



**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ ПРОФСОЮЗОВ**

РОССИЯ–ИРАН: ДИАЛОГ КУЛЬТУР

**Международная научная конференция
8 апреля 2016 года**

Рекомендовано к публикации
редакционно-издательским советом СПбГУП

Санкт-Петербург
2017

ББК 66.2(0)
Р76

Научный редактор

А. С. Запесоцкий, ректор СПбГУП, член-корреспондент РАН,
доктор культурологических наук, профессор

Россия–Иран: диалог культур : Международная научная конференция, 8 апреля 2016 года / под науч. ред. А. С. Запесоцкого. — СПб. : СПбГУП, 2017. — 172 с.

ISBN 978-5-7621-0896-6

В сборнике опубликованы доклады и выступления участников Международной научной конференции «Россия–Иран: диалог культур», прошедшей в Санкт-Петербургском Гуманитарном университете профсоюзов 8 апреля 2016 года при поддержке Министерства иностранных дел РФ, Российской академии наук и Посольства Ирана в РФ.

На первом в современной истории российско-иранских отношений научном форуме был представлен анализ истории и современного этапа культурного взаимодействия России и Ирана в цивилизационном, национальном, культурно-религиозном, языковом, художественном и других аспектах.

Среди участников — видные российские ученые и дипломаты: А. В. Смирнов, директор Института философии РАН, академик РАН; А. Г. Марьясов, посол России в Иране (2001–2005); А. С. Запесоцкий, ректор СПбГУП, член-корреспондент РАН; В. В. Попов, директор Центра партнерства цивилизаций МГИМО; А. К. Аликберов, заместитель директора Института востоковедения РАН и др. В конференции участвовал посол Ирана в России Мехди Санаи.

Адресовано преподавателям, аспирантам, студентам гуманитарных вузов, а также всем, кто интересуется вопросами российско-иранских отношений и диалога культур.

ББК 66.2(0)

ISBN 978-5-7621-0896-6

© СПбГУП, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

А. С. Запесоцкий, <i>ректор СПбГУП, член-корреспондент РАН, доктор культурологических наук, профессор</i> РОССИЯ–ИРАН: ДИАЛОГ КУЛЬТУР	6
Мехди Санаи, <i>Чрезвычайный и Полномочный Посол Исламской Республики Иран в РФ, кандидат политических наук</i> РОССИЯ–ИРАН: ДИАЛОГ КУЛЬТУР (Приветственное слово)	10
А. В. Смирнов, <i>директор Института философии РАН (Москва), заведующий сектором философии исламского мира Института философии РАН, академик РАН, доктор философских наук, профессор</i> ИБН АРАБИ И ИСЛАМСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ	14
В. В. Попов, <i>директор Центра партнерства цивилизаций Института международных исследований Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД РФ, кандидат исторических наук, Чрезвычайный и Полномочный Посол</i> РОССИЯ И ИРАН: ОБЩНОСТЬ ПОДХОДОВ К ОБЕСПЕЧЕНИЮ САМОСТОЯТЕЛЬНОГО РАЗВИТИЯ.....	36
А. Г. Марьясов, <i>Чрезвычайный и Полномочный Посол РФ в Исламской Республике Иран (2001–2005), кандидат исторических наук</i> КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ КАК ИНСТРУМЕНТ УГЛУБЛЕНИЯ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ И РАЗВИТИЯ СОТРУДНИЧЕСТВА МЕЖДУ РОССИЕЙ И ИРАНОМ	43
Н. М. Мамедова, <i>заведующая сектором Ирана Центра изучения стран Ближнего и Среднего Востока Института востоковедения РАН (Москва), кандидат экономических наук</i> О КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКЕ И КОНЦЕПЦИИ «КУЛЬТУРНОГО ДЖИХАДА» В ИРАНЕ	47
Е. В. Дунаева, <i>старший научный сотрудник Центра изучения стран Ближнего и Среднего Востока Института востоковедения РАН (Москва), кандидат исторических наук, член Российско-иранской комиссии по диалогу «Православие–ислам»</i> РОССИЙСКО–ИРАНСКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ: ВОЗМОЖНОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ	56
А. В. Успенская, <i>профессор кафедры философии и культурологии СПбГУП, доктор филологических наук</i> РОССИЯ И ИРАН: ДОЛГИЙ ОПЫТ КУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ	66
Л. М. Раванди-Фадаи, <i>старший научный сотрудник Центра изучения стран Ближнего и Среднего Востока Института востоковедения РАН (Москва), кандидат исторических наук</i> О ВЗАИМОВЛИЯНИИ ИРАНСКОЙ И РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУР	71

А. К. Аликберов, <i>заместитель директора Института востоковедения РАН (Москва), руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН, кандидат исторических наук</i>	
ДЕРБЕНТ КАК СИМВОЛ ГЛУБОКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ И КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ МЕЖДУ НАРОДАМИ РОССИИ И ИРАНА	79
Л. И. Харченкова, <i>профессор кафедры рекламы и связей с общественностью СПбГУП, доктор педагогических наук</i>	
ОБЩЕЕ И НАЦИОНАЛЬНО-СПЕЦИФИЧЕСКОЕ В КОММУНИКАТИВНОМ ПОВЕДЕНИИ РУССКИХ И ИРАНЦЕВ	89
В. Б. Иванов, <i>заведующий кафедрой иранской филологии Института стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, доктор филологических наук, профессор</i>	
ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЙ ИРАНСКИХ ЯЗЫКОВ В РФ	93
С. Р. Абрамов, <i>профессор кафедры английского языка СПбГУП, доктор филологических наук</i>	
ПЕРСИДСКИЕ МОТИВЫ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ (О влиянии и рецепции Персии в русской культуре с древних времен до Серебряного века)	101
Н. Ю. Чалисова, <i>заведующая сектором сравнительного изучения культур Востока и Запада Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва), кандидат филологических наук, профессор</i>	
АБУ-Л-КАСИМ ФИРДОУСИ В РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ: СТРАТЕГИИ РЕЦЕПЦИИ.....	109
Ю. Е. Федорова, <i>научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН (Москва), кандидат философских наук</i>	
ПЕРСИДСКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ (На материале поэмы Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц» (XII в.)).....	117
Р. В. Псху, <i>доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (Москва), кандидат философских наук</i>	
СУФИЙСКИЕ ОБРАЗЫ В «КИТАБ АЛ-МУХАТАБАТ» АН-НИФФАРИ.....	125
Т. Г. Корнеева, <i>аспирантка сектора философии исламского мира Института философии РАН (Москва)</i>	
РОЛЬ НАСИРА ХУСРАВА В КУЛЬТУРЕ И ИСТОРИИ ИРАНА И РОССИИ.....	131
С. Б. Никонова, <i>профессор кафедры философии и культурологии СПбГУП, доктор философских наук</i>	
ТОРГОВЛЯ КАК СПОСОБ ПОЗНАНИЯ МИРА. О РУССКИХ КУПЕЧЕСКИХ ПУТЕШЕСТВИЯХ В ПЕРСИЮ	139
С. А. Сухоруков, <i>доцент кафедры искусствоведения СПбГУП, кандидат исторических наук</i>	
РУССКО-ИРАНСКИЕ СВЯЗИ В АРХИТЕКТУРЕ В XX — НАЧАЛЕ XXI ВЕКА.....	149

Д. О. Васильева,

*заведующая сектором Византии и Ближнего Востока отдела Востока
Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург)*

ПАМЯТНИКИ ИРАНСКОГО ИСКУССТВА В РОССИИ:

ПРЕДМЕТЫ ТЕКСТИЛЯ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ П. В. ЧАРКОВСКОГО

В СОБРАНИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА 152

Е. И. Малоземова,

*научный сотрудник отдела «Арсенал» Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург),
кандидат исторических наук*

ИРАН И РОССИЯ В КУЛЬТУРНОМ ДИАЛОГЕ:

«РУССКО-ИРАНСКАЯ» САБЛЯ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА 159

А. П. Марков,

*профессор кафедры философии и культурологии СПбГУП,
доктор культурологии, доктор педагогических наук, заслуженный деятель науки РФ*

ДУХОВНЫЙ ОПЫТ НАРОДОВ РОССИИ И ИРАНА

КАК ФАКТОР КОНСТРУКТИВНОГО ДИАЛОГА И СОТРУДНИЧЕСТВА 166

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ 172

А. С. Запесоцкий,

*ректор СПбГУП, член-корреспондент РАН,
доктор культурологических наук, профессор*

РОССИЯ–ИРАН: ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Наши контакты с Университетом им. Алламе Табатабаи — замечательным гуманитарным вузом Ирана — были установлены при поддержке Посольства Ирана в России и Министерства иностранных дел Российской Федерации. Отношения России и Ирана сейчас динамично развиваются: экономика, наука, высшее образование, обмен технологиями и многое другое.

Санкт-Петербургский Гуманитарный университет профсоюзов сегодня является крупнейшим центром в России по развитию культурологии, изучению диалога культур и исследованию ряда других актуальных проблем современности. Разумеется, нам хотелось бы внести свой вклад в развитие российско-иранских отношений в сферах науки и образования, наладить взаимодействие не только между нашими университетами, но и между научно-педагогической общественностью России и Ирана.

Сегодня в работе конференции принимают участие не только крупные ученые из нашего Университета и Университета им. Алламе Табатабаи, но и представители других известных образовательных и научных учреждений. Здесь представлены такие выдающиеся образовательные, научно-исследовательские и культурные центры Москвы и Санкт-Петербурга, как Московский государственный университет, институты философии и востоковедения Российской академии наук, Государственный Эрмитаж и ряд других учреждений. Весь этот блистательный научный актив мы пригласили для того, чтобы обсудить проблематику диалога культур между нашими странами.

И это будет в дальнейшем магистральной линией наших совместных мероприятий с Университетом им. Алламе Табатабаи. Через год мы направим российскую делегацию в составе представителей разных научных и образовательных учреждений. Мы договорились с иранской стороной, что конференция будет проходить ежегодно — первый год в России,

второй — в Иране, и т. д. Сегодня мы закладываем основы важного научного процесса, который будет способствовать сближению культур России и Ирана.

Наш Университет занимается проблематикой диалога культур уже многие годы, она является центральной на крупнейшем в мире ежегодном научном форуме гуманитариев — Международных Лихачевских научных чтениях. В этом году, к 110-летию со дня рождения выдающегося российского ученого академика Дмитрия Сергеевича Лихачева мы выпустили по заказу федерального центра уникальный сборник докладов, сделанных за 20 лет на Международных Лихачевских научных чтениях. Мне довелось стать его составителем, и это была очень интересная работа. Пришлось заново просмотреть 3270 трудов и отобрать из них для этого сборника порядка 160 докладов 114 крупнейших ученых из 48 стран мира, в числе которых около 50 членов Российской академии наук. Это говорит о незаурядном масштабе исследования диалога культур на базе нашего Университета. Естественно, мы будем использовать эти результаты для изучения и развития диалога культур России и Ирана.

Сегодня здесь уместно сказать, что Персия — это территория мира и науки, колыбель доблестного, бесстрашного, решительного и непреклонного народа, создавшего государство, которое веками являлось символом величия, и в первую очередь величия культуры. Культуры оригинальной, самобытной и удивительно яркой. Персия издавна была важным торгово-экономическим партнером России. Первым русским путешественником в Иране, как повествуют письменные источники, стал купец Афанасий Никитин. А регулярные дипломатические отношения России и Ирана были налажены при Аббасе I, одном из величайших правителей Ирана в конце XVI века.

Здесь присутствует Чрезвычайный и Полномочный посол Ирана в России господин Мехди Санаи. Господин Санаи — не только талантливый ученый, но и человек, который обладает исключительным пониманием других культур и, что мне особенно приятно, русской культуры. За несколько лет работы в Посольстве в России господин Санаи в совершенстве овладел русским языком, что нам, конечно, облегчает научное общение. Наличие такого посла — наглядное свидетельство огромного пути, который прошли наши отношения, и характеристика уровня, которого они достигли.

Лично я многим восхищаюсь в культуре Ирана. Присутствующие знают, что мы в Университете на протяжении ряда лет проводим городские вечера восточной поэзии. И я с удовольствием воспроизведу с этой трибуны слова великого Саади Ширази — персидского и таджикского мыслителя,

поэта, писателя, психолога, логика и моралиста. Эти слова начертаны золотыми буквами на здании ООН в Нью-Йорке и переведены на все основные языки мира.

Давайте вслушаемся: «Все племя Адамово — тело одно, / Из праха единого сотворено. / Коль тела одна только ранена часть, / То телу всему в трепетание впасть. / Над горем людским ты не плакал вовек — / Так скажут ли люди, что ты человек?». В этих стихах изложена суть диалога культур. «Все племя Адамово — тело одно» — это самый продуктивный подход к многообразию культур.

Если позволите, скажу еще несколько слов в связи с этим. Диалог культур — одна из проблем, изучаемых сегодня в России культурологией. Культурология — новая наука, которая опережающими темпами развивается сегодня именно в нашей стране. В свое время американцы, имея немало возможностей для развития культурологии, их не использовали, насмешливо относясь к своим ученым в этой области. В этом, наверное, проявились молодость и незрелость американской науки, неукорененность ее в собственной культуре. В Америке был опубликован целый ряд блестящих работ по культурологии, не признанных в собственном научном сообществе. Видимо, американцы решили, что им достаточно набора частных гуманитарных наук, в особенности прикладных, которые изучают антропологию, историю, литературу, языки и т. д. А мы в России пошли другим путем. У нас культурология заняла свое место между философией и частными науками. Культурология изучает культуру в ее системной целостности с ее морфологией, ядром, внутренним строением, динамикой развития, то есть занимается тем, чего не делает ни одна из частных гуманитарных наук.

И в этом смысле понятие культуры включает в себя, например, экономику, юриспруденцию, язык, историю человечества и т. п. Культурология обобщает огромное количество гуманитарных подходов ко всему тому, что создано руками и разумом людей на протяжении истории человеческого существования.

И когда мы хотим выявить какие-то связи, например между экономикой и менталитетом народа; политическими системами и культурными традициями; юриспруденцией и возможностями ее развития в том или ином государстве, — мы должны обращаться именно к культурологии, потому что в ее рамках находятся системные ответы на подобные вопросы.

Развивая диалог культур, важно избегать крайностей. Одна из них — непродуманное копирование чужого опыта. Другая — игнорирование его.

Следует заметить, что Соединенные Штаты сейчас платят горькую цену за навязывание своей культуры другим странам и народам. Они считают себя единственными, кто обладает монополией на истину, и пытаются

навязать другим странам свое понимание свободы, демократии, человеческих ценностей. Ничего хорошего из этого не выходит, потому что человеческие ценности существуют только в рамках определенных культурно-исторических традиций, а реальная демократия и ее воплощение в той или иной стране обязательно должны быть сопряжены с национальной культурой. Разумность правовых конструкций, понимание прав и свобод человека, обязанностей государства — все это находит смысл не только в сопоставлении с опытом Соединенных Штатов, но и в соотношении с культурой и традициями каждого народа.

Так же, как думает сегодня к себе Америка, мы считали, что наша страна — Советский Союз — является носителем единственно верного опыта, единственно правильного учения. За пренебрежение к другим культурам мы тоже заплатили страшную цену. Мы были уверены, что являемся центром мира, главной ветвью развития цивилизации, игнорировали опыт и Запада, и Востока. И это привело к распаду Советского Союза — одной из крупнейших катастроф XX века.

В этой связи академик Ли Цзинцзе из Китайской академии общественных наук на Лихачевских чтениях сказал, что в копировании опыта Запада очень опасны уклоны как вправо, так и влево. Советский Союз вообще отрицал опыт Запада и за это поплатился — это была колоссальная ошибка. А сейчас Россия некритично копирует опыт Запада. Это тоже опасно, потому что чужой опыт должен быть адаптирован к национальной культуре. Когда Михаил Горбачев взялся реформировать Советский Союз, наши российские ученые пытались познакомить его с успешным опытом реформирования социализма в Китае, Германии, Венгрии, но Горбачев с пренебрежением отвергал зарубежный опыт. И это привело к колоссальным провалам нашей экономики. А в Китае темпы роста стабильны на протяжении многих лет, порядка 10 % ежегодно. В Китае рассматривают годовой рост экономики в 6 % в год как кризис, США не могут достичь 3 %, а в России сейчас даже худшая динамика. Это следствие и ошибочного игнорирования опыта других стран, и игнорирования необходимости соотношения реформ с национально-культурными особенностями страны.

И мы, говоря на этой конференции о диалоге культур России и Ирана, должны внимательно присматриваться к опыту друг друга. Обдуманно заимствовать полезное. Есть несколько подходов к диалогу культур. Например, американский — «мы учителя в диалоге культур, а все остальные должны быть учениками». Есть религиозная модель — религии выбирают в диалоге друг с другом то общее, что у них есть, и пытаются, на его базе, договариваться о совместной деятельности. Есть и другие. Российское философское понимание диалога культур состоит в том, что другая культура

должна восприниматься не как чуждая и враждебная, а как мощный источник разнообразия, развития, как то, что может обогатить нашу культуру.

Лет десять назад у нас на Лихачевских чтениях была высказана необычайно интересная идея, рожденная из практики: «Каждый человек должен уметь жить в разных культурах». Не воспринимать другую культуру как чуждую и враждебную, а быть готовым воспринять ее настолько, чтобы жить в ней. Это тем более важно, что уже практически сформировалась наднациональная (глобальная) культура и перед каждым из нас стоит задача — уметь жить как минимум в нескольких культурах.

Уважаемые коллеги! У нас впереди очень интересная работа, и я хочу пожелать всем нам успехов.

Мехди Санаи,

*Чрезвычайный и Полномочный Посол Исламской Республики Иран в РФ,
кандидат политических наук*

РОССИЯ–ИРАН: ДИАЛОГ КУЛЬТУР (Приветственное слово)

Уважаемый господин Запесоцкий, уважаемые преподаватели Университета, студенты, дамы и господа! Я рад принять участие в проводимой Санкт-Петербургским Гуманитарным университетом профсоюзов конференции «Россия–Иран: диалог культур», на которой присутствуют видные исследователи, преподаватели и студенты из двух стран. Этот Университет — авторитетная площадка для проведения международных конференций по диалогу культур и цивилизаций. Благодарю за предоставленную возможность известного ученого профессора А. С. Запесоцкого, который стал инициатором проведения совместной с Университетом им. Алламе Табатабаи (Тегеран) конференции.

Отрадно, что наши университеты участвуют в подобных мероприятиях, которых нам очень не хватает. Россия и Иран проводят много совместных мероприятий на межгосударственном уровне, растет количество контактов, много российских делегаций посещают Иран, а иранских — Россию. Но, к сожалению, все еще недостаточно контактов на уровне университетов и научных организаций, столь необходимых в отношениях между нашими странами. Мы должны стремиться к установлению новых отношений в сфере науки и образования и расширять уже существующие.

Рад видеть сегодня на открытии конференции молодых, талантливых, активных студентов. Также на нашей конференции присутствуют крупнейшие российские философы-иранисты и известные иранские профессора. Поэтому я уверен: то, что происходит во время проведения Дней науки, культуры и образования Ирана в Санкт-Петербургском Гуманитарном университете профсоюзов, внесет весомый вклад в расширение контактов и упрочение взаимоотношений между Ираном и Россией.

Интерес к другим странам и народам не определяется количеством населения, местом, занимаемым в системе международных отношений, или географическим соседством. Для дружественных отношений очень важны позитивные и реальные представления двух стран о друге. Необходимо, чтобы эти представления совпадали с реальной картиной страны, власти и народа. Многие из тех, кто приезжает в Иран, сталкиваются с объективной реальностью, полностью противоречащей той, что представлена в средствах массовой информации. Это свидетельствует о силе, которой обладают СМИ в формировании представлений.

Что касается сущности двусторонних отношений между Исламской Республикой Иран и Российской Федерацией, то здесь время от времени возникают представления, далекие как от российской, так и от иранской реальности. Для построения правильных отношений следует учитывать следующее:

1) несмотря на то что Иран и Россия имеют различную историю, культуру и религию, между ними обнаруживается меньше концептуальных и ценностных разногласий, чем между Ираном и другими странами;

2) вопреки тому, что в разные исторические периоды между Ираном и Россией произошло несколько сражений, сегодня у этих стран отсутствуют любые территориальные и пограничные разногласия;

3) между Ираном и Россией не существует никакой серьезной напряженности;

4) наши страны имеют большое сходство друг с другом на региональном и мировом уровнях, общие интересы (обе страны настаивают на создании механизма региональной безопасности без участия внерегиональных игроков, и эта позиция может быть поставлена во главу их расширяющегося регионального сотрудничества);

5) Иран и Россия во многих ситуациях занимают одинаковую стратегическую позицию на Ближнем Востоке;

6) несмотря на то что Иран и Россия обладают богатыми нефтегазовыми ресурсами и на первый взгляд являются конкурентами в области экспорта энергоносителей в различные регионы, тем не менее они имеют широкие основания для сотрудничества.

Названные особенности демонстрируют широкий спектр связей между Ираном и Россией, которые наряду с нарабатанным потенциалом могут поднять отношения двух стран в экономической, политической области и в сфере безопасности до стратегического уровня.

Помимо упомянутых факторов, еще одна важная составляющая должна сыграть свою позитивную роль — взаимное доверие, которое в последние годы (с учетом приобретенного опыта) является одним из наиболее эффективных факторов двусторонних отношений. Можно констатировать, что степень доверия между нашими странами в некоторой степени возросла, а недоверия — уменьшилась. На современном этапе Россия воспринимает Иран как страну, которая в различных сферах может быть подходящим партнером в регионе. Иран тоже смотрит на новую Россию с большим доверием. Опыт добрососедских отношений требует того, чтобы влияние третьих стран на двусторонние отношения было сведено к минимуму.

Однако хотелось бы выделить существующую между нашими странами проблему. В большей степени отношения между Ираном и Россией являются государственными: на это оказывает влияние воля соответствующих должностных лиц и то, что административные государственные структуры двух стран ведут совместную деятельность и проявляют активность в различных сферах. Но то, что наши отношения этим исчерпываются, является недостатком. Надеюсь, что дальнейшее развитие получают отношения между негосударственными структурами в области культуры, науки, образования, а также экономики. Иран и Россия нуждаются в том, чтобы отношения перешли с государственного уровня на уровень взаимодействия народов, в частности в сфере культуры.

В настоящее время в десяти иранских университетах студенты изучают русский язык, в России тоже ведется подготовка переводчиков с персидского языка, шедевры русской литературы переведены на фарси, персоязычные читатели имеют возможность познакомиться с произведениями Достоевского, Чехова, Пушкина, Толстого, великие произведения Фирдоуси, Рудаки, Хайяма, Саади, Хафиза переведены на русский язык. Однако знакомство двух стран друг с другом, до сих пор ограниченное сферой переводов, конечно, недостаточное. Количество иранских студентов в России и российских студентов в Иране все еще очень ограничено. В настоящее время в России обучается не более 500 иранцев. В иранских университетах около 12 тыс. иностранных студентов получают образование. Среди них есть и россияне, но их количество весьма незначительно. Следует отметить, что иранские университеты дают хорошее образование, многие из них занимают высокие места в мировом рейтинге вузов.

Если говорить о культурных контактах между нашими странами, то сейчас проводится много мероприятий подобного рода, в том числе при участии культурного представительства при Посольстве Исламской Республики Иран в Российской Федерации. Скоро состоится открытие культурного представительства Российской Федерации в Тегеране (это мероприятие долгие годы находилось в повестке дня, и надеемся, скоро осуществится). Все это свидетельствует о том, что развитие отношений и взаимопонимания между народами может стабилизировать и даже улучшить отношения между властями и государствами.

В прошлом году состоялись два главных события в университетской жизни — создание Российско-Иранского комитета по сотрудничеству в области технологий (состоящего из 10 рабочих групп) и Ассоциации высших учебных заведений Российской Федерации и Исламской Республики Иран. Впервые 12 крупных российских и иранских университетов вместе обсуждали различные вопросы. Кроме того, несколько университетов наших государств подписали прямые соглашения.

В качестве последнего примера могу отметить, что сотрудничество между нашими странами не ограничивается только Москвой или Санкт-Петербургом. Например, недавно в Иране Челябинский государственный университет подписал соглашение о взаимодействии с несколькими государственными университетами (вузами городов Зенджан и Тегеран). Вскоре представители вузов Екатеринбурга подпишут меморандумы о сотрудничестве в Тегеране и Хамадане. Кроме сотрудничества в рамках ассоциации, университеты могут взаимодействовать и на двустороннем уровне. Конечно, подписания меморандумов недостаточно, необходимо перевести их в практическую плоскость, реализовать.

Надеюсь, опыт сотрудничества Университета им. Алламе Табатабаи и Санкт-Петербургского Гуманитарного университета профсоюзов и проведение подобных форумов внесут ценный вклад в укрепление культурных и гуманитарных связей между двумя странами. Уверен, что Гуманитарный университет профсоюзов и лично профессор Александр Сергеевич Запесоцкий в последующие годы будут играть ведущую роль в установлении взаимопонимания и культурного взаимодействия между Ираном и Россией.

А. В. Смирнов,

директор Института философии РАН (Москва), заведующий сектором философии исламского мира Института философии РАН, академик РАН, доктор философских наук, профессор

ИБН АРАБИ И ИСЛАМСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Учение Ибн Араби (1165–1240), величайшего суфийского исламского мыслителя, явилось понятнейшим выражением того мироощущения, которое сложилось на протяжении многовекового развития суфизма. Это мироощущение не только не противопоставлено картине мира, характерной для классической арабской цивилизации, но и является ее развитием вдоль определенной линии. Не будет преувеличением сказать, что средневековый человек живет в мире, в котором каждое мгновение жизни исполнено значения, в котором смысл свершающегося не ограничен пределами данного и доступного сейчас, потому что он протягивается в будущее и связан с вечностью. Этот человек не знает вызова бездонной и иррациональной бесконечности, перед лицом которой мы вынуждены оправдывать свое существование. Для него весь материальный мир ограничен пределами небесной сферы, которая достижима если не физически, то, во всяком случае, в мысли, и ему хорошо известны конечные элементы, из которых строится любое существо. Мироздание сотворено для него и подчинено ему, поскольку человек — высшее существо подлунного мира, венец творения, стоящий в его центре. Средневековый человек живет в *стабильном* мире, который не грозит вдруг опрокинуть привычные представления о себе. Однажды понятый, этот мир не может уже стать чуждым и непонятным, он не хранит про запас таких тайн, которые, открывшись, способны перечеркнуть сложившуюся картину мироздания.

Мир, иначе говоря, достаточно уютен и обозрим; этот мир, хотя и составляет лишь временное пристанище на пути к вечности, тем не менее близок и *понятен* человеку. Но в мистицизме он становится еще и прозрачен: сквозь всякое явление просвечивает тот смысл, который соединяет разрозненную мозаику событий в единое осмысленное полотно. Бог и Его творение, разделенные для традиционного религиозного мышления бездной несхожести, сливаются для мистика в нечто единое, в котором земное и небесное, вечное и временное становятся подчас трудноразличимыми гранями. Так, для суфия становится близким не только само мироздание, но и его исток, его конечное основание. В мире не остается ничего, что было бы непостижимым или недоступным для человека, — в этой фразе если и есть преувеличение, то лишь незначительное.

Именно в этом единстве вечного и временного, земного и божественного состоит для мистика *осмысленность* мира. Средневековое мышление склонно искать объяснение вещей в их причастности абсолютной реальности — Богу. Для суфия эта причастность принимает свою крайнюю форму: всякая вещь есть только потому, что она есть Бог; причастность, иными словами, понимается как все-включенность — включенность всех вещей в Бога. Мироздание, став прозрачным и пропуская свет Истины, парадоксальным образом не подчеркивает, а устраняет свою отдаленность от Творца. Человеку становится доступен и близок не только мир, но и Бог. Надо лишь отдаться этому ощущению слитости и единства, надо лишь посмотреть — и увидеть эту высшую Истину, эти неразличенность и неразличимость Творца и Творения.

Это ощущение выражено в основном тезисе философии Ибн Араби, поняв который мы сможем проследить и ход всех прочих рассуждений. Оно нашло отражение и в названии, которое традиция дала учению Великого шейха, — *единство бытия* (*вахдат ал-вуджуд*).

Что такое *единство бытия*? Оно открывается такому взгляду на мироздание, в котором привычные средневековому мышлению антиномии перестают быть противопоставленными и несовместимыми, взгляду, который неспособен отличить одно от другого: временное от вечного, сотворенное от нетленного, божественного. Неспособен не потому, что незорок или непроницателен; напротив, именно потому, что он видит дальше и глубже, чем другие, этот взгляд пронизывает «внешнюю» разделенность Бога и Творения и видит их «внутреннее» единство. Как говорит Ибн Араби:

В любой из форм нам Милостивый явен,
В любой из них Единственный сокрыт...
На каждом сущем есть Его печать.
Она Творенью Бога открывает,
Но для наших глаз Его явленье
Упрямый разум аргументом отвергает.

(Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 178)¹

«Ты — Его форма, а Он — твой дух. Ты для Него — то же, что твоя телесная форма для тебя, а Он для тебя — то же, что для твоего тела движущий его дух» (Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 163).

Однако не будем поддаваться соблазну привычного объяснения, которое состояло бы в том, что «внешнее» неистинно и нереально, что оно —

¹ Здесь и далее «Геммы мудрости» цит. по: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. Перевод дан в новой редакции автора.

иллюзия, скрывающая «внутреннюю» подлинность. Суть философских рассуждений Ибн Араби состоит в том, что *неистинного нет*. От этого тезиса отправляется и к нему возвращается практически любое размышление. Это утверждение — *неистинного нет* — остается верным, как бы мы его ни трактовали, — в онтологическом, гносеологическом или этическом смысле. Нет неистинного бытия, ибо любая вещь причастна высшей реальности, Богу; нет неистинных утверждений, ибо любое утверждение составляет частный момент в бесконечном движении мысли, пытающейся описать эту высшую реальность; нет «неистинных» (не-благих) поступков, ибо любой поступок в конечном счете влит, вплетен в пульсацию единой реальности-Бога.

Одно из «прекрасных имен» (атрибутов) Бога в исламе — «Истинный», или «Истина» (*ал-хакк*). Именно так предпочитает именовать Бога Ибн Араби. Если все причастно *единой* и *всеобъемлющей* Истине, Истинному (Богу), то ничто не может быть не-истинным. Этот вывод из парадоксального превращается в тривиальный, как только мы принимаем во всей ее полноте предпосылку все-причастности. Каждое причастно каждому, то есть связано с ним тысячью нитей, ибо нет ничего самого-по-себе, но все — пульсация, дыхание единой реальности.

Для того чтобы увидеть эту все-причастность, все-слитость элементов мироздания, нужны особый взгляд, особая установка познания. Она обозначается в суфизме термином *хайра* — «растерянность».

«Растерянность» в чем-то сродни сомнению, но это сомнение особого рода. Если в европейской философии сомнение либо полностью подчиняло себе мысль (как то было в античном скептицизме, где единственным позитивным содержанием оставался в конечном счете сам факт выражения сомнения), либо, как у Декарта, было лишь приемом добывания неопровержимой и абсолютно несомненной *однозначной* истины, то суфийская «растерянность» может быть определена как сомнение в возможности конечного ответа, однозначной истины. Для рационального мышления любая истина, любое утверждение есть вместе с тем отрицание, поскольку, утверждая нечто как истину, мы тем самым говорим, что противоположное утверждение ложно. Именно в этом и сомневается «растерянный» суфий: каждая истина представляется ему лишь гранью единой Истины, гранью, которая не только не отрицает все остальные, но, напротив, предполагает их. Аксиома формальной логики «А есть либо В, либо не-В» недействительна для него: истина достижима не как нахождение *единственно* правильного и отсечение всего остального как ложного, а как видение включенности любой вещи в континуум Истины. Иначе говоря, истинное высказывание о вещи есть совокупность всех возможных высказываний

о ней, среди которых неизбежно окажутся и противоположные. Истинно не то, что отрицает противоположное себе как ложное, а то, что предполагает его как также истинное. Задача философского размышления Ибн Араби — показать возможность такого взгляда на мироздание, для которого эта *тотальность истины* перестает быть смущающим парадоксом.

«Растерянный вращается, совершая круговое движение вокруг полюса¹ и не удаляясь от него. А кто идет прямолинейно², тот отклоняется и отворачивается от желанной цели, думая, будто достигает предела возможного: для него существуют *от* и *к* и то, что их соединяет. А для того, кто совершает круговое движение, нет начала, и направляет его *от*, а не конечная цель, а потому *к* ведет его³; ему дано наиболее полное бытие и дарованы все слова и мудрости в их совокупности» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 166–167).

Для такого взгляда нет конечного и исчерпывающего ответа. Любой ответ может быть продолжен: истина в том, что рациональному сознанию кажется соединением антиномий, противоречащих друг другу высказываний. Но принцип «и да, и нет» («хочешь, скажи так, а хочешь, скажи иначе») у Ибн Араби не выражает безразличия к вербализованной истине, не означает, что истина релятивна. В том, что за любым конечным позитивным утверждением может (и должно) следовать продолжение, утверждающее нечто прямо противоположное, состоит отнюдь не ущербность, а, напротив, высшая мудрость познания. Истинный ответ должен быть полон и совершенен — так же и столь же, как полно и совершенно бытие, в котором Божественное и тварное слиты в нерасторжимом единстве, в котором одно и то же может быть увидено и расценено и как Божественное, и как тварное, мирское. Понятие онтологического совершенства как абсолютной полноты, как экспликации всех возможностей преломляется, таким образом, и в гносеологической плоскости.

«Хочешь, скажи, что Бог проявился как этот мир, а хочешь, скажи так: если сначала взять мир и рассмотреть его, то он будет подобен Богу в Его проявлении, а потому может быть всяким для рассматривающего его ока, в зависимости от природы рассматривающего, — или же что натура

¹ Здесь игра слов накладывается на игру образов. *Хаир* («растерянный») означает также «водоворот», а вода служит у Ибн Араби символом бытия и жизни. «Растерянность», таким образом, отвергает человека непосредственно в водоворот «пучины бытия», *полюсом* которого является Бог.

² Ибн Араби имеет в виду рационалистов. Цепочки силлогизмов и аргументов выстраиваются у них в прямую линию *от* начальной постулата к конечному выводу (скажем, от безусловности божественного бытия к обоснованию земного).

³ Суть этого парадоксального рассуждения состоит в том, что для «растерянного» взгляда на мироздание любое утверждение может быть принято за отправную истину, двигаясь от которой мы опишем круг и вернемся к ней же.

рассматривающего может быть всякой, в зависимости от того, как проявляется [Бог]: все это истинами допустимо» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 242).

«Говори о мироздании, что пожелаешь. Можешь сказать: оно есть Творение; можешь сказать: оно есть Бог; хочешь, скажи: оно есть Бог-Творение; а пожелаешь, можешь так сказать: оно не есть ни Бог в полном смысле, ни Творение в полном смысле; а хочешь, говори о растерянности в этом» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 197).

Итак, истинность ответа — в том, чтобы не ставить точку, чтобы продолжить рассуждение и показать не-полноту, не-абсолютность любого конечного утверждения. «Растерянное» суфийское рассуждение, внемлющее зову абсолютной и все-включающей Истины, стремится *всегда дальше*, всегда за горизонт, который очерчен некоторым конечным утверждением, фиксированной формулировкой. Для суфийского философа горизонт понимания абсолютен: движение мысли стремится описать круг, включив в него все возможные ответы на заданный вопрос и показав возможность (то есть истинность, причастность к Истине) каждого из них.

Этот же принцип характерен и для этических рассуждений Ибн Араби. Однако прежде чем говорить о них, мы должны хотя бы вскользь затронуть центральные постулаты его онтологии. Не имея возможности описывать логику их формирования и аргументации, мы ограничимся здесь их изложением.

Вечное, божественное бытие ежемгновенно, в каждый «атом» времени получает воплощение, застывает в форме мира. Мир меняется каждое мгновение, и все эти его мгновенные, фиксированные состояния и составляют грани единой Истины. Как грань неотделима от кристалла и как без граней кристалл лишится своей формы, то есть перестанет быть тем, что он есть, — так же и мироздание неотделимо от Бога-Истины, «формой» которого оно является. Только потому, что есть мир, есть и Бог как абсолютная полнота и совершенство бытия.

Понимание бытия как единого, как *равно* вечного и временного, божественного и земного доводит понятие совершенства до абсолютного. Нет ничего совершеннее вечного бытия, или бытия Бога. Но каждая «вещь в мире» — это мгновенный слепок с вечного бытия, слепок, который в следующее мгновение может стать другим, явить любую другую грань всесовершенной Истины. Слитая с Истиной, всякая вещь столь же совершенна, как и Истина.

Поэтому категория *добродетели (фадила)* — одно из центральных этических понятий — теряет в рассуждениях Ибн Араби ту строгую определенность, которая, как правило, характерна для нее в построениях других

средневековых мусульманских философов. Добродетельность обычно так или иначе связывалась с понятием онтологического совершенства и превосходства. Даже этимологически слово *фадила* не связано с категориями добра или блага: его корень (*ф-д-л*) несет смысл избыточности, излишка и в связи с этим — превосходства над неизбыточным, ущербным. Добродетелен (*фадил*), следовательно, тот, кто превосходит другого, стоящего на лестнице онтологического совершенства ниже (*мафдул*).

Но для суфия превосходство одного над другим относительно, во всяком случае, за этим превосходством Ибн Араби видит слиянность сущностей, отрицающую его абсолютность:

«В Творении любое существо обладает способностями всего, что его превосходит. Поэтому любая часть мира есть целый мир: она готова принять и воплотить в себе все, что явлено в отдельных частностях всего мира... А посему, да не заслонит глаз твоих превосходство одного над другим (*тафадул*): не говори, что неверны речи утверждающих, что Творение и есть сам Бог» (*Ибн Араби. Геммы мудрости*, с. 228–229).

Точно так же любая вещь является благой, ибо она истинна (причастна к Истине), тогда как понятие зла условно либо конвенционально. Злым или отвратительным *называется* (а не является) то, что противоречит взглядам или намерениям отдельного человека (или другого живого существа): в этом случае отношение к чему-то как к злу обусловлено особенностями вашего характера или темперамента или установлениями религиозного Закона, тогда как сама по себе эта вещь безусловно благая.

Вообще любая пара категорий, которыми оперируют этические построения, будет захвачена круговым «растерянным» суфийским рассуждением. Такие понятия, как свобода воли — предопределенность поступков, Божий гнев — Божья милость, загробное счастье — наказание, не противопоставлены друг другу, а предполагают одно и другое как равно возможные, более того, необходимые стороны описания одной и той же, единой действительности.

Скажем, из двух утверждений — «поступки совершает сам человек» и «поступки творятся Богом» — невозможно выбрать одно и предпочесть его другому. Верно то и другое *вместе*: только оба утверждения совокупно выражают истину. Если для описания действительности мы выбираем один способ рассуждений (скажем, первый, основывающийся на понятии свободной воли человека), мы всегда должны помнить, что столь же возможен и второй. Более того, следуя принципу «растерянности», мы обязательно от первого придем ко второму и поймем, что свобода воли человека и предопределенность его поступков Богом — два взаимно дополняющих выражения для описания *одного и того же*.

В доказательство возьми слова «Не ты бросал, бросаю, но Бог бросал»¹. Глаз постиг одну только форму Мухаммеда, которая, как засвидетельствовало чувство, бросала. Именно это Бог отрицает сначала, потом, в середине предложения, подтверждает, а затем, дополняя, утверждает, что это именно Бог бросал в сей форме мухаммеданской. В это нельзя не верить; так посмотри же, как предстал тут Бог в форме Мухаммеда.

«Об этом Сам Бог известил Своих рабов. Не кто-то из нас, а Сам Он о Себе сказал это, — а слова Его истинны, и им должно верить независимо от того, постиг ли ты знание, заключенное в них, или не постиг, ведь ты либо знающий, либо верующий мусульманин» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 254).

Бог сказал о Себе, что Он есть не что иное, как сами силы раба: «Я — слух его», а это — одна из сил раба, — «и зрение его», а оно — одна из сил раба, — «и язык его», — а он — один из членов раба, — «и нога его, и длань его»². Не только силы упомянул Он здесь, но также и члены, — а раб и есть не что иное, как эти силы и члены. Итак, именуемый рабом и есть Истинный; но не так, что раб как таковой есть господин. Ведь соотносительности³ различны самостно, а Тот, к Кому [они] отнесены, не различен, а потому во всех соотносительностях — именно Он как таковой ('*айну-ху*), и ничто иное: «Он — единая воплощенность ('*айн*), имеющая соотносительности, сопряженности и атрибуты» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 258).

«Знай, что предопределение (*када*) — это суждение (*хукм*) Бога о вещах, а судит Бог о вещах так, как знает их и о них. Но Бог знает о вещах имен-

¹ Коран, 8:17 (пер. мой. — А. С.). Бог напоминает Мухаммеду начало сражения при Бадре, в котором мусульмане одержали важную для себя победу над превосходящими силами курейшитов. Тогда Мухаммед бросил в сторону вражеских рядов горсть земли, что символизировало неизбежность исполнения божественной воли и поражения противника.

² Ибн Араби цитирует *хадис кудсий* (хадис, в котором Мухаммед передает слова Бога): «Всевышний и Благословенный Бог рек: “Я объявлю войну тому, кто обидит Моего близкого угодника (*валиий*); а из всего, что приближает ко Мне раба Моего, более всего люблю Я то, что наказал ему как должное. Благодаря сверхурочным трудам (*навафил*) приближается раб Мой ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюбил Его, Я — слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он, и длань его, коей взыскует он, и нога его, коей ступает он, и язык его, коим глаголет он. Он попросит Меня — Я отвечу ему, он прибегнет ко Мне — Я помогу ему. И ни в каком Моем деянии не колеблюсь Я так, как в отношении души верующего: ему не хочется умирать, а Мне не хочется обижать его”» (*Ал-Бухари*. Ас-Сахих. Книга ар-рикак. 6021). *Должное* — в оригинале *фард*, т. е. те обряды поклонения, которые мусульманский Закон определяет как обязательные.

³ *Соотносительность* — в оригинале *нисба*. Имеется в виду не отношение, а сами соотносимые члены, как «раб» и «господин», существующие только как такие соотносительности. Парадоксальным моментом является тот факт, что отнесены они не друг к другу, а к Богу, *внутри* которого и наличествуют как соотносительности. Данная фраза служит неплохим примером «растерянного» суфийского рассуждения, в котором истинен каждый его шаг, причем истинен именно как включенный в круг, т. е. верный только в контексте целого, отдельные стадии которого могут противоречить друг другу.

но то, что являют Ему сами познаваемые вещи, каковы они сами по себе. Судьба же (*кадар*) — это становление вещей во времени (*тавкит*) такими, каковы они, и не более того. Поэтому предопределение определяет вещи и судит о них через них же самих, не иначе.

В этом вся тайна судьбы “для того, у кого есть сердце или кто преклонил слух свой, свидетельствуя”¹. Поэтому “у Бога — убедительное доказательство”², ибо в действительности судящий зависит от того, о чем судит, — ведь судит он в соответствии с тем, как того требует сам судимый. Судимый (которого судят в соответствии с тем, каков он) сам есть судия судящего, определивший ему судить именно таким, а не иным образом. Так что любой судящий сам определен тем, чем и о чем он судит, кем бы сей определяющий судия ни был. Постигни же истину сего вопроса, ибо судьба неведома людям только в силу своей властности — поэтому ее не знают и столь много и настойчиво спрашивают» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 212).

«Все, что приходит в бытие или покидает его, всегда согласно с [Божественным] желанием. Если же Божественное приказание будет нарушено и свершится грех ослушания, значит, это было приказание опосредованное, а не сизидательное. Поэтому в своих деяниях никто еще ни на волосок не преступил желания Бога и не ослушался этого Его приказания: нарушалось лишь приказание опосредованное, вникни в это.

Приказание, исходящее от Божественного желания, всегда направлено на само действие, дабы явилось оно в бытии (а не на того, кто являет его), — и оно обязательно будет. Однако из-за сего особого вместилища (то есть «действующего» человека. — А. С.) оно называется то ослушанием Божьего приказания, то послушанием и подчинением Богу; смотря по тому либо похвальным считается оно, либо порицаемым.

Коль скоро мироустроение таково, как мы здесь установили, то все Творение пожинает счастье во всем его многообразии; об этом сказал Он, что милость объемлет всякую вещь³ и что она опережает гнев Божий⁴» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 238–239).

Итак, невозможно однозначно отделить Судию от судимого, предназначенное и предопределенное от заслуженного собственным свободно

¹ Коран, 50:37 (пер. мой. — А. С.). Этот аят Ибн Араби считает кораническим описанием суфиев.

² Коран, 6:149 (пер. И. Крачковского).

³ Ибн Араби имеет в виду аят: «Наказанием Моим Я поражаю, кого желаю, а милость Моя объемлет всякую вещь» — Коран, 7:156 (пер. И. Крачковского).

⁴ Аллюзия на «священный хадис»: «Закончив творение, Бог записал в Книге Своей, что при Нем на Троне: “Милость Моя опережает гнев Мой”» (см.: *Ал-Бухари*. Ас-Сахих. Китаб бад’ ал-халк. 2955. Параллели: Муслим, Тирмизи, Ибн Маджа, Ибн Ханбал).

избранным деянием. Бог ведет нас во всех наших поступках, но ведет так, как мы сами того хотим; наша судьба predetermined, но predetermined тем, каковы мы. Точно так же, говоря о нечестивости или греховности человека, мы должны помнить, что эти понятия в суфийском рассуждении обязательно переходят в свою противоположность, и «нечестивые» получают ту же милость близости к Творцу, что и «праведные».

«Итак, Он погонит нечестивых¹ — тех, кто это заслужил, кого гибельным ветром отделил Он от собственных душ. Он держит их за хохол², а ветер гонит их в геенну (притом что это Он воплотился в их прихотливых устремлениях), а геенна — это удаленность (от Бога. — *А. С.*), коя мнилась им. Но вот Он приводит их туда, — и оказывается, что они в ближайшей близости. И вот уж более нет удаленности, и нет для них того, что именуется геенной: они пожинают благодать близости, как того сами заслужили, будучи нечестивыми³. И не благодетельным даром Его была для них эта сладость вкушения близости, но они сами взяли ее, заслужив то поистине своими деяниями, — а в этих деяниях своих они ступали по прямому пути Господа, ибо хохлы их держала рука обладателя сего атрибута⁴. Так что не сами по себе шли они, но в силу необходимости (*джабр*), пока не достигли той близости» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 193–194).

«Поэтому каждый своей цели достигает, а потому и награду получает, а значит, счастлив. Если он обрел счастье, значит, снискал довольство [Бога], даже если некоторое время терпит муку в том мире, — ведь и в дольнем мире не избег страданий и мучений народ пасомый (а нам известно, что это — народ Божий и что счастлив он). Так же и среди рабов Божьих есть такие, кого настигнут муки в загробном мире, в месте, именуемом геенной. Однако никто из знающих, открывших миропорядок таким, каков он, не утверждает, что никогда не обретут они там своего, особого блаженства, — будь то благодаря устранению терзавшей их муки (а с устранением оной они испытывают блаженство отдохновения от нее) или независимое, сверх того, блаженство, подобно блаженству праведников в куцах райских» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 199).

¹ Аллюзия на аят: «Будет день, в который Мы пред Милостивым соберем благочестивых с таким же почетом, с каким принимают царских послов, а нечестивых погоним к геенне, как гоняют скот на водопой» — Коран, 19:85–86 (пер. Г. Саблукова).

² Аллюзия на аят: «Всякое ползающее иль движущееся создание держит Он за гриву или хохол: воистину, Господь мой на прямом пути» — Коран, 11:56 (пер. мой. — *А. С.*).

³ Игра слов: *муджрим* («нечестивый») является причастием глагола *аджрама*, означающего «совершать преступление», а также «собирать плоды, пожинать».

⁴ ...сего атрибута — атрибута «стоящий на прямом пути», т. е. Бога.

А потому — есть только Верный Обещанью!
А что угроза? Для нее нет в мире места.
Смотри: перед тобой юдоль стенок.
Но вижу в ней лишь явное блаженство:
Сии два неразличны в единенье,
И только в проявленье — мук явленье;
Сладка та мука, хоть зовется мукой ада:
Лишь шелуха она, сокрывшая усладу.

(Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 183)

Вероисповедная максима Ибн Араби вытекает из основных положений его философии, о которых мы говорили. Если *всё есть Бог и Бог есть всё*, то человек *всегда* поклоняется Богу-Истине, даже если думает, что боготворит что-то другое. Но ничего *иного*, чем Истина, нет — а значит, любое вероисповедание истинно, причастно Истине. Не-истинным будет только одно: утверждение исключительности какой-то одной вероисповедной доктрины, притязание на единственность веровательной истины. Человек должен видеть Бога во всем и никогда не отрицать, что другой, придерживающийся иной веры, также видит Его.

Вообще говоря, у каждого есть определенное представление о своем Господе. Человек обращается к Нему, представляя Его именно так, а не иначе, и именно таким хочет видеть Его. Если Истинный проявится пред ним в соответствии с этим представлением, он Его признает, а если проявится иначе, он Его отрицает и бежит, от Него спасаясь: вот как неучтиво по отношению к Нему ведет себя этот человек, думая, будто поступает благопристойно.

Так всякий доктринер богом считает только то, что сам для себя установил: бог вероисповеданий заключен в установлениях, а потому такие люди видят лишь самих себя и то, что установили в своих душах. «И ведь посмотри: какова ступень людей в познании Бога, так же будут они видеть Его в Судный День. Я сообщил тебе причину этого; смотри же, не связывай себя никаким особым кредо и остерегайся отрицать все прочее: минует тебя тогда многое благо, более того, минует знание миропорядка таким, каков он есть. Нет, пусть душа твоя будет первоматерией для форм исповеданий всех без изъятия: Всевышний столь велик и вездесущ, что Его не может объять именно это кредо, а не то или другое.

Сам Он говорит: “Куда бы ни обратились вы, везде лице Божие”¹, не определяя, куда же именно; при этом Он говорит о лике Божьем, а лик и есть истинность любой вещи. Говоря так, Бог пробуждает сердца верующих, дабы превратности дольней жизни не заслонили от них этого. Ведь

¹ Коран, 2:115 (пер. Г. Саблукова).

рабу неведомо, когда приберет его к Себе Бог, и может так случиться, что Он приберет его, когда тот забудет об этом, и тогда он не будет равен тому, кто был прибран в момент присутствия [при Боге].

Зная все это, совершенный раб вместе с тем в явной форме своей молится, непременно обратившись в направлении Мекканской мечети и считая, что Бог в момент его молитвы пред ним¹. Это и есть одна из ступеней “лика Божьего” из “куда бы ни обратились вы, везде лице Божие”: направление на Мекканскую мечеть включено в эти [направления], а потому там — лик Божий. Однако не говори, что он там только; придержишься тобою постигнутого и соблюдай благопристойность и в отношении направления на Мекканскую мечеть, и в том, чтобы не заключать лик Божий лишь в этом “где”: это “где” — только одно из той совокупности, “куда” обращается обращающийся. Ведь ты уже понял, что Всевышний поистине везде и во всем, но лишь вероисповедания многообразны.

...Многообразие вероисповеданий — вещь очевидная. Тот, кто ограничивает Его (одной вероисповедной истиной. — А. С.), тот отрицает Его за пределами этой ограниченности и утверждает и признает в этих пределах, когда Он в них проявляется. А тот, кто освобождает Его от всякой ограниченности, не отрицает Его вовсе, но утверждает во всякой форме, в которую Он переходит, являя человеку Самого Себя в меру той формы, в которой Он ему проявился, — и так до бесконечности, ибо формы проявления [Бога] не имеют предела, коего ты мог бы достичь. Так же и знание о Боге не имеет для знающего предела, у которого он остановился бы; напротив, знающий всегда ищет большего знания о Нем: “Господи, умножь мое знание”², “Господи, умножь мое знание”, “Господи, умножь мое знание”» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 198–199, 204).

Для Ибн Араби задача заключается не в том, чтобы показать, как именно должен поступать человек, установив для него непререкаемый моральный закон, отклонение от которого считается грехом или моральным падением. Человек должен постичь Истину, то есть стать Истиной, — вот в чем состоит центральный этический императив его философии. Но к Истине ведет отнюдь не единственный путь, на который вы должны встать и от которого нельзя отклоняться. Собственно, все пути ведут к Истине (просто потому, что каждый путь причастен Истине и есть Истина) — надо лишь видеть это. В этом и состоит собственно путь к Истине — подлинно знать, что любой путь ведет к ней. Вопрос заключается в том, как возможно *подлинное знание* этого.

¹ В Мекканской мечети находится Кааба, мусульманская святыня. Мусульманин во время молитвы должен стоять лицом по направлению к Каабе, представ таким образом как бы перед лицом Бога.

² Коран, 20:114 (пер. И. Крачковского).

Любые проявления человеческой природы могут — и должны — быть использованы для того, чтобы через них постичь, увидеть, приобщиться к Истине. В качестве примера приведем рассуждение, касающееся *необузданной страсти (шахва)*, которая в этике суннитского ислама наряду с синонимичным понятием *хаван* (страсть, увлечение) является предметом безусловного порицания как своеволие, противопоставляющее себя единственно правильной воле Бога.

«Никакой вещи в мире не станут поклоняться, пока она в глазах поклонника не облачится в одежды возвышенности и не завоюет расположение его сердца. Потому и Бог назвался нам “Возвышенным ступенями”¹: Он не сказал “возвышен ступенью”, но умножил ступени внутри единой воплощенности. И повелел Он, дабы Ему, Ему одному поклонялись на многих различных ступенях, из коих каждая дарует нам некоторое божественное проявление, благодаря которому Ему и поклоняются.

Величайшее из таких проявлений, в которых Ему поклоняются, и высочайшее из них — “Страсть” (*ал-хавва*). О ней сказал Он: “Обращал ли ты внимание на того, кто принял себе за бога свою страсть?”². Эта страсть — величайшее из почитаемого: только благодаря ей поклоняются вещам (а Ему поклоняться можно только чрез Его Самость). И о ней скажу я:

Богом-Страстью клянусь, что страсть есть причина страстной любви и влечения;
Сердце без страстной любви неспособно к Богу-Страсти питать устремление.

Разве не видишь ты, сколь совершенно знание Божье о вещах? Смотри, что сказал Он в завершение о рабе своей страсти, кою тот принял за бога: “Бог, зная, пустил его блуждать”³, — а блуждание и есть растерянность. А именно, Он увидел, что этот раб служит исключительно своей страсти, подчиняясь ее велениям, так что даже Богу поклоняется Он по той же страсти: не будь в сем священном деле у него страсти (а она есть воля любить), не стал бы он поклоняться Богу и не предпочел бы Его всему прочему. Точно так же любой, кто поклоняется какой-либо из мирских форм, принимая ее за своего бога, следует именно страсти, ибо поклонником всегда управляет его страсть. Однако потом он видит, что разные люди поклоняются разному, и каждый, поклоняясь чему-то своему, считает неправедными все прочие вероисповедания и поклонения. Тогда, если есть в нем хоть толика понимания, он придет в растерянность ради единения страсти — или даже Единства Страсти, ибо Страсть едина в каждом, кто

¹ Коран, 40:15 (пер. И. Крачковского).

² Коран, 45:23 (пер. Г. Саблукова). «Страсть» в кораническом контексте — пустое, алчное или корыстное желание, отвлекающее человека от веры в Бога.

³ Коран, 45:23 (пер. мой. — А. С.).

поклоняется. Так вот, видя это, Бог и “пустил его блуждать”, то есть ввел в растерянность, “зная”, что всякий поклонник поклоняется лишь своей страсти и поработит его одна лишь его страсть, — неважно, совпадает ли она с Узаконенным¹ или не совпадает.

Среди ведающих совершенным будет тот, кто во всяком предмете почитания видит некоторое проявление Бога, в котором Ему поклоняются. Ведь именно поэтому все они (поклоняющиеся чему-то отдельному. — *А. С.*) называют свой предмет поклонения богом, хотя у него есть и свое собственное имя, например — камень, дерево, животное, человек, звезда или, скажем, царь. Такому поклоннику мнится, будто его предмет поклонения занимает ступень божественную, тогда как на самом деле в нем, в этом предмете поклонения, которому всецело предается поклоняющийся, пред взором его особым образом проявляется Бог. Поэтому некоторые, ведая, вели невежды речь: “Мы поклоняемся им (идолам. — *А. С.*) только для того, что они приближают нас к Богу”², — и даже так сказали: “Ужели этих богов он (Мухаммед. — *А. С.*) превратил в какого-то единого Бога? Право, это удивительное дело!”³. Они вовсе не отрицали Его, а просто были удивлены таким оборотом дела, поскольку придерживались [веры в] множественность форм и относили божественность к ним. Но вот посланник призвал их к поклонению единому Богу, ведомому, но не свидетельствуемому; а ведь они сами подтвердили, что исповедовали веру в Него, сказав: “Мы поклоняемся им только для того, что они приближают нас к Богу”, ибо отлично знали, что те вещи — всего лишь камни. Поэтому слова Его “Скажи: назовите их”⁴ и были доказательством против них: они не могли назвать их иначе, чем их собственными именами.

А те, кому ведомо подлинное мироустройство, в своих явных делах и поступках не признают поклонение отдельным вещам. Знание, которым они обладают, диктует им подчиниться (в соответствии с велением эпохи) тому посланнику, в которого они уверовали и благодаря которому и именуются верующими. Так что и те (идолопоклонники. — *А. С.*) поклонялись в соответствии со своим временем, прекрасно зная, что в тех вещах почитали они не сами вещи, но Бога в них: так определено законом проявления, который они познали в них (идолах. — *А. С.*). Но этого не знает тот, кто

¹ То есть с тем видом поклонения, который предписан религиозным Законом.

² Коран, 39:3 (пер. Г. Саблукова).

³ Коран, 38:5 (пер. мой. — *А. С.*). В этих двух айатах речь идет о язычниках, отвергавших веру в единого Бога, провозглашенную Мухаммедом. Ибн Араби толкует их слова в соответствии со своей концепцией, называя их «ведающими» и показывая, что любая вера может быть понята и объяснена как вера в единую Истину, Истинного Бога.

⁴ «Они Богу придадут соучастников; скажи: назовите их; укажете ли вы Ему что-нибудь, чего не знает Он...» — Коран, 13:33 (пер. Г. Саблукова).

отрицает [другие вероисповедания] и не понимает, Кто предстает в образе проявления, и это же сокрывает совершенный ведающий, будь он пророк или посланник или же наследник оных.

Потому и было им приказано отказаться от тех идолов, когда отказался от них посланник того времени, дабы воспоследовать ему, взыскуя любви Бога в соответствии с Его речением: “Скажи: если вы возлюбили Бога, то последуйте мне (Мухаммеду. — А. С.): Бог будет любить вас”¹. Он призывал их к Богу, к Которому восходит и стремится все, Который познаваем в целом, но Которого нельзя свидетельствовать воочию, Которого “не постигают взоры”, но “Он постигает взоры”² в силу того, что Он Тонок и Им пропитаны все вещи: взоры не постигают Его так же, как не могут постичь духов, управляющих их остовами, их явными формами. “Он — Тонкий, Опытный”³, а опыт и есть вкушение, а вкушение — это проявление, а проявиться можно только в формах. Поэтому есть и они, и Он — иначе быть не может; и тот, кто, движимый страстью, увидел Его, обязательно будет Ему поклоняться — если ты понял; только к Богу ведет наш путь» (*Ибн Араби. Геммы мудрости*, с. 262–264).

Сближение, отождествление антиномий в «растерянном» суфийском рассуждении возможно в конечном счете благодаря утверждению «Истина такова, какова она». Бессмысленно ставить вопрос о том, может ли Истина быть иной, может ли она быть *изменена*. Да и, собственно, что может изменить Истину, если все *включено* в Истину? Что бы ни делал человек, это уже предопределено Истиной — а следовательно, свободное усилие воли, направленное на этическое совершенствование, невозможно как таковое. Но, следуя принципу сомнения в конечности ответа, мы должны раздвинуть горизонт этого рассуждения. Человек не отделен от Истины, он как грань Истины и есть сама Истина, — а значит, он предопределяет сам себя, значит, человек только таков, каким он хочет быть. Верно и то и другое, и вы можете выбрать любой ответ по своему вкусу — но при одном неперемennom условии: помните, что противоположное утверждение не менее истинно, чем то, которое вы предпочли, и никогда не утверждайте что-либо, отрицая противоположное.

Такова философская истина, которую открывает Ибн Араби на вершинах суфийского познания. Нетрудно заметить, что эта истина, неправильно или неполно понятая и истолкованная, легко перерастает в этический нигилизм. Поэтому в тексты Великого шейха вплетены моральные рассуждения, ориентированные на две группы людей: «обычных» верующих,

¹ Коран, 3:31 (пер. Г. Саблукова).

² Коран, 6:103 (пер. Г. Саблукова).

³ Там же (пер. мой. — А. С.).

не желающих или не способных воспринять философскую истину, и учеников суфийских шейхов — *муридов* (буквально — «стремящихся», т. е. стремящихся к овладению мистической мудростью).

Что касается первой группы рассуждений, то они утверждают моральные максимы, с которыми вряд ли кто-нибудь не согласится: всегда отвечай за свои действия и не перекладывай ответственности на другого, не убий и не сотвори зла.

«Мы сами себе определяем наше предначертание; более того, мы определяем себя самими собой, но в Нем. Потому и сказал Он: “У Бога убедительное доказательство”¹, то есть аргумент против слепцов, спросивших Бога, почему Он поступил с ними как-то иначе, чем им того хотелось. Потому Он обнажает пред ними Голень², — а это и есть миропорядок, открытый знающими. Они видят, что это не Бог поступил с теми людьми так, как они утверждают, будто бы Он поступил, но что все это — от них же самих. Бог знает их именно такими, каковы они, а потому теряет силу их аргумент и остается убедительное доказательство у Всевышнего.

...Так что сам человек дарует себе и благо, и его противоположность: он сам себе и благодетель, и мучитель. А потому да ропщет он лишь на самого себя и да прославляет только самого себя. Поэтому “у Бога убедительное доказательство”, оно состоит в Его знании о людях, ибо знание всегда соответствует познаваемому.

...Кто понял эту мудрость, неизбежно утвердил ее в своей душе и никогда о ней не забывает, тот более не зависит ни от кого другого и знает, что и добро, и зло приносит себе сам. Под добром я разумею то, что соответствует его целям и согласуется с его натурой и характером, а под злом — то, что не соответствует его цели и не согласуется ни с натурой его, ни с характером... Он знает, что именно от него зависит, каким ему быть, и если случится что-нибудь, препятствующее его намерениям, он скажет себе: “Твои же собственные руки завязали бурдюк, когда твой рот хотел надуть его” (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 174, 185, 202).

«Знай, что существо человеческое, совершенное духом, телом и душой, сотворено Богом по Своему подобию, а потому и развязать связь его может лишь Тот, Кто сотворил его, — развязать ее либо Своею рукой (а только так и бывает), либо отдав приказание о том. А кто возьмется за то без приказания Божьего, станет врагом самому себе, преступая в душе своей границу Божественную, преуспевая в разрушении того, кого Бог приказал созидать и лелеять.

¹ Коран, 6:149 (пер. И. Крачковского).

² Аллюзия на аят: «В тот день, когда откроется Голень и они будут призваны к поклонению, они будут не в силах это сделать» — Коран, 68:42 (пер. мой. — А. С.). Голень является символом наиболее тайного; «обнажить Голень» означает обнаружить самое сокровенное.

Знай также, что жалеть рабов Божьих и сострадать им ближе к промыслу Божьему, нежели проявлять рвение и пыл во имя Его. Вот, Давид вознамерился воздвигнуть священный храм; много раз, как только завершал он строительство, храм тотчас же разрушался¹. Воззвал Давид к Богу, и Он открыл ему: “Сей храм Мой не будет воздвигнут рукою, пролившей кровь”. “О Господи! Разве не во имя Твое свершалось это?” — воскликнул Давид. “Да, это так, — ответил Бог, — но разве они (убитые Давидом враги. — А. С.) не Мои рабы?” Тогда сказал Давид: “Господи! Сделай так, чтобы построен он был рукою отпрыска моего”, — и открыл ему Бог: “Сын твой Соломон построит его”.

Смысл этой истории в том, что надлежит охранять существо человеческое и воздвигать его более достойно, нежели разрушать. Разве не знаешь ты, что Бог положил заключать мир с врагами религии и брать с них податъ, сохраняя их жизни, ибо сказал: “Если они будут склоняться к миру, то и ты склонись к нему и возложи упование на Бога”²? Разве не знаешь ты, что кровнику³ Закон предписывает взять выкуп или простить того, кому требуется отомстить, и только если тот откажется от этого, разрешается убить его? Разве ты не знаешь, что когда кровников несколько и один из них принял выкуп или простил обидчика, а остальные настаивают на отомщении убийством, то Бог предпочитает простившего непростившим, и обидчику не должно мстить смертью? Разве ты не знаешь, что он (Мухаммед. — А. С.) (мир ему!) сказал о человеке, у которого был кушак: “Убив его, станет таким же, как он”⁴?

¹ Ибн Араби пересказывает библейский эпизод, повествующий об истории возведения Иерусалимского храма (2 Цар., 7; 1 Пар., 28); в Коране этот эпизод не упоминается.

² Коран, 8:61 (пер. Г. Саблукова).

³ Кровник — ближайший родственник убитого, который должен осуществить кровную месть.

⁴ Именно эти слова встречаются только в хадисе, передаваемом Абу Даудом в его «ас-Сунан» (Китаб ад-дийат, 3902). Схожие хадисы приводят Муслим (ас-Сахих. Китаб ал-касама ва ал-мухарибина ва ал-кисас ва ад-дийат. 2181), ан-Наса’и (ас-Сунан. Китаб ал-касама. 4644–4648, Китаб ‘а даб ал-кудат. 5320) и ад-Дарими (ас-Сунан. Китаб ад-дийат. 2253). Их смысл сводится к следующему. Некто привел к пророку человека, держа его за кушак, и сказал, что тот убил его брата. Убийца сознался, что убил того топором ненамеренно. Мухаммед спросил виновника, сможет ли он заплатить выкуп. Убийца ответил, что у него нет денег, а своей родне он безразличен. Тогда Мухаммед сказал кровнику, что тот может увести убийцу и умертвить его, а потом добавил, что, убив его, станет таким же, как он, а если бы он его отпустил, то тот принял бы на себя и грехи кровника, и грехи его ближних. Узнав об этом, кровник отпустил убийцу. Согласно традиционным толкованиям, равенство кровника и убийцы скорее всего означает, что кровник, отомстив, получит надлежащее ему «по праву», а потому они равны в этом смысле перед Богом и один не лучше другого. Другое толкование предполагает, что оба равно поддались влиянию гнева и страсти и равно оказались убийцами (хотя во втором случае убийство законно), тем более что пророк настаивал на прощении (в большинстве вариантов этого хадиса Мухаммед неоднократно предлагает кровнику простить убийцу, но тот неизменно отказывается).

Разве не знаешь, что Он сказал: “Отплата за зло — соразмерное ему зло”¹, — назвав мщение злом, а значит, дело сие злое, хоть и законное, — “но кто простит и примирится, тому награда от Бога”², ибо он (прощенный. — А. С.) [сотворен] по образу Божьему? А потому, кто простит ему и не убьет, тому награда — от Того, по Чьему образу [сотворен] тот, ибо обязан Он ему: для Себя создал Он его, и в Явном Имени явился только благодаря его бытию. Поэтому пекущийся о нем (человеке. — А. С.) печется воистину о Боге.

И ведь человек порицается не как таковой, но порицаются его действия (а действия не суть сам человек как таковой), — а мы говорим именно о человеке как таковом³. Любое действие принадлежит Богу, и вместе с тем одни из них одобряются, а другие порицаются⁴. Но намеренное своекорыстное порицание Бог порицает⁵, а потому должно порицать только то, что порицает Закон. А Закон порицает в силу некоей мудрости, ведомой Богу и тем, кого научил Он ей. Так, законоутвердил Он мечь⁶ в интересах сохранения [человеческого] рода и обуздания тех, кто преступает границы Божественные. “В мести жизнь для вас, о обладающие сердцем и душой (*ал-албаб*)”⁷, а они суть люди, постигшие сердцевину (*лубб*) вещей, обнаружившие законы Божественные и законы мудрости.

...Бог не уничтожает человеческое существо в смерти. Смерть — это не уход в небытие, а разлучение [с миром]: Он прибирает его к Себе. Единственная цель смерти — в том, чтобы Богу взять его к Себе, — а “к Нему возвращается все”⁸. Взяв его к Себе, Он дает ему иной, нежели сей, ковчег — ковчег того обиталища, в кое тот переместился, а именно обиталища пребывания. Оно — обиталище пребывания потому, что в нем властвует

¹ Коран, 42:40 (пер. Г. Саблукова).

² Там же (пер. Г. Саблукова).

³ Этот момент заслуживает особого внимания. Максиму «не убий» Ибн Араби обобщивает *этической нейтральностью* человека как такового. Ниже мы будем более подробно говорить о различении вещи как *таковой* и вещи в *соотнесенности* с другой вещью, которое дает возможность найти основание для этических суждений в учении Ибн Араби. В данном случае скажем лишь, что этическое суждение возможно во втором случае, но невозможно в первом. Это означает, что человек сам по себе не может осуждаться ни в каком случае.

⁴ Ибн Араби говорит о запретах и разрешениях, устанавливаемых религиозным Законом.

⁵ Имеется в виду одно из основных положений мусульманской этики, согласно которому клевета и злословие считаются тяжким грехом.

⁶ Аллюзия на аят: «Верующие! Вам предписана мечь за убитых: свободный за свободного, раб за раба, женщина за женщину. А кому братом его (убитого. — А. С.) будет прощено что-либо, тому следует сделать для него доброе дело, уплатив ему благодеянием» — Коран, 2:178 (пер. Г. Саблукова).

⁷ Коран, 2:179 (пер. мой. — А. С.).

⁸ Коран, 11:123 (пер. мой. — А. С.).

полная соразмерность (*и 'тидал*)¹, и он никогда не умирает, то есть не разлучаются части его.

...А если бы умерший или убитый (кем бы он ни был) не возвращался к Богу после смерти или убийства, то Бог не predetermined бы ни единой смерти и не законоустановил бы ни единого умерщвления. Ведь всё под дланью Его: ничто для Него не теряется. Вот почему Он законоустановил убийство и устроил так, что люди умирают. Ведь Он знает, что раб Его не минует Его: он возвращается к Нему.

...Знай, далее, что если Бог прибирает к Себе кого-нибудь, то не иначе как когда тот является верующим, то есть признает истинность донесенного до нас Божественными вестями². Я разумею умирающих³, — вот почему ненавистна смерть внезапная и мгновенное убийство на месте. Что до смерти внезапной, то ее определение таково: человек выдохнул и больше не вдохнул. Это смерть внезапная, она отличается от смерти подготовленной. Таково же и мгновенное убийство ударом по шее сзади, когда человек о том и не подозревает: прибирает его Бог таким, каков он, верующий он или неверующий. Поэтому сказал он (Мухаммед. — А. С.) (мир ему!): «Воскреснет таким же, каким был, когда умер». И Бог забирает человека таким, каков он. А умирающий естественной смертью всегда свидетельствует [Истину], а потому всегда верует в то, что на самом деле (*ма самма*). И вот, забирает его Бог таким, каков он. Так что различаются неверующий, к которому смерть пришла естественно, и неверующий, убитый на месте или умерший внезапно (как мы то определили).

...Коль скоро ты узнал, что Сам Бог печется о сем [человеческом] существе, как устроить его, то уж тебе прежде того надлежит печься о нем, ибо в том — счастье твое: пока жив человек, можно желать и надеяться, что он обретет совершенство, ради коего и сотворен, а кто стремится уничтожить

¹ Этим термином выражается совершенное соответствие одного другому, отсутствие взаимного «превосходства», «неприязни» и «вражды» между отдельными природами, или первоэлементами (что характерно для существ земного мира), а следовательно, и причин «порчи», разрушения и смерти.

² *Божественными вестями* — то есть Писанием и изречениями пророка. Термином *весть* (*хабар*) в каламе и фикхе обозначались высказывания, которым может быть приписана истинность или ложность, в отличие от, скажем, «приказаний», «запретов», «пожеланий» и т. п. В данном случае Ибн Араби считает «веру» (*'иман*) синонимичной «признанию истинности» (*тасдик*) «вестей».

³ *Умирающий* (*мухтадир*) — это слово происходит от корня х-д-р, передающего идею присутствия и подготовленности: умирающий — тот, кто готовится предстать перед Богом. Именно благодаря этой подготовленности-к-присутствию при Боге человек и оказывается несомненно признающим истинность «божественных вестей», т. е., по определению Ибн Араби, верующим. Так максима «не убий» приобретает новое звучание: не помешай человеку приготовиться к встрече с Богом, умереть верующим и получить загробное счастье. (Следует иметь в виду, что, согласно суннитскому исламу, человеку достаточно уверовать в последнее мгновение жизни, чтобы обрести прощение Бога.)

его, тот стремится помешать ему достичь того, ради чего сотворен он. Сколь прекрасно сказано посланником Божиим (да благословит и приветствует его Бог!): “Разве не то возвещаю вам, в чем благо ваше и что для вас лучше, нежели встретить врага и напасть на него (а он нападет на вас)? Поминание Бога”»¹ (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 167–168, 169, 170, 212).

Что касается рассуждений Ибн Араби, обращенных к *муридам*, то они представляют собой нечто среднее между изолированным изложением моральных максим, обращенных ко всем людям независимо от их понимания суфийского учения, и тонким анализом, исполненным языком развитого философского дискурса. Примером таких рассуждений служит заключительная глава «Мекканских откровений», отрывок из которой опубликован в русском переводе². За внешне непритязательным тезисом — во всяком испытании и посланном тебе искушении обратись к Богу — стоит сложная понятийная конструкция, открывать которую для себя каждый ученик может в соответствии с глубиной постижения учения.

Основной вопрос может быть сформулирован следующим образом: может ли вещь быть оценена сама по себе, или для оценки необходим иной, нежели рассмотрение вещи самой по себе, подход?

Ответ на этот вопрос реконструируется следующим образом. Каждая вещь как таковая, взятая сама по себе, ни хороша, ни плоха; этическая оценка — функция не самой вещи, а *соотнесенности* этой вещи с чем-то. Этот принцип Ибн Араби проводит достаточно устойчиво в своих сочинениях. Приведем пример из «Гемм мудрости». Как известно, существуют многочисленные хадисы, свидетельствующие о том, что Мухаммед резко порицал людей, евших чеснок или лук, запах которых просто не мог не проявить себя во время очередной молитвы. Разбирая этот прекрасно известный любому мусульманину пример, Ибн Араби подчеркивает, что осуждается не чеснок как таковой, а его запах (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 282). Неважно, корректно ли в данном случае Ибн Араби трактует хадисы. Для нас имеет здесь значение другое: настойчивое разведение *самой* вещи, с одной стороны, и вещи *в соотнесенности* с ее действием — с другой: в первом случае оценка невозможна, во втором она может быть дана.

¹ В «шести книгах» (авторитетных сборниках хадисов) суннитской традиции мне не удалось обнаружить редакцию, упоминаемую Ибн Араби. Наиболее близкая — в Муснаде Ибн Ханбала (Китаб муснад ал-каба' ил. 26249): «Абу ад-Дарда' сказал: “Пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) рек: Разве не возвещаю вам, какое дело для вас наилучшее и наичистейшее [в глазах] вашего Властелина, наивысочайшее ступенями, лучшее для вас, нежели раздавать золото и серебро, лучшее, чем, встретив врагов, убить их, а они бы убивали вас? Поминание Бога (Славен Он и Велик!)”» Параллели: Тирмизи, Ибн Маджа, Малик, Ибн Ханбал.

² См.: *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2 / пер. с араб., вводная ст. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. С. 346–398.

Различение вещи как таковой и вещи в соотнесенности с другой вещью дает возможность найти основание для этических суждений в учении Ибн Араби, где онтологическое основание этики отсутствует совершенно. «Любая вещь — благо (*хайр*)», утверждает он, поскольку любая вещь — одно из бесчисленных проявлений Бога. Это же касается, и даже в первую очередь касается, человека. С точки зрения своего бытия человек неотличим от Бога, а следовательно, онтологическая предпосылка, необходимая любому этическому суждению (оценка действия, направленного на *другое* существо или на самого себя, рассматриваемого как *другое*), в данном случае отсутствует. Однако вещь, как таковая всегда неизменная и как таковая с точки зрения своего бытия всегда благая, будучи соотнесена с другой вещью, обнаруживает способность стать предметом этического суждения. Именно соотнесенность-с-другим создает основание для этической оценки. Вещь как таковая в такой соотнесенности не претерпевает никакого изменения, а следовательно, не она как таковая — предмет этического суждения.

Но что тогда оказывается таким предметом? Этическая оценка появляется благодаря чему-то, с чем сопряжена данная вещь; и есть основания предположить, что именно от того, с чем соотнесена данная вещь, и зависит выносимая оценка. Выносимая, подчеркнем, самой соотнесенности, но не соотносимой вещи как таковой.

Такое «соотнесение» (*мунасаба*) именуется также «связыванием» (*та'аллук*). Грамматически «связывание» выражается притяжательной конструкцией типа «цель действия»¹, в которой действие оказывается «связанным» со своей целью. Но тем самым также и связанным своей целью: «связывание» неизбежно «ограничивает» (*такйид*). Соотнесенность, связанность и ограниченность формируют то понятийное пространство, внутри которого и за счет выяснения внутренних возможностей трансформации которого и будут разворачиваться рассуждения Ибн Араби.

Связывание относительно. Каждая вещь может рассматриваться и как «сама по себе», и «в связанности с другим», причем то, что «связывает» в одном случае, само может оказаться «связываемым» в другом, выступая тем самым и в роли вещи самой-по-себе, не дающей оснований для этической оценки, и в роли того, что возможность для такой оценки предоставляет. Например, Ибн Араби говорит, что «человек порицается не как таковой, но порицаются его действия (а действия не суть сам человек как таковой)» (*Ибн Араби. Геммы мудрости*, с. 167–168); а с другой (цитируя известный хадис «поступки — по намерениям») — что «исход

¹ Соответствующая конструкция в арабском — *удафа*, *status constructus*.

(*хиджра*), рассматриваемый именно как исход, [всегда] остается самим собой (*вахидат ал-‘айн*), но кто стремится к Богу и посланнику Его, тот устремлен именно к ним, а кто стремится получше устроить свою земную жизнь или взять в жены желанную женщину, тот устремлен именно к этому, а не к чему-то иному». В первом случае человек рассматривается «как таковой», а соотнесение его с действием позволяет выносить этическую оценку (осуждение или похвалу); во втором случае действие рассматривается как таковое (этически нейтральное), а соотнесение его с целью дает возможность этической оценки.

Отсюда следует вывод: та «цель», к которой направлено любое действие, должна быть Богом. В таком случае и действие (в сопряженности «действие–цель») будет оценено положительно, и человек (не сам по себе, но в сопряженности «человек–действие») получит положительную оценку. Следует действовать «ради Бога», имея «связанность» с Богом. Такая связанность обеспечит, во-первых, возможность этической оценки, а во-вторых, ее положительный характер. Например, следует любить власть, говорит Ибн Араби, но не власть саму по себе (власть сама по себе нейтральна) и не власть властвующего лица-человека, но власть Бога, поскольку это и будет любовь к власти ради Бога, через Бога; или любовь к Богу через власть (через власть-Бога).

Итак, соотнесенность вещи с Богом дает основание для положительной этической оценки. В то же время Ибн Араби говорит, что лучшим и полным (например, «любовью», хотя это положение, очевидно, не ограничивается ею) является «абсолютное» (*мутлак*), а не «ограниченное» (*мукаййад*). Вне «ограниченности», однако, нет соотнесенности. И вместе с тем это утверждение Ибн Араби лишь внешне противоречит до сих пор сказанному.

Действительно, соотнесенность (*мунасаба*) есть связанность (*та‘аллук*) и есть ограничение (*такйид*). Но ограничение Богом — оксюморон, означающий свою противоположность, то есть абсолютность. Мы сказали, что любое «ограничение» и любое «соотнесение» необходимо превратить в соотнесение с Богом. Таков этический императив, предполагаемый учением Ибн Араби. Вопрос состоит в том, в каком случае такое превращение достижимо легче.

Ограничение (*такйид*), производимое связыванием (*та‘аллук*), должно быть исчезающе малым — в таком случае ограниченность перейдет в свою противоположную ипостась, в абсолютность. Если мы примем, что вещь ограничивается *иным*, не совпадающим с нею, тем, что благодаря этому несовпадению и ставит ей в чем-то предел, то мы поймем, что наименьшим будет ограничение вещи тем, что отличается от нее в наименьшей степени. Таким наименее отличающимся и оказывается «подобие» (*мисл*).

Соотнесенность с подобием оказывается «соответствием» (*мукабала*), то есть таким отношением, когда все без исключения («любая часть», как выражается Ибн Араби) в одном имеет нечто с собою соотносимое в другом. Такое соответствие Ибн Араби называет также «полной соотнесенностью» (*мунасаба тамма*). Полная соотнесенность, или соответствие, гармонизирует двоих так, что они, не переставая быть взаимно другими (то есть сохраняя каждый свою самость), совпадают и благодаря этому совпадению теряют взаимную *инаковость*. Не-инаковость другого, достигаемая благодаря совершенному соответствию, снимает ограничение (*такйид*) другим, достигая тем самым цели этического действия.

Подобием мужчины является женщина. Из соблазнов соотнесения с *иным*, которые человек должен преодолеть, превратив *иное* в не-иное, но оставив его *другим* (то есть вовсе не отказываясь и не воздерживаясь от предмета обольщения), что перечисляет Ибн Араби, испытание женщиной стоит на первом месте. И не потому, что оно наиболее сильное — напротив, потому, что преодоление его наиболее вероятно. Здесь, где красота как этическая категория наиболее близко подходит к красоте как категории эстетической, а то и переходит в нее, — здесь увидеть неинаковость ограничивающего (а значит, на самом деле неограничивающего) оказывается наиболее легко.

Понимание этической оценки как получающей свое основание в соотнесенности предопределяет и возможные пути этического совершенствования. Соотнесенность вещи с чем бы то ни было необходимо перевести в модус соотнесенности с Богом — таков в самом общем виде этический принцип Ибн Араби. Бог безусловно благ, а значит, и вещь в соотнесенности с Богом не может порождать отрицательную этическую оценку. Но тем самым различие вещи как таковой и вещи в соотнесенности с *другой* вещью снимается, поскольку Бог есть *не-иное* любой вещи. Принцип этического совершенства разрушает само основание независимости этической оценки.

В. В. Попов,

*директор Центра партнерства цивилизаций
Института международных исследований Московского государственного
института международных отношений (Университет) МИИД РФ,
кандидат исторических наук, Чрезвычайный и Полномочный Посол*

РОССИЯ И ИРАН: ОБЩНОСТЬ ПОДХОДОВ К ОБЕСПЕЧЕНИЮ САМОСТОЯТЕЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

Какие бы ни происходили в мире изменения, отношения России с Ираном — сильным, влиятельным и до сих пор так и до конца не разгаданным нашим соседом, с его историческими корнями, уходящими в глубокую древность, богатейшей культурой, самобытным талантливым народом, традиционно высоко ценящим честь и человеческое достоинство, неизменно остаются для нас на шкале приоритетов, сохраняют стратегическую значимость. Страницы наших отношений с этим государством, хотя и хранят напряженные, даже трагические эпизоды, все же убористо заполнены хроникой ярких, исторически значимых событий, тесно связавших судьбы наших народов.

Иран — страна древнейшей персидской цивилизации, занимающая ключевое геостратегическое положение в Азии, на протяжении истории представляла собой значимую политическую силу в мировых и региональных делах и прежде всего на Ближнем и Среднем Востоке, в Персидском заливе.

Ныне роль Ирана как региональной державы еще более возросла в условиях сегодняшней тяжелой и сложной борьбы по противодействию терроризму, включающей многостороннюю политическую и дипломатическую работу вкупе с военными операциями, гуманитарной деятельностью. Этот аспект министр иностранных дел России С. В. Лавров особо подчеркнул в интервью газете «Аргументы» (22 апреля 2015 г.), в котором, в частности, отметил, что «полноценное участие Ирана в региональных делах будет служить задачам обеспечения безопасности в зоне Персидского залива и прилегающих районах».

Роль и влияние Ирана претерпевали подъемы, спады и заметно возросли в нефтяную эпоху, особенно с учетом объема его запасов газа — 34 трлн кубометров (использование природного газа в мировой экономике, по оценкам экспертов, в дальнейшем будет возрастать).

Анализ последних событий показывает, что позиции Ирана в целом в Азии и в Ближневосточном регионе укрепляются, он уверенно продолжает продвигаться к завоеванию статуса доминирующей державы

Персидского залива, и в предстоящие годы эта тенденция, видимо, сохранится.

Ставки Ирана в Персидском Заливе объективно повысил приход к власти в Багдаде в 2003 году правительства, возглавляемого представителем шиитской общины, что привело к изменению баланса сил в заливе, усилив в целом влияние шиитских общин. Там в одно время даже была в ходу такая фраза: «Вновь наступает эпоха шиизма. Шиитский полумесяц накрывает регион». Впрочем, это, думается, скорее из области литературного жанра.

В последние годы роль Ирана как регионального актора увеличивалась в ходе осложнения обстановки вокруг Сирии и в развернувшейся борьбе против так называемого «Исламского государства» и других действующих в регионе террористических организаций. С подачи некоторых западных журналистов расхожим стал тезис о том, что у «терроризма суннитское лицо, и признанным проводником терроризма являются сунниты». Поэтому стали говорить о том, что в борьбе с исламским суннитским радикализмом эффективно противостоять терроризму может только шиитский Иран. В некоторых неофициальных органах печати порой даже проскакивали утверждения, что «многие арабы обращаются за поддержкой именно к Ирану — не арабской, но мусульманской стране, несмотря на традиционное соперничество».

В этом вопросе совершенно очевидно, что СМИ западных стран намеренно гипертрофируют и выпячивают обострившиеся в настоящее время в ряде арабских стран разногласия между суннитами и шиитами — принцип «разделяй и властвуй» неизменно работает в пользу бывших хозяев стран этого региона. В основе же существующих сегодня в этой области конфликтных ситуаций скорее лежит целый комплекс исторических, внутренних, региональных, геополитических причин, в том числе традиционное соперничество между Саудовской Аравией и Ираном.

Укреплению авторитета и влияния Ирана способствует тот факт, что он, как признают даже его недруги, «держит удар», отбивает нападки и инсинуации США: вспомним причисление его к «оси зла», к пособникам терроризма, спровоцированную Вашингтоном против Ирана агрессию Ирака в 1980-м, введенные с 1990 года санкции.

Важнейшим событием не только регионального, но и международного масштаба стало подписание 14 июля 2015 года Соглашения по иранской ядерной программе, которое назвали «Историческим днем, завершившим дорогу в 12 лет и две недели». Некоторые эксперты считают, что Соглашение по ядерной программе Ирана — это начало перехода Тегерана к интенсивной деятельности на мировой арене, что способно повлечь за собой существенное перераспределение расстановки сил в регионе. Мировое

общественное мнение по сути признало, что Иран находится в ряду активных участников мирового процесса, а также тот факт, что ему принадлежит важная роль в общей борьбе с терроризмом, прежде всего — в регионе Ближнего и Среднего Востока. В этом контексте была признана обоснованной и потребность Тегерана в приобретении современного оружия. Уместно в связи с этим привести слова В. В. Путина, сказанные 16 апреля 2015 года по поводу возобновления поставок Ирану некоторых средств ПВО. «Иран демонстрирует гибкость, желание достичь компромиссов. И возобновление наших поставок — просто внутреннее решение РФ. Тем более что эти поставки вообще не входят в список санкций». Заметим, что иранский рынок вооружений — 100 млрд долларов, и в последнее время на нем обострилась конкуренция.

В основе наших отношений с Ираном, давним партнером России, как это подчеркнул С. В. Лавров в упомянутом выше интервью, лежат традиции дружбы и добрососедства. При этом важнейшим является близость или совпадение позиций в определении сути происходящих процессов, ныне складывающейся ситуации, выявлении причин роста напряженности, размаха вооруженных столкновений, которые оборачиваются таким огромным числом человеческих жертв и страшными разрушениями.

Основной конфликт современности развивается не столько между конкретными государствами, сколь бы могущественными они ни были или ни казались. Это конфликт между вненациональными структурами мирового управления и теми политическими силами, которые сохраняют приверженность исторической памяти и национальному самосознанию своих народов. Первые стремятся окончательно подавить самобытность народов и независимость государств, навязать им единую тоталитарную систему «демократического», а на самом деле — олигархического порядка и единый примитивный стандарт потребительского отношения к жизни и окружающему миру. Вторые хотят сохранять государственный суверенитет, развивать свою политическую традицию, формировать свое народное хозяйство в интересах в первую очередь своей страны и своих граждан, а не мирового капитала, оставаться в поле традиционной культуры.

Глобализация дала толчок прогрессу в ряде развивающихся стран, но пробуксовывает из-за попыток универсализации, навязывания единого культурного, политического, экономического, социального пространства. Начались обратные процессы — за сохранение самобытности, собственной культуры — и главное, происходит рост недовольства неравенством, недопустимым разрывом между богатыми и бедными, несправедливостью, неприятием методов насилия, вмешательством во внутренние дела.

Еще вчера американское лидерство многим в мире казалось незыблемым, а в Белом доме были уверены в том, что это навечно, ибо американцы, как беспепелляционно утверждает президент Обама, — «исключительная нация». Поэтому, провозглашает Вашингтон, Америке позволено насаждать свою единственно правильную модель демократии повсюду в мире любыми способами и требовать от других, «неисключительных», наций безусловного выполнения приказов из Вашингтона. Так это во многом в последнее время и происходит, но не повсюду и не всегда. Это «правило» срабатывало, потому что держалось на страхе перед силой, применение которой оборачивается разорением, подчинением, смертью, и этот страх вырастал до масштабов целых народов, государств, континентов. Однако нынешняя карта мира начала меняться, и это признают трезвые политики Запада.

В США понимают, что формируются новые центры силы: отдельные государства с растущими экономиками, союзы таких государств, динамика действий которых неизбежно будет сужать пространство безраздельного влияния США, а конкуренция в вопросе формирования мироустройства XXI века будет обостряться.

Идет процесс рассредоточения глобальной экономической мощи и соответственно политического влияния, появляются новые игроки, прежде всего в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Наиболее очевидный факт — резкий рывок вперед Китая, который благодаря беспрецедентным темпам экономического роста в течение трех десятилетий вышел на позиции второй, а в соответствии с подсчетами по паритету покупательной способности — уже и первой экономики мира.

Другим примером являются успехи Иранской Республики, которая по уровню образованности своего населения быстро выдвигается в число передовых государств Азии и доказывает тем самым множественность моделей развития.

Совершенно очевидно, что международные отношения в настоящее время — слишком сложный механизм, чтобы им можно было управлять из одного центра. Надежное решение проблем современного мира может быть обеспечено только через серьезное честное сотрудничество ведущих государств и их объединений в интересах решения общих задач. Такое взаимодействие должно учитывать многоцветье современного мира, его культурно-цивилизационное многообразие, отражать интересы основных компонентов международного сообщества.

Сегодня как никогда нужно восстановить культуру поиска компромисса, опоры на дипломатическую работу, которая может быть сложной, даже изматывающей, но которая остается тем не менее по сути единственным

способом обеспечения взаимоприемлемого решения проблем мирными средствами. На этих задачах постоянно акцентируют внимание российские руководители в своих выступлениях.

Россия, являясь сплавом различных национальностей, объединившихся вокруг русского народа, вместилищем многих вероисповеданий, прежде всего православного и мусульманского, будучи по своей глубинной сути одной из ветвей европейской цивилизации, вместе с тем никогда не сливалась с Западом и имеет собственную культурную матрицу, свою духовность. В этом мы похожи на Иран, который всегда стремился к отстаиванию своей самостоятельности, самобытности с опорой именно на духовность.

Нас с Ираном объединяет твердость в вопросах соблюдения и отстаивания таких принципов, как независимое развитие и право каждого народа самому определять свое будущее. Здесь, пожалуй, можно провести сравнение Октябрьской революции 1917 года с иранской революцией 1979 года, ибо они опирались на поддержку со стороны значительной части населения в их стремлении к социальной организации при опоре на коллективные общинные начала. Обе наши страны не преследуют целей захвата, подчинения других народов, а стремятся прежде всего к налаживанию добрососедских взаимовыгодных связей и считают, что выработанные нашими народами добрые традиции и исторический опыт являются основой для энергичного продвижения вперед.

В сегодняшнем мире, развивающемся с поразительной скоростью, на первый план все больше выходит нацеленность на модернизацию с использованием передового опыта и новейших технологий, и это направление — осуществление рывка вперед с опорой на современные технические достижения без отказа от своего «культурного кода» — также объединяет наши страны.

Общность наших подходов со всей очевидностью проявилась в поддержке идеи диалога цивилизаций. В конце XX века М. Хатами, тогда президент Ирана, выдвинул концепцию диалога цивилизаций, которая явилась ответом на появившуюся в 1993 году теорию американского политолога С. Хантингтона о «столкновении цивилизаций». Россия энергично поддержала предложение М. Хатами, и Генеральная Ассамблея ООН объявила 2001-й Годом диалога цивилизаций. К сожалению, теракт 11 сентября 2001 года негативно сказался на возможности претворения в жизнь этой перспективной инициативы.

Следует особо отметить общность наших с Ираном подходов в том, что касается человеческих ценностей, прежде всего поддержки семьи, здоровья людей, охраны материнства и детства как естественного средоточия жизни общества.

Наши подходы по борьбе с терроризмом, самой животрепещущей проблеме современности, совпадают, и, что примечательно, и в России, и в Иране руководствуются принципом «Любовь к своему делу не требует ненависти к другим. Главное — уважительное взаимодействие различных культур и религий».

В России превалирует искреннее уважение к исламу как одной из величайших мировых религий, которая учит добру, миру и справедливости. И вправду: если бы мусульмане и весь исламский мир жили согласно канонам и заповедям коранического ислама, то тогда бы легче могли установиться мир и стабильность.

В связи с этим следует отметить уникальность связей между Русской православной церковью и мусульманским духовенством Ирана. Несколько лет существует и успешно функционирует совместная комиссия по диалогу «Православие–ислам». Стороны в обстановке взаимоуважения обсуждают актуальные проблемы международной жизни, роли религии в обществе.

В 2014 году в Тегеране состоялось IX заседание этой комиссии по диалогу между Русской православной церковью и Исламской общиной Ирана. Оно было посвящено теме достижения взаимопонимания между исламом и православием и было призвано подвести итоги работы комиссии за несколько лет и дать импульс дальнейшему развитию сотрудничества.

Об уровне этого диалога свидетельствует приветствие Святейшего патриарха Московского и всея Руси Кирилла участникам российско-иранской встречи. И здесь, пожалуй, уместно процитировать слова патриарха из этого послания:

«Сегодня происходит стремительная радикализация сознания людей. Это является серьезной угрозой миру на земле. В разных точках нашей планеты полыхают пожары войны, льется кровь мирного, ни в чем не повинного населения, миллионы людей, оставшихся без крова и средств к существованию, находятся в условиях гуманитарной катастрофы. Мы наблюдаем рост религиозно мотивированного экстремизма, жертвами которого становятся и христиане, и мусульмане, и последователи других религий. Параллельно в ряде мировых держав происходит вытеснение религии на обочину общественной жизни, ведется пропаганда нравственного релятивизма.

Лидеры религиозных общин призваны дать консолидированный ответ на такие вызовы. Полагаю, что их авторитет поможет верующим уберечься от опасных шагов, избежать крайностей. В связи с этим наш диалог приобретает особую актуальность».

Общим у нас с иранцами является мнение и о том, что небольшое, но (позволим себе так выразиться) очень наглое и крикливое меньшинство

пытается свести все вопросы веры к догматическому толкованию первоисточников ислама — священного Корана и достоверной Сунны. Выражаясь научным языком, они вырывают проблему из контекста и отступают от метода калама. Есть выражение «убейте того, кого вы считаете безбожником!», но при каких условиях и в какой ситуации была произнесена эта фраза? За этими словами скрываются такие понятия, как самооборона, самозащита; если же твоей жизни явно ничто не угрожает, то начинать войну, уничтожать людей, которые думают иначе, чем ты, означает ложное толкование Корана. Те, кто вырывают из целостного содержания Корана отдельные фразы, разбивают все зеркало этой священной книги, смотря на эту фразу как на осколок и тем самым искажают всю суть учения пророка. Опасность заключается в том, что поверхностный, невежественный подход к учению ислама порождает ужасающие последствия для всей уммы.

Напомню, что когда в 2004 году Россия обратилась с просьбой о приеме в Организацию исламского сотрудничества в качестве наблюдателя, президент В. В. Путин в беседе с королем Иордании Абдаллой поднял вопрос о целесообразности проведения конференции ведущих мусульманских богословов — для того чтобы отделить зерна от плевел, показать истинное предназначение ислама — религии милости, всепрощения, доброты и справедливости. Позже такая конференция с участием авторитетных теологов и улемов состоялась в Аммане.

Поскольку я, по указанию нашего президента, активно готовил это совещание, то мне довелось на нем присутствовать. Решили согласовать текст общей декларации, но возникло много споров, и компромисс был предложен аятоллой М. Тасхири, который примирил всех присутствующих, в том числе шейха Карадави, шейха аль-Азхара и др. Единогласно было принято так называемое Амманское воззвание, которое четко отделяет истинный ислам от поверхностных суждений, показывает, что это религия ничего общего с терроризмом не имеет, и помогает минимизировать радикалистские тенденции, уменьшить и ослабить их влияние. Это связано и с вопросом об искусственно подогреваемом Западом споре между суннитами и шиитами. Возможно, пришло время совместно подумать над новым, подобному Амманскому, воззванием.

Мы, так же как иранцы, исходим из того, что чем справедливее будет власть, тем больше будет возможностей для молодых ищущих людей применить свои силы в целях созидания, а не разрушения. В конечном счете, молодежь отойдет от лжепророков, которые подталкивают людей к террору: ИГИЛ, «Аль-Каида», «Боко харам» и прочие экстремистские организации должны быть разоблачены, изолированы, и тогда не будет «живых»

бомб, зверских убийств. Эти явления происходят потому, что молодежь оказывается в своих поисках веры в плену экстремистской пропаганды, присоединяется к террористическим движениям и не понимает, что тем самым наносит самый большой вред исламу.

Иран по традиции, как соседнее государство, с которым Россия на протяжении истории поддерживала широкие всесторонние связи, с его мощным антизападным зарядом объективно является нашим близким партнером, в частности по проблемам Ближнего и Среднего Востока, Афганистана. Поэтому логичным представляется, что ныне, после отмены санкций, мог бы быть поставлен вопрос о приеме Ирана в ШОС, а затем и в БРИКС. Вряд ли у кого-либо могут возникнуть сомнения, что это сильное государство с его потенциалом и традициями, сможет внести ощутимый позитивный вклад в деятельность этих организаций.

Хотел бы в завершение привести следующие слова выдающегося русского философа Ивана Ильина: «...великодержавие определяется не размером территории и не числом жителей, но способностью народа и его правительства брать на себя бремя великих международных задач и творчески с ними справляться. Великая держава есть та, которая, утверждая свое бытие и свой интерес... вносит творческую устрояющую правовую идею во весь сонм народов, во весь “концерт” народов и держав»¹.

А. Г. Марьясов,

*Чрезвычайный и Полномочный Посол РФ
в Исламской Республике Иран (2001–2005), кандидат исторических наук*

КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ КАК ИНСТРУМЕНТ УГЛУБЛЕНИЯ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ И РАЗВИТИЯ СОТРУДНИЧЕСТВА МЕЖДУ РОССИЕЙ И ИРАНОМ

В условиях формирования нового глобального миропорядка, которое сопровождается всплеском активности террористического интернационала, обострением межэтнических и конфессиональных столкновений, развязыванием «цветных революций» и информационных войн, резко возрастает важность развития межцивилизационного диалога, равноправного и взаимоуважительного культурного и межрелигиозного общения в целях укрепления взаимопонимания между странами и народами, купирования угроз международному миру и безопасности.

¹ Ильин И. А. Собрание сочинений. М., 1993. Т. 1. С. 173.

Наши страны, Россия и Иран, хорошо понимают это. Сегодня между Российской Федерацией и Исламской Республикой Иран достигнут высокий уровень сотрудничества и взаимопонимания в политической области, дополняемый наметившейся активизацией торгово-экономического сотрудничества. Однако не менее важной составляющей наших партнерских отношений являются культурные связи, которые, как представляется, необходимо «подтягивать» до уровня наших отношений в политической области.

Наши страны и народы имеют свои культурно-исторические и цивилизационные особенности, стереотипы мышления и поведения, различную степень религиозного самосознания. Хорошо понимать и учитывать эти особенности и различия в развитии двусторонних отношений можно, только расширяя культурно-гуманитарные связи, ближе знакомясь с историческим наследием, обычаями и традициями, всем культурным многообразием наших стран.

С учетом ведущей роли исламского духовенства в Иране и важной роли Русской православной церкви в жизни российского общества, а также наличия в России 20-миллионного мусульманского населения исключительно большое значение приобретает развитие межрелигиозного диалога. И хотя наши страны представляют разные мировые религии и цивилизации, у них много общего в понимании этических и нравственных идеалов и традиционных ценностей. Для них, в частности, характерны сильная опора на духовность, значение религиозных традиций. В основу межконфессионального диалога, который вот уже 17 лет ведется на регулярной основе в рамках совместной российско-иранской богословской комиссии, положены общецивилизационные ценности, уважение достоинства и прав человека, неприятие экстремизма и насилия под прикрытием религиозных лозунгов, важность укрепления взаимопонимания и сотрудничества между исламом и православием. По итогам работы комиссии признано целесообразным расширить академическое и научное сотрудничество с целью ознакомления с шиитским и православным вероучениями, их этикой, историей и правовыми установками посредством обмена преподавателями и студентами, перевода книг, совместных тематических исследований.

Основными направлениями сотрудничества в области культуры являются проведение перекрестных дней культуры в обеих странах, обмен фотовыставками, участие в международных музыкальных, театральных и кинофестивалях, спортивных соревнованиях. Растет интерес к изучению персидского языка в России и русского — в Иране. Кафедры русского языка функционируют в Тегеранском университете и педагогическом университете Тегерана. Русистика представлена в Гилянском, Мазандеранском

и Мешхедском университетах. Персидский язык изучается в ведущих вузах Москвы, Санкт-Петербурга, Астрахани и других городах России. В рамках программ российского некоммерческого фонда «Русский мир» идет работа по созданию «Русского центра» на базе Тегеранского университета.

Следует отметить активную работу Культурного представительства при Посольстве ИРИ в Москве, которое вносит значительный вклад в развитие культурных связей между нашими странами. Оно организует выставки, концерты национальной музыки, научные конференции, оказывает содействие российским иранцам в их исследовательской работе, знакомит российских читателей с переведенными на русский язык трудами иранских писателей, политических и религиозных деятелей.

На этом фоне все очевиднее ощущается необходимость открытия Российского культурного центра в Тегеране. Он мог бы стать координационным центром по развитию и углублению культурного сотрудничества, содействовать популяризации русского языка и оказывать методологическую помощь в его изучении курсам русского языка и центрам по изучению России, выявлять новые направления культурных связей, содействовать оперативному решению вопросов организации и проведения культурных и гуманитарных мероприятий.

Большинство россиян с большой симпатией относятся к Ирану и выступают за развитие с ним добрососедских отношений. Вместе с тем западная пропаганда рисует резко негативный, агрессивный образ ИРИ, якобы представляющей угрозу миру и безопасности в регионе и любыми путями стремящейся завладеть ядерным оружием. К такой пропаганде восприимчивыми оказались ориентирующиеся на Запад либеральные круги России. Однако она потеряла смысл после успешного завершения переговоров международных посредников (Группы 5+1) с Ираном и подписания в июле 2015 года в Женеве Совместного всеобъемлющего плана действий по урегулированию иранской ядерной проблемы, который уже вступил в силу.

Одновременно западная пропагандистская машина активно пытается внедрить антироссийские установки в сознание иранцев, стремясь представить Россию «ненадежным», «неискренним» партнером, которому нельзя доверять. Неизменными помощниками в этом деле выступают некоторые круги в иранском обществе, заинтересованные в восстановлении и укреплении любой ценой близких отношений с США и их западными союзниками. Надо признать, что историческая память и некоторые эпизоды прошлых взаимоотношений между нашими странами действительно оказывают негативное влияние на умонастроения определенной части населения наших стран. Но нужно понимать, что нельзя ассоциации, связанные с царской

Россией и СССР, переносить на нынешнюю Россию и возлагать ответственность за действия прежних властей на представителей нынешнего руководства. Исторические события прошлого должны изучаться историками в спокойной, неконфронтационной обстановке, с учетом объективных условий и обстоятельств прошлых исторических эпох и не проецироваться на современность, где действуют уже другие факторы и тенденции.

С учетом вышеизложенного представляется важным активизировать наше сотрудничество в информационной области, усилить работу по существующим информационным каналам и задействовать новые, координировать информационную работу на зарубежную аудиторию. В плане противодействия западному информационному давлению важно развивать сотрудничество между нашими аналитическими центрами и институтами по анализу актуальных региональных и международных проблем, выработать совместные подходы к их решению.

Нельзя не сказать о некоторых трудностях и препятствиях в развитии культурных связей. К сожалению, мы наблюдаем растущую коммерциализацию российской культуры, недостаточное финансирование культурных учреждений со стороны государства. Прозападная ориентация значительной части российской бизнес-элиты препятствует развитию культурных контактов, ибо многие спонсоры культурных мероприятий работают главным образом в западном направлении.

Определенным ограничительным фактором является необходимость соблюдения введенных в Иране исламских норм, что не позволяет представить иранским зрителям произведения российского циркового, балетного, оперного и танцевального искусства, которые высоко ценятся во всем мире.

Есть, безусловно, и ряд других трудностей и проблем, связанных с отлаживанием финансово-технических каналов обеспечения культурных обменов, получения виз, таможенными формальностями. Нуждаются в активизации научно-технические связи, сотрудничество между вузами, исследовательскими и культурными учреждениями двух стран, студенческие и туристические обмены.

Поступательное развитие всех форм культурно-гуманитарного сотрудничества, безусловно, будет способствовать более полному ознакомлению россиян и иранцев с повседневной жизнью друг друга, богатым историческим и культурным наследием двух стран, с современными успехами и достижениями в самых различных областях, устранению негативных стереотипов, заблуждений и предрассудков относительно друг друга. Это, в свою очередь, послужит укреплению доверия и взаимопонимания, создаст прочный фундамент для дальнейшего успешного развития российско-иранских отношений.

Н. М. Мамедова,

*заведующая сектором Ирана Центра изучения стран
Ближнего и Среднего Востока Института востоковедения РАН (Москва),
кандидат экономических наук*

О КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКЕ И КОНЦЕПЦИИ «КУЛЬТУРНОГО ДЖИХАДА» В ИРАНЕ

Культурный диалог разных стран основывается на знании концепций проводимой в этих странах культурной политики. Формирование культурной концепции Исламской Республики Иран началось сразу же после установления в Иране исламской формы правления. Феномен иранской революции, в результате которой была радикально изменена социально-экономическая и культурная модель развития Ирана, до сих пор является предметом острых дискуссий. В отличие от большинства мировых революций, иранская революция явилась плодом не только социально-экономических причин, но и причин культурно-цивилизационного характера. Страна в период проведения реформ «белой революции» (1960–1970-е гг.) активно усваивала прежде всего элементы западной культуры. В результате Иран не только стал зависеть от иностранного капитала как носителя новейших технологий, но и начал быстро утрачивать элементы традиционной культуры, особенно бытовой и поведенческой. В этих условиях и стали формироваться различные концепции — экономические, общественно-политические, культурные, которые и легли в основу оппозиционной шахскому режиму идеологии, способствовавшей успеху исламской революции. Идеологами революции стало не только иранское духовенство, но и такие видные представители интеллектуальной элиты, как Але Ахмад, Али Шариати и др. Они рассматривали религию как важную часть культурно-цивилизационного наследия. Один из современных исламских философов Абдулкарим Соруш отмечал, например, взгляд Али Шариати на религию прежде всего как на хранилище культуры, выступая за освобождение религии от влияния фальсификаторских культур¹. Але Ахмад в своей книге «Гарбзадеги (Западничество)» объяснял отсталость Ирана зависимостью от западничества и ратовал за возрождение национальных социокультурных корней².

Таким образом, исламская революция явилась своеобразным ответом на ускоренную трансформацию цивилизационных особенностей страны

¹ *Abdolkarim Soroush. Reason, freedom and democracy in Islam. Oxford University Press, 2000. P. 29–30.*

² Иранская революция 1978–1979. Причины и уроки. М., 1989. С. 78–79.

в процессе форсированного экономического развития в период проводимых реформ «сверху», поддержанных США. Духовенство, ставшее во главе оппозиционного движения, пыталось на первых этапах «белой революции» выступить против экономических реформ, например против аграрной реформы. Но население страны, особенно крестьянство, составлявшее в начале 1960-х годов большинство населения, в целом было заинтересовано в экономических инициативах государства. Поэтому духовенство для установления исламского правления использовало не столько ошибки в проведении шахским режимом экономической политики, сколько жесткий курс шахского правительства на быстрый слом традиционной культуры.

В изданной в 2004 году в Иране работе Форуха Джаханбахша «Ислам, демократия и религиозный модернизм в Иране (1953–2000): от Базаргана до Соруша»¹ автор признает, что идеология политического ислама стала формироваться в Иране как идейная альтернатива официальной шахской идеологии именно потому, что в последней усиливался крен в сторону западничества. Поэтому главным направлением в культурной политике нового режима стало противостояние западным культурным ценностям и смещение акцентов в цивилизационном коде в сторону традиционных исламских ценностей.

События последнего десятилетия в Ближневосточном регионе дали достаточно примеров того, что чрезмерно ускоренное внедрение западных идей в общественно-политическую, экономическую или культурную жизнь в традиционном восточном обществе ведет к диспропорциям и конфликтам разного уровня. И этот опыт развития учитывается в Исламской Республике Иран разными политическими партиями и группировками.

О значимости использования культурного фактора свидетельствовали уже первые мероприятия исламского режима. Вскоре после революции была проведена культурная революция, был создан (1984) Высший совет культурной революции. Цели культурной революции изменялись под влиянием потребностей времени. Если в первые годы после исламской революции основной целью власти было внедрение исламского образа жизни во все сферы и главное в образование, то впоследствии основное внимание стало уделяться повышению качества образования. Получение образования, согласно фетве имама Хомейни, было возведено в религиозную обязанность.

Уже вскоре режим стал часто обращаться к ценностям общеиранского культурного наследия, включая доисламский период. Это направление

¹ *Форух Джаханбахш. Эслам, демокраси ва ноугераии дини дар Иран (1953–2000): аз Базарган та Соруш. Тегеран, 2004.*

культурной политики стало использоваться как для сдерживания национальных сепаратистских движений, так и для распространения своего влияния на соседние страны — в противовес экономическому влиянию Китая и Турции.

Выдвинутая президентом-реформатором М. Хатами (1997–2005) концепция диалога цивилизаций одной из своих целей (помимо улучшения отношений с Западом) предусматривала и расширение культурного влияния Ирана на соседние исламские страны. Во многих из них стали создаваться иранские культурные центры. В 1996 году под эгидой Министерства культуры и исламской ориентации была создана Организация культуры и исламских связей. Цель деятельности этой структуры — возрождение и распространение исламского мировоззрения, развитие культурных связей с мусульманскими странами, укрепление культурных контактов с другими государствами и культурными организациями, ознакомление с ценностями иранской культуры и цивилизации. В 1997 году между Россией и Ираном было достигнуто соглашение об открытии Культурного представительства при посольстве ИРИ в Москве, которое официально было открыто в 1999 году и стало центром пропаганды иранской культуры. Впоследствии был создан фонд иранистики, который также решает проблемы культурного взаимодействия между нашими странами.

В ИРИ культурная компонента всегда рассматривалась как важнейшая часть внутренней и внешней политики. Но в период экономической перестройки 1990-х — первой половины 2000-х годов, когда страна восстанавливалась после войны с Ираком, внедряла рыночные методы хозяйствования, на первое место вышли экономические проблемы. Они же преобладали и в период формирования в отношении Ирана санкционного режима. Но уже к началу 2010-х годов культурный фактор стал и составной частью экономической политики. Рахбар страны Али Хаменеи в ответ на ужесточение санкционного режима объявил 2012–2013 и 2013–2014 годы периодом экономического джихада. Тяжелая экономическая ситуация, обусловленная главным образом санкциями, стала рассматриваться религиозным руководством страны как наиболее слабое звено в системе исламского государственного устройства и обеспечила в результате президентских выборов 2013 года приход к власти прагматично настроенного крыла политической элиты. Прагматического не столько с точки зрения экономической политики, сколько внешнеполитического курса и готовности уменьшить ядерные амбиции в обмен на снятие санкций. После выбора нового президента в 2013 году Иран начал переговоры со странами «шестерки» (члены СБ ООН и Германия) о сокращении ядерной программы. Уже в процессе переговоров санкции начали смягчаться, а западные компании проявили

интерес и к иранскому рынку, и к открывающимся возможностям инвестирования в иранскую экономику. И уже в преддверии заключения соглашения (оно было подписано в Вене в июле 2015 г.) рахбар объявил 2014–2015 год периодом не только экономического, но и культурного джихада.

Для руководства страны было очевидным, что снятие санкций в ответ на сокращение ядерной программы увеличит приток прямых иностранных инвестиций из западных стран, в чем Иран наиболее заинтересован. А это может привести, как и в шахский период, к усилению экономического и культурного влияния Запада, к распространению западных поведенческих норм в повседневной жизни.

Одновременно в качестве одной из главных целей государства была провозглашена необходимость построения «экономики сопротивления». Достаточно выразительны сами определения политики — «экономический и культурный джихад», «экономика сопротивления». Они уже сами по себе свидетельствуют о главной цели — противостоять внешнему давлению и влиянию. Объясняя, почему термин «джихад» используется в отношении культурной политики, рахбар отметил, что при тех огромных изменениях, которые произошли в мире «в области информационных коммуникаций, культурная война превратилась в сферу, охватывающую различные сложнейшие и всеобъемлющие области... Диапазон этой культурной атаки империалистического фронта простирается на все страны мира, однако в этом наступлении важнейшей целью является Исламская Республика Иран»¹. Таким образом, с точки зрения лидера страны, культурный джихад необходим для отражения культурной экспансии Запада. Но само ведение культурного джихада может осуществляться разными методами. Их можно свести в целом к двум направлениям — ограничивать проникновение элементов западной культуры и усиливать влияние национальной.

Одним из инструментов культурного воздействия, по признанию рахбара, является в настоящее время развитие информационных технологий. Поэтому в Иране, с одной стороны, принимались и до сих пор принимаются меры по ограничению их использования, но, с другой — очевидна необходимость их развития для использования в целях «экономики сопротивления», которая, по замыслу высшего религиозного руководства, должна отвечать целям экономического и культурного джихада. В число десяти принципов «экономики сопротивления» входит также использование научных достижений и создание инновационной экономики. Следует отметить, что о необходимости использования научных достижений и создании инновационной экономики Али Хаменеи заявлял еще в 2010 году,

¹ <http://www.leader.ir/ru/content/8184>

когда говорил о «научном джихаде». Нужно признать, что в последнее десятилетие наука и технологии в Иране развивались быстро. В Иране функционирует несколько десятков научно-исследовательских центров по различным профильным направлениям биотехнологий, включая Национальный центр геномной инженерии и биотехнологии, Институт биохимии и биофизики, Институт вакцин и сывороток и пр. По уровню развития нанотехнологий, геномной инженерии Иран является признанным лидером в исламском сообществе. Согласно докладу «Глобальная конкурентоспособность 2015–2016 годов» Всемирного экономического форума, Иран по показателю «инновационный потенциал» (3,1) находится почти на одном уровне с Турцией (3,4), опережая ее по субиндексу «здравоохранение и начальное образование», и практически на одном уровне по субиндексу «высшее образование»¹.

Достигнутое в Вене в июле 2015 года ядерное соглашение и начавшаяся с января 2016 года имплементация этого соглашения вызвали крупные изменения во внешнеполитическом и внешнеэкономическом курсах Ирана. Возвращение в мировое сообщество и сближение с Западом стало реальностью. Безусловно, это может стать значительным фактором для ускорения технического прогресса, в том числе и в области информационных технологий. Но в этих условиях в Иране сторонники консервативного политического крыла намерены еще более повысить роль Высшего совета культурной революции² в борьбе с «культурной экспансией». При этом нужно учитывать, что в период президентства Махмуда Ахмадинежада роль Высшего совета культурной революции в проведении культурной политики и так была достаточно высокой. Еще в 2011 году две трети депутатов меджлиса подписались под заявлением в поддержку борьбы с «западной культурной экспансией». Координационный совет по культурной деятельности в университетах даже разработал программу, согласно которой студентам будут отбрасывать исламские нормы поведения и одежды.

После выбора нового президента Высшим советом культурной революции было принято решение об отделении религиозного обучения от министерства науки, создан национальный фонд по компьютерным играм³. Если главным мотивом деятельности Высшего совета культурной революции в период Ахмадинежада (как президент он возглавлял его работу), было

¹ The Global Competitiveness Report 2015–2016. World Economic Forum.

² В состав Совета входят как юридические, так и физические лица. В качестве юридических лиц представлены главы трех ветвей власти, министры культуры и исламской ориентации, исследовательских наук и технологий, здоровья и медицинского обучения, образования и воспитания, спорта и молодежи, руководители радио и телевидения. Организации исламской пропаганды, Организации исламской культуры и ориентации и др.

³ www.limes.ru (дата обращения: 26.06.2011).

показать, что составной частью политики «ходжафай» (самодостаточности) являлась борьба против «культурной экспансии Запада», то в работе Высшего совета культурной революции под руководством Хасана Роухани появились другие нюансы. Весьма симптоматично, что в феврале 2016 года на заседании Высшего совета Х. Роухани акцентировал внимание на необходимости повысить уровень членов научной коллегии вузов, на правах женщин, отметив, что «те, кто думает, что свобода и прогресс женщин являются достижением западной культуры и идеологии, сильно ошибаются»¹. В ответ рахбар страны также в Высшем совете культурной революции расставил новые приоритеты в политике. Он заявил: «Необходимо изменить приоритеты, и они должны быть такими: культура, экономика и политика, а не экономика, политика, культура»².

В 2014 году Высший совет культурной революции при активном участии других ветвей власти разработал Перспективный план научного развития, в котором основное внимание было уделено вопросам развития науки и технологий, которые непосредственно связаны с экономикой. 18 сентября 2014 года этот план был подписан Али Хаменеи и получил статус фетвы. В нем сочетаются и признание необходимости повысить уровень развития науки и образования в современном Иране, и необходимости сохранения приоритетов исламских принципов. В нем определены семь приоритетов в работе Высшего совета культурной революции, в том числе «инновационное отношение к сторонникам исламской и революционной культуры и их упорствующих оппонентов, контроль над развитием науки и технологий, над реформами в учебно-научной системе страны, особенно реформами в гуманитарных науках»³. В числе первого направления этого нового плана вновь называется «научный джихад» как непрерывный процесс. С точки зрения иранского руководства, он включает в себя: развитие современных наук (теорий и технологий), превращение Ирана в один из научных центров исламского мира, развитие гуманитарных наук, но в первую очередь углубление религиозных знаний и исламских наук.

Второй пункт плана ставит целью необходимость оптимизации самой инфраструктуры учебно-образовательной и исследовательской системы страны. Для этого предполагается постоянное обновление планов научного развития, реформирование системы приема студентов, улучшение системы контроля и рейтингов в сфере науки и технологий, улучшение национальной статистической системы (в том числе научной, экспериментальной и технологической информации).

¹ <http://russian.irib.ir/news/iran1/item/271898> (дата обращения: 24.02.2016).

² tyzhden.ua/World/97295 (дата обращения: 11.03.2016).

³ www.leader.ir/ru/content/12407/

Очень интересным является включение в программу такого пункта, как «организация и расширение сети научно-технологических парков и городков». Практика создания технологических парков в ряде стран, например в Турции, позволила расширить базу научных исследований, совместив научно-исследовательские центры с производством.

Согласно утвержденному Плану, доля расходов на НИОКР должна быть увеличена до 4 % ВВП к 2025 году, что создает законодательную базу для увеличения бюджетных ассигнований в науку.

Конечно, этот новый план, как и предыдущие программы, отдает приоритет внедрению и изучению исламских ценностей, сохранению национальных стандартов. Но при этом ставится цель повышения роли науки и технологий в экономике (до 50 % инновационных продуктов в ВВП), углубления взаимосвязи системы образования с системой занятости, увеличение роли негосударственных организаций в сфере науки и технологий.

Ставится также задача расширения международных связей между университетами, научными центрами, учеными и исследователями.

Даже краткий обзор этих научных и культурных инициатив современного Ирана дает возможность прогнозировать достаточно широкую основу для развития научно-культурных связей между Россией и Ираном. Россия ни в одной из общественно-культурных концепций Ирана не рассматривается в качества антипода, как источник негативного влияния на культуру Ирана. Сам опыт культурного сотрудничества России и Ирана и в шахский период, и в период исламского правления показал, что взаимовлияние этого обмена было положительным для обеих стран. Даже на примере сотрудничества между Россией и Ираном в области иранистики можно увидеть, что в последние годы большой эффект дала работа иранских культурных центров, открывших иранские кабинеты в большинстве институтов и университетов, готовящих специалистов по Ирану, посольства ИРИ, принимающего активное участие в проведении совместных конференций, в обмене студентами и учеными. Во всех научных конференциях, которые с 1997 года были проведены Институтом востоковедения, активное участие принимали сотрудники Посольства и Культурного представительства. Большинство книг, которые были подготовлены к печати сектором Ирана ИВ РАН с 1998 года, были изданы при участии иранской стороны. Это прежде всего 20 сборников статей, посвященных разным проблемам иранистики, российско-иранским отношениям¹, в числе авторов которых были иранские ученые.

¹ Исламская Республика Иран в 90-е годы. М., 1998 ; Иран: эволюция исламского правления. М., 1998 ; Исламская революция в Иране: прошлое, настоящее, будущее. М., 1999 ; Иран: ислам и власть. М., 2001 ; Иранистика и иранисты. М., 2001 ; Россия и Иран. Ирани-

Кроме того, в 1998 году опубликована монография Е. А. Дорошенко «Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг.», в 2004 году монография С. М. Алиева «История Ирана. XX век», в 2008-м — монография Л. М. Кулагиной и Е. В. Дунаевой «Россия и Иран: история формирования границ», в 2010-м — монография Л. М. Раванди-Фадаи «Политические партии и группировки Ирана» и в том же году — монография Л. М. Кулагиной «Россия и Иран (XIX — начало XX века)». В 2014 году была издана книга М. Х. Махдияна «История межгосударственных отношений Ирана и России (XIX — начало XXI века)», написанная на основе диссертации, защищенной в секторе Ирана (научный руководитель Н. М. Мамедова). Сейчас эта монография расширена, издается в Иране на персидском языке, в ней значительное место уделено культурным связям России и Ирана. Все эти сборники статей и монографии содержат статьи и разделы, посвященные исследованию культурных связей России и Ирана, анализу культурной политики Ирана¹.

В настоящее время сектор готовит два сборника статей. Один составлен на основе материалов конференции «Иран во втором десятилетии XX века», проведенной в 2015 году. Другой — на основе материалов конференции, проведенной 17 февраля 2016 года, — «Иран в регионе: проблемы и перспективы». В них также уделено место анализу культурно-языковых связей, проблемам изучения персидского языка в России и русского языка в Иране. Готовится к публикации коллективная монография «Теория и практика исламского правления (на примере Ирана)», в которой специальная глава посвящена анализу культурных и общественно-политических концепций иранских идеологов, различным аспектам проведения культурной политики, культурным связям Ирана и России. Вполне определенно можно говорить о том, что «культурный джихад» не предполагает сколь угодно серьезного противодействия культурному влиянию России.

Такой аспект культурной концепции Ирана, как акцент на изучение ислама, также не стал препятствием для развития сотрудничества между Россией и Ираном. С 1997 года в наших странах проходят регулярные встречи в рамках российско-иранской комиссии «Православие–ислам». В августе

стика в Татарстане. М., 2001 ; Иран: диалог цивилизаций. М., 2002 ; Иран и СНГ. М., 2003 ; Иран и Россия. М., 2004 ; Двадцать пять лет исламской революции в Иране. М., 2005 ; Роль и положение женщин в Исламской Республике Иран. М., 2006 ; Роль и место Ирана в регионе : кол. моногр. М., 2007 ; Иран и исламские страны. М., 2009 ; Иран. История, экономика, культура. М., 2009 ; 30 лет Исламской Республике Иран: основные итоги и перспективы развития. М., 2010 ; Иран и Вторая мировая война. М., 2011 ; Санкции и их влияние на Иран. М., 2012 ; Иран при М. Ахмадинежаде. М., 2013 ; Иран: история и современность. М., 2014 ; Российско-иранские отношения. Проблемы и перспективы. М., 2015.

¹ Большинство работ размещены на сайте Института востоковедения РАН: www.ivran.ru

2014 года в Тегеране состоялось 9-е заседание Комиссии по межрелигиозному диалогу на тему «Важность укрепления сотрудничества и взаимопонимания между исламом и православием». Ведущийся в последние двадцать лет межрелигиозный диалог не только стал препятствием для взаимопонимания между Ираном и Россией, но, наоборот, оказал «значительное влияние на двухстороннее сближение в других областях»¹, в первую очередь на культурное сотрудничество наших стран. Тем не менее необходимо признать, что идеологические, главным образом религиозные, приоритеты Ирана в проведении культурного и научного обмена являются сдерживающим фактором (в библиотеки из Ирана направляется главным образом литература религиозного содержания).

Отчетливое стремление иранского руководства сделать главным инструментом борьбы против западного влияния проведение «научного джихада», особенно в тех параметрах, которые очерчены в разобранном выше Перспективном плане Высшего совета культурной революции, является прочной базой и для научно-технического сотрудничества России и Ирана. Задача повышения научно-технического уровня Ирана, особенно в свете открывающихся возможностей налаживания отношений Ирана с научными центрами развитых стран мира, несомненно, повысит интерес не только Ирана к научному и культурному потенциалу России, но и России к новому этапу научно-технического развития Ирана. Особенно актуальным является взаимный культурный и научно-технический обмен в сложный для обеих стран период взаимоотношений с мировым сообществом. Он отвечает интересам обеих стран и может способствовать укреплению их влияния в соседних странах.

¹ Сафонов Д. В. Российско-иранская комиссия «Православие–ислам»: 20 лет диалога во имя взаимопонимания религиозных общин и народов двух стран // Российско-иранские отношения. Проблемы и перспективы : сб. ст. / под ред. Е. В. Дунаевой, В. И. Сажина. М. : ИВ РАН, 2015. С. 145–146.

Е. В. Дунаева,

старший научный сотрудник Центра изучения стран Ближнего и Среднего Востока Института востоковедения РАН (Москва), кандидат исторических наук, член Российско-иранской комиссии по диалогу «Православие–ислам»

РОССИЙСКО-ИРАНСКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ: ВОЗМОЖНОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Сотрудничество между Россией и ИРИ в сфере культуры является важной составляющей партнерских отношений двух стран, однако его уровень не отвечает интересам и потребностям государств.

Россия и Иран имеют широкие возможности для формирования своего позитивного образа в глазах соседа, устранения всех препятствий, мешающих укреплению доверия друг к другу, и активизации культурного взаимодействия.

В последние годы Россия и Иран вступили в новый этап отношений, который характеризуется установлением тесного взаимодействия для противостояния общим угрозам и вызовам, развитием взаимовыгодного торгово-экономического сотрудничества и расширением контактов в культурно-гуманитарной сфере.

Многочисленные факторы повлияли на сближение позиций этих государств в политической области. В целях обеспечения безопасности активно развивается сотрудничество двух стран в рамках совпадения их подходов к решению целого ряда геополитических проблем. Разработаны масштабные планы в торгово-экономической области, реализация которых поможет заложить прочный фундамент взаимодействия и вывести экономические контакты на более высокий уровень. Важная роль в укреплении отношений двух стран отводится и культурному сотрудничеству. Именно взаимодействие в культурной и гуманитарной сферах призвано укрепить базу для дальнейшего расширения политического, экономического и даже военно-технического сотрудничества, реализации национальных интересов государств, поскольку оно способно упрочить взаимопонимание между народами, сгладить существующие противоречия, сформировать позитивный образ страны за рубежом.

В определенном смысле можно говорить о том, что любые контакты между представителями разных народов и государств (дипломатические, политические, информационные, торговые, научные, гуманитарные, профессиональные, а также контакты на личностном уровне) выступают как формы культурного взаимодействия. Каждая коммуникация представителей

разных стран, народов, культурно-цивилизационных общностей, по сути, представляет собой различные формы культурного диалога.

Анализ развития отношений РФ и ИРИ показывает, что за последние три с половиной десятилетия развитие культурного обмена проходило неравномерно. Уровень сотрудничества в этой области значительно отставал от уровня политических и экономических контактов. Расширение взаимодействия представителей двух стран на политическом, торгово-экономическом и гуманитарном уровнях в последние два-три года показало, что отсутствие достаточной культурной компетенции у народов наших стран может в определенной степени осложнить процесс дальнейшего расширения взаимодействия, особенно в сфере установления сотрудничества на уровне частного капитала. Контакты представителей бизнес-сообществ, представителей науки, туристов показывают, что мы мало знаем друг о друге, не испытываем доверия друг к другу, а порой не можем понять друг друга.

Для того чтобы обеспечить поступательное развитие межкультурного диалога между народами наших стран, необходимо проанализировать те факторы, которые мешают развитию их культурных контактов, с одной стороны, и оценить возможности и пути их развития — с другой.

К факторам, облегчающим взаимодействие двух стран, представляющих различные цивилизации, нужно отнести географическую близость государств, обуславливающую интерес к познанию друг друга, многовековые исторические контакты и традиции культурного взаимодействия и взаимовлияния.

Установление постоянных дипломатических отношений между Московским и Сефевидским государствами произошло в 1552–1553 годах. С этого периода начался процесс сближения территорий двух государств, приведший к формированию в XIX веке протяженной границы между ними. Последовавшее проникновение русских в Иран значительно расширило области взаимодействия культур. В России было положено начало преподаванию персидского и турецкого языков. Повышенный интерес российского общества к восточным странам, воспринимавшимся как экзотические, привел к развитию коллекционирования произведений искусства народов Востока. В конце XVIII века русские читатели получили возможность ознакомиться с образцами классической персидской поэзии.

Широко известно о воздействии иранской классической поэзии на русскую литературу XIX века и проникновении русских либерально-демократических и революционных идей в Иран в начале XX века, давших толчок развитию просветительской деятельности, зарождению прогрессивной прессы и новых форм литературы. Представители русской (российской)

культуры внесли значительный вклад в развитие театрального искусства, живописи, фотографии, архитектуры в Иране в начале XX века.

Культурный обмен в области искусства, литературы, спорта, науки продолжался между СССР и шахским Ираном в 30–70-е годы XX века. В этот период все контакты осуществлялись на государственном уровне, под строгим контролем двух сторон, и были ограничены определенными областями. Задачей Советского Союза была пропаганда достижений социалистической системы, которая и осуществлялась по культурным каналам. Представительство Советского общества дружбы и культурных связей с зарубежными странами в Тегеране в те годы было одним из центров культурной жизни иранской столицы. При нем работали курсы русского языка, библиотека, кинотеатр. Издавались журналы на персидском языке. Были сделаны многочисленные переводы произведений русских классиков и советских авторов на персидский язык¹.

В Советском Союзе уделялось большое внимание развитию иранистических исследований. Ученые-иранисты внесли значительный вклад в изучение иранского культурно-исторического наследия и перевода на русский язык многочисленных произведений иранских авторов, создание словарей.

После исламской революции 1978–1979 годов культурные контакты двух стран были резко ограничены. Советский Союз, как атеистическое государство, стоявшее во главе социалистического лагеря, ассоциировался в Иране с полюсом силы, противостоящим исламу. Советский культурный центр в Тегеране и больница Красного креста были закрыты. Со своей стороны, советское руководство, обеспокоенное возможностью проникновения исламских идей в пограничные с Ираном республики СССР, также избегало развития культурно-гуманитарных контактов с ИРИ.

Оживление политических связей и восстановление торгово-экономического сотрудничества ИРИ и РФ после распада СССР в начале 1990-х годов не привели к активизации культурного диалога, хотя отказ России от коммунистической идеологии, с точки зрения иранцев, устранил основную преграду на пути восстановления связей двух народов. Центром политического и культурного притяжения для России в те годы были государства Запада, поэтому культурная общественность страны ориентировалась преимущественно на западные ценности. Иран же оставался закрытым исламским государством и в глазах большинства российских граждан рассматривался как непонятная и отсталая страна.

Укрепление позиций евразийства не только как философской и историко-культурной концепции, но и как геополитической, последовавший за этим

¹ Подробнее см. *Карими Мотазхар Дж.* Литературные связи Ирана и России // Отношения Ирана и России : сб. ст. / под ред. М. Санаи и Дж. Карими. Тегеран : Ирас, 2008. [На перс. яз.]

поворот внешней политики России на восток создали предпосылки для укрепления отношений с Ираном в политической и экономической сферах и расширили возможности культурного сотрудничества. С конца 1990-х годов началось восстановление нарушенных политическими причинами культурных контактов.

Иранская сторона проявила большую активность в этом вопросе, открыв в 1997 году свое культурное представительство в Москве, развернувшее широкую деятельность по многим направлениям, связанным с распространением персидского языка и литературы, развитием иранистических исследований, пропагандой иранского искусства¹. Такая культурная политика шла в русле экспорта идей и достижений исламской революции и ирано-исламской цивилизации по культурным каналам для формирования образа современного Ирана в России.

В конце 1990-х годов в Москве по инициативе российских иранистов было создано Общество культурных связей с Ираном, деятельность которого осуществлялась в тесном контакте с культурным представительством ИРИ.

В результате к началу XXI века наметились определенные положительные сдвиги, проявившиеся в расширении контактов и возможностей прямого взаимодействия. У представителей двух стран наблюдается повышение интереса к познанию друг друга.

На сближение народов двух государств работает и фактор полиэтничности. Оба государства объединяют представителей разных этносов и культур. Положительный опыт сосуществования различных религиозных групп и развития внутреннего межрелигиозного диалога в России и Иране значительно облегчает культурные контакты между представителями двух государств.

Оба государства обладают огромным цивилизационным потенциалом, который может быть эффективно задействован для развития их культурного диалога. Высокий уровень развития науки и технологий, грамотность населения в наших странах открывают широкие возможности для их взаимодействия.

У народов обоих государств, представляющих различные мировые цивилизации, много общего в понимании этических и нравственных идеалов. Для них характерны сильная приверженность духовным ценностям, опора на религиозные традиции, уважение семейных ценностей, соблюдение моральных норм, стремление к духовному совершенствованию, что находит отражение в их культуре и будет способствовать лучшему пониманию друг

¹ О развитии культурных контактов ИРИ и России в конце XX — начале XXI в. см. Дунаева Е. В. Россия и Иран: особенности развития и проблемы межкультурной коммуникации // Обсерватория культуры. 2014. № 5. С. 137–138.

друга. Акцент на общецивилизационные ценности был положен в основу диалога между православием и исламом, который ведется по инициативе российской стороны совместной российско-иранской комиссией, созданной в 1997 году¹. С тех пор диалог «Православие–ислам» стал неотъемлемой частью всего комплекса российско-иранских отношений и играет важную роль, выступая одним из путей укрепления доверия и сближения позиций двух стран. Причем использование термина «сближение культур» (или народов) отнюдь не подразумевает унификации моделей их развития, а подразумевает сближение взглядов, выработку общих подходов к решению актуальных проблем современности. Оба государства заинтересованы в сохранении своей цивилизационной и культурной идентичности, укреплении духовно-нравственных традиций и могут координировать усилия в ходе процесса вхождения национальных культур в общее пространство мировой культуры в условиях глобализации.

Наличие мусульманских анклавов на территории России, в которых проживают более 20 млн мусульман, и возрастание роли мусульманских народов в ее общественно-политической и культурной жизни открывают широкие перспективы для культурного взаимодействия с Ираном, особенно на региональном уровне. Общеисламские ценности и ирано-исламские культурные традиции находят большее понимание в этой среде, что, в свою очередь, стимулирует интерес к более глубокому познанию иранской литературы и истории. Установлены постоянные культурные контакты Ирана с Татарстаном и другими районами Поволжья, развиваются ирано-дагестанские связи.

Нельзя не отметить и наблюдающееся в последнее десятилетие в России расширение интереса к познанию ислама и знакомство с исламскими ценностями представителей немусульманских народов, что идет в русле расширения контактов России с исламскими государствами и ее вхождения в 2007 году на правах наблюдателя в культурную организацию ОИС — ИСЕКО (своего рода исламское ЮНЕСКО).

В Иране проживают христиане (армяне, ассирийцы). Хотя их количество незначительно, исторически они имели тесные связи с Россией и проявляют интерес к ее культурным достижениям.

Способствует развитию контактов существующие возможности изучения персидского языка в России и русского в Иране. Язык — основной инструмент культуры, ее носитель и средство осуществления коммуникации.

¹ Сафонов Д. В. Российско-иранская комиссия «Православие–ислам»: 20 лет диалога во имя взаимопонимания религиозных общин двух стран // Российско-иранские отношения. Проблемы и перспективы : сб. ст. / под ред. Е. В. Дунаевой, В. И. Сажина. М. : ИВ РАН, 2015. С. 139–147.

Стоит отметить, что ни в России, ни в Иране, в отличие от ряда других стран, английский язык не получил широкого распространения и не может стать инструментом для установления контактов населения, за исключением научного сообщества и бизнес-элит.

История преподавания персидского языка в России насчитывает три века. В настоящее время в 13 городах России есть группы по изучению персидского языка, и количество студентов увеличивается год от года. Особенно мощные центры иранской филологии созданы в Москве, Санкт-Петербурге, Астрахани. Российские преподаватели поддерживают тесные контакты с филологами из Ирана. Их совместными усилиями создаются словари современной лексики и пишутся новые учебники.

В Иране также наблюдается возрастание интереса к изучению русского языка. Тегеранский университет и Педагогический университет (Тегеран) являются основными центрами подготовки специалистов по специальности «Методика преподавания русского языка». В то же время открыты отделения русского языка в Гилянском, Мазендаранском и Мешхедском университетах, то есть в регионах, которые примыкают к бывшей общей границе двух стран, где исторически сохраняется большое влияние русского языка, а в настоящее время в этих районах происходят более оживленные контакты представителей двух стран. В последние годы в Иране была создана ассоциация преподавателей русского языка, выпускающая свой журнал, на страницах которого публикуются как научно-исследовательские материалы, так и обсуждаются вопросы практики преподавания. Обе страны изыскивают возможности для повышения квалификации преподавателей и переводчиков в условиях соответствующей языковой среды¹.

В последнее десятилетие активизировались исследования по истории, культуре, экономике и политическому развитию Ирана в российских научных центрах. Началось комплексное научное изучение проблем развития России в иранских учебных и исследовательских организациях. Эти исследования способствуют накоплению знаний о стране, культуре и быту ее народов, помогают ориентироваться в происходящих там процессах и формируют объективный образ страны среди представителей научной и культурной общественности, в студенческом сообществе и среди тех, кто проявляет интерес к познанию России и соответственно Ирана. Контакты между учебными и научными центрами, которые пока только устанавливаются, открывают широкие возможности для обсуждения актуальных

¹ *Каменева М. С., Карими-Мотаххар Дж.* К вопросу изучения российско-иранских культурно-языковых связей // Российско-иранские отношения. Проблемы и перспективы : сб. ст. / под ред. Е. В. Дунаевой, В. И. Сажина. М. : ИВ РАН, 2015. С. 148–155.

вопросов развития сотрудничества двух государств и анализа препятствий, стоящих на пути их расширения.

Обучение иранских студентов в российских вузах имеет многолетнюю традицию. Российское правительство предоставляет стипендии, однако их количество ограничено. Так, по данным МИД, на 2015/16 учебный год иранской стороне были выделены 70 стипендий. В последние годы увеличилось число иранцев, приезжающих учиться на платной основе, однако по сравнению с другими странами их количество невелико. Большой интерес иранская сторона проявляет к подготовке специалистов по техническим специальностям. Однако часть технических специальностей ввиду наличия санкций на Иран была закрыта для приема иранцев. Снятие санкций открывает возможности для пересмотра позиций России по этим вопросам.

В последние годы иранская сторона расширяет возможности для обучения студентов из России по специальностям иранская филология, история, международные отношения. Эти возможности предоставляются студентам, изучающим персидский язык. Однако университеты двух стран могут развивать контакты на уровне студентов и преподавателей, проводя конференции, семинары, обсуждения и в виртуальном пространстве или конкурсы научных работ по определенной тематике. Обе страны обладают возможностями организации взаимных студенческих контактов с использованием европейских языков. Рост понимания друг друга на молодежном уровне закладывает фундамент для развития коммуникации в последующие годы в более широких масштабах.

Научные контакты представителей двух стран осуществляются в основном на уровне взаимного участия в конференциях. Несмотря на то что еще в 1999 году между правительствами РФ и ИРИ было подписано Соглашение о научно-техническом сотрудничестве и были достигнуты конкретные договоренности, ученые двух стран мало вовлечены в совместные научные проекты, мало знают о достижениях друг друга, хотя возможности для такого взаимодействия открыты и в гуманитарной, и в технической сферах.

Туризм — еще одна сфера, в которой обе страны имеют очень широкие возможности для взаимодействия. Контакты в этой области пока напоминают улицу с односторонним движением, так как поток туристов из Ирана в Россию значительно превышает количество россиян, посещающих Иран, — притом что эта страна обладает широчайшими возможностями для привлечения туристов, особенно в сфере культурного, познавательного, экологического и рекреационного туризма. Однако закрытость иранского общества, незнание языка и необходимость соблюдать исламские правила поведения становятся преградой на пути развития контактов в области

туризма. В последние два года в Иране принимаются меры по развитию индустрии туризма, обеспечению туристических групп хорошо подготовленными гидами и переводчиками, разрабатываются специальные туры для российских туристов. Иран обладает широчайшими возможностями для развития экотуризма и проведения экстремальных туров. Российская туриндустрия должна обратить на эту страну большее внимание.

В последние годы расширились масштабы сотрудничества между РФ и ИРИ в области спорта. Команда ИРИ принимала активное участие в Олимпийских и Паралимпийских играх в Сочи. Развитие этого направления также достаточно перспективно, так как обе страны достигли высоких спортивных результатов.

Оба государства имеют широкие возможности для развития информационных контактов, однако эти возможности пока не используются в достаточной мере, что приводит к тому, что основными источниками информации друг о друге становятся западные СМИ, которые порой искажают реальность или преподносят ее однобоко. В последние годы возрос объем информации об Иране в России, подготовленный иранскими корреспондентами или российскими журналистами, побывавшими в Иране. Увеличилось количество прямых телеинтервью. Более широко стали освещаться визиты руководящих лиц государств. В СМИ ИРИ большее отражение находят проблемы международной политики России, а вот вопросы истории, культуры, традиций получают отражение лишь в специальных изданиях, публикуемых научно-исследовательскими центрами. Очевидно, что российская сторона должна обратить более пристальное внимание на работу с иранскими СМИ, ведь информационная составляющая может стать базисом для дальнейшего развития культурных контактов и эффективным инструментом формирования нового образа соседнего государства, предоставит возможность влиять на индивидуальное восприятие и общественное поведение.

Как известно, нормы шариата и религиозные традиции в Иране накладывают определенные ограничения на развитие некоторых видов искусства, однако обязанность соблюдения этих норм отнюдь не сокращает возможности для демонстрации Россией своих культурных достижений. Изобразительное искусство, театр (при условии введения минимальных ограничений), кинематограф, хоровое пение, мужское танцевальное искусство и целый ряд других сфер могут быть вовлечены в процесс культурного взаимодействия. Большой интерес в Иране проявляют к развитию библиотековедения, изучению архивов, музейному делу, опыту реконструкции исторических объектов, создания этнических деревень и пр.

Однако, несмотря на многочисленные предпосылки и открывающиеся широкие возможности для развития культурных контактов, представители двух государств признают его уровень не отвечающим их интересам. Что же мешает расширению культурного диалога?

Препятствия на пути углубления контактов связаны с рядом причин, корнящихся в политической, социальной, психологической, идеологической и экономической сферах.

Развитие культурных отношений идет в русле политических связей двух стран. Хотя уровень политического сотрудничества достаточно высок, нельзя не отметить, что в отдельных слоях российского общества и российской элиты, а также и среди иранского истеблишмента высказывается недоверие друг к другу. Так, в России некоторые круги продолжают высказывать опасения по поводу того, что Тегеран стремится к расширению своего идеологического и религиозного присутствия в районах с мусульманским населением и именно с этой целью усиливает свою культурную составляющую в сфере внешней политики, и проявляют настороженность к его деятельности. Представители элиты ИРИ также часто подчеркивают ненадежность России как партнера, упрекают в неискренности.

В определенных слоях российской христианской общины ислам ассоциируется с терроризмом, агрессивностью, и этот негативный подход переносится на Иран и иранцев. Несомненно, что отсутствие полного доверия тормозит развитие отношений на всех направлениях, а укрепление доверия возможно лишь через широкое общение.

Россия и Иран принадлежат к разным цивилизациям, культурным ареалам, и это, несомненно, определяет различия в мировоззрениях и менталитетах, психологическом складе и определенным образом объясняет различия в поведении, подходах и оценках и соответственно восприятие действительности.

Мусульманское население России, которое ближе с этой точки зрения к иранцам, в большинстве своем относится к суннитской общине, которая, положительно оценивая иранские достижения, с некоторой настороженностью относится к возможной культурной экспансии ИРИ, поскольку в основе иранской культуры лежит шиитская традиция, отличная от ценностных ориентиров суннитов.

Поднимая вопрос о проблемах развития культурного диалога, нельзя не упомянуть о неадекватном отражении в исторической памяти иранского народа некоторых событий истории взаимоотношений двух стран, относящихся к периоду Российской империи и Советского Союза. Речь идет о договорах, подводящих итог событиям двух русско-иранских войн — Гюлистанскому (1813) и Туркманчайскому (1828). В Иране не могут смириться

с отходом к России по этим договорам территорий, ранее принадлежавших иранскому государству. Передел границ, произошедший двести лет тому назад, берedit душу иранцев и подпитывает их негативное отношение к нашей стране. Остаются в памяти иранцев и события 1920-х и 1940-х годов, когда Советская Россия поддерживала демократические силы в Иране и советские войска с целью воспрепятствовать возможному продвижению немцев на Кавказ перешли общую границу¹. Постоянное акцентирование внимания со стороны иранцев на этих эпизодах истории вызывает недоумение многих россиян, впервые попавших в Иран, и осложняет дальнейшие контакты. Очевидно, что настало время ученым вновь вернуться к рассмотрению этой проблематики, пересмотреть подходы двух стран к оценке действительности и на основе изучения архивных документов, отбросив в сторону идеологические подходы, вскрыть все уязвимые моменты и в политике России, и в действиях Ирана в тот период.

Для дальнейшего успешного развития двусторонних отношений во всех сферах необходимо отойти от сложившихся исторических стереотипов и пересмотреть восприятие друг друга. Обе страны должны найти новые формы сотрудничества, определить точки культурного соприкосновения, укрепить толерантное отношение друг к другу. Важное место в системе культурного взаимодействия надо отводить молодежным контактам и развивать отношения между зарождающимися в двух странах структурами гражданского общества, то есть механизмы народной дипломатии. Широкие межличностные связи формируют понимание друг друга, выстраивают атмосферу доверия и расширяют потенциал развития двусторонних отношений.

¹ Али Омиди. Влияние преподавания истории на восприятие России иранцами // Россия–Иран. Диалог культур : тез. докл. и выступлений Междунар. науч. конф. М. : Рос. ин-т культурологии, 2006. С. 24–25.

А. В. Успенская,

*профессор кафедры философии и культурологии СПбГУП,
доктор филологических наук*

РОССИЯ И ИРАН: ДОЛГИЙ ОПЫТ КУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ

Россию и Иран связывали на протяжении веков разносторонние отношения — от приграничной вражды до обоюдовыгодной торговли, от религиозной розни до самого широкого культурного взаимообогащения.

На Россию влияние оказывалось различными путями. С одной стороны, древняя персидская культура оказала достаточно серьезное влияние на культуру античной Греции, которая, в свою очередь, легла в основу культуры Западной Европы. Быт и нравы персидской державы VI–V веков до н. э. подробно описаны в «Истории» Геродота. Было немало известно и о религии персов, о пророке Заратуштре. В книге Диогена Лаэртского «Жизнеописания и мнения знаменитых философов» (ок. 220 г. н. э.) приведен отрывок из сочинения Ксанфа Лидийского, жившего в Персии в V в. до н. э. и писавшего по-гречески о великом маге Зороастресе. Уже греки ощущали великую древность персидской культуры. Так, о времени жизни Заратуштры Диоген Лаэртский приводит две версии: по счету платоника Гермодора (книга «О науках») Заратуштра жил за 500 лет до падения Трои (около 1700 г. до н. э.); по счету Ксанфа Лидийского — за 600 лет до знаменитой битвы греков и персов при Саламине, произошедшей в 480 году до н. э., то есть в 1080 году до н. э. Стоит заметить, что в России XVIII–XIX веков изучение Геродота и Ксенофонта, знатоков персидской культуры, входило в обязательную школьную программу.

Другой путь знакомства России с персидской культурой — влияние, шедшее из Малой Азии, местообитания персов, ставшего впоследствии территорией Византии. Есть и еще важный момент. Страны — территории бывшей средневековой персидской державы полтора столетия входили в состав России и Советского Союза. Это и Азербайджан, где до сих пор существуют зороастрийские святыни, и Таджикистан. Таким образом, на протяжении столетий Персия была и иной, чужой страной, и ближайшим соседом, а в иные времена — и собственной территорией.

Русская литература отразила этот постоянный интерес к нашему южному соседу — иногда настороженность и даже враждебность, чаще — искренний интерес и желание контакта.

В произведениях древнерусской литературы («Хождение за три моря» Афанасия Никитина, «Хождение» купца Федота Котова) Персия предстает страной, безусловно, чужой, но вызывающей интерес и желание поближе

узнать ее. Следующий этап — народные легенды и песни о Стеньке Разине — отражает как постоянные военные столкновения казаков на Волге и на Каспии с Персией, так и большее стремление к контакту с этой чужой таинственной страной. Персия, особенно в ее женской ипостаси, предстает явлением заманчивым, соблазнительным и опасным. Вне зависимости от достоверности истории с персидской княжной, именно этот эпизод жизни Стеньки Разина, запечатленный в песне, остался в народной памяти вплоть до XX века.

В XIX веке культурное влияние Персии приходит в Россию сквозь призму Запада. Под влиянием И. В. Гёте и прежде всего его сборника «Западно-восточный диван» в западноевропейской, а затем и русской литературе пробуждается интерес к средневековой персидской поэзии — прежде всего Саади, Гафизу, Навои. В основном, правда, российские поэты пользуются немецкими переводами. Персидская поэзия привлекала Жуковского, Пушкина, Лермонтова, в еще большей степени — Афанасия Фета, сделавшего первую в России большую подборку замечательных переводов из Гафиза. Русских поэтов-романтиков привлекают мудрость, свободолюбие и широта мысли восточных поэтов.

В сочинениях русских писателей 1880–1940-х годов тема Ирана не только не исчезла, но приобрела новый, более широкий ракурс. Теперь писателей интересует исторический образ средневекового Ирана, российско-персидские отношения во всей их реальной сложности. Можно в качестве примера привести ряд произведений, посвященных Степану Разину, — повесть Д. Л. Мордовцева «За чьи грехи?», романы В. Каменского, А. Чапыгина и С. Злобина, носящие одинаковое название «Степан Разин». Ирану начала XX века посвящен ряд лирических произведений В. Хлебникова, а также его поэма «Тиран без Тэ»; о русских войсках, стоявших в Иране в 1917–1918 году, написал Виктор Шкловский — замечательный писатель и литературовед, сам участвовавший в этих событиях (роман «Сентиментальное путешествие»). Лариса Рейснер в эти же годы пишет книгу очерков «Фронт», посвященную событиям на Каспии в период Гражданской войны. В этих столь разных в жанровом отношении книгах присутствует ощущение живой истории Персии, авторы ставят вопрос о сложных взаимоотношениях России и Ирана, пытаются осознать духовные традиции и обычаи народа, осмыслить судьбу этой страны. Меняется и лейтмотив изображения: это уже не просто отстраненный интерес к чужой культуре, не просто радость от знакомства с древней литературой. Авторы поднимаются до уровня философско-аналитического восприятия прошлого и настоящего Персии, раздираемой и внутренними противоречиями,

и внешними хищниками, появляется новая тема — глубокое сочувствие к народу, погруженному в нищету, страдающему от войн.

В последней четверти XX века в культурном тяготении к Персии появляется новый мотив. Возникает широкий интерес уже не только к современной и средневековой, но и к древнеперсидской культуре. Можно сказать, что наступает эпоха переводов. Благодаря серьезным усилиям русских переводчиков — Е. Э. Бертельса, И. С. Брагинского, С. П. Виноградовой, К. Г. Залемана, И. М. Стеблин-Каменского и ряда других — издаются высокопрофессиональные, снабженные прекрасными комментариями переводы «Авесты» — священной книги зороастрийцев. В 1970–1980-е годы, когда советская эпоха стабильности явно подходила к концу, среди интеллигенции усилились религиозные поиски, обусловившие интерес к религиозно-этическим воззрениям древних персов. Становится совершенно очевидно, что зороастризм, древнейшая из мировых религий, повлиял и на религиозные представления христианства. Знакомство с «Авестой» обусловило и интерес к образу пророка Заратуштры — впервые воспринятого не сквозь призму знаменитой работы Ф. Ницше, а непосредственно. Знакомство с Заратуштрой и его учением способствовало созданию в русской культуре отчетливого представления о том, что как бы ни были жители Евразии разделены социальными, национальными и религиозными барьерами, между ними не так уж мало общего. Возникает стремление вывить то, что эти культуры сближает.

В течение более десяти столетий зороастризм был государственной религией огромной страны — прежде всего в персидской империи Ахеменидов (549–331 гг. до н. э.). Он уцелел от окончательного разрушения в период правления Александра Македонского и Селевкидов, затем восстановил свои позиции при Аршакидах (II в. до н. э. — III в. н. э.) и далее при Сасанидах (III–VII вв. н. э.) — вплоть до завоевания арабами.

Возникший как минимум за несколько веков до иудаизма, тем более — гораздо раньше христианства и ислама, зороастризм, безусловно, оказал на них прямо или косвенно значительное влияние. На Востоке зороастризм повлиял и на становление северного варианта буддизма, а в первые века христианства на него ориентировались учения гностиков. В зороастризме проявилось несколько открытий, принципиально важных для мировой культуры. Это первая известная современному человечеству *религия Откровения* — то есть ее главные постулаты явлены людям в результате прямого общения божества Ахуры Мазды с человеком, пророком Заратуштрой. Это первая религия, отказавшаяся от традиционного политеизма, объявившая, что Бог один. Зороастризм первым объявил Бога источником абсолютного добра, которое никогда не было и не может быть смешано

со злом. Зороастризм первый разорвал «круговорот истории»: вместо бесконечного повторения одних и тех же мировых событий впервые в индоевропейской культуре появилось учение о сотворении мира, его развитии, протекающем в борьбе со злом, и конце света, ознаменованном полной победой добра. Эта религия первой объявила приход Спасителя, телесное воскресение мертвых, а также посмертное воздаяние: блаженство праведникам и мучения грешникам.

Исключительно важную роль в зороастризме играет человек. Это не просто объект манипуляций всемогущих божеств — он сам способен влиять на ход истории. В ведущейся от начала мира непримиримой борьбе добра, воплощенного в Ахуре Мазде, и мирового зла, сосредоточением которого является нечистивый Ангра Майнью (на среднеперсидском — соответственно Хормазд и Ахриман), человеку отведена особая роль. Он должен по собственной воле совершить выбор, на чьей стороне он будет сражаться, и именно от этого выбора и действий человека в земном мире зависит не только его личная судьба после смерти, но и конечная победа добра над злом.

Есть и еще одно важное отличие зороастризма от остальных религий, как древних, так и современных. В то время как они призывают верить без рассуждений, зороастризм проповедует выраженный интеллектуализм. Правоту своего выбора человек должен постичь логически, рационально. Зороастризм проповедует не бездумную слепую веру, а осмысленное следование добру и истине, воплощенное в знаменитом зороастрийском девизе «Благая мысль, благое слово, благое дело». Недаром одна из главнейших молитв зороастрийца — «Истина — это высшее благо».

Большое влияние на восприятие Ирана и его культурных связей с Россией оказали археологические открытия 1987 года. Выяснилось, что на территории современной России, на Урале, существовало древнее государство праиндоевропейских народов. Часть ученых считает, что тем самым получено доказательство упоминаемого в древне- и среднеперсидских текстах факта, что древние арии двигались с Севера на Юг. Научные данные, полученные в результате раскопок в Караганской долине под Магнитогорском, подтверждают это. Около 4 тыс. лет назад около места Аркаим находился город (сейчас его называют тем же именем), причём выстроен он был по единому плану, как предполагают, в виде карты звездного неба. Очевидно, что Аркаим — одновременно город, храм и обсерватория. Его планировка напоминает огромный круг диаметром 160 м с четко выделенными двенадцатью знаками Зодиака и 28 знаками лунных стоянок. Вокруг Аркаима найдены еще 25 остатков других городов на площади 400×400 км, имевших, очевидно, другое назначение. Многие тайны этого места еще

не разгаданы, но ученые признают возможным, что именно сюда, к Рифейским, то есть Уральским, горам, к реке Даити (современный Урал) и озеру Воурукарта (ныне — Каспийское море) более 3 тыс. лет назад, во времена царя Виштаспы, пришел пророк Заратуштра. Затем, уже в более поздние времена, арии расселились по Европе, часть их двинулась на юг, на территории современных Ирана и Афганистана, другая часть дошла до Индии. И в таком случае вполне объяснима содержащаяся в древнеперсидских и индийских текстах легенда о том, что прародиной этих народов является некая далекая северная страна.

Впоследствии индоиранские племена разделились на две ветви. Таким образом, древней родиной протоиранцев (предков иранских народов, персов) стали обширные территории от Волги до Западной Сибири, а протоиндоарии (предки народов Индии) расселились южнее. В основном эти племена жили по берегам рек, где можно было выращивать просо и пшеницу. Были приручены и животные — лошади, овцы, коровы, верблюды. Общее название этой культуры — срубно-андроновская (некоторые ученые выделяют отдельные культуры, названные по месту находок: федоровская, алакульская, саргаринская), многочисленные памятники которой обнаружены на огромной территории, где расположены ныне Россия и Северный Казахстан.

В современной России и переводы «Авесты», и открытие Аркаима обусловили новую вспышку интереса к древнему Ирану и даже вызвали к жизни появление целого ряда кружков и сообществ изучения «Авесты», зороастризма и т. д. В Санкт-Петербурге уже более 30 лет существует Авестийское общество, усилиями которого проводятся международные семинары, выходит зороастрийский журнал «Митра», посвященный изучению древнеперсидских текстов и обрядов. Часть материалов журнала напрямую посвящена русско-персидским культурным связям. На заседаниях общества рассматриваются и обсуждаются новые переводы из «Авесты», в частности работы талантливого переводчика М. В. Чистякова.

Таким образом, мы видим, что со времен Древней Руси до наших дней культурное сближение России и Ирана не прекращалось. Влияние персов на Древнюю Грецию и через нее — на Западную Европу, влияние на Византию и оттуда на Русь было неоспоримо, но ощущалось долгое время менее значительным, чем опыт прямого пограничного общения. В XIX веке начинается постоянное культурное сближение: сначала приобретает популярность персидская поэзия, а затем, в XX веке, широкому читателю становится доступен и мир легенд и религиозных представлений, древнеперсидская религия воспринимается прежде всего как предтеча христианства. Наконец, на рубеже XX–XXI веков интерес к Ирану принял еще

более «родственный» характер. Русско-иранские культурные связи прошли сложный путь – от интереса к «чуждому», но не чуждому персидскому миру до гораздо более глубокого и многогранного ощущения общих корней, исторической близости двух столь разных народов.

Л. М. Раванди-Фадаи,

*старший научный сотрудник Центра изучения стран
Ближнего и Среднего Востока Института востоковедения РАН (Москва),
кандидат исторических наук*

О ВЗАИМОВЛИЯНИИ ИРАНСКОЙ И РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУР

Ирано-российские культурные отношения подразумевают диалог на паритетных началах, в котором отсутствует доминирующая культура. Общеизвестно, что в течение длительного времени степень влияния одной страны на культуру другой страны может меняться, но в целом это влияние было равновеликим. После исламской революции в Иране и сменой режима Иран встал в оппозицию сначала «вестернизации», а затем и глобализации. Уже несколько десятилетий стараниями иранских властей ведется борьба за сохранение традиционных культурных ценностей, борьба с проникновением «западной квазикультуры», как минимум чуждой для Ирана. Прежде чем вернуться к вопросу о культурном диалоге Ирана и России, следует отметить, что культура в том смысле, в котором понимаем ее мы, отличается от того значения, которое придается ей в Иране. Культура в Иране представлена не только традиционными направлениями творческой деятельности, каждое из которых создает свое дискуссионное поле, но также включает в себя и религию.

Если говорить о том, к какому типу культуры относится иранская культура, то можно найти в ней черты восточной культуры, а можно, используя другие понятийные аппараты, прийти к выводу о том, что она относится к исламской культуре. Однако и в исламском мире имеется существенная дифференциация направлений, где Иран представляет собой культуру шиитского направления ислама.

В комплексе Иран обладает следующими особенностями, выделяющими его среди других восточных и исламских стран: традиционный шиизм, существующий в стране уже много веков, история, восходящая своими корнями к эпохе возникновения первых цивилизаций в Средней Азии, и соответственно сама культура, получившая второе дыхание

с исламизацией Ирана и затем развивавшаяся вместе с исламскими науками. Симптоматично, что истоки древнеиранской культуры дожили до наших дней.

Таким образом, ключевыми факторами, влияющими на формирование культуры и проведение культурной политики Исламской Республики Иран, являются: ислам и его ценности, доисламская культура с ее традициями и возникшая из их синтеза традиционная иранская культура.

После исламской революции Иран пытался изолировать свою культуру, которая была названа «исламской культурой», от любых возможных проявлений внешнего влияния. Стоит также напомнить, что после исламской революции был провозглашен лозунг «Ни Запад, ни Восток», который ставил своей целью независимость Ирана от иностранных государств. С формированием новых институтов Иран уделил (и по-прежнему уделяет) огромное значение планированию проводимой культурной политики. Ее роль сводится к поддержанию сложившихся ценностей и донесению позиции Ирана до других стран. В частности, именно такая задача возложена на Культурное представительство Исламской Республики Иран, которое начало свою работу в Москве в 1998 году. Следует отметить, что это учреждение занимается также и организацией культурных мероприятий в Российской Федерации, которые сопровождаются визитами делегаций иранской интеллигенции, что в значительной степени способствует расширенному знакомству с культурой, культурной жизнью и деятелями культуры Ирана.

Подобные действия со стороны Ирана и активизация культурных контактов стали возможными и даже необходимыми на фоне борьбы с экстремизмом и ксенофобией, а также возвращением России к духовным ценностям. Исламская Республика Иран достаточно успешно на протяжении долгого времени пытается донести до остального мира, что ислам может быть мирным и его не стоит бояться. Однако в противовес этому Запад и заинтересованные страны создали такие инструменты, как «иранофобия», «исламофобия» и «шиитофобия», которые направлены на очернение образа Ирана, ислама и шиизма. Корни этих явлений лежат скорее в политической плоскости, поскольку они долгое время были сопряжены с санкциями в отношении Исламской Республики и ее нежеланием уступать в переговорах по ядерной программе. В то же время их можно рассматривать как метод борьбы с культурной изолированностью Ирана и его нежеланием присоединиться к глобализационным процессам. Этот вопрос скорее относится к цивилизационной идентичности и раскрывать его нет смысла, тем более что возникающие вызовы и реакцию на них

Ирана можно наблюдать в историческом процессе возникновения и развития Исламской Республики.

Только незадолго до окончания ирано-иракской войны отношения между ИРИ и Советским Союзом начали улучшаться. Первые контакты по торгово-экономической линии состоялись еще в 1986–1988 годах. Затем Рухолла Хомейни направил Михаилу Горбачеву знаменитое послание, в котором лидер иранского государства выражал надежду на дальнейшее сотрудничество двух стран. Кульминационным же моментом советско-иранского сотрудничества в 1980-х годах стал визит спикера парламента ИРИ Али Хашеми-Рафсанджани в Москву в 1989 году, в ходе которого сторонами было подписано Долгосрочное соглашение об экономическом и техническом сотрудничестве (на 10 млрд долларов)¹. В этот, по сути, пакет соглашений входили программы долгосрочного торгово-экономического, научно-технического, культурного и спортивного сотрудничества, соглашения о поставках иранского природного газа в СССР и встречных поставках советского комплектного оборудования, машин, а также оказание услуг в строительстве промышленных и других народно-хозяйственных объектов в Иране, товарообороте и строительстве железной дороги Теджен–Серахс–Мешед, сотрудничестве в области радио и телевидения, медицины, борьбы с саранчой и многие другие².

После распада СССР двусторонние отношения между Россией и Ираном начали приобретать значительно большую интенсивность, что выразилось в увеличении контактов между государственными деятелями двух стран и усилении взаимного экономического присутствия на территории двух государств. Однако нужно отметить, что в этом раскладе геополитические интересы преобладали. Лишившись большого количества территорий в результате распада Советского Союза, а следовательно, и геополитического влияния, Россия нуждалась в союзниках, которые смогли бы нейтрализовать влияние ее противников по периметру новых границ. Таким союзником в какой-то степени стал Иран, который, даже находясь в международной изоляции, имел влияние на соседние страны. Конечно, в 1990-х годах между государствами наблюдалось и определенное геополитическое соперничество, особенно остро проявлявшееся в Средней Азии, но оно не мешало взаимному сотрудничеству двух стран, особенно в связи с актуальностью внешних угроз. Иран, воспринимавший Советский Союз как страну, ранее потенциально угрожающую целостности его территории,

¹ См.: *Karami J.* Iran-Russia Relations: Expectations and Realities // *An Iranian Quarterly*. Fall 2010 — Winter 2011. Vol. 9, № 3–4.

² См.: *Арунова М. П.* Исламская революция и российско-иранские отношения // *Ближний Восток и современность*. М. : ИИИИБВ, 2004. № 21. С. 178.

перестал видеть эту опасность со стороны России, уже не проповедующей советскую атеистическую идеологию, обладающей более прагматичным, нежели СССР, подходом к выстраиванию внешнеполитического курса, не имеющей общей сухопутной границы с Ираном и весьма занятой собственными внутренними проблемами.

Однако, несмотря на произошедшее после распада СССР потепление в отношениях двух стран, за последние 22 года они развивались неравномерно. Происходило то сближение по некоторым вопросам, то расхождение (которое наблюдалось даже чаще).

В 1900-е годы Иран делал акцент в отношениях с Россией на переводах религиозной литературы, а затем эти связи стали более обширными, затронув научное и культурное сотрудничество. Естественно, что такая организация, как Культурное представительство, являющаяся частью Организации исламских и культурных связей, представляет собой инструмент общественной дипломатии, который активно и удачно используется. Несмотря на сравнительно низкий уровень товарооборота между нашими странами, на руководящих постах обеих стран всегда озвучивались позитивные заявления о развитии добрососедских отношений между государствами. Наглядно демонстрируют уровень взаимоотношений и сегодняшние события: на фоне борьбы с международным терроризмом и меняющейся политической обстановки обе страны проявляют нарастающий интерес друг к другу в качестве партнеров в самых различных областях. Прослеживается и интенсификация контактов на высших уровнях, а самое главное — Иран обретает черты союзника в глазах рядовых граждан. Это ли не успех, в том числе и в общественной дипломатии?

Благодаря культурной политике обеих стран удалось обеспечить взаимное доверие, вылившееся в тесное сотрудничество. Проводимая Исламской Республикой политика доказала, что, кроме установления мирных и конструктивных отношений, основанных на принципах равенства и взаимоуважения, Иран не стремится к распространению своего идеологического влияния. Как уже было замечено ранее, сформированные экономические и политические связи стали активно использоваться для расширения культурных контактов. Однако говорить о взаимодействии культур в глобальном смысле достаточно сложно, поскольку его формы проявляются не на всех уровнях.

В отношении языковых связей можно сказать, что оба языка оказались под взаимным влиянием. Заимствования существуют и в русском, и в персидском языках как результат взаимодействия народов и наций на почве политических, торговых, экономических и культурных отношений.

Существует большое количество научных работ, посвященных этой тематике, особенно у иранских лингвистов¹.

Безусловно влияние, оказанное персидскими классическими поэтами на российских литераторов, но мы знаем о том, что и российские авторы, в том числе классики русской литературы, были переведены на персидский язык и оказали свое влияние на персидскую литературу.

Как в России, так и в Иране отмечается интерес к вопросам взаимосвязи русской и персидской литератур. Такое взаимодействие всегда только обогащало национальную литературу. Например, в «Евгении Онегине» А. С. Пушкина приводятся слова Саади; Л. Н. Толстой включил в свой сборник «Круг чтения» много изречений из «Гулистана» Саади, известны также «Персидские мотивы» Сергея Есенина.

Российский читатель хорошо знаком со многими классиками персидской поэзии, такими как Рудаки, Фирдоуси, Хайям, Саади, Хафез, Джалаладин Руми, Джами и др. Существует огромное количество переводов этих авторов на русский язык. Необходимо отметить, что с увеличением количества переводов повышался и их художественный уровень.

Персидско-русскими и русско-персидскими литературными связями стали заниматься советские иранисты А. З. Розенфельд, Д. С. Комиссаров, Д. Х. Дорри, З. Г. Османова. В Иране на эту тему появлялись отдельные статьи Саида Нафиси, Мохаммада Али Ислами Нодушен, Фатимы Саях, Мехри Ахи и др. Две последние женщины прекрасно владели русским языком и хорошо знали русскую литературу.

В 1900 году первой книгой, переведенной с русского языка на персидский, стала комедия А. С. Грибоедова «Горе от ума». Особым успехом в Иране пользовались переводы произведений А. П. Чехова, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, М. Горького, А. С. Пушкина и др. Как отмечает Наргес Мохаммади Бадр: «Иранцы очень любят А. С. Пушкина за изящную лирику, Л. Н. Толстого — за его философию гуманизма, Ф. М. Достоевский привлекает своим глубоким психологизмом, а А. П. Чехов вписывается в персидскую литературу (современную) своим кратким, прозрачным стилем»². Чехов издавался в Иране более 240 раз, а Горький — более 160 раз. Несомненное влияние на молодых иранских поэтов оказали русские поэты и прозаики XX века: С. Есенин, В. Маяковский, С. Я. Маршак, К. Федин.

¹ Похл Х. Д. Слова иранского происхождения в русском языке; Асгари Л. Персидские заимствованные слова в русском языке (автор дает историко-лингвистический анализ ирано-русских языковых контактов и ряд персидских заимствованных слов в русском языке); Мортазави Сейед-Моджтаба. Персидские заимствованные слова в русском языке и др.

² Наргес Мохаммади Бадр. Освоение персидской литературы в России и русской в Иране (опыт сравнения): автореф. дис. ... канд. филол. наук. М.: ИВРАН, 1997. С. 17.

Необходимо отметить, что иранцы знакомы не только с творчеством русских классиков, но также издают брошюры и статьи о жизни и творческой деятельности русских поэтов и прозаиков. В последние десятилетия XX века на персидском языке вышли произведения Ахматовой, Бунина, Тургенева. На театральных подмостках крупных иранских городов идут постановки пьес А. П. Чехова.

Примечательно, что именно переводы в большой степени помогли передать духовность иранской культуры. Литературные произведения, являющиеся неотъемлемой частью жизни любого иранца, стали доступны российскому читателю благодаря переводу. Через призму этих произведений представляется возможность понять поэтическое, полное духовности и ярких образов иранское мышление, перетекающее в удивительные метафоры и аллегории, являющиеся неотъемлемой частью полного фразеологизмов языка персов.

Следует отметить переводы современных персидских произведений на русский язык Дж. Х. Дорри и А. И. Полищука, которые дают возможность как бы изнутри почувствовать атмосферу быта иранской семьи, сложных отношений, царящих в ней.

Имеющаяся база для активного культурного диалога отвечает всем настоящим запросам для развития и укрепления двусторонних отношений. Несмотря на то, что роль культуры часто сводится к обеспечению и дополнению проводимой внешней политики, имеются все условия для наращивания влияния культур с тем, чтобы донести государственные позиции до общественного мнения.

В истории отношений Ирана и России имеются примеры того, как отсутствие культурного диалога способствовало появлению случаев фальсификации исторических фактов с тем, чтобы изменить общественное мнение по отношению к государству или перенаправить русло государственной политики. Одним из таких примеров является история с Туркманчайским мирным договором и Грибоедовым, которую до сих пор обыгрывают недоброжелатели.

У иранцев, как у восточных народов, особенно с учетом того, что персы относятся к древней нации, очень сильна историческая память. Два тяжелейших договора — Гюлистанский и особенно Туркманчайский, а также события 1829 года, связанные с убийством А. С. Грибоедова в Тегеране, оставили обиду у иранцев. И неслучайно по сей день иранец, лишившийся своего достоинства или совершивший неудачную сделку, говорит: «*Ya va Tukmanchay*». Но каковы бы ни были объяснения иранских историков по поводу причин убийства Грибоедова, факт для России печальный: убийство крупнейшего русского драматурга.

Существуют два противоположных взгляда на эти события. По мнению Махмуд Махмуда в книге «Тарих-е равабет-е сияси-йе Иран ва Энглис дар гарн-е нуздахом-е милади», Туркманчайский договор — это «политические оковы для иранского народа. Эти оковы сохранялись ровно 90 лет, пока не рухнул высокий царский дворец и не разорвал эти оковы»¹. Также автор пишет: судьба Ирана была лучше решена в Гюлистане, так как Туркманчайский договор «был злосчастнее и вреднее Гюлистанского, потому что Иран полностью капитулировал, а Каджары стали политическим орудием России»².

Иранские историки Носратолла Фалсафи и Али Асгар Шамим отмечают, что в «Туркманчайском договоре были соблюдены интересы России неизмеримо больше, чем обычно соблюдались интересы любой европейской державы в отношениях с любой побежденной страной»³.

И приведу мнение советского историка. В книге Б. П. Балаяна «Международные отношения Ирана в 1813–1828 гг.» говорится о том, что «независимо от целей царизма, и в отличие от Англии и Франции, Россия на длительное время избавила народ Закавказья от насильственных миграций, угрозы геноцида и опустошительных войн»⁴, что не совсем соответствует действительности. Б. П. Балаян также опровергает концепции иранских историков, утверждая, что Туркманчайский мир «открыл в истории Ирана новую эру, потому что после этого договора Иран перестал быть независимым государством»⁵ и что «Туркманчайский договор был образцом для других иностранных держав»⁶.

Также, по мнению иранских авторов, российская историография традиционно не склонна к принятию версий иранских историков, даже тех, кто лично был в курсе гибели А. С. Грибоедова.

Здесь приведены только два примера двух противоположных взглядов. Но, в отличие от иранских историков, российские смотрят на события 1828 года по-разному: кто-то солидарен с иранскими историками, а кто-то заявляет, «что если бы не было Туркманчайского договора, то могло бы закончиться намного хуже, так как Иран был на грани полного исчезновения...»

Ограниченность в суждениях, скоропалительные выводы, неготовность принять иное, отличное мнение — все это создает препятствия на пути

¹ Махмуд Махмуд. История политических отношений Ирана и Англии в XIX в. Тегеран, 1328 (1949). Т. 1. С. 233.

² Моджахеда Мехди. Иран и Англия. Тегеран, 1324 (1945). С. 70.

³ Фалсафи Н., Шамим А. А. Полная история Ирана и общая история. Тегеран, 1319 (1940). С. 185.

⁴ Балаян Б. П. Международные отношения Ирана в 1813–1828 годах. С. 8.

⁵ Там же. С. 222.

⁶ Там же.

выстраивания межкультурных отношений. Темные страницы прошлого двусторонних отношений должны перекрываться современными успехами и достижениями культурной политики. Обмениваться полезным опытом, знакомиться с новыми гранями духовности, которая выражается в иностранной культуре, и полезно, и познавательно.

Необходимо отметить, что через телевидение и СМИ можно налаживать культурные связи. Ограниченное знакомство с иранскими фильмами в России и с российскими фильмами в Иране наносит ущерб культурным связям. К примеру, главными культурными шагами Исламской Республики считаются анализ объема и разнообразия публикаций в различных областях; увеличение количества и улучшение качества радио- и телевизионных каналов Исламской Республики Иран внутри и за пределами страны; строительство огромного количества домов культуры и художественных центров; проведение десятков (а может, и сотен) международных книжных выставок и ярмарок; колоссальные успехи иранского кинематографа и получение многочисленных наград на мировом уровне; и, несомненно, самое главное — рост общественной сознательности¹.

Следует отметить успехи «Новрузной дипломатии» Правительства Москвы, которое в целях укрепления атмосферы гражданского мира, стабильности и межнационального согласия, а также учитывая национально-культурные запросы проживающих в Москве народов Ближнего и Среднего Востока, Центральной Азии и Закавказья, уже более 10 лет широко и с успехом празднует Новруз в столице Российской Федерации. Было подписано распоряжение Правительства Москвы от 23.03.06 «О проведении общегородского праздника Новруз»². К примеру, в 2016 году в праздновании Новруза в Москве приняли участие 35 тыс. человек³. Жители и гости столицы могут ближе познакомиться с национальной кухней, изделиями народных промыслов, национальными костюмами, традициями в основном иранских народов. Необходимо отметить, что многие народы Средней Азии, Татарстана и Закавказья также празднуют этот древний праздник.

Немалую роль в развитии культурных связей играет туризм. В феврале 2016 года вступило в силу Межправительственное соглашение об упрощении условий взаимных поездок граждан двух стран, подписанное 23 ноября 2015 года в Тегеране по итогам российско-иранских переговоров в присутствии президентов Владимира Путина и Хасана Роухани. Документ предусматривает облегченный порядок получения виз для представителей деловых кругов, лиц, участвующих в научной, культурной и творческой

¹ <http://russian.irib.ir/analitika/stati/item/271212-культурные-шаги-исламской-республики>

² <https://www.lawmix.ru/moscow-prof/75393>

³ <http://parstoday.com/ru/news/russia-i17902>

деятельности, учащихся и преподавателей, туристов и других категорий граждан¹.

Несмотря на пертурбации в политических и экономических отношениях между Москвой и Тегераном, во многом вызванными внешними факторами, культурные связи остаются крепкими. Вечера персидской поэзии, фестивали иранского кино и другие культурные мероприятия часто проводятся в Москве и других городах России. Огромен интерес к российской культуре и в ИРИ. Все это вместе с существующими предпосылками к политическому и экономическому диалогу создает ту основу, которая будет необходима для налаживания тесного сотрудничества между странами.

Культурный диалог представляет взаимное влияние иранской и российской культур и имеет все возможности для того, чтобы стать только лучше при условии соблюдения правил хорошего тона и отсутствии скрытых намерений.

А. К. Аликберов,

*заместитель директора Института востоковедения РАН (Москва),
руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа
и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН,
кандидат исторических наук*

ДЕРБЕНТ КАК СИМВОЛ ГЛУБОКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ И КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ МЕЖДУ НАРОДАМИ РОССИИ И ИРАНА

Как известно, исторический облик Дербента, который до присоединения Крыма был древнейшим городом на территории России, связан с деятельностью сасанидского правителя VI века Хосрова I Ануширвана. Название города тоже персидское, означает «Узел ворот», или «Закрытые ворота» (ср. с *араб.* Баб ал-абваб — «Врата ворот»). Этот российский город, признанный памятником всемирного культурного наследия ЮНЕСКО и музеем под открытым небом, до сих пор хранит на своих стенах и камнях десятки древних надписей на среднеперсидском языке и сотни средневековых текстов на новоперсидском. Здесь находится древнейшая на территории России мечеть, построенная в 734/5 году. Она расположена в одном квартале с христианскими храмами и синагогой. В самой этой мечети шииты и сунниты молятся вместе, не разделяя друг друга, как и тысячу лет назад: письменные источники описывают богатую духовную жизнь

¹ <http://tass.ru/ekonomika/2670311>

средневекового города, который при Бувайхидах и Сельджукидах оказался в составе Арабского халифата, куда в этот период входил и Иран. Эпиграфические памятники Дербента на персидском языке являются живым свидетельством того, что исторические и культурные связи народов России и Ирана имеют глубокие корни.

Благодаря продолжительным исследованиям, имеющим многовековую историографию, о Дербенте мы знаем уже очень много, однако еще больше предстоит изучить и переосмыслить. Не так давно было установлено, что:

Дербент — это город, который посещал Салман ал-Фариси, один из сподвижников пророка Мухаммеда, который, как известно, был иранского происхождения; об этом мы узнаем из всемирной истории («Та'рих») ат-Табари. Это событие имело место в 644 году, в период военной кампании мусульман против хазар. Под Баланджаром мусульманские отряды потерпели поражение, многие мусульмане погибли, в том числе известные люди, а Салман ал-Фариси вместе с остатками отряда вернулся в Дербент, где они похоронили погибших в этом первом крупном арабо-хазарском сражении, а затем вернулись назад.

Дербент — это город, где жил и работал известный шиитский ученый Ибн ал-Гада'ири, который во времена Бувайхидов был назначен на должность верховного судьи (*кади ал-кудат*) пограничной области (*ас-сагр*).

Род ал-Гада'ири ведет свое начало от видного имамитского деятеля X века Абу 'Абд Аллаха ал-Хусайна б. 'Убайд Аллаха б. Ибрахима ал-Гада'ири аш-Ши'и (ум. в 411/1020 г.), которого своим наставником называли такие известные деятели шиитского ислама, как Абу-л-'Аббас Ахмад б. 'Али ан-Наджаши (ум. в 450/1058 г.) и Шайх ат-та'ифа Абу Джа'фар ат-Туси (ум. в 460/1067 г.). У ал-Хусайна б. 'Убайд Аллаха было по крайней мере четыре сына: Ахмад, 'Али, 'Абд Аллах и Джа'фар. О последнем нам ничего не известно. 'Али б. ал-Хусайн вскоре после смерти отца переселился в Нишапур, поэтому некоторые его потомки имели *нисбу* ан-Найсабури. Следы потомков 'Абд Аллаха обнаруживаются в Ширване: племянник Ибн ал-Гада'ири, ал-Хусайн — ученик знаменитого персидского *шайха* Абу Са'ида б. Аби-л-Хайра ал-Майхани, в течение долгого времени был руководителем *ханаки* на реке Пирсагат в Ширване.

Абу-л-Хусайн Ахмад б. ал-Хусайн ал-Гада'ири, известный в литературе как Ибн ал-Гада'ири, родился в Багдаде во второй половине X века. Свою учебу он начал у отца и продолжил ее у крупнейших имамитских ученых своего времени, в том числе и у ал-Муфиды (ум. в 413/1022 г.).

В начале XI века Ахмад ал-Гада'ири приобрел широкую известность в столице и большое политическое влияние благодаря своим знаниям и положению. Дело в том, что его семья принадлежала к высшей шиитской

духовной элите и потому была приближена к султанскому окружению. В числе его единомышленников — ‘алидский накиб в Багдаде аш-Шариф ал-Муртада (355–435/966–1044), который также учился у ал-Муфида.

Дар ал-Гада’ири в Багдаде стал своего рода учебным центром имамитов, где обучались многие ученые. В нем и после смерти ал-Хусайна продолжали собираться имамиты; так, ат-Тихрани (Табакат, V, 173) сообщает о том, что Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б ‘Али ал-Басри, один из наставников Абу Джа‘фара ат-Туси, обучался в доме ал-Гада’ири в середине месяца зу-л-ка‘да 413/феврале 1023 г. (кара’ту би-Багдад фи дар ал-Гада’ири). Абу Джа‘фар ат-Туси был учеником, другом и единомышленником Ибн ал-Гада’ири.

Источники поясняют, что под именем Ибн ал-Гада’ири был известен только один человек: Ахмад б. ал-Хусайн. Сведения о своем учителе и об одном из его сыновей — Ибрахиме ал-Гада’ири — ат-Туси приводит в своем сочинении ал-Фихрист. Ат-Тихрани (Табакат, V, 15) называл Ахмада «одним из шайхов Абу-л-‘Аббаса ан-Наджаши, который скончался в 450 г.»; он же утверждал (см. там же), что в различных сочинениях ан-Наджаши неоднократно встречается имя его наставника, более того, в них упоминается и о его персидских переводах богословских книг.

В конце 20-х годов XI века в порядке прямого назначения от имени официальных властей Ахмад ал-Гада’ири был отправлен в Баб ал-абваб на должность верховного кадия. Правившая в Халифате шиитская династия Буидов, как известно, в своих политических целях поддерживала деятельность имамитов, поэтому такое назначение вполне отвечало религиозно-политической ситуации.

Долгое время Ахмад б. ал-Хусайн был духовным главой шиитской общины Баб ал-абваба. В соответствии со своим положением он осуществлял надзор за всеми мечетями города.

Кади ал-кудат Ахмад ал-Гада’ири умер и похоронен в Дарбанде, что подтверждается также и эпиграфическим материалом. Текст эпитафии на его могиле, рельефно вырезанный на прямоугольной стеле почерком, получившим название «цветущий куфи», гласит: «Аш-шайх ал-имам кади ал-кудат Ахмад б. ал-Хусайн, — да смилостивится над ним Аллах».

Памятник с могилы Ахмада ал-Гада’ири был в свое время доставлен из Дербента в Махачкалу. В настоящее время он хранится в виде четырех фрагментов во внутреннем дворе ректорского корпуса Дагестанского государственного университета, в котором размещаются исторический и юридический факультеты. А. Р. Шихсаидов, издавший эпитафию памятника, палеографически относил ее к XI–XII векам. Ад-Дарбанди дает нам

возможность уточнить эту хронологию: кади ал-кудат ал-Гада'ири скончался в середине XI века.

Дербент — это город, который посещал знаменитый шайх Абу Джа'фар ат-Туси (или шайх Туси), один из основоположников имамитского учения; об этом рассказывается в «Райхан ал-хака'ик» Мухаммад ад-Дарбанди. Сын Ибн ал-Гада'ири, Ибрахим б. Ахмад ал-Гада'ири, упоминается также в «Фихристе» Туси.

Приезд Абу Джа'фара ат-Туси в Баб ал-абваб был, очевидно, не в последнюю очередь связан с религиозно-политической деятельностью Ахмада ал-Гада'ири. Факт приезда ат-Туси в ал-Баб устанавливается на основе агиографического материала, связанного с именами дарбандских шайхов, в частности суфия Ибн ал-Баккала. Имя Абу Джа'фара ат-Туси фигурирует в той части биографического раздела «Райхан ал-хака'ик», которая содержит имена «величайших» шайхов (ал-акабир), посещавших ал-Баб и известных в городе не понаслышке. Шафиит и суфий Мухаммад ад-Дарбанди говорит о шайхе ат-Туси чрезвычайно почтительно: каждое упоминание его имени неизменно сопровождается многими эпитетами.

Дербент — это город великопных ученых и поэтов, писавших по-арабски и по-персидски; достаточно упомянуть творчество Мухаммада ад-Дарбанди (ум. в 1145 г.), многочисленных иранских суфиев и факихов, у которых он учился. Один из них — Фахр ал-ислам Абу-л-Махасин 'Абд ал-Вахид б. Исма'ил ар-Ру'йани ат-Табари (убит в 502/1108 г.), основатель *мадраса* в Амуле, верховный *кадий* Табаристана. *Нисба* его происходит от города Ру'ян в Табаристане. Ад-Дарбанди называет его «*имамом* и сыном *имам*»; известным ученым был не только отец Абу-л-Махасина, но и его дед, упомянутый в *Кабус-наме*.

Самый известный из учеников ад-Дарбанди — знаменитый традиционалист из Исфахана Абу Тахир ас-Силафи, автор сохранившегося до наших дней сочинения «Му'джам ас-сафар», которое содержит сведения о богатой духовной жизни мусульман Аррана, Ширвана и Баб ал-абваба в XII веке; о приезде ас-Силафи в Дербент сообщает также ас-Субки. Ас-Силафи был приглашен египетским правителем аз-Захиром, который специально для него основал *мадраса* в Александрии, которая получила название ас-Силафийа.

Дербент — это город суфиев; классическая суфийская традиция ал-Кушайрийа была получена Мухаммадом ад-Дарбанди непосредственно от Абу Халафа ат-Табари (его сочинение в 2014 г. было опубликовано в издательстве «Бриль» Герхардом Беверингом и Вади), ученика Абу-л-Касима ал-Кушайри. Под влиянием ад-Дарбанди традиции ал-Кушайрийа на Кавказе стали развивать ширванские шайхи Йусуф Мушкури и Йакуб Ширвани,

писавшие как на арабском, так и на персидском. Сегодня их сочинения хранятся в Сулеймание. Алесерова, изучавшая творчество Ширвани, пришла к заключению, что к этим шейхам ведут свою историю братства гулшанийа, халватийа и др.

Дербент — это город многочисленных древних преданий и легенд, которые в каждую эпоху переосмысливались по-новому. О культовом комплексе Кырхляр, который на персидском языке назывался Чехел-танан, мы уже писали. Это место, где якобы похоронены 40 «мучеников за веру», до сих пор остается местом поклонения местных мусульман — как суннитов, так и шиитов. Дербенд-наме даже содержит имена похороненных здесь предводителей отрядов газиев пограничной области: среди них есть огузские, арабские, персидские имена.

На территории Дербента много памятников и «святых мест», с которыми связаны исключительно шиитские легенды. Одно из них — шиитское святилище Дюль-Дюль Али на южном кладбище города, на котором сохранились камни якобы со следами копыт Дулдул, небезызвестного коня ‘Али б. Аби Талиба.

В ходе празднования 2000-летия Дербента обсуждались легенды, связывающие основание города с легендарными Кеянидами во времена Заратуштры, а также предания, согласно которым стены Дербента расплавленным металлом укреплял сам Александр Македонский, упоминающийся в Коране как праведник Зу-л-Карнайн. По крайней мере, накануне и во время проведения юбилейных мероприятий высокопоставленные должностные лица Республики Дагестан в своих выступлениях и интервью неоднократно высказывали мнение, что Дербент упоминается и в Коране, имея в виду стену Зу-л-Карнайна. Это мнение основано на неверном истолковании стихов из книги «Искандар-нама» поэта XII века Низами Ганджави, в которых он отождествлял Зу-л-Карнайна с Александром Македонским (356–323 гг. до н. э.), а стену Зу-л-Карнайна — со стеной Йа’джуджа или, согласно другим произведениям, — Искандара. Однако Низами никогда не смешивал мифологические сведения о стене Йа’джуджа с выдуманной им самим историей о завоевании Искандаром Зу-л-Карнайном крепости в Дербентском проходе.

Тафсиры и научные исследования, имеющие объемную историографию, хотя и рассматривают тему с разных сторон, тем не менее объясняют многие аспекты темы похожим образом. Из них тафсиры предлагают гораздо больший спектр интерпретаций коранического рассказа, используя не только *хадисы*, но и информацию из сочинений различных жанров, от исторического (*та’рих*) до жанра «чудес» (*‘аджа’иб*). По этой причине толкования коранического рассказа о Зу-л-Карнайне, слишком мифологизированные

или, напротив, излишне привязанные к реальным историческим событиям и памятникам, несколько выходят за пределы семантического ядра, очерченного собственно Кораном и Сунной. обстоятельный обзор тафсиров о Йа'джудже и Ма'джудже занял бы слишком много времени и места, поэтому выделим два важных обстоятельства.

В большинстве толкований Корана (тафсирах) стена Зу-л-Карнайна сопоставляется со стеной Искандара (*араб.* ас-садд ал-Искандар; *перс.* садд-и Искандар); тем самым Зу-л-Карнайн отождествляется с Александром Македонским. При этом стена Искандара локализуется либо на Восточном или Северо-Восточном Кавказе, либо на крайнем востоке Азии.

Будучи не только одним из самых авторитетных *муфассиров*, но и крупнейшим историком своей эпохи, ат-Табари (ум. в 310/923 г.) располагал стену Зу-л-Карнайна где-то в горах между Арменией и Азербайджаном (Тафсир, VIII, 278). Далее ат-Табари (там же, VIII, 281) уточняет, что стена находилась в крайней северо-восточной части Кавказа на границе мусульманских владений. Для VII века это было пространство к северу от Дербента, однако здесь все не так просто. Мусульманский историк, детально описавший арабскую экспедицию (22/644 г.) против хазар, в котором участвовал и правитель Баб ал-абваба 'Абд ар-Рахман ал-Бахили, не говорит прямо о Дербенте, хотя хорошо его знал по описаниям, дошедшим до него со слов участников этого похода через их потомков; по мнению О. Г. Большакова, детали описания этого похода восходят либо к Йазиду, сыну 'Алкама б. Кайса (ум. 62/681 г.), участвовавшего в походе, либо к его племяннику Йазиду б. ал-Асваду, известному по политическим событиям середины VII века. Характерно, что ат-Табари избегает более точных определений, стараясь не смешивать героические рассказы об Искандаре с историческими, а Коран и Сунну — с мифологией и историей. Подобным образом поступили Фахр ад-дин ар-Рази и ал-Байдави, указывавшие на самую северную часть Кавказа как на место пребывания многочисленных народов, враждебных мусульманам.

Особого внимания заслуживают исследования, проводимые современными мусульманскими богословами, которые используют научную методологию. Один из наиболее авторитетных исламских ученых, деобандский шайх Мухаммад Анвар Шах Кашмири (ум. в 1352/1933 г.) утверждал, что стена Зу-л-Карнайна находится на Кавказе; при этом он опирался не только на библейскую традицию, но и на сведения мусульманских историков и географов ал-Мас'уди, ал-Истахри и Йакута ал-Хамави. Вслед за ним многие богословы отрицают, что Великая Китайская стена была построена Зу-л-Карнайном, поскольку она находится на крайнем востоке, в то время как Коран располагает стену Зу-л-Карнайна на севере.

Недостаточность достоверных фактических данных превращает вопрос о стене Зу-л-Карнайна в метафизическую проблему, не имеющую решения, особенно в свете того, что коренные народы Восточного Кавказа и далее Урало-Поволжья, живущие, согласно приведенным выше тафсирам ат-Табари и других средневековых ученых, на исторических землях Йа'джуджа и Ма'джуджа, ныне исповедуют ислам. Именно поэтому сегодня все больше теологов склоняется к тому, чтобы «оставить этот вопрос Аллаху», поскольку точное местонахождение стены и скрывающихся за ней Йа'джуджа и Ма'джуджа не имеют значения, иначе Аллах открыл бы завесу над этой тайной в Коране или через Пророка в *хадисах*; гораздо важнее верить в их существование, а также в то, что они появятся незадолго до Судного дня.

Особое место сюжет о стене Зу-л-Карнайна занимает в исламской литературной традиции, особенно иранского происхождения. Характерной особенностью этой традиции является героизация Зу-л-Карнайна, которого неизменно называют не иначе как Искандаром (*араб.* ал-Искандар), очевидно, из-за широко распространенных на Восточном Кавказе христианских легенд о царе Александре (см. ниже). Соответственно и о стене Зу-л-Карнайна говорится только как стене Искандара (*сadd-и Искандар*).

Наиболее близкое к кораническому описание заграждения от Йа'джуджа и Ма'джуджа приводит Абу-л-Фарадж Фирдоуси (ум. в первой половине XI в.) в своей поэме «Шах-нама», известной в многочисленных версиях. Пройдя весь запад, Искандар пошел к востоку и увидел там светлый град. Знатные люди пришли встретить его и после приветствия «венценосного» стали жаловаться ему «на жребий свой злой»:

О царь-победитель, узнай, суждено
Жестокое нам испытанье одно.
Ты видишь вершину, что встала до туч?
Оттуда грозят нам Йа'джудж и Ма'джудж.
Так много чинят нам страданий и зла,
Что стала нам жизнь из-за них не мила.
Как только нахлынут в наш мирный предел,
Великие беды несут нам в удел.

(Шах-нама, V, 69–70)

Далее при описании Йа'джуджа и Ма'джуджа Фирдоуси не скупится на краски: «кровавые глаза», «черный язык», «черная морда верблюжья», клыки вепря вместо зубов, густая и длинная шерсть синего цвета; уши как у слонов: укладываясь спать, они одно ухо подстилают под себя, а другим накрываются. Они рождаются «сразу по тысяче», ненасытные, злые,

числом как табуны, быстрее онагров степных. Когда они двигаются, грохот эхом в горах отдается. Они вторгаются, наводят страх, жадно рыщут по полям, так кормятся из года в год. Зимой, напротив, «их сила слабей», и «вопли походят на стон голубей» (Шах-нама, V, 70).

Удивился Искандар этому рассказу и приказал построить высокую и толстую стену, чтобы оградить людей от этого зла. Достроив стену, он отправился в новый поход, отказавшись от принесенных ему даров, что очень удивило местное население:

От страшных Йа'джуджей–Ма'джуджей страна
Отныне на веки веков спасена.
Весь край Искендеровой славной стеной
Был так огражден от напасти лихой.
Царь слышит: «Да будет тобой озарен,
О славный, весь мир до скончанья времен!»

(Шах-нама, V, 70)

Образы «Шах-нама» широко разошлись в персидской книжной миниатюре, но с различными вариациями. Так, если в книгах Фирдоуси «Йа'джуджи и Ма'джуджи» изображены как свирепые существа с головами вепря, с мощными когтями и огромными ушами, то в миниатюрах к другим литературным произведениям мы наблюдаем и другие интерпретации: в «Хамса» Амира Хусрава Дихлави они представлены в виде лопуухих и тщедушных существ, безоружных, но кидающихся камнями и сосущих кровь своих жертв.

На миниатюрах из «Искандар-нама» Низами Ганджави, «Садд-и Искандар» Алишера Навои и других литературных произведений, особенно Тебризской школы, образы Йа'джуджа и Ма'джуджа обретают все более мифологические очертания. На всех изображена стена Искандара, которая ограждает от врагов мирный и цветущий мусульманский край.

В отличие от всех других авторов, только Низами Ганджави в своем «Искандар-нама» связывает Искандара с Дербентом и вообще с Северным Кавказом. Он также дает детализацию местной ономастики со ссылкой на мифологическую Кеянидскую традицию: построив в Дербенте стену для защиты землепашцев от набегов кочевников, войска Искандара отправляются дальше к замку Сарир, туда, где хранятся волшебная чаша и трон Кей-Хосрова. Однако даже у Низами Ганджави Дербент никак не смешивается со стеной Искандара: «Искандар-нама» отчетливо различает мощную крепость в Дербентском проходе от вала Искандара «в северных пределах», которую Низами также называл стеной Йаджуджа (*садд-и Йаджудж*). Примечательно, что действующим лицом в этой истории обоснованно призна-

ется только Йа'джудж, а не Ма'джудж, что вряд ли является случайностью, учитывая ветхозаветную традицию (см. ниже).

Литературные произведения Низами Ганджави (XII в.), Амира Хусрава Дихлави (XIII в.), Закарии ал-Казвини (XIII в.), Хамдаллаха Казвини (XIII–XIV вв.), Алишера Навои (XV в.) и других восточных авторов создавались под сильным влиянием «Шах-нама», поэтому они не могут использоваться в качестве аутентичных исторических источников: история в таких произведениях является всего лишь фоном для раскрытия образов литературных героев. Однако совсем игнорировать содержащиеся в них исторические сведения тоже невозможно: известно, что для создания более или менее достоверного исторического фона для своих героев Фирдоуси опирался как на древнеиранский эпос, прежде всего на позднесасанидский свод истории иранских царей «Хвадай-намак», который как раз в X веке был переведен со среднеперсидского на новоперсидский. Возможно, здесь не обошлось и без самого Фирдоуси: утверждают, что до создания своей «Книги царей» он много времени потратил на систематизацию древнеиранского эпоса и перевод его на доступные языки. Часть переведенных в тот период текстов вошли в арабские исторические сочинения ат-Табари, Ибн Кутайби, ал-Йа'куби, ал-Балазури, Ибн Мискавайха, ад-Динавари, ал-Мас'уди, ал-Исфахани, ас-Са'алиби и др. Именно по этой причине исследователи вслед за Теодором Нёльдеке делят «Шах-нама» на три части: мифологическую, героическую и историческую, указывая на то, что восходящие к древности исторические сведения этого выдающегося памятника персидской литературы, работа над которым была начата как раз в конце X века, чрезвычайно значимы.

При работе с мусульманскими историко-литературными источниками VII–XIV веков чрезвычайно важно отделять мифологическую часть приводимых в них рассказов от героической, а их вместе — от исторических сведений. Основным критерий, позволяющий отделять одно от другого — целеполагание, то есть выяснение вопроса о том, зачем и с какой целью автор приводит ту или иную информацию. В этом смысле особый интерес представляет объемная поэма-летопись «Зафар-нама» Хамдаллаха ал-Казвини (ум. в 1344 или 1350 г.), написанная как продолжение «Шах-нама». Легендарные по своему характеру сведения Казвини содержат информацию об основании Дербента «царем Лехраспом, который был отцом Гиш-таспа <...> являвшегося покровителем зороастрийского пророка Заратуштры». Такая информация никак не может быть основанием для каких бы то ни было серьезных научных заключений: автор отстоит от описываемого периода почти на 2000 лет! В одном из матенадаранских списков «Дарбанд-нама» (так называемый список Мирзы Хайдара Визирова) содержатся

сведения об основании дербентской крепости представителем легендарной иранской Кеянидской династии Лехрасиб-шахом (Лехраспом) в 733 году до н. э. Если даже допустить, что оба автора пользовались общим сасанидским источником, то он мог появиться не ранее времени правления самого популярного на Кавказе сасанидского правителя Хосрова I Ануширвана (531–579).

Исследователь Кеянидской традиции Турадж Дарийе утверждает, что Сасаниды (224–651 гг.) все еще хранили историческую память об Ахеменидской династии (550–331 гг. до н. э.), несмотря на отсутствие прямой преемственности между ними. В статье, красноречиво названной «Национальная или Кеянидская история? Природа Сасанидской зороастрийской традиции», он раскрыл причины и предпосылки, заставившие династию Сасанидов примерять на себе древние, ставшие уже мифологическими кеянидские имена и титулы.

С помощью средневековых авторов, этнических иранцев, писавших по-арабски и принимавших активное участие в создании мусульманской историографии (ат-Табари, Ибн Мискавайха, Ибн Хурдадбиха, ал-Мас'уди, Хамзы ал-Исфахани, Закарий ал-Казвини, Хамдаллаха ал-Казвини и др.), мы можем узнать истинную причину того, почему в персидских легендах о основании Дербента приписывали Кеянидам. Хосров I, продолжая политику отца, потратил значительные средства для строительства фортификационных сооружений на Восточном Кавказе. До Кавада укреплением проходов на Восточном Кавказе занимался Йездигерд II. Однако Византия, главная соперница Ирана на Кавказе, апеллировала к легенде о царе Александре, сыне Филиппа, который запер Каспийские ворота железной стеной. Восточно-сирийские легенды о царе Александре могли быть (а скорее всего, и были) популярны в Армении, Иберии и Кавказской Албании, учитывая тот факт, что христианство на Кавказе с IV века распространялось именно из Сирии, в то время части Византии.

Легенда об основании Дербента героическим предком иранцев Лехрасиб-шахом, отцом покровителя Заратуштры, позволяла не только «удревнить» исторические претензии Ирана на Восточный Кавказ, но и легитимизировать процесс переутверждения власти местных правителей и включения их в сасанидскую иерархию власти вместе со своими новыми шахскими титулами. Кроме того, такая легенда содержала в себе не только политический, но и религиозный посыл, который укоренял зороастризм на данной территории. Сакрализация этого места позволяла обратить внимание на город и его укрепления, на необходимость защиты северной границы Сасанидской империи.

Особенно показательны в этом отношении призывы Хосрова I к обитателям «гуннских пределов», которых он привлек на свою сторону перед лицом угрозы со стороны кочевников, открывать зороастрийские храмы и соблюдать зороастрийские обычаи. При изучении сасанидских источников «*Таджариб ал-умам*» было установлено, что указанная информация заимствована Ибн Мискавайхом из сасанидского источника VI века, известного как «Книга деяний Ануширвана» (*Кар-намак*).

Позже в подобной ситуации оказался и Арабский халифат, который в такой же степени, как и сасанидский Иран, нуждался в защите северных границ от кочевников. Для того чтобы сделать службу в пограничной области Баб ал-аббаба (*сагр ал-Баб*) почетной и богоугодной, появилась мусульманская традиция героизации службы на границе, где воины гарнизонов объявлялись *газиями* (борцами за веру), а жертвы — *шахидами*, павшими на пути Аллаха.

Легенды об основании Дербента Кеянидами имеют понятную историческую подоплеку. В 540 году Хосров I отбил у Византии сирийскую Антиохию. Под властью Сасанидов оказался и весь Восточный Кавказ вплоть до Дербента. Столкнувшись с угрозой со стороны северных народов, Ануширван начал строительство Дербентского оборонительного комплекса. Как раз в этот период сасанидская традиция начинает представлять Дербент то как крепость Кеянидов, основанную во времена Заратуштры, то в качестве стены Искандара, построенной мусульманским праведником Зу-л-Карнайном. Поэтические образы «Искандар-нама» Низами Ганджави, как и «Шах-нама» Фирдоуси, воспроизводят именно эту древнеиранскую эпическую традицию, но уже в новой, исламской оболочке.

Л. И. Харченкова,

*профессор кафедры рекламы и связей с общественностью СПбГУП,
доктор педагогических наук*

ОБЩЕЕ И НАЦИОНАЛЬНО-СПЕЦИФИЧЕСКОЕ В КОММУНИКАТИВНОМ ПОВЕДЕНИИ РУССКИХ И ИРАНЦЕВ

Термин «коммуникативное поведение» был введен в научный обиход И. А. Стерниным, который определял его как «совокупность норм и традиций общения народа, социальной, возрастной, гендерной, профессиональной и прочих групп, а также отдельной личности»¹. Знание особенностей

¹ *Стернин И. А.* О понятии коммуникативного поведения // *Kommunikativ-funktionale Sprachbetrachtung*. Halle, 1989. S. 279–282.

коммуникативного поведения позволяет избегать в процессе межкультурного взаимодействия коммуникативных ошибок и неудач.

Национальная специфика общения выявляется при сопоставлении двух коммуникативных культур. И. Стернин подчеркивает, что описание коммуникативного поведения неизбежно будет контрастивным, поскольку фоном всегда является какая-то другая культура, как правило, родная или хорошо знакомая исследователю. Поэтому, рассматривая коммуникативное поведение иранцев, в качестве контрастирующего фона целесообразно использовать русскую модель коммуникации.

Национальная специфика проявляется разнообразно. Коммуникативные признаки могут обнаруживаться в сопоставляемых культурах, но иметь разное значение, что может приводить к коммуникативным ошибкам и неудачам. Так, большой палец, поднятый вверх, в России является знаком одобрения. Этот жест существует и в иранском коммуникативном поведении, но он является таким же оскорбительным, как для русских выставленный средний палец.

Коммуникативные признаки могут быть характерны только для одной из сопоставляемых культур. В таком случае говорят о коммуникативной лакунарности, которая, с точки зрения исследователей, свидетельствует об избыточности или недостаточности опыта одной лингвокультурной общности относительно другой.

Общекультурные нормы коммуникативного поведения характерны для всех лингвокультурных общностей, они во многом отражают правила вежливости и этикета. Данные нормы проявляются в стандартных ситуациях, возникающих между собеседниками независимо от их профессии, сферы общения, статуса, возраста и т. д. Это такие ситуации, как привлечение внимания, знакомство, приветствие, прощание, извинение, поздравление, благодарность, комплимент и др. Общекультурные нормы общения являются национально специфичными. Так, у иранцев по законам вежливости при приветствии принято осведомляться о здоровье, а у русских — нет, разве только при обращении к пожилым людям.

«При официальном общении у иранцев частотной формой является обращение по фамилии, которое в основном употребляется в сочетании с уважительным компонентом “господин” и “госпожа” с добавлением ученой степени, звания, которые помещаются перед фамилией, например господин доктор Ахмади, господин инженер Мохаммади, в то время как у русских принято обращаться только по имени и отчеству, например Иван Петрович. Обращение по фамилии в сочетании с уважительным компонентом “господин” или “госпожа” как в русской, так и в иранской коммуникациях приняты в дипломатической и официальной сфере по отношению к людям

иной социальной среды; они — свидетельство официальности общения: господин Акбари, господин Никитин»¹.

Как в иранской, так и в русской культуре сослагательное наклонение повышает степень вежливости: «Я хотела бы выразить глубокую благодарность...»

Коммуникативное поведение подразделяется на вербальное и невербальное. Так, в иранском невербальном коммуникативном поведении улыбка является сигналом вежливости. Улыбка в русском коммуникативном поведении адресуется в основном знакомым людям и свидетельствует о личном расположении. «Скромность является одним из наиболее значимых регулятивов внешнего и внутреннего поведения, поэтому приветствуются все невербальные ее проявления, от опускания головы и глаз до глубоких поклонов. Внешняя “скромность” при обязательной маркированной индикации собственного статуса иранской культуры, направленная на принижение собственного статуса и повышение статуса коммуникативного партнера, является нормой поведения как вышестоящих, так и нижестоящих, обеспечивающей продуктивное функционирование личности»². В русском коммуникативном поведении скромность не направлена на принижение своего статуса.

Для вербального коммуникативного поведения иранцев характерны витиеватость и самоуничижительность, например: «С какой стороны взошло солнце, что вы вспомнили о нас?» Комплимент может принимать изысканные формы: «Наджибе сказала: “Вы привлекательнее всякого драгоценного камня, и вообще вы сами как драгоценный камень”». Общим при произнесении комплимента в обеих культурах для повышения эмоциональности является использование аффиксов, повторов, интонации, усилителей эмоционального выражения: зайка моя, голубушка; «Красивый голубчик мой! Ты зеленое облако весны!»³

«Коммуникативное поведение иранцев может быть охарактеризовано как направленная в угоду собеседнику, избобилующая вежливыми клише, обходительная и любезная манера общения. В Иране действует социальный принцип, называемый тааруф — обмен любезностями, соблюдение условностей. Тааруф — лишь один из принципов в целостной структуре общения, в котором слова иранцев попадают в совсем другой контекст, чем

¹ Резаи Азин М. Русское коммуникативное поведение с позиции носителя персидского языка // Вестник ВГУ. Сер. «Лингвистика и межкультурная коммуникация». 2013. № 2. С. 211–212.

² Кошманова О. В. Краткий очерк коммуникативного поведения. URL: <http://docu.me/d/921703/>

³ Мадаени А. А., Мостафи Г. Х. Речевой акт комплимента в русском и персидском языках. URL: [rechevoy-akt-komplimenta-v-russkom-i-persidskom-yazykah. pdf&lang=ru&c=56f1d55df30c](http://rechevoy-akt-komplimenta-v-russkom-i-persidskom-yazykah.pdf&lang=ru&c=56f1d55df30c)

у других народов. Тааруф — это реальность культуры, которая, по словам иранцев, возникла за столетия оккупации. Иностранное владычество научило иранцев скрывать свое истинное лицо и маскировать идеи в ветвистую систему вербальных форм»¹. Исследователи считают, что символичность и неопределенность характерны для фарси.

В рамках коммуникативного поведения обычно рассматриваются и коммуникативные табу — то, о чем не принято говорить в той или иной культуре (тематические табу) и избегание некоторых языковых выражений в определенных ситуациях (табу речевые). Так, в европейских культурах не принято спрашивать о зарплате, источниках дохода и т. д. Коммуникативные табу определяют выбор коммуникативных тактик, обеспечивают определенный культурный уровень коммуникации и охраняют этические нормы коммуникативного поведения.

Расхождения национальных культур проявляются также в виде поведенческих табу. Так, в Иране туристам не рекомендуется фотографировать женщин в черных накидках, ходить в короткой, обтягивающей одежде. Существует запрет на общение в замкнутом пространстве с лицами противоположного пола, не состоящими в родственных отношениях, за исключением коммуникации в профессиональной сфере, например общение врача в кабинете с пациентом. В Иране женщина не должна одна выходить на улицу, ее должен сопровождать мужчина, но при этом в таких общественных местах, как аэропорт, вход для женщин и мужчин раздельный, в стране также принят раздельный проезд мужчин и женщин в общественном транспорте.

К сфере коммуникативного поведения исследователи относят и социальный символизм — явление, когда в культуре какое-то действие, поступок или реалия предметного мира наделяется символическим смыслом, единым для всех представителей данной лингвокультурной общности, что позволяет рассматривать их в качестве элементов национальной культуры. Нередко социальные символы не фиксируются самими представителями этнокультуры, однако они часто находят применение и получают интерпретацию в сфере межличностного общения. Символический смысл какого-то явления или поступка может абсолютно не восприниматься в другой культуре, а иногда и получить там неожиданную трактовку, что может спровоцировать конфликт между представителями разных культур. Например, в Иране существует неписаное правило: брать пищу, деньги и вещи правой рукой, поскольку левая рука считается «грязной». Незнание этой детали в дальнейшем при общении может вызвать недоразумение. Подарки также

¹ Кошманова О. В. Указ. соч.

не принято дарить левой рукой. Преподносить подарок следует двумя руками или только правой. В русской культуре это обстоятельство не является значимым.

Значение социальных символов включается в невербальную информацию, воспринимаемую в процессе коммуникации визуально. И в Иране, и в России существуют традиции, связанные с хлебом. Древнерусской традицией является угощение гостей хлебом и солью. Сейчас на свадьбах довольно часто родители встречают молодых с караваем (хлебом) и солью, а молодожены отламывают кусочки, макают в соль и откусывают. В Иране есть похожая традиция — на свадьбе разламывать лепешки. Считается, что разрезание лепешки ножом ведет к несчастью.

Русские проявляют большую по сравнению с иранцами коммуникативную доминантность, искренность, любят спорить, могут кричать, затрагивать в бытовом общении серьезные проблемы.

При уважительном отношении между иранцами считается недопустимым ругаться, кричать и наносить оскорбления. В Иране принято сдержанное, негромкое общение. К крику прибегают только в крайних случаях.

В. Б. Иванов,

заведующий кафедрой иранской филологии Института стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, доктор филологических наук, профессор

ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЙ ИРАНСКИХ ЯЗЫКОВ В РФ

В России сейчас функционируют около двух десятков вузов (институтов и университетов), в которых преподается персидский язык — государственный язык Исламской Республики Иран. Из них семь университетов (ИСАА МГУ, сайт: www.iaas.msu.ru; МГЛУ, сайт: www.linguanet.ru; РГГУ, сайт: www.rsuhr.ru; РУДН, сайт: www.rudn.ru; МГИМО, сайт: mgimo.ru; Военный университет Министерства обороны РФ, сайт: www.vumo.ru, РосНОУ gosnou.ru/univer) работают в Москве. В первом из них преподавание персидского языка ведется с 1956 года, а в последнем — оно началось год тому назад. Более давнюю традицию преподавания персидского языка в России (более полутора веков) имеют Казанский и Санкт-Петербургский университеты. По количеству учеников, студентов и слушателей самых разных ступеней образования следует отметить г. Астрахань. Несмотря на то что там персидский начали преподавать только 15 лет тому назад, количество обучаемых превышает три сотни.

В качестве нового явления следует отметить распространение преподавания персидского языка на уровень средней школы. Такая школа с углубленным изучением восточных языков есть в Москве (школа № 2042 им. Лазаревых). Есть такое учреждение и в Астрахани (Астраханская лингвистическая гимназия). В перспективе это обеспечит приток свежих сил в отечественную иранистику.

Сейчас для приступающих к обучению в продаже доступны учебники «Персидский язык. Самоучитель для начинающих» (авторы В. Б. Иванов, Е. Л. Гладкова. М. : АСТ-Пресс, 2011; тираж 2000 экз.) и «Учебник персидского языка для 1-го года обучения» (автор В. Б. Иванов. М. : Садра, 2015, тираж 1000 экз.). Исходя из того, что тираж в 1000 экземпляров написанного в рамках сотрудничества с Ираном и выпущенного в 2014 году «Учебника персидского языка для 1-го года обучения» (авторы В. Б. Иванов, З. Абольшасани; иранское издательство САМТ и российское «Садра») был полностью раскуплен за год, можно оценить число слушателей, ежегодно приступающих к обучению по всей России, не менее чем в 1000 человек.

Персидский язык (фарси) — не единственный государственный (официальный) язык иранской группы. Согласно действующим на данный момент конституциям:

- таджикский язык — государственный язык Республики Таджикистан;
- языки дари и пушту (пашто) — государственные языки Исламской Республики Афганистан;
- осетинский язык — государственный язык Республики Северная Осетия — Алания (в составе РФ) и Республики Южная Осетия (самостоятельного государства).

Причем языки юго-западной подгруппы — персидский, таджикский и дари — являются близкородственными языками.

Помимо учебников персидского языка, на кафедре иранской филологии для студентов I–II курсов подготовлены и изданы учебники:

- *Иванов В. Б., Семенова Е. В. и Хушқадамова Ҳ. О.* Учебник таджикского языка для стран СНГ : в 2 т. М. : ИД «Ключ-С», 2009;
- *Островский Б. Я.* Учебник языка дари : в 2 т. М. : Муравей, 2004, а также учебные пособия и многочисленные разработки для студентов старших курсов, магистратуры и аспирантуры.

Носители персидского, таджикского и дари общаются друг с другом без переводчика. У них общее литературное наследие: поэзия Рудаки, Фирдоуси, Саади, Хафиза и многих других поэтов Средневековья и эпохи Возрождения. Художественные фильмы, снятые или озвученные в Иране, без

дополнительной локализации демонстрируются в кинотеатрах и по телевидению на территории Афганистана и Таджикистана. Эти обстоятельства и многие другие общие черты являются причиной «вечнозеленой» дискуссии на тему «Персидский, таджикский и дари — это один язык или три?». Здесь возможны взгляды на проблему снаружи, то есть со стороны иностранных лингвистов, и взгляды изнутри, то есть носителей перечисленных языков (историю развития этих языков см. на рис.).

Если задать данный вопрос европейским языковедам, для которых ни один из этих языков родным не является, то с вероятностью, близкой к 100 %, мы получим ответ «три». Если этот же вопрос задать гуманитариям Ирана, Афганистана и Таджикистана, то ответ будет не менее категоричным: «один». Это противоречие во взглядах ярко проявилось на недавно проведенном симпозиуме преподавателей персидского языка в Тегеране под названием «Международная конференция по персидскому языку и стоящие перед ним вызовы» (6–7 марта 2016 г.).



Рис. Генетические отношения трех близкородственных языков — персидского, таджикского и дари

На конференции рассматривались проблемы преподавания персидского языка в разных странах и регионах. Уже одно наше упоминание о том, что на кафедре иранской филологии ИСАА МГУ наряду с преподавателями персидского языка работают преподаватели таджикского и дари, вызвало оживленные комментарии со стороны некоторых участников, в частности со стороны афганской делегации. Дескать, не пытаемся ли мы тем самым закрепить различия в этих трех языках. Мы же, преподаватели иранских языков как иностранных, считаем это своим достижением. Другие кафедры РФ таких возможностей не имеют.

В плане продолжения дискуссии: по мнению некоторых преподавателей из Афганистана и Ирана, преподавая три языка раздельно, мы пытаемся политически противопоставить три разновидности одного языка друг другу

(чего мы, естественно, делать не собирались). По их мнению, конституции перечисленных стран составляли не филологи, поэтому в нашей преподавательской практике на них оглядываться не надо. На что мы им отвечаем, что не имеем права игнорировать конституции рассматриваемых стран и т. д.

Несмотря на проведенную дискуссию, острота которой, на наш взгляд, несколько искусственно была завышена именно для того, чтобы подчеркнуть, что персидский, таджикский и дари — это один язык, а против самих исследований таджикского и дари никто не возражал, общий настрой остался прежним: необходимо продолжать дальнейшие изыскания в области всех иранских языков, включая их диалекты. Много внимания было уделено таким вопросам, как преподавание персидского языка за рубежом, не только в РФ, а и в Индии, Пакистане, Грузии, Румынии, Польше, Ираке, Иордании, Афганистане, Турции, Азербайджане и некоторых других странах.

Иногда мы сталкиваемся с непоследовательностью наших иностранных партнеров в материальном поощрении исследований иранских языков. Они готовы проводить конкурсы на лучшие работы по итогам года и премировать лучших авторов. Но когда мы им говорим: «Раз вы считаете, что персидский, таджикский и дари — это один язык, давайте поощрять и авторов исследовательских работ по таджикскому и дари», тогда они отвечают, что у них отпущены средства только на персидский язык, а на остальные языки тратить эти средства нельзя.

Отметим, что многие российские разработки в отношении персидского языка, в которых был решен ряд проблем грамматики, лексики и фразеологии и которые еще не до конца разрабатывались иранскими лингвистами, постепенно становятся известны иранской аудитории. В частности, недавно вышел из печати перевод на персидский язык фундаментального труда профессора Ю. А. Рубинчика «Теоретическая грамматика персидского литературного языка» (М., 2001). Перевод выполнила преподавательница русского языка Университета им. Алламе Табатабаи в Тегеране, кандидат филологических наук М. Шафаги.

Русскоязычный студент может изучать персидский язык не только на территории РФ, можно поехать и в Иран. Но, как правило, с нуля персидский язык не учат. Обычно его в какой-то степени осваивают в российских вузах, а потом уже едут в иранские. В Иране работают самые различные курсы при многих вузах, обучающие персидскому как иностранному. Все они теперь объединены под эгидой Фонда Саади, которым руководит президент Академии персидского языка и литературы доктор Хаддад Адель. Основными задачами Фонда являются:

- а) преподавание персидского языка иностранным студентам в Иране;
- б) распространение персидского языка и культуры за пределы Ирана.

Ранее эти задачи решали параллельно несколько организаций. Отметим наиболее крупные центры этого вида деятельности: Центр Деххода в Тегеране, Университет им. Алламе Табатабаи в Тегеране, Университет в Мешхеде, Университет в Казвине, Гилянский университет в Реште, Исфаганский университет, Ширазский университет.

Через посредство Культурного представительства Ирана в Москве у нас налажилось плодотворное сотрудничество со всеми этими центрами. Вузы РФ направляют туда своих студентов на стажировки и обучение после второго курса. Система стажировок весьма гибкая и может занимать различное время: от месяца до учебного года. В некоторых случаях конкретные сроки и условия регулируются двусторонними соглашениями между вузами. В ряде случаев договорами предусмотрено, что взамен иранские вузы присылают в РФ своих студентов, изучающих русский язык. Причем сроки и число учащихся, направляемых в обе стороны, могут не совпадать.

Как пример можно назвать рамочное соглашение между ИСАА МГУ и факультетом права и политологии Университета им. Алламе Табатабаи в Тегеране, которое находится в стадии подписания и оформления. Дело в том, что, согласно новому учебному плану ИСАА МГУ, который начнет реализовываться с 1 сентября 2016 года, магистранты первого года обучения должны направляться в зарубежные университеты для так называемого включенного обучения. То есть сданные в иранском университете экзамены по персидскому языку и полученные за них отметки будут включены в тот диплом, который магистранты получают по окончании магистратуры в МГУ. Мы пока еще ни разу так не делали. Это будет первый опыт включенного обучения.

Относительно новой формой обучения персидскому языку, как в РФ, так и в Иране, является дистанционная форма обучения. Причем подход к дистанционному обучению в Иране сильно отличается от нашего в ИСАА МГУ. У нас на сайте предлагается обучение по интернет-учебнику персидского языка (автор В. Б. Иванов) в среде Moodle в течение одного учебного года (то есть два семестра). Кроме взаимодействия с учебником и лингафонным курсом в режиме онлайн, мы занимаемся интерактивно со слушателями 2–3 раза в неделю по Скайпу (по полтора часа общения с преподавателем на занятие). У нас практикуется как индивидуальное, так и групповое обучение. В настоящее время у нас функционируют три группы: две по одному слушателю и одна группа из пяти человек. Группы платные (40 тыс. рублей за весь период обучения). После сдачи экзаменов, которые сдают как очно, так и заочно, выпускник получает удостоверение за подписью директора нашего Института.

В Иране работает Центр дистанционного обучения в Университете Аль-Мостафа в городе Кум. У них есть три программы:

- а) 3 семестра персидского языка (37 кредитов, 12 книг);
- б) 3 семестра персидского языка + 2 семестра исламоведения (37 кредитов персидского + 11 кредитов общих предметов + 24 кредита исламоведения = всего 72 кредита; 12 книг по персидскому + 10 книг по исламоведению);
- в) 9 семестров персидского языка (бакалавриат).

Занятия идут ежедневно по 2 часа в день по системе Adobe Connect. Преподавателя одновременно слушают десятки тысяч человек по всему миру. Система Adobe Connect позволяет ведущему задавать вопросы, но ясно, что система не позволяет работать со слушателем индивидуально. Интернет-учебники у них также предоставляются в среде Moodle.

Благодаря постоянному процессу улучшения отношений между нашими двумя странами за последние годы интерес к изучению русского языка в ИРИ повышается и соответственно возрастает число слушателей, желающих его изучать. По нашим оценкам, число желающих освоить русский язык в Иране существенно превышает число желающих овладеть персидским языком в России. Возможно, причиной этого является относительно большая популярность России как мировой державы в иранских СМИ, чем Ирана в российских.

По результатам встреч с иранскими студентами-русистами в иранских вузах (в частности, в Мазандеранском университете в г. Бабольсар на побережье Каспийского моря и в Университете им. Алламе Табатабаи в Тегеране) можно прийти к следующим выводам:

- а) численность языковых групп в иранских вузах составляет 20–25 человек, в то время как в РФ — 5–11 человек;
- б) соответственно в РФ соотношение числа студентов к числу преподавателей лучше (то есть каждому студенту преподаватель может уделить больше внимания, чем в Иране);
- в) количество часов, отводимых в учебном плане на преподавание языков, в обеих странах примерно одинаково;
- г) российские вузы располагают большим разнообразием специально разработанных учебников и учебных пособий для персидского языка, чем иранские для русского, хотя и в том, и в другом случае в определенной степени можно воспользоваться многочисленными школьными учебниками и англоязычными изданиями. Последними обычно пользуются как дополнительным материалом.

Многие иранские вузы присылают своих студентов и аспирантов в российские вузы, такие как МГУ им. М. В. Ломоносова, Институт русского языка им. А. С. Пушкина и др.

В РФ есть учебные заведения, преподающие русский язык дистанционно: Школа дистанционного обучения “А-School” (обучение онлайн через Скайп), Томский госуниверситет и др. У нас, однако, нет информации о том, прошел ли хоть один иранский слушатель подобное обучение и выучил ли таким образом русский язык.

Одна из больших проблем, которую мы видим в плане обозначенной темы (анализ возможностей и препятствий для изучения персидского языка в России и русского языка в Иране), заключается в том, что оба направления (как изучение персидского языка в России, так и русского языка в Иране) спонсируются в основном одной стороной — иранской. Фонд Саади обеспечивает наших студентов и преподавателей (примерно по 30 человек в год) бесплатной месячной стажировкой (обучение, проживание и 3-разовое питание за счет принимающей стороны). Нашим слушателям нужно только оплатить авиабилет. Хотелось бы, чтобы и с российской стороны государство выделяло средства на аналогичную бесплатную стажировку по русскому языку для иранских слушателей. Тогда процесс мог бы проходить более эффективно.

Начало научного изучения иранских языков относится к XIX веку. В XX веке были открыты и описаны многие иранские языки, о которых раньше знали только по названиям, а о существовании ряда других вообще не было известно. Были обнаружены письменные памятники на вымерших языках: парфянском, согдийском, хорезмийском, сакских, бактрийском, найдены среднеперсидские, парфянские, согдийские манихейские тексты. Проводились их дешифровка, публикация текстов, составление словарей, грамматик, исследование истории этих языков. За время, прошедшее с тех пор, многое в наших представлениях об их развитии кардинально изменилось. Большой вклад в исследования иранских языков вносит сотрудничающий со многими вузами сектор иранского языкознания Института языкознания РАН (руководитель — доктор филологических наук Е. К. Молчанова). На будущее ставятся задачи, часть которых носит чисто лингвистический или преимущественно лингвистический характер, например работа над вновь собранными материалами, над синхронными описаниями все новых живых языков и диалектов, разработка сравнительно-исторических исследований обобщающего характера, работа над этимологическими словарями, выработка методики более детальной реконструкции процессов истории бесписьменных языков и др. Рассматриваются контакты малых иранских языков с крупными престижными языками.

Исследуются внешние связи и контакты иранских языков, в частности исторические отношения иранских и славянских языков (их генетические, типологические общности, с одной стороны, и результаты

контактов — с другой). Здесь трудно переоценить уже изданную работу (*Эдельман Дж. И. Иранские и славянские языки. Исторические отношения.* М., 2002), которая в Иране была удостоена весьма престижной премии “Ketāb-e sāl”.

Решаются некоторые проблемы, связанные с реконструкцией промежуточных этапов между праязыком и живым бесписьменным языком, отстоящим от праязыка на 4 тысячелетия.

Другая часть проблем относится к комплексу, который можно обозначить как «Язык и общество», «История языка и история народа» и т. д. Она касается не только лингвистики, но и этнолингвистики, этнологии, истории народов в целом.

К этой группе проблем непосредственное отношение имеет феномен «малых» языков. Языки данной категории в большинстве случаев обязаны своим существованием географической или социальной изоляции говорящих на них этносов. В иранском мире это, как правило, языки малочисленных этносов, бытующие в горных труднодоступных регионах и/или в относительно замкнутых религиозных общинах.

Оказавшись в силу разных причин в изоляции от основного массива, эти языки зачастую развиваются обособленно. Они могут сохранять архаизмы, утраченные в других языках, могут развивать собственные инновации — рефлексy древних элементов, отличные от рефлексов в большинстве языков семьи. Показания этих языков позволяют выявить более древнее состояние праязыковой системы, чем то, которое реконструировалось без их учета, то есть уточнить некоторые праязыковые подсистемы, а также содержательную сторону ряда лексических элементов и некоторых грамматических классов.

Весьма известными проектами, в которых освещались все вышеупомянутые вопросы и в разработке которых приняли участие иранисты со всей России, являются:

а) Основы иранского языкознания (8 томов), которые были написаны и изданы в 1979–2010 годах.

б) Языки мира. Иранские языки (3 тома), изданные в 1997–1999 годах.

Специалисты Института языкознания РАН сейчас совместно с иранскими лингвистами и функционирующими в Иране издательствами работают над переводом «Основ» на персидский язык. Надеемся завершить эту работу в ближайшем будущем.

Ежегодно для исследований в области иранских языков выдаются гранты. В подавляющем большинстве это гранты РФНФ и Президиума РАН. Среди последних отметим гранты на корпусную лингвистику по такому близкому к исчезновению языку, как зороастрийский дари (г. Йезд, Иран).

Многочисленный корпус был создан для осетинского языка. Относительно много грантов для изучения осетинского языка выдает и РГНФ. РГНФ дает гранты и на другие иранские языки: мазандеранский, гилякский, памирские языки и многие другие. Этот фонд дает гранты и на издательскую деятельность. Под его эгидой продолжает издаваться многолетний многотомный труд «Этимологический словарь иранских языков» (авторы Дж. И. Эдельман и В. С. Расторгуева).

С. Р. Абрамов,

*профессор кафедры английского языка СПбГУП,
доктор филологических наук*

ПЕРСИДСКИЕ МОТИВЫ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ (О влиянии и рецепции Персии в русской культуре с древних времен до Серебряного века)

Культурно-исторические связи Руси/России и Персии/Ирана возникли в глубокой древности — свидетельство тому дошедшие до нас европейские хроники и русские летописи, русские посольские дела, записки иностранцев, побывавших в России и Иране. Всюду там можно найти указания на то, что русско-персидские торговые и дипломатические связи ширятся и развиваются, и логично было бы ожидать плодов этого взаимодействия в сфере духовной и в особенности художественной культуры. Однако в культурном восприятии Древней Руси, в первую очередь в ее литературе, Персия (и вообще Восток) занимает пренебрежимо малое место. И это тем более удивительно, что иные европейские культуры того периода (в том числе славянские) демонстрируют мощное культурное взаимодействие. В древнерусских же памятниках персидские и вообще «восточные» мотивы не представлены. Д. С. Лихачев отмечал этот парадокс: «Отсутствие литературных связей с Азией является поражающей особенностью древнерусской литературы».

Смею утверждать, что среди всех остальных европейских литератур древнерусская литература имеет наименьшие связи с Востоком. Их значительно меньше, чем связей с Востоком в Испании, Италии, Франции и, разумеется, Греции; чем у южных и западных славян. <...> Восточные темы, мотивы и сюжеты появляются в русской литературе только в XVIII в. Они обильнее и глубже, чем за все семь веков предшествующего развития

русской литературы»¹. Более того, семиотический анализ Б. А. Успенского, специально исследовавшего восприятие Персии и персидского языка в древнерусской литературе, ясно показал, что, например, в «Хождении за три моря» Афанасия Никитина Русь и Персия противопоставлены друг другу как «чистое» и «нечистое» место, а языки — русский и «басурманский» (персидский) — как святой и греховный². Ту же ценностную оппозицию в духовной культуре допетровской Руси отмечает И. Ермаков: русское религиозное сознание воспринимает мусульманский Восток как «средоточие святых мест, попавших в руки неверных магометан ради грехов наших»³.

Как верно заметил Д. С. Лихачев, в XVIII веке русская культура открывает для себя Восток, в первую очередь Персию с ее богатейшей поэтической и религиозно-мистической (суфийской) традицией. При этом надо иметь в виду, что в русскую литературу (как, впрочем, и в иные европейские) «восточное» вошло «как специфическая, условная поэзия, экзотика, как материал, знакомящий читателя с изощренной литературой фантастических приключений»⁴. 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.

Словом, Россия к концу XVIII века демонстрирует интерес к восточной культуре, преимущественно поэзии. Тут публикуются переводы восточных поэтов и орнаментальной прозы, и первым в поле зрения переводчиков попадает великий перс Саади (XIII в.), прославленный на всем мусульманском Востоке умением «развлекать, наставляя, и наставлять, развлекая» как властителей, так и их подданных⁵. Согласно «Библиографии Азии» В. И. Межова⁶, на рубеже XVIII–XIX веков в литературных журналах публикуются «Из Садиа» («Приятное и полезное препровождение времени», 1794, ч. 1), «Восточная баснь славного Саади» (пер. с фр. А. Котельницкого,

¹ Лихачев Д. С. Заметки о русском. 2-е изд., доп. М.: Сов. Россия, 1984. С. 13.

² Успенский Б. А. Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина) // Успенский Б. А. Избранные труды. М.: Гнозис, 1994. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 258.

³ Ермаков И. Ислам в русской литературе XV–XX веков. М.: Спутник, 2000. С. 110.

⁴ Кубачева В. Н. «Восточная» повесть в русской литературе XVIII — начала XIX века // XVIII век. М.; Л., 1962. Сб. 5. С. 302.

⁵ Чалисова Н. Ю., Смирнов А. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия: сб. ст. — М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С. 249.

⁶ Межов В. И. Библиография Азии. Указатель книг и статей об Азии на русском языке и одних только книг на иностранных языках, касающихся отношений России к иностранным государствам. СПб., 1891. Т. 1.

1796), «Басни восточного философа Саади» А. Котельницкого («Библиотека ученая и экономическая», 1797, ч. 14), «1) Заблуждение. 2) Молодой шах. Из Саади» (Павел Львов. «Ипогрена, или Утехи любословия», 1801, ч. 10, № 67). Характерным примером переклички наставлений Саади с тематикой просветительской повести служит стихотворное переложение «Восточная баснь...» (с подзаголовком «Государь — дервиш — мудрец»), в которой речь идет о пахаре, которому приснился сон о справедливом государе, попавшем после кончины в рай, ибо «султан в свой краткий век со всеми ласково старался обходиться», и дервише, угодившем в ад, поскольку он «у страстей всегда стонал в неволе, / Всю жизнь искал, чтоб быть ему на том [=райском] престоле». Басня оканчивается моралью — «наставлением мудреца»: «Кто ищет в жизни сей вознестись высоко, / По смерти будет тот низринут глубоко; / А кто и с высоты престола долу сходит, / Нетленный тот венец бессмертия находит»¹.

В последние годы XVIII века российские журналы публикуют во множестве восточные анекдоты и апологии, а также «мысли восточных мудрецов», наставляющие о пользе почитительности к родителям, щедрости и терпения, о вреде порока и рубцах от ран, наносимых ложью. Так, один только «Пантеон иностранной словесности» за 1798 год представляет читателям восточный анекдот «Дервиш в глубокомыслии (наставление дервиша калифу о бренности богатства и тщете бытия)», «Последняя слова Козроэса Парвиса, сказанные им сыну своему (Перевод из персидской книги Бостана, сочиненной поэтом Сади)», «Мысли об уединении. Переведены из той же Саадиевой книги», а также «Мысли восточных мудрецов»². Однако русская поэзия XIX века получает в наследство от XVIII не только набор трафаретно-восточных фигур просветительского направления, назидательные сентенции и волшебных дивов с рогатыми визирями. В журналах второй половины XVIII века печатались также и страноведческие заметки, дневники путешествий, этнографические наблюдения (главным образом переводные). Они знакомили публику с настоящим, невыдуманым Востоком. Какие-то из них послужили прямо или косвенно источниками формирования в поэзии XIX века устойчивых, «сквозных» восточных мотивов³.

¹ Цит. по: *Эберман В.* Арабы и персы в русской поэзии // Восток. М.; Л., 1923. Кн. 3. С. 110.

² Переводчики не указаны, а сами переводы выполнены, скорее всего, с французских изданий.

³ В том же «Пантеоне иностранной словесности» за 1798 год помещены, наряду с переложениями восточных стихов и назиданий, также и переводы с французского: «Новейшее известие о Персии (из путешествия г-на Вошана, Вавилонского Генерал-Викария» (кн. II, с. 228–277) и «Описание Аравийской пустыни» Бюффона (кн. II). В «Новейшем известии» Генерал-Викарий, излагая собственные путевые впечатления от поездки по Персии, поле-

В первом десятилетии XIX века ситуация с переводами принципиально не меняется, продолжают появляться прозаические переложения Саади, в «Журнале для пользы и удовольствия» (1805, ч. 4, № 11) выходит «Нассур и Молук (персидская повесть)», но вот в «Цветнике» за 1810 год публикуются первые прозаические переводы «од» Джами и Гафиза, экзотическая поэзия начинает обрастать конкретными именами, и интерес публики к географическому Востоку пополняется стремлением познакомиться ближе с реальностью Востока поэтического. В 1815 году «Вестник Европы» помещает выборочный перевод из французского труда А. Журдена “La Perse” под названием «О языке персидском и словесности». Этот обзор истории персидской классической литературы, построенный с учетом работ европейских востоковедов, главным образом У. Джонса (в тексте — В. Джонес) и Ф. Глэдвина, во вступительной части поднимает тему стилистических особенностей персидской поэзии, проистекающих, на взгляд автора, во многом из характера персидского языка. Сочинение начинается с сетований на то, что язык персидский был осуждаем до излишества людьми, не учившимися оному, и призыва к познанию. Приведен на первой же странице и восточный «остроумный вымысел», предлагающий различные образы трех «главных языков Востока»: «Змей, желая прельстить Еву, употребил язык арабский, сильный и убедительный. Ева говорила Адаму на персидском языке, исполненном прелестей, на языке самой любви. Архангел Гавриил, имея печальное приказание изгнать их из рая, напрасно употреблял персидский и арабский. После он начал говорить на турецком языке, страшном и гремящем подобно грому. Едва он начал говорить на оном, как страх объял наших прародителей, и они тотчас оставили обитель блаженную». (Итак, арабский — язык сильный и ясный (подходящий гордому бедуину), а персидский — нежный и мягкий (пригодный для трелей соловья), подлинный язык поэзии).

Если восточные повести XVIII века использовали восточную топику и ономастику в качестве экзотических декораций, в которых развигрывался душеполезный «просветительский» сюжет, то в поэзии русского романтизма, собственно, начинается стилистическое использование восточных мотивов в отечественной литературной традиции, получившее название *восточного стиля*. Оно с самого начала протекало под знаком двух противоборствующих мнений, формулировки которых находим у А. С. Пушкина. С одной стороны, это радость и восхищение необычностью, высотой полета восточной фантазии. В примечании к «Подражаниям Корану», V:

мизирует с Шарденом (сочинения которого были хорошо известны в России), обвиняя его в пристрастии к Персии и обильно цитируя.

Земля недвижна — неба своды,
Творец, поддержаны тобой,
Да не падут на сушь и воды
И не подавят нас собой.

С другой — А. С. Пушкин дает свою оценку описанной космологии: «Плохая физика, но зато какая смелая поэзия!» Это же настроение выражает тремя десятилетиями позже А. Фет, автор лучших в XIX веке, по мнению многих знатоков, переводов Гафиза. Он сопровождает строки своего перевода

Гафиз убит. А что его убило, —
Свой черный глаз, дитя, бы ты спросила.
Жестокий негр! как он разит стрелами!
Куда ни бросит их — везде могила.

пояснением к метафоре «негр»: «Черный глаз красавицы. Вот истинный скачок с 7-го этажа, зато какая прелесть!»

Однако А. С. Пушкину принадлежит также не один и отрицательный отзыв о «восточном стиле». Так, в письме П. А. Вяземскому от 2 января 1822 года он пишет по поводу стихотворения В. Жуковского «Лалла-Рук»: «Жуковский меня бесит — что ему понравилось в этом Муре? чопорном подражателе безобразному восточному воображению?» Позднее, в письме Вяземскому в 1825 году, Пушкин определяет отношения европейца с восточной (мусульманской) эстетикой еще более жестко: «... знаешь, почему я не люблю Мура? — потому что он чересчур уже восточен. Он подражает ребячески и уродливо — ребячеству и уродливости Саади, Гафиза и Магомета. — Европейец, и в упоении восточной роскоши, должен сохранить вкус и взор европейца».

Каковы же оказались стилистические признаки восточного стиля романтиков, что захотела почерпнуть русская поэзия из литературной сокровищницы Востока? Какими стилистическими приемами имитировался восточный слог? По мнению Вяч. Вс. Иванова, он предполагал «прежде всего уподобления и метафоры, изысканную образность, отчасти имитировавшую арабскую и персидскую»¹. Однако добавим сразу, что соединялись метафорические образы в лирике таких ценителей Востока, как В. Жуковский, Ф. Глинка, А. Шишков, К. Батюшков, А. Пушкин, М. Лермонтов (этот ряд, естественно, можно продолжить), вовсе не в том «курчавом беспорядке», который виделся у восточных поэтов,

¹ Иванов Вяч. Вс. Темы и стили Востока в поэзии Запада // Восточные мотивы. Стихотворения и поэмы. М., 1985. С. 456.

а подчиняясь нормам развертывания лирического сюжета, установившимся в русской традиции.

Г. А. Гуковский в работе «Пушкин и русские романтики» также анализирует признаки «восточного стиля» в русской поэзии (на материале «освободительной» поэзии эпохи декабристов) и отмечает, что стиль этот не был точно дифференцирован ни национально, ни географически, ни исторически. «Это был “пестрый” и “роскошный” стиль неги, неземного идеала, страстей и наслаждений, соединенного с бурной воинственностью и неукротимой жаждой воли, которые гражданский романтизм искал и в других первобытных культурах. Это был стиль Корана и стиль Библии вместе и в то же время — стиль иранской поэзии и кавказских легенд»¹. Совершенно неизбежно, что с особой остротой эти черты «персидской поэтики» проявились в лирическом стихотворении².

Если рассматривать русские стихи о Востоке как своего рода метатекст, можно заметить, что наряду с перекличками 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 веке. Наиболее популярными «цепочками» стали «Подражания Корану» (Пушкин, Лермонтов, Полонский), варианты «Подражания арабскому» (Пушкин, Полонский [«Молитва бедуина»], Апухтин), «Подражания древним/восточным стихотворцам» (Батюшков, Фет, Мей), «Из Гафиза» (Пушкин, Якубович, Фет, Майков, П. Гнедич, В. Соловьев), «Соловей и роза» (Пушкин, Одоевский, Фет, Апухтин).

Мотив, представленный в последней цепочке, наиболее тесно связан именно с представлениями о любви «в чисто персидском вкусе»³. Именно эта история рассказывается с большей или меньшей степенью подробности в русских стихах о соловье и розе. О каждом из них можно рассказать: у Пушкина в «Соловье и розе» соловей поет, роза не внемлет, но дремлет. Так и поэт поет для хладной красоты, но та не слушает поэта, цветет и не отвечает. У Фета в одноименном стихотворении излагается история сложных и драматических взаимоотношений, полная сюжетных перипетий («Ты

¹ Гуковский Г. А. Пушкин и русские романтики. М.: Худ. лит., 1965. С. 258.

² Там же. С. 267.

³ В обзорной статье П. Лерха «Семизвездие на небе персидской поэзии» поясняется, что «соловей — это муза персидских поэтов, которую призывают они в начале своих поэм и отдельных песен», а сам мотив представлен так: «Пышно цветет радостная, беззаботная роза, между тем как соловей, умильно плача, жалуется по ночам о своей несчастной любви, от чего он и прозван певцом ночи. Где цветут розы, там беседует с ними и соловей, тысячею различных переливов чудной своей песни объясняя розе любовь свою; но та, не обращая внимания на меланхолические звуки соловья, наслаждается жизнью». См. Лерх П. Семизвездие на небе персидской поэзии // Библиотека для чтения. 1851. Т. 105, отд. 3. С. 251–268.

поешь, когда дремлю я, / Я цвету, когда ты спишь»). Апухтин представляет еще один «поворот сюжета»: Дочь Востока (роза) не цвела в пору весны, когда соловей в песне изливал свои чувства. Если бы она цвела в урочную пору, песня соловья оживилась бы, а небеса смотрели бы на это с одобрением. А теперь — намекает стихотворение — время ушло...

Самым глубоким и тонким — наряду с романтической эпохой¹ — восприятием персидской поэтики, религиозной философии, мистики и эстетики отмечен, разумеется, Серебряный век русской культуры². Особенным таинственным влиянием Персии (и Востока в целом) наполнена поэзия Велимира Хлебникова и Николая Гумилева. Оба великих поэта совершили подлинные (а не только литературно-исторические) путешествия на Восток и знали восточную философскую и поэтическую литературу и религиозную мистику из первых рук, а не только через интерпретации европейских поэтов.

«Персия — это первая и единственная встреча В. Хлебникова с Азией (зарубежной)»³, и встреча эта была для поэта судьбоносной. Исследователями его творчества описан переворот, произошедший в его творчестве под впечатлением от путешествия и странствий. Некоторые отмечают эстетически «персидский» характер художественной системы творений поэта, в особенности его «восточных» поэм («Медлум и Лейли», «Дети выдрь», «Хаджи-Тархан») ⁴. Отмечают также, что В. Хлебников «глубже многих современников ощущал историческую связь с Востоком своей родины — России, издревле стоявшей на перекрестке Европы и Азии, но воспринимавшейся поэтом не как “щит” Запада в его борьбе с Востоком, а как средоточие материкового мозга, способного расширить пределы не только своей словесности, но и всей мировой культуры благодаря положению “связника” и посредника между Западом и Востоком»⁵.

¹ О персидском и вообще восточном исламском влиянии на русскую лирику XIX века см. также: *Синельников М. И.* Исламские мотивы в русской поэзии // *Ислам в России и Средней Азии.* М., 1993. С. 60–92. Об отражении персидской поэтической традиции в русской лирике и восточных «подражаниях» см.: *Чалисова Н. Ю., Смирнов А.* Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // *Сравнительная философия* : сб. ст. М. : Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С. 245–344.

² Любопытный обзор восточных мотивов в поэзии «золотого века» русской культуры, а также их дальнейшей судьбы в поэзии Серебряного века и советского времени дает статья Вяч. Вс. Иванова, в которой он рассматривает эти мотивы как системные элементы, «соединяющие или разъединяющие поэтов и поэтические направления внутри одной и той же традиции»: *Иванов Вяч. Вс.* Указ. соч. С. 424–470.

³ *Чеботарева В.* Часы человечества: Документальное повествование о жизни Велимира Хлебникова в Баку и Персии // *Литературный Азербайджан.* 1991. № 11–12. С. 165.

⁴ *Тартаковский П. И.* Социально-эстетический опыт народов Востока и поэзия В. Хлебникова. Ташкент : Фан, 1987.

⁵ *Концова Е. В.* Самообразии поэтического «Востока» в литературе Серебряного века (К. Бальмонт, Н. Гумилев, В. Хлебников). Воронеж, 2003. С. 11.

«Старая Персия», соединившая в себе зороастрийскую и мусульманскую духовную традицию, находилась в центре внимания русских поэтов Серебряного века и в особенности Н. С. Гумилева, выступавшего в переписке с Ларисой Рейснер под именем Гафиза — величайшего поэта-мистика средневекового Ирана. Миф о Персии необыкновенно важен для гумилевской сакральной географии, представляющей собой систему особым образом организованных священных центров земли, топонимов, наполненных культурными и мифологическими смыслами. Персия была для него, как и для всех русских поэтов Серебряного века, ярчайшим олицетворением мусульманского мистицизма — страной поэтов-суфиев: от Гафиза до Руми. Деятели русской культуры начала XX века необыкновенно интересовал мусульманский мистицизм, который они считали родственным русскому православному мистицизму. Они полагали Персию «страной поэтов», точнее — страной великих поэтов-мистиков Средневековья. Подобное представление во многом связано с расцветом поэзии на языке фарси в X–XIV веках и появлением на небосклоне персидской поэзии таких ярчайших звезд, как Гафиз, Саади, Джами, Руми, Энвери, Фирдоуси, Низами и Хайям.

Особый интерес для понимания роли Персии в творчестве Гумилева представляет пьеса «Дитя Аллаха» и образ Гафиза, идеального поэта, живущего в таинственном саду, подобном райскому, и достойного любви Пери. Картина третья, в которой появляется Гафиз, сопровождается краткой авторской ремаркой: «Сад Гафиза. Утро. Купы роз и жасминов. Большие птицы». Далее Гафиз торжественно обращается к Хизру — покровителю странствующих и путешествующих, духовному наставнику суфиев:

Великий Хизр, отец садов,
В одеждах, как листва, зеленых,
Хранитель звонких родников,
Цветов и трав на пестрых склонах,
На мутно-белых небесах
Раскинул огненную ризу...
Вот солнце! И судил Аллах
О солнце ликовать Гафизу...

Поскольку тема Востока в русской литературе, влияние арабо-персидской поэтики, использование исламских мотивов и сюжетов при всей своей неисчерпаемости глубоко и всесторонне исследованы в ряде фундаментальных работ¹, то в кратком докладе можно было лишь надеяться

¹ *Веселовский А. И.* Историческая поэтика. М. : Высш. шк., 1989 ; *Жирмунский В. М.* Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л. : Наука, 1979 ; *Конрад Н. И.* Запад и Восток. Статьи. М. : Наука, 1979 ; *Алексеев М. П.* Пушкин. Сравнительные литературо-

напомнить слушателям о колоссальном вкладе, внесенном в науку великими русскими филологами и историками культуры и отметить какие-то детали, случайно оказавшиеся вне их поля зрения. Надеюсь, мне удалось это сделать. В заключение хотелось бы подчеркнуть, что по меньшей мере три столетия интенсивной культурной рецепции Персии в русской культуре — свидетельство плодотворного диалога культур.

Н. Ю. Чалисова,

*заведующая сектором сравнительного изучения культур Востока и Запада
Института восточных культур и античности
Российского государственного гуманитарного университета (Москва),
кандидат филологических наук, профессор*

АБУ-Л-КАСИМ ФИРДОУСИ В РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ: СТРАТЕГИИ РЕЦЕПЦИИ

В корпусе переводов поэзии Востока на русский язык персидской классике принадлежит одно из первых мест. Переводы многочисленны и имеют давнюю историю, а такие имена, как Саади и Хаййам, хорошо известны современному читателю. Знакомство с поэзией Ирана в России берет начало на рубеже XVIII–XIX веков; оно продолжалось на протяжении столетия в общем русле европейского освоения восточных литератур; первые образцы персидских стихов появлялись на страницах журналов, как правило, в переложении с западного языка-посредника (немецкого, французского)¹. Активная переводческая работа с оригиналами, как «художественная», так и филологическая, пришлось уже на XX столетие, в основном на советское время, когда стратегии рецепции, обусловленные в большой степени политико-историческими причинами, приобрели специфический (по сравнению с Европой) характер; в частности великие иранские поэты-мистики — Санаи, ‘Аттар, Руми, представленные в переводах на европейские языки, оставались у нас почти неизвестными. Поскольку Таджикистан вошел в семью советских республик, а на классическом персидском написана вся та литература, что является общим наследием таджиков и персов,

ведческие исследования. Л. : Наука, 2000 ; *Лотман Ю. М.* В школе поэтического слова. М. : Просвещение, 1988. Все они рассматривают взаимоотношения, взаимовлияния и типологию литератур Запады, Востока и русской литературы, культурные и литературные контакты.

¹ О ранней истории переводов персидской поэзии см.: Чалисова, Смирнов 2000, с. 248–275; о переводах «с западного» см. там же, с. 265–266.

персидская поэзия стала частью «литературы народов СССР», а переводы великих «таджикских поэтов» — делом государственной важности. Это обстоятельство в большой степени повлияло как на количество опубликованных текстов, так и на характер отбора авторов и произведений. В постсоветский период ограничения по части идеологически неудобных поэтов были сняты, что повлекло за собой всплеск интереса к творчеству классиков суфизма, таких как Фарид ад-Дин 'Аттар или Джалал ад-Дин Руми; при этом возникновение свободного книжного рынка открыло возможности коммерческого «раскручивания» популярных текстов (коллекций рубан Омара Хайяма).

К настоящему моменту на карте русских переводов мировой поэзии словесности уже очерчена обширная область «поэзии Ирана». При этом ее разметка не вполне соотносится с национальным иранским вариантом. Так, из семи поэтов «золотого века», которых, по мнению Й. фон Хаммера, персы признали достойными, — Фирдоуси, Низами, Анвари, Руми, Саади, Хафиза и Джами¹ — и переводы которых (с той или иной степенью полноты) уже сделаны, ни один не может сравниться в России по популярности с Хайямом, а ведь ему иранцы на своей поэтической карте отводят особое, но далеко не «столичное» место. Назрела необходимость переходить к этапу обзора, к проблемам, касающимся истории и результатов рецепции персидской классики в России. Обстоятельного исследования требуют вопросы, связанные с выявлением культурно-исторических и эстетических оснований, определявших на каждом конкретном этапе выбор переводчиков и исследователей текстов; стратегии художественного и филологического перевода; прямые и опосредованные связи между академическим и поэтическим освоением классики; «портреты» авторов, конструируемые переводами, и их исторические трансформации.

Данный доклад представляет собой один из подступов к перечисленным вопросам. Он включает обзор истории переводов «Шах-наме» Абу-л-Касима Фирдоуси, составляющего сердцевину литературы и культуры Ирана.

«Шах-наме» (букв. «Книга царей» или «Царь-книга») Абу-л-Касима Фирдоуси (ок. 934 — ок. 1021) — это авторский эпос, грандиозная национальная эпопея, значительно превышающая по объему наследие Гомера и включающая мифы, легенды и повествования об истории Ирана с начала времен и до арабского завоевания (середина VII в.). Поэма написана

¹ Знамениты слова Гёте об этой семерице поэтов: «Персы из всех своих поэтов, за пять столетий, признали достойными только семерых; — а ведь и среди прочих, забракованных ими, многие будут почище меня!», они процитированы А. Крымским на титуле его «Истории Персии, ее литературы и дервишеской теософии» (М., 1914–1917).

рифмующимися попарно двустушиями, размером, который в арабско-персидской метрике ('аруд, 'аруз) именуется *мутакариб*. В культуре Ирана она с самого своего появления заняла совершенно особое место и сохраняет его по сей день, составляя основу и суть иранской идентичности. Герои, сюжеты и образы «Шах-наме» вышли далеко за пределы текста эпической поэмы, превратившись в элементы культурного кода «иранства»; этот код использовался (и используется по сей день) в любовных стихах и религиозной поэзии, в гражданской лирике и прокламациях, в журналистике и публицистике. Борцы за свободу и честь страны именуются Рустами и Исфандиарами, ее враги — Заххаками и Афрасиабами, о предательском убийстве невинных говорят «кровь Сийавуша». А великий Хафиз, описывая могущество красоты, восклицает:

Ветерок, намеки на нашу любовь шаху красавцев,
У которого сотня Джамшидов и Кай-Хусравов — ничтожнейшие рабы!¹

Значение этого текста для культуры Ирана невозможно переоценить, однако, к сожалению, российское востоковедение пока не может похвастаться полным комментированным филологическим переводом памятника в академическом формате. Что касается поэтических переводов, начало им положил В. А. Жуковский, великий русский поэт и переводчик «Илиады». Один из трагических и прославленных эпизодов «Шах-наме» включает сказание о том, как Рустам, самый могучий из иранских богатырей, убивает в поединке своего сына Сохраба. Это происходит по воле Ахримана, стремящегося погубить Рустама за то, что тот неизменно разрушает его козни. Сохраб, сын Рустама, родился в Туране, и ему выпала судьба вести туранцев на войну с Ираном. Он идет на войну, надеясь найти отца. Рустам убивает на поединке отважного туранского юношу и лишь потом узнает в нем своего сына. Сраженный горем, Рустам тем не менее продолжает защищать родной Иран.

Познакомившись с этой историей по вольному немецкому переводу Ф. Рюккерта², В. А. Жуковский в 1846–1847 годах создал ее переложение, поэму «Рустем и Зораб. Персидская повесть, заимствованная из царственной книги Ирана (Шах-Наме). [Вольная обработка эпизода с вольного немецкого варианта Ф. Рюккерта]»³. Она вошла в золотой фонд классической русской поэзии, при этом Сохраб стал для русского читателя Зорабом, так как Жуковский прочел имя *Sohrab* по правилам немецкой фонетики. Рюккерт, вольно обращаясь с событийной частью, стремился сохранить

¹ См.: Хафиз, 1994, с. 164, газель 121, б. 8.

² См.: Рюккерт, 1838.

³ См.: Жуковский. Ростем и Зораб, 1959–1960.

некоторую формальную близость оригиналу. В. Жуковский далеко отошел от формы оригинала, полностью отказавшись от рифмы и чередуя разностопные ямбы, что приближает повествование к ритмизованной прозе. Кроме того, он прибавил к сюжетным вольностям Рюккерта свои собственные¹, а главное, изменил, вслед за немецким переводчиком, конец сюжета. У Жуковского Рустам, не в силах пережить гибель сына, уходит в неизвестность, передав через соратников «поклон прощальный» царству и народу и напутствовав их:

Идите ж; добрый путь вам, будьте
 Все счастливы и не крушитесь,
 Что, вслед за мной сюда пришедши,
 Назад пойдете без меня,
 Так должно быть. Простите;
 Когда же о Рустеме
 Там станут говорить и спросят:
 Куда пошел Рустем?
 Ответствуйте: не знаем.

Такой финал противоречит сказанию Фирдоуси, главный пафос которого состоит в том, что злобному Ахриману не удалось сломить Рустама: богатырь лишь сделал попытку убить себя, но затем счел унынье недостойным и решил терпеть, мужаться и продолжить борьбу с врагами страны. В персидской литературе аллюзии к сюжету о Рустаме и Сохрабе используются именно в ситуациях, когда герой находит в себе силы преодолеть непереносимый удар судьбы, а стихи Жуковского, исполненные трагической силы и ставшие шедевром русской поэзии, этого важного послания до читателя не доносят.

Дальнейшая история поэтических переводов эпопеи на русский язык развивалась в двух направлениях: во-первых, востоковеды переводили те или иные фрагменты книги непосредственно с персидского текста филологической прозой или стихами; во-вторых, известные поэты делали переложения, используя подстрочники, авторы которых далеко не всегда отмечены в изданиях. Первый шаг в освоении подлинника был сделан в начале XX века. Иранист С. Соколов опубликовал в 1905 году перевод глав с начала сказания по царствование Манучехра включительно, а в 1916 году — главу о Рустаме и Сохрабе. Переводы выполнены по изданию Вуллера (Вуллерс, 1877–1884) вольным (белым) стихом, без рифмы, но с соблюдением размера, четырехстопного амфибрахия с усеченной последней стопой; метр был специально подобран С. Соколовым

¹ О сравнении переводов Рюккерта и Жуковского и их сюжетной соотнесенности с оригиналом «Шах-наме» см. примечания Н. В. Измайлова (там же. С. 552–554).

как наиболее созвучный тому варианту *мутакариба*, которым написана поэма.

Следующий этап переводческой активности относится уже к советскому времени. Он связан с тысячелетним юбилеем Фирдоуси, проводившимся в 1934 году и пришедшимся на переломный момент, когда давление коммунистической идеологии усиливалось с каждым днем, но еще существовал обмен книгами и статьями с европейскими коллегами и сохранялись дореволюционные академические традиции. Поэтому в юбилейных славословиях Фирдоуси уже предстал поэт, отстаивавшим в «Книге царей» интересы тружеников и прославляющим труд свободного землевладельца, но академические изыскания относительно рукописей поэмы или истории ее изучения на Западе велись на европейском уровне¹.

Наряду с исследованиями вышли из печати и новые переводы. М. Лозинский, только что закончивший работу над шекспировским «Гамлетом», сделал в 1934 году поэтический перевод избранных мест поэмы с прозаическим пересказом содержания ряда фрагментов (Фирдоуси, 1934). Поэт пользовался подстрочниками Ф. А. Розенберга, ираниста, изучавшего историю Сасанидов и много работавшего с «Шах-наме» как с историческим источником². Ф. Розенберг подготовил также вступительную статью и комментарии к переводу М. Лозинского.

Традицию создания поэтических версий непосредственно с оригинала, заложившую С. Соколовым, продолжил иранист М. М. Дьяконов, специалист по истории Мидии, а также будущий автор популярной книги «Фирдоуси — жизнь и творчество» (М., 1940). Ему принадлежат переводы эпизодов о любви Бижана и Мениже и о восстании Маздака, опубликованные в сборнике «Восток» (Бижан и Мениже, 1935; Маздак, 1935) со вступительными статьями ведущих иранистов К. Чайкина и В. Тардова. Переводы выполнены рифмованными попарно стихами, использован предложенный С. Соколовым метр — четырехстопный амфибрахий. Переводы М. Дьяконова³ благодаря уникальному сочетанию таланта исследователя и дара поэта соединили в себе художественные достоинства с филологической установкой на соответствие оригиналу. Со стилистической точки зрения они, несмотря на малый объем, оказали большое влияние на всю последующую традицию русских переложений «Шах-наме».

¹ См., например, сборник статей «Фердовски (934–1934)». Сборник ИВ АН СССР и Государственного Эрмитажа. Л., 1934; *Гюзальян Н. Т., Дьяконов М. М.* Рукописи «Шах-наме» в ленинградских собраниях. Л.: Изд-ва ИВАН и Гос. Эрмитажа, 1934.

² Его статья о вине и пирах в «Шах-наме» вошла в классику иранистики. См.: Розенберг, 1918.

³ См. также перевод эпизода «Гав и Талханд» (Орбели, Тревер 1936, с. 155–194).

С начала 1940-х годов, в основном уже в послевоенное время, стали появляться издания, рассчитанные на широкого читателя и включающие наиболее известные эпизоды поэмы. За работу взялись такие поэты, как И. Сельвинский, Вл. Державин, С. Липкин, специализирующиеся на переводах поэзии национальных республик Советского Союза; Фирдоуси, наряду с другими «золотыми поэтами» Ирана, числился, повторим, среди классиков таджикской литературы. Наиболее солидное издание, включающее пространные фрагменты поэмы в переложениях Вл. Державина и С. Липкина, появилось в 1964 году (Фирдоуси, 1964), подстрочники для издания подготовил М.-Н. О. Османов, великий знаток «Шах-наме», работавший в те годы над составлением нового критического текста поэмы¹.

Перечисленные работы представили на русском языке менее трети всего текста, все они оказались необходимыми, но лишь подготовительными этапами для подлинного освоения поэмы. Грандиозный проект ее полного поэтического перевода на русский язык был затеян в начале 1950-х годов и растянулся почти на сорок лет; первый том вышел в свет в 1957 году, следующие публиковались с большими перерывами, и последний, шестой, появился лишь в 1989 году. Об истории этого труда необходимо рассказать подробнее.

Вдохновителем и организатором проекта стал персидский поэт Абу-л-Касим Лахути (1887–1957), который в 1922 году приехал из Ирана в СССР на время и остался навсегда. Имя «Абу-л-Касим» поэт получил от отца в честь Абу-л-Касима Фирдоуси, а литературный псевдоним «Лахути» избрал уже сам, но также с отсылкой к великому предшественнику: *lāhūtī*, как и *firdawsī*, означает «райский», родом из райского сада.

Осуществила переводческую работу жена поэта, иранист и поэт Цецилия Бану-Лахути. По ее свидетельству, Лахути мечтал именно о полном переводе любимой книги потому, что «основное очарование этого эпоса — в его цельности и монолитности» и «выхватывать из него отдельные куски — все равно что кромсать живое тело» (Бану, 1989, с. 578). В качестве основного текста было выбрано юбилейное тегеранское издание Нафиси–Вуллерса (1934–1936), которое Бану в течение многих лет прочла дважды под руководством А. Лахути, подробно записывая его подстрочные пояснения². Как подчеркивает переводчик, «ряд толкований, поновому освещающих отдельные места подлинника, интересные гипотезы

¹ Фрагменты поэмы в тех же переводах непременно включались в публиковавшиеся в 1950–1960-е годы в Москве, Ленинграде и Сталинабаде антологии и хрестоматии таджикской и таджикско-персидской поэзии, см. перечень в Библиографии Ирана (1967).

² Начиная со второго тома, при переводе использовалась в ряде случаев, наряду с изданием Вуллерса–Нафиси, также старейшая лондонская рукопись второй половины XIII века, при спорадическом обращении к парижскому (Mohl) и калькутскому (Turner Macan) изданиям,

относительно неясных или испорченных переписчиками мест <...> — во всем этом основная заслуга принадлежит Абулькасиму Лахути» (Бану, 1957, с. 598). Поэт успел отредактировать лишь первый том перевода, принятого к изданию в почтенной серии «Литературные памятники» (от начала сказания по царствование Кай-Кавуса включительно). Он вышел из печати в 1957 году, в день кончины Абу-л-Касима Лахути.

Проект поддержали своим участием многие известные российские иранисты. Ответственным редактором первого тома был Е. Э. Бертельс. Профессор А. А. Стариков (МГУ) написал подробные исследовательские по духу комментарии к первым двум томам, а также включил в первый том обширную статью «Фирдоуси и его поэма “Шах-наме”» (Фирдоуси, 1957, с. 459–592), которая была впоследствии переведена на персидский и издана в Тегеране отдельной книгой. Кропотливой работой над редактированием текста и составлением комментария в последующих томах занимались такие специалисты, как знаток иранской классики А. Азер, исследователь иранского искусства В. Луконин, профессор персидской литературы А. Н. Болдырев, специалист по текстологии поэмы М.-Н. О. Османов, лингвист и иранист Л. Лахути (дочь А. Лахути)¹.

Поставленная задача состояла в том, чтобы возможно более полно передать как дух, так и блестящую поэтическую форму подлинника. Вся поэма переведена рифмованными попарно двустушиями, с сохранением единого размера, уже опробованного в предыдущих переводах — четырехстопного амфибрахия с усеченной последней стопой. Если в поэтический перевод все-таки не удавалось вставить какую-либо реалию или же идиома подлинника переводилась русским эквивалентом иного лексического состава, в комментарии, как правило, приводился дословный перевод бейта.

Ц. Бану посвятила описанию основных принципов своего подхода к работе специальную статью (Бану, 1957). Она подчеркивает, что амфибрахий с мужской рифмой был избран не случайно: этот метр наиболее точно передает энергичный стих Шах-наме, а кроме того — потому что русский перевод, осуществленный данным размером, «ложится на все мелодии, которые мне довелось слышать при исполнении Шах-наме народными певцами» (Бану, 1957, с. 596). Так, знаменитые первые строки вступления к поэме (иранский аналог формулы «Во имя Бога милостивого, великого») по-персидски звучат так:

что оговорено в комментарии. В переводе томов 5 и 6 уже использовано вышедшее к тому времени московское издание критического текста поэмы (Фирдоуси, 1970; Фирдоуси, 1971).

¹ Последующие тома вышли из печати: Т. 2 (1960), Т. 3 (1965), Т. 4 (1969), Т. 5 (1984), Т. 6 (1989). Стихотворный перевод Ц. Б. Бану-Лахути (т. 1–4), Ц. Б. Бану-Лахути и В. Г. Берзнева (т. 5, 6). Комментарии А. А. Старикова (т. 1, 2), А. Азера и Ц. Б. Бану-Лахути (т. 3), В. Г. Луконина (т. 4, 5), Лейлы Лахути (т. 6). Первые 4 тома переизданы: Ладомир, 1993–1994.

*ba nām-i xudāvand-i jān-u xirad k-azīm bartar andīša bar-nağzarad
xudāvand-i nām-u xudāvand-i jāy xudāvand-i rūzī-dih-i rahnumāy*

Тот же энергичный ритм звучит в переводе Бану:

Во имя создавшего душу и ум, / Над кем не подняться парению дум,
Кто место всему и название дает, / Дарует нам блага, ведет нас вперед.

С такой же внимательностью отнесся переводчик и к поэтической семантике. «Образы подлинника мы старались сохранять в переводе, даже если они звучат непривычно для русского читателя (например, сравнение войска с нарядной невестой, с весенним садом). Нашей задачей было не приравнивать подлинник к своему вкусу, а передать его таким, как он есть» (Бану, 1957, с. 595). Наряду с конвенциональной образностью в переводе многих бейтов воспроизведены и фигуры украшения стиха, такие как внутренние рифмы, звуковые повторы и аллитерации, составные (редифные) рифмы, глубокие составные рифмы, разные виды синтаксического параллелизма.

Благодаря подвижнической работе Ц. Б. Бану-Лахути эпопея Фирдоуси «Шах-наме» в полном объеме введена в научный и читательский обиход. Второе, исправленное и дополненное издание первых четырех томов (по главы о царствовании Дара включительно) вышло в 1993–1994 годах в честь тысячелетнего юбилея создания поэмы, а в настоящее время готовится к печати уже третье издание. Тем не менее при столь благополучной переводческой истории грандиозная эпопея Фирдоуси не привлекает внимания массового читателя.

Совершенно иначе сложилась российская судьба Омара Хайяма. Истории рецепции этих поэтов интересно было бы рассмотреть в сопоставлении, поскольку итогом стала смена их статусов в воспринимающей культуре: Фирдоуси известен в России, кроме специалистов, только очень продвинутым и любопытным читателям, а Хайям, при его гораздо более скромной роли в родной традиции, оказался в современной России самым читаемым и «раскупаемым» из восточных поэтов. Однако это уже тема для другого доклада.

Ю. Е. Федорова,

*научный сотрудник сектора философии исламского мира
Института философии РАН (Москва), кандидат философских наук*

ПЕРСИДСКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ (На материале поэмы Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц» (XII в.))

Следует отметить, что, приступая к исследованию персидской суфийской поэзии, мы в первую очередь ищем ключ к пониманию иранской, и шире — исламской, культуры. Этот процесс значительно затрудняют и существующие языковые барьеры, и специфические черты национальной психологии исламских народов, их «непохожесть» на представителей европейской культуры, и конфессиональные различия. Учитывая данные обстоятельства, мы оказываемся перед непростой задачей выбора соответствующей методологии. Более того, стремясь достичь поставленной цели, мы должны прибегнуть к философскому анализу поэтического текста. Поэтому стратегия нашего исследования будет существенно отличаться от подходов филологов и историков литературы, традиционно занимающихся изучением персидской поэзии.

Историк литературы в первую очередь обращает внимание на культурно-исторические особенности той эпохи, когда было создано поэтическое произведение. Таким образом, своеобразие литературного памятника объясняется им исходя из внешних условий. Нельзя не заметить, что подобная стратегия выводит нас за рамки самого поэтического текста, и именно вне литературного контекста мы вынуждены искать объяснение своеобразия данного произведения. Чисто филологический анализ поэтического текста, наоборот, включает в себя рассмотрение его тематики, композиции, жанра, стиля языка, стиха, рифмы и т. д. И конечной целью данного метода является подчас сведение своеобразия литературного произведения к его строению, к набору поэтических средств и приемов, используемых автором. Взятые каждый в отдельности, эти методы не позволяют увидеть своеобразие поэтического текста как некоей целостности, поскольку смещают акценты на одну из сторон — внешнюю или внутреннюю. Очевидно, что своеобразие поэтического произведения обуславливается не только и не столько исторической обстановкой или специфическими языковыми средствами. Поэтому необходимо обратить внимание на то, что скрывается за языковыми структурами текста, то есть на систему категорий, которые, в свою очередь, являются объектом именно философского анализа. В чем же заключается его преимущество?

В процессе философского анализа поэтического текста происходит обнаружение фундаментальных категорий, отвечающих за использование строго определенных языковых структур и изначально предопределяющих выбор тех или иных средств художественной выразительности. Затем наступает этап теоретического осмысления выявленных категориальных взаимосвязей. В результате подобного анализа механизм взаимодействия категорий предстает как бы в чистом виде, вне зависимости от языковых структур текста, которые лишь иллюстрируют его. Тогда становится ясно, что выбор автором определенных поэтических средств и методов не случаен, а продиктован теми мыслительными особенностями, которые действуют в его культуре. Кроме того, своеобразие литературного произведения как раз и обуславливается именно теми мыслительными операциями, которые при его создании использовал сам автор. И только с учетом данных особенностей поэтического текста мы можем приступить к его философскому осмыслению.

Крупнейший ученый-иранист Е. Э. Бертельс, большую часть своей жизни посвятивший исследованию персидской суфийской поэтической традиции, высказал интересное замечание о том, что «основная тема всякого суфийского стихотворения предусмотрена заранее и ничего кроме *таухид* или *вахдат-и вуджуд* в нем воспето быть не может»¹. Нельзя не отметить, что при всем тематическом и сюжетном многообразии суфийской поэзии утверждение Е. Э. Бертельса выглядит некоторым упрощением. Тем не менее оно имплицитно предполагает, что, во-первых, суфийская поэзия носит философский характер. В рамках персидской поэтической традиции были разработаны особые приемы точного выражения четко сформулированных положений. Любое поэтическое сочинение являлось «не просто сменой традиционных образов, более или менее ярких, а вполне логичной последовательностью мыслей, обоснованной требованиями суфийской философии»². Во-вторых, дальнейшее развитие тезиса Бертельса позволяет описать философское содержание суфийского поэтического сочинения, в нашем случае поэмы «Мантик ат-тайр», и рассмотреть философскую проблему единства (*таухид*) в качестве одной из основных.

В философской поэме «Мантик ат-тайр» Фарид ад-Дин Аттар обращается к истолкованию одной из важнейших проблем мусульманской средневековой философии — проблемы единства бытия (*вахдат-и вуджуд*). Центральным положением, на основе которого строится исламская картина мира, является представление о дихотомическом разделении

¹ Бертельс Е. Э. Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев // Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. М., 1965. С. 109.

² Там же. С. 110.

на два полюса: Бог и все то, что кроме него, то есть сотворенный им мир. Бог — «абсолют, он существует в себе и для себя, над миром; мир — его творение; но каково отношение между Богом и миром, между Богом и человеком, — на эти вопросы в Коране ясного ответа нет...»¹ Поиск ответа на эти вопросы стал стимулом к развитию мусульманской философской мысли. Представители каждой из школ, последовательно сменявших друг друга в истории классической исламской философии (калам, арабоязычный перипатетизм, исмаилизм, ишракизм и суфизм), пытались разрешить ряд затруднений: как связать эти два полюса, Бога и мир? Каким образом истолковать их соотношение?

До формирования философского суфизма соотношение «Бог–мир» было представлено как строго вертикальное, постулировалась абсолютная трансцендентность Первоначала миру и его внеположность порождаемому ряду вещей. Оно мыслилось, во-первых, как нечто единое, вечное, неизменное в противоположность тварному, множественному, изменчивому миру; во-вторых, как первопричина всего существующего, не зависящая от мира в своем бытии; в-третьих, утверждалась иерархия сущего относительно Первоначала.

В философском суфизме сложилось принципиально иное понимание единства мироустройства, благодаря которому снималась строгая дихотомия «Бог–мир» и устранялся онтологический разрыв между Творцом и творением, которое складывалось по мере эволюции суфийского учения. Первый этап связан с возникновением «опьяненного» направления (Абу Йазид ал-Бистами, ал-Халладж) в суфизме и развитием учения о «растворении» (*фана'*) суфия в Боге, то есть о слиянии человеческой сущности с божественной. На втором этапе шло формирование зрелого философского суфизма, представленного учением о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) младшего современника Аттара, суфийского мыслителя Мухийи ад-Дина Ибн 'Араби (1165–1240). Ибн 'Араби переосмысливает соотношение «мир–Бог» таким образом, что они становятся параллельными и рассматриваются как условия друг для друга. Бог и мир понимаются как два взаимозависимых аспекта миропорядка (*'амр*) «явный» и «скрытый», «вечный» и «временный», «единый» и «множественный» и находятся в состоянии диалектического взаимодействия.

Замысел философской поэмы «Мантик ат-тайр», по-видимому, возник у Аттара под влиянием этой традиции философской рефлексии над проблемой единства бытия. В этой поэме Аттар попытался описать мироустройство, при котором множественный мир понимается неинаковым единому

¹ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках : курс лекций / под ред. В. И. Беляева. 2-е изд. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 72.

и единственному Богу, но не тождественным ему. Единство мира Аттар утверждает не за счет признания абсолютной слитности и нераздельности единого Бога и множественного мира, что фактически предполагало бы обмирщение Бога или обожествление мира. А за счет особого понимания единства и множественности, когда множественность осмысляется как «сложное единство».

Эксплицировать философскую проблематику поэмы и показать, каким образом через соотношение птицы–Симург Аттар осмысляет соотношение «множественность–единство», позволяет нам сам принцип построения «Мантик ат-тайр». С одной стороны, это поэтическое произведение, созданное в соответствии со средневековыми литературными канонами. А с другой — философское сочинение. Поэтому вся поэма может быть рассмотрена как имеющая два смысловых плана:

- 1) внешний (*захир* или *ашкар*) — поэтический;
- 2) внутренний (*батин* или *нихан*) — философский.

Главным сюжетобразующим мотивом в том, что касается внешнего, поэтического слоя этого произведения, является путешествие птиц к Симургу. Во внутреннем, понятийном плане раскрывается содержание понятия «единство».

Этот принцип выстраивания поэмы, предполагающий установление взаимного соответствия между внешним (поэтическим) и внутренним (понятийным) смысловыми планами, и задает определенный способ понимания единства мироздания, которое описывается Аттаром через соотношение поэтических конструктов «*си мург–Симург*» и выявляется только при установлении правильного соответствия указанных смысловых планов поэмы.

Таким образом текст поэмы «Язык птиц», который уже заключает в себе это единство внешнего и внутреннего, может выступать выражением принципа единства (*тавхид*). Мы отмечаем в поэме единство строгой философской рефлексии и богатой поэтической образности (метафорики), единство философского понятия и поэтического конструкта, единство как принцип построения литературного произведения и устройства мироздания.

Рассуждения о соотношении единства и множественности Аттар ведет на протяжении всей поэмы «Мантик ат-тайр»: это прослеживается в сюжетобразующем рассказе о том, как множество птиц (*мурган*) со всего мира собираются вместе и отправляются в путешествие на поиски своего единого и единственного царя — Симурга. В поэме содержится множество скрытых и явных указаний, позволяющих увидеть, как Аттар понимает путешествие птиц к Симургу и каким образом это понимание реализуется в тексте поэмы. Я покажу одно из возможных толкований

этого «путешествия», которое может быть рассмотрено и осмыслено в двух аспектах:

1) как движение в богопознании от доктринального понимания Бога как абсолютно трансцендентного (в начале поэмы) к суфийскому пониманию Бога как «скрытого» для мира (в конце поэмы);

2) как движение от «сложного единства» к «простому единству».

Обратимся к тексту поэмы «Язык птиц». Первую главу Аттар посвящает приветствиям птиц, а вторую открывает история о том, как множество птиц собираются вместе, так как осознают, что не могут обходиться без царя:

658. Собрались птицы мира,

Все, какие были, — и явные, и тайные.

659. Все сказали: «На свете сейчас

Нет ни одного града без владыки¹.

660. Что станет с нашим краем без царя?

Быть без царя — больше нам нет пути!

Птицы мира (*мурган-и джахан*) являют собой сотворенный мир во всем многообразии его форм, как явных (*ашкар*), так и скрытых (*нихан*). Мир как совокупное множество не может существовать без некоего единого начала, которое бы поддерживало его в единстве. Если наличествует нечто сотворенное, значит, у него обязательно есть Творец. Сотворенное тоскует по своему Творцу, птицы тоскуют по Царю птиц. Это состояние можно назвать «тоской частей по целому»², которая выражается в стремлении это целое обрести.

Благодаря удоду, вестнику царя Сулаймана, птицы узнают, что Царь у них есть и всегда был, только сами они до этого момента не подозревали о Его существовании:

688. Несомненно, есть у нас Царь.

Он за горой, а имя ей Каф.

689. Зовется Он Симург, Повелитель птиц,

Он к нам близок, а мы от Него далеки.

690. На вершине высокого дерева Его покой.

Его имя невозможно выразить словами.

691. Больше сотни тысяч завес

Перед Ним — и из света, и из тьмы.

692. В обоих мирах ни у кого не хватит отваги,

Дабы обрести от Него долю.

¹ Владыка (*перс.* шахрия) — буквальное значение «опора града», «самый старший в городе».

² *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. М. : Языки славянских культур, 2009. С. 362.

693. Он Абсолютный Царь навечно,

Погруженный в совершенство своего могущества.

Аттар полагает бытие Царя птиц абсолютно истинным и необходимым. Кроме того, поэт упоминает, что Симург обитает за горой Каф, то есть за пределами мира, а это означает, что Симург вне мира. Будучи Первоначалом, он пребывает за пределами двух миров (*алам*), эмпирического (*дунья*) и сверхэмпирического (*ахира*), в силу чего обладает абсолютным единством. Согласно описанию Аттара, Симург вечен, абсолютно и неизменно равен самому себе, не испытывает ни в чем нужды в силу своего совершенства. Таким образом, Симург (Бог) понимается как абсолютно трансцендентное единое Начало мира.

От полноты совершенства и любви к сотворенному Бог являет себя в многочисленных формах мира и дарует возможность созерцать себя. В богооткровенном хадисе Бог говорит: «Я был скрытым сокровищем и Мне было любо быть узванным, потому Я сотворил мир». Мир сотворен, чтобы стать местом самоманифестации Бога. У Аттара момент богоявления (*таджалли*) описывается в «Притче о Симурге»:

718. В начале творения Симург, — о диво,

В сиянии пролетел в полночь над Китаем.

719. Посреди Китая упало одно Его перо.

И, конечно, в каждой стране началось волнение.

У Аттара Симург явил себя миру в самой отдаленной его части, которую символизирует Китай — своеобразный край мира. Симург, воссиявший на окраине мира, — первая форма самоманифестации Бога. Симург обронил перо (*нарр*), прикоснувшись таким образом к миру и установил свое покровительство над миром¹.

Мы замечаем, как постепенно, шаг за шагом, Аттар подготавливает нас к принятию новой, выстроенной не вертикально, а горизонтально, отнологической схемы: сначала Бог (Симург) описывается как абсолютно трансцендентный миру, потом Он все-таки являет себя миру, оставив перо, и, таким образом, мир уже не может мыслиться полностью отличным от Бога, а Бог, в свою очередь, не может далее выступать как нечто иное по отношению к миру.

Прежде всего Аттар считает необходимым разъяснить характер связи, которая по его мнению, изначально существует между птицами и Симургом. Наличие этой связи является условием познания Симурга и обуславливает стремление птиц найти Его. Связь Творца и творения, Бога и мира,

¹ Персидское слово *нарр* многозначно. Помимо значения «перо», оно имеет также коннотацию «крыло», а персидский глагол *нарр гирифтан* означает «оберегать, заботиться, брать под покровительство».

безусловна и очевидна. Она проявляется в наделении бытием. Вместе с тем образуется онтологический разрыв между миром и Богом, которые мыслятся как прямо противоположные. У Аттара нет строгой дихотомии, так как соотношение Бога и тварного мира он осмысливает по аналогии с предметом и его тенью. Здесь уже не дихотомия, а отношение причастности:

1053. Знай, когда Симург из-за завесы
Свой лик явил, подобно солнцу,
1054. Сто тысяч теней он отбросил на землю.
После устремил взор на чистую тень.
1055. Тень свою Он рассеял над миром.
Каждый миг появлялось несколько птиц.

Симург не просто являет себя, он отбрасывает тень (*caïe*), точнее сто тысяч теней, из которых возникают птицы, то есть получает бытие множественный мир. Чтобы какой-то предмет отбрасывал тень, необходимо, чтобы он сам был освещен чем-то извне. У Аттара же прямо сказано, что сам Симург сияет как солнце. Возникает вопрос: как такое возможно? Есть два варианта ответа: либо самого Симурга озаряет какой-то другой источник света, благодаря чему он отбрасывает тень, либо тень отбрасывает нечто другое, на что нисходит свет Симурга. Ни один, ни второй вариант в онтологической системе Аттара невозможен, так как это противоречит утверждению о единственном первоначале мира, то есть Боге, строгое единство которого постулировалось в самом начале поэмы. Остается признать, что и Симург-солнце, и свет, который он излучает, и тень, которую он отбрасывает, — на самом деле едины в бытии. Разделение на два полюса («Солнце–Симург» и «тень–птицы») — мнимое, и поэтому Аттар, видимо, и не стал вводить понятие «тьма», как это сделал Ибн Араби (свет–тень–тьма). В философских построениях Великого шейха «свет и есть свой собственный источник и сам на себя падает, порождая свою тень. Получается самоизлияние порождающего, самого себя дифференцирующего света...»¹ Далее Аттар развивает мысль о единстве Симурга и птиц:

1056. Облик (форма) всех птиц мира
От Его тени, — пойми это, о незнающий!
1057. Пойми это! Коль знал бы ты это заранее,
Нашел бы верную связь с Тем Господином.

У Аттара природа связи Симурга и птиц такова: птицы по своей форме (*сурат*) — тень Симурга. Признание онтологической несамостоятельности открывает птицам путь к самопознанию и осознанию своего единства с Тем Господином (Симургом).

¹ Там же. С. 67.

Как известно, кульминацией поэмы является описание встречи тридцати птиц (*си мурғ*) и их Царя (Симург), которое может быть истолковано в философских категориях простого единства (Бог) и сложного единства (мир).

Аттар выстраивает очень интересный образный ряд: с одной стороны, Царь птиц (*Симурғ*), сияющий как солнце, — это зеркало, с другой — птицы (*си мурғ*), которые видят в этом зеркале самих себя как Симурга, и наконец, третий элемент — отражение, которое и соединяет тридцать птиц и Симурга, являясь и Царем птиц (*Симурғ*), так как невозможно разделить зеркало и отражение, невозможно увидеть зеркало без отражения, и отражение без зеркала, и тридцатью птицами (*си мурғ*), без существования которых зеркало не имело бы отражения, то есть по сути не являлось бы зеркалом.

4215. Пришел от того Господина безмолвный ответ:

«Этот Господин, [сияющий] как солнце, — зеркало.

4216. Каждый, кто приходит, видит в нем себя.

Тело и душу, душу и тело видит в нем.

4217. Поскольку вас пришло сюда тридцать птиц,

Тридцать и появилось в этом зеркале.

4218. Если придет сюда сорок или пятьдесят птиц,

Вновь снимите с себя завесу.

Узнавание птицами в Симурге, как в зеркале, себя и Симурга вне себя — описывается как состояние растерянности (*хайра*), в котором происходит постижение Бога во всей полноте, приходит видение вещей неиными друг другу, птицы осознают свою неинаковость Симургу. Поэтому в данном случае мы не можем говорить о множественности, которая всегда предполагает различие и многообразие. Тридцать птиц (*си мурғ*) должны быть осмыслены как сложное единство. Когда птицы впадают в растерянность и обращают взор на самих себя, они видят себя как сложное единство. Когда же птицы смотрят на Царя-Симурга, они осознают себя как простое единство. Осуществляется постоянный переход не от множественности к единству, а от сложного единства к простому единству. Простое единство — это Бог, а сложным единством мыслится мир. Мир — некое единство как творение единого и единственного Бога. В «Мантик ат-тайр» зеркальность соотношения «тридцать птиц (*си мурғ*) — царь птиц (*Симурғ*)», которая проявляется как в визуальном аспекте (идентичность написания), так и в звуковом (схожесть звучания), выражает суть аттаровского понимания единства бытия (*вахдат-и вуджуд*). В поэме выстраивается следующая онтологическая картина: миропорядок един. Единство мироустройства заключено в единстве Первоначала-Бога. Единство Бога самого по себе, в своей самости — простое единство. Бог, явивший себя и сотворивший мир, — сложное единство. Бог — один и един, является

источником бытия мира и как Творец присутствует в каждой вещи тварного мира. Постоянная устремленность, направленность на единство проявляется в том, что за каждой конкретной вещью мира неизменно видится Бог, так же как за сложным единством, которое являют тридцать птиц (*си мург*), всегда усматривается простое единство (*Симург*).

Поэма «Мантик ат-тайр» содержит один из способов осмысления устройства мироздания, представленный в виде соотношения поэтических конструктов «птицы (*си мург*) — царь птиц (*Симург*)». На внешнем, поэтическом уровне Аттар описывает соотношение «тридцать птиц — царь птиц» (*си мург* — *Симург*). На внутреннем, понятийном уровне поэмы *си мург* может быть осмыслено как «сложное единство», а Симург — как «простое единство». Через соотношение *си мург* (сложное единство) — *Симург* (простое единство) в поэме «Язык птиц» осмысливается реальность (мир–Бог) и утверждается единство бытия.

Р. В. Псху,

*доцент кафедры истории философии
Российского университета дружбы народов (Москва),
кандидат философских наук*

СУФИЙСКИЕ ОБРАЗЫ В «КИТАБ АЛ-МУХАТАБАТ» АН-НИФФАРИ

Когда говорят о суфийской символике и суфийских образах, то, как правило, первое, что приходит на ум, — персоязычная поэзия. Так, многочисленные пособия, словарные статьи, исследования, в которых дана попытка осмыслить суфизм как целостное явление, упоминают в таких случаях произведения Джалал ад-Дина Руми, Сана'и, Хафиза, Низами и других авторов. К примеру, раздел, посвященный персидской и турецкой мистической поэзии в знаменитой работе А.-М. Шimmel, озаглавлен как «Роза и соловей. Персидская и турецкая мистическая поэзия». Подобное название сразу же настраивает читателя на соответствующий лад: преобладающая образность мистической поэзии, которая связана с образами прекрасных созданий¹.

Образность персидской лирической поэзии столь велика, что одним из главных вопросов, возникающих в связи с этим, является вопрос того, как должно толковать эту поэзию — как мистическую или как любовную².

¹ Шimmel А.-М. Мир исламского мистицизма. М. : Алетея, 1999. С. 225–266.

² Там же. С. 225.

Как справедливо утверждает Шиммель, специфика персидской лирики заключается в представлении в виде эстетических символов «определенных образов, заимствованных из Корана и пророческой традиции», изречений из Священного Писания и хадисов¹. Другими словами, образность поэзии является специфическим средством создания «новых связей между мирскими и сакральными идеями»². Образы красивого юноши, розы, возлюбленной и тому подобные являются источником религиозного экстаза, а их созерцание — своего рода богослужением.

В противовес этому выделяют так называемый теоретический мистицизм, выработавший базовые теоретические концепции суфизма, такие как концепции «совершенного человека» (*ал-инсан ал-камил*), «единства бытия» (*вахдат ал-вуждуд*), «эманации» (*садр, файд*), «уничтожение личностных качеств» (*фана* ') и «пребывание в божестве» (*бака* ') и т. д.³ В произведениях суфиев — создателей суфийской науки (*'илм ат-тасаффув*) была произведена систематизация суфийского знания, утверждена суфийская терминология, обозначающая различные этапы мистического пути и состояния мистика. В работах теоретиков суфизма образность отодвигается на второй план. Точнее, образность носит абстрактно-символический характер, представляя собой резкий контраст чувственным образам персидской лирики.

Разумеется, понимание суфизма во всех его проявлениях подразумевает глубокое знание основ ислама, поскольку, как известно, духовно-религиозная практика суфизма сложилась в рамках и на почве ислама: мировоззрение суфия складывается на основе постоянного изучения Корана, который и является источником суфийской терминологии, образов, а рецитация коранического текста была одним из способов достижения в суфизме медитативного состояния. Как известно, история суфизма начинает формироваться в период развития аскетических тенденций раннего ислама, воплотившихся в мировоззрении ранних мусульманских подвижников (*нуссак* (подвижники), *зухад* (аскеты), *'уббад* (богомольцы), *бакка 'ун* (плакальщики) и т. п.). Известно, что в этот период осуществлялась «интериоризация» исламских ритуалов богопочитания как противодействие поверхностному формальному соблюдению религиозного закона. Стремление к тщательному исполнению всех религиозных предписаний и при этом осознание собственного несовершенства в выполнении воли Бога стало причиной выдвижения идеи милости Бога, которая могла предотвратить возможное наказание за проступок.

¹ Шиммель А.-М. Указ. соч.

² Там же.

³ Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 230.

Рассказы об аскетях содержат основные черты, характеризующие ранний период суфизма в целом: 1) непривязанность к миру; 2) строгое соблюдение религиозных предписаний и стремление соблюсти телесную и духовную чистоту; 3) страх перед Богом и надежда на его милость¹. На дальнейшее развитие суфизма огромное влияние оказала личность Рабии ал-Адавийи. Именно начиная с рубежа VIII–IX веков в суфизме центральной темой становится бескорыстная любовь к Богу, любовь, которую нужно реализовывать, а не «покупать» своими аскетическими подвигами. Следующей важнейшей фигурой в истории раннего суфизма является создатель концепции *фана*’ Абу Йазид ал-Бистами (ум. 875), которому приписываются многочисленные экстатические изречения (*шатхийат*, *шатахат*). Согласно ал-Бистами, подлинное осознание единства Бога возможно только при абсолютном исчезновении собственного «я» и всего того, что связано с личностью мистика, ищущего Бога. Личность суфия должна исчезнуть, раствориться в Боге, он должен достичь состояния, когда «Ты есть я, а я есть Ты»². При таком состоянии осуществляется обмен атрибутами: мистик теряет свою личность, но приобретает Бога и Его атрибуты, а Бог при этом становится личностью. Другой представитель «крайнего» направления в суфизме, ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж (ум. 922), считал единственной и конечной целью суфия его единение с Богом, на пути к которому суфий проходит этап строгого воздержания и раскаяния, этап уничтожения человеческих атрибутов и этап соединения мистика с Богом, при котором мистик полностью утрачивает свое «я», но не свои личные качества. При этом единение с Богом необходимо понимать как единение Бога и человека в любви, как нисхождение Бога в томящуюся по Нему душу мистика. Суфий становится живым свидетелем живого Бога, при этом его личные качества не теряются, а обожествляются, освящаются Божественным присутствием в его душе.

Как известно, смерть ал-Халладжа окончательно отделила «крайнее» направление в суфизме от «умеренного», представители которого в лице ал-Джунайда стремились в большей степени к аскетизму, нежели к экстазу. На рубеже IX–X веков начинается реакция внутри суфийской традиции против показной набожности, проявляемой в тщательном исполнении религиозных обязательств. Одним из проявлений такой реакции является возникновение в конце IX века мистико-аскетического движения *ал-маламатийа* (араб. «люди порицания»)³.

¹ Более подробно см.: *Книги А. Д.* Мусульманский мистицизм, краткая история. М.: Диля, 2004.

² Сравнить со знаменитым изречением упанишад «тагтвамаси» — «ты есть То», или «ахам брахмасми» — «я емь Брахман».

³ Более подробно см.: *Книги А. Д.* Указ. соч.

Другой своеобразной формой преодоления внимания общества к духовной жизни, в которой реализуется общение с Богом, стало творчество иракского суфия Мухаммада б. Абд ал-Джаббара ан-Ниффари (ум. 965).

Основная проблема, связанная с изучением наследия Ниффари, обусловлена отсутствием обычной для историка философии культурно-социальной информации об авторе, что могло бы помочь вписать его в определенный исторический контекст. Об этом неоднократно говорилось, как говорилось и том, что в качестве объекта исследования в случае с Ниффари мы имеем «чистый» текст. Произведения Ниффари, известные своей поэтичностью выражений и сложностью их осмысления, обладают той степенью образности, которая необходима для передачи идеи несоизмеримости привычных нам мирских вещей с привычной божественной несоизмеримостью ни с чем. Неслучайно, произведения Ниффари называют поэзией в прозе: проза Ниффари считается высшей поэзией, которая сыграла огромную роль в возникновении прозаической поэзии и трансформации языка и структуры арабской поэзии¹.

Безусловно, при переводе мистической поэзии, когда стих содержит некий мистический смысл, но при этом его форма может вообще не содержать никаких аллюзий на него, исследователю необходимо этот мистический смысл постоянно иметь в своем сознании и прочитывать стих сквозь его призму. В случае же невозможности интерпретировать форму в соответствии с этим смыслом возникает проблема аутентичности произведения. Как, например, в случае с приписываемым Ниффари поэтическим «Диваном»². Анализ мировоззренческих принципов Ниффари, проведенный на основе

¹ Encyclopaedia of Islam / ed. by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel and W. P. Heinrichs. 2nd ed. (1955–2005).

² Во второй половине XX столетия в различных библиотеках были обнаружены рукописи как уже известных работ Ниффари (с дополнениями или небольшими отличиями), так и еще неизвестные. К числу последних относились поэтические фрагменты, которые были объединены под общим названием «*Диван ан-Ниффари*» и которые, по мнению редактора Касима Мухаммада Аббаса, открывают огромный поэтический потенциал Ниффари как личности, позволяют исследовать Ниффари как одного из величайших суфийских поэтов, тем самым меняя то представление, которое могло сложиться о нем после чтения «*Китаб ал-маваџиф*» и «*Китаб ал-мухатабат*». Здесь важно то, что редактор и издатель этих текстов собрал и объединил их на формальных основаниях. Эти стихи (помимо наличия грамматических ошибок) не могут быть соотнесены с прозаическими текстами Ниффари ни на лексическом уровне, ни на стилистическом, ни на мировоззренческом. Пояснить это можно следующими примерами: к примеру, выражение «*ала матни хиджаб* или «*ан мутун хиджаб*» не встречаются у Ниффари в прозе, несмотря на то что теме *хиджаб* посвящены как минимум две стоянки, в которых, кстати, часто используются глагольные формы корня ۛ *аджаба*. В «Диване» же встречаются глаголы *садда* и *мадда* в сочетании со словом ۛ *иджаб*, но имеющие то же значение, что и *хаджаба*. Мухаммад бен 'Абд ал-Джаббар ан-Ниффари. Ал-а' мал ал-камила ۛ-Ниффари. Димашъ, 2007. Более подробно см.: Пеху Р. В. Перевод мистической поэзии как историко-философская проблема // Вестник РУДН. Сер. «Филология». М.: РУДН, 2015. С. 9–13.

его главных работ, «Китаб ал-маваџиф» и «Китаб ал-мухатабат», показал, что для описания «общения» с Божественным Ниффарџ предпочитает использовать медитативные категории («видение» (*руйа*), «инаковость» (*сива*), «предстояние» (*вакфа*)), нежели мирские образы.

На примере его известного произведения «Китаб ал-мухатабат» («Книга [духовных] наставлений») мне хотелось бы рассмотреть ряд используемых им образов, что позволит нам лучше понять логику выстраиваемой им мысли.

Среди наиболее любимых Ниффари суфийских образов следует отметить образ сокрытия подлинного мистического знания либо внешними вещами, либо внутренней нечистотой ставшего на путь богопознания мистика. Для выражения этого образа Ниффари использует знаменитый образ «завесы» или «покрова» (*хиджаб*), который, как правило, идет всегда в паре с таким умением мистика, как «видеть» Бога¹. Данный образ встречается практически в каждом наставлении и наиболее емко выражен в следующем отрывке: *«О раб! Любовь ко всему, кроме Меня, — [это] завеса, [скрывающая] любовь ко Мне, и в соответствии с этой завесой, [скрывающей] любовь ко Мне, то, что проявлено, ухватится за тебя, [принадлежишь ли] ты ему или нет»* («Китаб ал-мухатабат», 1).

Другим часто используемым Ниффари образом для передачи типа связи, существующей между Богом и человеческой душой, является образ раба (*'абд*). Более того, каждая фраза этого произведения Ниффари начинается с обращения «О раб!». Но, кроме этого, в самом «теле» текста дается довольно развернутая метафора «раб-господин»: *«О раб! Господин не подходит рабу своему, если ты понимаешь, достигнешь самой крайней [степени] знания. О раб! Раб не подходит господину своему: он — это то, что видит твое око. Совсем нет, пока он не исполнит того, что ему приказано»* («Китаб ал-мухатабат», 11).

Довольно часто Ниффари обращается к образу человеческого сердца как местопребывания Бога. При этом сердце называется домом, жилищем Бога, в котором есть двери и в котором могут жить разного рода обитатели или насельники: *«О раб! Отойди сердцем своим от сердец [тех], которые не видят Меня. Воистину, для Меня сердцами их двери открыты ко Мне, а взоры их обращены ко Мне, которые входят ко мне без покрова. Это — дома Мои, в которых Я возвецаю мудрость свою и в них Я даю познать себя Моему наместнику. Смотри в сердце свое, ибо оно — одно из домов Моих, оно — моя святыня, и в нем ничто, кроме Меня не должно*

¹ «О раб! Если в Моем видении ты вернулся ко Мне, [то] ты вышел, даже если ты пришел ко Мне в Моем видении, ты вышел, даже если ты спросил Меня в Моем видении и нет завесы — он дальше [всего] от тебя» («Китаб ал-мухатабат», 12).

обитать, не знание, ибо знание не [принадлежит] к домам Моим, не зикр, ибо зикр не [принадлежит] к домам Моим. Воистину, если ты поселиши в нем [какого-нибудь] насельника, то скроешь Меня завесой. Смотри же, что ты скрываешь завесой» («Китаб ал-мухатабат», 3)

Среди единичных образов можно отметить уподобление Ниффари человеческой печали по Богу с крепкими корнями дерева: *«О раб! Тревога твоя, печальющаяся по Мне, «Во имя Бога милостивого и милосердого» как хорошее дерево, корень которого прочен, а ветви его устремлены в небо, верь великому Богу»* («Китаб ал-мухатабат», 7).

Наряду с этим Ниффари вписывает образ моста как образ человека перед Богом: *«Лишь Я проявляю тебя и Я скрываю тебя, Я расстилаю тебя и Я свертываю тебя. Я говорю тебе «не было раньше Меня то, что опередило тебя, и помимо Меня нет истины, восходящей к пределу того, что Я осуществил, и если оно завершилось, то это не оно, а Я в том, что оно [завершилось], ибо оно не подобно Мне. Поэтому стой предо Мною, ты — Мой мост и уступы Моей памяти о тебе, [которую] Я выражаю своим последователям»* («Китаб ал-мухатабат», 11).

Довольно часто Ниффари используются образырая и ада, но они не раскрываются (то есть даются без описания). Из текста понятно, что в раю хорошо, потому что там Бог, и если ты перед Ним предстанешь, то это и будет означать рай, в то время как ад – это сопряженность человека к тому, что лишено божественности, привязанности к тому, что не является Богом, и которое по определению множественно и разнолико. Для передачи этой идеи Ниффари использует образ могилы: *«О раб! Стой предо Мною в этом мире один, и Я поселю тебя в твоей могиле одного, и приведу тебя из нее ко Мне одного и ты будешь предстоять предо Мною в Судный День один. Если ты будешь один, то увидишь только Мое лицо, а если ты будешь видеть только Мое лицо, то не [будет] ни отчета, ни записи [о прегрешениях], а если не [будет] ни отчета, ни записи [о прегрешениях], то не [будет] страха, а если не будет страха, то ты из [числа] посредников»* («Китаб ал-мухатабат», 3).

Другим образом, который Ниффари использует для выражения божественного требования абсолютной любви, являются глаза влюбленного: *«О раб! Я привил тебе всю любовь. Я открылся тебе полностью, но Я не потерплю, чтобы ты [принадлежал] чему-либо, даже если ты беседеуешь со Мною, ты будешь таким, каким Я проявил тебя. Мудрость этого подобна любящим друг друга глазам»* («Китаб ал-мухатабат», 9). Этот отрывок можно понять так, что глаза должны любить то, что они видят, а не смотреть друг на друга и уж тем более любить друг друга. Так и человек должен любить своего Творца, а не то, что стоит перед его глазами,

поскольку и он сам, и то, на что он смотрит, создано Богом, а значит, в определенном смысле равны друг другу подобно тому, как равноправны друг другу глаза. Хотя можно понять и так, что глаза должны быть гармоничны, дружно смотреть в одном направлении.

И наконец, один из любимых образов Ниффари, образ буквы, или харфа. Этот образ Ниффари часто использует и в другом своем произведении «Китаб ал-мавакиф». Как отмечает А.-М. Шиммель, цитируя Поля Нвийа, «Ниффари “разоблачает идолопоклонство букве” как раз тогда, когда мусульманский традиционализм становился все более приверженным букве и интеллектуализированным»¹. В тексте «Китаб ал-мухатабат» этот образ также встречается при описании явления Господа: «*О раб! Буква потеряла силу, и этот мир и тот мир разрушились, а все проявленное бытие воспламенился и Господь явился, и ничто не возникло для Него*» («Китаб ал-мухатабат», 5).

Все используемые Ниффари образы служат одной-единственной задаче — показать абсолютную зависимость человеческой души от Бога и невозможность для нее обретения окончательного спасения без утверждаемой Ниффари и требуемой, согласно ему, самим Богом любви человека к Богу как таковому, а не только единственному средству спасения от мира и всех сопряженных с ним страданий. И в отличие от образов, используемых псевдо-Ниффари в поэтическом «Диване», образы, используемые Ниффари в «Китаб ал-мухатабат», полностью укладываются в рамки его мистического мировоззрения, одним из базовых положений которого является тезис о необходимости отречения от всего, отличного от Бога, и полном предании себя в руки Бога, а также утверждение того, что признак достижения Бога — это видение Бога во всем, на что падает взор.

Т. Г. Корнеева,

*аспирантка сектора философии исламского мира
Института философии РАН (Москва)*

РОЛЬ НАСИРА ХУСРАВА В КУЛЬТУРЕ И ИСТОРИИ ИРАНА И РОССИИ

Роль личности в истории — вопрос не простой, много трудов уже написано на эту тему. В своем докладе я бы хотела остановиться не на теоретической части этого вопроса, а рассмотреть конкретный пример, а именно: как персидский поэт и философ XI века Насир Хусрав повлиял на культуру

¹ Шиммель А.-М. Указ. соч. С. 71.

и историю Ирана, а изучение его биографии и наследия сблизило Россию и Иран.

Биография Насира Хусрава. Известный персидский поэт и исмаилитский проповедник Абу Му‘ин Насир б. Хусрав б. Харис ал-Кубадийани, более известный как Насир Хусрав, родился в городке Кубадийан в провинции Хорасан¹ в 1004 году. Насир Хусрав принадлежал к семье правительственных чиновников и землевладельцев. О молодости его нам практически ничего не известно; все, чем мы располагаем, — его стихи, в которых есть малочисленные биографические указания, а также его сочинение «*Сафар-нфме*», описывающее его путешествие в Египет.

Известно, что Насир Хусрав поступил на государственную службу по финансово-податному ведомству, сначала служил при дворе Газневидов, позже при правителях династии Сельджукидов. Как пишет сам Насир Хусрав в «*Сафар-нфме*», «я занимался канцелярскими работами, принадлежал к числу заведующих государственными имуществами и делами и выполнял работу в диванах»². Насир Хусрав, безусловно, был разносторонне образованной личностью, обладал обширными познаниями почти во всех областях науки того времени.

В возрасте 40 лет (по другим источникам — в 42 года) поэт пережил духовный кризис, кульминацией которого явилось убеждение, что истина заключена в исмаилитском послании.

Истинные причины духовного перерождения Насира Хусрава, скорее всего, останутся неясны. Сам поэт в «*Сафар-нфме*» пишет об этом так:

«Как-то ночью приснилось мне, что кто-то говорит: “Долго ли ты будешь пить это вино, которое лишает человека рассудка? Пора бы тебе образумиться”. Я ответил: “Мудрецы не смогли придумать ничего лучше, что отгоняло бы мирские заботы”. Голос сказал: “Бесчувствие и беспамятство не есть покой. Нельзя назвать мудрецом того, кто указывает человеку путь к бесчувствию. Напротив, надо искать что-нибудь, что могло бы приумножить силы разума и рассудка”. — “Откуда же мне взять это?” — спросил я. “Ищущий да обрящет”, — ответил он и указал в направлении киблы»³.

¹ Практически на стыке нескольких современных государств: Таджикистана, Узбекистана, Туркмении, Афганистана и Ирана. В Средние века Кубадийан входил в состав окрестностей Мерва, главного города исторического района Балх провинции Хорасан на северо-востоке Ирана. Центром Хорасана был город Нишапур, который, как и Мерв, служил крупным пунктом остановки на Великом шелковом пути, а следовательно, важным торговым и культурным центром.

² *Насир Хусрав. Сафар-наме. Книга путешествий.* М. ; Л. : Academia, 1933. С. 29.

³ Кибла — точно установленное из любой точки земного шара направление в сторону священной Ка'бы в г. Мекке в Аравии, соблюдаемое всеми мусульманами во время совершения пятикратных ежедневных молитв и отправления ряда ритуалов. Кибла (ориентация) имеет важное значение при строительстве мечетей и других исламских культовых сооружений.

Больше он уже ничего не говорил. Проснувшись, я вспомнил все. Сон произвел на меня неизгладимое впечатление, и я молвил про себя: “Я очнулся после вчерашнего сна, пора мне пробудиться и от моей сорокалетней спячки. Я понял, что не добьюсь счастья, пока не переменю своих дел и привычек”»¹.

Насир Хусрав покинул родные места, оставил свой пост, дом и семью и вместе с братом отправился в паломничество в Мекку. Путешествие растянулось на долгих семь лет, в течение которых Насир Хусрав четыре раза посетил Ка‘бу². На пути к мусульманским святыням он пересек Северный Иран, Армению, Азербайджан, Сирию, Иерусалим и Палестину; провел несколько лет в Каире при дворе Фатимидов, где поближе познакомился с исмаилитской доктриной. Благодаря тесным отношениям с ал-Муаййадом аш-Ширази, впоследствии верховным *дѳ’и*³ империи Фатимидов, Насир Хусрав ознакомился с законодательством и методами государственного управления.

В своих записках путешественника он с живым интересом фиксировал обычаи страны, в которой находился, описывал административную систему, технические достижения, материальную культуру, давал описания планировки городов, фортификационных сооружений. Как ученый, Насир Хусрав проявлял интерес к различным областям знания, таким как история, политика, археология, религиозные верования и обычаи, военное искусство, что засвидетельствовано в его «*Сафар-нѳме*». За время путешествия он несколько раз совершил паломничество в Мекку. Вернулся в Балх он совершенно другим человеком, найдя ответы на свои вопросы в исмаилизме, который воспринял как истинную религию.

Вернувшись из Египта в 1052 году, Насир Хусрав начал проповедовать исмаилизм в родном Хорасане. Как *уджжамат* («доказательство») — верховный *дѳ’и* Хорасана — он организовал в Балхе тайный центр для распространения призыва (*да’ват*, или *да’ва*⁴) в Хорасане, Нишапуре и Табаристане. Скорее всего, проповедь эта не ограничивалась одними религиозными вопросами, а затрагивала и чисто политические моменты, так как во многих касыдах Насира Хусрава мы находим выпады против

¹ *Насир Хусрав*. Указ. соч. С. 30–31.

² Ка‘ба — мусульманская святыня в виде кубической постройки во внутреннем дворе мечети Масджид ал-Харам (Заповедная мечеть) в Мекке, в сторону которой мусульмане обращаются во время молитвы. Ежегодное паломничество к Ка‘бе (хадж) — один из основных элементов исламского ритуала. Главенствующую роль Ка‘бы признают все мусульмане.

³ Дѳ’и — «призывающий, проповедник», миссионер, ответственный за распространение исмаилизма путем привлечения годных новообращенных и обучение их исмаилитской доктрине.

⁴ Да’ва(т) — призыв, миссия; в религиозно-политическом смысле представляет собой признание индивидуального или родового права на имамат.

власти «турок», то есть сельджуков, и нападки на подчинявшихся им багдадских халифов¹.

Успехи его деятельности привели к усилению враждебности ученых-суннитов и их сторонников, что поставило под угрозу жизнь проповедника. Он был обвинен в том, что отклонился от истинной веры (*мулхид*). Дом его был разрушен, а сам Насир Хусрав был вынужден бежать в долину Йумган в Бадахшане, где нашел приют и покровительство у своего друга и единоверца Абу ал-Ма‘али ‘Али ибн ал-Асада — местного амира. А. Е. Бертельс считает, что бегство исмаилитского проповедника в Йумган следует отнести к 1059–1063 годам, когда в Хорасане всеми делами ведал Никфм ал-Мулк, энергично боровшийся с инакомыслием². Остаток жизни Насир Хусрав посвятил распространению исмаилизма в Бадахшане³.

Мавзолеем Насира Хусрава, известный как «Хазрат Саид Шах Насир», находится на холме близ селения Джирм в окрестностях Файзабада (столицы Афганского Бадахшана) и служит местом поклонения окрестных исмаилитов.

Влияние Насира Хусрава на культуру Ирана. Дошедшее до наших дней письменное наследие Насира Хусрава состоит из травелога «*Сафар-нвме*» («Книга путешествий»), *Дйввна* его поэтических сочинений и прозаических философских трактатов.

«*Сафар-нвме*, или «Книга путешествий», повествует о хадже Насира Хусрава в Мекку. «*Сафар-нвме*» бесценна для ознакомления с реалиями мусульманского Востока XI века. Написана она чрезвычайно просто и безыскусно и, видимо, предназначена для самого широкого круга читателей. Автор живо, непосредственно рассказывает о том, что видел, стремясь быть как можно более правдивым.

Стихотворное и философское наследие Насира Хусрава было создано в вынужденном уединении в Йумгане.

Сборник поэтического наследия Насира Хусрава в настоящее время насчитывает от 11 тыс.⁴ до 15 тыс. строк⁵ (о подлинности и аутентичности многих строк еще ведутся споры). В *Дйввне* в основном представлен жанр касыды, но также содержатся и более короткие стихотворения, и четверостишия (*пир’а* и *руб’й*).

В ранний период развития классической персидской поэзии касыда занимала высшую ступень в иерархии поэтических форм. Касыда, как

¹ *Насир Хусрав*. Указ. соч.

² *Бертельс А.* Насир-и Хосров и исмаилизм. М. : Изд-во вост. лит-ры, 1959. С. 187.

³ *Дафтари Ф.* Традиции исмаилизма в Средние века. М. : Ладомир, 2006. С. 146.

⁴ *Nasir Khusraw*. Knowledge and liberation. A treatise on Philosophical Theology. L. : I. B. Tauris & Co Ltd, 1999. P. 10.

⁵ *Хансбергер Э.* Насир Хусрав — рубин Бадахшана: портрет персидского поэта, путешественника, философа / пер. Л. Р. Додыхудоевой. М. : Ладомир, 2005. С. 35.

правило, использовалась для парадного придворного панегирика и была посвящена какому-либо торжеству. Наставительный элемент в придворной касыде был представлен незначительно, выполнял вспомогательную задачу и не был прямо связан с основной целью касыды. Насир Хусрав использует стихотворную форму касыды, вкладывая в нее совсем иные смыслы. Панегирическая цель касыды замещается дидактической, среди мотивов касыды появляются политические, морально-этические, социальные, дидактические, философские темы. Насир Хусрав, трансформировав тематику касыды, дал импульс для переориентации касыды как жанра¹.

М. Л. Рейснер и Л. Р. Додыхудоева в исследовательской работе «Поэтический язык как средство проповеди: концепция “Благого Слова” в творчестве Насира Хусрава» дают высокую оценку поэзии персидского поэта. Насир Хусрав жил и творил в эпоху становления новоперсидского языка, в своих касыдах он сочетал «несочетаемое», придавал новое значение обыденным словам, искал и находил новые образы для выражения в метафорической форме своих идей и философских концепций.

Стихотворения Насира Хусрава следует рассматривать как «поэтическую лабораторию», в которой автор экспериментирует со словами и их смыслами. Он — создатель нового поэтического языка. В отличие от обычных касыд-панегириков, которые писались при дворах правящих династий, касыды Насира Хусрава имеют дидактико-проповедническую цель, которая требовала других образов и метафор.

Насир Хусрав — автор двух поэм (*маснави*) — *Раушанβ'й-нβме* («Книга просветления») и *Са'вдат-нβме* («Книга счастья»), — которые были включены в издание *Дйввна* 1925–1928 годов, несмотря на сомнения в принадлежности одной из них поэту². Насир Хусрав дал начало новому жанру — бессюжетной дидактико-религиозной эпической поэме, образцами которой и являются вышеназванные *маснави*. Они весьма близки по своему содержанию к проповедям, но от последних их отличают стихотворная форма и большая тематическая упорядоченность, что не было присуще

¹ Додыхудоева Л., Рейснер М. Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М. : Наталис, 2007. С. 74–79.

² Хансбергер Э. Указ. соч. С. 35. По поводу «Са'адат-нама» на протяжении всего XX века велись жаркие споры. Элис Хансбергер в работе «Насир Хусрав — рубин Бадахшана» пишет, что в труде «Сабкшинаси» («Наука о стиле») Малик аш-Шуара Бахар утверждал, что, вероятно, поэма сочинена другим автором, неким Насиром Хусравом Исфахани (*Хансбергер Э. Указ. соч. С. 36*). Но поскольку традиция приписывает это произведение Насиру Хусраву, оно было включено в издание *Дйввна* 1925–1928 годов. Советский востоковед Г. Ашууров считал, что «Са'адат-нβме» относится к трудам Шарифа Исфахани (ум. 753), но не приводит никаких ссылок на источники (*Ашууров Г. Философские взгляды Носири Хисрава (на основе анализа трактата «Зад-ал-мусафирин») / под ред. М. Раджабова. Душанбе : Дониш, 1965. С. 38*).

проповедническим текстам того времени. Позднее жанр дидактической поэмы активно развивали поэты-суфии, такие как Сана'и, 'Аттар, Руми.

Следует сказать, что одними из первых, кто сделал попытку перевести понятия арабо-мусульманской философии с арабского на какой-либо другой язык, были персидские ученые и философы. Под «персидским языком» в данном контексте мы понимаем язык дари, который сложился к IX веку и был в употреблении до XVI века, когда начался распад единого до той поры персидского языка на локальные формы. Начал персоязычному философскому инструментарию положил Ибн Сина, а его работу по формированию терминологической базы на персидском языке продолжил Насир Хусрав. Как лидер исмаилитского призыва в Хорасане, Насир Хусрав оставил ряд прозаических трудов, раскрывающих положения исмаилитской доктрины: *Гушаиш ва рахаиш* («Раскрытие и освобождение»), *Джами ал-хикматайн* («Свод двух мудростей»), *Х'ан ал-ихван* («Трапеза братьев»), *Шии фасл* («Шесть глав»), *Ваджх-и дин* («Лик веры»), *Зад ал-мусафирин* («Припасы путников»). Все они написаны на персидском языке. Саййид Х. Наср отметил вклад Насира Хусрава в развитие философского инструментария, но поскольку Насир Хусрав был исмаилитом, «он изложил особую форму философии, которая не согласовывалась с доминировавшей школой перипатетиков»¹. А. Бертельс, сравнивая влияние Ибн Сины и Насира Хусрава на развитие персоязычной философской терминологии, писал, что «большой успех имели опыты Насир-и Хусрау в его философских трактатах», однако он согласен с Саййидом Х. Насром, что «принадлежность его (Насира Хусрава. — Т. К.) к исмаилитской секте с вытекающими отсюда последствиями снизила влияние этой терминологии на философов иных направлений»².

В 1094 году произошел раскол внутри исмаилитской общины, разделивший исмаилитов на два лагеря: исмаилитов-низаритов и исмаилитов-мусталитов. Главой исмаилитов-низаритов стал Хасан ас-Саббах – *дβ'δ* Персии; центром независимого призыва низаритов стала горная крепость Аламут в Северной Персии, а персидский язык получил статус религиозного языка исмаилитов Персии³. В 1256–1257 годах крепости низаритского государства были сданы татаро-монголам и уничтожены. Часть собранных книг была спасена исмаилитами и сочувствовавшими им и на протяжении веков хранилась в домах и частных библиотеках.

¹ Nasr S. The Persian Works of Shaykh Al-Ishrāq Shihāb al-Dīn Suhrawardī / Sayyed Hossein Nasr // The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Richmond, Surrey : Curzon Press, 1996. P. 157.

² Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус»: (о соотношениях между человеком и Вселенной) / под ред. и с предисл. Б. Г. Гафурова и А. М. Мирзоева. М. : Наука, 1970. С. 78

³ Дафтари Ф. Краткая история исма'илизма: Традиции мусульманской общины. М. : Ладомир, 2003. С. 132.

Изучение биографии и творчества Насира Хусрава. О жизненном пути Насира Хусрава сохранилось немало сведений, часть которых подтверждается, часть является недостоверной, а некоторые немаловажные данные носят характер гипотез, которые нельзя ни опровергнуть, ни подтвердить. Имя Насира Хусрава в течение девяти веков было окружено легендами. До нас дошло несколько письменных версий истории его жизни, созданных в разные эпохи. Устные предания о нем распространены до сих пор на Памире, где Насир Хусрав провел последние годы своей жизни.

Небольшие обзоры жизненного пути Насира Хусрава и выдержки из его стихотворных произведений нередко помещались в персидские сочинения о религиозных течениях и антологии поэтов, например: ал-Байдави *Низам ат-таварих* («Порядок времен», 1275 г.), ал-Казвини *асфр ал-билвд ва ахбвр ал-'ибвд* («Памятники земель и сведения о людях», 1275 г.), Рашид ад-Дин Фазл Аллах *Джвми' ат-таврйх* («Общая история мира», 1300 г.), Абд ар-Рахман Джами *Бахвристифн* («Весенний сад» XV в.) и т. д.

В результате присоединения в конце XIX века части Памира к России началось активное изучение быта и культуры людей, населявших эту область.

В начале XX века А. А. Семенов заинтересовался исмаилизмом и опубликовал несколько статей, посвященных этому вопросу. В 1926 году в свет вышли две его публикации: «Взгляд на Коран в восточном исмаилизме»¹ и «К догматике памирского исмаилизма»². В первой из названных статей А. Семенов приводит практически полный перевод IX главы трактата Насира Хусрава *Ваджх-и ддн* («Лик веры»), снабдив его своим комментарием. Вторая публикация — «К догматике памирского исмаилизма» — по сути является переводом XI главы «О выражении свидетельства “нет божества кроме Аллаха”» того же сочинения Насира Хусрава.

В России изучение творчества Насира Хусрава начал Евгений Эдуардович Бертельс. В 1933 году был издан русский перевод «Книги путешествий» Насира Хусрава; позже вышла статья под заглавием «Насир-и Хусрау и его взгляд на поэзию»³. Е. Бертельс высоко оценил стихотворное наследие исмаилитского философа.

Большой вклад в изучение биографии и творчества Насира Хусрава внес российский востоковед-иранист Владимир Иванов (1886–1970). В 2011 году было отпраздновано 125-летие со дня рождения этого выдающегося ученого. Материалы научной конференции, приуроченной к этой

¹ Семенов А. А. Взгляд на Коран в восточном исмаилизме // Иран. Л., 1927. Т. 1. С. 59–72.

² Семенов А. А. К догматике памирского исмаилизма. Ташкент, 1926.

³ Бертельс Е. Насир-и Хусрау и его взгляд на поэзию // Бертельс Е. Э. Избранные труды: История литературы и культуры Ирана / отв. ред. В. А. Лившиц. М.: Наука, 1988. С. 314–332.

дате, были опубликованы в сборнике «Русские ученые об исамализме»¹. Работа В. Иванова «Насир-и Хусрав и исамализм»² является первым исследованием не только биографии персидского философа и его творческого наследия, но и его философских взглядов. Иванов доказал принадлежность Насира Хусрава к течению исамамитов, но вместе с тем сделал вывод, что «Диван» Насира Хусрава не содержит полезной и новой информации для исследователей исамамитизма.

В 1949 году В. Иванов издал английский перевод трактата Насира Хусрава *Ших фашл* («Шесть глав») ³, снабдив его комментарием, в котором большое внимания уделено персоязычной философской лексике.

Начало исследованию философских взглядов Насира Хусрава в СССР положила работа А. Эдельмана⁴, в которой рассматриваются этические и общественно-политические взгляды Насира Хусрава.

Неоценимый вклад в изучение исамамитизма и философских взглядов Насира Хусрава внес Андрей Бертельс. В 1959 году вышла работа А. Е. Бертельса «Насир-и Хосров и исамамитизм»⁵.

Много работ по философии. В 1965 году Г. Ашуров защитил кандидатскую диссертацию по теме «Философские взгляды Носири Хисрава (на основе трактата “Зод-ул-мусафирина”)» и издал одноименную монографию⁶. В 1987 году в Душанбе была опубликована работа Х. Додихудоева «Философия крестьянского бунта. О роли средневекового исамамитизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке». Это исследование является более обширным вариантом монографии «Очерки философии исамамитизма. Общая характеристика философской доктрины X–XIV веков» (1976). В исследовании Додихудоева большое внимание уделено философским взглядам Насира Хусрава, высоко оценен его вклад в развитие философии исамамитизма.

Важной работой по изучению поэтических сочинений Насира Хусрава является исследование Л. Додыхудоевой и М. Рейснер «Поэтический язык как средство проповеди: концепция “Благого Слова” в творчестве Насира Хусрава»⁷, которое увидело свет в 2007 году.

¹ Русские ученые об исамамитизме / под ред. С. М. Прозорова, Х. Элназарова. СПб. : Филол. фак. СПбГУ : Нестор-История, 2014.

² *Ivanow W. Nasir-i Khusraw and Ismailism.* Bombay ; Leiden, 1948.

³ *Nasir-i Khusraw. Six Chapters or The Book of Enlightenment : Persian Text / ed. & transl. by W. Ivanow.* Bombay ; Cairo, 1949.

⁴ *Эдельман А.* Носири Хисрау и его мировоззрение : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Сталинабад, 1954.

⁵ *Бертельс А.* Насир-и Хосров и исамамитизм. М. : Изд-во восточной лит-ры, 1959.

⁶ *Ашуров Г.* Указ. соч.

⁷ *Додыхудоева Л., Рейснер М.* Указ. соч.

Насир Хусрав — личность яркая и необычная. Он оказал большое влияние на развитие персидской поэзии, стал родоначальником новых поэтических жанров. В философии его роль столь же велика: он использовал персидский язык в качестве языка науки и многое сделал для развития персоязычной философской терминологии. В России интерес к Насиру Хусраву зародился в начале XX века и не угасает до сих пор.

С. Б. Никонова,

*профессор кафедры философии и культурологии СПбГУП,
доктор философских наук*

ТОРГОВЛЯ КАК СПОСОБ ПОЗНАНИЯ МИРА. О РУССКИХ КУПЕЧЕСКИХ ПУТЕШЕСТВИЯХ В ПЕРСИЮ

Издревле, и задолго до эпохи Великих географических открытий, многие люди отправлялись в путешествия. Не будем учитывать здесь великое переселение народов, но и в древние времена целые общины выходили в странствие или в плавание, чтобы найти себе новые земли для жительства, стать в них колонистами. Совсем другое представляли собой завоеватели — однако и завоеватели часто могут быть рассмотрены как путешественники, покорители новых земель. Даже Александра Великого, покорителя Персии, часто называют более путешественником, чем полководцем, потому что вместе с завоеванием им так явно руководил весьма новый (по крайней мере в таких масштабах) порыв к продвижению вперед, в неведомую даль, к границам мира. Он был царем и бродягой одновременно, неслучайно образ киника Диогена, бродяги, не имеющего дома и неучтывого к властителям, не был чужд ему, согласно известным словам: «Если бы я не был Александром, то стал бы Диогеном».

Другой вид путешествия осуществляют религиозные миссионеры — представители времен распада локальных языческих культов и становления мировых религий. Так, проповедники буддизма открыли для мира отгороженный горами и неведомый Китай, желая до самых дальних уголков вселенной донести идею освобождения и спасения.

Вслед за миссионерами в новые земли подались и купцы и проложили Великий шелковый путь. Купцы — еще один странный вид путешественников, люди непоседливые, странствующие, хотя странствующие, казалось бы, ради одной только выгоды, привязанные к дому, возвращающиеся с товаром. Но иногда кажется, что их странничество, до крайности рискованное

и часто безрезультатное в смысле выгоды, особенно в древние времена, имеет какое-то самодостаточное значение. Любопытно, что Карл Шмитт, теоретик геополитики, описывая характеристики особого «морского» взгляда, обозначающего выход за пределы локальности и территориальной определенности сознания человека как сухопутного существа, указывает в качестве основ его именно на торговлю, которую облегчает море, и торговые культуры, например финикийскую, полагает начинателями этого постепенного переворота.

Еще есть исследователи, заинтересованные в том, чтобы узнать как можно больше всего о мире. Исследовательский интерес сопровождает почти все эти бродяжнические порывы. Возможно, именно отсутствие прочной привязанности к своему дому, своему месту рождает в человеке способность к свободному созерцанию.

Возможно, именно купцы, из всех перечисленных категорий путешественников, являются наиболее расположенными к непредвзятому и чистому познанию, и именно торговля способствует открытости восприятия. Причем даже чистый исследователь, рвущийся только к открытию, и даже тот путешественник романтического типа, который одержим лишь тягой к преодолению пространств и открытию нового, в меньшей мере оказывается свободным познающим, нежели купец-бродяга. И тогда выходит, что торговля способствует самому незаинтересованному взгляду — как бы парадоксально это ни звучало.

Английский писатель Джозеф Конрад в мрачной повести «Сердце тьмы», описывающей ужас европейской экономической экспансии, следующей напрямую из самого центра трансгрессивной субъективности западного человека, дает яркий образ этого отличия. Сравнивая колонизаторскую политику Европы с римским завоеванием таких дальних для Рима земель, как Британия, он пишет: «Нас спасает сознание целесообразности, верное служение целесообразности. Но этим парням не на что было опереться. Колонизаторами они не были. Боюсь, что административные их меры были направлены лишь на то, чтобы побольше выжать. Они были завоевателями, а для этого нужна только грубая сила, — хвататься ею не приходится, ибо она является случайностью, возникшей как результат слабости других людей. Они захватывали все, что могли захватить, и делали это исключительно ради наживы. То был грабеж, насилие и избиение в широком масштабе, и люди шли на это вслепую, как и подобает тем, кто хотят помериться силами с мраком. Завоевание земли — большей частью оно сводится к тому, чтобы отнять землю у людей, которые имеют другой цвет кожи или носы более плоские, чем у нас, — цель не очень-то хорошая, если поближе к ней присмотреться. Искушает ее только идея, идея,

на которую она опирается, — не сентиментальное притворство, но идея. И бескорыстная вера в идею — нечто такое, перед чем вы можете преклоняться и приносить жертвы»¹.

Именно вера в идею руководит завоевателем, миссионером, исследователем. И эта вера делает его закрытым для восприятия, но потрясающе готовым к распространению своей воли. Однако можно заметить, что эта вера отнюдь не руководит купцом.

Другой писатель, переосмысливающий существо западного человека, его кризис и метаморфозы, француз Мишель Турнье в своей радикальной переинтерпретации истории Робинзона Крузо, данной в романе «Пятница», приспосабливает Робинзону такое парадоксальное рассуждение о деньгах и торговле: «И нынче я наконец постиг безумие и злобную завистливость тех, кто клеветает на это божественное установление — деньги! Деньги одухотворяют все, чего касаются, придавая каждой вещи смысл — рациональный, конкретно измеримый и одновременно универсальный, поскольку добро, воплощенное в звонкой монете, становится, как правило, доступно всем людям. Продажность — вот главная человеческая добродетель. Продажный человек умеет заставить молчать свои антиобщественные, смертоносные инстинкты — честь, самолюбие, патриотизм, политические амбиции, религиозный фанатизм, расизм, — стремясь дать волю тяге к сотрудничеству, любви к плодородному обмену, ощущению человеческой солидарности. Выражение “золотой век” следует понимать буквально; я уверен, что человечество давно достигло бы его, коли им руководили бы продажные правители. К нашему несчастью, историю почти всегда творят бескорыстные личности: в результате огонь пожирает все, повсюду кровь течет рекой. Жирные венецианские купцы подали нам пример безоблачного счастья, царящего в государстве, где действует главный закон — закон наживы, в то время как отошавшие волки испанской инквизиции доказывают, на какие гнусности способны люди, утратившие тягу к материальному благополучию. Гунны очень скоро остановили бы свое нашествие, научись они получать удовольствие от завоеванных богатств. Отяжелев от награбленных несметных сокровищ, они перешли бы к оседлому образу жизни, чтобы вкусить от ее благ, и все снова пошло бы своим чередом. Но они были бескорыстными дикарями. Они презирали золото. И стремились вперед и вперед, все сжигая на своем гибельном пути»².

Но не о «жирных», по выражению Турнье, купцах процветающего общества, крепко стоящего на своей земле, даже если его представители и совершают плаванья по морям, пойдет здесь речь, но о купцах-бродягах, не получающих выгоды, но приносящих на родину, если повезет

¹ Конрад Дж. Сердце тьмы // Конрад Дж. Сердце тьмы и другие повести. СПб. : Азбука, 1999. URL: <http://www.lib.ru/INPROZ/KONRAD/heartofd.txt> (дата обращения: 20.03.2016)

² Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб. СПб. : Амфора, 1999. С. 68–69.

не погибнуть в пути, экзотические знания о далеких землях. Эти купцы путешествуют и пролагают свои пути по еще неразведанному миру раньше, чем туда приходят завоеватели, колонизаторы и часто даже миссионеры.

Отечественная исследовательница мусульманских географических представлений И. Г. Коновалова, анализируя средневековые арабские и персидские документы, замечает, что они содержат в себе упоминания о торговых путях, связывающих страны Халифата с очень смутно определенной «землей русов», известия о которой приходили через деятельность купцов, везущих свои товары — в основном пушнину и мечи — по рекам и через море, вероятно с севера, из районов Приладожья, таким образом дополняя основные торговые пути, протянувшиеся от Китая до Константинополя и Западной Европы, еще одним, меридиональным направлением. Самые ранние упоминания относятся еще к дохристианской эпохе Руси, к первой трети IX века¹. Коновалова обращает внимание, что здесь отсутствуют какие-либо упоминания государственности, характеристики правителей русов — что является свидетельством раннего характера записей, относящихся ко времени, когда о такой развитой общественной структуре еще не было речи. И тем не менее купцы уже делали свое дело. Любопытно заметить, что, по мнению Коноваловой: «Все конкретные данные, сообщаемые о руссах <...> мусульманские информаторы узнавали либо от самих русов, доходивших с купеческими караванами до ближневосточных городов, либо от хазарских и болгарских контрагентов, поддерживающих торговые отношения с областями руссов»². Из этого можно сделать вывод, что, несмотря на большую завоевательную активность Халифата, а также на активную торговлю с другими областями, в этом направлении их собственная торговая деятельность не распространялась.

Коновалова обращает внимание на существенность упоминания водных пространств — «реки славян» или «Славянского моря» в контексте разговора о купцах-русах, хотя ни эта река, ни море никак точно не определены и не имеют прямой географической привязки, которую можно бы было четко идентифицировать. Наиболее интересным представляется исследовательнице рассказ об «острове русов», относящийся к концу IX — началу X века. Этот остров также «экстерриториален», не несет географического смысла, не дает указаний на пространственную локализацию. Он упоминается, судя по всему, лишь для указания на землю русов, где живет их верховный правитель. То есть представление крайне неопределенно. Что

¹ Коновалова И. Г. «Система координат» средневековой мусульманской географии // Джексон Т. Н., Коновалова И. Г., Подосинов А. В. *Imagines mundi: Античность и Средневековье*. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2013. С. 221.

² Там же. С. 227.

в нем, однако, является чрезвычайно удивительным, это вновь возникающая ассоциация с водным пространством и водными путями, из чего следует, что «плохо известный мусульманам участок пути от земли славян в Хазарию и Волжскую Булгарию осмысливался ими как водный путь»¹. Здесь присутствовало какое-то неустойчивое, неопределенное пространство, и купцы-русы скорее воспринимались как посредники, приносящие не только товары, но и сведения о себе и других народах, не имея собственной четкой локализации. Не соотносясь ни с какой определенной общественной структурой, они не имели возможности приносить какие-либо сведения также в обратном направлении, из стран Востока в землю русов. Однако это не мешало торговле, которая в качестве медиума, по сути, предшествовала становлению тех определенных субъектов ее, которые должны были быть связаны торговыми связями.

Конечно, с течением времени и со становлением собственно русской государственности количество сведений и уровень их географической точности у обеих сторон увеличился. Обратим, однако, внимание на характер первых подробных рассказов о путешествиях в страны Востока, и в первую очередь в Персию, которые доносят информацию об этих землях до жителей русских земель.

Одним из самых ярких рассказов в данном случае является знаменитое «Хождение за три моря» купца Афанасия Никитина, относящееся к XV веку. Описание этого путешествия начинается с «пограбления» купца разбойниками в пути, что, вероятнее всего, исходя из описанных условий перемещения, было совершенно обычным делом, и скорее чудом могло бы стать то, чтобы столь сложный путь был пройден успешно. Далее автор упоминает и множество других опасностей, которых удалось избежать только чудом. В целом изложение довольно эмоционально и наполнено тоской, но в то же время выявляет и очень большую степень открытости автора, его вовлеченности в увиденный им мир далеких стран. Отрывочные, но крайне живые описания событий и обычаев, хотя и перемежающиеся выражением ностальгии по христианской родине среди иноверцев, выдают насыщенность жизни автора в чужом краю на протяжении нескольких лет. Его сформировавшееся знание местных обычаев, его общение, его явно обретенное знание языка показывают, что жизнь его в тех странах протекала вполне естественно. Это наводит многих исследователей на подозрение, что на деле он принял эти обычаи полностью, хотя бы из страха за собственную жизнь (в одном из эпизодов упоминается предъявленное к нему требование принять ислам или быть убитым, от чего только «Господне чудо» его уберегло, и даже совет

¹ Коновалова И. Г. Указ. соч.

к другим путешественникам решаться ехать в эти страны, только если они готовы отречься от христианства и восславить Магомета). То есть возникает подозрение, что Никитин принял мусульманскую веру. В таком случае все сочинение с его тоской по Христу, сетованиями, что, утратив все книги из-за грабежа, он не знал времени христианских праздников — и потому постился с мусульманами, и с ними же разговлялся, начинает выглядеть как некое оправдание, написанное для христианского мира. Однако, так и не обретя успеха в торговле (а именно финансовая несостоятельность заставила его, по его словам, отказаться сперва от возвращения и углубиться на Восток вплоть до Индии), купец тем не менее устремляется на родину. Потому, как кажется, следует все же поверить искренности изложенных им переживаний.

Мы можем обнаружить в его изложении двойственность: с одной стороны, налицо безуспешность, бродяжничество и ностальгия, с другой — живое восприятие, интерес и готовность не только вовлеченно общаться, но и практически самоустраняться в качестве носителя своих ценностей и идей, которые остаются лишь предметом его внутреннего сознания и составляют как бы его тайное сокровище. Удивительно, что заканчивает он сочинение рассуждениями по сути экуменистического толка, утверждая единство Бога и почти что путая христианского Бога с мусульманским, переходя неожиданно на чужой язык, восхваляя сразу Христа и Аллаха, что также может навести на вывод о принятии чужой веры, — но, возможно, выдает нечто иное: а именно уже упомянутую странную «безыдейность» купеческого путешествия, которая приводит к идеям принципиально нового содержания, имеющим на удивление современное звучание.

Другие значимые записки принадлежат купцу Федоту Котову, также совершившему торговое путешествие в Персию, но уже в XVII веке. Котов пребывал в Персии меньшее время, путешествие его было целенаправленное и спокойнее, он ехал с миссией от самого государя Московского, а не выступал в качестве бродяги-одиночки. Эта государственная привязанность придает ему больше идейной силы, поддерживающей его невовлеченность в происходящее. Тем не менее, невовлеченность проявляет себя здесь не столько в субъективной оценке событий и явлений, сколько, напротив, в том, что выглядит как прием остранения, родившийся в литературной практике много позже. Он описывает наблюдаемое буквально феноменологически, так, что иногда ему приходится отдельно добавлять, что описание сие приводится «в осуждение, а не для похвалы». Действительно, в противном случае это отстраненное и остраненное описание оставляло бы вопрос относительно отношения к происходящему автора, его оценки

происходящего. Из него ясно только одно: он в происходящее не включен и наблюдает его со стороны.

Приведем в качестве примера яркое и довольно ироничное описание праздника въезда шаха в город после удачной военной операции: «25 июня 7132 (1624) года шах вернулся после взятия турецкого города Багдада. Его встречали в садах, в армянских и в других слободах Исфахана. А навстречу вышли из города все люди с женами и детьми, весь народ по статьям: кызылбаши и персы, армяне своим полком с женами и детьми, индийцы своим полком, евреи своим полком с женами и детьми, аврамляне своим полком, курды своим полком; отдельно стояли пешие все гулящие девки. Все остальные были на конях, ехали красиво и щеголевато. Скороходы с барсами, в чистом платье, украшенном золотом. Держа в поводу быстрых коней, ехали впереди шаха. Перед ним же на ходу пляшут молодцы из кофеен. Бьют в ладоши, а пляшут они с индийскими колокольчиками»¹. Этот пассаж, один среди многих, уже сообщает нам представление сразу и о многонациональном составе населения страны, и передает национальный колорит, и даже содержит определенную характеристику нравов, где при большой деспотичности (далее говорится, что «В персидском царстве был такой закон: если кто-либо из мужчин и женщин от семи до восьмидесяти лет не идет встречать шаха, тех казнят — животы вспарывают») тем не менее присутствует и большая свобода.

Позиция Котова подобна позиции чисто эстетической, а эстетическая позиция намекает на получаемое, согласно определению Канта, данному через полтора столетия после путешествий Котова, «незаинтересованное удовольствие». Потому, вероятно, подозревая это, он нуждается в политкорректном уточнении своего морального отношения. Однако сама способность занимать такую позицию является примечательной.

Жизнь купца Котова относится к переходному времени в истории России, когда последняя начинала путь выхода не только из политического кризиса Смутного времени, но и постепенное вхождение в мировое пространство, двигаясь в первую очередь, как показала история, по направлению к Европе. В эстетической позиции Котова, в контексте тесной связи данной трактовки эстетики со структурой европейского субъектоцентричного взгляда, мы можем усмотреть признаки расположенности России к будущему повороту на Запад. Однако, если сравнить его описание с западными текстами о путешествиях в те же страны, относящихся к этому

¹ Котов Ф. Хождение купца Федота Котова в Персию // Никитин А. Хождение за три моря: с приложением описания путешествий других купцов и промышленных людей в Средние века. М.: Эксмо, 2012. С. 114.

² Там же. С. 116.

же, либо даже более раннему времени, мы увидим риторическое различие, обнаруживающее несходство порыва. Так, монах-францисканец Гийом де Рубрук в XIII веке отправляется также по поручению французского короля с исследовательской целью на восток и доходит до Монголии. Но он выполняет свою миссию как спокойный и холодный ученый и в то же время последовательный и непреклонный христианин, в то время как взгляд Котова, несмотря на иронию, а может, даже благодаря ей, действительно словно бы наполнен эстетическим удовольствием, какое бы моральное недовольство пребыванием в чужих странах в нем ни прочитывалось, ибо ностальгия среди чужого мира перевешивает в нем радость от узнавания, в то время как Рубрук остается до конца бесстрастным. Если француз являет нам основания европейского взгляда, самую суть европейскости, строгий научный метод исследования, в его самом начале, и сочинение его крайне весомо для развития географии как естественной науки, то сочинение Котова скорее выступает как произведение искусства, интересное риторикой и специфическим описанием, взглядом автора, а не только самими сведениями. И в этом смысле оно не отстает от европейского текста, но опережает его в том, что будет достигнуто в Европе и сформулировано лишь спустя пару столетий — в том, что станет основой формирования гуманитарного подхода к исследованию человеческого мира и привнесет гуманитарный аспект даже в географическое исследование.

Таким образом, мы можем увидеть, что русским купцам-путешественникам в какой-то мере удастся без географической экспансии завоевателей, без целеустремленности миссионеров и сосредоточенности исследователей совершить то, к чему все эти три составляющих в западном открытии мира и нанесении его как единой системы на карту земного шара служили подготовкой. А именно — к развитию гуманитарного, гуманного подхода к общению, к идеям единства и солидарности, к пониманию субъектности другого.

По отношению к политической борьбе государств применима уже упоминавшаяся характеристика Карла Шмитта: они могут быть описаны как «сухопутные», сосредоточенные на своем содержании, своей традиции, своей особенности, накапливающие в себе богатства и накапливающие земную мощь, — и «морские», сосредоточенные на выбросе и захвате, подобные пирату, для которого нет на земле дома, и только корабль, подобный рыбе в воде, есть средоточие его накопления. Этот пират для Шмитта есть образ европейского экспансивного субъекта. Также и торговля, развиваемая этими государствами, происходит по линии приобретения (вовнутрь) или захвата (внешнего). Но купец-путешественник выпадает из этой игры, он занимает как бы положение «между». В нем есть нечто «морское», ибо у него нет точки

сосредоточения, он подобен самой воде, которая не имеет определенности, он как бы самоустраняется в качестве субъекта — ради единственной и совершенно простой цели: налаживания общения для произведения обмена товарами. В этом смысле путешествующий купец сильно отличается от торгового агента, работающего для фирмы, так как его цель и дом от него оказываются слишком сильно удалены, до полного ощущения разрыва. И удивительно, конечно, что именно средневековым русам мусульманские источники приписали это «водное» положение, возможно, намекающее на некое существенное текучее и всегда мучительное положение России «между» — между Западом и Востоком, между морским и сухопутным, между двумя континентами, между то противоборствующими, то сотрудничающими мирами. И тогда, возможно, это текучее положение ей не стоило преодолевать, настаивая на идентичности, на преимуществах сосредоточенности. Ведь опыт общения с Востоком, опыт купеческих странствий, показывает, что возможны иные формы торговли, помимо столь существенной для современной глобализированной эпохи экономической экспансии, которая заведомо предполагает отношение ко всему окружающему миру как к товару и как к объекту, точно так же, как это предполагает и традиционное научное исследование. Это торговля как подчинение и познание как выпытывание. Современные гуманитарные исследования показывают, что возможно познание как самоустраненное предоставление другому субъекту возможности быть как он есть, или хотя бы осуществление попыток в этом направлении. Гуманитарное исследование связано с развитием плюралистичности сознания, эстетической незаинтересованности восприятия, с умножением разнообразия информационных потоков и расслоением веры в единую непреложную истину. Но мы видели, как купцы-путешественники издревле демонстрировали нам практическую возможность такого действия, причем связанную с экономической сферой — сферой торговли, когда торговец превращается в странника, лишенного однозначной цели и подобного текучей воде.

С. А. Сухоруков,

*доцент кафедры искусствоведения СПбГУП,
кандидат исторических наук*

РУССКО-ИРАНСКИЕ СВЯЗИ В АРХИТЕКТУРЕ В XX — НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Несмотря на отсутствие постоянных связей и влияния стран друг на друга в области архитектуры, стоит отметить, что было несколько имен, которые внесли значительный вклад в развитие архитектуры обеих стран.

Один из первых таких архитекторов — Николай Львович Марков (1887–1957). Он принадлежал к старому дворянскому роду и был сыном тайного советника Л. Л. Маркова (1837–1911). Достаточно рано его жизнь оказалась связана с Востоком. Поступив на архитектурное отделение Академии художеств, еще будучи студентом, он оказался в Персии, где некоторое время проработал в Тебризе в качестве помощника в техническом бюро у своего старшего брата Б. Л. Маркова. После возвращения в Россию Николай Львович решил посвятить изучению Востока дальнейшую жизнь и закончил Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета в 1914 году.

На военную службу будущий архитектор был призван, когда началась Первая мировая война. После окончания военных действий начал работать в должности инструктора в знаменитой Казачьей дивизии и дослужился до звания генерала. В 1921 году подал в отставку и остался жить в Тегеране.

Именно с этого времени, с 1920-х годов XX века, Марков решил заняться проектированием иранских построек. За несколько лет он стал одним из известных архитекторов Ирана — в Петербурге Н. Л. Марков окончил Императорскую художественную академию в мастерской Л. Н. Бенуа¹.

В Тегеране сохранилось несколько десятков построек, возведенных нашим соотечественником. Многие из них являются государственными учреждениями. В первую очередь это министерство финансов, военное министерство, министерство юстиции. Также Н. Л. Марков стал автором Педагогического колледжа, Медицинской школы при Тегеранском университете, Сельскохозяйственной школы, Главпочтамта, представительства фирмы Зингер, школы им. Жанны д'Арк, сахароперерабатывающих заводов и других построек.

Архитектор не хотел заказывать материал из-за границы, всегда работая с местным. Обработывал камень, создавал черепицу, кирпич и т. д.

¹ *Марков А. Н.* Архитектор Марков — строитель Тегерана / предисл. А. В. Кобака, пер. с англ. А. И. Андреева // Невский архив : историко-краеведческий сб. М. ; СПб., 1995. Вып. II. С. 453–456.

В постройках Н. Л. Маркова кирпич был одинакового размера, квадратной формы 20×20 см, как наиболее удобный. Спустя несколько десятилетий его стали называть именем архитектора.

Отдельно хотелось бы сказать о нескольких постройках. Наиболее значительным из наследия архитектора в иранской столице является посольство Италии, которое стало формировать свою структуру еще во второй половине XIX века, когда начался активный рост Тегерана. Территория итальянской миссии того времени была известна своим огромным искусственным бассейном размером 58×64 м с небольшим островом в центре (впоследствии большой резервуар из-за сложного технического обслуживания был заменен на газон).

Н. Л. Марков был приглашен для дальнейшего развития итальянского посольства. Результатом стала постройка в духе классицизма. В Иране этот стиль назывался фаранги (*перс.* «европейский»). Он начал пользоваться большой популярностью во времена Музаффар ад-Дин шаха (1896–1907) и в дальнейшем продолжал оставаться востребованным в стране. В здании итальянского посольства это видно как по экстерьеру, так и по интерьеру, где присутствовала гипсовая лепнина на потолке, вокруг зеркал, каминов, дверей и других элементов постройки. Также посольство украшено ионическими колоннами.

Русскому архитектору было доверено возвести семь мечетей, где он прекрасным образом показал знание архитектурных традиций Ирана. Однако одной из главных своих заслуг архитектор считал церковь Св. Николая.

Храм Св. Николая имеет долгую и отчасти драматичную историю. В 1864 году, во времена царствования Александра II, в Тегеране появился священник. Через два года был построен первый православный храм — на территории русского посольства. После Октябрьской революции он был разрушен. Русская община Тегерана в начале XX века была уже достаточно многочисленной и испытывала неудобства при совершении религиозных обрядов в одном из домов, но только в 1941 году Н. Л. Маркову было поручено подготовить проект, реализации которого помешала Вторая мировая война. Только в 1944 году состоялась закладка храма и через год, в марте, он был открыт. Чтобы подчеркнуть преемственность православного строительства в Иране, на новое место был перенесен старый иконостас из прежней церкви. Рядом с храмом появился небольшой двухэтажный дом с канцелярией и квартирой настоятеля.

Свято-Николаевский собор был закрыт с 1979 по 1995 год (не был назначен настоятель). В конце 1990-х годов началось повторное обустройство храма. Росписи были сделаны московскими художниками Александром

и Екатериной Ивановыми, а в 1998 году сбылась наконец мечта Н. Л. Маркова — купола были покрыты золотом¹.

Русский архитектор в своем творчестве никогда не стоял на месте. Бережно обращаясь с традициями, он активно следил за развитием архитектуры в мире, появлением новых строительных материалов. Когда в 1930-е годы стал популярным функционализм, Н. Л. Марков начал применять конструкции из стали, например в строительстве загородных вилл.

В последние годы жизни у архитектора случилась сильная депрессия (из-за банкротства собственного дела), и им была уничтожена большая часть личного архива. Однако это не помешало ему остаться в памяти потомков и до сих пор радовать глаз своими постройками.

Еще одно имя, которое связывало Российскую империю с далеким Ираном, — Владислав Городецкий (1863–1930). Поляк по рождению, в конце XIX века он закончил Академию художеств в Петербурге. Затем долгое время (около 30 лет) жил и работал в Киеве (одна из самых известных построек — Дом с химерами).

В 1928 году он был приглашен в Иран, где стал отвечать за строительство железных дорог. Постепенно В. Городецкий начал получать заказы на постройку различных сооружений.

Из построек, которые успел возвести архитектор, хотелось бы отметить железнодорожный вокзал. Он появился на юге Тегерана и связал транспортными путями многие города страны. Придерживаясь традиционных форм и популярных в то время в Иране заимствований, Городецкий спроектировал здание очень сдержанной формы, где преобладают строгие геометрические линии, начиная от окон на фасаде и заканчивая элементами внутренней отделки. Что касается изменений, сделанных в последнее время, то хотелось бы отметить появление дополнительных объектов внутри здания. В первую очередь это Коран больших размеров, который великолепно гармонирует с окружающей строгой средой.

В. Городецкий тонко чувствовал пожелания заказчиков. В дворцовом комплексе Саадабад по его эскизам (уже после смерти архитектора) был возведен небольшой дворец для старшей сестры Мохаммада Реза Пехлеви Шамс. Вид дворца показывает, что оно задумывалось для одного из первых лиц в государстве. Архитектор сделал убранство постройки роскошным, грамотно используя западные и восточные элементы.

Одним из самых видных современных иранских архитекторов является Мохсен Мостафави (р. 1954) (Mohsen Mostafavi), который уже много лет занимает ответственные посты. Был председателем Архитектурной

¹ <http://sajjadi.livejournal.com/178815.html> (дата обращения: 25.03.2014)

ассоциации (АА) школы архитектуры в Лондоне. В настоящее время занимает пост декана гарвардской Высшей школы дизайна. Также входит в руководящий комитет по архитектуре у Ага-Хана.

М. Мостафави совместно с Жаном Пистром (Jean Pistre) (французское архитектурное бюро “Valode&Pistre architects” сумел стать куратором инновационной зоны «Технопарк» в Сколково (зона D2). Ими была подготовлена градостроительная концепция под названием «Свободный навес», где основу застройки представляют пятнадцать жилых кварталов в форме кругов разного диаметра, примыкающие к изогнутой улице, на которой расположена вся лабораторная часть. Проект считается одним из самых интересных в России, в нем принимают участие многие известные архитекторы.

В современном Иране существует архитектурное бюро “Fluid Motion Architects”, где одна из основателей имеет русские корни. Это Екатерина Спиридонова (Catherine Spiridonoff) (р. 1968). Ее компания представляет основные тенденции развития архитектуры в стране.

Архитекторы компании стремятся к тому, чтобы здания были эстетичны, функциональны и современны. «Она (архитектура. — С. С.) активно развивается, находясь в постоянном поиске свежих идей, которые воплощаются в жизнь в виде новых, захватывающих дух построек»¹.

Одна из первых построек этой компании — Галерея Авеню, возведенная в 2000 году в Тегеране на месте старого бассейна. Так как сама галерея находится под землей, большое внимание архитекторы уделили крыше, на которой размещается и вход в здание. Она разделена на два уровня так, чтобы через одну боковую часть проникал свет. Благодаря оригинальной форме крыши вертикаль внутреннего пространства увеличилась и солнечного света стало намного больше.

В 2008 году было построено самое большое сооружение — кинокомплекс Меллат-парк (Тегеран) и получивший престижную архитектурную премию «Мемар» (2008). Перед архитекторами стояла задача (и они ее прекрасно осуществили) — связать комплекс с окружающим городским пространством и местным парком.

Успех с кинокомплексом Меллат-парк способствовал получению компанией еще более интересного заказа — на строительство мечети Вали Аср. ФМА революционно подошла к этому важному не только для Тегерана, но и для всей страны проекту. Архитекторы дерзнули создать культовое здание, по форме резко отличающееся от традиционных мечетей, которое вместе с тем должно быть принято консервативными жителями страны.

¹ Сухоруков С. А. Архитектура стран ислама. Традиции и новации. СПб. : Алетейя, 2014. С. 131.

Мечеть, расположенная около городского театра, названа по имени главной улицы Тегерана, протянувшейся более чем на 20 км, стала прекрасным городским ориентиром. Особенно интересна верхняя часть здания — солнечный свет проникает внутрь через небольшие оригинальные прорези¹.

Компания имеет много оригинальных проектов, которым могут позавидовать известные западные и восточные бюро. Например, это небоскребы. Проект небоскреба Джам интересен тем, что вертикали играют своими формами, образуя волнообразные мотивы. Небоскреб Сеперх можно назвать одной из самых смелых задумок архитекторов тегеранского бюро. Здание словно обернуто бумажной лентой, что делает его вид неповторимым. Несмотря на большую высоту, небоскреб, который окружен более низкими постройками, кажется достаточно легким, буквально парящим в воздухе.

Таким образом, отношения в области архитектуры между Россией и Ираном существовали начиная с Российской империи, когда в восточной стране работали такие талантливые мастера, как Н. Л. Марков и В. Городецкий. Память о них сохраняется в их многочисленных и интересных постройках. В настоящее время, в эпоху глобализации, эти связи продолжают уже в России благодаря иранскому архитектору М. Мостафави, подготовившему функциональный и современный проект для российского инновационного центра «Сколково».

Д. О. Васильева,

*заведующая сектором Византии и Ближнего Востока
отдела Востока Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург)*

ПАМЯТНИКИ ИРАНСКОГО ИСКУССТВА В РОССИИ: ПРЕДМЕТЫ ТЕКСТИЛЯ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ П. В. ЧАРКОВСКОГО В СОБРАНИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА

Возникновение интереса к коллекционированию произведений иранского искусства в России складывалось постепенно, на протяжении длительного периода истории взаимоотношений двух стран. Немногочисленные дошедшие до нашего времени предметы, присылавшиеся в Россию из Ирана в составе посольских даров и поступающие в качестве военных

¹ *Сухоруков С. А.* Современная архитектура Ирана. Новые перспективы развития // Проблемы развития зарубежного искусства : науч. тр. / Институт им. И. Е. Репина. СПб., 2015. Вып. 33. С. 258–269.

трофеев, ныне составляют сравнительно небольшую часть музейных собраний иранского искусства. Еще одним важным источником пополнения музейных фондов стали предметы иранского импорта: от памятников ахеменидского и сасанидского искусства, обнаруженных на территории Российской империи, а позднее — СССР в качестве археологических находок, до привозных сефевидских шелковых и бархатных тканей, высоко ценившихся в России и использовавшихся, среди прочего, для пошива церковных облачений. Основной же этап становления иранских коллекций пришелся на вторую половину XIX — начало XX века и был связан с ростом интереса к изучению Востока и появлением своеобразной моды на восточное искусство. На это время приходится формирование наиболее значительных собраний произведений иранского изобразительного и декоративно-прикладного искусства, приобретенных как имевшими для этого достаточные знания и опыт специалистами (востоковедами, искусствоведами, археологами), так и людьми, нередко становившимися коллекционерами по воле случая, опиравшимися лишь на личный вкус и собственное чутье, однако подчас оставившими не менее ценные коллекции.

Коллекция иранских тканей Отдела Востока Эрмитажа насчитывает 696 инвентарных номеров. Собрание неоднородно и включает в себя не только собственно иранские ткани, преимущественно относящиеся к XVII — первой четверти XX века, но и ткани, произведенные в других регионах исламского мира, в том числе на территории Османской империи, как в самой метрополии, так и на ее окраинах, и, кроме того, работы армянских, грузинских и дагестанских мастеров.

Значительная часть собрания, составляющая чуть менее трети всей коллекции, была передана в Эрмитаж из бывшего Музея Центрального училища технического рисования барона А. Л. Штиглица. После ликвидации музея его фонды перешли в ведение Первого филиала Эрмитажа, откуда восточные коллекции Музея Штиглица, включавшие предметы иранского текстиля, позднее поступили в Отдел Востока.

Среди более 240 предметов эрмитажной коллекции иранских тканей, ранее хранившихся в собрании Музея барона Штиглица, представлены как отдельные закупки и передаваемые в дар предметы, так и вещи, входившие в состав крупных частных собраний. К последним относится группа изделий, включающая 51 предмет, ранее принадлежавших коллекции П. В. Чарковского. В общей сложности собрание насчитывало 767 номеров и наряду с образцами текстиля включало изделия из металла, фаянса, стекла, камня (последние в основном представлены резными печатями), слоновой кости, резного и инкрустированного дерева, а также ковры, рукописи, рисунки, произведения лаковой и станковой живописи. Помимо вещей собственно

иранского производства, в его состав также вошли образцы китайского и японского фарфора, отдельные предметы, изготовленные на Кавказе, и изделия, относящиеся к западноевропейской работе. Нумизматическую часть собрания составили персидские, а также армянские, византийские, греческие и римские монеты. Коллекция была оценена в 40 тыс. рублей и приобретена Музеем Штиглица в числе первых крупных закупок в июне 1886 года.

Мы располагаем некоторыми данными об основных этапах биографии этого коллекционера¹. Петр Владимирович Чарковский родился 15 апреля 1845 года, окончил Павловский кадетский корпус, Михайловское артиллерийское училище и Николаевскую академию Генерального штаба по 1-му разряду. Он начал службу 29 сентября 1861 года, участвовал в Русско-турецкой войне 1877–1878 годов в чине капитана, 22 марта 1878 года был переименован в подполковники, а уже с 30 августа 1878 года находился в звании полковника. В 1879–1882 годах Чарковский состоял на службе секретарем при российском консульстве в Трапезунде.

С 4 октября 1882 года по 14 февраля 1885 года в соответствии с трехлетним контрактом, заключенным с шахским правительством, П. В. Чарковский находился в Тегеране. Он заведовал обучением персидской кавалерии, командуя Персидской казачьей бригадой, состоявшей из трех конных полков и конной батареи, сменив на этой должности полковника А. И. Домантовича². Для солдат артбатареи Чарковский составил «Руководство по обучению казачьей конной артиллерии», перевод которой вышел в свет в Тегеране в 1885 году.

Вернувшись из Ирана в июне 1885 года, он продолжил службу: до 1 июля следующего года исполнял должность начальника штаба 21-й пехотной

¹ Краткие биографические сведения о П. В. Чарковском и описание прохождения им военной службы см.: *Глиноецкий Н. П.* Исторический очерк Николаевской академии Генерального штаба. Списки почетных президентов, почетных членов, лиц, принадлежавших к административной и учебной части, и всех офицеров, кончивших курс Императорской военной академии и Николаевской академии Генерального штаба с 1832 по 1882 год. СПб., 1882. С. 174; *Гоков О. А.* Персидская казачья бригада в 1882–1885 гг. // *Восток (Oriens)*. М., 2014. № 4. С. 49; Список генералам по старшинству: Составлен по 1-е января 1898 года. СПб., 1898. С. 602; Список полковникам по старшинству: Исправлено по 1-е ноября [1882 г.]. СПб., 1882. С. 637.

² О событиях, предвалявших формирование Персидской казачьей бригады, см.: *Домантович А. И.* Воспоминания о пребывании первой Русской военной миссии в Персии // *Русская старина*. СПб., 1908. Т. 133. Вып. 2. С. 331–340; Вып. 3. С. 575–583; Т. 134. Вып. 4. С. 211–216. Об истории Персидской казачьей бригады и службе П. В. Чарковского в Иране см.: *Гоков О. А.* Указ. соч. С. 48–61; *Косаговский (Косооговский) В. А.* Очерк развития персидской казачьей бригады // *Новый Восток*. М., 1923. Кн. 4. С. 390–402; *Красняк О. А.* Русская военная миссия в Иране (1879–1917) как инструмент внешнеполитического влияния России // III Научные чтения памяти профессора В. И. Бовыкина: тексты выступлений / Исторический факультет МГУ, 31 января 2007 г. С. 3. URL: http://www.hist.msu.ru/Science/Conf/01_2007/Krasniak.pdf (дата обращения 25.03.2016); *Мисль-Пустем*. Персия при Наср-Эдин-шахе. С 1882 по 1888 г. СПб., 1897. С. 140–151.

дивизии, затем был назначен начальником войскового штаба Кавказской кавалерийской дивизии и находился на этой должности в течение двух лет. С 3 июля 1888 года по 1 марта 1893 года служил начальником войскового штаба Кубанского казачьего войска. 30 августа 1890 года Чарковский получил чин генерал-майора. С 1 марта 1893 года он состоял командиром 1-й бригады 2-й Кавказской казачьей дивизии по Кубанскому казачьему войску, а 12 сентября 1897 года был назначен командующим 4-й кавалерийской дивизией. За годы службы Чарковский был пожалован следующими военными наградами: орденом Св. Станислава III степени (1870); орденом Св. Анны III степени (1873), орденом Св. Владимира IV степени с мечами и бантом (1877), орденом Св. Станислава II степени с мечами (1877), орденом Св. Анны II степени с мечами (1877) золотым оружием (1879), орденом Св. Владимира III степени (1887), кроме того, имел две иностранные награды: иранский орден Льва и Солнца I степени (1886) и черногорский орден Князя Даниила I–II степени (1886)¹.

Очевидно, именно в период прохождения службы в Тегеране с 1882 по 1885 год Петром Владимировичем была приобретена коллекция персидского искусства, поступившая в музей Штиглица благодаря посредничеству А. А. Бобринского² уже на следующий год после возвращения Чарковского из Ирана. Русскоязычная помета, нанесенная карандашом на край иранского фаянсового изразца, некогда принадлежавшего его собранию («3 мая 85 г. 1 туман»), по-видимому, сделанная рукой самого Чарковского, подкрепляет предположение о времени и обстоятельствах формирования этой коллекции. Трудно установить, какими именно предпочтениями руководствовался Чарковский при отборе предметов, был ли его выбор целенаправленным, полагался ли он только на свой художественный вкус или следовал советам местных антикваров и любителей старины. Подробное знакомство с коллекцией подсказывает, что в сферу интересов этого собирателя попали самые разнообразные произведения иранского декоративно-прикладного и изобразительного искусства. Состав коллекции неравномерен и, вероятно, отражает не только личные интересы и пристрастия ее владельца, в большей степени ориентированного на приобретение фаянсовых изделий, но и возможности художественного рынка, существовавшего в то время в Иране. К настоящему времени удалось выявить значительную группу предметов из этого собрания, однако работа

¹ Список генералам по старшинству : Составлен по 1-е января 1898 года. СПб., 1898. С. 602.

² *Стеганцева В. Я., Рысин М. Б.* Императорская Археологическая комиссия и исследование памятников Кавказа и Предкавказья // Приложение. Императорская Археологическая комиссия (1859–1917) : к 150-летию со дня основания. У истоков отечественной археологии и охраны культурного наследия / под общ. ред. Е. Н. Носова. СПб., 2009. С. 712.

по полной систематизации коллекции в Эрмитаже до сих пор не велась. Данное сообщение можно рассматривать в качестве первой попытки дать краткую характеристику одной из частей этого собрания.

Среди образцов иранского текстиля XVIII–XIX веков, приобретенных П. В. Чарковским и позднее оказавшихся в Эрмитаже, находится обширная группа предметов домашнего обихода. Это разнообразные салфетки, покрывала, скатерти, наволочки на подушки. Некоторые из них украшены богатой вышивкой шелком, золотыми и серебряными металлизированными нитями. Одно из таких шитых изделий имеет датированную 1228 г. х. / 1813 годом кайму тканой подкладки, что позволяет установить нижнюю границу датировки этого предмета. Второй датированный образец текстиля в собрании Чарковского — молитвенный коврик, сшитый из цветного сукна в технике аппликации, относится к 1178 г. х. (1764–1765).

Небольшую группу из трех предметов составляют вышивки, выполненные в технике так называемого рештского шитья¹. Центром производства этих изделий традиционно считался г. Решт, расположенный в Гиляне, северо-западной прикаспийской провинции Ирана, издавна славящейся своим шелководством. Подобные вышивки, помимо Решта, производились и в других городах Ирана, в том числе в Исфагане и Ширазе, а также были известны на территории нынешнего Азербайджана. Рештские вышивки выполнялись по шерстяному сукну и сочетали в себе технику аппликации и тамбурного шитья шелковыми нитями. Для создания фона и каймы вышивок применялись ткани ярких, контрастных цветов: красного, синего, черного. Многочисленные полосы каймы разного цвета и ширины нашивались отдельно, «наращивались» вокруг центрального поля. Узоры, которыми покрывали вышивки, обычно включали разнообразные растительные мотивы. В оформлении внутренней шитой каймы изделий часто повторялся мотив вьющегося цветущего побега с ветвящимися тонкими, обычно белыми или светло-бежевыми стеблями и яркими цветами. По словам Чарльза Джеймса Уилза, стоимость наиболее искусно выполненных рештских вышивок составляла около двух фунтов за квадратный ярд².

Вышивки, выполненные в этой технике, часто украшали конские попоны, чепраки и разнообразные предметы домашнего обихода: длинные половики, коврики, а также застилавшие европейскую мебель настольные

¹ Подробнее о рештском шитье см.: *d'Allemagne H.-R. Du Khorassan au Pays des Backhtiaris, trois mois de voyage en Perse.* P. : Hachette et cie, 1911. Т. II. P. 156–158 ; *Baker P. L. Islamic Textiles.* L. : British Museum Press, 1995. P. 139 ; *Survey of Persian Art.* L. ; N. Y. : Oxford University Press, 1939. Vol. III. P. 2161 ; *Wearden J., Baker P. L. Iranian Textiles.* L. : V&A Publishing, 2010. P. 62–65.

² *Wills C. J. In the Land of the Lion and the Sun, or Modern Persia: Being Experiences of Life in Persia from 1866 to 1881.* L. : Ward, Lock and Co., 1891. P. 333.

скатерти, покрывала на диваны и сиденья стульев¹. Некоторые из этих изделий широко экспортировались в Европу². И. Ф. Бларамберг упоминает среди предметов, украшенных такого рода вышивкой, занавесы для дверей, отмечая, что подобные занавесы использовались в том числе и для шахских покоев в Тегеране³. Решт оставался известен как центр производства шитых изделий: преимущественно чепраков и настольных скатертей, вплоть до первой четверти XX века⁴.

Еще одна группа изделий рассматриваемой коллекции — вышивки, выполненные белым шелком различными видами швов по белой ткани простого полотняного переплетения⁵. По всей вероятности, они представляют собой особый тип молитвенных ковриков: на это указывает как обрамление центральной части вышивок, оформленное в виде стрелчатой арки, так и присутствие на большинстве из них характерных атрибутов: изображений ладоней, гребня, четок, иногда крайне условных и схематичных, которые можно с достаточной степенью уверенности связать с религиозной традицией. Американский дипломат, журналист и писатель Сэмюэль Грин Вилер Бенджамин, находившийся в Иране в 1883–1885 годах, в одно время с Чарковским, упоминает подобное шитье как один из видов женского рукоделия, ко времени его пребывания в Иране уже почти забытое. По его словам, в этой технике изготавливались шитые по льняной ткани молитвенные коврики и женские покрывала для лица⁶. Роберт Мердок Смит и Чарльз Джеймс Уилз также описывают искусные вышивки, выполнявшиеся белыми шелковыми нитями и украшавшие женские покрывала — *рубанд*⁷.

В коллекции Чарковского также представлены и некоторые детали костюма, в том числе вышивки, предназначавшиеся для декорирования нижней части женских шаровар. Они выполнялись полихромными шелковыми нитями по тонкой холщовой или хлопчатобумажной ткани⁸. Бенджамин,

¹ *Smith R. J. M. Persian Art. N. Y. : Scribner, Welford, and Armstrong, 1877. P. 27–28.*

² *d'Allemagne H.-R. Op. cit. P. 157.*

³ *Бларамберг И. Ф. Статистическое обозрение Персии, составленное подполковником И.Ф. Бларамбергом в 1841 году. СПб., 1853. С. 135.*

⁴ *Богданов Л. Ф. Персия в географическом, религиозном, бытовом, торгово-промышленном и административном отношении. СПб., 1909. С. 110.*

⁵ Подробнее о технике этого шитья см.: *Wearden J., Baker P. L. Iranian Textiles. L. : V&A Publishing, 2010. P. 54 ; Woven from the Soul, Spun from the Heart: Textile Arts of Safavid and Qajar Iran, 16th–19th centuries : exhibition catalogue / The Textile Museum. Washington, 1987. P. 279, cat. № 79.*

⁶ *Benjamin S. G. W. Persia and the Persians. L. : John Murray, 1887. P. 333–334.*

⁷ *Smith R. J. M. Op. cit. P. 27 ; Wills C. J. Op. cit. P. 334.*

⁸ Подробнее о производстве этих вышивок см.: *d'Allemagne H.-R. Op. cit. 158–160 ; Baker P. L. Op. cit. P. 140 ; Smith R. J. M. Op. cit. P. 27 ; Survey of Persian Art. P. 2161 ; Wearden J., Baker P. L. Op. cit. P. 54–59 ; Woven from the Soul, Spun from the Heart... P. 268–269, cat. № 71.*

который оставил их подробное описание, отмечает, что стандартные размеры таких вышивок, называемых *наки*, составляли примерно 2 фута в длину и 16 дюймов в ширину (около 60×40 см). Будучи полностью затканы шелком, «так плотно и прочно, что похожи на ковры в миниатюре»¹, они отличались высокой износостойкостью. Их стоимость определяли качество ткани и красота рисунка. Как пишет Бенджамин, в некоторых семьях продолжали хранить старинные вышивки *наки*, но с годами эти изделия встречались все реже и реже, и найти образцы хорошего качества становилось непростой задачей. Торговцы нередко поновляли старые потертые вышивки, подкрашивая их. При выборе *наки* покупатель должен был быть осмотрителен и проверить качество окраски, чтобы убедиться, что красители не линяют и вышивка не подвергалась поновлению². По мнению Бенджамина, вышивки *наки* более всего прочего подходили для обивки подушек, диванов, сидений и спинок стульев.

Подводя итоги, отметим, что текстильная часть коллекции Чарковского отражает особенности орнаментики иранских тканых и шитых изделий XVIII–XIX веков и дает представление о ряде основных приемов и техник шитья, получивших в этот период распространение в Иране. Образцы текстиля, вошедшие в это собрание, скорее всего приобретались именно в Тегеране. Некоторые из этих изделий, продававшиеся местными торговцами, составляли предметы русского и европейского экспорта и были известны далеко за пределами Ирана. По своему составу текстильная часть коллекции Чарковского перекликается с аналогичными европейскими собраниями, сложившимися во второй половине XIX века, хотя подчас уступает им в разнообразии.

Есть основания, позволяющие считать, что Чарковский имел некоторое, пусть не всегда полное, представление о функциональном назначении собираемых им вещей, а также об их примерной датировке. Об этом свидетельствуют записи в инвентаре Музея Штиглица, в отдельных случаях содержащие персидские наименования тех или иных предметов текстиля и комментарии, касающиеся особенностей их применения. С достаточной степенью уверенности мы можем предположить, что эти музейные описания делались в соответствии с перечнем передаваемых предметов, составленным самим Чарковским.

Любопытно, что после продажи иранской коллекции Музею Штиглица интерес ее бывшего владельца к собирательской деятельности не исчез, но, напротив, получил неожиданное продолжение в 1896 году, когда, обратившись в Императорскую Археологическую комиссию, он получил

¹ Benjamin S. G. W. Op. cit. P. 332.

² Ibid. P. 333.

Открытый лист и провел раскопки 22 погребений Тазакендского могильника, находящегося в 12 км от Еревана¹. Погребения относились к эпохам средней и поздней бронзы. Часть материала, найденного при раскопках, вскоре была передана в Тифлисский музей (ныне — Государственный музей Грузии в Тбилиси). Позднее для этого же музея была приобретена другая часть находок, в свое время оставшаяся у П. В. Чарковского².

Е. И. Малоземова,

научный сотрудник отдела «Арсенал» Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург), кандидат исторических наук

ИРАН И РОССИЯ В КУЛЬТУРНОМ ДИАЛОГЕ: «РУССКО-ИРАНСКАЯ» САБЛЯ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА

На протяжении многих столетий культурные, экономические и политические связи России и Ирана носили вполне устойчивый характер. Официальные отношения между двумя странами начали складываться еще в XV веке³. Особенно тесными они стали с конца XVI века, когда при царе Федоре Иоанновиче установились дружественные торговые и дипломатические отношения между двумя государствами. С 80-х годов XVI века по конец XVII века в России побывали двадцать девять иранских посольств, а с 1588 по 1621 год послы из Ирана в Москву и из Москвы в Иран отправлялись ежегодно⁴. Кроме того, частыми гостями в русской

¹ Белова Н. А. Перечень материалов экспедиций и исследований в фонде Императорской Археологической комиссии Рукописного отдела научного архива Института истории материальной культуры РАН // Приложение. Императорская Археологическая комиссия. (1859–1917) : К 150-летию со дня основания. У истоков отечественной археологии и охраны культурного наследия / под общ. ред. Е. Н. Носова. СПб., 2009. С. 54 ; Длужневская Г. В. Археологические исследования в европейской части России и на Кавказе в 1859–1919 годах (по документам Научного архива Института истории материальной культуры РАН). СПб., 2014. С. 22–23, 196 ; Куфтин Б. А. Археологические раскопки в Триалети. Тбилиси, 1941. С. 6 ; Мартиросян А. А. Армения в эпоху бронзы и раннего железа. Ереван, 1964. С. 48 ; Отчет Императорской Археологической комиссии за 1896 год. СПб., 1898. С. 144 ; Пиотровский Б. Б. Археология Закавказья. Л., 1949. С. 43 ; Стеганцева В. Я., Рысин М. Б. Указ. соч. С. 712–713. К 1896 году состоявший в чине генерал-майора, в отчете Императорской Археологической комиссии Чарковский ошибочно назван полковником.

² Куфтин Б. А. Указ. соч. С. 174, прим. 31 ; Стеганцева В. Я., Рысин М. Б. Указ. соч. С. 713.

³ Сухоруков С. А. Иран: между Британией и Россией. От политики до экономики. СПб. : Алетейя, 2009. С. 41.

⁴ Тихомирова Е. В. На кызылбашское дело // Родина. № 5. С. 44–47.

столице были и восточные купцы, привозившие с собой не только пряности, драгоценные ткани и ювелирные изделия, но и холодное оружие¹.

В коллекции Оружейной палаты Московского Кремля есть множество материальных свидетельств этих встреч. В описях Оружейной палаты упоминается целый ряд предметов вооружения иранской работы, большей частью церемониального характера. В составе оружейного собрания русских государей значатся, например, иранские ножи и пернаты XVII века². Один из пернатых, золотой, был поднесен царю Алексею Михайловичу от персидского шаха во время посольского приема в Грановитой палате в феврале 1658 года³, а еще в 1617 году царь Михаил Федорович получил в подарок от персидского купца Мехмет-Касима церемониальный кинжал, который был включен в состав предметов большого наряда⁴. Согласно описи, булава большого наряда царя Ивана Алексеевича тоже была иранской работы XVII столетия: «в 200 году Марта 15 день прислал великому Государю Царю и великому Князю Ивану Алексеевичу Персицкой Сулейман Шах с послом своим Сулеин Ханом и двумя купчинами»⁵. Как свидетельствуют описи Оружейной палаты, иранское оружие было и в коллекции Петра Великого, хранившейся в Рюст-камере, откуда в 1810 году в Оружейную палату поступил чекан иранской работы XVII столетия⁶.

Холодное оружие стран Ближнего Востока и, в частности, Ирананискало заслуженное уважение и в Европе, и в России не столько за богатое убранство, сколько благодаря металлу, из которого оно ковалось, — сверхвысокоуглеродистой стали, которую в России называли булатом (термин происходит от персидского слов *پولاد* ‘*pulād*’, “сталь”). Сами названия сортов высококачественного булата — «кормани» (перс. «корманский»), «хорасани» (перс. «хорасанский»), «кара хорасан» (тюрк. «черный хорасанский»)⁷, в которых звучат названия провинций Ирана Керман и Хорасан, указывают на их происхождение. Иранские мастера знали цену своему оружию, обладавшему отличными боевыми качествами, поэтому поначалу только иранские шахи и купцы⁸ посылали не всегда оправленные клинки, но и просто полосы. (В начале XIX в. в Россию были присланы и полосы, откованные, судя по надписям на самих клинках, в Стамбуле в 1817 и 1818 гг.

¹ Парадное оружие и конское убранство XVII–XVIII вв. М. : Изобразительное искусство, 1986.

² Опись Московской оружейной палаты. М., 1885. Ч. 4, кн. 3 : Холодное оружие. С. 33, 35, 255–287.

³ Там же. С. 33, 35.

⁴ Там же. С. 274.

⁵ Там же. С. 10.

⁶ Там же. С. 40.

⁷ Годеновский Н. Б. Тайна булатной стали. Ростов н/Д : Феникс, 2010. С. 31

⁸ Тихомирова Е. В. Указ. соч.

специально для Александра I¹.) В мастерской Оружейной палаты было налажено специальное производство по изготовлению рукоятей, оправ и монтажке знаменитых восточных клинков. Большинство сабельных клинков большого наряда русских государей были иранскими и турецкими². На привозном оружии русские оружейники знакомились и с разными формами этих клинков³. К началу XVII века в иранском арсенале холодного оружия было уже несколько разных типов сабель, в том числе и знаменитый так называемый *шамшир* — неширокий, порядка трех сантиметров у пяты, но довольно толстый клинок с плавным легким изгибом во второй трети и столь же плавным сужением к острию.

Столь большое разнообразие оружия Ближнего Востока и, в частности, Ирана, появлявшегося в разное время на Руси и в России, оказало существенное воздействие на русское холодное и защитное вооружение. Создававшееся в мастерских Оружейной палаты оружие напоминало восточные образцы, как с точки зрения формы, так и оформления, характеризовавшегося неизменной насыщенностью цвета⁴, что в особенности проявилось на церемониальных предметах.

В XVII веке особое значение в арсенале русского защитного вооружения приобретает так называемый зеркальный доспех, состоявший, как правило, из четырех прямоугольных, круглых или многоугольных пластин-досок, служивших для прикрытия груди, боков и спины воина. Пластины часто полировались до зеркального блеска, украшались золочением, серебрением, чеканкой, резьбой и пр.⁵ В этом доспехе нетрудно усмотреть несколько трансформированный образ иранской дополнительной защиты, так называемой *راهج منیا* — '*çahār āine*', «четыре зеркала» (*перс.*), состоявшей из четырех прямоугольных пластин, надевавшихся при помощи ремней поверх кольчуги. В Оружейной палате сохранился подписной зеркальный доспех мастера Дмитрия Коновалова, сделанный им в 1616 году для царя Михаила Федоровича. Доспех послужил не только ему, но и его сыну Алексею Михайловичу, сопровождая государя в Смоленских походах 1654–1656 годов⁶.

Оружейное производство кремлевских мастерских развивалось особенно быстро в перовой четверти XVII века⁷. Никита Давыдов, которого

¹ Опись 1885. С. 146,147.

² Там же. С. 158–171.

³ «Золотой век» русского оружейного искусства. Царское оружие и конское убранство XVIII в. (Из собрания Государственной Оружейной палаты). М. : Восхождение, 1993. С. 11.

⁴ Там же. С. 15.

⁵ Там же. С. 7.

⁶ Там же.

⁷ Ларченко М. Н. Русское оружие XVII века. М. : Реклама, 1971. С. 4.

часто называют отцом русских оружейников, до поступления в Оружейную палату в 1613 году, в которой прослужил в должности старшего мастера до 1664 года, учился у константинопольских («царьградских») мастеров, переняв у них тонкую ювелирную технику отделки оружия¹. Описи оружейной палаты XVII века упоминают сабли, выполненные на «турской, ширинской, кизилбашской, тавризской, литовский выков»². Для овладения мастерством русских оружейников отправляли учиться в восточные страны. В первой четверти XVII столетия в Иран с посольством отправился самопальный мастер Тимофей Лучанинов для овладения пищальным и сабельным делом³, а царь Алексей Михайлович послал трех мастеров в Астрахань учиться производству булата⁴.

Свидетельство таких стажировок сохранилось и в собрании Государственного Эрмитажа.

4 декабря 1823 года в коллекции оружия императорской семьи появилась восточная сабля (№ В.О.-21), подаренная императрицей Марией Федоровной своему сыну, тогда еще великому князю Николаю Павловичу⁵. Эта сабля была отнюдь не единственным такого рода подарком императрицы сыну, страстно увлекавшемуся оружием, чья личная коллекция легла в основу императорского Арсенала.

Новоприобретенная сабля представляла собой хорошо оформленное оружие. Рукоять сделана по форме рукоятей иранских сабель и по традиции из двух пластин слоновой кости, но закрепленных на хвостовике не гвоздями, а фигурно выполненными заклепками. Латунный затыльник закрыт колпачком, который отличается по цвету и фактуре металла и от фигурных заклепок, и особенно от частично обломанной стальной крестовины, дополнительно закрепленной на рукояти одним из таких фигурных гвоздиков. От оформленной в технике инкрустации золотом крестовины колпачок отличается еще и орнаментом, что свидетельствует о одновременности их создания. Деревянные ножны сабли обтянуты малиновым бархатом, а на оборотной стороне дополнены нашитыми вдоль по краям двумя тонкими тесьмами.

В иранской традиции оформления сабельных ножен тесьма обычно одна, и она нужна для маскировки шва, соединяющего примерно по центру оборотной стороны ножен обтягивающую их вдоль ткань. В данном случае место соединения ткани не закрыто. Обоймицы и наконечник ножен

¹ Ларченко М. Н. Указ. соч. С. 6.

² Ульянов О. Г. К проблеме работы «по образцу» в Московской школе художественного оружия XVI–XVII вв. // Советская археология. 1990. № 4. С. 92–105.

³ Тихомирова Е. В. Указ. соч.

⁴ Figiel L. S. On Damascus Steel. N. Y., 1991. P. 10.

⁵ Инвентарь восточного оружия. Т. 1. Л. 6, об.

не вполне точно следуют иранской форме, по металлу и растительно-цветочному орнаменту соответствуют колпачку наверху, что говорит об одновременности их создания. Орнамент сделан чеканкой в высоком рельефе по шероховатому фону, словно имитирующему зернь, известную в ювелирном искусстве Ирана и использовавшуюся иногда в качестве оформления фона на золотых обкладках ножен иранской работы. Форма собственно пластин обоймиц похожа на иранские, тогда как форма петель отлична. При этом обоймицы с обеих сторон дополнены у самых колец такими же, как и на рукояти, фигурными заклепками, не очень уместно смотрящимися в общем ансамбле, но необходимыми для поддержания единства ножен и рукояти. Очевидно, заклепки появились самыми последними в комплексе элементов оправы этой сабли. Таким образом, рукоять и ножны сабли едва ли могли быть истинно иранского происхождения. Скорее их сделали уже тогда, когда клинок и крестовина появились в России, но на иранский манер, с последующими дополнениями в виде заклепок.

Сам же клинок откован из узорчатой стали, но не самого высшего сорта. Он не очень значительно изогнут и снабжен системой долов, состоящей из трех узких долов у самого обуха и расположенного под ними длинного. Такой или похожий рисунок долов известен и на других саблях с разной геометрией клинка¹, вопрос о месте исполнения которых продолжает оставаться открытым.

Мастером, выковавшим этот клинок, был некто Хусейн Ширази, как об этом говорит инкрустированная предположительно золотом арабская надпись в фигурном картуше на правой, лицевой, стороне клинка: *يزاريش لمع نيسد* 'amila husain širazi', — «сделал Хусейн Ширази». Вокруг этого картуша расположен сделанный в другой технике, уже не инкрустации, а насечки, орнамент из золота (?) отличного цвета, который спускается ниже, к самой пяте клинка, заполняя всю поверхность фона плотным растительно-цветочным орнаментом, построенным на основе переплетений стеблей, листьев саза и двух видов пятилепестковых цветов. В этот орнамент, в целом похожий на орнаменты обрамлений миниатюр второй половины XVII века, выполненных на отдельных листах², прямо под картушем внедрены две латинские буквы «МГ», тоже обведенные своеобразным картушем. На оборотной стороне клинка орнамент повторяется. Обратная

¹ Elgood R. The Arms and Armour of Arabia in the 18th–19th and 20th centuries. Scolar Press, 1994. P. 21, 24 ; The Arts of the Muslim Knight. The Furusiyya Art Foundation Collection / ed. B. Muhamed Skira. Milan ; N. Y., 2008. P. 80 ; Восточное оружие в частных собраниях. СПб., 2013. С. 145 ; Земное искусство — небесная красота : каталог выставки / под общ. ред. М. Б. Пиотровского. СПб., 2000. С. 312–313.

² Адамова А. Т. Персидская живопись и рисунок XV–XIX веков в собрании Эрмитажа : каталог выставки. СПб. : Славия, 1996. С. 230–240.

сторона оказывается даже более информативной, поскольку наряду с орнаментальным построением содержит выполненную кириллицей по-русски надпись, гласящую «Делана в Испохане лета РПЕ», то есть надпись указывает на работу, сделанную в 1677 году¹ в городе Исфахане, который в это время был столицей Ирана. Работа при этом подразумевается не кузнечная, поскольку мастером кузнецом был Хусейн Ширази, а ювелирная, уже по оформлению самой готовой сабельной полосы. Ее-то и делал человек, который оставил русскую надпись. Причем эта работа отличается от работы в традициях ювелирного оформления клинкового оружия Ирана.

Иранские сабельные полосы, в принципе, практически не дополнялись орнаментом, поскольку на них лучше всего можно было показать красоту собственно булата, который часто по-персидски называли رادرهوج pulād-e jauhardār, то есть «сталь, обладающая драгоценностью», где под «драгоценностью» подразумевается булатный узор, истинное украшение клинка. Ювелирное же оформление этот драгоценный узор должно было лишь подчеркнуть, но не перебивать, поэтому заполнение орнаментом большой поверхности клинка не было свойственно иранскому клинчному оформлению. Кроме того, если оформление и появлялось на длинноклинковом оружии, то чаще всего только на одной, лицевой, стороне клинка. Таким образом, насеченный орнамент на сабле был выполнен на основе иранской художественной орнаментальной традиции, но в соответствии со вкусами оформителя. Имя этого русского мастера, как видно, посланного учиться оружейному делу в Исфахан, один из основных иранских центров производства оружия (при этом совсем не обязательно, что сама полоса была откована в Исфахане), зафиксировано в виде инициалов «МГ», проставленных с той стороны клинка, где уже было нанесено имя мастера-оружейника. Известно, что в России право ставить свое имя или клеймо на изделиях давалось немногим оружейникам, и некоторые мастера клеймили свою работу либо полностью фамилией, либо инициалами. Например, инициалы «М.Т.В.» подразумевают «мастер Тимофей Вяткин»². Какой конкретно мастер скрывается за инициалами «МГ», пока трудно сказать.

Сабля с похожим по принципу оформления клинком, принадлежавшая Петру Великому, есть в коллекции Оружейной палаты³. Едва ли клинок этой сабли можно атрибутировать как иранский середины XVII века. Такой формы полосы с длинным шилообразным острием характерны для

¹ Инвентарь восточного оружия. Т. 1. Л. 6, об.

² «Золотой век» русского оружейного искусства. С. 4, 5.

³ Там же.

черкесской оружейной традиции XVI–XVII веков¹. Оформление также нельзя рассматривать как иранское не только из-за плотного заполнения орнаментом поверхности полосы у пяты, но и из-за форм картушей, оставленных для надписей. Надписи также не отличаются каллиграфическим исполнением, столь свойственным иранским ювелирам, а сделаны не очень умелой рукой. Качество воспроизведения надписей в доступном автору издании не слишком высокое, но в верхнем картуше хорошо прочитывается арабское воззвание к Аллаху: *يا فاتح* — ‘*ja fattāh*’, «О Завоеватель!». Надпись во втором картуше видна хуже, но тем не менее можно рассмотреть исполненное не совсем грамотно по-персидски предложение *امال-ه حسين* ‘*amal-e u(?) husain*’, «работа эта (?) Хусейна», и арабское слово *سنة* ‘*sinnatun*’, “год”, но без указания обычной в таких случаях конкретной даты. Складывается впечатление, что надпись писал человек, плохо знающий арабский и персидский язык, но умеющий тем не менее писать стандартные для оружия надписи и свое имя. В нижнем же картуше инкрустированы буквы, с известной долей осторожности (из-за качества фотографии) позволяющие транслитерировать их как ‘*t(?)ārzāf*’ и прочесть в варианте русской фамилии «Тарасов». Тогда в соответствии с восточными традициями получается, что клинок делал мастер Хусейн (скорее всего, следовательно, черкес), а его оформление принадлежит уже русскому мастеру.

Еще одна похожая по принципу оформления сабля, дополненная тоже не только орнаментом, но уже имитацией арабской надписи, была в Императорской Рюст-камере. Эта сабля (№ ОР-143) атрибутируется как пример работы русских мастерских XVII века, ориентировавшихся на иранские оружейные традиции².

В собрании Государственного Эрмитажа есть и еще одна сабля (№ В.О.-2842) с «клинком турецкого типа с элементами иранского влияния», датированная по-арабски годом, соответствующим 1599-му, которая, по мнению специалистов, была декорирована русским мастером³.

Все рассмотренные выше сабли — это материальные свидетельства контактов русских и иранских мастеров в области оружейного дела, самым ярким и достоверным среди которых, несомненно, является сабля, оформленная в Исфохане мастером с инициалами «МГ».

¹ Художественное оружие из собрания Государственного Эрмитажа : кат. выставки. СПб. : Славия, 2010. С. 118. № 244.

² Левыкин А. К. Московский Кремль. Императорская Рюст-камера. СПб. : Атлант, 2004. С. 24

³ Художественное оружие из собрания Государственного Эрмитажа. С.164. № 343.

А. П. Марков,

*профессор кафедры философии и культурологии СПбГУП,
доктор культурологии, доктор педагогических наук,
заслуженный деятель науки РФ*

ДУХОВНЫЙ ОПЫТ НАРОДОВ РОССИИ И ИРАНА КАК ФАКТОР КОНСТРУКТИВНОГО ДИАЛОГА И СОТРУДНИЧЕСТВА

Россию с Ираном сегодня сближают не только геополитические интересы (хотя политическое партнерство здесь очевидно), наши страны имеют совпадающую точку зрения на региональную безопасность и стабильность, они пытаются противодействовать безраздельному англосаксонскому присутствию и господству на Ближнем Востоке и в Центральной Азии.

Но важно другое: наши народы близки в своих духовных устремлениях. Древняя мудрость арабо-персидского Востока давно вошла в наши сердца и души. И мы не всегда даем себе отчет, насколько глубоко она засела там.

Конечно, были времена отторжения и неприятия русским религиозным сознанием мусульманского Востока, но с конца XVIII столетия и в XIX веке русская культура как бы заново открывает для себя Восток. Духовная близость русской и иранской культур очевидна. Об этом свидетельствует неизменный интерес к иранской культуре выдающихся русских писателей и поэтов XIX и первой половины XX века.

Например, Лев Толстой глубоко знал древнеиранские памятники литературы и эпоса, восторгаясь творениями Хафиза, Саади, Фирдоуси, отмечая их поэтичность, мудрость, гуманизм, подчеркивая великое достоинство личности (которое Иран продемонстрировал в последние десятилетия противостояния с глобальными геополитическими игроками).

Вот только два примера отношения Л. Н. Толстого к иранской культуре: составивая «Азбуку» и «Книги для чтения», которые должны были знакомить детей с богатствами мировой поэзии, Лев Николаевич включил туда удивительно глубокие в духовно-нравственном смысле изречения из «Гулистан» — великого произведения персидского поэта Саади. Я приведу лишь несколько из них: *«Глупому человеку лучше всего молчать. Но если бы он знал это, он бы не был глупым человеком. Нежными словами и добротой можно на волоске вести слона. Кто приобретает знания, но не пользуется ими, подобен тому, кто пашет, но не сеет».*

В сборник «Круг чтения» (1904) Л. Н. Толстой включил много изречений Саади. Позволю себе напомнить несколько из них: *«Как ни прекрасна одежда, жалованная царем, своя грубая одежда лучше, и хотя вкусны яства богатых, лучше кусок хлеба со своего стола* (нашим бы либералам

да в уши...). *Невежественный и развратный простолудин лучше, чем невоздержанный ученый человек; потому что первый сбился с дороги по слепоте, а второй зрячим упал в колодец. Как вода не держится на вершинах, так и доброта и мудрость не бывает у гордых. И то и другое ищет низкого места.*

А вот образцы «персидской мудрости» из иранского фольклора, включенные Толстым в сборник «Круг чтения» (1904): *«Рана, нанесенная оружием, еще может быть излечена, но рана, нанесенная языком, никогда не заживет. Если человек ищет мудрости, он умен, но если он думает, что нашел ее, он безумен. Истинно могуч тот, кто побеждает самого себя. Если хочешь видеть месяц, то гляди на небо, а не в лужу».*

Приведу пример мудрости Саади, которую особенно любил Толстой: *«С чем сравнить язык в устах человека? Это ключ сокровищницы мудрости: когда дверь заперта, никто не может знать, что там — драгоценные ли камни, или ничтожный товар. Две вещи показывают плохое рассуждение: молчать, когда надо говорить, и говорить, когда надо бы молчать».*

Наши народы роднит духовно-нравственная напряженность национальных культур, которая для представителя западноевропейской цивилизации выглядит непонятной, чуждой и вызывающей агрессивное неприятие.

Нас сближает прежде всего общее понимание смысла человеческой жизни в границах земной биографии, который состоит в различении добра и зла. Эта неизживаемая и трагическая дихотомия человеческого бытия была заявлена великим религиозным реформатором Заратуштрой в VII веке до н. э.¹, утверждавшим изначальность добра и зла (как света и тьмы), которые пребывают в непрестанной борьбе. Вся история, считал этот персидский пророк, есть борьба носителя светлого начала — Бога Ахурамазды — с воплощением зла, изначальным носителем тьмы — Ангхро-Майнью (Ариманом). Религиозно-этическая концепция зороастризма предельно оптимистична — в глубинах будущего зло будет побеждено и уничтожено, но путь человека к победе лежит через большие испытания и высочайшую нравственную дисциплину (в частности, для последователя зороастризма самым страшным грехом были ложь и предательство, и совершивший этот грех навсегда принадлежал силам тьмы, без права покаяния).

Ф. М. Достоевский, продолжая мысль великого персидского мыслителя, показал трагической судьбой героев своих великих романов, что пространство борьбы добра и зла — душа человеческая. Не случайно в традициях русской духовности «живое чувствование» зла становится условием и основанием духовного совершенства — оно дает «ощущение порога», за которым человек перестает существовать как антропос — существо,

¹ По-гречески — Зороастр, по-староперсидски — Заратуштра.

устремленное к небу, и тогда нравственная энергия личности достигает предельной концентрации на пути «духовного восхождения».

Иран и Россию объединяет высочайшая ценность социальной справедливости, ради утверждения которой наши народы отторгали капитализм в его западном варианте, душой и сердцем не принимая лежащие в его основе пороки человеческие: алчность и зависть. Вот только один эпизод из прошлого Ирана: в середине XIX века там зарождается мощное антиколониальное и социально-религиозное движение крестьян и городских масс, известное под названием бабидского движения (его идеолог Сеид Али-Мохаммед объявил себя в 1844 г. Бабом, то есть вратами, через которые Мухаммед послал людям новое вероучение). Это движение нашло поддержку в среде русской интеллигенции — неслучайно Л. Н. Толстой увидел в нем выражение народного гнева против социальной несправедливости. Приведу одну цитату из письма Толстого деятелю бабидского движения Габриэлю Саси (1901): «Бабизм меня давно интересует. Я думаю, что бабизм как нравственное и гуманистическое учение, которое держится своих главных идей братства, равенства и любви, имеет большое будущее в восточном мире». А спустя полвека этот порыв персидского народа к справедливому миру повторил русский этнос в революции 1917 года.

Иранцы отвечали русским взаимной симпатией — в июне 1901 года Л. Н. Толстой получил от иранского поэта и дипломата принца Мирзы Риза-хана письмо и его поэму «Мир», посвященную Гаагской мирной конференции 1899 года: *«Глубокоуважаемый граф! Позвольте одному из Ваших почитателей и человеку, который понимает и чувствует Ваши прекрасные идеи, послать Вам эту персидскую оду о мире. Я надеюсь, что в ней Вы узрите устремление души, которая, как и Вы, жаждет увидеть конец кровавого периода войн и наступления эпохи мира и счастья для страждущего человечества, убежденным поборником которых являетесь Вы, великий русский писатель современности. Принц Мирза Риза-хан»*. Ответ Толстого: «Очень благодарен вам за присылку вашей поэмы. Она представляет высокий интерес, и я думаю, что распространение мыслей, которые она заключает, послужит на великую пользу не только для персидского народа, но и для людей всех стран».

Акцентированная социальная справедливость наших народов в значительной степени обусловлена «травмами» нашего исторического прошлого¹. Устойчива историческая память исламского мира о временах

¹ У народов Ближнего Востока в глубинах исторической памяти и коллективного бессознательного оставили след Крестовые походы XI–XIII веков, которые принесли неисчислимые страдания и жертвы: убиты тысячи людей, разграблены и уничтожены культурные памятники, в развалины превращены процветающие города Ближнего Востока.

многовекового духовного лидерства, когда «вплоть до эпохи европейского Возрождения оставалось очевидным культурное и экономическое превосходство исламских стран над Европой. ...Классический ислам предложил комплексный цивилизационный проект, основанный на разработанной идеологической системе, определяющей во всех значимых деталях мировидение и мироощущение мусульманина. Этот проект включал разработанную этику, подчеркивающую необходимость продуманного и сугубо индивидуального решения мусульманина, которое служит движущей силой фактически любого его поступка»¹.

Агрессивно-пренебрежительное отношение к Востоку было и остается стержнем «ориенталистского дискурса», который стал не только традицией или направлением в европейской гуманитарной науке, но «фундаментальной политической доктриной», навязываемой Востоку комплекс неполноценности². Представители интеллектуальной и политической элиты государств Ближневосточного региона все чаще говорят о неизбежности реванша исламского проекта и создания исламской империи³. В частности, в представленном докладе президента Академии наук Исламской Республики Иран доктора философии Ардакани отмечается историческая несправедливость европоцентризма: «Философия и исламское богословие не только обладают глубиной и кредитом доверия, но являются проявлениями духа 1400-летней истории Ирана. Почему же получилось так, что мы, будучи пионерами в науке, философии и искусстве, не имели таких личностей, как Галилей, Коперник и Декарт, и даже не ценили их науку, пока не оказались вынуждены принять ее? Мулла Садра был современником Декарта, но первый стоял в высшей точке развития исламской философии, тогда как второй стал философом современного мира. Почему это произошло? Почему наш путь не пересекся с путем модернизма? Почему Европа

¹ Смирнов А. В. Осуществим ли сегодня исламский цивилизационный проект? // Современные глобальные вызовы и национальные интересы : XVI Междунар. Лихачевские науч. чтения, 19–21 мая 2016 года. СПб. : СПбГУП, 2016. С. 229, 231.

² Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 315.

³ Логика размышлений такова: после событий сентября 2001 года (уничтожение башен-близнецов Торгового центра) в глобальном мире произошли фундаментальные изменения, означающие переход мира в «стадию неполярности», в которой доминирует хаос и энтропия. Основным котлом бушующего хаоса стал Ближний Восток. Способом обуздания хаоса может стать государство халифата, способное объединить исламский мир и оказать реальное противодействие глобальным источникам мирового беспорядка. Альтернатива халифату — грядущий апокалипсис: ближневосточный хаос с исходом в мировую войну. «Сегодняшний кризис приведет к образованию новой международной конфигурации, которая будет постепенно эволюционировать от однополярной модели, сложившейся в результате распада СССР, к другому типу системы, который еще предстоит определить. Такой переход неизбежно приведет к погружению мира в период геополитических потрясений» (Имада Фаузи Шуэйби, директор Центра стратегических исследований в Дамаске. URL: <http://www.voltairenet.org/article188907.html>).

нового времени забыла своих учителей? Откуда это снисходительное отношение к культуре народов Востока?»¹

Наши народы объединяет также исторический опыт имперского прошлого, который сформировал в глубинах ментальных матриц стремление к поиску универсальности, способной объединить людей в большом масштабе — в сверх-, в наднациональном. Для исламского сознания халифат всегда играл «роль идеала, без которого немислима вся система исламского мироощущения», он еще «в классические времена превратился скорее в символ; но для культуры и массового сознания символы порой обладают большей реальностью и мощью, нежели фактически существующее»².

Пространством общего наших народов является неодобрительное отношение к чрезмерности человеческих усилий на пути достижения славы, успеха, земного богатства. О тщетности таких усилий писал Джамил (XV в.): *«Не проявляй ты спеси, не гордись, / Судьба не щутит с нами, гордецами. / Тростник, что чересчур стремится ввысь, / Становится цинковкой под ногами».*

В сердцах наших народов глубинно заложен принцип единства человеческого мира, идея всеобщей солидарности, о которой писал великий представитель мусульманского Востока (и духовно близкий русской ментальности) Омар Хайям: *«Плакала капля воды: Как он далек, Океан! / Слушая каплю воды, смехом вскипел Океан. / Разве не все мы с тобой? — капле пропел Океан. / — Малой разделены чертой, — капле гудел Океан».*

Наши культуры роднит особое отношение к слову, которое «больше связывает и закрепляет, чем дело» — вектор усилий наших культур, в отличие от западных, ориентированных на преобразовательную, созидательную деятельность, окультуривание внешнего мира, направлен на освоение внутреннего мира, строительство души человеческой. Наделенное функцией символа слово есть Логос — оно не просто фиксирует нечто существующее, но обозначает идею сущего, его глубинный замысел, который самим фактом обозначения приближается к своему воплощению. Слово в наших культурах всегда было той мощной духовной стихией, которая стремилась преобразовать реальность, придать ей высшую ценность и смысл. Именно эта духовная доминанта наших устремлений объясняет тот поразительный факт, что ни великая персидская культура, ни «русский мир» не смогли родить техническую цивилизацию, способную конкурировать

¹ Ардакани Д. Что может философия в настоящее время // Современные глобальные вызовы и национальные интересы : XV Междунар. Лихачевские науч. чтения, 14–15 мая 2015 года. СПб. : СПбГУП, 2015. С. 36–40.

² Новую эпоху практического осуществления исламского цивилизационного проекта ознаменовала исламская революция, 40-ю годовщину которой готовится торжественно отметить Иран (Смирнов А. В. Указ. соч. С. 231).

с достижениями Запада по критериям силы, комфорта и успеха — наши народы «обретали сокровища» свои на небесах...

Сегодня человеческая цивилизация вступила в переломную, кризисную культурно-историческую эпоху, когда ослабевают защитные силы культуры, когда в обществе торжествуют непознаваемые и неподвластные человеку силы ненависти и распада. Обостряются межцивилизационные конфликты, связанные с экспансией насилия. Апофеозом зла становятся растиражированные СМИ безумные «деяния» «Исламского государства» (ИГИЛ), которые «не вписываются в рамки не только цивилизованности, но и варварства, выпадают из всех классификаций, которые придуманы человечеством для систематизации добрых и злых (и даже преступных) деяний» (А. В. Смирнов). Зону конфликтов расширяет экспансия международного терроризма, он становится одной из главных опасностей, с которыми столкнулось человечество: новой формой глобальной войны слабых, отверженных, изгоев мира сего. И в такой ситуации конструктивная энергия Логоса наших культур становится важнейшим условием противостояния хаосу, условием существования и выживания человека и мира. Именно об этой миссии слова гласит мудрость великого Фирдуси, вселяющая веру в людей, чей профессиональной и человеческий долг состоит в том, чтобы активно, целенаправленно и деятельно противостоять силам энтропии и уравнивания, духам ненависти и уныния: *«Все в мире покроется пылью забвенья, / Лишь двое не знают ни смерти, ни тленья: / Лишь дело героя да речь мудреца / Проходят столетья, не зная конца».*

Сегодняшняя конференция еще раз продемонстрировала духовную близость наших народов и культур, открывая тем самым перспективы для развития диалога и сотрудничества.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абрамов С. Р. 101	Никонова С. Б. 139
Аликберов А. К. 79	Попов В. В. 36
Васильева Д. О. 152	Псху Р. В. 125
Дунаева Е. В. 56	Раванди-Фадаи Л. М. 71
Запесоцкий А. С. 6	Санаи Мехди 10
Иванов В. Б. 93	Смирнов А. В. 14
Корнеева Т. Г. 131	Сухоруков С. А. 149
Малоземова Е. И. 159	Успенская А. В. 66
Мамедова Н. М. 47	Федорова Ю. Е. 117
Марков А. П. 166	Харченкова Л. И. 89
Марьясов А. Г. 43	Чалисова Н. Ю. 109

Научное издание

РОССИЯ–ИРАН: ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Международная научная конференция
8 апреля 2016 года

Ответственный редактор *И. В. Петрова*

Редакторы: *Я. Ф. Афанасьева, В. Г. Даниленко, Т. В. Никифорова*
Дизайнер *А. В. Костюкевич*

Технический редактор *Л. В. Климович*

Корректоры: *О. В. Афанасьева, Т. А. Кошелева*

ISBN 978-5-7621-0896-6



Подписано в печать с оригинал-макета 14.12.16
Формат 60х90/16 Гарнитура Times New Roman
Усл. печ. л. 10,75. Тираж 500 экз. Заказ № 124

Санкт-Петербургский
Гуманитарный университет профсоюзов
192238, Санкт-Петербург, ул. Фучика, 15