера, «Подражание Ибн-Руми», «Подражание Сойюти»⁷³, «Подражание Саади» и «Из Саади» или «Ода Гафица». Его перу принадлежат стихотворения, в которых читатели находят уже известные русскому читателю восточные мотивы и образы.

⁷³ Сойюти - ас-Суйюти; ас-Суюти Джалаляддин Абдурахман, Египет, 1445-1509 - филолог, историк, писатель; автор антологии «Анис ал-джалис» («Друг собеседников»)

Так, в стихотворении «Рождение перла» (1828) изложена легенда о любви духа, который ради девы молодой готов забыть земное и дарит ей пышные чертоги:

Степей полнощных дух могущий
Младую деву полюбил,
Для ней он радостные кущи
Ирана светлого забыл.
Чертог из пышного коралла
За поцелуй дарил он ей ... [330]

Но он отвергнут ею, и его слеза превратилась в невиданную поныне жемчужину:

Однажды утром дух грустил,
И на поверхность океана
Слезу блестящую сронил,
И та слеза вдруг перлом стала,
Каких не зрели средь зыбей! [330]

Этот образ духа привлечет внимание Д.П. Ознобишина позже, и перед читателями предстанет другое стихотворение - «Нардзан» (1839) с примечанием в скобках «Кавказская легенда».

Поиски истоков стихотворения «Рождение перла» приводят к поэме Саади «Бўстон» и газели о покорной и смиренной дождевой капле (из четвертой книги «О смирении» – «Дар тавозуь»). Однако подстрочный перевод газели Саади имеет совершенно другое значение. Если у Ознобишина была слеза Дива, страдающего от безутешной любви, то в оригинале – рассказ о дождевой капле. Дождевая капля в смущении задаётся вопросом о своем назначении:

Яке катраборон зи абре чакид,
Хичил шуд, чу паҳной дарё бидид,
Ки чое, ки дарёст, ман кистам?
Гар ū ҳаст, ҳаққо, ки ман нестам [56, с. 147]

В подстрочном переводе⁷⁴ звучит так:

Капля дождевая упала на землю, покинув лоно тучи,
Пришла в смущение, когда увидела простор море,
Кто же я иль что, там, где море?
Когда оно существует, воистину, не существую я.

⁷⁴ Перевод выполнен А.С. Аминовым.

Капля осознает свою ничтожную значимость в море, а человек, с точки зрения Саади, писателя-философа, должен осознать свое положение в этом мире: он песчинка в мироздании. Покорность судьбе и смирение капли впоследствии дают результат. В раковине капля приобретает вид жемчуга невиданной красоты:

Чу худро ба чашми хақорат бидид,
Садаф дар канораш ба чон парварид.
Сипехраш ба чое расонид кор,
Ки шуд номвар луълуи шоҳвор [56, с. 147]

Подстрочный перевод:

Когда взглянула на себя глазами презренья,
Раковина жемчужная взрастила ее всей своей душой.
Судьба, ниспосланная сверху, сделала так,
Что прославилась она блеском жемчужины царской.

Судьба была благосклонна к капле за ее скромность, смирение и покорность:

Баландӣ аз он ёфт, к-ӯ паст шуд,
Дари нестӣ кӯфт, то ҳаст шуд [56, с. 147]

И прославилась капля дождевая:

Вершину обрела оттого, что избрала скромность,
Постучала в дверь небытия и обрела Бытие.

Как показывает сопоставление ознобишинских строк и оригинала Саади, оба произведения объединяет одно: мысль о смирении и покорности судьбе, принятии жизни такой, какая она есть, и умении довольствоваться малым. О качестве перевода Ознобишина можно сказать, сравнив его с другим переводом этой газели Саади, выполненным М.Л. Михайловым.

Капля дождевая пала с тучи в море,
Где буграми волны ходят на просторе.
«Что же я-то в этой страшной бездне значу? -
Капля горевала, - здесь и жизнь утрачу!»
Но от темной доли в лоне вод суровом
Раковина каплю осенила кровом...
Сберегла от смерти, от беды и страха,
И теперь та капля - лучший перл у шаха [325]

Отметим, что в примечании к переводам из Саади М.Л. Михайловым сказано: «...Его общительный характер и путешествия доставили ему возможность близко познакомиться

с людьми разных сословий и званий, с их нравами и обычаями, добродетелями и пороками. Все виденное он описывал в своих произведениях с поучительной целью». Самое известное из его сочинений – «Гюлистан», собрание нравоучительных заметок, басен, анекдотов и проч.» («Подснежник», 1858, № 2, с. 3-4) [325]. Но М.Л. Михайлов, говоря в примечании о дидактической направленности лирики Саади, не сумел передать философского и дидактического смысла газели - мысли о смирении и покорности судьбе и умении довольствоваться малым.

Другое стихотворение Ознобишина - «Три капельки» (1830) продолжает трактовку газели о смиренной капле, но отличается философским содержанием. В этом случае мы имеем лирическое повествование о трех дождевых каплях. Одна превратилась в благоуханный эфир, другая в пучине моря стала перлом в жемчужине, третьей суждено было стать алмазом. Заключает стихотворение мысль, значение которой не трудно разгадать:

Мои три капельки не трудно разгадать,

На свете сем людей два рода:

Одни в виду, – заслуги их – порода ... [330]

Но эти видимые преимущества человека уступают внутренним благородным достоинствам и качествам личности: «Алмаз и перл должно искать» [330].

Говоря о философском контексте переводов Ознобишина, следует отметить, что восточные мотивы вплетались в русскую литературу на всем протяжении ее развития. Так, например, тема рока и судьбы, мотив увядания и скоротечности бытия имеют восточное происхождение и по-разному интерпретированы в творчестве русских поэтов. Мотив увядания жизни звучит и в стихотворении Ознобишина «Суетность красоты» (1827) с примечанием «Подражание Саади»:

Други, прелесть дар опасный,

С ней любимец молодой

Полн беспечности живой;

Но слетит, и лик прекрасный

Улыбавшийся и ясный

Отуманится тоской [330].

На наш взгляд, внимание переводчика привлекли ориентальная тема рока, мысль об изменчивости жизни, которая приводит

восточных поэтов к предостережению о полном подчинении судьбе. Стихотворный перевод Д.П. Ознобишина «Обращение к душе» (1827) имеет сноску «Из Саадиева Пенд-наме»:

Всё заклала ты страсти,
Принесла суете;
Ни минуты единой
В удел правоте.
Не вверяйся сей жизни -
Проходит она;
От судьбы берегися,
Судьба неверна [330].

Констатируя особый интерес Ознобишина к назидательности произведений Саади, обратимся и к другому вопросу. Восточный мир, осознает переводчик, – это иная культура, менталитет и вероисповедание. В ней содержатся исламские мотивы, имеющие общечеловеческое звучание. Использование исламских мотивов было характерно эстетике европейского романтизма, утверждающей универсализм литературы, неделимость и исконную духовную общность народов Азии и Европы. «Создавая картину исламского Востока, русские ориенталисты интересовались основными религиозно-философскими догматами Корана: проповедью идеи единого Бога как первопричины жизни и первотворца мироздания; религиозно-правовыми предписаниями, определяющими образ жизни мусульман; правилами обрядности» [162, с. 25].

Исламские мотивы привлекали внимание многих русских ориенталистов. «Тенденция к увеличению переведенного «восточного» материала, корреспондирующего с исламом, в русской литературе стала заметна уже в XVIII веке, когда появились первые переводы Саади (умеющего «развлекать наставляя и наставляя развлекаая»), на рубеже XVIII-XIX веков публикуются в журналах «Из Садиа» («Приятное и полезное препровождение времени», 1794, ч. 1), «Восточная баснь славного Саади», перевод с французского А. Котельницкого («Приятное и полезное препровождение времени», 1796, ч.12), «Басни восточного философа Саади» А. Котельницкого («Библиотека ученая и экономическая», 1797, ч. 14)» [330]. Поэтому обращение ориенталиста-пропагандиста Ознобишина к исламским мотивам

творчества Саади является закономерным. Из Саади взяты два стихотворения Д.П. Ознобишина – «Утренняя песнь соловья» (1826) и «Вольная птичка» (1829). Оба произведения объединены одной идеей: человек должен помнить о боге, благодарить его и быть признательным. При этом истоки данных стихотворений Саади в главе второй «Гулистана» – «О нравах дервишей».

Кроме того, стихотворение «Вольная птичка» имеет сноску «Из Саадиева Гулистана. Книга 2-я»:

Я на заре последней ночи
Песнь вольной птички услышал;
Как звук был сладостен! – мне в очи
Слеза прокралась – я взрыдал [330].

На вопрос друга, что послужило причиной волнения, рассказчик ответил:

– Ах, я сказал, певец воздушный
Пел славу Бога в вышине;
Как мог я слышать равнодушно,
Молчать возможно ль было мне! [330]

Источник перевода – двадцать шестой рассказ главы «О нравах дервишей» («Дар ахлоки дарвешон») – посвящен беседе двух путешественников. Этот рассказ состоит из двух частей – прозаической и стихотворной. Прозаическая часть полностью посвящена раскрытию причины волнения рассказчика. Ознобишин пропускает при переводе эту часть, в которой говорится о том, что рассказчик услышал пение соловья и куропатки в горах, как кричат лягушки в воде и животные в лесах. И подумал, что нечеловечно, если все славят бога, а он крепко спит:

Дӯш мурҒе ба субҳ менолид,
Ақлу сабрам бибурду тоқату хуш [55, с. 74]

Подстрочный перевод:

Вчера птица стонала на рассвете
И этим нарушила мой покой.

Далее из Саади:

Яке аз дӯстони мухлисро
Магар овози ман расид ба гӯш,
Гуфт: Бовар надоштам, ки туро
Бонги мурҒе чунин кунад мадхуш [55 с. 74].

Подстрочный перевод: Кто-то из близких поклонников, видимо, услышал мой голос и сказал: я не поверю, что стоны птицы могут привести тебя в обморочное состояние.

Саади:

Гуфтам: Ин шарти одамият нест-
Мурғ тасбеҳгӯю ман хомӯш [55, с. 74]

Подстрочный перевод в исполнении А.С. Аминова:

Сказал я: это не в правилах людских –
Птица взывает к богу, а я молчу.

Таким образом, сопоставление позволяет утверждать, что при переводе Ознобишин сохранил звучание и содержание оригинала.

Но в стихотворении «Утренняя песнь соловья» (Из Саадиева «Гюлистана) Д.П. Ознобишин перелагает другие строки из Саади. Переложение начинается с риторического вопроса:

Ты знаешь ли, в тени ветвей
Что песнью вторит соловей
В час утреннеющей денницы? [331]

И лирический герой отвечает:

Он в звуках сладостных поет:
«На холмы светлый день встает ..
.. Ты спишь, о смертный, и любовь
Твоей души не согревает;
Лишь негою безумной кровь
В груди бесчувственной пылает!» [331]

Далее звучит упрек соловья:

Один ты утра в час золотой
Хранишь суровое молчанье [331].

Это вольный перевод двадцать седьмого рассказа из той же главы «О нравах дервишей». Как и предыдущий, рассказ состоит из прозаического повествования (который опять же пропущен) и лирической части. В первой части повествуется о происшествии во время путешествия паломников в Хиджаз (Хичоз): «Временами молодые люди негромко напевали и в отдельных стихах проникновенно господу бога призывали» [53, с. 120]. Но одному паломнику не понравились поступки спутников, так как он не знал, «как велика их душевная тревога и стремление к познанию бога» [53, с. 120]. Путники дошли до становища племени Хилал. Из стана вышел мальчик и «запел так хорошо, что к нему стали

слетаться даже птицы из поднебесья» [53, с. 120]. Верблюд паломника пустился в пляс, сбросил седока и убежал в пустыню. «О, шейх, - воскликнул я, - песня мальчика привела в восторг даже животное, а на тебя не оказала никакого воздействия» [53, с. 121].

Донї, чї гуфт маро он булбули сахарї?
«Ту худ чи одамий, к-аз ишқ бехабарї?!
Уштур ба шеъри араб дар ҳолат асту тараб,
Гар завқ нест туро, кажтабъ қонварї [55, с. 75]

Подстрочный перевод:

Знаешь, что сказал мне тот утренний соловей?
«Что же ты за человек, коль не познал любви?
Верблюд, услышав песню бедуина, пускается в пляс,
Коль нет у тебя вкуса, ты подобен животному с кривым нравом».

Далее следует текст на арабском языке, снабженный прозаическим персидским переводом. «Бо вазиши бодҳое, ки бар марғзор мевазад, шохаҳои дарахти бон сар хам мекунад, вале санги хоро чунин намешавад, яъне сар хам намекунад» [55, с. 75]. Подстрочный перевод поможет понять иносказательное значение фразы: «С дуновением ветров, стремящихся в цветник, плодоносящие деревья склоняют свои головы, но гранитный камень непоколебим, то есть головы не склоняет». Далее по Саади:

Ба зикраш ҳарчи бинї, дар хурӯш аст,
Диле донад дар ин маънї, ки гӯш аст,
На булбул бар гулаш тасбеҳхонест,
Ки ҳар хоре ба тасбеҳаш забонест [55, с. 75].

Художественный перевод, завершающий рассказ:

Все в мире сущее творцу поет молебны,
Но только чуткий слух уловит лад волшебный.
Не только соловей меж роз воспел его,
Но даже шип – язык; он славит божество ... [53, с. 121]

Как показывает сопоставление, многое Ознобишин пропустил: нет рассказа о путешествии, конфликта паломников, истории о верблюде, о плодоносящем саде, склоняющемся по воле ветра, концовки рассказа - не только соловей на розе славит бога, но и на языке у каждого шипа (на розе) имя бога. Отсутствующую часть персидского оригинала поэт заменил другим содержанием, в

котором описывается начало дня и блеск лучей солнца, ветерок, ласкающий листья деревьев (передача в другой форме части рассказа в арабском звучании), и цветок, упивающийся жизнью нового дня, а также лепесток розы, который «лиет Творцу благодаренье». «Всё созданье», то есть весь мир, обрел язык и наполнен восхвалением бога. Но смысловое содержание едино – песнь соловья, в которой напоминание человеку: весь мир славит бога.

Следующее стихотворение – «Утренняя молитва» (1840) – более сложное по своему содержанию и показывает глубокие познания Д.П. Ознобишина о менталитете восточного человека и мусульманского мира, а также уважительное отношение к духовным ценностям иной, восточной, культуры. Несомненно, источником этого произведения послужили мотивы не только всего творчества Саади, переводы Священной книги Коран, но и особенно всей ориентальной литературы того времени. Ведь для того, чтобы правильно трактовать исламские мотивы, Ознобишину необходимо было знать европейские и русские научные исследования об основах Ислама.

В стихотворении разворачивается следующая картина: когда утренние лучи солнца коснутся земли, обогрится горизонт, для мусульманина наступит время утренней молитвы.

Когда с высот небес сбегает ночи тень
И горы окаймит среброгорящий день,
От ложа мирного восставши в час урочный,
Мольбой приветствую я светлый край Восточный;
Всевышний! пред Тобой я тление и прах! [330]

И человек смиренно обращается к всемогущему богу – творцу, создателю мира:

Но ты, Творец миров, источник вечных благ!
Тебе всеведомы и ум, и помышленья [330].

Человек молит о прощении грехов и просит дать силы для исполнения обязанностей:

Прости мне праздность слов и мыслей прегрешенье;
Избавь неведенья, забвенья, и в тиши
Согрей любовью преступный хлад души.
Даруй мне твердость сил свершать Твои уставы,
Из сердца отжени все помышлы лукавы [330].

Смиренно молится он о сохранении жизни («Из Книги Бытия не исключи раба»), спасения от козней и напастей:

На сердце низойди и свет в него пролей;
Да кознь лукавого в нем не пробудит страсти;
Не отвергай меня и не введи в напасти;
Но целомудрием, терпеньем осени,
И в царствии Твоем меня вспомяни! [330]

Обязанность правоверного – «молитвы и славословия богу, услужение и повиновение ему, принесение в жертву себя и довольство малым, ... смирение и терпение» [53, с. 142]:

Дозволь любить Тебя душой и помышленьем,
Дай волю следовать во всем Твоим веленьям,
Дай послушанье мне, всели в мой разум страх!
Ты многомилостив, благословен в веках! [330]

Мотив покаяния и мольба о прощении грехов, надежда на милость бога продолжается и в стихотворении «Только сорванный лишь с ветки», которое также восходит к главе второй «Гулистана» Саади – «О нравах дервишей». Но в результате сокращения переводчиком рассказ Саади получил другое звучание:

Только сорванный лишь с ветки,
На террасе у беседки,
Я пучок увидел роз;
С ними травка обвивалась [331].

На вопрос, как презренная трава оказалась вместе розой, она отвечает, что в красивом виде ей природа отказала:

Но от розы получала
Я бесценный аромат, -
Нас один взлелеял сад [331].

Философское осмысление произведения – осознание человеком своего места во вселенной и напоминание, что он творение бога и частичка мира, что он должен славить бога, – то в наибольшей степени раскрыто в оригинале у Саади (то, что пропустил Ознобишин). Для полной картины представляется необходимым привести часть пропущенного материала:

Ман бандаи ҳазрати каримам,
Парвардаи неъматӣ қадимам.
Ғар беҳунарам в-ағар хунарманд,
Лутф аст умедам аз Худованд [55, с. 92].

Что в переводе означает:

..Ничтожный раб у трона бога я,
Плод вечных благ его – душа моя.
В душе немного доблести иль много –
Но уповаю я на милость бога [53, с. 143].

Таким образом, можно констатировать, что Саади интересовал Д.П. Ознобишина дидактической направленностью произведений. Через передачу философского содержания произведений Саади поэт старается ознакомить русского читателя с Востоком, с менталитетом и духовными ценностями человека исламского мира и дает возможность увидеть общее и осознать общечеловеческие ценности бытия. По этому поводу в работе об исламских мотивах и образах в русской литературе начала XIX века М.Б. Каменева пишет: «Русские писатели, воспринимая философскую систему Корана, создавали произведения, в которых через вероучение ислама рассматривают взаимоотношение человека и Бога – основу духовной жизни человека – главную концепцию не только ислама, но и христианства, иудаизма» [162, с. 145]. Что подсказывало русскому читателю о духовной близости культур Запада и Востока.

Мы уже говорили о типологических сходствах персидско-таджикской (X-XV вв.) и европейской романтической литературы. В данном случае, говоря о переводах Саади Д.П. Ознобишиным, имеем дело со сходством художественного мышления. В «Проблемах системного и сравнительного анализа» И.Г. Неупокоева говорит: «Сходство это проявляется (зачастую в весьма несхожих эстетических формах) прежде всего в том, что как практически решается главная проблема искусства: человек во взаимодействии с окружающим миром» [210, с. 158].

Один из восточных мотивов, появившихся вначале в Европе, а позже и в России, связан с Селамом. Селам на Востоке – традиционное приветствие, имеющий и другое значение – «аллегорический язык цветов», когда через цветы или предметы передавалось определённое послание или информация. Одно из первых литературных упоминаний об этом ориентальном искусстве встречается в письмах Мэри Уортли Монтегю, английской писательницы и путешественницы, известной «Турецкими письмами», - первым произведением светской женщины о мусульманском Востоке. В них она знакомит европейского

читателя с восточным селамом, отправив шкатулку с селамом (приложение 3) и дав ему объяснение. Жемчужина означает, что адресат - самая прекрасная; нарцисс призывает сжалиться над чувствами влюблённого; груша – это просьба дать надежду; спичка символизирует пламя любви, и перец - ответ на моё письмо. Само письмо, написанное на английском языке, снабжено и переводом на турецкий. Кроме вышперечисленного в письме указаны значения и других элементов Селама: гвоздика, лист бумаги, мыло, уголь, роза, сукно, соломинка, корица, коптис, волос, виноград, золотая проволока.

Селам – это письмо в цветах, в котором необходима лишь чуточка фантазии для выражения чувств, и М. Монтегю продолжает свою мысль: «Как вы успели убедиться, цвета, цветы, сорняки, фрукты, травы, камни и перья – все они имеют свой собственный язык, свой собственный стих; и вы можете браниться, упрекать или даже посылать письма страсти, дружбы, вежливости, а ещё и новости, даже не обмакнув перо в чернила» (приложение 3). Следует обратить внимание на тот факт, что вместе с цветами определёнными знаками-символами наделены и другие предметы: жемчуг, виноград, сурьма, волосы, спичка и т.д.

Впоследствии язык цветов распространится по Европе и получил дальнейшее развитие (приложение 4). Примером может служить другая книга – «Цветочный язык, или значение цветков после восточного вида. Туалетный подарок. Восьмое приумноженное издание. 1823. Берлин» (*Die Blumensprache, oder Bedeutung der Blumen nach orientalischer Art. Ein Toilettengeschenk. Achte vermehrte Auflage. 1823. Berlin*), на которую ссылается Ознобишин в предисловии к своей книжке «Язык цветов».

Не имея, к сожалению, возможности рассмотреть «Язык цветов» берлинского издания 1823 года, на которое опирался Ознобишин, обратимся к вариациям, доступным нам по электронным средствам, а именно «К предистории языка цветов» (*Zur Geschichte der Blumensprache*) и «Берлинскому языку цветов» (*Berliner Blumensprache* (1838)).

В берлинском «Языке цветов» (1838) упоминаются письма Мэри Уортли Монтегю, в которых восточный селам пропагандируется: «Каждый сорт цветов, каждая привязка в букете, висит ли или стоит вертикально, имели какое-то значение.

Начиная с букетов из одного сорта цветов и позднее к сложному комбинированию, чтобы выразить различные тонкости» [357]. Состоит этот сборник из семидесяти шести стихотворений, каждое из которых посвящено определённому цветку или растению, располагаясь в алфавитном порядке. Приведём несколько примеров:

Feuerlilie.

Ach, mein Herz brennt lichterloh,
Wie ein großes Bündel Stroh!
Niemals werd' ich Ruhe finden,
Kann es Dir nicht auch entzünden [354]

В переводе с берлинского диалекта⁷⁵ :

Огненная лилия

Ах, моё сердце горит,
Как большой стог соломы,
Никогда не найду я покоя
И не смогу в тебе также огонь погасить.

Нарциссу посвящены следующие строки:

Narzisse.

Jrausam bist Du jejen mir,
Fieke, ich verachte Dir! [354]
Ты жестока ко мне,
Поди прочь, я презираю тебя!

Другой источник – «К предистории языка цветов» – даёт список цветов и растений из 160 наименований (расположенных в алфавитном порядке), снабжённых значениями .

«Akazie gelb – Du bist meine heimliche Liebe – Жёлтая акация – ты моя скрытая любовь.

Buche – Ich wünsche dir Wohlergehen – Бук – Желая тебе здоровья!

Flieder (Syringa) – Wirst du auch treu sein? – Сирень – Ты можешь быть верной?

Geranie (Pelargonium) – Ich erwarte dich an der bekannten Stelle – Герань – Я жду тебя на нашем месте

Hopfenblüte (Humulus) – Ich lasse mich nicht überrumpeln. Хмель обыкновенный – Я не дам себя в обиду.

⁷⁵ Перевод с немецкого текста выполнен преподавателем РТСУ Ш.Х. Чакаловой

Iris – Ich steh zu dir! – Ирис – Я принадлежу тебе.

Jasmin – Du bist einfach hinreißend bezaubernd – Жасмин – Ты пленительна, чарующая, обворожительная.

Petunie (Petunia) – Verzage nie. – Петунья – Не падай духом.

Rose rot – ich liebe Dich über alles. – Красная Роза – Я очень тебя люблю.

Stachelbeerblüte (Ribesuva-crispa) – Ich bin beleidigt. – Крыжовник обыкновенный, Крыжовник отклонённый, Крыжовник европейский – Меня оскорбили.

Zitrone – diese Bitte kann ich dir nicht erfüllen. Лимон – «Эту просьбу я не могу исполнить» [358].

Впечатлениями о восточном способе общения – Селаме – поделился и исследователь Эдвард Вильям Лейн⁷⁶. Большое количество жителей Востока проявляет удивительную сообразительность и изобретательность в разговорах или переписке на метафорическом языке или посредством знаков. Неумение восточных женщин читать и писать, с точки зрения Лейна, способствовало распространению данного способа общения: «Говорят, что многие женщины являются подлинными знатоками такого искусства или науки. Они передают намеки, объяснения в любви и тому подобное посредством фруктов, цветов и других знаков» [322].

В силу своего интереса к восточной литературе Д. Ознобишин был осведомлён о письмах леди Монтегю и других упоминаниях европейцев о Селаме и перевел «Язык цветов» берлинского издания 1823 года, чтобы познакомить русского читателя с этим образцом ориентального искусства. В 1830 году Д.П. Ознобишин публикует «Селам, или язык цветов» отдельным изданием. Книгу условно можно разделить на две части. Первая часть представляет собой поэму, в которой рассказывается о происхождении «Языка цветов». Во второй части даётся «своеобразный поэтический

⁷⁶ Лейн (Эдвард-Вильям Lane, 1801-76) – английский филолог, долго жил в Египте и собрал материалы для труда, составившего его славу: «Account of the manners and customs of the modern Egyptians» (1836); прекрасно перевел «Тысячу и одну ночь» с примечаниями (изд. под заглавием «Arabian Society in the Middle Ages», 1883); издал монументальный «Arabic-English Lexicon» (1863 сл.) и составил описание Египта с рисунками... Ср. Lane-Poole, «Life of Edward-William Lane» (Л., 1877).

словарь - перечень названий цветов на русском и латинском языках и игра – «цветочный флирт», разговор «языком цветов» [331]. Привлекая внимание русского читателя к условному языку цветов Востока, в предисловии он пишет: «Немецкая книжка, напечатанная в 1823 году в Берлине, была главным источником предлагаемого издания. В досужее время я перевел сию безделку; дополнил ее многими новыми растениями и цветами; написал посвящение, в котором коснулся изобретения Восточных Селамов...» [331].

Д. Ознобишин даёт свою трактовку происхождения Селама. Он сразу поясняет, что этот ориентальный вид любовной переписки будет нов для читателя:

Язык цветов, очам приятный,
Тебе, быть может, будет нов
Своей гармоньей ароматной,
Восточной негой страстных слов [331].

Этот способ общения, говорит поэт, характерен для восточных народов, которые содержат своих жен в гаремах:

Но говорят, из той страны,
Гарема из темницы грустной,
Цветы, сменив язык изустный
И Billet-doux - впервые в свет
Явились в пучке Селама⁷⁷ [331].

В поэме-легенде говорится о Заре, «одной из дочерей Ислама», которая, «любовью пылкою сгорая», изобрела селам – «Немой, но внятный разговор». Н.Н. Холмухамедова в предисловии к двухтомнику пишет: «Прекрасная невольница, увядающая среди роскоши гарема, - образ-деталь, сохраняющийся почти во всех «гаремных трагедиях» [331]:

Меня ничто не веселит!
В чертоге этом я царица;
Но ах! чертог мне сей темница!

Говоря о героине, поэт использует образы, известные читателям по восточной повести Т. Мура «Лалла Рук» и переложению В.А. Жуковского «Пери и ангел» (которые, в свою

⁷⁷ Селам - приветствие. Под сим именем на Востоке разумеется также аллегорический язык цветов [331].

очередь, опирались на знаменитый труд французского ориенталиста XVII в. Бартелеми д'Эрбело «Восточная библиотека»):

Ее принять за Пери⁷⁸ б можно,
Покинувшую Джиннистан⁷⁹ [331].

Зара страдает от невозможности общения с любимым Альманзором, так как переписка в её случае невозможна:

Чем дам ответ ему? - Калама
Язык опасен будет нам!
Пророк! внуши мне... Из Селама...
Да, да, всё выскажет Селам!

В примечании ссылка на Д.Г. Байрона: «На Востоке (где женщин не обучают письму, опасаясь, чтобы они из этого не сделали злоупотребления) цветы, пепел, маленькие камешки и проч. выражают чувствования двух сердец чрез посредство всесветного Меркурия - старухи. Пепел означает: «горло для тебя»; пучок цветов, перевязанный волосами, – «похить меня и убежим»; но что значит маленький камешек, – того ничем другим нельзя выразить» [331])

И она решает через букет подобранных цветов передать любимому Альманзору сообщение:

Какое ж дать цветку значенье? -
Любовь - наставник лучший нам...

Чувство любви поможет и автору, и адресату понять друг друга:

Любовь пошлет ей вдохновенье,
Любовь внушит ему уменье
Сплетенный разгадать Селам.

Букет подобран из ряда цветов. Розан-лавр (*Nerium oleander*; *rosage* – примечание Д. Ознобишина) должен означать очарованность и любовь:

Меня ты чаровал не раз;
Скажи ему, что каждый час

⁷⁸ «Пери - существа воображаемые, населявшие мир наш за две тысячи лет до сотворения Адама; ниже ангелов, но превосходнее людей. Индейцы и другие народы восточные представляют их в виде женщин, живущих в цветах радуги, питающихся одним благоуханием роз и ясминов и порхающих в облаках ароматных. Джиннистан - земля гениев » [331]

⁷⁹ В приложении ссылки на Ричардсона, Розенцвейга и «Пери и Ангел» В.А. Жуковского.

Его любить не преставала [331].

Азалея (*Azalea Pontica*. Linn.- прим. Д.О.) передаёт томление и грусть по любимому и одиночество:

Как ты, томлюся я бледна,
Без друга милого, одна,
Одна с печалию моею.

Пояснения к следующему цветку связаны с любовными чувствами, которые не знают препятствий. «Iromea. Камалата есть один из цветков замечательнейших по цвету и образованию своих листьев и цветка. Его прелестные, розонебесные венчики - цвет посвященной любви, были виною, что ему дано название Камалаты, или грозд любви (ссылка Д.О.- Сир В. Жонес).

С ней нежный камалаты цвет
Она свивает розовидный:

«Внуши, о грозд любви завидной!

Лети, преград отважным нет!» [331]

Буя-таньонг душистый (*Mimusops elengi*. Linn – прим. Д.О.) так же снабжен описанием: «Сей цветок имеет вид звезды, окруженной семью или осмью лучами: он желтого цвета и приятного запаха». И он призывает встретиться:

..... своей звездой

Пленяешь ты семилучистой;

Скорей, вечернею порой;

Спеши увидеться со мной!

Пленительный мюлати (*Nyctanthes sambac*. Linn. Он более известен под названием Аравийского ясмينا. *Voy. de Cook* – прим. Д.О.) должен передать, что Зара подневольна и жаждет «его объятий, к нему летит душа..»

Цитата служит пояснением другому цветку: «Дождь перестал на время, уступая место воздуху сладостному и прохладному, исполненному запахом сандала и обремененному роскошными ароматами, похищенными с цветков Кадамбы, Сарджи и Арджуны» (С указанием источника – «Гариванса. *Shorea robusta*. Linn»):

Вот сарджи цвет, бальзам носящий:

Тебе мой поцелуй горящий! [331]

Жин-сенг, завершающий букет-послание и незнакомый русскому читателю, требует пояснений Ознобишина: «Рапах, *ginseng*. Linn. Сему растению приписывают в Китае силу

продолжать жизнь; надобно пить только его настой несколько времени (Toilette de Flore)».

Пусть жин-сенг кончит мой Селам

Ты жизнь, ты свет моим очам!

Отправленное любовное послание – селам – не вызывает сомнений во взаимности чувств, подтверждением чему служит ответ Альманзора, принесённый служанкой:

.....В ее руках

Лист видит Зара дятловинный.

«О радость! Пламень наш взаимный!

Он понял мысль мою...» [331].

Таким образом, говорит автор поэмы-легенды, посредством цветов и общались на Востоке влюбленные, не доверяя бумаге свои чувства:

Так, милый друг, Селам прекрасный,

Манящий свежестью цветов,

Был языком любви страстной,

Бесценных тайн ее покров! [331]

Цветы обладают не только внешней красотой и приятными запахами, но и могут говорить без слов, было бы желание понять смысл послания, страсть и чувства, способные толкнуть на безумства во имя любви:

Как сладостны цветы Востока

Невыразимую красой!

Но для поклонницы Пророка

Приятней их язык немой!..

Завершает поэтическую легенду, знакомящую с селамом, призыв к русскому читателю, а особенно к «девицам молодым», следовать этому восточному способу общения:

Селам свивайте в неге сладкой:

Любовь легко научит вас [331]

Необходимо сказать и о пояснениях к поэме. Они знакомят читателя с экзотичным миром, с жизнью и бытом восточных народов, рассказывают о страсти восточных народов к благовониям и курениям или сильно пахучим растениям, о мираже, который пояснен, как «феномен степей, именуемый сераб, происходящий от преломления лучей палящего солнца в песке, представляется очам жаждущего странника в виде отдаленного озера» [331].

Можно предполагать об источнике языка цветов – о суфийской философии и поэтике, которая опиралась на символику. В книге М.А. Русановой. «А. С. Грибоедов и суфии» говорится о признании суфиев, подобно всем мистикам, в бессилии словами языка передать их опыт и истину. «Единственно, что возможно, – это пользоваться языком намека – языком символов, метафор, притч, иносказания» [338], и ссылается на Руми: «Слова – лишь гнезда, их значения – крылатые создания в полете».

Говоря о быте, «свойственной жителям Востока», Д.П. Ознобишин цитирует строки, демонстрирующие знание персидско-таджикской литературы: «Подруга соловья – роза. Любовь соловья и розы прославлена поэтами Востока: Гафизом, Саади, Жами» [331] – и служащие пояснением к стиху:

Ты здесь, Подруга соловья,
На пламенных листках прекрасной
Лежит холодная роса [331].

«Будет приятно для любителей и любительниц ботаники» красочное описание цветов и растений в саду гарема, показывающее глубокое знание флороориенталистики:

Туда и Юг, и Запад дани
Снесли своих благоуханий; -
Там все восточные цветы!

Селам, как элемент восточного мира, получивший развитие в европейской и русской культуре, рассмотрен К.И. Шарафудиной в диссертационном исследовании ««Язык цветов» в русской поэзии и литературном обиходе первой половины XIX века». Занесенный в Европу и Россию с Востока (предположительно с Турции), «этот условный способ общения под влиянием европейских традиций символизации растений внутренне перестраивается и вскоре становится популярным литературно-культурным явлением, входящим в эстетизированный быт» [352]. Эта манера общения оставила след в творчестве писателей всего XIX века – от А.С. Пушкина, К.Н. Батюшкова, П.А. Вяземского, Е.А. Баратынского, Д.П. Ознобишина до А. Фета, А.Н. Майкова, А.Н. Плещеева, А.К. Толстого.

Итак, интерес к Востоку, его мотивам и образам, ориентальная экзотика, характерная для русской литературы начала XIX века и отразившая эстетические искания русского романтизма, ярко

проявляются в творчестве Д. Ознобишина, обращавшегося к переводам-переложениям восточной литературы. И ближе всего для него оказалась персидско-таджикская и арабская классика. Поэма-легенда «Селам ...» ярко демонстрирует пути русско-восточных литературных связей.

Этот интерес к восточной культуре с его многозначностью и чувственностью привлечет в дальнейшем внимание русских символистов в начале XX века: «Недосказанность, умалчивание, домысливание, импрессиональность лирического повествования – то, что характерно для поэтической традиции Востока, и то, что отечественные символисты переосмысливали в собственном творчестве» [184, с. 175]. Этот интерес будет связан с желанием европейца познать суть происходящего, осознать восточную бесконечность бытия и одновременно кратковременность человеческой жизни, умение отрешиться от мимолетных увлечений и сосредоточиться на важных мыслях, то есть со стремлением к ценностям восточного мировоззрения.

Возвращаясь к теме Селама, необходимо отметить, что условный язык Востока русскому читателю был знаком и по ряду других источников, к примеру, по переводимым на европейские языки восточным сказкам. «Книга тысячи и одной ночи» в «Повести о любящем и любимом» знакомит читателя с условным языком влюбленных. Герой получил листок бумаги со стихами и платок, после чего состоялся безмолвный разговор с возлюбленной на расстоянии: «Она не произнесла ничего, а только положила палец в рот и потом приложила к нему средний палец, и прижала оба пальца к груди, и показала на землю, а затем убрала голову из окна и заперла окно». Герою и читателям рассказчик так объясняет смысл происходящего: «То, что она положила палец в рот, указывает, что ты у нее на таком же месте, как душа в теле, и что она вопьется в близость к тебе зубами мудрости. Платок указывает на привет от любящих возлюбленным; бумажка обозначает, что душа ее привязалась к тебе, а прижатие двух пальцев к телу между грудями значит, что она говорит тебе: через два дня приходи сюда, чтобы от твоего появления прекратилась моя забота» [31, с. 238]. Поистине, должно быть влюбленным, чтобы правильно уяснить все знаки Селама. Но в восточной сказке может быть разговор менее сложный, но все же необходимо умение расшифровать значение

предметов. Так, в «Сказке о Камаре-аз-Замане и жене ювелира» герой, ждущий ночью свою возлюбленную, крепко заснул. В первый раз ему оставлены игральные бабки, что означало – кто любит, тот не спит; а раз ты заснул, значит, ты еще юн и тебе подобает играть в бабки. Во втором свидании герой, не дождавшись любимую, не смог победить сон и нож, оставленный ему, предостерегал – «Если ты заснешь еще раз, я тебя зарежу» [36, с. 224].

Другим источником условного языка Селама для русского и европейского читателя явилось гениальное творение немецкого ориенталиста И.В. Гете «Западно-восточный диван». В «Статьях и Примечаниях к лучшему разумению «Западно-восточного дивана»» показана одна из особенностей восточной поэзии: емкость выражений, значительность и многозначность слова, богатейший иносказательный язык. Эта особенность поэтического слова оказалась параллельной языку цветов: «В поэзии Востока воцарились пафос намека, игра иносказаниями и аллегориями, двумысленность полутонов и светотени...» [70, с. 171]. В своих примечаниях к Дивану Гете выделил раздел «Обмен цветами и знаками», в котором отметил, что используются не только цветы, но и «вообще все зримые вещи». «Однако что тут нужно сделать, чтобы получилось сообщение и происходил обмен чувствами и мыслями, - это представить можно лишь наглядно – вообразив себе основные свойства ориентальной поэзии: ей свойственен широкий обзор, охват вещей и предметов мира, тут без труда рифмуют, а к тому же все это племя весьма любит загадывать загадки, что одновременно воспитывает и способность их разгадывать, - это ясно всем, чей талант склонен к занятиям шарадами, логогрифами и всем тому подобным» [14, с. 233]. Этот способ общения основывается на чувственном восприятии мира и обостренной интуиции: «При этом всецело царит наитие, направляемое страстью, - иного быть не может, это сразу бросается в глаза» [14, с. 234]. Здесь же в главе И.В. Гете приводит примеры Селама.

Лал - Я воспылал; Лазурит - Кто горит? Ветка лавра - Витязь храбрый; Свинец - Хоть под венец; Шелк - Я умолк; Золото - Мы оба молоды; Кожа - Будь настороже; Ветка - Пишешь редко; Кипарис - Со мной простись.

Представить, говорит исследователь, этот пример общения можно только в случае наличия сильных чувств, желания общения и выражения слов недосказанных, обладания дара интуиции: «Как только дух идет в подобном направлении, он начинает творить чудеса» [14, с. 236].

Мысль, что «Диван» И.В. Гете не просто восточный, а персидский, подтверждается и разделом «Шифр». В Персии присутствовал при общении не только Селам, условный язык цветов, но и способ общаться посредством шифра, опираясь на определенную книгу, например общение влюбленных через лирику персидского классика Хафиза. «Любящие сговариваются воспользоваться стихотворениями Хафиза как средством обмениваться своими чувствами; они отмечают страницу и строку, выражающие их состояние в настоящую минуту, а в итоге возникает выразительное, сложенное из разных мест книги, песни; превосходные, но рассеянные по всей книге стихи бесценного поэта сочленены чувством, страстью; склонность, выбор придают целому особую внутреннюю жизнь, и разделенные находят в том утешение, покорствуя судьбе, - свою печаль они украсили жемчугом его слов» [14, с. 238].

Так И.В. Гете дал европейцу представления о условных способах общения жителей Персии, а Д.П.Ознобишин познакомил русского читателя с Селамом, языком цветов, принятом на Востоке, что станет популярным мотивом в творчестве русских писателей.

Таким образом, подведя итоги главы, констатируем, что эпоха русского романтизма, с интересом познающая ориентальную культуру и литературу, запечатлелась в творчестве В.А. Жуковского-переводчика, наиболее ярко воплотившего в своих произведениях западно-восточный синтез романтических традиций и Д.П. Ознобишина как поэта и переводчика персидско-таджикской поэзии (Хафиз, Саади).

ГЛАВА III. МОТИВЫ ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В «ВОСТОЧНОЙ» ПОВЕСТИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА (ОБРАЗЫ, ТЕМАТИКА, ПЕРВОИСТОЧНИКИ И ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА)

В 20 - 30-е годы XIX века происходит интенсивный рост прозаических жанров. Поэзия уступает место прозе, которая приобретает господствующее положение в литературе. Самым популярным жанром стала повесть. Романтическая повесть – историческая, фантастическая, «восточная» – способствовала значительному обогащению литературного процесса. «Писатели-романтики все более обращаются к изображению сначала этнографических, бытовых, затем социально-исторических картин жизни народа и общества» [151, с. 169], что приводит русскую литературу к открытию: социально-исторические обстоятельства могут быть соотнесены с характером героя, мотивировкой его поступков. Предреализм романтической повести проявился в осознании человека как продукта среды, что и наблюдается в творчестве А.С. Пушкина, О.И. Сенковского, А.А. Бестужева-Марлинского.

Более полным исследованием по интересующей нас проблеме является работа В.Н. Кубачевой «Восточная» повесть в русской литературе XVIII - начала XIX века» (1962), в которой автор дает общее представление о жанровом своеобразии «восточных» повестей». «Восточная повесть» пользовалась большой популярностью у русского читателя со второй половины XVIII века: «Под этим именем существовали и подлинно восточные произведения (как сказки «Книга тысяча и одной ночи»), и подделки, и произведения, ничего общего с Востоком не имевшие» [168, с. 295]. В исследовании отмечен факт определенного отношения к «восточной» повести. С одной стороны, не было разграничения между оригинальным произведением и переводом, переложением. «Органичность этих произведений в русской литературе доказывается и тем, что идейный и образный строй как оригинальных, так и переводных «восточных» повестей не противоречат друг другу» [168, с. 296]. С другой стороны, отмечено, что переводились произведения идеологически востребованные, связанные с периодом своего появления: они лишь были средством изображения современных

конкретных лиц и событий. В унисон В.Н. Кубачевой о многообразии форм восточной прозы и о проблеме перевода – оригинала говорит и Ю.М. Медведев. В послесловии к «Волшебно-богатырским повестям XVIII века» Ю.М. Медведевым отмечено: в литературном процессе XVIII века «..и для России, и для Европы понятие перевод – пересказ – оригинальное сочинение, как правило совпадали..» [259, с. 484].

Исходя из определенной тематики, идентичности идей и образов В.Н. Кубачева условно выделяет три группы «восточных» повестей. Первая группа «восточных» повестей – морально-этические с религиозной окраской. Термин «восточная повесть» здесь воспринимается как указание на место возникновения, родину произведения. Вторая группа – повести развлекательные, авантюрно-галантные, термин «восточный» чаще «определяет лишь место действия, а в некоторых случаях – условный источник: подражание арабским или иным восточным сказкам». Третья группа – «восточные» повести просветительские: философско-сатирические и нравоучительные. «Здесь могут отсутствовать даже восточные сюжеты, используются лишь имена, внешний реквизит и некоторые детали, ставшие общепринятыми признаками «восточности»» [168, с. 300].

«Восточные» повести нравственно-религиозного содержания (первая группа) существовали на протяжении длительного времени – от древнерусской литературы до XIX века: «Они в аллегорическом, философски отвлеченном плане решали наиболее общие вопросы: об отношении человека к вечности, о цели существования, о бренности земного и т.д.» [168, с. 300]. Эти произведения и создавали представление читателя о «восточной» повести как философском произведении, посвященном аллегорическому изображению человеческой жизни и искушениях или препятствиях, встречающихся герою: «Они решают важные морально-этические проблемы, но с позиций философа-мудреца, аскетически отрешившегося от мирской суеты, и опираются на нормы христианской морали» [168, с. 300-301]. Экзотика и необычность, иная культура и быт привлекали внимание европейского читателя, поэтому интерес к восточному фольклору был вполне закономерен. Сам же всплеск знакомства с произведениями на восточную тему или с восточными

сюжетами произошел в XVII веке. Сказки поразили читателя изображением фантастического мира, новыми образами, бытом и нравами неведомых народов, экзотическими картинами природы, своеобразной поэзией. «Все эти авторы создавали модное развлекательное чтение, для занимательности заимствуя элементы из произведений иного типа: авантюрно-галантного романа, пасторальной литературы, волшебного-рыцарского романа и т.п.» [168, с. 297]. Литературная обработка восточной сказки оставила костюмы, имена и штампованные мотивы. Эта внешняя оболочка надолго останется в литературе, как маскарадный костюм, укрывающий любое содержание, что приведет к новому направлению «восточной» повести – просветительской. Идеология Просвещения сказалась на литературном процессе – «восточная» повесть стала жанром идеологическим и сатирическим. Ряд обстоятельств способствовали долгому успеху просветительской повести: восточные одежды удобны по цензурным соображениям; показ западного мира глазами восточного жителя – «идеальный для просветителя способ анализировать явления жизни с точки зрения разумности и естественности»; «маскировка под модный жанр облегчала широкую популяризацию философских идей». «Восточная» повесть существовала в двух несовместимых видах: «один – развлекательный, ведущий начало от восточной фантастической сказки и авантюрно-галантного романа, и другой, лишь внешне сходный с ним вид, – просветительская «восточная» философская повесть» [168, с. 299].

Исходя из трансформации жанра «восточной» повести, В.Н. Кубачева подчеркивает: «По всей вероятности, вначале «восточную» повесть чаще всего воспринимали у нас как нравственно-философскую притчу, отвлеченную и беспристрастную» [168, с. 301], которая композиционно состоит из притчи, толкования и нравоучения.

Назвав родиной «восточной» повести Францию, В.Н. Кубачева указывает, что борьба с канонами классицизма приводит писателей к поискам сюжетов, нового литературного материала, что определило обращение к восточному фольклору и литературе.

В другом исследовании, посвященном типологии жанра русской повести, – Г.В. Субботиной «Жанр русской повести конца

XVIII - начала XIX века» (2003) – также говорится о различных принципах исследования типологии жанра русской повести. Разделение повести осуществлялось на основе литературного направления (сентиментальная, предромантическая, романтическая, реалистическая повесть); идеологического принципа (просветительская и масонская); тематического («восточная» и историческая).

Г.В. Субботина считает, что при классификации по тематическому принципу недостаточное внимание уделяется таким разновидностям повести, как авантюрная, историческая, философская, любовная, сатирическая, «восточная». Несмотря на многочисленность исследований по типологии повести (например, «восточная» - В.Н. Кубачева, О.А. Ильин, Г.Д. Данильченко и др.), этот вопрос продолжает привлекать внимание исследователей.

Говоря об эволюции жанра повести и возникновении его модификаций, Г.В. Субботина констатирует факт влияния общественно-исторической обстановки на развитие русского литературного процесса конца XVIII - начала XIX вв. Век Просвещения характеризуется всплеском писательской и читательской активностью, заметен переход от перевода и подражания к оригинальному творчеству. Идеология Просвещения повлияла на развитие жанровых модификаций повести, их жанрообразующих признаков: философская, ориентальная, сатирическая повесть.

Колорит «восточных» повестей для писателей зачастую был средством создания аллегории для критики самодержавно-крепостной России, отображения политического режима или философско-просветительского произведения с проповедью просвещенного абсолютизма. «Доминирующей идейной константой этих, как, впрочем, и других идентичных восточных повестей, является проблема государственного устройства общества, базирующаяся на нравственно-этических принципах воспитания власть предержащих – государя и его политических сподвижников» [270, с. 42]. В исследовании Каримиана Фазеха «Восточные мотивы и образы в русской прозе и драматургии II-й половины XVIII века» (2014) говорится, что во II-й половине XVIII века «восточные» повести функционировали в рамках просветительской философской литературы. Но в

последующем «восточная» повесть не покинула литературный процесс: «Восточная тема станет самоценной в эпоху романтизма – в начале XIX века» [270, с. 156].

Необходимо отметить и взаимосвязь русской литературы с европейскими литературными тенденциями. Развитие жанров русской литературы не может рассматриваться без влияния западно-европейской литературы: «Вместе с появлением разновременных переводов западноевропейских источников в русской литературе возникают новые образы, сюжеты, поэтика» [345]. Для начала XIX века характерна трансформация повести, приобретение новых жанровых форм. Кризис идеологии Просвещения привел к исчезновению философской повести, сохранилась просветительская «восточная» повесть. Сатирическая повесть меняет свое звучание, «приобретая развлекательное направление». Сохранилась историческая повесть, став ведущим жанром. Зародилась и получила развитие «восточная» повесть с изображением реалистического восточного мира: «Одно из направлений «ориентальной повести» - «реалистическая» повесть, основанная и получившая широкое распространение в 30-х годах XIX столетия, продолжает свое существование вплоть до середины века, и далее в течение всего столетия писатели не раз обращаются к теме «русского Востока» – Кавказа» [345].

Одновременно с 60-х годов XVIII века проявляется интерес к реальному Востоку, сведениям научного и документального характера, что говорит о познавательном и деловом интересе русского общества к различным восточным странам, граничившим с Россией. Поэтому к развлекательной и экзотичной стороне «восточных» повестей будет негативное отношение. Идеи Просвещения проявлялись в просветительской философской повести утверждением культа разума и необходимостью перестройки общества на началах разума и справедливости. Необходимо было обратить на пользу читателя бессодержательное, но популярное произведение. С этим связана и выработанная система образов: «Если учесть, что в произведениях такого рода пропагандировались самые популярные для своего времени идеи, которые часто превращались в общее место, то станет понятным, почему в процессе развития жанра выработались трафаретные образы: скучающий «от веселостей» государь,

время от времени изъявляющий желание «знать истину» о положении своего народа; визирь, за благородство ненавидимый придворными; его антагонист – корыстный муфтий или кадий; дервиш; добродетельный поселянин и т.д.» [168, с. 304]. Уже говорилось о «восточной» просветительской повести как аллегории для критики или философско-просветительского произведения с проповедью просвещенного абсолютизма.

Новая эпоха требовала новых литературных идей и форм воплощения. Были попытки «использовать «восточную» повесть для проповеди идей сентиментализма, но все они оказались неудачны». Смена идеалов не затрагивала область литературной формы, «а старая форма была недостаточна для нового содержания и чужда ему» [168, с. 315]. Так, например, в начале XIX века «восточная» повесть становилась аллегорической: «Прием аллегории позволял развивать те же идеи, отступая от традиционных образов и избирая оригинальный сюжет», хотя повести и были интересны для чтения, не содержали новых мыслей.

Не обойдена вниманием исследователей самобытность русской литературы. В русской литературе, в отличие от европейской, «восточная» повесть имеет более сложную основу – ранние переводы, знания реального близкого Востока, влияние эстетики европейского ориентализма, современные переводы и оригинальные произведения, которые составляли пеструю картину: «В нее вошли произведения более ранней эпохи, дошедшие к нам через Византию, новые переводы истинно восточного фольклора, переводы французских подделок и модной ориентальной литературы и, наконец, оригинальные произведения» [168, с. 299].

Развитию жанра «восточной» повести в XIX веке посвящено диссертационное исследование Г.Д. Данильченко «Романтический ориентализм в русской литературе первой половины XIX века» (1999), поскольку именно в эпоху романтизма она получила дальнейшее развитие. Причиной интереса романтиков к Востоку были поиски новых, лежащих вне античности, эстетических идеалов. Следуя по этому пути, романтики пришли к идеалу культуры не менее древней и современной, чем античная, –

культуры восточной, сыгравшей в романтизме роль своего рода «античности». Отсюда и мнение том, что *своим появлением русский романтизм обязан восточному предмету*.

Таким образом, при рассуждениях о проблемах ориентализма в русской литературе необходимо отметить, что она прошла определенный путь развития: Просветительство – романтизм – реализм. Не отвергая художественных достижений прошлого, ориентализм романтизма, меняясь, вбирает в себя и элементы реализма. «Литературные отношения России и Востока включали восточные темы, образы, использование русскими писателями восточного фольклора, различных восточных аналогий и реминисценций, переводы литературных памятников народов Востока как с оригинальных языков, так и с языков-посредников, личные контакты русских писателей с представителями восточных народов, типологические связи и т.д.» [316]. С одной стороны, ориентализм романтизма связан с необычно-экзотическим, с другой стороны, это этнографический реалистический материал. Восприятие и влияние восточного материала русской литературой начала XIX века, свойственное эпохе романтизма, характеризуется переходом к реализму: «Именно в этот период Восток как бы становится пограничной зоной, где происходят сложные процессы взаимодействия романтического и реалистического мировосприятия» [316]. Романтики, следуя принципам индивидуальности и самобытности, призывали писателей за темами и образами обращаться к фольклорному материалу. «Русская «восточная» повесть, уходящая корнями в фольклор и являющаяся наиболее крупным литературным жанром в общем ряду дидактико-аллегорических жанров, синтезировала в себе их малые формы, создав и воплотив просветительские философско-этические идеи прогрессивного общественно-литературного движения первой трети XIX столетия» [327].

Рассмотрев в исследовании русский ориентализм как систему философских, эстетических и жанрово-стилевых исканий русской литературы первой половины XIX в., Г.Д. Данильченко говорит о характерном романтизму поиске новых художественных форм. Это и воплотилось в жанровом составе русской литературы. Одним из примеров является «восточная» повесть, «которая способствовала не только глубинному постижению Востока, его

философии и культуры, но и на восточном материале отшлифовала форму жанра романтической поэмы вообще». «Восточная» повесть явилась следующим этапом в освоении Востока, как прозаический жанр, позволявший широкий охват событий. «Светская, историческая, фантастическая повести русского романтизма были насыщены ориентальной проблематикой» [316], что способствовало обогащению русской литературы восточными образами, темами, сюжетами и поиску новых форм раскрытия идеи. При рассуждениях о русско-восточных литературных связях, отмечает Г.Д. Данильченко, надо указать отличительную их особенность – филоориентализм. «Под «филоориентализмом» понимаются представления восточного мира в литературе, использование восточной символики и восточного экзотизма в их внешних представлениях в соответствии с созданным на Западе миром восточной жизни» [316]. Для России Восток и ориентальный мир был ее частью, и европейские взгляды в ряде случаев не были применимы к русскому литературному процессу, «как органическая естественная часть российского литературного процесса» [316].

Писатели-романтики, воссоздавая местный колорит, «стремились к достоверности в изображении нравов, обычаев, быта и природы тех восточных народов, о которых писали», что привело к зарождению реалистических тенденций в романтизме. Использование фольклорных тем и мотивов «не только создавало местный колорит, но и способствовало более глубокому проникновению в сущность восточных культур, в особенности мировоззрения восточных народов» [316].

Подводит итог исследованию мысль Г.Д. Данильченко о том, что «и идея местного колорита, и использование иноязычного фольклора, и проблема синтеза Запада и Востока, присущие русскому романтическому ориентализму, не только составили идейно-художественное своеобразие русского романтизма, но и подготовили пути для утверждения русского реализма, поставившего тему Востока на новый уровень постижения чужой культуры...» [316].

При этом необходимо отметить факт изменения отношения к Востоку: русские писатели (О.И. Сенковский, Д.П. Ознобишин, А.А. Бестужев-Марлинский) от абстрактного мира переходят к

изображению жизни и быта чужеземцев, изучению и отражению национальных культур и литератур. Русские писатели-ориенталисты выделяют при этом классику персидско-таджикской литературы X-XVI вв. Эта литература привлекала внимание исследователей своей распространенностью, обогащала творческую мастерскую европейских писателей темами и образами, сюжетами и мотивами, жанрами и художественными возможностями слова – многозначностью и символикой. Богатый восточный мир предстает перед европейским читателем в «восточной» повести – баснях и хикоятах, притчах и легендах, апологах и макамах.

Однако в литературоведении исследований по проблемам типологии русской оригинальной повести пока недостаточно, и они не раскрывают полностью все вопросы жанрового своеобразия, в частности, «восточной» повести, поэтому рассмотрение эволюции данного жанра в русской литературе XIX века необходимо. Также отметим, что своего решения ждет вопрос влияния персидско-таджикской литературы на «восточную» повесть.

3.1. МОТИВЫ ВОСТОЧНЫХ СКАЗОК В «ВОСТОЧНЫХ» ПОВЕСТЯХ О.И. СЕНКОВСКОГО

В первой трети XIX века востоковедом первой величины в Российской науке и литературе являлся О.И. Сенковский (Барон Брамбеус). «Увлечение многих интеллектуалов, в их числе и А.С. Пушкина и Ю.М. Лермонтова, мусульманским миром стало возможным благодаря О.И. Сенковскому (литературный псевдоним - Барон Брамбеус), знаменитому писателю и востоковеду, побывавшему на арабском Востоке и свободно владевшему разговорными арабскими диалектами» [312]. Необходимо отметить, что современники зачитывались произведениями Сенковского. К примеру, В. Кюхельбекер в отрывках «Дневника», давая положительную оценку повестям Бестужева, ставит в один ряд Пушкина, Баратынского и Сенковского [39, с. 405].

Малоизвестный для современного читателя, Сенковский долгое время рассматривался в литературном процессе с негативной стороны. «Имя писателя вошло в историю русской литературы, главным образом, под тенью реакционной «славы» «журнального триумvirата Ф.В. Булгарин - Н.И. Греч – О.И. Сенковский» [348]. Он был объявлен «представителем торгового направления в

литературе, «второстепенной» фигурой в историко-литературном процессе первой трети XIX века» [348]. Игнорировались вопросы творчества О.И.Сенковского и долгое время в науке освещались только его публицистическая деятельность. Возродившийся в последнее время интерес к художественному творчеству О.И. Сенковского⁸⁰ «связан с общим поворотом современной науки к проблемам творчества писателей «второго ряда» как «срединного пространства литературы», отражающего основные закономерности историко-литературного процесса» [348].

О.И. Сенковский опубликовал много работ, связанных с проблемами ориенталистики: критические замечания по исследованиям востоковедов, путевые заметки о путешествиях по Сирии и Египту, лекции о поэзии арабов. Знаток восточных языков, О.И. Сенковский подверг тщательному анализу научные труды и переводы европейских и русских ориенталистов. В статье «Поэзия пустыни, или Поэзия Аравитян до Магомета» (1839) Сенковским поставлена проблема перевода: недостаточно знать язык оригинального произведения, переводчик должен хорошо представлять материал, образ жизни и быта чужого народа.

Исследователь-востоковед Е.А. Зандер в статье «О.И. Сенковский – писатель и критик», исследуя проблему особенностей перевода с восточных языков, заметила: «Прежде всего О.И. Сенковский в своей статье «Восточная драма» стремится донести до широкого читателя огромную разность между миром восточным и западным, их отдельность и разнородность, поэтому восточная тема требует от писателя, обращающегося к ней, самой серьёзной подготовительной работы, чтобы получить ясное представление о

⁸⁰ Алексеев П.В. Источник восточной повести «Антар» О.И. Сенковского // Филология и человек. Научный журнал. – Барнаул, Алтайский государственный университет, 2012. №3. Алексеев П.В. Сирия в мифопоэтике О.И. Сенковского. //Вестник Томского государственного университета. Филология. 2014. – № 1 (27). Мурадова Ф.Р. Восточная тематика в литературных альманахах 20-30-х годов XIX века. Автореф. дисс... канд. филол. наук. – Баку, 1990. Назарова Н. «Лже-Белкин и Псевдо-Сенковский: об истинном авторе повести «Турецкая цыганка» и одном эпизоде из отношений Сенковского с Пушкиным в 1835 году» // 5 Пушкинские чтения в Тарту. Пушкинская эпоха и русский литературный канон. Часть 1. Перцева В.А. Восточные повести О.И. Сенковского. – Украина: Харьковский национальный университет внутренних дел. Дергачёва Н. Песнь о Вещем Олеге и «Смерть Шанфария» Сенковского как инварианты мифологемы судьбы (в аспекте дихотомии «Запад – Восток»).

Востоке, его нравах и обычаях, законодательстве, вере, истории» [144, с. 11]. Обращение к ориентальной тематике должно зиждиться на знаниях о чужеземном мире, его культуре и истории.

В этой связи следует отметить, что Сенковский определил три пути познания чужого мира: первый – долгое путешествие по Востоку: «путешествие доставляет более или менее точный обзор наружных форм его – что уже очень важно» [62, с. 110]; второй путь – знакомиться с интересующей вас литературой на языке оригинала: «тогда проникаете вы во внутренность его понятий, логики, духа, страстей, характера и образа действия, хотя и не можете ясно представить себе его наружности»; третий путь – путешествовать и читать: «тут вы видите и лицевую и изнанковую его сторону, Восток вещественный и Восток нравственный» [62, с. 110].

Сенковский указал на особенности лексики восточных языков, которые необходимо знать для правильного восприятия, а, следовательно, и для перевода. Так, например, связанные с климатическими условиями и образом жизни синонимические ряды; употребление при описании предметов прилагательных вместо существительных, что придает поэтической речи быстроту, вследствие чего воображение читателя с большим трудом успевает воспринять картины, воссоздаваемые поэтом.

О.И. Сенковский в своих работах дал европейскому и русскому читателю сведения о ряде особенностей восточных народов и их культуре, и, говоря об арабской литературе, в то же время подразумевал общие черты литератур Востока. Одним из вопросов привлечших внимание исследователей является вопрос о первоисточниках «восточных» повестей О.И. Сенковского.

Сборник притч и басен «Панчатантра» как памятник санскритской литературы», связанный с фольклором, возник в индийском регионе, как известно, в III – IV веках н.э. До наших дней текст оригинала полностью не сохранился: «Она дошла до нас лишь в нескольких редакциях, среди которых наиболее известны анонимные «Тантракхьяика» («Книг назидательных рассказов», ок. X в.), и «Панчакхьяика» («Книга из пяти рассказов» (XI в.), а также «Панчатантра», сочиненная джайнским монахом Пурнабхадрой в 1198-1199 гг.» [153, с. 39]. При создании «Панчатантры» неизвестные авторы опирались на

предшествующую литературу и труды по праву и науке: «Ими использованы стихотворные своды права «Манусмрити» (II в. до н.э. - II в. н.э.), «Камандакиянитисара» (V в.), «Яджнявалкья» (V – VI вв.), сочинение знаменитого астронома Варахамхиры (ум. 587), произведения классиков древнеиндийской поэзии – Калидасы (V в.), Бхатрихари (VII в.), Бхавабхути (VIII в.) и др.» [45, с. 6]. Отметим, что санскрит был языком литературы, не участвовал в создании фольклора, но оказался средством изложения некоторых жанров народного творчества – сказаний, басен, притч.

«Панчатантра» представляет собой образец обрамленной повести, состоящей из отдельных рассказов. Дается мнение или суждение (с намеком на событие), ставится вопрос и рассказывается событие; следующее суждение, вопрос, рассказ и т.д. Часто рассказ включает в себя другие рассказы второй, третьей ступени.

В большей степени рассказы имеют дидактическую направленность, в них даются практические советы об управлении государством, восхваляется добропорядочность и порицается порок: «Они обличают неблагодарность, корыстолюбие, высокомерие, учат верности, дружбе, самоотверженности, состраданию к ближним и прежде всего восхваляют разум, который почитается создателями сборника высшей ценностью жизни и единственным мерилom правильного поведения» [153, с. 40]. Но в то же время дидактизм не исключает развлекательной направленности, обрамленная повесть сборника объединила разнородные рассказы.

Развлекательное и нравоучительное содержание привлекло внимание переводчиков, в общей сложности данное произведение переведено на 60 языков мира. В VI веке сделан пехлевийский (среднеперсидский) перевод. И если в «Панчатантре» прозаическое повествование перемежается со стихотворениями, то «Калила и Димна» представлена в виде прозы. Название «Калила и Димна» связано с неправильным произношением вначале на пехлевийском, а потом на арабском языке имен героев «Панчатантры». Переработка изменила сборник: переводчиком введены новые части (новеллы), пословицы и поговорки, цитаты из Корана. Это нововведение должно было удовлетворить вкусы мусульманского читателя. Обращение и восхваление Всевышнего сочетаются с

отражением морально-этических сторон жизни народов Востока - праведные поступки и великодушие, верность слову, трудолюбие и благочестивость. Назидательность и развлекательное чтение чередуются в «Калиле и Димне»: «...она заключала в себе серьезное и забавное, шутливое, мудрость и философию; чтобы мудрому было чем заняться в ней по части мудрости и чтобы раскрылась грудь его от смеха над ее шутками» [28, с. 33].

Арабская обработка «Калилы и Димны» была осуществлена в VIII веке страстным поклонником иранской литературы Абдаллахом ибн ал-Мукаффой⁸¹ («Прямодушный и Лукавый»), внесшим свои изменения. Арабский текст «Калилы и Димны» послужил основой для греческого⁸² (XI в.), персидского⁸³ (XII в.) переводов, а с древнееврейского (XIII в.) переведен на латинский⁸⁴ язык, с арабского на испанский. Перевод на греческий язык Симеона Сетха, известный как «Стефанит и Ихниллат», стал основой славянских переводов. Это произведение знакомо русской литературе в двух вариантах: «В 1762 г. «Академии наук переводчик Борис Волков перевел с латинского «Политические и нравоучительные басни Пильпая, философа индейского», не подозревая, что читатели Московской Руси уже знакомы с этой книгой под другим названием» [28, с. 9]. Имеется несколько вариантов на персидском языке⁸⁵: обработка «Калилы и Димны»

⁸¹ До принятия Ислама носил зороастрийское имя Рузбех сын Дадое.

⁸² Греческий перевод назывался «Увенчанный и следопыт».

⁸³ Персидский перевод выполнен в 1144 г. Низамаддином Абу-л-Меали Насраллахом.

⁸⁴ Латинский перевод выполнен Иоанном Капуанским под названием «Directorium vitae humanae» («Наставление человеческой жизни») в 1263-1278 гг.

⁸⁵ О переработке индийского сборника в персидско-таджикской литературе говорится в исследовании Х.Р. Холова: «Следует особо подчеркнуть, что на основе упомянутых сказок и басен назидательного характера в персидско-таджикской литературе последующих веков появился ряд прозаических и поэтических произведений, таких как «Калила и Димна» Рудаки, «Калила и Димна» Абулмаоли Насруллаха, «Анвар-и Сухайли» («Созвездие Ориона») Хусайна Воиза Кошифи» [286, с. 4].

М. Салихов в диссертационном исследовании отметил, что «Калила и Димна» - одно из популярнейших и любимейших произведений известное на Востоке и Западе и под названиями «Анвар-и Сухайли», «Ийар-е Даниш», «Нигар-е даниш», «Хумаюннаме», «Афсана-е Бедпай» [248, с. 5].

А.А. Афсахзод в своем диссертационном исследовании о распространении «Калила и Димна» перечисляет названия (при переименовании): «Анвар-и Сухайли», «Иёри дониш»,

Абу-л-Меали Насраллаха Хусейна Ваиза Кашифи («Анвар-и Сухейли» - «Светила Канопа»); литературным феноменом является возвращение в родные пенаты, в Индию, литературной обработки Акбара Абу-л-Фазла «Ийари Даниш» (Пробный камень мудрости). «Естественно, что все эти переводы, приспособивая оригинальный текст к вкусам и нуждам того или иного народа, оказывали значительное влияние на развитие национальной новеллистики» [45, с. 10].

В начале XIX века в русской литературе наблюдается всплеск интереса к Востоку в целом и к сборникам восточных сказок в частности. Это обусловлено оригинальными ценностями романтического мировосприятия. Одним подобным принципом было обращение к народному творчеству, как носителю подлинно национальной культуры и использование фольклора в создании нового искусства.

И в поисках первоисточников «восточных» повестей О.И. Сенковского, помня о специфическом интересе представителей романтизма к фольклору, обратимся к вышеуказанным сборникам сказок восточных народов. «Восточная» повесть Сенковского «Что такое люди!» связана с «Главой о страннике, золотильщике, барсе, обезьяне и змее» из перевода «Калилы и Димны».

Данная глава включена в «Калилу и Димну» в пехлевийской переработке. Подтверждением этому служит «Предисловие» Е.Э. Бертельса к анализируемому изданию «Калилы и Димны». Исследователем сопоставлена «сирийская рукопись, оказавшаяся сирийским переводом Бурзое, выполненным еще в 570 г. н.э.» [28, с. 9], установлены внесенные арабским переводчиком Ибн ал-Мукаффей изменения, которые не коснулись «Главы о страннике, золотильщике, барсе, обезьяне и змее». В источниках таджикского литературоведения находим подтверждение о переводе «Калилы и Димны. Р. Ходизода в предисловии к «Хикояти «Калила ва Димна»» сопоставил индийский источник и выявил добавления глав в пехлевийском переводе. Рассматриваемый нами

«Ахлоки асоси», «Рой ва Барахман», «Осори имомия», «Хумоюннома», «Гулшаноро», «Шакарисстон», «Хирадафруз», «Нигори дониш», «Саъла и Аффа» и т.д.

первоисточник повести О. Сенковского «Что такое люди!» является пехлевийским добавлением⁸⁶.

Для выявления особенностей переложения проанализируем повесть О.И. Сенковского «Что такое люди!» (басня в прозе) и «Главу о страннике, золотильщике, барсе, обезьяне и змее» из «Калилы и Димны». Произведение О.И. Сенковского «Что такое люди!» с подзаголовком «Басня в прозе», на наш взгляд, соответствует жанру «восточной» просветительской повести философско-сатирического и нравоучительного содержания.

«Глава о страннике, золотильщике, барсе, обезьяне и змее» представлена дидактическим наставлением философа царю, который желает знать, кому оказывать благодеяние, доверять и надеяться на его помощь. Философ поучает: всем людям (а в их числе и царям) следует творить добро, оказывать помощь, невзирая

⁸⁶ «Абулмаоли Насрулло «Калила ва Димна»-ро бо шонздаҳ боб тақсим мекунад, ки номи бобҳо ба забони арабӣ дода шудааст. 1. Боби ибтидои Калила ва Димна; 2. Тарҷумаи ахволи Барзуя-табиб; 3. Боби Шер ва Гов; 4. Боби тафтиши кори Димна; 5. Боби Кабу́тар Мутавакка; 6. Боби Бум ва Зоғ; 7. Боби Бӯзина ва Сангпушт; 8. Боби Зоҳид ва Росу; 9. Боби Муш ва Гурба; 10. Боби Шоҳзода ва Мурғ; 11. Боби Шер ва Шағол; 12. Боби марди тирафган ва шерри мода; 13. Боби Зоҳид ва Меҳмон; 14. Боби Балор-вазир ва бараҳманон; 15. Боби Сайеҳ ва Заргар; 16. Боби маликзода ва Хамроҳони ӯ.

Абулмаоли манависад, ки бобҳои 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, - бобҳои аслии ҳиндӯӣ будаанд ва бобҳои 1, 2, 13, 14, 15, 16-ро форсиен баъдтар дар вақти тарҷума (яъне хангоми ба забони паҳлавӣ гардонданашон) илова намудаанд» (Абулмаоли Насрулло расприделит «Калилу и Димну» на шестнадцать разделов, при этом их названия приводятся на арабском языке. 1. Начальная глава - Калила ва Димна; 2. Автобиография Барзуи -лекаря; 3. Глава Лев и Бык; 4. Глава о проверке работы Димны; 5. Глава Голубя Мутавакка; 6. Глава Сова и Ворона; 7. Глава Обезьяна и Черепаха; 8. Глава Зоҳид и Росу; 9. Глава Мышь и Кот; 10. Глава Царевич и Птица; 11. Глава Лев и Гиена; 12. Глава Охотник и Львица; 13. Глава Зоҳид и Гость; 14. Глава Балор-визирь и брахманы; 15. Глава Путешественник и Ювелир; 16. Глава Принц и его спутники.

Абулмаоли пишет, книги 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, - были истинными (оригинальными) индийскими главами, а главы 1, 2, 13, 14, 15, 16 были позже добавлены персами при переводе произведения с индийского языка на пехлеви) [283, с. 10].

Источником сопоставляемой нами «восточной» повести О.И. Сенковского «Что такое люди!» является «Глава о страннике, золотильщике, барсе, обезьяне и змее» из арабского перевода «Калилы и Димны» (перевод с арабского И.Ю. Крачковского и И.П. Кузьмичева). А в литературной обработке Абу-л-Меали Насраллаха Хусейна Ваиза Кашифи («Анвар-и Сухейли» - «Светила Канопа») называется «Боби Сайеҳ ва Заргар».

на чины и богатство, быть благодарными. В подтверждение своих мыслей философ знакомит царя со следующей притчей. В ров для зверей попали золотильщик, барс, змея и обезьяна. Случайный путник, желая избавить человека от опасности, способствовал спасению змеи, обезьяны и барса. Спасенные звери благодарили за помощь, обещали отплатить дружбой за добро и отговаривали помогать человеку. Но наставления зверей о неблагодарности человеческого рода не возымели действия и путник вызволил из ямы и золотильщика. Через некоторое время путник оказался в местах обитания спасенных. Звери, каждый по-своему, отблагодарили его. Так, барс принес драгоценности убитой им царевны. Путник идет к золотильщику, чтобы продать ценности. Золотильщик принял путника, но узнав драгоценности, задержал его и оповестил об этом царя. Схваченному путнику, не знавшему истины, грозило наказание и распятие, и он покаялся в своем поступке: «О, если бы я послушался указаний обезьяны, змеи и барса, не постигло бы тогда меня это несчастье» [28, с. 246]. На помощь путнику пришли звери, и царь узнал правду. Путник спас свою жизнь, а золотильщик за свою неблагодарность поплатился ею. Этот поучительный пример о праведных деяниях и благодарности за добро завершается назидательным выводом: «...во всем этом поучение для обладающих разумом и повод для размышления тем, кто вдумывается, оказывая благодеяние и добро людям верным и благородным, близким и далеким» [28, с. 247].

Как показывает анализ, О.И. Сенковский в некоторой степени изменил материал источника⁸⁷, но сохранил фабулу. При этом его произведение изобилует остроумной сатирой и скептицизмом. Героем «восточной» повести стал факир, который спас обезьяну, змею-удава, тигра и золотых дел мастера. Факир обозначает человека набожного, аскета и бессеребренника. В повести О.И. Сенковского факир вслушался в обещания, попавшего в яму человека, о признательности, дружбе, награде и покровительстве за

⁸⁷ «Глава о страннике, золотильщике, барсе, обезьяне и змее» из «Калилы и Димны» (перевод с арабского И.Ю. Крачковского и И.П. Кузьмичева и глава «Боби Сайех ва Заргар» из литературной обработки Абу-л-Меали Насраллаха Хусейна Ваиза Кашифи («Анвар-и Сухейли» - «Светила Канопа») схожи по своему строению и представлены в виде обрамленной повести: беседа правителя и брахмана, суждение или мудрое изречение подтверждаются рассказом.

помощь. Воспользовавшись нерасторопностью золотых дел мастера, пока человек «счел нужным наперед понюхать табаку, потом приподнял полы платья, потом поправил на голове шапку» [57, с. 432], животные выбрались из ямы и после освобождения обратились на санскрите к спасителю, отговаривая его спасти человека. Если в источнике: «Звери стали благодарить его за поступок и сказали - Не вытаскивай этого человека и не спасай» [28, с. 244], то О.И. Сенковский вводит в свое произведение обоснованные размышления животных о сущности человеческого рода, о его отрицательных сторонах. Писатель, воспользовавшись восточной формой иносказания, сатирически высмеивает пороки современного общества.

Обезьяна объясняет доброму факиру сущность человека: «Человек! Да это глупейшее, хитрейшее, вероломнейшее животное во всей природе» [57, с. 433]. Презирая обезьян, он «жизнь свою проводит в обезьянстве», для того, «чтобы обмануть других на свой счет, чтоб ослепить их, чтобы их поддеть, надуть, обобрать..» [57, с. 434].

Змея в свою очередь предостерегает спасителя от человеческого тщеславия, злобного сердца и ядовитого языка человеческого. «Человек жалит и убивает собственных своих ближних, невинных и беззащитных, в шутку, для потехи, в удовлетворение своему тщеславию, из подобию страсти...» [57, с. 435]. Человеческая стихия – это злоба и хитрость. Но мудрое предостережение не повлияло на решение факира.

Тогда, увещевая факира, заговорил тигр: мы, кровожадные тигры, ангелы по сравнению с людьми, если убиваем, «то единственно для удовлетворения нуждам голода». А человек убийство признал забавой, это для него потеха и роскошь. Он губитель живого – растений, воды, грабит природу. «Жестокосердие признает он добродетелью и называет храбростью; долг признательности почитает он, по своему самолюбию, за нарушение его свободной воли» [57, с. 435]. Тигр заключает свои сентенции о человечестве просьбой во имя безопасности своей и зверей, оставить человека в яме.

Но факир вступает с диспут со зверями: «...Человек есть благороднейшее и лучшее произведение природы, существо полужемное и полунебесное..» [57, с. 436]. Он в жизни поступает

рассудительно и праведно, даже когда убивает и обманывает. Оправдывая человечество, факир говорит о филантропии. В обществе людей существует «правосудие, нравственность», преступники осуждаются справедливым судом. О.И. Сенковский наполнил сарказмом и гротеском слова факира: осужденного на смертную казнь преступника, посягнувшего на свою жизнь, лечат и предают смерти совершенно здорового. Факир противоречит, не замечая этого, самому себе. Человеколюбцы, говорит факир, признают казнь жестокостью, но они же приветствуют смерть тысячи людей на поле брани, говоря – «дело прекрасное, превосходное, достохвальное». И поэтому факир во имя «човеколюбия» хочет спасти человека: увидите, об этом напишут статью. Факир движим тщеславием – его поступок будет восхвален, забывая об аскетизме дервишей, пренебрежении земных благ на пути к познанию божественного. О.И. Сенковский высмеивает своего героя: факир, более того, считает нужным предварительно поправить эту статью, «чтобы полнее отдать себе справедливость».

Услышав речи факира о «превосходстве и непостижимости ума» человеческого, животные засмеялись. Змея парирует речи героя: «Если обладаете вы хотя одною частицею той всеобъемлющей, предвечной, неизменной мудрости, которая управляет природою, сохраняет и развивает ее, то скажите нам – что хорошего выдумали вы, или сделали на пользу природы, коей составляете важную и нераздельную часть?..» [57, с. 439]. Отдельные человеческие поступки не меняют сущности людского общества, на словах мудрого и справедливого, а на деле – жестокого и негуманного.

Спасенный человек благодарит факира, падает перед ним на колени, но животные, зная человеческую натуру, видят в нем обезьянничество (странные телодвижения людской благодарности), змеиную натуру (он отблагодарит спасителя подлостью), тигриную сущность (растерзает и съест, стоит только повернуться к человеку спиной). Животные знают, что такое люди, и безуспешно предостерегают факира, но он остается безучастным к предостережениям животных.

О. Сенковский изменил идейную направленность произведения, дал каждому действующему лицу имя, не лишённое

юмористической окраски: человек – золотых дел мастер Мага-Буба, обезьяна – Мага-дуда, удав – Мага-кука, тигр – Мага-шкура.

По истечении времени факиру, истощенному нуждой и голодом, пришлось, на свою беду, оказаться в тех местах. Возвращение в эти места сулит факиру на своем трагическом опыте познать сущность людского общества. Первой пришла на помощь обезьяна Мага-дуда, принеся фруктов и оповестившая удава и тигра о прибытии их спасителя. Удав Мага-кука принес хлеба и молока, а тигр Мага-шкура принес драгоценности. Тигр убил и забрал ценности у дочери индийского князя, когда она в саду читала «восточные стихи о любви мотылька к свече и соловья к розе». Но не стоит осуждать тигра: его поступок - благодарность в стиле *a la tigre*, а осуждающим это автор напоминает про людей, мастеров тонкой вежливости, предавших города мечу и области опустошению.

Критического отношения заслуживает и факир, который обрадовался благодарности тигра. Факир не отвергнул ценности, потому что тигр сказал: «Люди за эти игрушки отдают все: свои жизненные припасы, свои дома и свою совесть» [57, с. 442-443]. В гордыне и тщеславии факир не заметил своих ошибок, приведших его к гибели. Блеск этих драгоценностей затмил его совесть.

Ослепленный благодарностями тварей, факир обращается к Мага-бубе, золотых дел мастеру, «который клялся, что поделится своим достоянием и будет почитать...» [57, с. 443]. При этом он остался глупо равнодушным к суматохе в городе по поводу убийства и ограбления царевны. Факир был приветливо встречен смущенным Мага-бубой. И опять, подобно слепому, не увидел или не заметил состояния Мага-бубы, который забыл о спасителе и не намерен выполнять своих обещаний, сославшись на то состояние души растроганного человека и свои нынешние обстоятельства.

Факир просит помочь продать ценности. Золотых дел мастер, взяв украшения, просит факира подождать, а сам сообщает правителю, что убийца найден и ценности тому доказательство. Мага-буба не только предал спасителя, но и, отказываясь от денежного вознаграждения, вымолил на коленях почетнейшую награду у правителя: «Он ходатайствовал и ползал, чтобы султан, в знак отличия, пожаловал ему свой старый башмак, с правом носить

его на спине, на золотой цепи» [57, с. 445]. Этот старый башмак как награду О.И. Сенковский, в целях сатирического обличения, сравнил с Орденом Золотой шпоры⁸⁸. Предательство и черная неблагодарность людей, возведенная в доблесть, вызывает у О.И. Сенковского негодование. Писатель проповедует человеколюбие, сатирически изображая современное ему общество, в котором вера, честность, благодарность и добродетель попораны человечеством во имя богатств, чинов, поклонения и тщеславия.

Если в «Калиле и Димне» звери спасли путника, то в «восточной» басне О.И. Сенковского – факир обезглавлен, а Мага-буба гордо ходит по городу с орденом старого башмака на спине. «Обезьяна, змея и тигр, узнав о несчастной кончине своего спасителя, заплакали и сказали: Теперь он узнал, что такое люди!» [57, с. 445]. Факир при жизни знание животных человеческой природы не приемлет, поскольку он сам заражен людскими пороками. Животные ошибались только в одном: факир так и не узнал, что такое люди, потому что сам обладал качествами, осуждаемыми зверями, – тщеславием, корыстолюбием, излишней доверчивостью.

Сопоставление произведений показывает, что О.И. Сенковский, вводя в повествование спор факира с животными о человеческой сущности и поменяв финал произведения, изменил и идейную направленность первоисточника, а также его жанр: из назидательной социально-бытовой сказки он сделал сатирическую басню в прозе. Дидактическое наставление философом царя в «Главе о страннике, золотильщике, барсе, обезьяне и змее» из «Калилы и Димны» предстало перед читателем в другом облике. О.И. Сенковский акцентирует внимание читателя на ничтожных человеческих страстях и пошлости, поскольку ему свойственен сатирический взгляд на окружающую действительность. В повести выражено отношение умного, гордого, исполненного чувства собственного достоинства ученого, писателя к человеческому обществу, которое движимо страстями, капризами, тщеславием и жестокостью в достижении желаемого: «Ненавидеть это

⁸⁸ Орден Золотой шпоры является самым древним папским рыцарским образованием (основан, по некоторым данным, в 1539 году) и насчитывал не более ста кавалеров по всему миру. Критерием для награждения претендента служит его значительный вклад в дело распространения католической веры.

ничтожество нечего, тем менее следует плакать о нем; самое законное отношение к нему – отношение сатирическое» [343].

При этом привлекает внимание один эпизод из повести. Это стихи, которые читала дочь князя. Несомненно, суфийские мотивы персидско-таджикской литературы о мотыльке, сгорающем в пламени свечи, и соловье, воспевающим розу, были известны русскому читателю и обогатили «восточную» повесть О.И. Сенковского уточнением. Но это уточнение имеет и научную подробность: с одной стороны, индийский фольклор в VI веке обогатил персидскую словесность сборником сказок и басен, с другой – персидско-таджикская литература придет в Индию в XI–XV веках мотивами и образами, темами и идеями. А сама «восточная» повесть, имевшая основой источник из пехлевийской литературы (III—VII вв. на среднеперсидском языке), обогатила мировую литературу новым мотивам и сюжетом.

Подводя итог исследованию, отметим, что творческие искания русских писателей, их обращение к восточным литературам, способствовали обогащению литературы новыми художественными средствами, жанровому своеобразием произведений. Индийский сборник сказок и басен, оставивший плодотворный след в мировом литературном процессе, в свою очередь, благодаря переложению О.И. Сенковского, получил другое звучание. Сборники восточных сказок, повлиявшие на жанр «восточной» повести, отразились в творчестве О.И. Сенковского нравоучительной басней о сущности человеческого общества, человеческих пороков.

О.И. Сенковский известен русской литературе как автор и других «восточных» повестей: «Бедуин» (1823), «Антар» (1823), «Витязь буланого коня» (1824), «Деревянная красавица» (1825), «Истинное великодушие» (1825), «Урок неблагодарным» (1825), «Смерть Шанфария» (1828), «Бедуинка» (1828), «Вор» (1828). Его повести, переведенные с восточных языков, привлекали в свое время внимание читателей. Интересен вопрос о первоисточниках, который представляет противоречивую картину в исследованиях об источниках повестей Сенковского.

Так, в работе П.В. Алексеев указывает на один из источников восточных повестей: «Основным источником этих повестей академик И.Ю. Крачковский назвал антологию исторических

рассказов и анекдотов Мухаммеда Дийаба ал-Итлиди (XVII век), составленную около 1689 года» [313, с. 7]. В другом исследовании – «Сирия в мифопоэтике О.И. Сенковского» (2014) – П.В. Алексеев расширяет свою точку зрения. На сборник, составленный в Египте около 1689-1700 года Мухаммедом Дийаба аль-Итлиди, как на источник повестей Сенковского указывает и В.А. Перцев в статье «Восточные повести О.И.Сенковского».

В своей диссертации, посвященной восточной тематике в литературных альманахах 20-30 годов XIX века, Ф.Р. Мурадова указывает на другой возможный источник повестей: «Сюжеты и мотивы из «1001 ночи» нашли свое отражение в «восточных» повестях писателя и ученого-востоковеда О.И. Сенковского («Витязь буланого коня», «Бедуин», «Бедуинка», «Смерть Шанфария», «Антар» и других)» [327].

Эти разночтения и подтолкнули к поиску первоисточников восточных повестей О.И. Сенковского. При этом хотелось бы отметить, что сюжеты ряда повестей писателя, на наш взгляд, имеют непосредственную связь со сказками сборника «Книга тысячи и одной ночи» (*hazār-o-yek šab*).

В связи с этим хотелось бы остановиться на содержании этого сборника. «У непосвященного в историю создания «Тысяча и одной ночи» читателя могло по традиции сложиться ошибочное представление, будто «Тысяча и одна ночь» - это собрание только арабских сказок» [273, с. 3]. Как отмечает И.М. Фильштинский⁸⁹, в создании сборника принимали участие многие народы Востока, окончательно он был оформлен на арабском языке. «В качестве древнейшей части в основу «Тысяча и одной ночи» лег арабский перевод с персидского индо-иранских сказок, входивших в иранский сборник «Хезар-эфсане» («Тысяча сказок»), о существовании которого сообщает арабский историк и географ X века аль-Масуди и арабский библиограф Ибн ан-Надим в справочнике, составленном в 987 году» [273, с. 5]. Арабский перевод выполнен в VIII веке, обогащался новыми материалами с X по XVI века и «свой окончательный вид «Тысяча и одна ночь»

⁸⁹ В статье И.М. Фильштинского к исследованию М. Герхардт «Искусство повествования» говорится, что ученые Герхардт, Зотенберг, Макдоналд и Экструп выделяют три этапа в истории создания собрания «1001 ночи»: индо-иранская, багдадская, египетская.

получает к началу XVII века». Рассмотрение содержания «Книги 1001 ночи» позволяет читателю согласиться с этим мнением. М. Горький отмечал много схожего в темах, в содержании сказок арабов, персов и индусов: «Это утверждение дает мне право думать, что вопрос о распространении сказок правильно решают те специалисты, которые – как наш знаменитый Александр Веселовский – объяснили тематическое сродство и широчайшее распространение сказок заимствованием их одним народом у других» [30, с. 4].

Мы находим сходство известных произведений со сказками «Книги тысячи и одной ночи». К примеру, А. Фирдоуси в «Рустаме и Сухробе» описывает поединок Гурдафарид и Сухроба, во время которого герой, сбив шлем с противника, осознает, что сражается с девушкой. Эту ситуацию встречаем в поединке ат-Даимы и царя персов Бахрама из «Шестого рассказа невольницы» (ночь пятьсот девяносто седьмая) «Книги тысячи и одной ночи»: «...они долго гарцевали и бились продолжительное время, ..она испугалась... поняла, что он, несомненно, ее одолеет, и захотела устроить козни и сделать с ним хитрость. ...она открыла лицо...» [33, с. 363]. Герой проиграл схватку, но и влюбился. Мотив персидского произведения налицо. Внимание привлекает связь сказок с произведением Гомера, где Одиссей ослепил одноглазого циклопа-людоеда. В «Книге тысячи и одной ночи» - в «Сказке о Сейф-аль-Мулуке» [35, с. 48] и в «Рассказе о третьем путешествии» из «Сказки о Синдбаде-мореходе» [33, с. 241] - герои на острове спасаются от людоеда-гуля, ослепив его железными вертелами, нагретыми на костре. Факт связи фольклора народов Востока и Европы при этом очевиден.

Точку зрения, предполагающую объединение фольклора народностей Востока, разделял, наряду со многими исследователями, Иозеф фон Хаммер, «который, ссылаясь впервые на древнеарабские источники, говорил о возможности постепенного сложения данного сборника на основе индийских, персидских и арабских сказок» [277, с. 5].

Исходя из всего вышеизложенного, следует отметить, что считается источником повестей Сенковского антология Мухаммеда Дийаба ал-Итлиди, датируемая 1689 годом, то есть XVII веком. Мы же опираемся на сборник сказок «Тысяча и одной ночи», так

как обогащение сборника происходило в X-XVI веках, а окончательно он сложился в XVII веке. Можно предположить, что собранное в антологии Мухаммедом Дийаба ал-Итлиди могло быть заимствовано из «Тысяча и одной ночи».

Своеобразие перевода О.И. Сенковского позволяет сопоставить оригинальные сказки «Тысяча и одной ночи» с его повестями. Для сопоставления повестей Сенковского и сказок нами использовался перевод с арабского подлинника, осуществленный М.А. Салье, под редакцией И.Ю. Крачковского, так как он считается наиболее удачным – это точный и научный перевод, соблюдающий национальный колорит оригинала.

Как показывает исследование, повесть «Вор» - это переложение «Рассказа о Халиде ибн Абд-Аллахе аль-Касри» (ночи 297-299), «Бедуин» - «Рассказ о честном юноше» (ночи 395-397) из сказок «Тысяча и одной ночи». Оба произведения объединяют мотив совершения преступления и следующего за ним наказания и оправдания преступника.

Сюжет «Рассказа о Халиде ибн Абд-Аллахе аль-Касри» следующий: к Халиду Басры привели юношу, обвиняемого в воровстве. Юноша образован, и Халид в смущении, подозревая в его поступке некую тайну. Юноша признался в проступке и заслуживает наказания. Но до казни какая-то девушка рассказывает Халиду о произошедшем.

Свою повесть «Вор», в отличие от вышеприведенной сказки, О.И. Сенковский построил на воспоминаниях арабского писателя Абу-Саид-Асмаи, прибывшего к правителю города Бассоры Халеду сыну Абдаллаха. О.И. Сенковский вносит в первоисточник изменения: со слов Асмаи детально описывается дворец восточного правителя. Зал - с драгоценными персидскими коврами и стенными надписями из Алкорана, фонтан, прохлаждающий знойный воздух. Окружение правителя: именитые граждане, шейхи и начальники бедуинский поколений, военные и гражданские чиновники, слуги; при этом уделяется внимание форме одежды каждого сословия. Сам владыка, по общепринятой восточной традиции, полулежит на софе и вершит судьбы подданных. И обязательное лицо восточного мира рядом с правителем – палач (джелляд с огромным кривым мечом). Отметим, что эти элементы сказок из «Тысячи и одной ночи» впоследствии стали основными в жанре «восточных»

повестей. Наличие данных элементов в произведении О.И. Сенковского свидетельствует и о том, что писатель при переводе из сказок старался не отойти от исторической правдоподобности, что, по замечанию И.М. Фильштинского, характерно и для сборника «Тысяча и одной ночи», в котором наряду со сказочными элементами в повествовании встречаются «точные описания быта, одежды, внутреннего убранства домов и другие меты средневекового арабского города, сделанные автором, обладающим наблюдательностью и имеющего вкус к деталям» [273, с. 8].

Далее по сюжету между правителем и Асмаи произошла беседа, в которой Халед шутливо упрекает поэтов: «Уж я знаю вас, стихотворцы! Сказал Халед, улыбаясь: ваше дело – выкинуть острое словцо, а там, правда ли, ложь ли – вам до того какая нужда?» [57, с. 291]. Сам Асмаи ранее в стихах высказал недоумение по поводу решений Халеда. Сенковский в примечании отметил, что сохранил «подлинныя и общепринятая арабския выражения», выделив их в тексте курсивом, «для того, чтобы познакомить читателя с настоящим тоном арабскаго разговора» [57, с. 290]. Халед предлагает Асмаи вынести судебное решение по обвинению молодого человека, пойманного ночью в саду в воровстве. Асмаи, видя богатые одежды, интересуется именем и положением обвиняемого. Оказывается, молодого человека зовут Зейд, он сын Амру – именитого гражданина. Получив в наследство состояние, растратил его. Следует отметить, что этот мотив характерен для сборника «Тысяча и одной ночи», герой лишается имущества в силу обстоятельств и заслуживает впоследствии богатства за благочестивые поступки.

Видя воспитанность, ум и гордость юноши, Асмаи умоляет его рассказать правду: «Ты видно, брат, наскучил жизнью, что нарочно делаешь лицо твое черным перед правителем (да возвысит Аллах сан его)!» [57, с. 293]. Юноша неумолим даже перед наказанием – отсечением правой руки. При этом хотелось бы отметить сюжетное сходство анализируемых произведений: в сказке Халед в смущении и дает совет юноше, чтобы спастись. В повести О.И.Сенковского Асмаи уговаривает правителя помочь юноше: «Вспомни, что сказано в Книге Безошибочной: знание всего, что тайно и что явно в природе, принадлежит единому Богу: един он всемогущ и всеведущ, един направляет, кого хочет на путь

истинный» [57, с. 295]. Нет никакого сомнения, что молодой человек не вор, но правду он скрывает. И Абу-Саид-Асмаи дает совет правителю: «Отклоняйте вину сомнением, сказал Аллах в Алкоране». Как видим, Сенковский эту фразу Халеда, со ссылкой на пророка, из сказки: «Отвращайте наказание при помощи сомнительных обстоятельств» [32, с. 65], - перевел по-своему, но смысл сохранил.

В повести Сенковского, правитель, прислушавшись к совету поэта, решил узнать тайну юноши за дружеской беседой, увеселением и вином. В полночь на пиру встретились правитель, поэт и юноша. Согласно канонам «восточной» повести, Сенковский дополняет содержание сказки: он описывает стол богатый яствами, украшенный розами. Традиционно роль «саки» на маджлесе («увеселение, собрание у восточных») выполняют мальчишки, «которые на восточных пирушках наливают вино и шербет собеседникам». Трапезу украсили раккасы (танцовщицы). Беседа позволила узнать, что юноша, как и Абу-Саид-Асмаи, - «нашид» (импровизатор). Халед пожелал увидеть мастерство импровизации. Асмаи спел стансы, в которых были следующие строки:

Нет, нет! невозможно быть вором тебе!

Что кроешь в душе, исповедай ты мне [57, с. 299].

Зейд, не мешкая, ответил стихами:

Честь велит мне вором быть!

Милость чту Халеда я;

Но невиннаго сгубить

Не проси меня! [57, с. 300].

Этот ответ, приятность и чистота голоса, замысловатость стихов привели присутствующих в восторг. Халед готов дать деньги, чтобы спасти юношу. Но юноша отказывается: он руководствуется не отчаянием и бедностью, он живет в достатке. В течение долгого времени длилось веселье: «... дружба и любовь управляли наслаждениями» [57, с. 301]. А Халед и Асмаи не оставляли попыток узнать правду. Поддавшись влиянию вина и бесед, юноша воскликнул: «Ля илях илля-ллах (Нет Бога кроме Аллаха)! Да будет между нами союз Бога и пророка» [57, с. 302], обещает открыть правду на площади казни.

Утром жители по велению правителя собрались на площади. Халед желает предотвратить казнь по воле Всевышнего — «отклоняйте вину сомнением», но Зайд хладнокровно отрицает обещание раскрыть свою историю. Халед приказывает джелляду исполнить казнь, но в последний момент из толпы к правителю метнулась девушка со словами «...кровь невинного дороже всего мира» и подала свиток. Халед прочитал стихотворение и узнал правду:

Прости ему невинный сей обман!
В любви воров, ты знаешь, не бывает;
Когда ж и есть, — правитель также знает:
Не положил им казни Алкоран [57, с. 305].

Повесть Сенковского более драматична. Возлюбленных ждет разлука: девушка должна выйти замуж за старого и богатого кади. Писателем сохранен момент поимки подозреваемого юноши, который, желая спасти подругу, выдает себя за вора. Девушка обращается к правителю: «Ты видишь, что он великодушно пожертвовал своею честью и головою, лишь бы только не допустить, чтоб лицо мое сделалось черным в глазах народа...» [57, с. 306]. Тронутый рассказом девушки и «благородным поступком честной и нежной любви юноши», Халед благодарит Бога, который не допустил неправый суд и обязуется позаботиться о влюбленных. Повесть Сенковского завершается благополучно.

При этом хотелось бы обратить внимание на следующую деталь. В конце повествования Сенковский раскрывает истинное имя героя. Молодой человек, назвавшийся Зейдом, сыном Амру, оказался Саидом, сыном Джафера, которого любители восточной литературы знают как Абу-Наваса⁹⁰.

Анализируемое произведение привлекает внимание, так как Абу-Навас как писатель является связующим звеном между арабской и персидско-таджикской литературой. Арабское нашествие и Ислам объединили многие народы, в их числе оказались и иранцы. Но не все население приняло язык победителей, шла борьба за сохранение самобытности, языка и литературы. Несмотря на то, что писатели и поэты творили на

⁹⁰ Абу́ Нувáс аль-Хасан бен Хани аль-Хаками (араб. نواس الحسن بن هانئ الحكمي; середина VIII века - между 813 и 815) - выдающийся поэт эпохи Харун ар-Рашида и аль-Амина.

официальном арабском языке, выбирали темы и героев из доисламских произведений, повествовали о родном быте, реалиях жизни. Это литературно-общественное движение называлось «шуубитским течением» в арабской литературе. «Точнее это была иранская литература, но в чужой языковой оболочке – арабской» [67, с. 10]. Среди этих писателей, живших и творивших в Мавераннахре в городах Медине, Мекке, Дамаске, Багдаде, Басре, был и Абу Навас. «Арабоязычные поэты первых двух веков ислам на иранских землях служили как бы мостом между двумя литературами – древнеиранской и арабской, так как они пропагандировали, с одной стороны, древнеиранскую историю и культуру среди арабов, с другой – знакомили иранцев с традициями и канонами арабской поэзии» [67, с. 10].

О.И. Сенковский, взяв за основу сказки «Тысяча и одной ночи», создал своеобразную легенду о реальной личности. В этой связи для достоверности излагаемого писатель ввел в повествование образ рассказчика⁹¹. Проведенное нами сопоставление продемонстрировало мастерство Сенковского в создании «восточных» повестей. О.И. Сенковский воссоздал для европейцев экзотический восточный мир: пышные дворцы, правителя и джелляда (палача), вино и саки, «нашидов» (импровизаторов), раккас (танцовщиц) и убеждения восточного человека, уверовавшего, что все происходит по воле Аллаха. Многие изменения О.И. Сенковского, внесенные в повествование (с сохранением последовательности событий), преобразили повесть: один из рассказов «Тысяча и одной ночи» стал историей из жизни поэта Абу-Наваса, с которой нас ознакомил арабский ученый и писатель Абу-Саид-Асмаи. Будучи не единственным создателем жанра «восточной повести», О.И. Сенковский сохранил свою творческую оригинальность, используя индивидуальные приемы и средства художественной изобразительности, а также проявил мастерство в создании литературных мистификаций, обозначив героем повести Абу-Наваса, а рассказчиком - Абу-Саид-Асмаи.

Другая повесть писателя «Бедуин» – является, на наш взгляд, переложением «Рассказа о честном юноше» (ночи 395-397) из

⁹¹ Абдúль-Мáлик ибн Курáйб аль-Бáхили, более известный как аль-Асмáи (740-828) - арабский грамматист, поэт, знаток арабской поэзии и диалектов, лексикограф.

«Тысяча и одной ночи». Сюжет Сенковским также сохранен: к правителю привели юношу, обвиняемого в убийстве старца и признавшегося в поступке, но просящего об отсрочке казни под поручительство, чтобы сделать необходимые дела, и возвращающегося через обещанные три дня. Однако, если в «Тысяча и одной ночи» о суде повелителя правоверных Омара ибн аль-Хаттаба нам повествует Хусейн ибн Райян, то в повести Сенковского источник не указывается.

В произведении Сенковского привлекает внимание переложение определенных слов и выражений. Так, в сказке юноша свое добровольное возвращение на казнь поясняет так: «Разве вы не уверились, что, когда явится смерть, никто от нее не спасется. Я был верен, чтоб не сказали: «Исчезла верность среди людей» [32, с. 309]. Автор повести изменил слова юноши, объясняющие его возвращение: «... Обманщик никогда не познает благости Всевышняго, и только праведные доступны его милосердию и щедротам; я уверен, что если суждена кому смерть, то никакая власть человеческая отразить ее не может и потому спешил к вам, чтобы не сказали, будто добросовестность погибла между людьми» [57, с. 226]. В сказке «Рассказ о честном юноше» Абу-Зарр, сподвижник пророка, объясняет свое поручительство об отсрочке наказания тем, что не смог его отвергнуть, чтоб не обмануть стремление юноши, и не было сказано: «Исчезло достоинство среди людей» [32, с. 309]. В повести изменено и объяснение Абу-Дерра (в сказках Абу-Зарр) халифу: «Но когда, оглянув предстоящих, он указал на меня, как на поруку, я не хотел обмануть его доверенность, совесть не позволяла мне отказаться, и я заложил мою голову за незнакомца, чтоб не сказали, будто погибло между людьми великодушие» [57, с. 226]. Юноши в сказке, простившие преступнику смерть отца, объясняют свой поступок так: «..чтобы не сказали: «Исчезла милость среди людей» [32, с. 309]. И объясняют причину прощения: «Мы простили его, стремясь к лику Аллаха, а кого намерения таковы, у тех вслед милости не идет попрек или обида» [32, с. 309]. В повести сыновья убитого обратились к правителю: «...Этот юноша загладил свое преступление благородным поступком, и мы прощаем ему кровь нашего отца, чтоб не сказали, будто погибло между людьми благородство души» [57, с. 226]. Далее в повести Сенковского:

«Мы поступили так по долгу совести, а кто выполняет ее веления, того никакою наградою купить, никакою казнью утратить не можно» [57, с. 226].

Ключевые слова фраз из сказок и повести: верность – добросовестность, достоинство – великодушие, милость – благородство. На наш взгляд, Сенковский изменяет звучание фразы, но сохраняет смысл с целью изменить их идейную направленность: в сказке – прощение и милость во имя Аллаха, в повести – благородный поступок и долг совести.

Как показало сопоставление, сами сюжеты, а также реплики героев, на которые мы обратили пристальное внимание, подтверждают мысль, что восточные повести Сенковского «Вор» и «Бедуин» построены на основе сказок «Тысяча и одной ночи». Как ученый-востоковед, О.И. Сенковский старается сохранить особенности жизни и быта восточных народов, показать менталитет и отношение к жизни. Писатель передает особенности речи, стараясь сохранить значение и игру слов. Подводя итог, отметим, что не все произведения О.И. Сенковского рассмотрены нами в этом русле. Но даже эта малая толика говорит о начитанности и знаниях, о таланте рассказчика ученого-ориенталиста и писателя О.И. Сенковского, в «восточных» повестях которого проявляется намерение воссоздать для русского читателя восточный мир, его историю, нравы и традиции.

Н. Чалисова и А. Смирнов в своей работе, посвященной вопросу проникновения арабско-персидской поэтики в эстетику русской поэзии, говоря о вопросах перевода, указывают на специфические особенности этого процесса. Они обращаются к общеизвестной статье В. Эбермана «Арабы и персы в русской поэзии» (1923 г.), в которой речь идет об освоении русской поэзией восточного материала. В. Эберман выделил в русском ориентализме две стороны отображения восточного материала: первое связано с познанием из книг, будь то научные исследования или восточные оригинальные произведения, другое – личные впечатления от увиденного. У О.И. Сенковского первоначальные университетские знания о восточном мире, построенные на теоретических взглядах европейских ученых-ориенталистов, обогатились собственными впечатлениями об экзотичном Востоке во время двухлетнего путешествия по Турции, Египту и Сирии,

Нубии и Эфиопии. В творчестве Сенковского мы увидели и другие две стороны освоения восточной литературы. В статье об арабской поэзии русский читатель узнал о творчестве древнеарабских поэтов с переводами их произведений и необходимо отметить, что эти переводы близки по содержанию к оригиналам. Чуть позже, после знакомства с творчеством поэтов-бедуинов, Сенковский пишет «свои» восточные повести (к примеру «Антар» и «Смерть Шанфария»), в основе которых материал, связанный с древнеарабской литературой. По этому поводу Н. Чалисова и А. Смирнов отмечают: «Эберман выделяет во «встрече с чужой поэзией» два этапа - усвоение и переработку, при этом к усвоению он относит «переводческую сторону знакомства», а к переработке – творческую. На границе им помещаются поэтические подражания» [350]. И в исследованиях В. Эбермана Н. Чалисова и А. Смирнов рассмотрели проблему, которой коснулся Сенковский: трудность передачи на европейские языки вычурных восточных образов и выражений. Решение проблемы, предложенное В. Эберманом, заключается в следующем: «для близости к подлиннику» строить каждый стих так, чтобы он «был законченным целым и мог рассматриваться независимо от предыдущих и последующих стихов». Далее авторы указывают: «Как видим, Эберман отмечает именно те два подводных камня, которые, как следует из нашего предыдущего изложения, мешали европейскому читателю в полной мере наслаждаться стихией восточной поэзии: избыточность образов и тропов и недостаток сквозного сюжета» [350].

К чести О.И. Сенковского отметим, что в своих научных работах, связанных с проблемами перевода, он поднял в начале XIX века вопросы, которые тревожат умы ученых следующего столетия. Обратим внимание на свободную трактовку общеизвестного для исследователей материала; мистификацию, заставляющую читателя внимательно следить за судьбами и основанную на конкретном этнографическом материале; образы необычных героев, раздираемых по канонам романтизма противоречивыми страстями, которые очаровывают русского читателя.

Таджикский литературовед С.Ш. Табаров выделяет некоторые моменты русско-таджикских литературных связей. В своей статье «Робитаҳои адабии Тоҷикистон бо мамлакатҳои Осиё ва Африка»

(гузориш дар асоси материали адабиети тарҷимавии солҳои баъди ҷанги дуҷуми ҷаҳон)⁹² ғоворит о значимости литературных связей: «Алоқаю робитаҳои адабӣ ба мисли муносибатҳои иқтисодӣ, маданӣ, тичоритӣ, илмӣ ва монанди онҳо барои инкишофу равнақи муносибатҳои байни ҳамдигарии давлатҳо аҳамияти калоне доранд»⁹³ [264, с. 76]. Эти связи усиливаются в XIX веке. Критик напоминает об уважительном отношении русских писателей к персидско-таджикской литературе: «Тарҷимаи «Рустам ва Сӯҳроб»-ро, ки бо қалами Жуковский иҷро шудааст, ба хотир орем. Пушкин, Чернышевский ба адабиети тоҷик-форс баҳои баланд додаанд. Тютчев, Фет ва дигарон ҳам ин адабиетро дӯст медоштанд»⁹⁴ [262, с. 25]. Достижения классиков Востока обогащали литературу Европы. Поэтому не случайны были обращения писателей (Бестужева, Ознобишина, Сенковского) к наследию народов Азии: «Албатта нависандагони рус низ дар процесси кори эҷодӣ таҷрибаи адабии бисёр халқҳо, аз он ҷумла таҷрибаи беҳтарини эҷодии нависандагони тоҷикро меомӯзанд»⁹⁵ [263, с. 51].

Характерным было обращение русских писателей-романтиков к фольклору восточных народов, использование мотивов и образов восточных сказок в своем творчестве. Примером служат «восточные» повести Сенковского.

Поиски источника повести «Деревянная красавица» с подзаголовком «С татарско-азербайджанского наречия» привели к «Рассказу об отшельнике, столяре, золотых дел мастере и портном, о том, как они влюбились в деревянное изображение и искали правосудия у дерева» из «Тути-наме» (Книги попугая). Общеизвестно, что «Тути-наме» – персидско-таджикский литературный памятник, книга сказок Зияуддина Нахшаби,

⁹² Литературные контакты Таджикистана со странами Азии и Африки» (сообщение на основе материала переводной литературы периода после второй мировой войны)

⁹³ Литературные связи подобно экономическим, образовательным, коммерческим, научным и другим взаимосвязям имеют огромное значение для развития международных взаимоотношений между государствами.

⁹⁴ Вспомним перевод «Рустама и Сухроб»-а, выполненный Жуковским. Пушкин, Чернышевский дают высокую оценку персидско-таджикской литературе. Тютчев, Фет и другие также любили эту литературу.

⁹⁵ Конечно, русскими писателями в процессе их творчества учитывается опыт многих народов, в том числе неповторимый творческий опыт таджикских писателей.

датируемая 1330 годом, в основе которой индийская повесть в прозе и стихах «Шукасаптати» («Семьдесят рассказов попугая»), относящаяся к XI веку.

Для сопоставления повести и оригинала будем опираться на перевод Е.Э. Бертельса. Имя этого ученого-востоковеда, думается, не вызовет сомнений в точности перевода: «Выборочная сверка перевода с персидским текстом показала, что перевод очень точно передает смысл оригинала» [41, с. 14]. Для выявления особенностей перевода проанализируем повесть Сенковского «Деревянная красавица» и сказку из «Тути-наме».

В повести «Деревянная красавица» Сенковский, взяв фрагмент из восточного материала, вводит изменения в повествование, добавляет события и героев. В этой связи следует отметить, что для писателя традиционно отсутствие указания на первоисточник при написании «восточной» повести.

В «Рассказе об отшельнике, столяре, золотых дел мастере и портном, о том, как они влюбились в деревянное изображение и искали правосудия у дерева» (Ночь шестая) из «Тути-наме» (Книге попугая) преамбула повествования попугая – рассказ о напрасной тоске семи влюбленных. Во время путешествия четыре странника на одной из стоянок решили сторожить по очереди. Отгоняя сон, каждый внес свою лепту в ожившую скульптуру. Поутру все четыре путника заявили свои права на нее. Попытки найти решение привели их к «Древу судей». Девушка исчезла, а семь влюбленных остались полными скорби.

Сенковский основной мыслью повести «Деревянная красавица» сделал изречение восточных мудрецов: «Неправдой присвоенное чужое в прок не пойдет» [57, с. 236]. Начало событий в повести О.И. Сенковский поместил в Индии (Гиндустане), караван-сарая города Аллахабада. Связь с Индией не случайна. Во-первых, во «Вступлении» к «Тути-наме» Зияуддином Нахшаби сказано, что ему предложено придать «достойную форму и подобающий порядок» книге, переложенной «с языка индийского на язык персидский» [41, с. 18]. Это подтверждают индийские и персидские корни «Тути-наме», о чем Сенковский, безусловно, знал. Во-вторых, первый же рассказ говорит, что действие происходит в Индии.

Там и встретились четыре путника – ваятель, серебряник, портной и дервиш – по дороге домой в Дели. В пути они приняли решение: «..каждому из нас поочередно пробывать часть ночи на страже, когда трое других спокойно почивать будут» [57, с. 237]. Далее – ваятель, портной и серебряник приложили свои старания к созданию и украшению скульптуры.

Действия четвертого путника – дервиша – Сенковский добавляет. Так, введен эпизод омовения перед молитвой: «чтоб возстановить тело свое в первобытной чистоте» [57, с. 238]. А так как все происходит в пустыне и вода на вес золота, то дервиш для этой цели использует песок, что и предписано Исламом. Вводя эти эпизоды, Сенковский продемонстрировал знания культуры Востока, нормы и предписания святых писаний. Воспроизводя молитву дервиша, он упоминает имена бога и пророков, описывает рай с роскошными садами, благовонным воздухом, палаты с прелестными гуриями. «Утопая в стихиях столь обольстительных мечтаний», дервиш ненароком оглянулся и увидел красавицу. И возомнил – это ему награда от небес за исполнение всех обрядов веры. Как показывает сопоставление, этот момент сильно отличается от первоисточника. Далее события О.И. Сенковский излагает интереснее. Дервиш воспылал любовью к девушке, запел страстную песню, в которой изливал сердечную муку. Увидев мастерство товарищей, дервиш решил, что это была насмешка над ним, и обратился к богу: «Если я угодил тебе...; если молитвы мои когда-нибудь ласково были тобой выслушаны, сотвори, чтобы бездушная кукла сия ожила и встала» [57, с. 239].

Из сказки попугая выделяется фраза: «Всякая вещь возвращается к первоисточнику своему...», которую О.И. Сенковский воспроизводит устам дервиша следующим образом: «Где же сила, кроме тебя! Мы все твое творение и все в тебя возвратимся!» [57, с. 239]. Как видим, финальную часть рассказа из «Тути-наме» – судейское решение дерева – Сенковский в своей повести использует. И если в первоисточнике молитва вдохнула жизнь в бездушное дерево, то Сенковский вплел в свое произведение Бедхаха⁹⁶, духа зла и хитрости, который, улучив

⁹⁶ *Бедхах* может быть связанным, на наш взгляд, или со словом *бадбахт*, что на персидском языке значит несчастный, или *бадхох* – желающий плохого, злого.

момент, подшутил над святошой, вдохнув жизнь в куклу. Видя ожившую деревянную куклу, дервиш вскричал имя Всевышнего: «Власть и сила только у Бога; мы все от Бога и все в него возвратимся!» [57, с. 240]. Пробужденные криком путники увидели небесной красоты женщину и полюбили ее. Спор путников привел их к судье. Красота повлияла и на судью, и он заявил о своих правах. При этом нашелся свидетель, подтверждающий правоту его слов. Более того, кадий и наиб (судья и секретарь) обвиняют путников в нарушении заповедей Аллаха – изготовлении фальшивых денег, распивании спиртных напитков, но смилостивившись, лишь прогоняют их.

Финал повести О.И. Сенковского изменен. Во время свадьбы молодожены «хотели поцеловаться со сладостным вздохом», но в тот же миг злой дух перешел в голову кадия. «Деревянная красавица снова стала бездушным деревом, а несправедливый судья сошел с ума» [57, с. 242]. Оправдались высказывания мудрецов: «Наказан бывает тот, кто неправдой присвоит чужое» [57, с. 242].

Как показало сопоставление, развлекательный рассказ попугая из «Тути-наме» стал самостоятельной «восточной» повестью Сенковского с сохранением традиционной для восточной литературы дидактической направленностью. Тема напрасной тоски влюбленных из восточной сказки по воле автора стала в повести нравоучительным повествованием об изречении восточных мудрецов: «Неправдой присвоенное чужое впрок не пойдет». О.И. Сенковский сохранил лишь эпизод об ожившей деревянной скульптуре и споре четырех путников. В остальном мы видим результат творческой переработки.

Особое внимание автором уделено дервишу: много моментов, связанных с традициями и обычаями мусульманского мира, – омовение, молитва, представления мусульман о праведной жизни. Одновременно с этим в «восточной» повести присутствуют сарказм и насмешливый тон, характерный для О.И. Сенковского: некая насмешка над образом дервиша-святоши и несправедливым ханжой кадием (судьей). Разумеется, в грехах человеческих повинен Бедхах – дух зла, который только и ждет момента, чтобы сбить с пути истинного правоверного мусульманина.

В процессе работы Сенковский творчески перерабатывает источники. Подтверждением этой точки зрения служит и замечание Е.Э. Бертельса. Переводчики Европы и России имели дело с восточной литературой и специфическими особенностями ее языка и образной системы: «Самый термин «перевод» к произведениям восточных авторов надо применять весьма осторожно, ибо наше понимание этого термина далеко не всегда совпадает с существующими на Востоке литературными нормами» [99, с. 379]. Переводчику предстоит задача, не вводя изменений и не проявляя своей творческой индивидуальности, суметь передать особенности оригинала на языке перевода: «Переводчик ставит себе задачей как можно более точно воссоздать на своем языке произведение иностранного автора, не допуская никаких изменений не только в материальном, но и в формальном отношении, насколько это позволяет язык, которым он пользуется» [99, с. 379]. Сравнение продемонстрировало некоторую степень изменения Сенковским материала оригинала при сохранении сюжетной основы. А по исследованию Е.Э. Бертельса: «Всякое отклонение от этого принципа уже ведет в сторону обработки, причем постепенное удаление от оригинала может в конце концов создать произведение, которое, кроме основной канвы, уже ничего общего с оригиналом иметь не будет» [99, с. 379].

3.2. ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДОВ «ВОСТОЧНЫХ» ПОВЕСТЕЙ Д.П. ОЗНОБИШИНА

Одна из значимых фигур ориентализма рассматриваемого периода - Д.П. Ознобишин, который владел восточными языками⁹⁷, был активным участником переводческого кружка С.Е. Раича и занимался переводами из восточной литературы для обогащения русской литературы.

Перу Д.П. Ознобишина, пропагандирующего восточную литературу и переведившего стихотворения с восточных языков, принадлежат и «восточные повести» - «Арабески, или собрание восточных повестей», состоящее из десяти произведений и относящееся к 1840 годам. Как отмечают составители издания «Ознобишин Д.П. Стихотворения. Проза. В двух книгах» Т.М.

⁹⁷ Изучал восточные языки под руководством профессора А.В. Болдырева.

Гольц, А.А. Гришунин, Н.Н. Холмухамедова, «Арабески» с предисловием и подробными примечаниями, писанными рукой Д.П. Ознобишина, состоят из его переложений нескольких макам (новелл) Абу Мухаммеда аль-Харири (1054-1122), повестей «Соперничество шести невольниц» – из «нового продолжения 1001 ночи», «Посещение» и «Идеал», источник которых Ознобишиным не указан, но по стилю они приближаются к сказкам из «Тысяча и одной ночи» [331].

Как следует из примечания сборника, Д.П. Ознобишин, внося изменения в процессе перевода, стремится по мере возможности разъяснить русскому читателю жизнь, нравы и обычаи представителей восточного мира: «В примечаниях, прилагаемых к каждой из сих повестей, избегая сухости, неизбежной почти при всяком филологическом изыскании, я старался, сколько мог, пояснить предмет мой, придать ему более разнообразия, и, вместе с тем, легко ознакомить читателей моих с нравами и обычаями жителей Востока..» [331]. Цель его перевода - привлечь внимание читателей и ценителей литературы к цветку из ориентального букета: «Если сии Арабески, бегло перенесенные мною на Север из пышных зданий ориентализма, успеют обратить на себя внимание немногих ценителей, - цель моя достигнута..» [331].

Следует отметить, что сказки «Тысяча и одной ночи» в европейских переводах XVIII- XIX века были известны Д.П. Ознобишину, но он в своем творчестве опирается более на оригинальный текст. Так как повесть Ознобишина «Посещение» (1827) является переводом «Рассказа об Исхаке Мосульском и слепце» (ночи 695-696), «Соперничество шести невольниц» (1841) - «Рассказом о шести невольницах» (ночи 334-338), а «Спор» (1626) - «Рассказом об аль-Асмаи и трех девушках» (ночи 686-687).

Необходимо отметить, что в повести «Посещение» нет ссылки или пояснений, связывающих ее с «Рассказом об Исхаке Мосульском и слепце» (ночи 695-696). Однако анализ показывает, что в повести «Посещение» сюжет сказки Ознобишиным сохранен. Как следует из повествования, Исаак сын Ибрагима (в сказках Исхак ибн Ибрахим), мосулец, в дождливый зимний вечер, в одиночестве вспоминает о девушке-невольнице одного из сыновей Магади (в сказках - Аль-Махди), мастерице петь и играть на музыкальных инструментах, которая могла бы развеять его скуку.

Вдруг раздался стук в дверь, и Исаак задался вопросом: «Может быть, дерево желания принесет плоды?» [34, с. 214]. Эту прозаическую строку Ознобишин преподнес читателю в стихотворной форме:

О, кто стукнул в дверь, кто кликнул?
Не она ль идет?
Даст ли ныне куст желаний
Свой бесценный плод? [331]

Подруга объясняет свое прибытие гонцом от Исаака, которого тот и не отправлял. Своенравная девушка не захотела петь и играть и потребовала, чтобы это сделал кто-нибудь другой. На их счастье случайно оказался на улице слепой. В свою очередь слепец попросил сыграть их, но песни и игра Исаака и невольницы ему не понравились. Тогда хозяин попросил слепца продемонстрировать свое мастерство. И слепец, настроив инструмент, запел:

Темнеет ночь, ужасно ветер воет;
Где медлишь ты, отрада бытия?
Кто стукнул в дверь, - зачем так сердце ноет?
Когда б она, бесценная моя! [331]

В сюжете повести при переводе внесено незначительное изменение. Если в оригинале девушка упрекает возлюбленного в раскрытии их любовной связи чужому, то в переводе упрек исходит от Исаака в адрес невольницы. На наш взгляд, это изменение текста Д.П. Ознобишиным продиктовано представлением европейца о приоритете восточного мужчины перед женщиной.

Далее слепой поет о том, что происходит и что не дано ему видеть - ласки влюбленных:

Весь пламень страстного лобзанья
Я пью в объятиях твоих,
Томлюсь, и млею, и сгораю,
Ловлю улыбку, каждый взгляд,
И, упоенный, исчезаю
В восторгах неги и отрад [331].

Это вызывает тревогу возлюбленных: кто осведомил слепого певца о том, что они делают.

Далее в «Тысяча и одной ночи» повествуется о том, что слепой, выйдя по нужде, исчез из дома, хотя двери были заперты. Исхак осознает, что это – «Иблис и что он был для меня

сводником» [34, с. 217]. А в повести Ознобишина хозяин требует огня, чтобы рассмотреть прозорливого слепого. Но в это время слепой, выйдя в дверь, пропал. «Тогда ясно увидел я, что это долженствовал быть злой дух, который посетил меня, вероятно, для того, чтоб доказать истину арабской пословицы: «Где женщина с мужчиной одна, там третий всегда сатана» [331].

Как показывает сопоставление, переводя, Ознобишин вносит небольшое изменение в текст, но сохраняет сюжет и конфликт оригинала, передав один из мотивов сборника – предостережение от распутства: отношения мужчины и женщины, не освещенные браком, греховны. Как видим, повесть Ознобишина сохранила дидактическую направленность, характерную для восточной литературы. В «восточной» повести от читателя нередко ускользали конкретные события и исторические лица, а оставалась актуальность общих проблем: «Они в аллегорическом, философски отвлеченном плане решали наиболее общие вопросы: об отношении человека к вечности, о цели существования, о бренности земного и т.д.» [168, с. 300]. В данном случае Ознобишин в своем произведении акцентирует внимание читателя на важном моменте человеческого бытия – морально-этических проблемах.

«Соперничество шести невольниц» (Восточная повесть), как и «Посещение», восходит к «Тысячи и одной ночи», но в то же время в ней нет упоминания источника. При переводе Ознобишин сохранил систему событий, изменяя в рассказе некоторые моменты.

Халиф Мамун (аль-Мамун) пожелал услышать приятную повесть. И гость Мухаммад аль-Басри, повинувшись, знакомит халифа с удивительным происшествием.

Некий человек из Йемена переехал в Багдад, «желая вести жизнь свою с большим удобством и приятностью» [331]. Было у него шесть невольниц: «Одна была белая, другая смуглая, третья толстая, четвертая худощавая, пятая желтоватая, а шестая черная» [331]. Невольницы владели искусствами музыки и танца. Однажды, наслаждаясь их мастерством, «сказал он им, теперь пусть каждая из вас защищает свое дело, превознося себя похвалами, разумеется, приличными, и уменьшая достоинство красоты своей соперницы: белая против черной, худощавая против толстой,

желтая против смуглой, но с условием основывать свои доказательства на свидетельстве поэтов» [331].

Для определения особенностей переложения Ознобишина остановимся более подробно на выступлении белой невольницы в споре первой пары. Ознобишин передает это следующим образом: «Я лучезарный свет! Чело мое отражает блеск серебра, мою красоту хотел изобразить поэт, говоря:

Она бесценный перл, заботливо хранимый;
Слилися брови в лук; ресницы стрел острей!» [331]

Порицание черной невольницы белой в сказке дается так: «О черная, о цвет чернил и сажи кузнеца, и лица ворона, разлучающего любимых! И сказал поэт, восхваляя белизну и порицая черноту:

Не видишь ли ты, что жемчуг дорог за белый цвет,
А угля нам черного на дирхем мешок дают.
И лица ведь белые – те прямо вступают в рай,
А лицами черными геенна наполнена» [32, с. 153].

Заключительные слова белой невольницы в повести Ознобишина сохраняют тот же смысл: «Вспомните только, что говорит один поэт, рассуждая о белом и черном:

Взгляните, как ценится жемчуг высоко,
И может ли уголь в сравненье с ним стать!
Цвет белый - примета любимцев пророка;
По черному грешных нетрудно узнать» [331].

Черная невольница в ответ белой приводит слова Священной книги: «Разве ты не знаешь то место Корана, где Бог клянется мраком ночи и сиянием дня?», разве чернота не присуща молодости, а белизна – старости.

И приводит слова поэта:

Деву черную я знаю:
Блеск агата - цвет у ней;
Но она дороже сердцу,
Чем зрачок моих очей.
Лик ее темнее ночи;
Но зато как ясен взгляд!
Ах, ее умильны очи
Словно звездочки горят [331].

Завершается словесный поединок сравнением: белый цвет у проказы и льда, а чернила священного Корана черного цвета.

Далее другие две невольницы - толстая и худощавая - продолжили воспевать свои достоинства и хулить недостатки оппонентки. Толстая восхвалила Бога за благодать своих очертаний: «Сам Коран восхваляет толщину, чтобы корова, для жертвы обреченная, была упитанная и жирная». Соперница подобна умирающему с голоду. И она в подтверждение своих слов не привела строк поэтов. Ознобишин так объясняет читателю в примечании этот момент: «..Коран, по мнению арабов, есть самая высшая поэзия, сам Магоммед говорит в нем: «принесите мне какое-либо творение, которое могло бы хотя приблизиться к учению и изяществу Корана» [331].

Соперница отвечала: созданной подобно древесной ветке, бог дал ей величественность и стан кипариса. Уподобила она себя ветру и благоуханию цветов: «Я легче скворца, несравненно живее воробья». А также сказала о своей способности возбуждать страсти, вскружить головы: «Я привязчива, и легко могу исполнять все желания моего возлюбленного. Склоняется ли он ко мне, я увлекаюсь с ним; хочет ли он заключить меня в свои объятия, я сама в них вкрадываюсь» [331]. И подтверждает свое рассуждение словами поэта.

Желтая невольница, в свою очередь, цитирует слова Корана: «Бог сказал в Коране, говоря о моем цвете: желтый цвет услаждает лицезрение». Это цвет золота, солнца и звезд. Смуглый же цвет – цвет скорби и грусти. «Никакой цветок, ни один драгоценный камень им не украшается. Ты ни бела, ни черна, так что ничего не можешь применить к себе изо всего того, что говорено было в пользу этих двух цветов» [331].

Смуглая, возблагодарив Всевышнего, сравнив желтый цвет с цветом мышьяка (яда), в свою очередь, приводит слова поэта:

К смугляночке привязан я,
Меня пленил сей цвет;
Есть родинка в лице ея,
Подобной в мире нет!
Смугл цвет у ней, сладок в устах аромат!
Она как алоэ приятна на взгляд [331].

Выслушав своих невольниц, речь которых строилась на антитезе – восхвалении своих качеств и унижение соперницы, господин был еще больше очарован ими, оставалось только вознаградить их.

Ознобишин повествует далее о том, что рассказ так понравился халифу, что он захотел купить этих невольниц. А так как правителю нельзя было отказывать, то господин отправил своих невольниц халифу. «Халиф был совершенно очарован, увидя различие в их цвете, наружности и обхождении, удивился остроумным их ответам и уму, усовершенствованному заботливым воспитанием; но когда он узнал, что прежний их господин, при мысли о потере сих невольниц, умирал с отчаяния, то послал их к нему назад, наградив каждую из них подарком в тысячу червонцев» [331].

Финал сказки отличается от повести: йеменец в угоду правителю продал невольниц, но в дальнейшем, испытывая мучения от этого, послал письма правителю, описывая свои страдания от разлуки с любимыми невольницами. Это письмо возымело успех, так как халиф вернул невольниц прежнему хозяину.

Отметив несколько различий оригинала и перевода, остановимся на переводе вышеприведенных поэтических строк. Поэтические строки из повествования «1001 ночи» в переложении Ознобишина звучат иначе. Отличие переводов стихотворных строк закономерно, так как каждому поэту характерен индивидуальный способ передачи чувств. Эта разница переводов объясняется тем, что ученый Салье старается дать точный и соответствующий перевод, а у Ознобишина художественный перевод, соответствующий эстетике романтизма.

Таким образом, следует отметить, что к «восточной» повести Ознобишин обратился не только из желания популяризовать восточную литературу, но и с целью создания модного развлекательного чтения нравоучительно-развлекательного и любовного содержания, что соответствовало запросам общества, интересу читательской публики к авантюрным произведениям.

Как было сказано выше, следующая восточная повесть Д.П. Ознобишина – «Спор» является пересказом «Рассказа об аль-Асмаи и трех девушках». Особенность повестей Ознобишина проявляется и в данном случае: произведение без связи и упоминаний с «Тысячи и одной ночи». В повести традиционная ситуация: она связана с образом скучающего правителя, которого

развлекает рассказчик и заставляет задуматься, так как целью повествования является поучение или нравоучение.

Скучающий халиф Гарун аль Рашид (в сказках - Харун ар-Рашид) желает для развлечения услышать повествование о женщинах-певицах. И аль-Асмаи, повинувшись, знакомит повелителя правоверных с удивительным происшествием. Во время пребывания в Бассоре аль-Асмай услышал стихи трех девушек.

Стихи первой: «украдкой Мимо ложа он мелькнул, зачем сей ночью – сладкой Сон глаза мои сомкнул!» [331]. Вторая делится своим сном: «В светлом, утреннем виденьи Милый друг явился мне; Я мечтала, в упоеньи, Жизнь утратить в наслажденьи; – Счастье было лишь во сне» [331]. Третья исполнительница «всякий час прохладной ночи» делит с ним; «мне его сияют очи наслаждением живым»:

Мнится, вокруг моей ложницы
С пробуждением денницы
Запах роз и лилий слит! [331]

Эти строки сказки М.А. Салье переводит так: «Душой и семьей куплю того, кого вижу я На ложе в ночи со мной, чей дух лучше мускуса [34, с. 189]. Позже певицы дают аль-Асмаи право судить и определить лучшую. И аль-Асмаи выносит приговор: «Младшей, младшей вся награда, Песнь ее души полна, В ней небесная отрада С звуком сердца сдружена!» [331]

Халифу аль-Асмаи так объясняет свой приговор исполнительницам: «Первая осталась только при желании: о если б, о когда б. Вторая касалась только сновидения, а не истины. Третья, напротив того, видела действительно своего возлюбленного и чувствовала себя обвеянною благовоением роз» [331], что отличается от сказки - объяснение аль-Асмаи халифу, почему он отдал победу младшей сестре: у старшей условно – может быть или не быть, средняя приветствовала призрак воображения. Что же касается младшей сестры, «то она сказала в нем, что лежала с любимым, как лежат в действительности и вдыхала его дыхание, которое приятнее мускуса, и выкупила бы его своей душой и семьей. А выкупают душой только того, кто дороже всего на свете» [34, с. 191].

Как видим, отличается повесть Д.П. Ознобишина «Спор» от «Рассказа об аль-Асмаи и трех девушках» перестановкой событий.

В повести аль-Асмаи услышал вначале три стиха, а потом узнал, что это поэтическое соревнование трех сестер. В сказке «Тысяча и одна ночь» он случайно подслушал разговор девушек: «О сестрица, мы сегодня собрались, чтобы развлечься; давайте выложим триста динаров, и пусть каждая из нас скажет один стих из стихотворения, и кто скажет самый нежный и красивый стих, той будут эти триста динаров» [34, с. 189]. Если в повести Ознобишина эти триста динаров достались от победительницы оценщику стихов, то в сказках халиф, оставшийся довольным увлекательным повествованием, добавил за справедливость судье еще триста.

Ознобишин дословно перевел стихи победительницы поэтического спора, но сменил благоухание розы на мускус и не включил в свой текст элемент выкупа любимого из сказки. А благоухание розы, традиционной в ориентальной поэзии, на наш взгляд, было введено им, поскольку запах мускуса мог быть непонятен русскому читателю.

Повесть «Спор» (1626) вызывает ассоциацию со сказкой А.С. Пушкина «Сказка о царе Салтане, о сыне его славном и могучем Гвидоне Салтановиче и о прекрасной царевне Лебеди» (1828-1831). Сравним, оценивает аль-Асмаи: у старшей сестры разговор о возлюбленном условный, у средней – это лишь воображение, младшая сестра достойна первенства – сказала о *любимом* и выкупила бы его душой и *семьей*. Царь Салтан слышит трех сестриц: первая приготовила бы пир, вторая наткала бы на весь мир. Его выбор падает на третью девицу – она родила бы ему сына-богатыря (выделяем сходство при определении победителя состязания). Невозможно говорить о влиянии Д.П. Ознобишина на А.С. Пушкина, скорее всего, имеем сходство сюжетов сказок «1001 ночи» с народными сказками, услышанными писателем в Кишиневе (1822) и от няни (1824).

Подводя итог исследованию «восточных» повестей Д.П. Ознобишина, переведенных из сборника сказок «1001 ночи», отметим, что выбор сказок для перевода обусловлен тем, что они соответствовали канонам современной ему «восточной» повести. Вспомним характерные «восточной» повести традиционную дидактическую направленность, развлекательное начало, восточную образность, встречающийся образ скучающего

правителя, которого развлекает занимательным рассказом визирь или поэтическое соревнование.

Перевод восточных сказок преподносился им как «восточная» повесть, поскольку во времена бытования этого жанра «восточной» повестью считалось не только самостоятельное произведение с элементами восточного мира или поэтики, основанное на притчах и сказках «1001 ночи» или «Тути-наме», но и дословно переведенный текст.

«Восточная» повесть тогда не разделялась на оригинальную и переводную, на что В.Н. Кубачева и указывает: «...во-первых, потому, что очень часто невозможно установить источник тех повестей, которые печатались анонимно и без каких бы то ни было пояснений; во-вторых, потому, что в XVIII веке переводились на русский язык обычно произведения, вполне соответствовавшие идеологическим воззрениям переводчика и читательской аудитории, на которую он рассчитывал» [168, с. 296]. Первоначальные сведения о Востоке преследовали цель позабавить и развлечь читателя, но впоследствии «восточная» повесть внесет свой вклад в изучении нравов и обычаев восточных народов, культуры и литературы.

Д.П. Ознобишин проявил свой интерес и к жанру макама. Макама – специфический жанр литературы, писалась рифмованной прозой, с большим количеством стихотворных вставок. Данный жанр изобилует метафорами, аллегориями, сравнениями, иносказанием, цитатами из Корана и различных восточных литературных произведений. «Они соединяют в себе свойства стихов и прозы, изысканной украшенной литературы и живой речи; ученый спор соседствует в них с рассказом о ловкой плутовской проделке, душеспасительная проповедь – с фривольным анекдотом, назидательные рассуждения – со злой сатирой, откровенная условная композиция – с достоверным отражением черт реальной жизни» [104, с. 3].

Циклы макама состоят из нескольких произведений, каждое из которых было завершенным произведением, объединенным с другими главными героями. Главный герой макамы – остроумный и веселый бродяга, красноречивый и находчивый, который обманывает и обирает слушателей. Он образованный человек, оратор и импровизатор, своим рассказом заинтересовывающий

слушателей и заставляющий их раскошелиться. Второй герой – это рассказчик, который встречает главного героя. Рассказчик и сам может оказаться жертвой обмана. Узнав обманщика, он укоряет его. Но бродяга отвечает изречением, оправдывающим его поступок.

Известным автором цикла из пятидесяти макама является Абу Мухаммед аль-Касри ибн Али аль-Харири (1054 – 1122), известный также как аль-Басри. На русский язык были переведены пять макама, некоторые с европейских языков. В связи с этим целью данного раздела является анализ перевода третьей макамы под названием «Динарийская макама».

Как показало исследование, восточная повесть Д.П. Ознобишина «Золотая монета» (Динарийская макама) является переводом «Динарийской макамы» из «Макам» Абу Мухаммеда аль-Касим Аль-Харири⁹⁸. Обратим внимание, что Д.П. Ознобишин при переводе сохранил первоначальное название – «Золотая монета (Динарийская макама)». Перевод макама сложен, особенности жанра явились серьезным испытанием для Д.П. Ознобишина, несмотря на что переводчик справился, проявив свои знания арабского языка и интерес к восточной литературе и продемонстрировав истинный талант – прозаика и поэта.

Отметим, что об авторстве переведенной повести «Золотая монета» (Динарийская макама) сведения противоречивые. Так, В.М. Борисов и А.А. Долинина во вступительной статье «Абу Мухаммед аль-Харири и его макамы» к книге «Аль-Харири Абу Мухаммед аль-Касим. Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы» говорят о переводах и публикации пяти макама на русском языке в XIX веке: «Это – прозаические переводы, преследующие не столько художественные, сколько информационные цели, за исключением одного – перевода третьей макамы, выполненного И.О. Сенковским⁹⁹, который сделал

⁹⁸ Для сопоставления нами была использована «Макама о двух динарах (третья)» из книги «Аль-Харири Абу Мухаммед аль-Касим. Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы / Вступит. ст. В.М. Борисова и А.А. Долининой. – М., 1987, в переводе профессиональных переводчиков В.М. Борисова, А.А. Долининой, В.Н. Кирпиченко.

⁹⁹ См.: Сын отечества. 1830, № 26. Перевод подписан одним из псевдонимов И.О. Сенковского – «Д» [104, с. 11].

удачную попытку воспроизвести рифмы¹⁰⁰ и ритм подлинника» [104, с. 11]. Для определения авторства Сенковского нами было просмотрено «Собрание сочинений Сенковскаго (Барона Брамбеуса)» в 9 томах (СПб., 1858—1859). Подтвердить эту гипотезу не удалось: нет указания на это произведение ни в списке «Повести и Поэмы, переведенные с восточных языков», ни в другом источнике: «Библиографический список его сочинений».

В литературоведении существует и другая точка зрения: перевод этой макамы осуществил Д.П. Ознобишин. Составители издания «Ознобишин Д.П. Стихотворения. Проза. В двух книгах» (2001) включили восточную повесть «Золотая монета. Динарийская макама» с отметкой: «Автограф неизвестен. Впервые: СО. 1830. Подпись: Перевод Д.» в раздел «Проза. Арабески, или Восточные повести» и в примечаниях отметили: «В ИРЛИ есть писарская копия с авторской правкой Ознобишина – «Арабески, или Собрание восточных повестей», датируемая предположительно началом 40-х годов (Ф. 213. № 46. 82 л.), в которую включены десять новелл» [331]. Д.П. Ознобишин постарался познакомить читателей с обычаями и нравами жителей Востока, для чего приводит в пример несколько смешных ситуаций из жизни восточного мира, заимствованных из произведений известных писателей¹⁰¹. Остается удостовериться, что перевод Д.П. Ознобишина – это «удачная попытка воспроизвести рифмы и ритм подлинника» и сопоставить макаму¹⁰² и повесть.

Саъди Махдиев, рассматривая историю прозы таджикско-персидской литературы, отмечает, что малые жанры прозы у

¹⁰⁰ В примечании: «Предлагаемая Макама: Золотая монета, переложена с возможною близостию к подлиннику. Она писана рифмованною прозою, и если стихотворная часть ея не вполне сохранила в себе форму стихов Арабских; то Переводчик вменил себе в обязанность заменить трудности Арабизма не менее стеснительною формою одноокончательной рифмы для каждого встречающегося в ней стихотворения» (Сын Отечества и Северный архив, № 26, 1830 год, 426)

¹⁰¹ В примечании говорится и об авторе переведенной восточной повести аль-Харири и приводится в конце сборника биография «Гарири (т.е. Абу Мухаммеда аль-Харири. - Ред.), писанную Эбн-Хильканом» [331], на основании вышеизложенного нами сделан вывод о том, что перевод макамы действительно принадлежит перу Д.П. Ознобишина.

¹⁰² Перевод выполнен по бейрутскому изданию (Шарх макамат ал-Харири. Изд. «Дар ат-тирас») с использованием комментариев к упомянутому изданию Сильвестра де Саси (– Париж, 1822).

восточных народов близки по сюжету, мотивам и персонажам, утверждаются близкие идеи. Эпоха завоевательных походов Султана Махмуда, Чингизхана, Тимура в X-XIV вв. привели к разорению, люди, лишившись средств к существованию, побирались. Среди нищих известность приобрело сословие «Бани Сасан», умело выпрашивавшее подаяния. «Рассказы о нищих и попрошайках являлись отражением жизни значительного слоя населения городов и сел Хорасана и Средней Азии, отвергнутых жизнью, отчаявшихся людей добыть средства к существованию... и поэтому прибегавших порою к различным уловкам и всевозможным хитростям, чтобы разбогатеть или просто добывать прожиточный минимум» [186, с.293]. Эти истории встречаются в письменных памятниках XI- XII вв. в макамах Бади'аз Замана аль-Хамадани, аль-Харири и Хамид-ад-Дин Балхи.

Начало повествования оригинала:

- 1 – نَظَمَنِي وَ أَخْدَانًا لِي نَادٍ
- 2 – لَمْ يَخِبْ فِيهِ مُنَادٍ
- 3 – وَ لَا كَبَا قَدْخُ زِنَادٍ
- 4 – وَ لَا ذَكَتْ نَارُ عِنَادٍ
- 5 – فَبَيْنَمَا نَحْنُ نَتَجَادَبُ أَطْرَافَ الْأَنْشَادِ
- 6 – وَ نَتَوَارَدُ طَرْفَ الْأَسَانِيدِ

В дословном переводе ¹⁰³:

Аль-Харис Ибн Хаммам рассказывал:

На одном собрании людей рассказано было одним из поэтов.

Но к этому повествованию другие слушатели остались равнодушны.

В то время как эти слова должны были повлиять на присутствующих.

На собрании не было того, что разжигало бы ненависти друг к другу.

Наоборот все присутствующие представляли собой одно целое.

Все пели, слушали песни и рассказы известных людей, которые

вспоминали.

¹⁰³ Работа с арабским текстом и перевод доцента ТГИЯ Баюми Мухаммада (Республика Египет), старшего преподавателя Сатторова И.Х. (Республика Таджикистан)

Как было указано выше, макама характеризуется определенным ритмом и рифмой, в данном отрывке рифмовка текста - саджъ: а-а, б-б, в-в.

---/--/---/ 1
 /--/--/ 2
 -/--/---/- 3
 -/--/--/- 4
 -/--/---/--// 5
 ---/--/---// 6

Для сопоставления текстов перевода¹⁰⁴ приведем в пример два из них. При переводе Ознобишина¹⁰⁵: «Харис ибн Хаммом рассказывал: Случилось мне быть в один из прошедших дней на собрании веселых людей, где господствовала общежительность и снисходительность и изгнана была споров нерассудительность. Между тем как мы нитью слов, кто как мог, забавлялись и в волнении мнений занимались повестями, новостями и стихами...» [331].

В переводе «Макамы о двух динарах» сохранена рифмовка - «Рассказывал аль-Хариса ибн Хаммам: собрало нас с друзьями веселье, словно жемчужины в ожерелье. И беседы нашей огниво сыпало искры без перерыва. Не разжигая пламени спора, сучили мы нити разговора, вспоминали стихи и рассказы, веселые шутки и проказы» [1, с. 25]. В данном случае, ритмизация повествования позволяет прозаический текст разбить на стихотворные строки.

Обратим внимание на некоторые отличия вышеприведенных переводов. В оригинале у аль-Харири собрание людей не разжигало ненависти друг к другу, присутствующие пели, слушали песни и рассказы. У Ознобишина - собрание веселых людей, общежительность и снисходительность, изгнаны споры, занимались повестями, новостями и стихами. В переводе В.М. Борисова, А.А. Долининой, В.Н. Кирпиченко: друзья, веселье,

¹⁰⁴ В первом случае рассматривается восточная повесть Д.П. Ознобишина, говоря о макаме, имеем в виду перевод профессиональных переводчиков В.М. Борисова, А.А. Долининой, В.Н. Кирпиченко из книги «Аль-Харири Абу Мухаммед аль-Касим. Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы» / Вступит. ст. В.М. Борисова и А.А. Долининой. – М., 1987.

¹⁰⁵ Хотя текст «восточной» повести Д.П. Ознобишина «Золотая монета» (Динарийская макама) в прозе, мы можем преподнести его читателю в стихотворной форме.

беседы, не разжигая спора, вспоминали стихи и рассказы, веселые шутки и проказы. Общность двух переводов и в использовании фраз «сучили мы нити разговора» и «мы нитью слов, кто как мог, забавлялись».

В этой связи следует отметить отсутствие одной мысли оригинала, пропущенной при переводах: к повествованию слушатели остались равнодушны, хотя эти слова должны были на слушателей повлиять. Нельзя обойти вниманием и фразу, которую использовали В.М. Борисов, А.А. Долинина, В.Н. Кирпиченко - «словно жемчужины в ожерелье», не соответствующую фразе из оригинала - «все присутствующие представляли собой одно целое». На наш взгляд, авторы использовали слово «жемчужина» по ассоциации с поэмами, получившими название «муаллаки» (буквально: «нанизанные», подобно жемчужинам в ожерелье).

Содержание исследуемой восточной повести таково. Герой Ознобишина, нищий хромой, обращается к гостям: «Вы видите человека перед собою, который всем был наделен судьбою, у которого был дом, двор, застольники и яства: пастухи и паства, одежда и одеваемые, награда и награждаемые, питье и утоляемые, поля и рощи, пиры и гости» [331].

О бедах повествует герой повести Д.П. Ознобишина: «Но вихрь бедствий вдруг поднялся, червь зависти подкопался, быстро вторглось злополучье за порог благополучья [331]. Теперь же герой лишился всего: на дворе пусто, стадо пало, колодцы заглохли, деревья засохли. Остается ожидать смерть. Герой повести обращается к совестливым людям с призывом оказать помощь.

О произошедших изменениях в жизни героя из перевода В.М. Борисова, А.А. Долининой, В.Н. Кирпиченко следует: «Но вот одолели меня превратности, оседлали меня неприятности, черные беды чредою ко мне вошли, искры злобной зависти обожгли, так что ладони мои обеднели, жилище и двор оскудели, иссякли источники благ земных, иссохла земля в полях моих, распался дружеский круг, и ложе каменным стало вдруг» [1, с. 25]. Он лишился всего: «Пропало богатство, погибло добро – скот, и золото, и серебро. Плакал даже недруг злорадный – даже он моим бедам не рад был» [1, с. 25].

У Ознобишина рассказчик Харис ибн Хаммам решает оказать помощь и увидеть его остроумие, предлагает восхвалить золотую динару: «Чтоб успокоить его жалкую бедность и на опыте видеть слов его верность, остроумия безмерность, вынул я золотую монету, и сказал: «Получишь эту, когда похвалу ей нам скажешь стихами» [331].

Рассказчик макамы (перевод В.М. Борисова, А.А. Долининой, В.Н. Кирпиченко) аль-Харис обратился к герою, желая оказать помощь и узнать, насколько красноречив хромой нищий. «Я вынул для искушения динар... и сказал: - Если эту монету в стихах прославишь, в свой карман ты ее отправишь» [1, с. 25-26].

В повести Ознобишина рассказчик услышал воспевание золота, подобное жемчужинам слов: желтая и блестящая, схожее цветом с солнцем; как солнце обходишь землю, страну за страной; все поклоняются тебе – с радостью встречают и с тоской прощаются; беду претворяешь в благо, советник хороший; ты волшебница и красавица; ты везде побеждаешь, ты сила и ум, надменность и гордость.

Хотя б в низкой доле рожден был судьбой!

Кто метит с тобою - бьет верной стрелой!

Ты славы и власти залог дорогой.

Ты - семя земли; вздор - весь мир остальной» [331].

В повести Ознобишина рассказчик дает вторую монету, чтобы вновь насладиться импровизацией, но на этот раз предлагает отрицательно высказаться о золоте: «Но сладость его сочиненья, исполненного вдохновенья, довела меня до такого упоенья, что я, не жалея иждивенья, вынул из кармана другую монету, восклицая: «Получишь и эту, когда вместо стихов ей в хваленье ты скажешь стихи в поношенья» [331].

Рассказчик макамы (перевод В.М. Борисова, А.А. Долининой, В.Н. Кирпиченко) очарован: «Меня опьянил твоего красноречия пыл. Эта монета тоже будет твоей, но не хвалу, а хулу спой ты ей» [1, с. 26].

Ознобишин приводит слова героя:

Пусть льстец будет проклят с двуличным челом,

Холодным, с притворной улыбкой на нем!...

И правды не видно в деянье твоём,

Ты мир поучаешь коварством и злом,

И суд прорекаешь судьи языком.
 Блеснула - и распри, раздоры кругом;
 Блеснула - и вор обезручен судом,
 И предана вера, спит дом крепким сном.
 Завес твой, невежда, прославлен певцом;
 Ты с тайной боязнью стрегома скупцом;
 Ты зависть взрываешь, сводя с богачом.
 Что ж хуже! Без пользы, когда под замком,
 Полезна, когда покидаешь лишь дом, -
 За тем ты презренна всегда мудрецом,
 И он восклицает в порыве живом:

«Негодная, прочь, не кажись пред лицом!» [331]

Герой макамы (перевод В.М. Борисова, А.А. Долининой, В.Н. Кирпиченко) был бесподобен: проклятье ему – обманщику и двуличному лицемеру, лжецу и хитрецу, достойна гнева Творца людская страсть к нему; не было бы бедняков, кредиторов и должников, скупых и завистливых.

Для сравнения макамы с переводами обратимся к тексту аль-Харири -порицающему золото:

- | | |
|--|--|
| 2 – أَصْفَرَ ذِي وَجْهَيْنِ كَالْمُنَافِقِ | 1 - تَبَّأَ لَهُ مِنْ خَادِعِ مُمَازِقِ |
| 4 – زِينَةَ مَعْشُوقٍ وَ لَوْنِ عَاشِقِ | 3 – يَبْدُو بِوَصْفَيْنِ لِعَيْنِ الرَّامِقِ |
| 6 – يَدْعُو إِلَى ارْتِكَابِ سُخْطِ الْخَالِقِ | 5 – وَ حُبُّهُ عِنْدَ ذَوِي الْحَقَائِقِ |
| 8 – وَ لَا بَدَتْ مَظْلَمَةٌ مِنْ فَاسِقِ | 7 – لَوْ لَاهُ لَمْ تُفْتَعِ يَمِينُ سَارِقِ |
| 10 – وَ لَا شَكَا الْمَمْطُولَ مِثْلَ الْعَانِقِ | 9 – وَ لَا اشْتَمَزَ بِاخِلٍّ مِنْ طَارِقِ |
| 12 – وَ شَرَّ مَا فِيهِ مِنَ الْخَلَائِقِ | 11 – وَ لَا اسْتَعِيدَ مِنْ حَسُودِ رَاشِقِ |
| 14 – إِلَّا إِذَا فَرَّ فِرَارَ الْأَبِقِ | 13 – أَنْ لَيْسَ يُعْنَى عَنْكَ فِي الْمَضَائِقِ |
| 16 – وَ مَنْ إِذَا نَاجَاهُ نَجْوَى الْوَامِقِ | 15 – وَاهَا لِمَنْ يَقْذِفُهُ مِنْ خَالِقِ |
| 18 – لَا رَأْيَ فِي وَصْلِكَ لِي فَفَارِقِ | 17 – قَالَ لَهُ قَوْلَ الْمُحَقِّ الصَّادِقِ |

[361].

Подстрочный перевод:

Пусть погибнет тот, который обманывает беспрестанно,
 Неестественный, двуличный, как лицемер,
 Он кажется глядевшему на него двойким,
 Наряженным как возлюбленный и показывает себя
 влюбленным.

Его любовь перед теми, которые познали истину,
 Призывает на совершение дел, на которые обращен гнев
 создателя,

под замком, Полезна, когда покидаешь лишь дом». Как видно добавления Ознобишина придали экспрессии в порицании золота.

В повести и в макама финал закономерен: рассказчик опознал героя и упрекнул его в притворстве и обмане, на что услышал от героя оправдание поступка. Герой Ознобишина Абу-Зайд ответил: «Тогда на лице его показались морщины, и он вскричал:

...Хромаю, не с тем, чтоб себя услаждать;
Хромаю, чтоб пить мне, чтоб пищу достать;
...Хромаю, где злато легко мне снискать;
Где с просьбой не можно, так хитростью взять,
Писанье нас учит: «Греха нет хромать!»¹⁰⁶ [331].

В макаме Абу Зайд невесело скажет на прощание:

Притворившись хромым, облегченье найду,
...И свои хитроумные речи веду.
Оправдание себе без труда я найду –
Из Корана святыя слова приведу:
«Нет греха на хромом и убогом...» [1, с. 28].

Отметим, что перевод Ознобишина, с одной стороны, имеет развлекательное значение – нет знакомства читателя с жанром арабского источника, нет ссылки на «Макамы» Абу Мухаммеда аль-Касим Аль-Харири. Это было характерно русской «восточной» повести конца XVII - начала XIX веков, когда не существовало отличия между переводом, переложением, оригиналом и, следовательно, необязательным условием для автора было указание на первоисточник. В результате русский читатель ознакомился с занимательным повествованием, в котором герой в облиии хромого нищего находит себе пропитание, обманывая людей, но он не радуется ни своему положению, ни способу выживания.

С другой стороны, Д.П. Ознобишин провел огромную творческую работу по сохранению ритмико-рифмической организации текста, в соответствии с особенностями арабского первоисточника. «Основу ритмической организации русской прозы составляют грамматические и синтаксические параллели,

¹⁰⁶ «Греха нет хромать» - Коран обязывает правоверных вести священную войну за распространение ислама. Однако в нем также говорится, что «если слепой, хромой и слабый не пойдут на войну, то не будет им это поставлено в вину» (сура 98, стих 17) [331].

поддержанные словесными и звуковыми повторами; иногда наблюдается стремление выравнять число слов, слогов или ударений в определенных ритмических отрезках, подобрать окончания определенного типа» [104, с. 13]. Осознавая особенность рифмико-ритмического звучания арабского текста, Д.П. Ознобишин по возможности сохранил его. Наше сопоставление показывает, что Ознобишин попытался прозаический текст передать в стихотворной форме, присущей жанру макамы. Для переводчика Д.П. Ознобишина было делом чести продемонстрировать русскому читателю художественные особенности литературы восточных народов, на что и указали во «Вступительной статье» В.М. Борисов и А.А. Долинина в книге «Аль-Харири Абу Мухаммед аль-Касим. Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы», назвав повесть Ознобишина удачной попыткой воспроизвести рифмы и ритм подлинника.

В заключение главы скажем, что «восточная» повесть начала XIX – один из популярных жанров в литературном процессе, оставивший заметный след в освоении темы Востока. В своем развитии «восточная» повесть прошла путь от развлекательного произведения и показа экзотики к реалистическому изображению иноязычной культуры, освоению ориентальных, и как, показало наше исследование, конкретно персидско-таджикских образов, тем и мотивов, что способствовало обогащению русского литературного процесса. Писатели в творческом пути переходили от переводов, подражаний и переложений к оригинальным произведениям. Они обращались к жанровым разновидностям «восточной» повести: сама повесть, притча, сказка, сказание, аполог, басня, быль, рассказ. При этом отметим, что и другие разновидности повести – светская, сатирическая – оказались подвластны ориентальному влиянию. Фольклор народов Востока и произведения классиков персидско-таджикской литературы, мудрые изречения и афоризмы, восточное мировоззрение, темы и образы восточных классиков осваиваются русскими писателями, становятся достоянием русского общества. Необходимо уточнить, что сказывалась историческая и культурная общность восточных народов: очень трудно разделить русскому читателю истоки тем и образов, столь тесно переплелись индийское и персидское начало, которое разбавлено арабским влиянием. Но, безусловно, персидско-

таджикские источники внесли свою лепту в освоение восточного материала. Пленительная и величественная персидская литература привлекла внимание русского общества разнообразием тем, изобилием фигур и метафор, изысканной образностью, великолепием сравнений и параллелизмов, скоплением «роскошных» слов и образов (соловей, воспевающий розу, мотылек, сгорающий в пламени свечи, капля, ставшая жемчужиной), негой и зноем страсти и чувств.

ГЛАВА IV. ОСОБЕННОСТИ ОРИЕНТАЛЬНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ Ф.В. БУЛГАРИНА И А.А. БЕСТУЖЕВА-МАРЛИНСКОГО

Наряду с повестями, которые имеют персидско-таджикские источники, существуют произведения, в которых незримо присутствует классика далекого и древнего Персии. Эта классика настолько завуалирована, что нуждается в тщательном анализе для определения пути ее проникновения, освоения и отражения в русской литературе.

К примеру, строки Саади, использованные страстным поклонником персидско-таджикской классики А.С. Грибоедовым в комедии «Горе от ума», станут основой повести Ф.В. Булгарина. В просветительских и назидательных мотивах повестей Булгарина прослеживаются знакомые нам элементы, которые аналогичны восточным сказкам.

Мы уже говорили о переводах А. Бестужева из «Западно-восточного дивана» Гете. Эти строки будут использованы поэтом-декабристом в кавказских повестях, что связано с распространенностью персидско-таджикской литературы у народов Кавказа. В другом случае, строки Саади о друзьях, которые «странствуют далече» – появятся в России через английский перевод и используются А.С. Пушкиным, запечатлены в светской повести А.А. Бестужева.

Другой особенностью этих произведений является подготовка жанра к переходу от романтизма к реалистическому методу изображения действительности. Обуславливается это изучением романтизмом восточных культур и осознанием индивидуальных особенностей народов. Достижением романтизма явилось и постижения взаимосвязи человек со средой, характера героя с окружающими обстоятельствами.

4.1. ТЕМАТИКА «ВОСТОЧНЫХ» ПОВЕСТЕЙ Ф.В. БУЛГАРИНА

Долгое время русское литературоведение игнорировало творчество Ф.В. Булгарина, несмотря на то, как отмечает Т. Кузовкина, что: «Факт чрезвычайно быстрого и успешного вхождения Ф.В. Булгарина в русскую литературу очевиден» [169, с. 270]. Успеху, как известно, сопутствовало знакомство и сотрудничество на литературной ниве с В.А. Жуковским, Н.Н.

Карамзиным, Н.И. Гречем, А.А. Бестужевым, К.Ф. Рылеевым, А.С. Грибоедовым, П.А. Вяземским, А.С. Пушкиным. Все они отмечали в Булгарине наличие стремления к успеху: «Четко прослеживаемая литературная тактика Булгарина, направленная, прежде всего, на коммерческий успех литературных предприятий, была сразу же замечена современниками и отражена во множестве отзывов о нем» [169, с. 294].

Ф.В. Булгарин назван ключевой фигурой в литературной жизни и в исследовании Н.Н. Акимовой «Ф.В. Булгарин в литературном контексте первой половины XIX века». Интерес к его творчеству связан, с одной стороны, с восполнением пробелов в его творческой биографии и отказом от стереотипного к нему отношения, с другой – осмыслением закономерностей и тенденций литературного развития. Признание Ф.В. Булгарина «дельцом от литературы» связано с «целенаправленностью его литературной деятельности, отчетливо ориентированной на успех, тяготением к социальному экспериментированию, во многом опирающемуся на манипулирование массовым сознанием» [71, с. 5]. Заметно стремление Ф.В. Булгарина, поляка и французского офицера, в русской литературно-общественной жизни закрепиться, сказать новое слово и стать законодателем мнений, и потому в своем творчестве он обращается и к массовому читателю, и к писателям, и к царской фамилии. «Отсюда многожанровость, многотемность и многоадресность его литературной деятельности, имевшей в значительной мере креативный характер, поскольку его писательские практики предполагали не только адаптацию к вкусам широкой аудитории, но и активное воздействие на них, т.е. участие в самом процессе формирования русской читающей публики» [71, с. 8]. Отметим его стремление воздействовать на вкусы читателя, его целенаправленный дидактизм (что проявилось в ориентальной прозе), овладение вниманием широкой аудитории, отсюда, опять же повторимся, его многожанровость и многотемность.

Поиски новых способов тесного общения с публикой, разработки новых литературных жанров имели целью декларацию буржуазных взглядов: утверждения личности, проповеди гражданского служения отчизне. «Уважение к человеку любого звания и любой должности, утверждение частной инициативы,

исполнение гражданского и нравственного долга – эти буржуазные ценности он сделал основой своих журнальных выступлений и беллетристических произведений, в которых добродетель гражданская и нравственная всегда оказывалась вознаграждаема» [71, с. 17]. Несмотря на это, идеи и взгляды Ф.В. Булгарина могли противоречить литературным вкусам корифеев русской литературы и мнениям власть предержащих. Однако в данной главе не затрагиваются вопросы личности и политических взглядов Ф. Булгарина, внимание будет уделено проблемам ориентализма в его творчестве, а точнее его «восточным» повестям «Раздел наследства» (восточная повесть), «Человек и мысль» (Восточный аполог), «Фонтан милости» (Восточный аполог), опубликованным в «Сочинениях Фаддея Булгарина» (Часть 5. – Спб, 1830).

Ориентальная проза Ф.В. Булгарина представлена повестями, сказаниями, сказками, апологами и рассказами, что, согласно В.Н. Кубачевой, соответствует многообразию жанра «восточной» повести. При этом необходимо отметить назидательную тематику повестей Ф.В. Булгарина, характерную жанру «восточной» повести: воспевание трудолюбия, честности, добродетели и осуждение человеческих пороков.

Первая из вышеназванных повестей - «Раздел наследства» (восточная повесть) повествует о четырех братьях, которым их отец, Ибрагим, оставляя наследство, говорит: «Я во всю жизнь свою не сделал умышленного зла; ни у кого не отнял ни чести, ни имения; усердно исполнял предписания веры предков моих, и старался по возможности облегчать страдания моих собратьев» [10, с. 145-146]. Перед смертью Ибрагим просит сыновей почтить его память добродетельной жизнью.

Мустафа из наследства выбрал перстень¹⁰⁷, который был дан Ибрагиму Султаном за спасение его жизни во время битвы, что

¹⁰⁷ Перстень в повести Ф.В. Булгарина имеет ассоциацию с волшебными перстнями восточных сказок. Вспомним, к примеру, «Рассказ о Маруфе-башмачкине» из «Книги тысячи и одной ночи», в котором герой Маруф находит в подземелье перстень, благодаря которому становится правителем могучего духа – «золотой перстень, на котором были написаны имена и талисманы, подобно следам муравьев» [36, с. 317]. Другим примером служит «Сказка о Джударе» - герою сказки, Джудару, магрибец дает кольцо из клада аш-Шамардаля: «..оно приведет тебя к тому, что ты хочешь, ибо у него есть слуга по имени

дает милости правителя правоверных. Али стал владельцем торгового корабля и конторы с товарами. Гуссейну досталась судебная тяжба, по которой он получил три миллиона пиастров. Измаил же правил отцовским именем – возделыванием полей и садов, умножением стад. Перед расставанием братья поклялись помогать друг другу в беде. Восточная мудрость гласит: чтобы узнать человека, дай ему власти и денег. Этому испытания три брата не выдержали. По истечении определенного времени к Измаилу пришли три брата, находящиеся в бедственном положении.

Мустафа стал одним из первых чиновников государства, мужем сестры Султана: «Но с умножением ко мне милости Султана, возрастали во мне гордость и честолюбие» [10, с. 161-162]. Будучи Кагия-Беем¹⁰⁸, он хотел занять место Визиря, которого хотел оклеветать. Но злые намерения Мустафы дошли до Султана, и его с позором изгнали из дворца. Кольцо, подаренное Султаном Ибрагиму, могло привести его сына к счастью и благополучию, если бы Мустафа желал разумного. Султан, подобно сказочному и волшебному духу, мог реализовывать добродетельные пожелания. Но в отличие от волшебного перстня, кольцо (вернее - Султан) способно покарать порок.

Гуссейн рассказал свою историю: он выиграл судебное дело, «но бездействие было мне несносно: я полюбил тяжбы и находил удовольствия в этом занятии» [10, с. 157]. Гуссейн стал искать новых судебных дел. Действия Гуссейна привели граждан к жалобам Султану. Участь его была незавидна: «Султан запретил мне производить тяжбы, и кредит мой немедленно обрушился» [10, с. 158]. Гуссейну оставалось покинуть город, где его ненавидели как ябедника и «человека безпокойного». Как видим, правитель рассудил справедливо.

О своем богатстве и падении рассказал в свою очередь и Али: «Страсть к богатству заставила меня избрать в удел торговлю» [10, с. 158]. Он умел идти вперед, но не умел останавливаться: по мере увеличения богатства его страсть к приобретению возрастала. Али

Грохочущий Гром, и если тебе что-нибудь понадобится из мирских благ, потри кольцо, и перед тобою явится этот слуга, и все, что ты прикажешь, он тебе сделает» [34, с. 31].

¹⁰⁸ Кагия-Бей, наместник Великого Везиря.

не мог обойти дело, обещающее прибыль; не имея своих средств, занял кредит; не имея возможности контролировать торговлю, доверился чужим людям. «Жажда к удовольствиям пылала в душе моей вместе с алчностью к золоту» [10, с. 159]. В результате произошедшего Али в торговых делах, требующих деятельности неустанной, терпит убытки. Страх перед разорением толкнул Али на безрассудный поступок. Он уличен, разорен и изгнан. Султан, помнивший благородный поступок Ибрагима, спавшего ему жизнь, не наказал сыновей покойного: Мустафу, Али и Гуссейна.

Следующий герой является воплощением идеологии европейских просветителей, которому с точки зрения Ф. Булгарина и следует читателю следовать в жизни. Четвертый сын, Измаил, занимавшийся имением, вел спокойный образ жизни, имел избранных друзей. Презрение к гнусному сладострастию оттолкнуло его от гарема - обыкновения Востока. Жена принесла ему в приданое «невинное сердце, тихий нрав и нежную привязанность». Радость жизни – два прелестных ребенка. Наслаждение души – чтение произведений поэтов и историков, Суратов-Курана¹⁰⁹. «Жизнь сей счастливой четы протекала тихо, как чистый ручей по зеленому лугу» [10, с. 154]. И Всевышний благословил его довольством, детьми, почитанием окружающих. Измаил мудро посмеивался над разговорами жителей города, которые говорили: «Даже братья забыли его, он достоин ничтожной своей участи» [10, с. 155].

Увидев братьев в плачевном состоянии, Измаил поспешил предложить свои услуги. Узнав о причинах их бед, он сказал: «...я не намерен делать вам упреков, ибо этим средством невозможно возратить прошедшаго» [10, с. 164]. Зная, что братья нуждаются в помощи, а не в наставлениях, Измаил предлагает им свой дом и делится своим скромным имуществом: «Пища, одежда и спокойный угол – вот все, что я могу предложить вам» [10, с. 164]. И заключает свое предложение словами о том, что бог милостив и сжалятся, увидев их раскаяние. Тогда братья решили управлять имением, деля радости и горести: «Три брата поклялись загладить добродетельною жизнью свои проступки, и навсегда отречься от признаков богатства и почестей» [10, с. 165].

¹⁰⁹ Сураты-Курана – суры, главы Корана.

Престарелый дервиш, Абдалла, видя раскаяние братьев, желает помочь им в несчастье: «Добродетельный Ибрагим предчувствовал вашу участь: он знал, что страсть к богатству, почестям и тяжбам редко имеет пределы, и, превращаясь в неисцелимую душевную болезнь, бывает причиною гибели» [10, с. 165]. Ибрагим оставил Абдалле на черный день для детей сто тысяч пиастров, чтобы они могли начать новую жизнь, помня ошибки прошлого. Братья решили купить три равных участка земли с хозяйством. «Несчастье лучшая школа для человека» [10, с. 166] исправило трех братьев, и они в недрах честного труда и блаженства семейного благополучия вкусили земного блаженства. «Здоровье, свобода, довольство, труд, отдохновение, любовь, дружба и благотворение доставляли им разнообразные удовольствия, которые не искупаются золотом и не подчинены могуществу человека» [10, с. 167].

Заключают эту «восточную повесть» наставления четырех братьев своим потомкам, довольно часто встречаемые в восточной литературе. Например, о пользе честного труда: «Нет благороднее того, кто трудом снискивает себе пропитание» [10, с. 167]. Об исполнении долга и обязанностей: «... не ищите ничего в людях, но исполняйте свои обязанности в отношении к человечеству» [10, с. 167]. Рассуждения об истине и лжи, о праведной жизни и пороках также не обойдены вниманием: «Напрасно думают некоторые, что Провидение дозволяет торжествовать пороку; истинное торжество не зависит от поклонения толпы малодушных; оно состоит в ободрении людей добродетельных и сии-то люди никогда не изменяют истине, и всегда презирают порочного, в хижинах ли он, или в чертогах» [10, с. 167]. Восточный мир проповедует и ценит милость и сострадание, помощь ближнему словом и делом; добрые деяния прославляют имена, люди уважаются за праведную жизнь: «Помогайте несчастным, если хотите сами иметь право на сострадание в ваших горестях, и, наконец, помните, что только добродетельный может быть счастливым, ибо душевное спокойствие и уважение людей приобретаются единственно непорочною жизнью» [10, с. 168].

Следующее произведение Ф.В. Булгарина «Человек и мысль» (Восточный аполог) продолжает назидательную тематику предыдущей «восточной повести» «Раздел имущества» и посвящен

человеческой мудрости и чистоте сердца, праведным деяниям, торжеству справедливости над злом. Не случайно Ф.В. Булгарин уточнил: «Восточный аполог», что означало - краткое иносказательное нравоучительное повествование.

В апологе сообщается о том, что в царствование Халифа Гарун-аль-Рашида в Багдаде жил весельчак Абдала. Абдала в этот период процветания науки, искусства и словесности торговал рукописями, способствовал переводам книг из других стран, распространял сочинения между учеными, зная, как редки хорошие книги. «В лавке Абдалы собирались все словесники, ученые Улемы¹¹⁰, мечтательные Поэты, глубокомысленные Дервиши, многие любители наук...» [10, с. 216]. Но в этом круге знакомых Абдалы были и те, «которые хотели прослыть знатоками и любителями...»

Абдала, как «добрый малый», любил знания, почитал мудрость и добродетельность, уважал добрых людей, презирая злых, и поэтому неудивительно, что он «от чистаго сердца смеялся над глупцами, когда они старались прикрыть свое ничтожество гордостью и высокомерием» [10, с. 216]. Герой аполога правдив в делах и чист сердцем, не боится злых людей и говорит правду. Но, к сожалению, был склонен к насмешкам, забывая, что насмешка, унижающая самолюбие, не прощается. Его остроты становились известны, вызывая смех добрых людей и недовольство злых. Враги ждали возможности расправиться с ним: визирь грозно смотрел на нашего героя; хмурился при встрече с ним Кади; его избегали Улемы, сторонились Дервиши и стали прижимать его. «Огорченный клеветой и несправедливостью», Абдала решил покинуть Багдад, что вызывало в нем печаль.

В минуту горестных размышлений Мысль посетила его в образе прекрасной женщины. Она явилась к нему, чтобы утешить его и развеять заблуждения. Мысль советует искать ему утешение в душе, на что Абдала сетует: Желая людям добра, я нажил себе из-за своих ошибок врагов.

Мысль прервала сетование героя и унесла его в пространство, где ему дано было увидеть мириады миров, где Земля - одна из множества светлых точек во Вселенной, созданной по воле Бога, а

¹¹⁰ Улем – богослов, образованный человек.

враги исчезли в величии мироздания. «Чувства умиления и покорности к Творцу, наполнили душу Абдалы при сем торжественном зрелище: он погрузился в восторг, и со слезами громогласно произнес молитву благодарения» [10, с. 220]. Мысль придвинула Абдалу к Земле настолько, чтобы можно было разглядеть людей, приводимых в движение страстями. «В этой куче червяков гнездятся исполинские замыслы, гордость, честолюбие, высокомерие» [10, с. 221]. Весь этот забавный мир, населенный людьми, предстал перед Абдалой и Мыслью кукольной комедией. Размышления о врагах и клеветниках более не беспокоят героя: «Созерцая величие Вселенная, я смеюсь над их мелкостью, и чувствую, что они слишком бессильны, чтобы вредить существу, которое может духом возноситься к небесам, превыше всех земных козней и ничтожностей» [10, с. 221].

У Абдалы есть возможность увидеть своих недругов. Мысль позволила ему проникнуть к Визирю. Во дворце Визиря смятение – он вызвал недовольство мудрого Халифа, ему грозит лишение власти, обличение в несправедливости. И в тяжелые минуты Визирь вспоминает слова Абдалы: «Абдала сказал правду, что не место украшает человека, а человек место, и что человек в силе должен сеять добро, чтобы в бессилии питаться его плодами» [10, с. 223]. С каким огорчением вспоминает он слова Абдалы, как он был безрассуден и озлоблен на правду. Теперь же Визирь готов был отдать половину своих сокровищ, чтобы оказаться на месте счастливого весельчака Абдалы.

Не лучше и участь Кадия: вопли угнетенного народа достигли ушей Халифа. И ему вспоминаются предостережения Абдалы. Кадий перед угрозой наказания готов отдать десять лет жизни, чтобы оказаться на месте Абдалы, беззаботно петь и смеяться с утра до вечера.

Клеветнику видится ужасная сцена: свет истины развеял мрак клеветы, людское презрение и нищета, правосудие с мечом. И вскричал клеветник о прощении. Из уст Абдалы готово было сорваться прощение, но Мысль умчала героя в круг друзей, где герой услышал рассуждения друзей о счастье: о чистой совести и исполнении обязанностей, о прекрасной жизни с невинными наслаждениями в мире любви и дружбы, о жалкой участи тех, «которые не могут чувствовать истинных благ, гоняются за

огромными мечтами, пресыщаются и наконец вязнут в отчаянии и горести» [10, с. 226]. Собеседники возблагодарили Всевышнего за то, что он озарил мудростью и осветил сердца светом истины. Пожалели друзья об отсутствии Абдалы, который развеял бы беседу друзей, спел песню или ознакомил бы с поучительной историей. И вдруг Абдала явился друзьям и рассказал свою историю.

Действительно, она занимательна и нравоучительна. Человек в мире, полном соблазнов и грехов, должен вести праведный образ жизни, помнить о своих обязанностях, творить добро и быть милосердным. Помнить, что злу не вечно торжествовать и истина будет победителем в споре, что труд украшает человека, что необходимо благодарить Бога и исполнять его заповеди.

Эта назидательная направленность восточной сказки, свойственная сборникам сказок ««Книга тысячи и одной ночи» и «Книге попугая», была характерна «восточным» повестям конца XVIII - начала XIX веков. Но если «восточная» атрибутика во многих повестях абстрактна, выступая лишь как фон, то Ф.В. Булгарин свои произведения насыщает определенным восточным колоритом. «Человек и мысль» конкретизируются правлением Халифа Гаруна-аль-Рашида и городом Багдадом; деятельность Абдалы – переписыванием и переводом книг и их распространением; действующие лица – ученые Улемы, характерные исламскому миру мудрецы Дервиши, Визирь с Секретарем в Диване, исполнитель законностей Кадий. Повесть «Раздел наследства» знакомит с Турцией; место действия – города Смирна, Истамбул, Розетта, Алеппа. Читатель узнает отличия Сералы и Гарема, о женщинах гарема (Кадын¹¹¹, Гедекли¹¹² или Одалики, надзирательницы¹¹³), о должностях в турецком дворце (Кягия-Бей, Дефтердар¹¹⁴, Захаирджи-Баши¹¹⁵, Капиджа-Баши¹¹⁶),

¹¹¹ Кадын, т.е. госпожа или особенная любовница.

¹¹² Гедекли – прислужницы Султана в Гареме, прекраснейшие называются Одалык, или горничная, имеют особенное звание, как и в мужской половине - стольницы, кравчие.

¹¹³ Надзирательницы оказывают услуги родственникам Султана и Кадын, надзирают над служащими девушками или новопоступившими; всего женщин в Гареме более тысячи.

¹¹⁴ Дефтердар – Государственный Казначей.

¹¹⁵ Захаирджи-Баши, главный Провиантмейстер Турецкого войска.

¹¹⁶ Капиджа-Баши – исполнитель воли Султана, особенно уголовных делах.

предметы обихода (Хилат¹¹⁷, Кисе¹¹⁸). Вся эта интересная для русского читателя информация объяснена в Примечаниях [10, с. 168-170].

В восточном апологе Ф.В. Булгарина «Человек и мысль» есть момент, который особенно привлекает внимание: слова благодарности наместнику Бога на Земле – Халифу. Ф.В. Булгарин, пользуясь моментом, признается в верноподданных чувствах Императору, обращает внимание читателей на слова жителей Багдада: «...Пожелаем всех благ мудрому нашему Халифу, который неусыпно печется о нашем спокойствии и благоденствии!» [10, с. 226]. Ф. Булгарин, подобно мудрому жителю Востока, завуалированно наставляет Николая I быть мудрым в государственных делах, заботиться о спокойствии России и благоденствии ее граждан. С другой стороны, несомненно, сказалося и влияние восточной сказки¹¹⁹, знакомой к этому времени русскому читателю. Из множества примеров остановимся на одном. В «Книге тысячи и одной ночи» в «Сказке о Джиллиаде и Шимасе» визирь говорит справедливому и мудрому царю: «И если бы мы пожертвовали душою, повинуюсь тебе, мы не совершили бы того, что обязаны сделать в благодарность тебе, и мы умоляем Аллаха великого, который поставил тебя над нами и сделал тебя нашим судьей, и просим его, чтобы он одарил тебя долгой жизнью и послал тебе успех во всех твоих делах, не испытывая тебя бедствиями в твое время, привел бы тебя к исполнению желаний и сделал бы тебя почитаемым да часа твоей смерти» [36, с. 99]. Царь достоин похвалы за свою справедливость и заботу о подданных, его деяния будут в сердцах современников и памяти потомков.

На данное суждение нами обращено внимание неслучайно, поскольку ряд произведений Ф.В. Булгарина продолжит тему правосудия и милости государевой.

¹¹⁷ Хилат – верхняя одежда у Турок, которую надевают на особ, представляющихся Султану.

¹¹⁸ Кисе (киса) – мешок, вмещающий пятьсот пиастров.

¹¹⁹ Напомним известные русскому читателю переводы на европейские языки сказок «Тысячи и одной ночи» Антуана Галлана, Калькуттское издание в двух томах, Пети де ла Круа, Тамоса-Симона Гелетта, Шевалье Дюкло, графа Кэйлюся и других анонимных авторов; на русском языке перевод А. Филатова.

Следующая повесть - «Фонтан милости» (Восточный аполог) - имеет назидательную направленность, как и предыдущие восточные повести Ф.В. Булгарина. Из аполога следует, что в одном из караван-сараев города Алеппо путешественники рассуждают о причине гибели Тадмора¹²⁰. Гаджи Улем, «океан премудрости», услышал версии о гибели процветавшего города из уст индийца, еврея, персиянина. Но ни одно из объяснений не устроило Гаджи Улема. Истину раскрыл Дервиш. Среди необозримой пустыни, в оазисе с родником и пальмовой рощей, жил пустынный. В награду за его добродетельную и праведную жизнь некий добрый дух рассказал ему о чудесном источнике¹²¹. «Эта вода имела волшебную силу исполнять все желания вкусившаго оную» [10, с. 212]. И пустынный, желая помочь людям, угощал этой водой путников, думая, что желание всех людей состоит в добродетели и стремлении к мудрости. Но люди поддались искушениям: строили дворцы, предались неге и роскоши, обладали рабами и рабынями и только обещали пустыннику обратиться к мудрости, когда «силы их увянут для наслаждений». Но желания людей, движимых гордыней и сладострастием, безграничны. Пустынный, горюя, видел, что немногие «воспользовались талисманом для образования своей нравственности». Страшное будущее ждало город – захватчики разграбили и уничтожили его. И в наказание за грехи люди потеряли источник: «Между тем фонтан милости изсяк, и люди, которые не хотели трудом снискивать пропитание, разошлись в разные стороны...» [10, с. 213].

Малая часть добродетельных жителей осталась «из благодарности к месту прежнего благополучия» и, из уважения к памяти человеколюбивого пустынного, заселила деревню, которая называется по имени города - Тадмором. Потомки этих честных людей рассказывают предание об участии тех, кто поддавался соблазнам и не пожелал праведной жизни. Звучит сожаление, что люди, умудренные опытом, не делают правильных выводов из уроков жизни. Судьба дает человеку шанс прожить в гармонии и

¹²⁰ Так восточные жители называют Пальмиру.

¹²¹ Напомним об источнике Зам-Зам в окрестностях Мекки, из которого пьют паломники с надеждой исполнения желаний.

любви, честным трудом находя пропитание, следуя заповедям предков. Но гласом вопиющего в пустыне остаются слова о мудрости.

Поиски первоисточника «восточной» повести Ф.В. Булгарина «Фонтан милости» (Восточный аполог) приводит к повести Сенковского «Антар». Напомним содержание повести Сенковского: встречу Антара и царицы Гюль-Назар – пери из рода добрых гениев. От пери Антар узнал древнюю историю города Тадмор. Его построили джины – зловредные духи, которые подчинялись царю-пророку Соломону. Населившим Тадмор людям было поручено оказывать помощь путникам. Но люди по истечении времени забыли о наказе, перестали исполнять обязанности и прогневали Аллаха. Люди наказаны за то, что забыли праведную жизнь: пресная вода источников превратилась в соленую морскую воду, хлеб и яства – окаменели. Умирая с голоду, люди вынуждены были покинуть город. Так, легенда о падении Пальмиры-Тадмора в подаче Сенковского стала у Ф.В. Булгарина размышлениями о праведной жизни, восхвалением добродетели.

Подводя итог исследования, хотелось бы отметить, что «восточная» повесть для Ф. Булгарина была формой выражения просветительских идей и политических взглядов. Герой просветительской повести наделен прекрасными природными склонностями, развитым воспитанием светлым умом, благородством, великодушием и прямодушием. Ему дано усмирять свои страсти, он лишен самолюбия. Утешения от несчастий герой находит в дружбе и поисках истины, его развлечения достойны порядочного человека. Примером подобной восточной повести является «Задиг, или Судьба» (восточная повесть) Вольтера¹²². Герой повести, Задиг, испытывает превратности судьбы. Несчастья существуют для испытания немногих праведников. Его смирение, терпение, скромность и способность сохранить человеколюбивые качества характера вознаграждены. Задиг, слабый смертный, научился покоряться предвечным законам, и в финале он – песчинка, ставшая алмазом. Герой стал монархом: «Государство наслаждалось миром, славой и изобилием. То был лучший век на земле: ею управляли справедливость и любовь» [12, с. 383].

¹²² Литературный псевдоним Франсуа-Мари Аруэ (1694-1778).

Как показывает анализ, «Задиг» Вольтера и болгаринские повести обнаруживают идейно-тематическое сходство. Обратим внимание на мотив повести Вольтера «Задиг»: песчинка, ставшая алмазом. Этот момент доказывает большую связь восточных повестей с восточными сказками и восточной литературой, а в данном случае с произведением персидско-таджикского писателя Саади Шерази. Поиски истоков вольтеровской песчинки приводят к поэме Саади «Бӯстон» и газели о покорной и смиренной дождевой капле (из четвертой книги «О смирении» - «Дар тавозуъ»). Дождевая капля в смущении задаётся вопросом о своём назначении:

Яке катраборон зи абре чакид,
Хичил шуд, чу пахнои дарё бидид,
Ки чое, ки дарёст, ман кистам?

Гар ӯ хаст, ҳаққо, ки ман нестам [56, с.147].

В подстрочном переводе¹²³ звучит так:

Капля дождевая упала на землю, покинув лона тучи,
Пришла в смущение, когда увидела простор моря,
Кто же я или что, там, где море?

Когда она существует, воистину, не существую я.

Капля осознает свою ничтожную значимость в море, а человек, с точки зрения Саади, писателя-философа, должен осознать свое положение в этом мире – *песчинка в мироздании*. Покорность судьбе и смирение капли впоследствии дают результат. В раковине капля приобретает вид жемчуга невиданной красоты:

Чу худро ба чашми ҳақорат бидид,
Садаф дар канораш ба чон парварид.
Сипехраш ба чое расонид кор,
Ки шуд номвар луълуи шохвор [56, с. 147]

Подстрочный перевод:

Когда взглянула на себя глазами презренья,
Раковина жемчужная взрастила ее всей своей душой.
Судьба, ниспосланная сверху, сделала так,
Что прославилась она блеском жемчужины царской.

Судьба была благосклонна к капле за ее скромность, смирение и покорность.

¹²³ Перевод выполнен литературоведом А.С. Аминовым

Баландӣ аз он ёфт, к-ӯ паст шуд,
Дари нестӣ кӯфт, то ҳаст шуд [56, с. 147]

И прославилась капля дождевая:

Вершину обрела оттого, что избрала скромность,
Постучала в дверь небытия, и обрела Бытие.

Вариация строк из «Бустана» Саади помогает раскрыть дидактическую направленность и просветительские идеи повести Вольтера: мысль о смирении и покорности судьбе, принятии жизни такой, какая она есть, и умении довольствоваться малым. Наблюдается схожесть с «восточной» повестью Ф.В. Булгарина «Раздел наследства»: младший из братьев, Измаил, скромной жизнью, довольствуясь малым, достиг гармонии в жизни – и с него взяли пример три его брата.

«Восточная» повесть привлекла Ф.В. Булгарина прежде всего своим дидактизмом. В его повестях назидательные выводы перекликаются. Так, в «Разделе наследства» (восточная повесть) пропагандируется, что удовольствие жизни в здоровье, в свободе, в труде и отдыхе, в любви и дружбе. «Человек и мысль» (Восточный аполог) провозглашает прекрасную жизнь для наслаждений в мире любви и дружбы. «Фонтан милости» (Восточный аполог) – о необходимости человеку мудрости и добродетели. Наказываются ложь и зло, алчность и тщеславие – человеческие пороки, ведущие героев к отчаянию и бедствию.

В «восточной» повести русских писателей, как отмечается в исследовании А.Р. Гейзера «Первые встречи», наблюдается желание проникнуть в поэтическую структуру и стилистику восточных произведений. «С восточными образцами (в первую очередь, со сказками «Тысяча и одной ночи», «Персидскими сказками») их сближают сказочные, фантастические элементы фабулы, обязательный моральный урок (последнее, правда, совпадает и с европейской традицией жанра «восточной повести»), осуществляются попытки передачи специфики структуры оригиналов – «обрамляющий» сюжет и вставные новеллы, оттеняющие и дополняющие смысл» [122, с. 44]. Исследователь выделяет принципы воссоздания восточного колорита – насыщение восточными коллизиями, использование традиционных понятий и лексики и, наряду с этим, реалии, почерпнутые из восточной

классики или научных источников. Писатели активно использовали стилистику арабских сказок.

В «восточных» повестях Ф. Булгарина встречаются «трафаретные» мотивы. Мотив испытания героев, характерный восточной повести, мы наблюдаем в «Разделе наследства»: дети Ибрагима проходят испытание властью и богатством. В восточной повести «Человек и мысль» – характерный восточным сказкам мотив странствия; из восточной сказки – мысль или дух, которая способна переносить во времени и пространстве. В повестях встречается источник, обладающий волшебной силой, способностью воплощать желания людей, или кольцо, наделенное определенной силой. Восточным повестям характерно иносказательное или аллегорическое изображение жизни человека, искушений и соблазнов, встречающихся на жизненном пути; повести помогают решить читателю морально-нравственную проблему. «Для большей убедительности поучения и толкования облечены в форму откровения, видения, явления» [168, с. 301]. В повестях Ф. Булгарина читатель встречает мудреца-дервиша, дух – мысль, поучающие героев произведения. Человек слаб, и разум несведущ в явлениях бытия, ему необходима помощь в познании истины.

Система образов его повестей традиционна. Наряду со справедливым правителем, мудрым визирем, добродетельным поселянином – характерный для «восточной» повести персонаж восточных сказок: дервиш или мудрец, наставляющий на путь истинный или порицающий дурные поступки, подводящий итог происшедшего мудрыми изречениями. Это не случайно – умудренные жизнью, убеленные сединами – они были кладезем мудрости, за что почитаемы на Востоке. Раскрыть этот образ помогает диссертационное исследование Н.А. Томиловой «Мотив дервишества в русской литературе (на материале творчества Сухбата Афлатуни, Тимура Зульфикарова, Александра Иличевского)»: «Дервишество – это течение исламского мистицизма, созвучное учению суфиев, в котором актуализируется тематика мистического единения с Богом, любви к божественному, аскетизма, отказа от мирского богатства» [269, с. 8]. Она отмечает, что образу дервиша в мировой культуре характерно странничество и бродяжничество, аскетизм и бедность, чувственное и

специфическое погружения в мистическое состояние. Этот образ в русской литературе встречается в творчестве Д.К. Кантемира, И.В. Гёте, О.И. Сенковского, И.А. Крылова и М.Д. Суханова, Н.Н. Каразина; соотносится с образом поэта у А.С. Пушкина. «В энциклопедии Брокгауза и Ефрона высказана распространенная точка зрения на происхождение слова «дервиш»: это «персидское слово, значит *нищий* (собственно – порог двери) и употребляется (как и арабский его синоним *факир*) у мусульман для обозначения человека набожного, ищущего спасения души в отшельнической жизни» [269, с. 13]. В русской литературе нередко дервиши и суфии отождествлялись.

Ф.В. Булгарин обращается в повестях к восточному мирозерцанию, к мысли о вечности Вселенной и бренности человеческой жизни, о смирении и внутренней гармонии. Перед внутренним миром духовно богатого и чистого душой человека все земные тяготы ничтожны. За горестями и печалью идут радость и веселье, эта чередка неизменна. Его рассуждения вызывают ассоциации с суфизмом: познание своего внутреннего мира, познание божественного. Идеи, пронизывающие булгаринские повести, созвучны суфизму: «Быть «в мире, но не от мира», свободным от честолюбия, алчности, интеллектуальной гордости, слепого следования обычаю или преклонения перед вышестоящим – вот идея суфия» [338].

Ф.В. Булгарин ведет читателя вслед за героем: человеку необходимо отказаться от страстей и тщеславия, освободиться от оков слепого подчинения моде и предрассудкам, тогда он познает истинное состояние души. Отличительная сторона художественного творчества Ф. Булгарина – «философия здравомыслящего человека», служащая руководством в помыслах и делах, соответствовала просветительской идеологии. Обращение Ф.В. Булгарина к ориентальной тематике было связано с назидательной и дидактической спецификой восточной литературы: «...образцы восточной литературы (выбор их переводчиками на все сто процентов обуславливался господствующими литературными вкусами) полностью соответствовали эстетическому идеалу просветителей, в котором должны были соединиться развлечение и серьезное назидание, философский или моральный урок» [122, с. 46]. Литература,

согласно просветительским идеалам Ф.В. Булгарина, должна влиять на сознание читателей, улучшать души людей, изменять общество, а «восточная» повесть оказалась удобной формой выражения политических и идеологических взглядов, просветительской идеологии.

Ф.В. Булгарин входит в русский литературный процесс начала XIX века с новыми европейскими веяниями - декларацией буржуазных взглядов: утверждением личности и призывом гражданского служения отчизне, проповедью уважения к человеку, невзирая на чин и происхождение, активной жизненной позицией, исходящей из гражданского и нравственного долга. Эти идеи и взгляды Ф.В. Булгарина противоречили литературным вкусам корифеев русской литературы, дворян и мнениям власть предержащих. Его антиаристократизм был связан с ответственностью, с востребованностью и личным преуспеванием. Обращаясь к власти, к императору, Ф. Булгарин хотел получить поддержку царя, чтобы утвердиться в литературе и жизни. Эту литературную баталию Ф.В. Булгарин проиграл, ему осталось апеллировать к читателю, в чем он и преуспел. «Избранная Булгариным на раннем этапе творчества форма нравоописательного очерка или повести отвечала художественным запросам времени и наиболее адекватно воплощала булгаринскую художественную концепцию современной действительности» [71, с. 30]. Он внутренним писательским чутьем осознал, что необходимо не поднимать злободневные проблемы, а давать ответы, в которых нуждается читатель.

Назидательная тематика прозы Ф.В. Булгарина была характерна самому жанру «восточной» повести: воспевание добродетели и осуждение человеческих пороков. Можно выделить группу произведений Ф.В. Булгарина, связанных с образом правителя и рассуждениями о принципах управления государством: «Правосудие и заслуга» (Восточная сказка), «Закон и совесть» (Восточное сказание), «Милость и правосудие» (Восточная повесть). Отметим, что эта тематика связана с просветительской идеологией – проблемами государственного устройства и нравственно-этическими нормами власть имущих – правителя и его приближенных. «Просветительские философские повести, начиная с вольтеровских, утверждали культ разума, доказывали

необходимость перестройки общества на началах разума и справедливости» [168, с. 304]. Этим произведениям характерна тема взаимоотношений людей, различающихся по своему положению в обществе, и большое внимание в них отводится правителю, первому члену общества. Главной идеей просветительской «восточной» повести является идея просвещенного абсолютизма, критика несправедливого правления, но само государственное устройство, самодержавие, не подвергалось сомнению, хотя в повестях Ф.В. Булгарина робко звучит идея конституционной монархии.

«Правосудие и заслуга» (Восточная сказка) снабжена эпиграфом «He was beloved for his just dealing» («Его любили за его справедливость»). Молодой англичанин, изучающий мир, глядя на развалины минувших цивилизаций, беседует со старцем – Эмиром Гаджи-Муссалемом. Все в этом мире бrenно, бессмертна душа – «только дела, сотворенные непосредственно душою, не подвергаются тлению» [10, с. 198]. Но достижения восточного мира были переняты Европой, свет науки «возсиял во Франкистине¹²⁴». В своей сказке Ф.В. Булгарин говорит в унисон рассуждениям О.И. Сенковского и Н.В. Гоголя о связях Запада и Востока. Античная цивилизация основана на наследии восточного мира, а продвижение халифата и его расцвет оставили свой след в культуре Европы: достижения восточного мира переняли другие народы.

Эмир Гаджи-Муссалем знакомит собеседника с историей, которая произошла с мудрым правителем – Халифом Гарун-аль-Рашидом. «Он заслужил у современников и у потомства прозвание правосудного; а ты знаешь, без сомнения, что где правосудие, там и заслуга; где цари добродетельны, там и народы не могут быть порочными» [10, с. 199]. Халиф во время утренней молитвы, благодаря Бога, дал обет отличить своих подданных и лучшему назначить вознаграждение. Услышав о вознаграждении, приближенные начали предлагать кандидатуры.

Оруженосец предложил наградить военачальника, покорившего новые земли. Но Халиф отвергает это предложение.

¹²⁴ Франкистан подразумевает Европу.

Война – это смерть и разрушения, и Халиф готов отдать эти деньги пострадавшим в войне.

Дефтердар (казначей) считает достойным награды нашедшего новые возможности обогащения казны. Но налоги обременительны народу, и Халиф наставляет своего казначея: «Государь богатый богатством своих подданных, и я скорее награди бы того, который научил бы меня скорее и успешнее обогатить мой народ» [10, с. 201]. Взгляды Визиря и Кади (судьи) вызвали раздражение Халифа. Визирию Халиф отвечает, что пороку противопоставил правосудие и порядок. Кади поучается Халифом мыслью о правосудии – строжайшем соблюдении закона, чистой совести и пронизательности при различении преступления и погрешности. Льстивый придворный, угождающий правителю и хвалящий его, отчитан Халифом: люди должны судить о его деяниях, а не слепо восхвалять его. Придворные застыдились своей недогадливости, и тогда Халиф задает им вопросы, чтобы натолкнуть на правильную мысль.

«Работники» государства состоят из двух групп: одни насаждают, другие стерегут. Первая группа – образованная: люди и поэты, которые учат людей доброте и мудрости, делают их счастливыми, убеждением ведут народ к духовному совершенству. Они подобны садовникам, прививающим диким деревьям плодоносные сорта. «Они насаждают в сердцах семена мудрости и добродетели, разгоняют мрак, скрывающий пред людьми истину, и очищают умы от лжи и софизмов, как смоковницу от вредоносных насекомых» [10, с. 203]. Заслуга улемов и писателей в предостережении людей от дурных мыслей и поступков, в наставлениях на путь истины: они учат народ и поэтому Халиф объявил о награде мудрому Гафизу (Хафизу). Этот поступок правителя был одобрен народом. Заключает сказку Булгарина мысль о связи правосудия государя и добродетели народа: «Теперь вижу, что главная потребность рода человеческого, и чистейший источник его счастья, есть правосудие Государей, от которого истекают все добродетели в народе» [10, с. 205].

Появление вышеназванных произведений Ф. Булгарина не случайно, более того, их появление закономерно. С одной стороны – влияние «восточной» повести, в которой говорится о государях, озабоченных мыслью о справедливом правлении и благоденствии

подданных. Напомним, что в просветительской восточной повести XVIII века большое место отводилось пропагандированию идей просвещенного абсолютизма. В глазах русских просветителей неотъемлемым свойством идеального монарха было покровительство наукам и искусствам. С другой стороны – тема места и роли поэта в обществе, характерная как восточной литературе, так и литературе классицизма и романтизма.

В восточных сказках читатель находил много примеров о правосудии правителя и добродетели подданных. Так в «Повести о царе Омаре ибн-Ан-Нумане» (ночь шестидесятая) из «Книги тысячи и одной ночи»: «Властвующему приличествует совершенное умение управлять и безошибочная принципиальность, ибо власть – стержень благополучия в здешней жизни, она есть путь к жизни будущей» [31, с.104]. Рассуждения о том, что люди движимы страстями и забывают о справедливости, а царям дано распространять справедливость, подводят читателя к мысли: «И нужен им поэтому властитель, чтобы устанавливал он справедливость между ними и устроил их дела» [31, с. 104]. Визирь, традиционно наставляющий царя, упоминает Ардашира¹²⁵. Персидский царь говорил, что вера народа – её сокровище, а власть – стража государства, она должна оказывать справедливость.

Но царю необходима поддержка образованных людей, он должен опираться на ученых общества, поэтому вознаграждение мудрого Гафиза Халифом Гарун-аль-Рашидом в повести Ф.В. Булгарина «Правосудие и заслуга» правомерна в соответствии с восточными сказками: «Сказал посланник Аллаха, – да благословит его Аллах и да приветствует: «Если два сословия среди людей праведны, – и люди будут праведны, а если они неправедны, то неправедны и люди, – это ученые и эмиры» [31, с. 104]; «... султан, справедливый и верный, который любил бедняков и проводил время с учеными...» [30, с. 150].

В этой связи интересно проследить вопрос об источниках «восточных» повестей Ф. Булгарина. Наши поиски первоисточников повестей в «Книге тысячи и одной ночи» не увенчались успехом. Дальнейшее исследование первоисточников

¹²⁵ Ардашир – имя трех персидских царей из династии Сасанидов. Здесь имеется виду Ардашир I, правивший в 223 – 241 гг.

привело к «Гулистану» и «Бустану» Саади. Русских писателей (Радищева, Карамзина, Крылова, Новикова) привлекли призывы Саади к правителям быть мудрыми и справедливыми: «Саади, известный Европе уже с начала XVII века, в своих «увещеваниях» царям часто высказывал мысли, близкие к просветительской теории «просвещенной монархии»» [122, с. 23]. В обществе, возглавляемом просвещенным правителем, будут искоренены пороки и недостатки. Строки Саади из главы I «О жизни царей» «Гулистана» импонировали европейским и русским просветителям: «У падишаха должно быть великодушие, чтобы (люди) стекались к нему, и справедливость, дабы люди могли жить спокойно под сенью его правления...» [52, с. 73]; о значимости образованных и просвещенных людей в обществе в главе VIII «О правилах общения»: «Государство приобретает красу благодаря ученым... Падишахи нуждаются в обществе мудрецов больше, чем мудрецы в близости падишахам» [52, с. 191], строки из «Бустана» Саади с призывом царям о справедливом правлении – Глава первая «О справедливости, мудрости и рассудительности»¹²⁶:

Не утесняй ни в чем народ простой.

Народ обидев, вырвешь корень свой.

Путем добра и правды, в божьем страхе

Иди всегда, дабы не пасть во прахе [54, с. 48],

Правителей правдивых назначай,

Умеющих благоустроить край [54, с. 50],

О необходимости поддержки образования и просвещения:

О шах, чтоб твердо свой корабль вести,

Ты мудрецов и воинов расти.

Без воинов и мужей познания

Не возведешь ты царственного зданья [54, с. 132].

Эта назидательная тематика произведений Саади будет долгое время привлекать внимание русского общества, а импровизации и подражания будут встречаться в восточной просветительской повести.

Следующее произведение Ф.В. Булгарина «Закон и совесть» (Восточное сказание) снабжено эпиграфом из «Наказа Екатерины Великой, Гл. IX, §98» – «Власть судейская состоит в одном

¹²⁶ Наставления Ануширвана, иранского царя из династии Сасанидов

исполнении законов...» – и имеет целью пропаганду основополагающего принципа государственности – соблюдения законов. Как уже сказано, Ф. Булгарин продолжает традицию «восточной» повести о правосудии и главенстве законов, обеспечивающих спокойствие и порядок в стране, благополучие ее граждан.

Действие происходит в Гранаде, в обширном дворе Алгамбре, где старейшины «творили суд и правду народу». Разбиралась тяжба о наследстве. Одна сторона представляли записи о даре имущества человека, составленные перед смертью, другая говорила о незаконной форме бумаг. Судьи были в недоумении: признавать ли упущения формы и судить по совести или решить законом.

Спор решил Халиф: «Воля и действия граждан должны быть подчинены закону» [10, с. 188]. Человек слабое существо, имеет нужду в путеводителе: чувства и страсти могут иметь вредные последствия. «Для того установлены законы, которые суть не что иное, как совестное заключение на различные случаи и деяния человеческия, то есть, ум и совесть, облеченныя в известныя формы, которыя каждый гражданин обязан соблюдать во всей строгости» [10, с. 188-189]. Судьи избираются для толкования закона, не отступая от смысла, провозглашать «совестный приговор по существующим законам» [10, с. 189]. Это решение о приговоре, согласно закону, одобрено народом: заслуживает похвал правитель, управляющий подданными совестно, по законам.

«Милость и правосудие» (Восточная повесть) снабжена эпиграфом «Sobald Gerechtigkei Hyn wird, wird Friede Seyn und Giuk» Seume» – «Где правосудие, там мир и счастье», что подводит читателя к размышлению о правосудии. Действие повести начинается у ворот Багдада, где встретились в рубищах два человека - нищие, знавшие друг друга в лучшие времена. Гассан страдает из-за «...демона зависти и злобы»: его отец, пользовавшийся любовью подданных за справедливость, подло оклеветан. Обманутый Халиф приказал заключить отца в темницу и лишить имущества. Гассан не смеет осуждать мудрого Халифа: «Не ропщу на него, зная, сколь легко человек добродетельный может быть обманут злыми» [10, с. 173]. Часто мудрость человека обманута ухищрениями злобы и зависти. Гассан идет к правителю открыть истину: «...по данному Магаметом праву для всех

Мусульман – иду требовать правосудия» [10, с. 173]. Галеб же сетует на участь: сам стал причиной падения. Желание денег, тщеславие толкнуло к действиям, но, не имея навыков, не стал ни поэтом, ни воином, ни купцом – крутой нрав и жадность, самолюбие и необузданность привели к разорению. Остался один выход – идти «в Багдад искать милости».

Халиф, не имея возможности заниматься множеством дел, возложил наблюдение за ними на Визиря Юссуфа. Юссуф, в свою очередь, посвятил себя заботам, не утруждаясь должностью. Гассан тщетно пытался довести свою жалобу до вельможи. Галеб же шел другим путем к цели: ласкал псов во дворе, восторгался деревьями во дворце, льстил слугам. Громогласные слова Галеба: «Благословение мудрому вельможе, пекущемуся о доставлении удовольствия просящим его милостей: слава и благоденствие мудрому и доброму Юссуфу!» [10, 177], достигли Визиря. На вопрос вельможи, что просит Галеб, был ответ: «Ничего, кроме твоей милости и благоволения...» [10, с. 179].

Гассан так и не добился справедливости, он тщетно надеялся, что Галеб – к этому времени ставший секретарем – доведет до Визиря истину о положении дел. Его настойчивость привела к изгнанию. Опять у ворот Багдада встретились Гассан и Галеб: первый в отчаянии и горести, другой – верхом и со свитой. Галеб – «торжествующий порок», объяснил положение ситуации. Гассан прав и добродетелен; Галеб – виноват и не может похвалиться добродетельными чертами характера. Но Галеб приблизился к знати, Гассан – изгнан, потому что Галеб искал *милости*, а Гассан требовал *правосудия*.

Завершает повесть изречение мудрого Улема, слышавшего наставления дерзкого любимца счастья. Он утешает Гассана – не должен верующий человек с добрым и невинным сердцем предаваться отчаянию, терниям на пути жизни к цветам: «Взгляни на красующуюся землю, на лазоревый свод неба, на сию тьму оживленных существ, наслаждающихся благостию Мироздателя; представь себе живо Промысел, пещись о сохранении всего существующаго, и часто производящий добро из самого зла» [10, с. 184]. В его изречении привлекает мысль о вечном движении жизни, о перемене понятий добро – зло.

При этом хотелось бы обратить внимание на ассоциацию с пьесой А.С. Грибоедова «Горе от ума». Вспомним путь Галеба: громогласное восхваление сада Визиря, ласкание и уход за дворовыми собаками, лесть слугам (евнуху, страже, секретарю) и самому Визирю, его помыслы – прошу милости. Отношение Галеба к сильным мира сего напоминает героя пьесы А.С. Грибоедова «Горе от ума» – Молчалина с его жизненным кредо:

Мне завещал отец:

Во-первых, угождай всем людям без изъятья –
Хозяину, где доведется жить,
Начальнику, с кем буду я служить.
Слуге его, который чистит платья.
Швейцару, дворнику, для избежания зла,
Собаке дворника, чтоб ласкова была [18, с. 124].

Эти строки пьесы А.С. Грибоедова берут начало из «Гулистана» Саади. В подлиннике: «Хостам, то ба тариқе кафофи ёрон мустахлас кунам. Оҳанги хидматаш кардам, дарбонам раҳо накард ва чафо кард, маъзураш доштам, ки латифон гуфтаанд:

Дари миру вазиру султонро
Бе василат магард пироман.
Сагу дарбон чу ёфтанд ғариб,
Ин гиребон-ш гирад, он доман.

Чандон, ки муқаррабони ҳазрати он бузург бар холи ман вукуф ёфтанд, ба икромам дароварданд ва бартар мақоме муайян карданд» [55, с. 37].

Перевод Р. Алиева и А. Старостина достаточно близкий по форме и содержанию (объемное высказывание) к оригиналу. В прозаическом рассказе говорится, что повествователь отправился к некоему вельможе, желая помочь друзьям. «Привратник, надо мной издеваясь, меня сначала не пустил; я ему простил. Недаром говорят:

Коль дела нет к султану, к эмиру и к визирю,
Тогда держись подальше, о друг, от их ворот.
Собака и привратник увидят чужого –
Та – за полу ухватит, а за ворот тот.

Узнавши о том, кто я такой, приближенные того вельможи с почетом ввели меня в дом и хотели усадить меня на высоком месте..» [52, с. 72]. А.С. Грибоедов строки из «Гулистана» Саади

интерпретирует по-своему: бедняк не будет услышан секретарем и визирем султана, если не будут к нему благосклонны. Призыв избегать дверей без необходимости эмира и визиря султана, привратника и его собаки из Саади стали в комедии Грибоедова угождением хозяину, начальнику, слуге, швейцару, дворнику, собаке дворника, чтобы те были ласковы.

С этой интерпретацией рассказа «Гулистана» Саади, благодаря А.С. Грибоедову, ознакомлен и Ф.В. Булгарин, который общался с автором комедии «Горе от ума». Проявляя интерес к персидско-таджикской литературе, Ф.В. Булгарин использует мотивы «Гулистана» Саади в своем произведении. Более того использовал строки Саади как основу для целого произведения, что подтверждается при анализе повести Ф.В. Булгарина «Милость и правосудие» (Восточная повесть). Путь Галеба к успеху – восхваление сада Визиря, ласкание и уход за собаками, лесть слугам (евнуху, страже, секретарю) и Визирю. Его помыслы – прошу милости. Отношение Галеба к сильным мира сего напоминают героя пьесы А.С. Грибоедова «Горе от ума» (во избежания зла и чтобы были ласковы).

Напомним – Галеб идет «в Багдад искать милости». Гассан тщетно пытался добиться правосудия и одновременно видел путь Галеба к достижению цели. «С удивлением Гассан увидел Галеба, прежнего своего знакомца, который ласкал и целовал жирных псов, покоящихся в тени под окнами вельможи» [10, с. 175]. Галеб восхваляет добродетельного визиря, заботящегося о псах, верных друзьях человека. В другом случае Галеб «полою своего платья вытирал пни дерев, растущих под окнами, и бережно платком свивал пыль с листьев» [10, с. 177] с похвалой визирю – эти кедры сохраняют просителей от солнечного зноя. Галеб сдружился с невольниками и служителями вельможи. Восторгался красотой горбатого карлы, любимца господина, и утверждал, что собеседник совершенство, находил приятным и остроумным разговор с придворным шутком. Нашел восторженные слова и для чернокожих евнухов визиря: «Черным эвнухам говорил, что цвет их кожи почитается первым в природе ...» [10, с. 179]. Так он достиг милости визиря и должности секретаря.

Это наталкивает на вопрос о первоисточниках произведений Булгарина. Так, в работе Т. Кузовкиной «Булгарин до 14 декабря

1825 г.: к проблеме реконструкции литературной биографии» отмечен и факт перевода. «Прочтя восточные повести Булгарина в «Полярной звезде» 1825 г., А.Е. Измайлов подчеркнул, что они являются переводом с переводов» [169, с. 289]. В данном случае, А.Е. Измайлов критикует переводы восточных повестей О.И. Сенковского (переведенных с восточных языков на польский) сделанные Ф.В. Булгариным (с польского языка на русский).

Проблема «милости и правосудия», встречающаяся в произведениях Ф.В. Булгарина, связана со спором с А.С. Пушкиным. Правосудие и закон противопоставляются Ф.В. Булгариным милости государя, воспетой А.С. Пушкиным. По поводу противопоставления взглядов А.Л. Осповат пишет: «Тема же, вынесенная в заглавие болгаринской притчи 1822 г., приобрела в этот момент отчетливые политические концепции: именно по соотношению *правосудия и милости* различались характеристики нового государя» [217, с. 592]. С одной стороны – восстановление законности, с другой стороны, мысль А.С. Пушкина, «где «милость» квалифицируется как державное право». Поэтому Ф.В. Булгарин финалом своей «восточной» повести комментирует свое отношение к этому противопоставлению. «Уязвленный оказывается Гассан, тщетно апеллирующий к *правосудию* и здравому смыслу, а торжествует Галеб, понимающий *милость* как незаслуженный дар, вытекающий из самой природы неограниченной власти» [217, с. 593]. Страдания Гассана связаны с правителем, который поддался соблазнам и забыл о своей ответственности перед подданными. Ф.В. Булгарин в своих повестях пытается повлиять на взгляды читателей – от рядового обывателя до самого государя: «Они входят в круг просветительской литературы, которая пропагандировала идеи просвещенного абсолютизма и наталкивала читателей на критическое сопоставление идеала с реальными современными государями» [168, с. 305]. Писатель в своем видении государственного устройства идет дальше и высказывает точку зрения европейского человека, осознавшего порочность самодержавия и необходимости закона как фактора правосудия.

4.2. ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СВОЕОБРАЗИЕ «ВОСТОЧНЫХ» ПОВЕСТЕЙ А.А. БЕСТУЖЕВА-МАРЛИНСКОГО

Летом 1829 года декабрист А.А. Бестужев-Марлинский (1797-1837) был переведен из Сибирской ссылки на Кавказ рядовым в действующую армию. В этот период жизни, с 1829 до 1837 год, писатель внес заметный вклад в развитие ориентальной тематики русской литературы. Первоначальные абстрактно-книжные знания ориентализма А.А. Бестужева-Марлинского сменились познанием реального Востока, изучением восточных (персидского и азербайджанского) языков и литературы.

Писатель, как теоретик и критик, изложил роль и значение восточной литературы в истории и развитии европейского и русского романтизма в рецензии ««Клятва при гробе господнем. Русская быль XV века». Сочинения Н. Полевого (1832)». Знакомство с «Западно-восточным диваном» И.В. Гете, восприятие Хафиза в интерпретации немецкого писателя и переводы стихов Гете на русский язык пополнились живым звучанием персидско-таджикской классики. Впечатления от суровых картин природы и первого знакомства с воинственными жителями Кавказа, жизнь и быт, традиции и обычаи кавказских народов А.А. Бестужев-Марлинский описал в путевых очерках «Путь до города Кубы» (1836), «Горная дорога из Дагестана в Ширван через Кунакенты» (1834), «Последняя станция к старой Шамахе» (1834), «Переезд от с. Тоги в Куткаши» (1834), «Дорога от станции Алмалы до поста Мугансы» (1835), «Письма из Дагестана» (1832). «Бестужев изучает Кавказ досконально, создает ценную очерковую литературу о нем, изобилующую реальными наблюдениями над бытом и нравами горцев..» [170, с. 26]. Сохранило традицию романтического характера «Красное покрывало. Сцена из походной жизни». Трагические и реальные истории из жизни народов Кавказа писатель излагает в «восточных» повестях «Аммалат-беке» и «Мулла-Нуре», сказав новое слово в ориенталистике.

Говоря об ориентализме А.А. Бестужева-Марлинского, обратим внимание на ряд моментов. Приятно и необходимо отметить, во-первых, что в этих произведениях мы обнаруживаем неоднократные обращения декабриста к персидско-таджикской классике, к персидскому стиху - газелям Хафиза и назиданиям Саади.

Во-вторых, фактически именно так рождался и в лице поэтов пушкинской эпохи становился художественный феномен органичного сплава двух разнонациональных поэтических систем, своеобразная «двунациональность самого художественного видения мира», которая в последующем стала известна как западно-восточный художественный сплав, а в нашем случае – западно-восточный литературный синтез. Суждено было у истоков этого явления стоять А.С. Пушкину. Многие русские писатели начала XIX века внесли свой вклад в синтез двух культур: восточные повести О.И.Сенковского; критические статьи, кавказская романтическая проза и стихи на восточную тему и мотивы, опосредованные переводы из восточного (конкретно – персидского языка) А.А. Бестужева-Марлинского; статьи В.К. Кюхельбекера, полные глубоко анализа проблемы; собственным творчеством, посвященным Востоку и переводами Делибюрадер (Дм. Ознобишин). Этим писателям характерно уважительное отношение к Востоку, осознание необходимости освоить, развить и осмыслить достижения восточной культуры и литературы. Своим интересом и осмыслением русские ориенталисты заметно обогатили творчество и русский литературный процесс. Русская литература, как считает С.Л. Каганович, «отторгавшая слишком уж ярко чужое, в то же время оказывалась более чуткой и восприимчивой к менее экзотическим влияниям, призванным не только внести в неё национальный колорит, но вместе с тем обогатить и развить собственно национальную поэтическую традицию» [160, с. 112].

Повести А.А. Бестужева-Марлинского «Аммалат-бек» и «Мулла-Нур» рассматриваются нами как «восточные», то есть «кавказская» повесть как разновидность «восточной» повести, что находит подтверждение в диссертационном исследовании Реслана Гала «Проблема восточного колорита в прозе А.А. Бестужева-Марлинского». Анализируя «восточный цикл» Реслан Гала показал путь Марлинского в изображении естественного человека глазами европейца: «И здесь от «Аммалата-бека» к «Мулла-Нуру» он идет по пути формирования диалога между характерами, временами, вероисповеданиями и культурами» [336]. Как отмечает исследователь, Марлинскому удалось показать восточную культуру изнутри, глазами коренных жителей.

Восточные повести А. Бестужева-Марлинского в этом отношении отличаются скрупулезной точностью в описании национальных обстоятельств. По словам В. Гусева, «романтизм его (А.А. Бестужева-Марлинского – Б.Р.) психологически нередко есть реализм: Бестужев описывает то, что реально видел и что реально с ним было. ...Описания его, как правило, точны и добросовестны, его деятельный дух, натура с любовью обращались к жизни, этносу, природе каждого народа, в среду которого закидывала его фортуна; ...он, как и следует романтику, глубоко оценил народное, национальное начало в литературе и... быстро ушел схватить изнутри дух каждой национальности» [131, с. 86-87].

По всеобщему признанию западноевропейского и русского литературоведения восточная повесть во многих литературах Западной Европы и России второй половины XVIII – первой половины XIX века стала явлением художественного процесса, неотъемлемой частью романтической и реалистической эстетики. Можно назвать десятки имён из французской, английской, немецкой и, конечно же, русской литератур этого периода, которые внесли выдающийся вклад в рождение и становление, а потом и формирование нового пласта литературного движения, которое окрестили восточной повестью. Не остались в стороне от него и декабристы, среди которых в создании восточных повестей особо отличился А.А. Бестужев-Марлинский.

Попытаемся обратить внимание на ряд достижений и открытий писателя в области поэтики, определивших его место и значение в развитии русской прозы. Следует, прежде всего, отметить, что автор нередко представлял читателю целый реестр качеств героя («Ревельский турнир», «Испытание», «Часы и зеркало», «Лейтенант Белозор», и др.). Однако, чем далее, тем менее заданными становятся поступки героев. Если в «Испытании», «Лейтенанте Белозоре» возникают типические для романтизма картинные портреты-оценки, то во «Фрегате» «Надежда» Бестужев-Марлинский уходит от прямых характеристик. Тем самым разрушается заданность портрета, и поступки героя начинают «творить» его характер. Так, некоторые сдвиги к реализму обнаруживаются уже в творчестве этого ярчайшего представителя романтической прозы. Среди них - психологизм изображения. Психологизм как мотивированность

поступков, привычек, социально-исторических черт характера не свойственен Марлинскому, однако он намечен самим движением событий, ибо каждое «испытание судьбы», через которое проходит герой, по-новому утверждает какую-то черту его облика, декларированную автором в портрете-оценке.

Романтическое восприятие истории через призму страстей, настроений и представлений героя порождает особого рода историзм. В романтической прозе личное чувство, личные отношения и идеальные представления о «едином народе», солидарность с сородичами, ненависть к врагам отечества, идеально понимаемые гражданские чувства – определяют развитие событий. Ориентация на воспроизведение исторической обстановки сказывается в деталях быта, в темах разговоров и в освещении конфликтов, определяемых идейно-нравственными столкновениями героев. Вместе с тем, сами эти столкновения «идеальны», а, в известной мере, и условны, ибо настроения и мнения враждующих сторон не подкреплены еще, так сказать, историческими аргументами. Словом, романтическая эстетика, требовавшая интенсивного действия и движения событий и лиц, приводила романтиков к значительным художественным завоеваниям. Одним из них было умение связать воедино поступки героев, дав их в законченной последовательности. «Конечно, все эти сдвиги в сознании Марлинского не выводили его еще за рамки романтизма, но переакцентировка внимания с «воображения» на «историзм» - явно новая ступень в эволюции романтизма» [170, с. 7, 31].

Поэтика романтической прозы Бестужева-Марлинского предопределяла, таким образом, дальнейшее развитие эпических форм в изображении «жизни страстей», мельчайших оттенков чувств и мироощущения личности в соотношении с её идеалами, в воссоздании национальной стихии и истории, судьбы героя на фоне исторических событий и самого исторического события как предмета изображения. Самое примечательное, что отныне все её достижения и успехи будут связаны в первую очередь с реализмом, почву для которого одним из первых подготовил Бестужев-Марлинский – романтик, автор многочисленных романтических повестей.

Эта точка зрения о романтизме как этапе формирования реалистического метода изображения жизни, излагаемая В.Г. Белинским, рассматривается в диссертации Р.М. Мустафина «Русская литература на Кавказскую тему в критике В.Г. Белинского». «Прослеживая эволюцию кавказской темы в русской литературе, Белинский выявил ее неразрывную связь с закономерностями литературного развития эпохи от романтизма к реализму» [202, с. 8], что связано с закономерным переходом «от вымысла ко все более глубокому проникновению» и изображению реальности. Диссертант приходит к выводу, «что психологизм как художественный принцип во многом обязан своим становлением и развитием в русской прозе Бестужеву и, в частности, его циклу кавказских произведений» [202, с. 18-19], подразумевая предреалистические тенденции в творчестве представителя романтизма - А.А. Бестужева-Марлинского.

«Восточные» повести А.А. Бестужева-Марлинского «Аммалатбек» и «Мулла-Нур» отличаются от повестей О.И. Сенковского, Д.П. Ознобишина, Ф.В. Булгарина. Данные писатели, создавая «восточные» повести, брали за основу сюжеты из восточных сказок «Тысяча и одной ночи», «Тути-наме» (Книги попугая), «Калилы и Димны», циклов макама или сборников древнеарабской поэзии «Аль-Муаллака» («Муаллаки»). В переложениях вышеназванных произведений сохранялась развлекательная или назидательная цель, характерная восточным фольклорным произведениям. «Восточная» повесть имеет также ряд черт. Размытость в определении оригинальности произведения и перевода, неопределенность жанра повести в связи с ее разновидностями – представлена сказкой, апологом, басней, сказанием. Писатели чаще имели дело с абстрактным Востоком.

В творчестве А.А. Бестужева-Марлинского «восточная» повесть представлена повестью в чистом виде. Следующая проблема – вопрос реальности и историчности повествования, так как писатель в произведении представил реальные исторические события и естественный Восток без грима.

Ставка на реалистичность в описании восточного мира наблюдается в рассказе Ф.В. Булгарина «Янычар, или жертва междуусобия» (1827). В своей «восточной» повести писатель использует исторические события с целью отображения своей

точки зрения на события 1825 г. в России (декабристское восстание). Отметим, что Ф.В. Булгарин к описываемым событиям повести не имел отношения как очевидец или свидетель, информация вычитана из литературных или исторических произведений. Выступая противником «натуральной» школы, Ф.В. Булгарин в своем творчестве использует примитивные приемы реализма, приближенные к физиологическому очерку. Это сторона особенности творчества Ф.Булгарина закономерна в свете развития «восточной» повести, поскольку «восточная» повесть в хронологической очередности эволюционировала от псевдовосточной темы к попытке реалистического познания восточного мира, к этапу конкретно-исторического, научного освоения реального Востока.

Так как «восточная» повесть в начале века была распространённым жанром, внимание привлекает рассказ Ф.В. Булгарина «Янычар¹²⁷, или жертва междуусобия» (1827) и причина обращения его к этой восточной теме.

Рассказ на восточную тему «Янычар, или жертва междуусобия» (1827) посвящен историческим событиям Турецкого государства и непосредственно уничтожению янычар: «15 июня 1826 г. Махмуд II произвел военную реформу, предусматривавшую упразднение корпуса янычар. В ответ на это янычары подняли мятеж, который был подавлен, а корпус янычар ликвидирован» [11, с. 314]. Эти трагические события и послужили основой произведения.

Как следует из примечаний Ф.В. Булгарина, он хорошо знал эти факты, подтверждением чему служит богатый этнографический

¹²⁷ Янычары – пешее подразделение, привилегированная часть турецкого войска. В период расширения Османской империи возникла необходимость в создании регулярных пехотных войск и султан Мурад I в 1365 году создает янычарскую пехоту. Войско набиралось из юношей-христиан. Подростки, оторванные от семей, воспитывались впоследствии в турецких семьях, изучали турецкий язык и исламские традиции. Вся жизнь янычара – воинское дело. Они забывали свои корни и становились грозной военной силой. Выход из корпуса янычар был по увечью или по старости, они получали пенсию, работали на гражданской службе или занимались воспитанием и обучением будущих янычар. Кроме военного дела янычары могли использоваться для придворной службы. Впоследствии они стали представлять собой общественно-политическую силу, способную на бунты и дворцовые перевороты, что и привело к роспуску корпуса. Недовольные янычары попытались поднять мятеж, но были беспощадно подавлены

материал и активное использование реалий жизни Турецкой империи описываемого периода: гарем, орта, Эшмайдан¹²⁸, сеймены¹²⁹, молла¹³⁰, муфтий¹³¹, фетва¹³², Санджак-Шериф¹³³, райя¹³⁴, топчи¹³⁵, франк¹³⁶, чалма, Халиф Правоверных.

Автор не пожалел красок в описании. Пожар угрожает поглотить Царь-град, земля стонет от гула орудий, черный дым покрыл город и, когда ветер внезапно открыл небо, обнажилась луна, «которая, как, кровавое пятно, светилась на небе, к ужасу суеверных мусульман» [11, с. 7]. Воздух, насыщенный стопами жертв, воплями воинов, шипением ядер, свистом картечи и звоном сабель, тревожил слух и содрогал сердца. «В сем адском шуме и волнении громко раздавались восклицания: «Смерть янычарам, гибель мятежникам, проклятие злодеям!» [11, с. 7].

Гассан, янычар отборной юрты, убеленный сединами, спасшийся после разгрома своей юрты на Эшмайдане, спасается бегством. Его положение усугубляет юная дочь Зулема, «которая, подобно голубице, изгнанной пламенем из тихого гнезда, с трепетом следовала за отцом своим» [11, с. 8].

Гассан ищет убежища и рассчитывает на моллу, старого друга и божьего слугу. Но Гассан на просьбу о пристанище услышал, что должен определиться – мусульманин он или янычар. На его слова: он и то, и другое, молла ответил: «Неправда: янычары преданы проклятию Фетвы Муфтия и властию Халифа Правоверных – они

¹²⁸ Буквально - Мясная площадь, площадь в Стамбуле, где раздавались мясные пайки янычарам и находились их казармы [11, с. 7].

¹²⁹ Так называются воины, обучаемые европейской тактике [11, с. 8].

¹³⁰ Одно из высших духовных лиц [11, с. 314].

¹³¹ Муфтий – мусульманское высшее духовное лицо, наделенное правом выносить решение по религиозно-юридическим вопросам, давать разъяснения по применению шариата. [11, с. 314].

¹³² Решение муфти (фетва) основывается на религиозно-юридических канонах распространенного в данной стране вероисповедания ислама (суфизма или шиизма) [11, с. 314].

¹³³ Санджак-Шериф – «священное знамя», «знамя пророка» [11, с. 314].

¹³⁴ Подданные, обычно - не мусульмане; наиболее угнетаемая в то время часть населения Турции [11, с. 314].

¹³⁵ Правильнее топчу – артиллерист, пушкарь; название одного из корпусов оттаманской империи [11, с. 314].

¹³⁶ Франки – так называли европейцев, христиан [11, с. 314].

объявлены врагами исламизма и осуждены на смерть» [11, с. 8-9]. Гассан должен отречься от звания янычара. На слова Гассана «Не отрекусь от звания прославившего Ислам; будь ты сам проклят, вероломный!» [11, с. 9], ответом был выстрел из дома моллы.

Трагизм положения героев усугубляется очередным происшествием. Толпа народа на глазах Гассана и Зулемы догнала, одолела и растерзала группу янычар, отступавших и надеявшихся спастись. На одной пике с отрезанными головами янычар Зулема узнала своего жениха Алли: «судьба обвенчала его со смертью».

Герой обратился к купцу Магмуду, который обязан ему жизнью и сохраненным имуществом. Но Магмуд утрачен казнью за укрытие янычара. Гассан отказывается от золота и возможности спастись переодевшись: «Мы восстали на защиту Ислама и погибнем, если должно, верными нашему обету» [11, с. 11].

Гассан надеется на берег моря, можно спастись у человеколюбивых франков¹³⁷, если удастся переправиться. Вдалеке лодка со спасающимися янычарами. Но беглецы – старый янычар с дочерью – обнаружены. В начальнике преследующего отряда Гассан узнал Мустафу, отца покойной жены – деда Зулемы. Узнал его и Мустафа, воззвав: «Янычары прокляты; будь мусульманином, возобнови исповедание Ислама, и проси прощения...» [11, с. 12]. Непреклонен Гассан: «... жил и умру янычаром, верным мусульманином, защитник Корана». Мустафе предстает ужасное зрелище, которое не скоро забудется – гибнет от пуль Зулема, а Гассан бросается в море. Трагический конец янычар был закономерен, с точки зрения писателя, они потенциальные мятежники, угроза стабильности, они восстали против Султана и выступили против веры.

Произведение, повествующее о событиях в Турции, предназначено русскому читателю, так как вызывает определенные ассоциации и связано с событиями декабря 1825 года. Предваряя свое повествование, в примечании Ф.В.Булгарин пишет: «Статья сия родилась в моем воображении при размышлении об истреблении янычар в Константинополе (см. «Северн(ую) пчелу» 1826 года), и вообще о бедствиях, происходящих от пагубных междуусобий» [11, с. 7].

¹³⁷ Франки – европейцы.

Читатель может сделать выводы: декабристы, поднявшие мятеж против Веры, Царя и Отечества, – вероотступники, посягнувшие против помазанника Божия, подлежат безжалостному уничтожению. Будут страдать их близкие и родные, которые должны отречься от бунтовщиков и сохранить верноподданнические чувства. Самим отступникам подлежит отказаться от вредных идей, покаяться и вернуться в лоно православия и под сень двуглавого орла.

Как показывает анализ рассказа «Янычар, или жертва междуусобия», Ф.В. Булгарин, как верный слуга самодержавия, использует исторические события Турции для проповеди верноподданнических, морально-патриотических чувств. Картины восточного мира с определенными реалиями, со стремлением к реалистическому изображению исторических событий являются формой подачи идейного содержания.

К рассказу «Янычар» необходимо добавить, что нравоописательная традиция Ф. Булгарина сохраняется, но подвергается трансформации путь подачи материала. Привлекает внимание вопрос, как булгаринская проза соотносится с «физиологическим» очерком, ставшим основой «натуральной школы». Н.Н. Акимова в своем исследовании «Ф.В. Булгарин в литературном контексте первой половины XIX века» приходит к выводу: «Хотя русские очеркисты 40-х гг. подвергали полемическому переосмыслению дидактический характер благонамеренных булгаринских нравоописаний, тем не менее его очерк и очерк «физиологический» - инварианты одной и той же жанровой структуры, их различие основано лишь на идеологической позиции наблюдателя-очеркиста» своим» [71, с. 36]. На это многие исследователи-ориенталисты обращали внимание: характерное преобладание реалистических тенденций изображения восточной тематики в русской литературе XIX века, наблюдающееся в творчестве А.С. Пушкина, заметно и в «восточных» повестях Ф.В. Булгарина и А.А. Бестужева-Марлинского.

Основу «восточных» повестей А.А. Бестужева-Марлинского составляют легенды и были, отображающие реальные события: оборона Дербента во время восстания Кази-муллы, убийство Аммалат-беком Верховского, исторические лица (генерал Ермолов,

Мулла-Нур, Султан-Ахмет-хан и Султанет). А.А. Бестужев-Марлинский описывает чаще всего события, свидетелем которых он был.

Как показывают факты биографии, писатель не только знал персидскую классику, но и попробовал переводить образцы этой поэзии на русский язык. Примерами могут служить стихотворение Хафиза, прозвучавшее в его переложении в «Мулла-Нуре», а также другие стихи персидского поэта, заимствованные из знаменитого «Западно-восточного дивана» И.В. Гете. Таким образом, к Востоку, литературному наследию восточных народов, главным образом – персидской поэзии, писатель обратился в повестях «Мулла-Нур» и «Аммалат-бек».

Например, в главе IX своей кавказской были «Аммалат-Бек», там, где речь идет об укрощении мятежного героя, А. Бестужев-Марлинский обращается к Хафизу и Саади. А. Бестужев, в частности, дает разговор Аммалат-бека и его молочного брата Сафир-Али: «–Прекрасная вещь вино! – приговаривал Сафир-Али, преисправно осушая стаканы. – Верно, Магомету попались на аравитском солнце прокислые подонки, когда он запретил виноградный сок правоверным. Ну право, эти капли так сладки, будто сами ангелы с радости наплакали своих слез в бутылки. Эй, выпей еще хоть стаканчик, Аммалат-Бек. Сердце твое всплывет на вине легче пузырька. Знаешь, что пел про него Гафиз?...

-А ты знаешь? Не докучай, добро, Сафир-Али, мне своим вздором, ни даже под именем Саади и Гафиза» [7, с. 94].

А. Бестужев-Марлинский не ограничивается упоминанием этих фигур персидско-таджикской поэзии, он и «поёт» их стихами и голосом, т.е. цитирует бейты и строки Хафиза, которые широко использовались на пирах у горцев Кавказа, где воспето вино. Эти строки, взятые из «Западно-восточного дивана» И.В. Гете, служили основанием стихотворения А.А. Бестужева-Марлинского «Из Гете (С персидского)» и могут передать стихотворные строки, подразумевающиеся в повести «Аммалат-бек»:

Больше пейте, друзья, вина!
Юность без вина пьяна,
А старикам омолодиться –
Надо немало потрудиться...
Не приставай – решен вопрос:

Вино запрещено всерьёз,
А если пить уж суждено,
Пей только лучшее вино...

Во время перебранки между Юсуфом и Искандер-беком в повести «Мулла-Нур» звучит стихотворение Хафиза:

Пейте: самых лет весна
Упоенье без вина,
Что заветно, то и слаще...

В повести «Мулла-Нур» имеется другой пример, свидетельствующий об увлечении Искандер-беком произведениями персидско-таджикской поэзии. Сердце героя повести пленяют «сладкозвучные» стихи «фарсийских¹³⁸ поэтов», он очарован образностью и символикой, многозначностью строк и «досказывал сердцем непонятный смысл».

В творчестве русских писателей (А. Бестужева-Марлинского, Д.П. Ознобишина, А.С. Пушкина) наряду с образами розы и соловья, пророка, девы Востока привлекает внимание образ фонтана, передающий горечь разлуки с друзьями и боль утраты. Он пришел в русскую литературу благодаря переводу «Восточного романа» Томаса Мура «Лала-Рук»

Many like me have viewed this fountain,
but they are gone and their eyes are closed for ever! [356]

Ориентальный образ фонтана встречается в творчестве многих поэтов – И.М. Муравьева-Апостола, А. Мицкевича, Д.Г. Байрона, обыгрывается во многих произведениях А.С. Пушкина, заимствован и А.А. Бестужевым-Марлинским. «Фонтан, как известно, – ...непреложная примета Востока султанов, гаремов, нежных чувств и любовной тоски – образ, широко представленный в творчестве поэтов и прозаиков различного диапазона» [266, с. 77]. Восточная трактовка воды и источника, как символа земной радости, параллельна теме памяти и мотиву одиночества, вечной печали. Эти строки связаны со строками из «Бўстона» Саади о бренности бытия:

Шунидам, ки Чамшеди фаррухсиришт
Ба сарчашмае – бар ба санге навишт:
«Бар ин чашма чун мо базе дам заданд,

¹³⁸ Персидских поэтов.

Бирифтанд, чун чашм бар ҳам заданд.
Гирифтем олам ба мардию зӯр,
Валекин набурдем бо худ ба гӯр!» [56, с. 35]

В переводе В. Державина:

Джамшид великий как-то, я слышал,
У родника на камне начертал:
«Здесь сотни сотен жажду утоляли,
И, не успев моргнуть, как сон пропали.
Мы покорили царства всей земли,
Но взять с собой в могилу не могли!» [54, с. 73]

Связаны со строками о скоротечности жизни:

Чаро дил бар ин корвонгах ниҳем?
Ки ёрон бирафтанду мо бар раҳем.
Пас аз мо ҳамин гул диҳад бӯстон,
Нишинанд бо якдигар дӯстон [56, с. 271].

Перевод В. Державина:

Ты спишь в работе этом, в неге тонешь?
Друзья ушли, ты скоро их догонишь.
Умрем, сады весною расцветут,
И новые влюбленные придут [54, с. 407].

А.С. Пушкин использует эти строки в 51 строфе 8 главы «Евгения Онегина»:

Иных уж нет, а те далече,
Как Саади некогда сказал..

Эти строки будут вызывать в русском обществе ассоциацию с декабристским восстанием, как свидетельство поэта верности идеалам свободолюбия, верности памяти друзей-единомышленников, повешенных и сосланных. Это двустишие будет перефразировано в «Бахчисарайском фонтане» с указанием первоисточника - Саади. А.С. Пушкин у развалин Бахчисарайского дворца познакомился с легендой о трагической любви хана Гирея к пленной польке Марии и по этой же легенде узнал о смысле надписи на фонтане приписанной перу Саади. Эти строки стали эпиграфом к поэме:

Многие, также как и я
посещали сей фонтан, но
иных уже нет, другие
странствуют далече...

Строки Саади привлекут внимание и А. Бестужева-Марлинского, использовавшего их в повести «Фрегат «Надежда»», где главный герой горестно размышляет в парке перед скульптурами о жизни: «И потом, где те, которые любовались им так недавно? «Одних уж нет, другие странствуют далече!» – со вздохом думал Правдин» [7, с. 231].

Особенность произведений Бестужева-Марлинского состоит в том, что перед читателем предстает не просто восточный герой, а представитель определенной среды. Для восточного человека «восточной» повести традиционны гамма чувств и борьба страстей. Но раскрытие героя через психологизм показывает связь личности и среды, изменения под влиянием внешних факторов. Повести А.А. Бестужева-Марлинского «Мулла-Нур» или «Аммалат-Бек» построены на реалистических картинах жизни и быта восточных народов, их обычаев и нравов, особенности религиозных и общественных взглядов, что давало возможность русскому читателю узнать чужой мир.

Следующей особенностью повестей Марлинского, отличающей его произведения от традиционной «восточной» повести, является обращение к восточному фольклору - в повествование вплетается народная и религиозная обрядовая поэзия, любовные и воинские песни. А.А. Бестужев-Марлинский показал приверженность Востоку, восточным традициям. Нет у него ни одного прозаического произведения, в котором бы он обошел Восток, персидско-таджикскую поэзию, поэтику персидского стиха. Отметим прямые переводы из «Западно-восточного дивана» И.В. Гете, ввод в действие «восточной» повести переложения Хафиза, творческое осмысление персидско-таджикского литературного опыта в литературно-критических статьях.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. Русско-восточные литературные связи, имеющие давние традиции, характеризуются в первую треть XIX века обширным освоением Востока. Это обусловлено экономическими и политическими отношениями России и стран Востока и романтическим освоением ориентализма русским литературным процессом.

2. На смену общего понятия «восточная литература» приходит осознание индивидуальности творчества народов Востока – литература арабская, персидско-таджикская, турецкая, индийская, еврейская и т.д. Познание восточной литературы происходит в период поиска новых форм и способов выражения, становления новой эстетической идеи. Духовное наследие восточной литературы, а конкретнее – персидско-таджикской, было богатством, столь необходимым европейскому и русскому литературному процессу. Именно тогда темы и сюжеты, образы и мотивы персидско-таджикской литературы и фольклора станут неотъемлемой частью национальной культуры России.

3. Для европейского читателя первыми ознакомителями с восточной литературой явились И.Х. фон Пургшталь, Б. д'Эрбело, Ф. Рюккерт. Но в большей степени значимыми трудами по персидско-таджикской литературе были исследования И.В. Гете и А. Журдена, в которых Восток предстал в качестве источника цивилизации и духовного света, родиной «избранных людей». Европейский читатель знакомится с биографией восточных поэтов и их творчеством, характеристикой произведений, особенностями персидско-таджикской поэтики: преобладанием духа, особенностями слова, калейдоскопом цвета и чувств.

4. Наряду с достижениями европейского ориентализма русский литературный процесс обогащается научными литературоведческими исследованиями О.И. Сенковского и Н.В. Гоголя, А.А. Бестужева-Марлинского и Д.П. Ознобишина.

Если О.И. Сенковский и Н.В. Гоголь в своих рассуждениях близки к европейскому взгляду на Восток, то А.А. Бестужев-Марлинский, рассматривая литературу Востока, связывает ее с периодами эволюции романтизма. Значимое место им отведено представителям персидско-таджикской поэзии: величию Фирдоуси, эпикурейству Хафиза, мудрым высказываниям Саади, – что

доказывает уважительное отношение к персидскому Востоку, к его изящной поэзии.

Д.П. Ознобишин посвятил свое исследование китайской и индийской литературам, поэзии евреев, арабов, персов, турок, выделяя характерные черты, обусловленные внешними обстоятельствами, – пламенную и стремительную, величественную и тихую, разнообразную и роскошную словесность. Но более подробно критик рассматривал персидскую поэзию: негу и наслаждения «древних баснословных повествований и старинных вымыслов».

Как показало наше исследование, поклонники ориентализма Европы и России, знакомя читателей с восточной словесностью, были движимы мыслями обогащения своих литератур достижениями различных культур.

5. В.А. Жуковского персидско-таджикская поэзия привлекла внимание по ряду причин. Используя темы и образы персидско-таджикской литературы, отмечая характерное стремление восточной литературы к доброму и светлому, В.А. Жуковский показал читателю путь к самоочищению и добродетели. Такое мифо-эпическое произведение Фирдоуси, как собрание народных сказаний и истории – «Шахнаме», перекликалось с романтическим миросозерцанием В.А. Жуковского. В эпизоде из «Шахнаме» о поединке Сухрабо и Рустама поэт обращается к этическому вопросу: человеческую сущность героев выявляют страдания.

6. А.И. Подолинский, В.А. Жуковский и Д.П. Ознобишин, следуя традициям использования художественных достижений восточной литературы для гуманистической проповеди, обратились к образу ангела, нарушившего заповедь бога и изгнанного с небес. Тема примирения и раскаяния грешника, пути прощения через страдание соответствовала излюбленному романтическому мотиву – попыткам грешника искупить грехи и вернуться к праведной жизни. Для падшего Ангела любовь - возрождение к жизни, шанс стать на путь веры и добра. Рассматриваемые произведения служат подтверждением путей рецепции восточной литературы русскими поэтами: не только через оригинальные произведения, но и благодаря исследованиям и трудам ориенталистов и переводам поэтов и писателей.

Исходя из этого, следует подчеркнуть, что тема возрождения, очищения и воскресения души через страдание является основным содержанием многих переложений из восточной литературы.

7. Д.П. Ознобишин (Делибюрадер – Сердце брата) занимает определенное место в русской ориенталистике начала XIX века. В персидско-таджикской литературе, а конкретнее – в газелях Хафиза, Д.П. Ознобишина привлекли эпикурейские мотивы, воспевание любви и веселья. «Духовное родство, угадываемое сердцем и душой» Хафиза и Д.П. Ознобишина вылилось в призывы к наслаждению радостями жизни. Переводчик вводит в русскую литературу восточную тематику и мотивы, активно использует образную систему. Переводя газели, он сумел сохранить звучание и мысль оригинала и в то же время постарался ввести свою интерпретацию традиционных восточных образов.

8. Саади привлекал внимание европейских читателей дидактической направленностью произведений. Д.П. Ознобишин, передавая философское содержание произведений Саади, стремился ознакомить русского читателя с Востоком, с менталитетом и духовными ценностями человека исламского мира, утверждая в сознании читателя общечеловеческие ценности бытия. Так, использование коранических мотивов, характерное эстетике романтизма, подтверждало универсализм литературы, неделимость и исконно духовную общность народов Азии и Европы. Восточные мотивы вплетались в русскую литературу на всем протяжении ее развития (тема рока и судьбы, мотив увядания и скоротечности бытия, образ фонтана, падшего ангела, соловья и розы и т.д.), и по-разному интерпретированы в творчестве русских поэтов.

9. Селам, как условный язык и элемент восточного мира, получивший развитие в европейской культуре, был знаком русскому читателю по переводам на европейские языки восточных сказок, трудам европейских исследователей и по «Западно-восточному дивану» И.В. Гете, «Селаму, или язык цветов» Д.П. Ознобишина. Суфийская философия и поэтика, опиравшаяся на символику, послужила источником языка цветов – языка намека, языка символов, метафор, притч и иносказаний. Цветы и зримые вещи, служившие средством общения, созвучные персидскому языку, богаты на сравнения, метафоры, гиперболы,

значительность, следует рассматривать не по отдельности, а во взаимосвязи целого его смысла.

В Персии использовался не только условный язык цветов, но и способ общения посредством шифра, основанный на определенной книге, например, через лирику персидского классика Хафиза. Диван мог помочь и в предсказании (фал): строки Хафиза предстают в виде проницательного намека.

10. Достижением русского литературного процесса XVII-начала XIX века стала «восточная» повесть. Она предстала в многообразии форм: сказание, аполог, басня, притча, легенда, быль, сама повесть и т.д. Особенностью явилось отсутствие указания на источник, разграничение «автор – переводчик». Первоначально «восточная» повесть преследовала цель развлечь читателя экзотическим миром, необычными нравами. Исходя из дидактической специфики и философичности восточной литературы, повесть преследовала морально-этические и философско-сатирические задачи. Эпоха романтизма (с принципами индивидуальности и самобытности, интересом к фольклору; изображением реалистического восточного мира) привела к появлению в «восточной» повести элементов реалистического мировоззрения. Необходимо отметить изменение в 20-30 гг. XIX века отношения к Востоку русских писателей (О.И. Сенковского, Д.П. Ознобишина, А.А. Бестужева-Марлинского, Ф.В. Булгарина), которые в воссоздании восточного человека и мира от абстрактных картин переходят к изображению жизни и быта чужеземцев, изучению и отражению национальных культур.

11. О.И. Сенковский, автор «восточных» повестей, обращается к восточной литературе в поисках тем и образов. Одним из подобных источников стал сборник притч и басен «Панчатантра», памятник санскритской литературы, переведенный на пехлевийский (среднеперсидский) язык как «Калила и Димна». Переработка изменила сборник, поскольку переводчиком «Калилы и Димны» введена новая часть (новелла): «Глава о страннике, золотильщике, барсе, обезьяне и змее» является пехлевийским дополнением.

Сопоставление «восточной» повести О.И. Сенковского «Что такое люди!» и «Главы о страннике, золотильщике, барсе, обезьяне и змее» из «Калилы и Димны» показывает, что переводчик ввел в повествование диалог героев и поменял финальную часть. Это

привело к изменению идейной направленности первоисточника и жанра произведения: из назидательной социально-бытовой сказки получилась сатирическая басня в прозе.

12. Другим источником повестей О.И. Сенковского стал восточный сборник сказок «Тысяча и одной ночи». Как показывает исследование, повести «Вор» и «Бедуин» объединяют мотив совершения преступления и следующего за ним наказания или оправдания преступника. Перед русским читателем в развлекательной форме предстает восточный мир, его история, нравы и традиции.

13. «Тути-наме» – персидско-таджикский литературный памятник, книга сказок Зияуддина Нахшаби «Шукасаптати» («Семьдесят рассказов попугая») – стал очередным источником повестей Сенковского. Как показало сопоставление, развлекательный «Рассказ об отшельнике, столяре, золотых дел мастере и портном, о том, как они влюбились в деревянное изображение и искали правосудия у дерева» из «Тути-наме» стал самостоятельной «восточной» повестью Сенковского «Деревянная красавица» с сохранением традиционной для восточной литературы дидактической направленностью. Мотив восточной сказки тоски влюбленных по воле автора стал нравоучительным повествованием. О.И. Сенковский сохранил лишь элемент ожившей деревянной скульптуры и спор четырех путников, остальное – результат творческого воображения автора.

14. «Восточные» повести Д.П. Ознобишина «Посещение», «Соперничество шести невольниц» и «Спор», переведенные из сборника сказок «Тысяча и одной ночи», соответствовали канонам «восточной» повести. Произведения, преследующие цель развлечь читателя и ознакомить с миром восточных народов, характеризуются дидактической направленностью и восточной образностью.

15. Перевод Д.П. Ознобишиным «Динарийской макамы» аль-Харири имеет традиционное для восточной повести развлекательное значение. В то время переводчик продемонстрировал русскому читателю ритмико-рифмическую организацию текста и художественные особенности литературы восточных народов.

16. Ориентальные повести, сказания, сказки, апологи и рассказы Ф.В. Булгарина соответствуют многообразию жанра «восточной» повести. Они преследуют назидательную и нравоучительную цель, что было характерно персидско-таджикской литературе, которая повлияла на творчество Ф.В. Булгарина и отразилась в его произведениях: воспевание трудолюбия, честности, добродетели и осуждение человеческих пороков. Русский читатель убеждается в общечеловеческих ценностях чужого мира. Восточный герой проповедует милость, ценит и сострадание, помогает ближнему; в памяти потомков остаются имена людей, проживших праведную жизнь.

17. Из прозы Ф.В. Булгарина с назидательной тематикой (воспевание добродетели и осуждение человеческих пороков) выделяется группа произведений, связанных с образом правителя и рассуждениями о государственности. Это связано с просветительской идеологией – проблемами государственного устройства и нравственно-этическими нормами власть имущих. Рассуждая о проблеме «милости и правосудия», Ф. Булгарин в своем видении государственного устройства изображает порочность самодержавия и высказывает точку зрения необходимости закона как фактора правосудия.

18. Проза А.А. Бестужева-Марлинского – определенный этап в русском литературном процессе первой трети XIX века. Особенностью его «восточных» повестей являются реальная основа описываемого. Параллельно описанию исторических событий идет повествование о судьбе героев. Ставка на психологизм в изображении внутреннего мира героя показывает связь личности и среды, изменения характера под влиянием факторов. Повести А.А. Бестужева-Марлинского «Мулла-Нур» и «Аммалат-Бек» с реалистическими картинами мира и менталитета восточных народов позволяли русскому читателю лучше узнать чужой мир.

Скрупулёзное описание оттенков чувств героев «кавказских» («восточных») повестей, обращение к мироощущению личности и её соотношению с идеалами, воссоздание А. Бестужевым национальной стихии и истории, судьбы героя на фоне исторических событий предопределили тенденции реалистического мировосприятия человеческого общества.

Пристального внимания заслуживает факт обращения А.А. Бестужева-Марлинского к персидско-таджикской литературе – творческое осмысление классики и введение в повествование переложений Хафиза Ширази. А. Бестужев поэтическим чутьем угадал в «Западно-восточном диване» В.И. Гете мировосприятие самого Хафиза – боль и страдания, восторг и упоение любовью и красотой и смог передать это на русский язык в переводах Хафиза и вплетая в повествование повестей «Аммалат-Бек» и «Мулла-Нур».

19. Неотъемлемой стороной русского ориентализма является интерес к мотивам и сюжетам, темам и образам персидско-таджикской литературы. Восточные изречения, мотивы творчества Фирдоуси, Саади, Хафиза, Хайяма в русской литературе стали неотъемлемой чертой русского литературного процесса эпохи романтизма. Мелодичные и чарующие стихотворные строки персидской классики, полные неги и возвышенных чувств, размышлениях о горестях и радостях жизни, многозначные и образные, звучащие в горах Кавказа, джунглях Индии, на берегах Черного моря, в степях и пустынях Азии, изменялись в силу перевода в русской литературе, приобретали иную интерпретацию, но не теряли связи со своими истоками. Поэзия фарсийских поэтов звучит в повести О.И. Сенковского «Что такое люди!», А.А. Бестужева-Марлинского «Аммалат-бек» и «Мулла-Нур; а четверостишие Саади стало первоисточником повести Ф.В. Булгарина «Милость и правосудие». Эти произведения являются демонстрацией восприятия и освоения персидской классики русской литературой, обогащения ее образами и темами, средствами создания характеров.

20. Вышеизложенные итоги нашего научного исследования русско-восточных литературных связей, свидетельствуют о связях восточной литературы и мирового литературного процесса. Наши рассуждения подтверждаются связями русской литературы и персидско-таджикской классики, осмыслением культурных достижений, обращением к образам и темам, рецепции мотивов и сюжетов, приемов создания характеров, поэтических средств.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ ИСТОЧНИКИ

1. Аль-Харири, Абу Мухаммед аль-Касим. Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы / Абу Мухаммед аль-Касим Аль-Харири; вступит. статья В.М. Борисова и А.А. Долининой. – М.: Наука, 1987. – 267 с.
2. Арабская поэзия средних веков / Библиотека всемирной литературы: в 200 т. – М., 1975. – Т. 20. – 767 с.
3. Бестужев-Марлинский, А.А. Соч.: в 2-х т. / Александр Александрович Бестужев-Марлинский; вступит. статья Н.Н. Маслина. – М.: Гослитиздат, 1958. – Т. 1. – 630 с.
4. Бестужев-Марлинский, А.А. Соч.: в 2-х т. / Александр Александрович Бестужев-Марлинский. – М.: Гослитиздат, 1958. – Т. 2. – 742 с.
5. Бестужев-Марлинский, А.А. Полн. собр. стихотворений / Александр Александрович Бестужев-Марлинский; вступит. статья Н.И. Мордовченко. – Л.: Сов. писатель, 1961. – 311 с.
6. Бестужев-Марлинский, А.А. Соч.: в 2-х т. / Александр Александрович Бестужев-Марлинский; сост., подг. текста, вступит. статья и коммент. В.М. Кулешова. – М.: Худ. лит-ра, 1981. – Т. 1. – 487 с.
7. Бестужев-Марлинский, А.А. Соч.: в 2-х т. / Александр Александрович Бестужев-Марлинский. – М.: Худ. лит-ра, 1981. – Т. 2. – 592 с.
8. Бестужев-Марлинский, А.А. Ночь на корабле. Повести и рассказы / Александр Александрович Бестужев-Марлинский. – М.: Худ. лит-ра, 1988, – 365 с.
9. Бестужев-Марлинский, А.А. Статьи / Александр Александрович Бестужев-Марлинский // Декабристы. Эстетика и критика. – М.: Искусство, 1991. – С. 35-209.
10. Булгарин, Ф. В. Сочинения Фаддея Булгарина / Фаддей Венедиктович Булгарин. – Спб, 1830. Часть 5. – 226 с.
11. Булгарин, Ф.В. Янычар, или жертва междоусобия / Фаддей Венедиктович Булгарин // Северная лира 1827 г.; изд. подг. Т.М. Гольц и А.Л. Гришунин. – М.: Наука, 1984. – С. 7-13.
12. Вольтер. Орлеанская девственница. Философские повести / Вольтер // Библиотека всемирной литературы: в 200 т. – М.: Худ. лит-ра, 1971. – Серия 1. – Т. 49. – 719 с.

13. Гете, И.В. Западно-восточный диван / Иоганн Вольфганг Гете. – М.: Наука, 1988. – 894 с.
14. Гете, И.В. Статьи и примечания к лучшему уразумению «Западно-восточного дивана» / Иоганн Вольфганг Гете // «Западно-восточный диван». – М.: Наука, 1988. – С.139-346.
15. Гӯте, Й.В. Аз «Девони ғарбиву шарқӣ» (Ба се забон: тоҷикӣ, русӣ, олмонӣ) / Йоханн Волфганг Гӯте. Мураттиб, муҳаррир ва муаллифи пешгуфтор Матлубаи Мирзоюнус. – Ҳучанд: Нури маърифат, 2007. – 404 саҳ.
16. Гоголь, Н.В. Статьи / Николай Васильевич Гоголь // Собр. соч.: в 7 т. – М.: Худ. лит-ра, 1986. – Т. 6. – С. 7-29.
17. Гольц, Т.М. Сердце брата: очерк / Т.М. Гольц. – Изд. 2-ое, испр. и доп. – Душанбе: Адиб, 1991. – 207 с.
18. Грибоедов, А.С. Сочинения / Александр Сергеевич Грибоедов. – М.: Худ. лит-ра, 1988. – 752 с.
19. Жуковский, В.А. Пери и ангел / Василий Андреевич Жуковский // Соч.: в 3 т. – М., 1980. – Т. 2. – С. 235-250
20. Жуковский, В.А. Рустем и Зораб / Василий Андреевич Жуковский // Соч.: в 3 т. – М., 1980. – Т. 3. – С. 211-339.
21. Журден, А. О языке Персидском и словесности / Амабль Журден // Вестник Европы. – 81 часть. – № 9. – май 1815 г. – С. 28-38.
22. Журден, А. О языке Персидском и словесности / Амабль Журден // Вестник Европы. – 82 часть. – № 12. – июнь 1815 г. – С. 284-296.
23. Журден, А. О языке Персидском и словесности / Амабль Журден // Вестник Европы. – 82 часть. – № 13. – июль 1815 г. – С.33-50.
24. Журден, А. О языке Персидском и словесности / Амабль Журден // Вестник Европы. – 82 часть. – № 14. – июль 1815 г. – С.109-120.
25. Журден, А. О языке Персидском и словесности / Амабль Журден // Вестник Европы. – 82 часть. – № 15. – август 1815 г. – С.168-174.
26. Зарубежная поэзия в переводах В.А. Жуковского: в 2 т. / Василий Андреевич Жуковский; сост. А.А. Гугнин. – М.: Радуга, 1985. – Т. 2. – 640 с.

27. Ирано-таджикская поэзия (Рудаки, Хайям, Руми, Саади, Хафиз, Джами) / Библиотека всемирной литературы: в 200 т. – М.: Худ. лит-ра, 1974. – Серия 1. – Т. 21. – 622 с.
28. Калила и Димна / перевод с арабск. И.Ю. Крачковского и И.П. Кузьмичева; –2-ое изд. – М.: Изд. Вост. лит-ры, 1957. – 281 с.
29. Калила ва Димна / аз рӯи «Анвори Сухайлӣ»-и Ҳусайн Воизи Кошифӣ; бо танзим ва таҳрири нави Р. Ҳодизода. – Душанбе: Ирфон, 1966. – 347 с.
30. Книга тысячи и одной ночи: в 8 т. / пер. с араб. М.С. Салье. – 2-ое изд. – Душанбе: Ирфон, 1982. – Т. 1. – 320 с.
31. Книга тысячи и одной ночи: в 8 т. / пер. с араб. М.С. Салье. – 2-ое изд. – Душанбе: Ирфон, 1982. – Т. 2. – 368 с.
32. Книга тысячи и одной ночи: в 8 т. / пер. с араб. М.С. Салье. – 2-ое изд. – Душанбе: Ирфон, 1985. – Т. 4. – 400 с.
33. Книга тысячи и одной ночи: в 8 т. / пер. с араб. М.С. Салье. – 2-ое изд. – Душанбе: Ирфон, 1983. – Т. 5. – 384 с.
34. Книга тысячи и одной ночи: в 8 т. / пер. с араб. М.С. Салье. – 2-ое изд. – Душанбе: Ирфон, 1985. – Т. 6. – 384 с.
35. Книга тысячи и одной ночи: в 8 т. / пер. с араб. М.С. Салье. – 2-ое изд. – Душанбе: Ирфон, 1984. – Т. 7. – 384 с.
36. Книга тысячи и одной ночи: в 8 т. / пер. с араб. М.С. Салье. – 2-ое изд. – Душанбе: Ирфон, 1982. – Т. 8. – 352 с.
37. Кюхельбекер, В.К. Избранные произведения: в 2 т. / В.К. Кюхельбекер; – Л.: Советский писатель, 1967. – Т. 1. – 666 с.
38. Кюхельбекер, В.К. Избранные произведения: в 2 т. / В.К. Кюхельбекер; – Л.: Советский писатель, 1967. – Т. 2. – 785 с.
39. Кюхельбекер, В.К. Статьи / Вильгельм Карлович Кюхельбекер // Декабристы: эстетика и критика. – М.: Искусство, 1991. – С. 210-422.
40. Лермонтов, М.Ю. Стихотворения. Поэмы. Маскарад. Герой нашего времени / Михаил Юрьевич Лермонтов. – М.: Худ. лит-ра, 1985. – 479 с.
41. Нахшаби, З. Книга попугая (Тути-наме) / Зийа ад-Дин Нахшаби; пер. с персидского Е.Э. Бертельса. – Изд. 2-ое. – М., 1982. – 348 стр.
42. Низами. Пять поэм. Библиотека всемирной литературы: в 200 т. / Низами. Перевод с фарси. – М.: Худ. лит-ра, 1968. – Серия 1. – Т. 25. – 862 с.

43. Ознобишин, Д.П. Восточная литература. О духе поэзии Восточных народов, и рассмотрение статьи Московского Телеграфа под заглавием: Новейшие исследования и сочинения касательно Восточной Литературы и древностей / Дмитрий Петрович Ознобишин // Сын Отечества. – 1826. – № 4. – Часть 105. – С. 382-402.
44. Ознобишин, Д.П. Восточная литература. О Духе Поэзии восточных народов, и рассмотрении статьи Московского Телеграфа под заглавием: Новейшие исследования и сочинения касательно Восточной Литературы / Дмитрий Петрович Ознобишин // Сын Отечества. – 1826. – №5. – Часть 106. – С. 63-80; –С. 161-178; – С. 272-292; – С. 351-374.
45. Панчатантра или пять книг житейской мудрости / предисл. и коммент. И. Серебрякова. – М.: Худ. лит-ра, 1989. – 478 с.
46. Повесть временных лет / Подг. текста, перевод, статьи и коммент. Д.С. Лихачева. – СПб.: Наука, 1999. – 669.
47. Подолинский, А.И. Див и пери / А.И. Подолинский // Сердце Азии. Таджикистан и таджики в русской поэзии. – Сост. М. Синельников; под общ. ред. С.Н. Саида. – Душанбе: Маориф, 2016. – С. 57-75.
48. Пушкин, А.С. Избр. соч.: в 2 т. / Александр Сергеевич Пушкин. – М.: Худ. лит-ра, 1978. – Т.1. – 751 с.
49. Пушкин, А.С. Избр. соч.: в 2 т. / Александр Сергеевич Пушкин. – М.: Худ. лит-ра, 1978. – Т. 2. – 686 с.
50. Руми, Дж. Избранные газели и притчи / Руми Джалалуддин; предисл. Р. Хади-заде, сост. и ред. А. Рахмонфар. – Душанбе: Адиб, 2013. – 140 с.
51. Рылеев, К.Ф. Несколько мыслей о поэзии / Кондратий Федорович Рылеев // Декабристы: эстетика и критика. – М.: Искусство, 1991. – С. 422-427.
52. Саади, М. Гулистан. Памятники литературы народов Востока / Саади Мушрифаддин; критический текст, перевод, предисл. и примеч. Р.М. Алиева. – М.: Издательство Вост. лит-ры, 1951. – 233 с.
53. Саади, М. Гулистан. Розовый сад. / Саади Мушрифаддин; перевод с перс. Р. Алиева, перевод стихов А. Старостина. – М.: Худ. лит-ра, 1957. – 323 с.

54. Саади Шерази, М. Бустан / Саади Шерази Муслих-ад-дин Абу Мухаммад Абдаллах ибн-Мушриф ибн-Муслих ибн-Мушриф; перевод В. Державина, сост., предисл. и комм. Р. Алиева. – Душанбе: Ирфон, 1971. – 450 с.
55. Саъдии Шерозӣ. Гулистон / Саъдии Шерозӣ. – Душанбе: Маориф ва фарҳанг, 2008. – 231 с.
56. Саъдии Шерозӣ. Бӯстон. / Саъдии Шерозӣ. – Душанбе: Маориф ва фарҳанг, 2008. – 291 с.
57. Сенковский, О.И. Соб. соч.: в 8 т. / Осип Иванович Сенковский. – СПб.: 1858. – Т. 1. – 517 с.
58. Сенковский, О.И. Соб. соч.: в 8 т. / Осип Иванович Сенковский. – СПб.: 1858. – Т. 3. – 504 с.
59. Сенковский, О.И. Соб. соч.: в 8 т. / Осип Иванович Сенковский. – СПб.: 1858. – Т. 5. – 576 с.
60. Сенковский, О.И. Соб. соч.: в 8 т. / Осип Иванович Сенковский. – СПб.: 1859. – Т.6. – 631 с.
61. Сенковский, О.И. Соб. соч.: в 8 т. / Осип Иванович Сенковский. – СПб.: 1859. – Т.7. – 639 с.
62. Сенковский, О.И. Соб. соч.: в 8 т. / Осип Иванович Сенковский. – СПб.: 1859. – Т.8. – 630 с.
63. Сердце Азии. Таджикистан и таджики в русской поэзии. – Сост. М. Синельников; под общ. ред. С.Н. Саида. – Душанбе: Маориф, 2016. – 384 с.
64. Фирдоуси, А. Шах-наме (избранные дастаны) / Хаким Абулькасим Мансур Хасан Фирдоуси Туси // Библиотека всемирной литературы: в 200 т. – М: Худ. лит-ра, 1972. – Серия 1. – Т. 24. – 798 с.
65. Фирдоуси, А. Рустам и Сухроб: Из «Шахнаме» / Хаким Абулькасим Мансур Хасан Фирдоуси Туси; пер. с фарси В. Державина. – Ташкент, 1979. – 128 с.
66. Ҳофизӣ Шерозӣ. Куллиёт / Ҳофизӣ Шерозӣ. – Душанбе: Ирфон, 1983. – 669 с.

НАУЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

67. Абдусатторов, А. Влияние арабской литературы на персидско-таджикскую поэзию XI в. (период ранних Газневидов): автореф. дис... д-ра филол. наук: 10.01.03 / Абдушукур Абдусатторов. – Душанбе, 2002. – 50 с.

68. Абдулазизова, З.С. С. Есенин и загадочный Восток («Персидские мотивы») / З.С. Абдулазизов // Вестник Таджикского Национального университета. Серия филологических наук. – Душанбе: Сино, 2016. – 4/4 (206). – С. 207-212.
69. Абдукодиров, А. Аз равобити адабии тоҷику ўзбек (Из таджикско-узбекской литературной связи) / А. Абдукодиров // Вестник Таджикского Национального университета. Серия филологических наук. – Душанбе: Сино, 2014. – 4/4 (140). – С. 238-243.
70. Азимова, М. Гете о единстве мирового литературного процесса: материалы международного симпозиума: «Руми-Гете: Диалог культур» / М. Азимова. – Хучанд, 2007. – С. 168-173.
71. Акимова, Н.Н. Ф.В. Булгарин в литературном контексте первой половины XIX века: автореф. дис... д-ра филол. наук: 10.01.01 / Наталья Николаевна Акимова. – СПб, 2003. – 24 с.
72. Алексеев, П.В. Формирование мусульманского текста русской литературы в поэтике русского романтизма 1820-1830-х годов: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.01 / Алексеев Павел Викторович. – Томск, 2006. – 20 с.
73. Алексеев, П.В. Ознобишин и Хафиз: проблемы перевода суфийской поэтики / П.В. Алексеев // Вестник Томского государственного университета. Филология. – 2013. – № 2 (22). – С. 66-70.
74. Алексеев, П.В. Русский романтический ориентализм: принципы и проблемы исследования / П.В. Алексеев // Филология и человек. – 2013. – №4. – С. 18-25.
75. Алексеев, П.В. Хафиз в творческом сознании А.А. Фета / П.В. Алексеев // Сибирский филологический журнал. – 2014. – №1. – С. 71-79.
76. Алексеев, П.В. Сирия в мифопоэтике О.И. Сенковского / П.В. Алексеев // Вестник Томского государственного университета. Филология. – 2014. – № 1 (27). – С. 64-74.
77. Алексеев, П.В. Русский образ Востока как проблема постколониальной критики / П.В. Алексеев // Новый университет. Серия «Актуальные проблемы гуманитарных и общественных наук». – 2015. – № 10 (55). – С. 30-33.
78. Алексеев, П.В. Восток и восточный текст русской литературы первой половины XIX века: концептосфера русского

ориентализма: автореф. дис... д-ра филол. наук: 10.01.01 / Павел Викторович Алексеев. – Томск, 2015. – 39 с.

79. Алимова, Д.Х. Восприятие и осмысление персидско-таджикской литературы русской критикой первой половины XIX века: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Д.Х. Алимова. – Самарканд: Сам. ГУ, 1995. – 24 с.

80. Алимова, Д.Х. Русско-восточные литературные связи: учебно-методическое пособие: в 2 ч. / Д.Х. Алимова. – Самарканд: Сам. ГУ, 2012. – Ч. 1. – 76 с.

81. Алиева, М.И. Поэтика кавказских повестей А.А.Бестужева-Марлинского: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / М.И. Алиева. – Тбилиси, 1983. – 17 с.

82. Аминова, В.Р. Теоретические основы сравнительного и сопоставительного литературоведения: уч. пособие / В.Р. Аминова. – Казань: Казан. ун-т, 2014. – 105 с.

83. Аминов, А.С. Проблема художественного стихотворного эквивалентного перевода: учебное пособие / А.С. Аминов. – Душанбе: РТСУ, 2013. – 23 с.

84. Аминов, А.С. Музыка и поэзия (поиск новых методов эквивалентного перевода поэзии) / А.С. Аминов // Идеи духовности и нравственности в литературе: международная научно-практическая конференция; – Душанбе: РТСУ, 2015. – С.168-175.

85. Амонова, Ш.Ш. Фирдоуси и его «Шахнаме» в Англии и Америке: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Амонова Ширин Шодиевна. – Душанбе, 2004. – 21 с.

86. Андроников, И.Л. Лермонтов. Исследования и находки / И.Л. Андроников. – Изд. 3-е. – М.: Худ. лит-ра, 1969. – 607 с.

87. Аршаруни, А.М. К вопросу об армяно-арабских литературных связях / А.М. Аршаруни // Известия Академии наук Армянской ССР. – 1960. – № 5-6. – С. 185-190.

88. Атаханов, Д.Т. Восточные мотивы в творчестве А.С. Пушкина: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Атаханов Диловар Тимурович. – Душанбе, 2000. – 24 с.

89. Афсахзод, А.А. Источники и мировое распространение персидских и арабских версий книги «Калила и Димна»: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03, 10.01.06 / Афсахзод Аббоси Аълохон. – Душанбе, 1999. – 24 с.

90. Афсаҳзод, А.А. Манбаъ ва густариши ҷаҳони ривоятҳои форсӣ ва арабии «Калила ва Димна»: монография / А.А. Афсоҳзод; нашри дувуми таҳрирӣ. – Душанбе: ДСРТ, 2009. – 117 сах.
91. Бадалов, Б.К. История переводов произведений Н.В. Гоголя и опыт сравнительно-типологического исследования в таджикской литературе: дис. канд. филол. наук: 10.01.03 / Бадалов Бадал Каримович. – Душанбе, 2004. – 167 с.
92. Бартольд, В.В. Работы по истории востоковедения / В.В. Бартольд // Соч.: в 9 т. – М.: Наука, 1977. – Т. 9. – 545 с.
93. Белинский, В.Г. Собр. соч.: в 3 т. / В.Г. Белинский; ред. С.П. Бычкова. – М.: Худ. лит-ра, 1948. – Т. 2. – 857 с.
94. Белинский, В.Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. / В.Г. Белинский. – М.: Издательства АН СССР, 1953-1958. – Т. 1. – 565 с.
95. Белкин, Д.И. Пушкинские строки о Персии / Д.И. Белкин // Пушкин в странах зарубежного Востока. Сборник статей. – М.: Наука, 1979. – С. 156-215.
96. Беляева, Ю.Д. Синхронные и диахронные связи (на материале истории югославских литератур) / Ю.Д. Беляева // Литературные связи и литературный процесс: из опыта славянских культур. – Отв. ред. С.В.Никольский. – М.: Наука, 1986. – С. 34-63.
97. Бертельс, Е.Э. Персидская литература в Средней Азии / Е.Э. Бертельс. – М., –Л.: Изд-во АН СССР, 1948. – Т. 4. – С. 199-228.
98. Бертельс, Е.Э. История персидско-таджикской литературы / Е.Э. Бертельс // Избранные труды. – М.: Издательство восточной литературы, 1960. – 556 с.
99. Бертельс, Е.Э. Суфизм и суфийская литература / Е.Э.Бертельс // Избранные труды: в 3 т. – М., 1965. – Т. 3. – 524 с.
100. Бертельс, Е.Э. История литературы и культура Ирана / Е.Э.Бертельс // Избранные труды: в 5 т. – М.: Наук, 1988. – Т. 5. – 558 с.
101. Бертельс, А. Низами / А. Бертельс // Библиотека всемирной литературы: в 200 т. Вступ. статья А. Бертельс. – М: Худ. лит-ра, 1968. – Серия 1. – Т. 25. – С.5-21.
102. Бобоалиева, З.П. Творчество Чингиза Айтматова в контексте таджикско- кыргызских литературных связей (проблемы перевода): дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Зебониссо Пирмуродовна Бобоалиева; – Душанбе: ТНУ, 2016. – 175 с.

103. Бобокулов, Д.А. Художественно-стилистические особенности перевода произведений Ивана Бунина на таджикский язык: автореф. дис.. канд. филол. наук: 10.01.03 / Джумахон Алиевич Бобокулов; – Душанбе, 2016. – 152 с.
104. Борисова, В.М. Абу Мухаммед аль-Харири и его макамы / Вступ. статья В.М. Борисова и А.А. Долининой // Аль-Харири Абу Мухаммед аль-Касим. Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы. – М.: Наука, 1987. – 267 с.
105. Брагинский, И.С. Очерки из истории таджикской литературы / И.С. Брагинский. – Сталинабад: Таджикгосиздат, 1956. – 451 с.
106. Брагинский, И.С. Проблемы востоковедения / И.С. Брагинский // Актуальные вопросы восточного литературоведения. – М: Наука, 1974. – 493 с.
107. Брагинский, И.С. Классика и современность / И.С. Брагинский // Памир. –1975. – №8. – С.80-86.
108. Брагинский, И.С. Двенадцать миниатюр. От Рудаки до Джами / И.С. Брагинский. – Изд. 2-ое, доп. – М: Худ. лит-ра, 1976. – 302 с.
109. Брагинский, И.С. Исследования по таджикской культуре (К проблеме межлитературных связей народов Советского Востока) / И.С. Брагинский. – М.: Наука, 1977. – 287 с.
110. Брагинский, И.С. От Авесты до Айни (Исследование по истории таджикской литературы) / И.С. Брагинский. – Душанбе: Ирфон, 1981. – 256 с.
111. Брагинский, И.С. Западно-восточный синтез в «диване» Гете / И.С. Брагинский // Гете И.В. Западно-восточный диван. – М.: Наука, 1988. – С. 572-600.
112. Бушмин, А.С. Межлитературные связи и преемственность – закономерность литературного развития / А.С. Бушмин, Л.С. Кишкин // Литературные связи и литературный процесс: из опыта славянских культур. – Отв. ред. С.В. Никольский. – М.: Наука, 1986. – С.14-34.
113. Вамбери, А. Очерки и картины восточных нравов / А. Вамбери. – СПб, 1877. – 279 с.
114. Ваххобова, М. Место и значение Саади в мировой литературе / М. Ваххобова // Вестник Таджикского Национального университета. Серия филологических наук. – Душанбе: Сино, 2016. – 4/1 (195). – С. 259-261.

115. Веселовский, А.Н. Историческая поэтика / А.Н. Веселовский. – Л.: Худ. лит-ра, 1940. – 246 с.
116. Введение в литературоведение: учебное пособие // Л.В. Чернец, В.Е. Хализев, А.Я. Эсалнек и др. – 2-ое изд. перераб. и доп. – М.: Высшая школа, 2006. – 680 с.
117. Вохидова, С. Иранистика и таджиковедение в немецкоязычной историографии: автореф. дис... д-ра истор. наук: 07.00.09 / Вохидова Санавбар. – Душанбе, 2010. – 26 с.
118. Гадоева, Н.С. Восточные образы в произведениях французских просветителей / Н.С. Гадоева // Вестник Таджикского Национального университета. Серия филологических наук. – Душанбе: Сино, 2013. – 4/6 (122). – С. 208-210.
119. Гадоева, Н.С. Первые упоминания имени Низами Гянджави в Европе / Н.С. Гадоева // Вестник Таджикского Национального университета. Серия филологических наук. – Душанбе: Сино, 2016. – 4/1 (195). – С. 156-161.
120. Гадоева, Н.С. «Хосров и Ширин» Низами Гянджеви в переводе на французский язык / Н.С. Гадоева // Вестник Таджикского Национального университета. Серия филологических наук. – Душанбе: Сино, 2016. – 4/3 (203). – С. 170-174.
121. Гачечиладзе, Г. Художественный перевод и литературные взаимосвязи / Г. Гачечиладзе. – Изд. 2-ое. – М.: Советский писатель, 1980. – 254 с.
122. Гейзер, А.Р. Первые встречи. Русская литература XVIII века. Источники. Посредники. Новые факты / А.Р. Гейзер. – Берлин-Худжанд, 1999. – 48 с.
123. Герхардт, М.И. Искусство повествования. Литературное исследование «1001 ночи» / Миа Герхердт. Пер. с англ. А.И. Матвеева, предисл. И.М. Фильштинского. – М.: Наука, 1984. – 453 с.
124. Гиривенко, А.Н. Переводы Д.П. Ознобишина в контексте русской культурной традиции / А.Н. Гиривенко // Язык, сознание, коммуникация: сб. статей / Ред. В.В. Красных, А.И. Изотов. – М.: Диалог-МГУ, 1999. – 84 с.
125. Гольц, Т.М. К проблеме влияния таджикско-персидской литературы на русскую литературу 20-30 гг. XIX века: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Гольц Тамара Моисеевна. – Душанбе, 1980. – 19 с.

126. Грачева, А.А. Роман А.Ф.Вельтмана «Странник» в контексте романтической прозы: дис. канд. филол. наук: 10.01.01 / Анна Александровна Грачева. – СПб: Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, 2016. – 192 с.
127. Гришин, М.В. «Западноцентризм» и реакция на него представителей восточных культур в процессе межкультурного контакта. Восток – Запад: диалог или ... монолог / М.В. Гришин // Вопросы культурологии. – 10 / 2015. – С. 6-17.
128. Гудзь-Марков, А. Домонгольская Русь в летописных сводах V - XII вв. Тайны земли русской / А. Гудзь-Марков. – М.: Вече, 2008. – 482 с.
129. Гуломова, С.Н. Влияние таджикско-персидской литературы на русскую литературу (Саади и Бунин) / С.Н. Гуломова // Вестник Таджикского Национального университета. Серия филологических наук. – Душанбе: Сино, 2015. – 4/1 (159). – С. 235-238.
130. Гумилев, Л.Н. От Руси до России / Л.Н. Гумилев. – М.: АСТ – Хранитель, 2006. – 318 с.
131. Гусев, В. Судьба Александра Бестужева / В. Гусев // Гусев В. Память и стиль. Современная советская литература и классическая традиция. – М., 1981. – 352 с.
132. Давронов, А. Мушкилоти пайвандҳои адаби (Трудности литературного соединения) / А. Давронов. – Душанбе: Нашриёти донишгоҳи ДСРТ, 1999. – 134 с.
133. Давронов, А. Равобити адабии халкҳои тоҷику арман (Литературные связи таджикского и армянского народов) / А. Давронов. – Душанбе: Адиб, 2008. – 327 с.
134. Давронов, А.У. Таджикско-армянские литературные связи в новое время: автореф. дис... док-ра филол. наук: 10.01.03. / Давронов Абдували Усмонович. – Душанбе, 2009. – 53 с.
135. Давронов, А. Зеленая книга времен (Вопросы поэтики художественного перевода и литературных связей) / А. Давронов. – Душанбе: Шаҳпар, 2012. – 410 с.
136. Данильченко, Г.Д. Русско-киргизские отношения XVIII – первой трети XIX вв. в русской литературе / Г.Д. Данильченко // Вестник КРСУ. – 2010. – Т. 10. – № 8. – С. 108-111.
137. Демидчик, Л.Н. Преемственность и переосмысление традиций / Л.Н. Демидчик // Вопросы литературы. – 1982. – № 12. – С. 189-207.

138. Ёҳаққӣ, М. Фарҳанги асотир ва дostonвораҳо дар адабиёти форсӣ (Словарь мифологии и поэм персидской литературы) / Муҳаммадҷафари Ёҳаққӣ. Таҳия бо шарҳу тавзеҳот ва таълиқот Рустами Ваҳҳоб. – Душанбе: Бухоро, 2014. – 748 сах.
139. Жарылгапов, Ж. Русско-казахские литературные связи в XIX веке / Жазира Еркин, Жансая Жарылгапов // European Researcher. – 2013. – Vol. (41). – № 2-2. – С. 336-339
140. Жаткин, Д.Н. Пери в русской литературе / Д.Н. Жаткин, А.П. Долгов // Русская речь. – 3/2007. – С. 3-8.
141. Жирмундский, В.М. Сравнительное литературоведение: Запад и Восток / В.М. Жирмундский. – Л.: Наука, 1979. – 493 с.
142. Зайнитдинов, М. Таджикско-татарские литературные связи в конце XIX – начале XX вв.: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Зайнитдинов Мухтадо. – Душанбе, 1990. – 18 с.
143. Зайниддинов, М. Пешвои маорифпарварони тотор ва рушти робитаҳои адаби (Глава татарских просветителей и развитие литературных контактов) / М. Зайниддинов // Вестник Таджикского Национального университета. Серия филологических наук. – Душанбе: Сино, 2016. – 4/4 (206). – С. 190-196.
144. Зандер, Е.А. О.И. Сенковский – писатель и критик / Е.А. Зандер // Проблемы писательской критики: сборник научных трудов. – Душанбе, 1987. – С. 88.
145. Злато слово. История отечества в романах, повестях, документах. XII век / предисл., вступ. статья Н.С. Борисова. – М.: Молодая гвардия, 1986. – 461 с.
146. Имомов, М. Сужет ва тасвир дар насри Садриддин Айни (Сюжет и описание в прозе Садриддина Айни) / Муҳаммадҷусуф Имомов. – Душанбе: Адиб, 2007. – 370 с.
147. Имомзода, М.С. Мотивы милости и правосудия в «восточных» повестях Ф.В. Булгарина / М.С. Имомзода, Б.Р. Рахманов // Вестник Тюменского Государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. – 2016. – Том 2. – № 4. – С. 87-99.
148. Имомзода, М.С. Назидательная тематика восточных повестей Ф.В. Булгарина / М.С. Имомзода, Б.Р. Рахманов // Вестник Таджикского Национального университета. Серия филологических наук. – Душанбе: Сино, 2016. – 4/4 (206). – С. 162-170.

149. Исаев, Г.Г. Восток в творчестве Ленида Леонова: учебное пособие по спецкурсу / Г.Г. Исаев. – Душанбе, 1991. – 66 с.
150. Исаев, Г.Г. Код исламской культуры в творчестве русских писателей: монография / Г.Г. Исаев. – Астрахань: Астраханский университет, 2009. – 261.
151. История романтизма в русской литературе. Романтизм в русской литературе 20-30 годов XIX в. (1825-1840). – М.: Наука, 1979. – 327 с.
152. История романтизма в русской литературе. Возникновение и утверждение романтизма в русской литературе (1790-1825). – М.: Наука, 1979. – 311 с.
153. История всемирной литературы: в 9 т. / отв. ред. Х.Г. Короглы, А.Д. Михайлов. – М.: Наука, 1984. – Т. 2. – 672 с.
154. История всемирной литературы: в 9 т. / отв. ред. Н.И. Балашов. – М.: Наука, 1984. – Т. 3. – 816 с.
155. История всемирной литературы: в 9 т. / отв. ред. С.В. Тураев. – М.: Наука, 1988. – Т. 5. – 783 с.
156. История всемирной литературы: в 9 т. / отв. ред. И.А. Теттерян. – М.: Наука, 1989. – Т. 6. – 879 с.
157. Ильин, О.А. История развития «восточной повести» в русской литературе XVII века: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.01 / О.А. Ильин. – М., 1989. – 18 с.
158. Илюшин, Е.А. Стихотворное наследие А.А. Бестужева-Марлинского (проблемы поэтики и версификации): дис. канд. филол. наук: 10.01.01 / Илюшин Евгений Александрович. – М., 1996. – 195 с.
159. Каганович, С.Л. «Восточный» романтизм и русская романтическая поэзия / С.Л. Каганович // Контекст – 1982: Литературно-теоретические исследования. – М.: Наука, 1983. – С.192-224.
160. Каганович, С.Л. Русский романтизм и Восток / С.Л. Каганович. – Ташкент: Фан, 1994. – 113 с.
161. Камбарова, А.К. Таджикско-кыргызские литературные связи во второй половине XX века (на примере творчества С. Айни и М. Турсун-заде): автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Камбарова Айша Кадыровна. – Душанбе, 2016. – 25 с.

162. Каменева, М.Б. Исламские мотивы и образы в русской литературе 20–30-х годов XIX века / М.Б. Каменева. – Бишкек: Кыргызско-Российский Славянский университет, 2014. – 154 с.
163. Каримова, Ф. Западно-восточный синтез в творчестве Гете / Ф. Каримова // Материалы международного симпозиума: «Руми-Гете: Диалог культур». – Хучанд, 2007. – С. 225-231
164. Касимова, М. Репрезентации образов Османской империи в Российском ориенталистском дискурсе первой половины XIX века / М. Касимова // IDİL. –2014. – Cilt 3. – Sayı 11. – Volume 3. – Issue 11. – С. 169-190.
165. Козегартен, И.Л. Рецензия «Западно-восточного дивана» Гете / И.Л. Козегартен // Гете И. В. Западно-восточный диван. – М.: Наука, 1998. – С. 492-519.
166. Конрад, Н.И. Запад и Восток. Статьи / Н.И. Конрад. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1972. – 496 с.
167. Королева, М.А. «Восток и Запад»: координаты российского национального самосознания. Восток – Запад: диалог или ...монолог? / М.А.Королева // Вопросы культурологии. – 10/2015. – С.12-17.
168. Кубачева, В.Н. «Восточная» повесть в русской литературе XVIII-начала XIX века / В.Н. Кубачева // XVIII век, сб. 5. – М., – Л., 1962, – С. 295-315.
169. Кузовкина, Т. Булгарин до 14 декабря 1825 г.: к проблеме реконструкции литературной биографии / Т. Кузовкина // Пушкинские чтения в Тарту 4: Проблемы рефлексии и комментария: материалы международной конференции. –Тарту, 2007. – С. 270-299.
170. Кулешов, В.И. Александр Бестужев-Марлинский / В.И. Кулешов. Вступ. статья // А.А. Бестужев-Марлинский. Соч.: в 2 т. – М.: Худ. лит-ра, 1981. – Т.1. –С. 5-32.
171. Ларионова, А.Ю. Формирование образа Персии и персов в России и СССР в 1800–1971 гг.: автореф. дис... канд. истор. наук. / Ларионова Анна Юрьевна. – М., 2012. – 25 с.
172. Левакин, Н.Н. Художественная рецепция как литературоведческое понятие (к вопросу понимания термина) / Н.Н Левакин // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. – 2012. – № 27. – С. 308-310.

173. Липатов, А.В. Критерии оригинальности и литературные связи / А.В. Липатов // Литературные связи и литературный процесс: из опыта славянских культур. – Отв. ред. С.В. Никольский. – М.: Наука, 1986. – С. 165-189.
174. Лихачёв, Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение / Д.С. Лихачев. – М.: Издательство АН СССР, 1947. – 492 с.
175. Лихачев, Д.С. Заметки и наблюдения: Из записных книжек разных лет / Д.С. Лихачев. – Л.: Советский писатель, 1989. – 608 с.
176. Литература Востока в Средние века. – М.: Изд-во Московского университета, 1970. – 926 с.
177. Ломидзе, Г.И. Единство и многообразие / Г.И. Ломидзе. – 2-ое, доп. изд. – М.: Советский писатель, 1960. – 527.
178. Ломидзе, Г.И. Литературно-критические статьи / Г.И. Ломидзе. – Тбилиси: Заря Востока, 1962. – 277 с.
179. Ломидзе, Г.И. Методологические вопросы изучения взаимосвязей и взаимообогащения советских литератур / Г.И. Ломидзе. – М.: Издательство АН СССР, 1963. – 42 с.
180. Маленький, И.М. Персидско-таджикская литература в украинских переводах: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Маленький Игорь Мирославович. – Душанбе, 1990. – 16 с.
181. Маймин, Е.А. О русском романтизме / Е.А. Маймин. – М.: Просвещение, 1975. – 238 с.
182. Манн, Ю.В. Поэтика русского романтизма / Ю.В. Манн. – М., 1976. – 375 с.
183. Манн, Ю.В. Динамика русского романтизма / Ю.В. Манн. – Москва: Аспект. Пресс, 1995. – 380 с.
184. Манькова, А.О. Ориентальное в программных манифестах русских символистов / А.О. Манькова // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. – 2015. – № 1. – С. 170-177.
185. Маслин, Н.Н. А.А. Бестужев-Марлинский / Н.Н. Маслин. Вступ. статья // А.А. Бестужев-Марлинский. Соч.: в 2 т. – М.: Худ. лит.-ра, 1958. – Т.1. – С. III-LVI.
186. Махдиев, С. Из истории прозы таджикско-персидской литературы: монография / Саъди Махдиев. – Пенджикент: Иршод, 2000. – 402 с.
187. Махмудов, Д. Робитаҳои мутақобилаи адабии Шарқу Ғарби асрҳои XVII- XVIII (Литературные взаимосвязи Востока и

Запада в XVII-XVIII веках) / Д. Махмудов // Вестник Таджикского Национального университета. Серия филологических наук. – Душанбе: Сино, 2016. – 4/4 (206). – С. 224-229.

188. Махмудов, Д. Антуан Галлан и «Арабские ночи или персидские дни» / Д.Махмудов // Вестник Таджикского Национального университета. Серия филологических наук. – Душанбе: Сино, 2016. – 4/5 (209). – С. 174-177.

189. Михайлова, М. Якутская искра Пушкина / М. Михайлова // Наш Пушкин. К 200-летию со дня А.С. Пушкина. – М.: Стилистика, 1999. – С. 68-74.

190. Михайлов, А.В. «Западно-восточный диван» Гете: смысл и форма / А.В. Михайлов // И.В. Гете Западно-восточный диван. – М.: Наука, 1988. – С. 600-681.

191. Мирзоюнус, М. О переводах «Западно-восточного дивана» Гете на таджикский и русский языки / М. Мирзоюнус // Идеи духовности и нравственности в литературе. Международная научно-практическая конференция. – Душанбе: РТСУ, 2015. – С. 175-185.

192. Монтгомери, У. Влияние ислама на средневековую Европу / Уотт Монтгомери. – М., 1976. – 65 с.

193. Мотамедния, М. Философская ментальность Востока в русской поэзии XIX века / Масуме Мотамедния // Издательский журнал русского языка и литературы. – 2013. – 1(2). – С. 95-107.

194. Мотамедния, М. Персия в произведениях устного народного творчества и древнерусской литературы / Масуме Мотамедния // Вестник Таджикского Национального университета. Серия Филология. – Душанбе: Сино, 2014. – 4/1 (129). – С. 241-246.

195. Муллоев, Ш.Б. Русская культура и литература в контексте таджикского просветительства конца XIX – начала XX веков: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Муллоев Шариф Бакиевич. – Душанбе, 2002. – 22 с.

196. Муллоев, Ш.Б. К проблеме управления качеством перевода // Ш.Б. Муллоев, А.С. Аминов // Вестник университета.– Душанбе: РТСУ, 2016. – №2 (53). – С. 174-181.

197. Муллоджанова, З.А. Стиль оригинала и перевод / З.А. Муллоджанова. Отв. ред. М.Б. Нагзибекова. – Душанбе, 2014. – 192 с.

198. Муроди, Н. Распространение персидско-таджикской литературы среди тюркоязычных народов / Н. Муроди // Вестник Таджикского Национального университета. Серия Филология. – Душанбе: Сино, 2014. – 4/3 (137). – С. 183-187.
199. Муроди, Н.. Традиции персидско-таджикской поэзии в уйгурской литературе XVI-XIX вв.: дис... д-ра филол. наук: 10.01.03 / Муроди Низомиддин. – Душанбе, 2017. – 397 с.
200. Муродӣ, Н. Таҳқиқи адабиети форсизабон дар Ғарби Чин (Исследование персоязычной литературы в Западном Китае) / Н. Муродӣ // Вестник Таджикского Национального университета. Серия Филология. – Душанбе: Сино, 2013. – 4/4 (116). – С. 181-185.
201. Муродӣ, Н. Адабиети форсу тоҷик дар Кошғар асрҳои XVI-XIX (Персидско-таджикская литература в Кашгаре в XVI-XIX вв.) / Н. Муродӣ. – Душанбе, 2016. – 418 сах.
202. Мустафин, Р.М. Русская литература на Кавказскую тему в критике В.Г. Белинского: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.01 / Мустафин Рашид Мубинович. – Баку, 1991. – 24 с.
203. Мусулмонкулов, Р. Талаби замон ва робитаи адабӣ (Взаимосвязь и взаимообогащение многонациональной советской литературы) / Р. Мусулмонкулов. – Душанбе: Дониш, 1973. – 24 с.
204. Мусулмонкулов, Р. Дарахти дӯстӣ биншон... (Литературный процесс сегодня) / Р. Мусулмонкулов. – Душанбе: Адиб, 1987. – 240 с.
205. Мусулмонкулов, Р. Персидско-таджикская классическая поэзия (X-XV вв.) / Р. Мусулмонкулов. – М.: Наука, 1989. – 240 с.
206. Мухтаров, Ш. Персидско-таджикская классическая поэзия во Франции: автореф. дис... д-ра филол. наук: 10.01.05, 101.01.06 / Шокир Мухтаров. – Душанбе, 1989. – 33 с.
207. Мухтор, Ш. Фирдоуси во Франции / Мухтор Шокир. – Душанбе, 1999. – 130 с.
208. Нажд, С.А.Ҷ. Гете ва таъсирпазири аз Ҳофиз / Сайид Абулфазл Чаъфар Нажд. // Шеър. – 1389 ҳиҷрӣ. – № 2 (бо хуруфи форсӣ).
209. Неупокоева, И.Г. Проблемы взаимодействия современных литератур / И.Г. Неупокоева. – М.: Издательства АН СССР, 1963. – 227 с.

210. Неупокоева, И.Г. История всемирной литературы. Проблемы системного и сравнительного анализа / И.Г. Неупокоева. – М.: Наука, 1976. – 358 с.
211. Николаев, А.И. Основы литературоведения: учебное пособие / А.И. Николаев. – Иваново: Листок, 2011. – 110 с.
212. Нуралиев, А. Таджикско-казахские культурно-литературные связи XIX и XX вв. / А. Нуралиев. – Душанбе: Сурушан, 2011. – 246 с.
213. Нуралиев, А. Казахско-таджикские литературные связи / А. Нуралиев; Отв. ред. М.Ш. Шукуров. – Душанбе: Шучоён, 2011. – 475 с.
214. Нурова, М.А. Цель и задачи сравнительного литературоведения / М.А. Нурова // Вестник Таджикского Национального университета. Серия Филология. – Душанбе: Сино, 2015. – 4/7 (180). – С. 157-163.
215. Одинаев, Н. Робитаи адабӣ: таҷрибаи амалии эҷодӣ ва пажӯҳиши илмӣ (Литературные контакты: практический творческий опыт и научные исследования) / Нурмухаммад Одинаев. – Душанбе: Ирфон, 2004. – 190 с.
216. Откуда есть пошла Русская земля. История Отечества. VI - X век / предисл. и коммент. А.Г. Кузмина. – М.: Молодая гвардия, 1986. – 702 с.
217. Осповат, А.Л. К источникам пушкинской темы милость – правосудие («восточная» повесть Ф.В. Булгарина) / А.Л. Осповат // Полутропон. К 70-летию В.Н. Торопова. – М., 1998. – С. 591-595.
218. Пантин, В.И. Историческая роль России между Западом и Востоком / В.И. Пантин // История и современность. – 2013. – № 2. – С. 93-112.
219. Паеми бародарӣ: маҷмӯаи мақолаҳои оид ба робитаҳои адабии халқи тоҷик (Вестник братства: сборник статей по вопросам литературных связей таджикского народа). / Мураттибон Валӣ Самад, Ҳамроҳ Шодӣ. – Душанбе: Дониш, 1972. – 242 саҳ.
220. Попов, А.В. А.А. Бестужев-Марлинский / А.В. Попов // Русские писатели на Кавказе, вып.1. – Баку, 1949. – С. 45-54.
221. Раджабова, И.С. «Тысяча и один день. Персидские сказки» в русском переводе / И.С. Раджабова // Восток и взаимодействие литератур. – Душанбе, 1987. – С. 112-115.

222. Раджабова, К.Х. Таджикско-туркменские литературные связи (на примере произведений Махтумкули Фраги): автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Раджабова Каноат Ходжиматовна. – Душанбе, 2017. – 26 с.
223. Расули, М.М. Постижение Востока (Наблюдения над языком и стилем современной ориентальной прозы) / М.М. Расули. – Ташкент, 1988. – 213 с.
224. Рахманов, Б.Р. А.А.Бестужев-Марлинский и персидско-таджикская литература (проблема перевода и влияния): автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Рахманов Бахтиер Рузикулович. – Душанбе, 2006. – 26 с.
225. Рахманов, Б.Р. Проблемы русско-восточных литературных связей в контексте творчества В.А. Жуковского и Д.П. Ознобишина: монография / Б.Р. Рахманов. – Душанбе: РТСУ, 2015. – 130 с.
226. Рахманов, Б.Р. Переводы газелей Хафиза Д.П. Ознобишиным в контексте русского ориентализма / Б.Р. Рахманов // Вестник Таджикского Национального университета. Серия Филология. – Душанбе: Сино, 2015. – 4/1 (129). – С. 224-230.
227. Рахманов, Б.Р. Мотивы поэзии Саади Шерази в лирике Д.П. Ознобишина / Б.Р. Рахманов // Вестник Таджикского Национального университета. Серия Филология. – Душанбе: Сино, 2015. – 4/4 (140). – С. 170-176.
228. Рахманов, Б.Р. Художественное своеобразие «восточной» повести в русской литературе первой трети XIX века (образы, тематика, первоисточники и проблемы перевода): монография / Б.Р. Рахманов. – Душанбе: РТСУ, 2016. – 208 с.
229. Рахманов, Б.Р. «Гулистан» Саади как первоисточник «восточной» повести Ф.В. Булгарина «Милость и правосудие» / Б.Р. Рахманов // Вестник университета. – Душанбе: РТСУ, 2016. – №2 (53). – С. 214-218.
230. Рафати, М.М. Особенности персоязычной печати Индии и ее роль в становлении иранской печати: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.10. / Рафати Мехри Мехди. – Душанбе, 2015. – 22 с.
231. Рипке, Я. История персидской и таджикской литературы / Я. Рипке. – М.: Прогресс, 1970. – 439 с.

232. Рисои, Х. Мухаррам и Ошуро в Хорасанском фольклоре Ирана: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.09 / Хусейн Рисои. – Душанбе, 2003. – 20 с.
233. Россия и Запад. Из истории литературных отношений / отв. ред. М.П. Алексеев. – Л.: Наука, 1973. – 339.
234. Русакова, М.В. Тотемизм в мифотворчестве зороастрийцев и восточных славян / М.В. Русакова. – Душанбе: РТСУ, 2007. – 204 с.
235. Русакова, М.В. Литература России и Восток: учебное пособие-хрестоматия / М.В. Русакова. – Душанбе: РТСУ, 2014. – 280 с.
236. Рустамова, Г.Х. Использование притчи «Калила и Димна» в рассказах Льва Толстого / Г.Х. Рустамова // Вестник Таджикского Национального университета. Серия Филология. – Душанбе: Сино, 2014. – 4/1 (129). – С. 160-164.
237. Рустамова, Г.Р. Проникновение газелей Хафиза в духовный мир Льва Толстого / Г.Р. Рустамова // Вестник Таджикского Национального университета. Серия Филология. – Душанбе: Сино, 2016. – 4/3 (203). – С. 213-169.
238. Рустамова, Г.Х. Русско-таджикские литературные связи в XX веке (в контексте творчества Льва Толстого): автореф. дис... д-ра филол. наук: 10.01.03 / Рустамова Гуландом Рустамовна. – Душанбе, 2016. – 44 с.
239. Сайфуллоев А. Назаре ба таърихи равобити адабии халқҳои тоҷику қазоқ (Взгляд на историю развития литературных связей таджикского и казахского народов) / А. Сайфуллоев // Паёми бародарӣ: маҷмӯаи мақолаҳои оид ба робитаҳои адабии халқи тоҷик (Вестник братства: сборник статей по вопросам литературных связей таджикского народа). – Душанбе: Дониш, 1972. – Саҳ. 130-165
240. Сайфуллоев, А. Баъзе қайдҳо доир ба таърихи робитаҳои адабии халқҳои тоҷику арман (Некоторые заметки по истории развития таджикско-армянских литературных контактов) / А. Сайфуллоев // Паёми бародарӣ: маҷмӯаи мақолаҳои оид ба робитаҳои адабии халқи тоҷик (Вестник братства: сборник статей по вопросам литературных связей таджикского народа). – Душанбе: Дониш, 1972. – Саҳ. 228-242.

241. Сайфуллоев, А. Дӯсти адабиетҳо – дӯстии халқҳо (Дружба народов – дружба литератур) / А. Сайфуллоев. – Душанбе, 1975. – 222с.
242. Сайфуллоев, А. Проблемы литературных связей / А. Сайфуллоев. – Душанбе: Ирфон, 1976. – 179 с.
243. Сайфуллоев, А. Проблемы взаимодействия литератур / А. Сайфуллоев. – Душанбе: Дониш, 1976. – 137 с.
244. Сайфуллоев, А. В единстве и родстве (к проблеме национального и интернационального в литературах Средней Азии) / А. Сайфуллоев. – Душанбе: Адиб, 1989. – 336 с.
245. Сайфуллаева, З.А. И.С. Брагинский – исследователь персидско-таджикской литературы: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Сайфуллаева Зулайхо Абдулхамидовна. – Душанбе, 2012. – 25 с.
246. Сайфуллаева, З.А. И.С. Брагинский – исследователь персидско-таджикской литературы / З.А. Сайфуллаева. – Душанбе: Шарқи озод, 2016. – 336 с.
247. Салихов, М. Три века иранистики в Санкт-Петербурге / М. Салихов, И.М. Стеблин-Каменский // Материалы Международной конференции «300 лет иранистике в Санкт-Петербурге». – Санкт-Петербургский государственный университет, 2003. – С. 1-2.
248. Салихов, М. Сравнительное изучение «Калилы и Димны» Абул-ма'али Насруллаха и «Анвар-и сухайли» Хусейна Ваиза Кашифи (вопросы идейно-художественных особенностей и позиций авторов): дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Салихов Мирзо. – Душанбе, 1987. – 150 с.
249. Самад, В. Қадри як ғазал (Ценность одной газели.) / В. Самад // Садои Шарқ. – 1971. – №3. – С. 84-95.
250. Самад, В. Равобити адабӣ ва ҷараени инкишофӣ адабиет (Литературные связи и процесс развития литературы) / Валӣ Самад // Паеми бародарӣ: маҷмӯаи мақолаҳои оид ба робитаҳои адабии халқи тоҷик (Вестник братства: сборник статей по вопросам литературных связей таджикского народа). – Душанбе: Дониш, 1972. – Саҳ. 7-26.
251. Самад, В. Ещё раз о первом переводе Пушкина / В. Самад // Памир. – 1975. – № 10. – С. 76-80

252. Самад, В. Основные вопросы таджикско-азербайджанских литературных связей в XIX веке: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03. / Валиджон Самадов (Вали Самад). – Душанбе, 1975. – 17 с.
253. Самад, В. Тозагуле ба рӯи тобути Пушкин // В. Самад. Тӯшаи ҳамдилӣ.–Душанбе: Адиб, 1989. – С. 7-23.
254. Самад, В. «Шохнома»-и Фирдавсӣ ва Чернышевский («Шахнаме» - Фирдоуси и Чернышевский) / В. Самад. – Душанбе: Адиб, 2005. – 399 с.
255. Самадова, З.С. Традиции таджикско-персидской назидательной литературы в учебниках Льва Толстого: автореф. дис...канд. филол. наук: 10.01.03 / Самадова Зебо Саидовна. – Душанбе, 2000. – 22 с.
256. Сафиуллина, Р.М. Восточные мотивы в русской поэзии конца XIX – начала XX века / Р.М. Сафиуллина // Закономерности развития русско-восточных литературных связей. – Душанбе, 1992. – С. 52-70.
257. Сафиуллина, Р.М. Ориентализм в русском литературном процессе: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.03 / Сафиуллина Рано Мирзоевна. – Душанбе, 1996. – 16 с.
258. Сафиуллина, Р.М. Русский модернизм и Восток: монография / Р.М. Сафиуллина. – Душанбе: Деваштич, 2002. – 144 с.
259. Старинные диковинки: Волшебно-богатырские повести XVIII века. Библиотека русской фантастики: в 20 т. / Сост., послесл. и примеч. Ю.М. Медведева. – М., 1992, – Т. 3. – Книга II. – 512 с.
260. Стахеев, Б.Ф. Польско-русские литературные взаимосвязи (конец XVIII –XIX вв.) / Б.Ф. Стахеев // Литературные связи и литературный процесс: из опыта славянских культур. – Отв. ред. Никольский С.В. – М.: Наука, 1986. – С. 252-269.
261. Сулейменов, О. Аз и я / О. Сулейменов. – Алма-Ата, 1975. – 303 с.
262. Табаров, С.Ш. Ба таври субъективӣ мероси адабиро наомӯзем (Не будем изучать литературное наследие субъективно) / С.Ш. Табаров // Ҳаёт, адабиёт, реализм (Жизнь, литература, реализм): дар V китоб. – Душанбе: Ирфон, 1966. – Китоби I. – Саҳ. 22-29.
263. Табаров, С.Ш. Равобити адабии халқҳои Ватанамон инкишоф меебад (Литературные контакты народов нашей Родины развиваются) / С.Ш. Табаров // Ҳаёт, адабиёт, реализм (Жизнь,

литература, реализм): дар V китоб. – Душанбе: Ирфон, 1966. – Китоби I. – Саҳ. 47-54.

264. Табаров, С.Ш. Робитаҳои адабии Тоҷикистон бо мамлакатҳои Осиё ва Африка (Литературные контакты Таджикистана со странами Азии и Африки) / С.Ш. Табаров // Ҳаёт, адабиёт, реализм (Жизнь, литература, реализм): дар V китоб. – Душанбе: Ирфон, 1966. – Китоби IV. – Саҳ. 76-96.

265. Табаров, С. Роҷеъ ба умумияти адабиётҳои миллӣ (К вопросу об общности национальных культур) / Соҳиб Табаров. – Душанбе, 2004. – 16 саҳ.

266. Тартаковская, Л. «Люблю немолчный голос твой...». Пушкин и Восток: Сквозь призму традиционного образа / Л. Тартаковская // Наш Пушкин. К 200-летию со дня рождения А.С. Пушкина. – М.: Стилистика, 1999. – С. 76-87.

267. Тартаковский, П.И. Пушкин, русская классика и литература народов Востока / П.И. Тартаковский // Пушкин и мир Востока. – М., 1999.

268. Творогов, О.В. Лексический состав «Повесть временных лет» / О.В. Творогов. – Киев: Академия наук Украинской ССР, 1984. – 220 с.

269. Томилова, Н.А. Мотив дервишества в русской литературе (на материале творчества Сухбата Афлатуни, Тимура Зульфикарова, Александра Иличевского): автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.01 / Томилова Надежда Анатольевна. – М., 2014. – 23с.

270. Фаэзех, К. Восточные мотивы и образы в русской прозе и драматургии II-й половины XVIII века: дис... канд. филол. наук: 10.01.01 / Каримиан Фаэзех. – М., 2014. – 171 с.

271. Фомичев, С.А. Грибоедов. Энциклопедия / С.А. Фомичев. – СПб.: Нестор-История, 2007. – 396 с.

272. Фильштинский, И.М. Замечательные памятники народной словесности / И.М. Фильштинский // Маруф-башмачник. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи»: пер. с араб. М.А. Салье; сост., вступ. статья и прим. И.М. Фильштинского. – М.: Правда, 1988. – 640 стр.

273. Фильштинский, И.М. Бессмертное творение многих народов и поколений / И.М. Фильштинский // Царевич Камар аз-Заман и царевна Бодур. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и

одной ночи»: пер. с араб. М.А. Салье; сост., вступ. статья и прим. И.М. Фильштинского. – М.: Правда, 1988. – 640 стр.

274. Фильштинский, И.М. Вечно юная сказка / И.М. Фильштинский // Халиф на час. Избранные сказки, рассказы и повести из «Тысячи и одной ночи»: пер. с араб. М.А. Салье; сост., вступ. статья и прим. И.М. Фильштинского. – М.: Правда, 1988. – 608 стр.

275. Центральная Азия глазами одного французского эрудита XVII-го века (отрывки) / «Восточная Библиотека» Бартеlemi д'Эрбело де Моленвиль. Париж, 1697. Пер. с франц. А. Акимовой. – Ташкент: Французский Институт Исследований Центральной Азии, 2003. – 111 с.

276. Церцвадзе, Ч. Эҷодиети Ҷомӣ дар тадқиқи ховаршиносони Гурҷистон / Ч. Церцвадзе // Паеми бародарӣ: маҷмӯаи мақолаҳои оид ба робитаҳои адабии халқи тоҷик (Вестник братства: сборник статей по вопросам литературных связей таджикского народа). – Душанбе: Дониш, 1972. – Саҳ. 165-180.

277. Ханафи, А.М.А. Сборник «Тысяча и одна ночь» и русская литература и фольклор (переводы, изучение, отношение с литературой и фольклором): автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.09 / Абдель ати Ханафи Мухаммад Абдалла. – М.: МГУ, 1977. – 18 с.

278. Ховзи, Х.А.А. Персидские темы и мотивы в русской литературе первой половины XIX века / Халед Ховзи Абдул Амир // Вестник БДУ. – 2010. – Сер. 4. – №1. – С. 31-35.

279. Ходанен, Л.А. Поэмы М.Ю. Лермонтова. Поэтика и фольклорно-мифологические традиции: учебное пособие / Л.А. Ходанен. – Кемерово: Кемеровский Государственный университет, 1990. – 92 с.

280. Ходжимуродова, Ш.Р. К истории перевода «Гулистан»-а Саади на китайский язык / Ш.Р. Ходжамуродова // Вестник Таджикского Национального университета. Серия Филология. – Душанбе: Сино, 2015. – 4/7 (180). – С. 167-170.

281. Ходжибаева, Б.А. Пушкин и Восток / Б.А. Ходжибаева, М. Мирзоюнус. – Худжанд, 1999. – 186 с.

282. Ходжибаева, Б.А. Голубая родина Фирдоуси... (Таджикистан в русской литературе 20-80 годов XX века / Б.А. Ходжибаева, М. Мирзоюнус. – Худжанд: Нури маърифат, 2010. – 328 с.

283. Ҳодизода, Р. Хикояти «Калила ва Димна» / Р. Ҳодизода // Калила ва Димна. Аз рӯи «Анвори Суҳайлӣ»-и Ҳусайн Воизи Кошифӣ; бо танзим ва таҳрири нави Р. Ҳодизода. – Душанбе: Ирфон, 1966. – С. 2-20
284. Ҳодизода, Р. Шӯҳрати ҷаҳонии адабиети тоҷик (Всемирная известность таджикской литературы) / Р. Ҳодизода // Садои Шарк. –1974. – №7. – С.126-133.
285. Холмухамедова, Н.Н. Русско-восточные литературные связи в первой трети XIX века (Восток и декабристы) / Н.Н. Холмухамедова // Закономерности развития русско-восточных литературных связей (сборник научных статей). –Душанбе: ТПИРЯЛ им. А.С.Пушкина, 1992. – С. 3-22.
286. Холов, Х.Р. История и проблемы перевода лирических стихотворений и прозы А.С.Пушкина на таджикский и персидский языки: автореф. дис... д-ра филол. наук:10.01.03 / Хол Раджабович Холов. – Душанбе, 2014. – 44 с.
287. Холов, Х.Р. Пушкин и Саади / Х.Р. Холов // Сборник. – Душанбе: РТСУ, 2017. – С. 15-24.
288. Холов, Х.Р. Пушкин и Хафиз / Х.Р. Холов // Сборник. – Душанбе: РТСУ, 2017. – С. 40-48
289. Холов, Х.Р. Пушкин и Фирдоуси / Х.Р. Холов // Сборник. – Душанбе: РТСУ, 2017. – С. 49-55.
290. Холов, Х.Р. А.С. Пушкин в контексте таджикско-русских литературных связей (из истории переводов поэта) / Х.Р. Холов // Сборник. – Душанбе: РТСУ, 2017. – С. 67-76.
291. Ҳақиқати ҳаёт ва ҷустуҷӯҳои адабӣ (Правда жизни и литературные поиски) /Мухаррир ва мураттиб А. Раҳмонов. – Душанбе, 1994. – 105 с.
292. Хренов, Н. Русская культура на перекрестке Запада и Востока. Россия как подсознание Запада, Восток как подсознание России / Н. Хренов // Перекрестки культур. Аспекты изучения. – 2013. – № 3-4. – С. 110-148.
293. Чебоненко, О.С. Восток в художественном сознании И.А. Бунина «Тень птицы» / О.С. Чебоненко // Современные проблемы изучения и преподавания литературы. Межвузовский сборник научно-методических трудов. Выпуск 5. –Иркутск: Иркутский государственный педагогический университет, 2003. – С. 66-73.

294. Чивилихин, В. Память. Роман-эссе: в 2 т. / В. Чивилихин. – М.: Худ. лит-ра, 1988. – Т. 2. – 720 с.
295. Чуковский, К.И. Высокое искусство / К.И. Чуковский. – М.: Советский писатель, 1968. – 384 с.
296. Шарифова, Г.А. Таджикско-турецкие литературные взаимосвязи в XX веке (в контексте таджикских переводов произведений турецких писателей): автореф. дис... д-ра филол. наук: 10.01.03 / Гулистон Амриддиновна Шарифова. – Душанбе, 2017. – 50 с.
297. Шейман, Л.А. Пушкин и его современники: Восток и Запад: Очерки / Л.А. Шейман, Г.У. Соронкулов; под общ. ред. Л.А. Шеймана. – Бишкек, 2000. – 540 с.
298. Шелемов, А.О. Восточные сюжеты в русской журнальной прозе второй половины XVIII века: тексты, жанровая специфика, идейные приоритеты / А.О. Шелемов, Ф. Каримиан // Вестник РУДН, серия «Литературоведение. Журналистика». – 2013. – №3. – С. 9-18.
299. Шлегель, Ф. О языке и мудрости индейцев / Ф. Шлегель // Каганович С.Л. Русский романтизм и Восток. – Ташкент: Фан, 1994. – 113 с.
300. Шодикулов, Х.Ш. Пушкин как вершина Памира / Х.Ш. Шодикулов // Наш Пушкин. – М.: Современный писатель, 1999. – С. 87- 98.
301. Шодикулов, Х. «Издревле сладостный союз...» (краткие очерки истории таджикско-русских литературных связей) / Х. Шодикулов, А. Давронов. – Душанбе: Эчод, 2006. – 42 с.
302. Шодикулов, Х.Ш. Ҳабиб Юсуфӣ ва Лермонтов (Ҳабиб Юсуфи и Лермонтов) / Х.Ш. Шодикулов // Садои Шарқ. – 1967. – № 5. – Саҳ. 31-42.
303. Шодикулов, Х.Ш. Кохи ёдгор (Памятник нерукотворный). К проблеме западно-восточного литературного синтеза в творчестве А.С. Пушкина. / Х.Ш. Шодикулов // Садои Шарқ. – 1974. – № 6. – С. 48-61.
304. Шодикулов, Х.Ш. Крылов И.А. Харгӯши сайёд, масалхо / Х.Ш. Шодикулов. – Душанбе: Сино, 2000. – 68 саҳ.
305. Шукуров, М. Аз таърихи тарҷумаи асарҳои Л.Н. Толстой ба забони тоҷикӣ (Из истории переводов произведений Л.Н. Толстого на таджикский язык) / М. Шукуров // Паёми бародарӣ:

маҷмӯаи мақолаҳои оид ба робитаҳои адабии халқи тоҷик (Вестник братства: сборник статей по вопросам литературных связей таджикского народа). – Душанбе: Дониш, 1972. – Саҳ.27-34.

306. Шукуров, М. Пайванди замонҳо ва халқҳо (Связь времен и народов) / М. Шукуров. – Душанбе, 1982. – 168 с.

307. Шукуров, М. Обновление. Таджикская проза сегодня / М. Шукуров. – М.: Сов. писатель, 1986. – 268 с.

308. Эткин, Е.Г. Поэзия и перевод / Е.Г. Эткин. – М., – Л.: Советский писатель, 1963. – 431 с.

309. Янушкевич, А.С. Этапы и проблемы творческой эволюции В.А. Жуковского / А.С. Янушкевич. – Томск: Издательство Томского университета, 1985. – 285 с.

ЭЛЕКТРОННЫЕ РЕСУРСЫ

310. Алентьева, М.А. Фольклорные мотивы и литературные источники как факторы межкультурного диалога в русской стихотворной сказке начала XIX века: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.09, 10.01.01 [Электронный ресурс] / Алентьева Маргарита Александровна. – Майкоп, 2007. Режим доступа: <http://refdb.ru/look/2288302.html>

311. Абрамов, С.Р. Персидские мотивы в русской поэзии (о влиянии и рецепции Персии в русской культуре с Древних времен до Серебряного века) [Электронный ресурс] / С.Р. Абрамов // Международные Лихачевские научные чтения. Россия-Иран: диалог культур. Режим доступа: http://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2016/Iran/AbramovSR_16.pdf

312. Алексеев, П.В. Ислам в русской литературе: рождение гипертекста [Электронный ресурс] / П.В. Алексеев // В мире науки, культуры, образования.–2007. – № 2 (5). Режим доступа: <http://es-dejavu.ru/i/Islam.html>

313. Алексеев, П.В. Источник восточной повести «Антар» О.И. Сенковского / [Электронный ресурс] / П.В. Алексеев // Филология и человек. – Барнаул, Алтайский государственный университет. – 2012. – №3. Режим доступа: <http://www.asu.ru/files/documents/>

314. Гольц, Т.М. Поэт и полиглот [Электронный ресурс] / Т.М. Гольц // Д.П. Ознобишин. Стихотворения. Проза: в 2 кн. – Изд. подг. Т.М. Гольц, А.А. Гришуниной, Н.Н. Холмухамедова. – М.:

Наука, 2001. – Кн. 2. Режим доступа: [-http://ozon.ru/context/detail/id/15561...](http://ozon.ru/context/detail/id/15561...)

315. Гончаренко, С.Ф. Поэтический перевод и перевод поэзии: константы и вариативность. Тетради переводчика № 24. [Электронный ресурс] / С.Ф. Гончаренко. – М., 2011. Режим доступа: [-http://zhurnal.lib.ru/w/wagarow_a_s/poetic-transl.shtml](http://zhurnal.lib.ru/w/wagarow_a_s/poetic-transl.shtml)

316. Данильченко, Г.Д. Романтический ориентализм в русской литературе первой половины XIX века: автореф. дис...канд. филол. наук [Электронный ресурс] / Данильченко Галина Дмитриевна. – Бишкек, 1999. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/romanticheskii-orientalizm-v-russkoi-literature-pervoi-poloviny-xix-veka>

317. Данциг, Б.М. Из истории русских путешествий и изучения ближнего Востока в допетровской Руси [Электронный ресурс] / Б.М. Данциг // Очерки по истории русского востоковедения. – Москва: Издательство Академии Наук СССР, 1953. – 232 с. Режим доступа: <http://historic.ru/books/item/f00/s00/z0000077/st010.shtml>

318. Дергачёва, Н. «Песнь о вещем Олеге» Пушкина и «Смерть Шанфария» Сенковского как инварианты мифологемы судьбы (в аспекте дихотомии «Запад – Восток») [Электронный ресурс] / Н. Дергачева. Режим доступа: <http://jgreenlamp.narod.ru/destiny.htm>

319. Дьяконов, Е.В. Очерки истории арабской литературы, часть 1. [Электронный ресурс] / Е.В. Дьяконов. Режим доступа: <http://www.proza.ru/2012/12/14/822>

320. Дима, А. Принципы сравнительного литературоведения: пер. с румынского [Электронный ресурс] / А.Дима. – М.: Прогресс, 1977. – 229 с. Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/122992/>

321. Дюришин, Д. Теория сравнительного изучения литературы: пер. со словацкого яз. [Электронный ресурс] / Д. Дорюшин. – М.: Прогресс, 1979. – 320 с. Режим доступа: <http://lib.folkweb.net/textbooks/literaturestudy/1438-teoriya-sravnitel'nogo-izucheniya-literatury-dioniz-dyurishin.html>

322. Лейн, Э.В. Арабский мир в эпоху «Тысячи и одной ночи» [Электронный ресурс] / Э.В. Лейн (Edward William Lane). – М., 2009. – 230 стр. Режим доступа: [-http://e-reading.by/bookreader.php/1003463/Leyn_Edvard_Arabskiy_mir_v_e_pohu_Tusyachi](http://e-reading.by/bookreader.php/1003463/Leyn_Edvard_Arabskiy_mir_v_e_pohu_Tusyachi)

323. Ломидзе, Г.И. Проблемы творческого взаимодействия литератур народов СССР [Электронный ресурс] / Г.И. Ломидзе //

Известия академии наук Армянской ССР. – 1960. – № 5-6. Режим доступа: [-http://basss.asj-oa.am/1868/1/1960-5-6\(55\).pdf](http://basss.asj-oa.am/1868/1/1960-5-6(55).pdf)

324. Луков, В.А. Русская литература: генезис диалога с европейской культурой: научная монография [Электронный ресурс] / В.А. Луков. – М.: Моск. гуманит. ун-т, 2006. – 100 с. Режим доступа: http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/monographs/Lukov_VI_A_Russian_literature/

325. Михайлов, М.Л. Избранное [Электронный ресурс] / М.Л. Михайлов; подг. текста и примеч. Г.Г. Елизаветиной. – М.: Худ. лит-ра, 1979. Режим доступа: http://rusbook.com.ua/russian/classic/mihaylov_ml/perevodyi.9823

326. Мохаммади, З. Пушкин и Хафиз: к проблеме «восточного слога» в творчестве Пушкина: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.01 [Электронный ресурс] / Захра Мохаммади. – М., 2008. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/pushkin-i-khafiz-k-probleme-vostochnogo-sloga-v-tvorchestve-pushkina>

327. Мурадова, Ф.Р. Восточная тематика в литературных альманахах 20-30-х годов XIX века: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.01 [Электронный ресурс] / Мурадова Фикрия Рамиз кызы. – Баку, 1990. Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/vostochnaya-tematika-v-literaturnyh-almanahah-20-30-h-godov-xix-veka>

328. Назарова, Н. «Лже-Белкин и Псевдо-Сенковский: об истинном авторе повести «Турецкая цыганка» и одном эпизоде из отношений Сенковского с Пушкиным в 1835 году» [Электронный ресурс] / Н. Назарова // 5 Пушкинские чтения в Тарту. Пушкинская эпоха и русский литературный канон. Часть 1. –Тарту: 2011. Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/Push_Chten/Nazarova.pdf.

329. Нурбагандова, Л.А. Кавказская публицистика А.А. Бестужева-Марлинского: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.01 [Электронный ресурс] / Нурбагандова Людмила Александровна. – Махачкала, 2008. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/kavkazskaya-publitsistika-aa-bestuzheva-marlinskogo>

330. Ознобишин, Д.П. Стихотворения. Проза: в 2 кн. [Электронный ресурс] / Д.П. Ознобишин. – Изд. подг. Т.М. Гольц, А.А. Гришунин, Н.Н. Холмухамедова. – М.: Наука, 2001. – Кн. I. Режим доступа: [-http://kniga.zet-dshinin.ru/modules.php?d_op=vie](http://kniga.zet-dshinin.ru/modules.php?d_op=vie).

331. Ознобишин, Д.П. Стихотворения. Проза: в 2 кн. [Электронный ресурс] / Д.П. Ознобишин. – Изд. подг. Т.М. Гольц, А.А. Гришунин, Н.Н. Холмухамедова. – М.: Наука, 2001. – Кн. II. Режим доступа: <http://ozon.ru/context/detail/id/15561>.
332. Пенясова, Е.В. О.И. Сенковский в контексте русской романтической прозы XIX века [Электронный ресурс]/ Е.В. Пенясова. Режим доступа: http://www.pglu.ru/lib/publications/University_Reading/2009/
333. Перцева, В.А. Восточные повести О.И. Сенковского [Электронный ресурс] / В.А. Перцева. – Украина: Харьковский национальный университет внутренних дел. Режим доступа: http://www.rusnauka.com/4_SND_2013/Philologia/8_127922.doc.htm
334. Подолинский, А.И. Смерть Пери [Электронный ресурс] / А.И. Подолинский // Библиотека поэта. Поэты 1820-1830-х гг.: в 2 т.; общ. ред. Л.Я. Гинзбург. – Л.: Советский писатель, 1972. – Т. 2. Режим доступа: http://az.lib.ru/p/podolinskij_a_i/text_0060.shtml
335. Раджабова, К.Х. Таджикско-туркменские литературные связи (на примере произведений Махтумкули Фраги): дис... канд. филол. наук: 10.01.03 [Электронный ресурс] / Раджабова Каноат Ходжиматовна. – Душанбе, 2016. – 159 с. Режим доступа: <http://www.tnu.tj>
336. Реслан, Г. Проблемы восточного колорита в прозе А.А. Бестужева-Марлинского: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.01 [Электронный ресурс] / Гала Реслан. – М., 2000. Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/problema-vostochnogo-kolorita-v-proze-a-a-bestuzheva-marlinskogo>
337. Родионов, М.А. Голубая бусина на медной ладони [Электронный ресурс] / М.А. Родионов. – Л.: Лениздат, 1988. – 144 с. Режим доступа: <http://nmm-club.me/forum/viewtopic.php?t=795953>
338. Русанова, М.А. А.С. Грибоедов и суфии [Электронный ресурс] / М.А. Русанова. – Новосибирск: Новосибирская государственная консерватория (академия) им. М.И. Глинки, 2003. – 144 стр. Режим доступа: http://svitk.Ru/004_book_book/10b/2236_rusanova-qRiboedov_i_svfii.
339. Рустамова, Г.Х. Русско-таджикские литературные связи в XX веке (в контексте творчества Льва Толстого): дис... д-ра филол.

наук: 10.01.03 [Электронный ресурс] / Рустамова Гуландом Рустамовна. – Душанбе, 2016. – 275 с. Режим доступа: <http://www.tnu.tj>

340. Саид, Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока [Электронный ресурс] / Саид Эдвард Вади (Edward Wadie Said). – СПб., 2006. Режим доступа: <http://www.coollib.net/b/165417/read>

341. Своеобразие поэтического «Востока» в литературе серебряного века [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.planetadisser.com/work/>

342. Смирнова, Ю.А. Поэтика нравоописательных романов Ф.В. Булгарина: автореф. дис.. канд. филол. наук: 10.01.01 [Электронный ресурс] / Юлия Алексеевна Смирнова. – Псков, 2006. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/poetika-nravoopisatelnykh-romanov-fv-bulgarina>

343. Соловьев, Е.А. Осип Сенковский. Его жизнь и литературная деятельность: биографический очерк [Электронный ресурс] / Е.А. Соловьев. Режим доступа: http://az.lib.ru/s/solowxewandreewich_e_a/text_0040.Shtml.

344. Сопленков, С.В. Российская общественная мысль первой половины XIX века о Востоке: дис.. канд. истор. наук: 07.00.09 [Электронный ресурс] / Сопленков Сергей Владимирович. – М., 1998. – 335 стр. Режим доступа: <http://referun.com/n/rossiyskaya-obschestvennaya-mysl-pervoy-poloviny-xix-veka-o-vostoke>

345. Субботина, Г.В. Жанр русской повести конца XVIII - начала XIX века: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.01 / Субботина, Галина Валерьевна. – М., 2003. Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/zhanr-russkoy-povesti-kontsa-hviii-nachala-xix-veka>

346. Сулейман, А. Роль доисламской «поэзии протеста» (V-VII вв.) в преобразовании действительности: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.06 [Электронный ресурс] / Сулейман Али. – М., 1991. Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/rol-doislamskoy-poezii-protesta-v-vii-v-preobrazovanii-deystvitelnosti>

347. Сурков, Е.А. Русская повесть в историко-литературном процессе XVIII – первой трети XIX века: становление, художественная система, поэтика: автореф. дис... д-ра филол. наук: 10.01.01 [Электронный ресурс] / Сурков Евгений Анатольевич. –

СПб, 2007. Режим доступа: <http://dissers.ru/avtoreferati-dissertatsii-filologiya/a644>

348. Тозыякова, Е.А. О.И. Сенковский – барон Брамбеус: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.01 [Электронный ресурс] / Тозыякова Екатерина Александровна. – Томск, 2007. Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/o-i-senkovskiy-baron-brambeus>

349. Холмухамедова, Н.Н. Д.П. Ознобишин в контексте русской ориентальной поэзии 20-40 годов XIX в. [Электронный ресурс] / Н.Н. Холмухамедова // Д.П. Ознобишин. Стихотворения. Проза: в 2 кн. – Изд. подг. Т.М. Гольц, А.А. Гришунин, Н.Н. Холмухамедова. – М.: Наука, 2001. – Кн. II. Режим доступа: <http://ozon.ru/context/detail/id/15561>.

350. Чалисова, Н. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики [Электронный ресурс] / Н. Чалисова, А. Смирнов // Сравнительная философия. – М., Вост. лит-ра РАН, 2000. – С. 245-344. Режим доступа: http://smirnov.iph.ras.ru/win/publicatn/texts/vstr_d5.

351. Шакирова, Д.Р. Лексема Пери в языке русской поэзии XIX - начала XX веков [Электронный ресурс] / Д.Р. Шакирова // Вестник ТГГПУ. – 2009. – №1 (16). Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/leksema-peri-v-yazyke-russkoj-poezii-xix-nachala-xx-vekov>

352. Шарафадина, К.И. «Язык цветов» в русской поэзии и литературном обиходе первой половины XIX века (Источники, семантика, формы): дис. д-ра филол. наук: 10.01.01 [Электронный ресурс] / Шарафадина Клара Ивановна. – СПб., 2004. Режим доступа: <http://www.dslib.net/russkaja-literatura/jazyk-cvetov-v-russkoj-pojezii-i-literaturnom-obihode-pervoj-poloviny>

353. Яшина, Т.А. Творчество Томаса Мура в русских переводах первой трети XIX века [Электронный ресурс] / Т.А. Яшина. Режим доступа: http://universalinternetlibrary.ru/book/65589/chitat_knigu.shtml

ЛИТЕРАТУРА НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

354. Berliner Blumensprache (1838) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/2815/36>

355. BIBLIOTHEQUE ORIENTALE, OU DICTIONNAIRE UNIVERSEL contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'orient. Leurs histoires et traditions tant fabuleuses que véritables. Leurs religions et leurs sectes. Leurs gouvernements, politique, loix, moeurs,

coutumes, et les revolutions de leurs empires. Les arts et les sciences, la theologie, médecine, mythologie, magie, hysique, morale, mathematiques, histoire, naturelle, chronologie, geographie, observations, astronomiques, grammaire et rhétorique. Les vies de leurs saints, philosophes, docteurs, poètes, historiens, capitaines, et de tous ceux qui se font rendus illustres par leur vertu, leur savoir ou leur actions. Des jugements critiques et des extraits de leurs livres, écrits en arabe, persan ou turc fur toutes fortes de matières et de professions, par Mr. d'Herbelot, tome troisième, N-----Z. A LA HAYE, aux depens de J. Neaulme et N. van Daalen, Libraires. MDCCLXXVIII [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://avidreaders.ru/book/biblioth-que-orientale-ou-dictionnaire-universel2.html>

356. Lalla Rookh by sir Thomas Moore, written in 1817 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www/Levigilant.com/Bulfinch/LallaRookh.html>.

357. Montagu, Mary Wortley. Letters of the Right Honourable Lady M--y W---y M----e: written, during her travels in Europe, Asia and Africa, to persons of distinction, men of letters, &c. in different parts of Europe: which contain, among other curious relations, accounts of the policy and manners of the Turks: drawn from sources that have been inaccessible to other travellers. London: Printed for T. Becket and P.A. De Hondt..., 1763 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/>

358. Zur Geschichte der Blumensprache [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.blumen-koester.de/blumen-florist-laden-kempten/verschiedenes/blumensprache/>

359. Rostem und Suhrab. Eine Heldengeschichte in zwölf Büchern von Friedrich Rückert. Zweite Auflage. Stuttgart. Verlag von S. G. Liesching. 1846. Druck von J. Kreuzer in Stuttgart [Электронный ресурс]. // Рустам и Сухраб: Героическая история в 12 книгах от Фридриха Рюкерт (1838). – 2-ое из. – Штутгарт, 1846. – 67 с. На нем. языке. Режим доступа: <http://www/Gutenberg.net>

360. Gothe J. W. West-oest-luchez Divan / Johani Wolfgang von Von Goethe. –Stuttgart, Cotta. 1819.

361. مقامات الحريري محمد القاسم الحريري [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://al-hakawati.net/arabic/Civilizations/54.pdf4>.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1.

Основное содержание по А.Фирдоуси «Рустам и Сухроб»	Основное содержание по Ф. Рюккерт «Rostem und Suhrab, eine Heldengeschichte in zwölf Büchern» («Ростем и Зураб, героическое повествование в двенадцати книгах»);	Основное содержание по В.А.Жуковскому «Рустем и Зораб»
<p style="text-align: center;">1</p> <p>Охота Рустама. Поиск Рахша. Рустам по следам прибыл в Саманган. Приветствие, пир.</p> <p style="text-align: center;">2</p> <p>Приход Тахмины, брак. Талисман.</p>	<p style="text-align: center;">Книга 1, главы 1-9</p> <p>Охота, потеря Грома. Рустем по следам попадает в Семинган. Приветствие шаха, пир. Приход Тахмины. Брак. Талисман</p>	<p style="text-align: center;">Книга 1, главы 1-8.</p> <p>Охота, потеря <u>Грома</u>, Саманган, пир, приход Темины, брак. <u>Талисман с условием: сын должен прославиться.</u></p>
<p style="text-align: center;">3</p> <p>Рождение Сухроба. Правда о его рождении. Желание завоевать Иран и отдать трон отцу.</p> <p style="text-align: center;">4</p> <p>Сухроб готовится к войне. Его конь - отпрыск Рахша. Шах Турана Афрасиаб отправляет войско в помощь Сухробу (со своими далеко идущими планами).</p>	<p style="text-align: center;">Книга 2, главы 10-19.</p> <p>Рождение Сухраба: детство, отрочество. Правда об отце. Желание завоевать для отца трон Ирана, для матери трон Турана. Подготовка к войне с Ираном. Афрасиаб рад этому. Столкнув Рустема и Сухраба, он выигрывал. <u>Связь Тахмины и Рустема ему известна.</u> Отправляет в помощь Сухрабу Баримана с войском.</p>	<p style="text-align: center;">Книга 2, главы 1-8.</p> <p>Рождение <u>Зораба</u>, правда об отце, мысль дать ему трон Ирана, а матери трон Турана, подготовка к войне. Афрасиаб преследуя свои цели, отправляет в помощь Зорабу войско.</p>
<p style="text-align: center;">5</p> <p>Битва за Белый замок. Хаджир побежден. Гурдофарид сражается с Сухробом. Сбит шлем во время поединка. Ее обман и спасение.</p> <p style="text-align: center;">6</p>	<p style="text-align: center;">Книга 3, главы 20-31.</p> <p><u>Во имя Гурдафрид (Gurdafrid), Хеджир выходит на бой у Белой крепости и терпит поражение.</u> Сухраб сохранил ему жизнь с условием, что покажет ему Рустема. Бой с</p>	<p style="text-align: center;">Книга 3, главы 1-15.</p> <p>Осада Белого замка. Хеджир выходит на поединок с мыслью о Гурдаферид и его поражение от Зораба. Гурдаферид, не видя возможности спастись во время поединка,</p>

<p>Правитель Белого замка Гуждахам пишет письмо и оставляет крепость. 7 Захват Белого замка. Муки любви Сухроба к Гурдофарид.</p>	<p>Гурдафрид, <u>она</u> <u>открывается</u> и обманывает героя. Книга 4, главы 32-42. Письмо правителя Кей - Кавусу, отказ от замка. Захват туранцами замка. Сухраба мучают чувства к Гурдафрид.</p>	<p>сбросила шлем с головы. Она обманула победителя. Гездехем, правитель замка, пишет письмо и покидает осажденный город. <u>Проявление чувств Гурдаферид к Зорабу.</u> Туранцы захватили пустой замок. Муки любви Зораба.</p>
<p>8 Письмо шаха Ирана Кавуса Рустаму. Рустам удивлен. Вскользь упоминает малолетнего сына (-13 лет?). Пир. 9 Прибытие Рустама, гнев шаха за трех - дневное опоздание. Обида Рустама, он возвращается. 10 Кавус готовится к войне.</p>	<p>Книга 5, главы 43-53. Письмо, совет. Гонец к Рустему. Герой вспоминает сына. Пир. Прибытие, гнев шаха и его оскорбление. Отъезд Рустема. Книга 6, главы 54-63. Посланцы от Шах-Кавуса, возвращение Рустема, пир. <u>Столкновение Печального слуха и Веселого слуха.</u></p>	<p>Книга 4, главы 1-15. Кейкавус собирает совет и отправляет за Рустемом. Рустем вспоминает о сыне. Пир. Прибытие Рустема. Ссора с шахом. Отъезд богатыря после оскорблений, примирение и возвращение, пир. Драка Печального слуха и Веселой молвы о происшедшем. Иран готовится к битве.</p>
<p>11 Рустам, во время посещения Белого замка убил Жандаразма, который знал Рустама и мог указать сыну отца</p>	<p>Книга 7, главы 64-73. Радость Сухраба. <u>Сон матери – сын на пиру, рядом в стороне Рустем.</u> Тахмина, отправляет <u>двоюродного _____ брата,</u> который знает Рустема, но Рустем убивает Сенда.</p>	<p>Книга 5, главы 1-10. Зораб доволен видом врага – для него честь и слава. Сон матери – сын на пиру, в стороне Рустем. Синд должен указать сыну отца, но погиб от руки Рустема.</p>
<p>12 Сухроб опрашивает Хаджира о богатырях Ирана. 13 Нападение Сухроба на иранские войска.</p>	<p>Книга 8, главы 74-84. Сухраб расспрашивает у Хеджира об иранских богатырях в поисках Рустема. Нападение Сухраба на лагерь Кей-Кавуса.</p>	<p>Книга 6, главы 1-8. Зораб расспрашивает у Хеджира о иранских богатырях. Нападение Зораба и вызов.</p>

<p>14 Первый бой Рустама и Сухраба.</p> <p>15 Второй бой, падение Рустама, его предложение на вторую схватку. Рустам обратился к творцу: когда то Иездан взял у героя часть силы, тяготившей его.</p> <p>16 Бой завершился ранением Сухраба. Его желание прекратить войну и развести войска.</p> <p>17 Рустам просит целительный бальзам у Кавуса, отказ.</p>	<p>Книга 9, главы 85-94. Бой Рустема и Сухраба. Книга 10, главы 95-102. Сухраб размышляет: может быть, противник – его отец Рустем. Но Баурман коварствует. Во время второго боя Рустем терпит поражение – спасается обманом. Посещение <u>горного духа</u>, которому Рустем оставил часть своей силы.</p> <p>Книга 11, главы 103-110. <u>Дух предупреждает: силы будут злом для Рустема.</u> Ранение Сухраба. Сухраб просит не сражаться войскам, развести армии. <u>Прощает Хеджира и желает его свадьбы с Гурдафрид.</u> Рустем просит бальзам и отказ.</p>	<p>Книга 7, главы 1-10. Первый бой героев. Книга 8, главы 1-7. Зораба мучит мысль: его враг – это Рустем. Но Баруман, выполняя волю Афрасиаба, коварствует. Второй бой.</p> <p>Падение Рустема, который спасается обманом.</p> <p>Книга 9, главы 1-9. Рустем посещает горного духа, которому отдал часть силы. Дух остерегает героя. Сила эта погубит его. Но Рустем непреклонен. Ранение Зораба. Желание развести войска. Гурдаферид выйдет за Хеджира. Просьба Рустема о бальзаме, отказ Кейкавуса.</p>
<p>18 Рустам оплакивает сына.</p> <p>19 Тахмина в горе, и ее смерть через год.</p>	<p>Книга 12, главы 111-118. Рустем прощается с сыном. <u>Его уход в пустыню.</u></p>	<p>Книга 10, главы 1-8. Рустем оплакивает сына, <u>прощание Гурдаферид с Зорабом.</u> <u>Прощание коня с Зорабом. Темина не пережила сына. Рустем уходит в пустыню.</u></p>

Для сравнения текстов оригинала и последующих переводов нами выделены изменения, введенные Рюккертом и Жуковским.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2.

«PERI. Ce mot signifie en Langue Persienne la belle Espèce de ces Créatures, qui ne font ni Hommes, ni Anges, ni Diables, que les Arabes appellent Ginn, et que nous nommons ordinairement Lutins et Esprits follets.

Les Peri font dans les anciens Romans de Perse ce que nous appellons dans les nôtres les Fées, et ont un Pays particulier où ils habitent, que les Orientaux nomment Ginnistan, et nous autres le Pays des Fées ou de Féerie, nom qui n'est pas éloigné de celui de Peri. Ce n'est pas qu'il n'y ait plus d'apparence que le mot de Fée vient de Fata. Car les Italiens appellent les Fées, le Fate, d'où vient le mot de Fatare, qui signifie chez eux charmer et enchanter.

Quelques-uns ont cru, que ces Peris étaient les Femelles des Dives. Car les Persans appellent Div, ce que les Arabes nomment Ginn, qui font les Esprits, les Génies et les Géants, et quelquefois même les Démons. Mais il est constant par tous les anciens Romans Persiens et Turcs qu'il y a de Mâles parmi les Peris, aussi bien que des Femelles... Peri étaient frères de Mergian Peri, qui avait été enlevée par un puissant Div ou Géant Fée, nommé Turasch Nereh.

Ce qui est de plus certain, selon la Mythologie des Orientaux, est que les Peris ne font point de mal et qu'ils surpassent en beauté toutes les autres Créatures de leur Espèce, et c'est de là que les Poètes Persiens appellent ordinairement une belle personne Perizadeh, c'est-à-dire, née d'une Fée, et c'est de ce mot que les Grecs ont formé celui de Parisatis, comme ils ont fait ceux de Statire et de Roxane, des mots Persiens Sitarah et Rouschen, qui signifie Astre et Lumière. Les mêmes Persiens appellent encore Peri Peïgher, une Personne dont ils veulent louer la beauté. Au contraire, les Dives et particulièrement ceux qu'ils appellent Div Nereh, les Dives Mâles, font méchants et fort laids, et font ordinairement la guerre aux Peris.

Dans le Caherman Nameh, les Dives ayant pris en guerre quelques-uns de ces Peris, les enferment dans les cages de fer, qu'ils suspendirent aux plus hauts arbres qu'ils purent trouver, où leurs Compagnons les venaient de temps en temps visiter avec des odeurs les plus précieuses. Ces odeurs ou parfums étaient la nourriture ordinaire des Peris, et leur procuraient encore un autre avantage; car elles empêchaient les Dives de s'approcher d'elles ni de les molester, ces Dives ne pouvant mes souffrir, parce qu'elles les rendaient mornes et tristes, aussitôt qu'ils s'approchaient des arbres et des cages où les Peris étaient suspendues» [355, c 96-97].

ПРИЛОЖЕНИЕ 3.

«.. I have got for you, as you desire, a Turkish love-letter, which I have put into a little box, and ordered the captain of the Smyrniote to deliver it to you with this letter. The translation of it is literally as follows: The first piece you should pull out of the purse, is a little pearl, which is in Turkish called *Ingi*, and must be understood in this manner:

Ingi, <i>Pearl,</i>	Sensin Uzellerin gingi <i>Fairest of the young.</i>
Caremfil, <i>Clove,</i>	Caremfilsen cararen yok Conge gulsum timarin yok Benseny chok than severim Senin benden, haberin yok. <i>You are as slender as the clove!</i> <i>You are an unblown rose!</i> <i>I have long loved you, and you have not known it!</i>
Pul, <i>Jonquil,</i>	Derdime derman bul <i>Have pity on my passion!</i>
Kihat, <i>Paper,</i>	Birlerum sahat sahat <i>I faint every hour!</i>
Ermus, <i>Pear,</i>	Ver bixe bir umut <i>Give me some hope.</i>
Jabun, <i>Soap,</i>	Derdinden oldum zabun <i>I am sick with love.</i>
Chemur, <i>Coal,</i>	Ben oliyim size umur <i>May I die, and all my years be yours!</i>
Gul <i>A rose,</i>	Ben aglarum sen gul <i>May you be pleased, and your sorrows mine!</i>
Hasir, <i>A straw,</i>	Oliim sana yazir <i>Suffer me to be your slave.</i>
Jo ho, <i>Cloth,</i>	Ustune bulunmaz pahu <i>Your price is not to be found.</i>
Tartsin, <i>Cinnamon,</i>	Sen ghel ben chekeim senin hargin <i>But my fortune is yours.</i>
Giro, <i>A match,</i>	Esking-ilen oldum ghira <i>I burn, I burn! my flame consumes me!</i>
Sirma, <i>Goldthread,</i>	Uzunu benden a yirma <i>Don't turn away your face.</i>
Satch, <i>Hair,</i>	Bazmazum tatch <i>Crown of my head!</i>
Uzum	Benim iki Guzum

Grape, My eyes!
Til, Ulugorum tez ghel
Gold wire, I die--come quickly.

And, by way of postscript:

Beber, Bize bir dogm haber
Pepper, Send me an answer» [357, Letter xl.]

There is no colour, no flower, no weed, no fruit, herb, pebble, or feather, that has not a verse belonging to it; and you may quarrel, reproach, or send letters of passion, friendship, or civility, or even Of news, without ever inking your fingers» [357, Letter xl.].

В переводе с английского языка¹³⁹: «...Как вы и просили, посылаю вам турецкое любовное письмо, письмо это я положила в маленькую коробочку и наказала капитану Смирниотэ предать её содержимое лично вам в руки. Буквально содержимое коробочки можно истолковать следующим образом: первое, что вы вынете из кошелька, будет маленькая жемчужина, турки называют её *Ingi*, а значение у неё следующее:

Жемчужина,
Гвоздика,

Прекраснейшая из прекрасных!
В вас прелесть гвоздики!

В вас красота нераспустившейся розы!
Я так давно люблю вас, а вы даже

не подозреваете об этом!

Нарцисс,
Лист бумаги,
Груша,
Мыло,
Уголь,

Сжался над моей страстью!
Я увядаю каждый час!
Дай мне надежду!
Я болен любовью!

Может, я умру, но вся моя жизнь

посвящена вам!

Роза,
моими!

Радуйтесь, а ваши печали пусть станут

Соломина,
рабом!

Позвольте мне быть вашим

Сукно,
Корица,
Спичка,

Вы бесценны!
Моя судьба - ваша судьба!
Я горю, я сгораю! Пламя

уничтожает меня!

¹³⁹ Перевод выполнен преподавателем РТСУ Саркисянц С.А.

Коптиса,	Посмотри на меня!
Волос,	Коронуй моё сердце!
Виноград,	О, очи мои!
Золотая проволока,	Я умираю - приезжай скорее !
	И в качестве постскриптума:
Перец,	Отправь мне ответ!

Теперь вы видите, что всё это письмо в стихах, и нужно лишь проявить фантазию при выборе их для нашей постоянной переписки; я точно знаю, и эти стихи, и миллионы других стихов написаны именно для этого. Как вы успели убедиться, цвета, сорняки, фрукты, травы, камни и перья - все они имеют свой собственный язык, свой собственный стих; и вы можете браниться, упрекать или даже посылать письма страсти, дружбы, вежливости, а ещё и новости даже не обмакнув перо в чернила».

ПРИЛОЖЕНИЕ 4.

Литератор Эме Мартен (Louis-Aime Martin, 1786-1847), друг и ученик Бернардена де Сен-Пьера, получивший известность в начале XIX в. благодаря «Письмам Софи» («Lettres a Sophie», Paris, 1810) – популярным и увлекательным изложением основ физики, химии и ботаники – так представлял своей адресатке спектр возможностей этого способа сообщения: «Dans leurs plus legers mouvements I L observauter voit un presage: / Celle-ci, par son doux langage, I Indique la fuite du temps / Qui la fletrit a son passage. / Si l une, des l aube eveillee, I Annonce les travaux du jour, I Et, sur la prairie étaШйе, / S ouvre et se ferme tour a tour; / L autre s endort sous la feuillee, / Et du soir attend le retour, I Pour marquer l heure de l amour/ Et les plaisirs de la veillee. Livre charmant de la nature, I Que j aime ta simplicite! / Mais, des plus tendres sentiments, I Les fleurs offrent encor l image; / Elles sont les plaisirs du sage, I Elles enchantent les amants, I Qui se ser-vent de leur langage. / Leur langage est celui du cceur I Elles expriment la ferveur I Et les desirs de la jeunesse I Sans jamais blesser la pudeur, I L amant les offre a sa maitresse, / Et brule encore, dans son ivresse, I De lui prodiguer le bonheur I Dont un bouquet fait la promesse I» [352].

«Самые незаметные движения цветов наблюдатель может истолковать как предсказание: их изысканный язык указывает на бег времени. Если один из них, пробужденный рассветом,

возвещает дневные труды и открывается и закрывается в свой черед на лугу, усыпанном цветами, то другой спит под листвой и ждет возвращения вечера, чтобы указать час любви и радости ночного свидания. Но они способны по-особому выразить самые хрупкие чувства; они желанны знатоку, радуют влюбленных, которые пользуются их языком. Это искусство влюбленности и кокетства не оскорбит красавицу, и часто ее стесненная душа поверяет краскам букета нежные секреты своей мысли. Этот язык — язык самого сердца: они (цветы) выражают нежность, страсть и желания молодости. Любовник дарит их своей возлюбленной, чтобы не смутить (не оскорбить) ее стыдливости, и сгорает в упоении, предчувствуя счастье, которое может принести букет»

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. ОРИЕНТАЛИЗМ В РУССКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ПРОЦЕССЕ XVIII – НАЧАЛА XIX ВЕКОВ	14
1.1. Европейские ориенталисты о персидско-таджикской литературе в контексте западно-восточных литературных связей первой трети XIX века.....	22
1.2. Персидско-таджикская литература в оценке русских писателей первой трети XIX века.....	58
ГЛАВА II. МОТИВЫ ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ ПОЭЗИИ В ЛИРИКЕ РУССКОГО РОМАНТИЗМА.....	86
2.1. Интерпретация образов персидско-таджикской литературы в творчестве В.А. Жуковского (переложение сюжета о «Рустаме и Сухробе» и трансформация образа падшего ангела)	88
2.2. Художественное своеобразие переводов лирики Хафиза и Саади и переложение восточного селамы Д.П. Ознобишина.....	120
ГЛАВА III. МОТИВЫ ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В «ВОСТОЧНОЙ» ПОВЕСТИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА (ОБРАЗЫ, ТЕМАТИКА, ПЕРВОИСТОЧНИКИ И ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА)	170
3.1. Мотивы восточных сказок в «восточных» повестях О.И. Сенковского.....	178
3.2. Особенности переводов «восточных» повестей Д.П. Ознобишина.....	205
ГЛАВА IV. ОСОБЕННОСТИ ОРИЕНТАЛЬНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ Ф.В. БУЛГАРИНА И А.А. БЕСТУЖЕВА-МАРЛИНСКОГО	226
4.1. Тематика «восточных» повестей Ф.В. Булгарина	226
4.2. Художественные особенности «восточных» повестей А.А. Бестужева-Марлинского	252
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	265
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	272
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	305

Технический редактор: Тохиров Н.Р.

Компьютерная верстка: Тохиров А.И.

© Издательство РТСУ

Сдано в набор 28.08.2020. Подписано в печать 29.08.2020.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура литературная.
Формат 60x84_{1/16}. Услов. печ. л. 19,6.
Тираж 500 экз. Заказ № 720.

Отпечатано в типографии РТСУ,
734025, Республика Таджикистан, г. Душанбе,
ул. Мирзо Турсун-заде-30