



Философское эссе

УДК 130.2 141.336

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-149-166>

ОБРАЗ ДЕРВИША В ПОЭЗИИ ПАРВИН ЭТЕСАМИ: ДУХОВНЫЙ ИДЕАЛ ПОЭТА

Татьяна Александровна Кошемчук¹, Марина Львовна Рейснер²

¹ Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, Санкт-Петербург, Россия
koshemchukt@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-4606-2525>

² Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
mlreysner@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>



Аннотация. В статье рассматривается программный для поэзии Парвин Этесами (1907–1941) образ дервиша, персонажа традиционной суфийской лирики и дидактики. В единственном сборнике поэта, вышедшем в художественном переводе на русском языке («Путешествие слезы», 1984), суфийские мотивы почти не явлены. На основе новых филологических переводов в статье анализируется духовный идеал поэта, её размышления о пути к Истине, которые она доверяет своему любимому герою — мудрецу, аскету, дервишу, проводнику в мир богопознания. Выявляются средневековые истоки образа дервиша у Парвин, его связь с персидской классической поэзией религиозно-дидактического направления, а также причины необычайной устойчивости мотивов, группирующихся вокруг образа дервиша. На примере стихотворений разных жанровых форм (маснави, моназере, касыда), в которых присутствует этот образ (или его субституты — мудрец-мистик, безумец, нищий), показана его концептуальная роль для Парвин Этесами. Образ дервиша, в двух своих ипостасях развёрнутый в персидской классике, предстает самобытным в её стихотворениях: доминантными являются черты дервиша-аскета, мистика, отстранённого от мира, при этом предельно чуждого человеку обыденного сознания и им презируемого. Дервиш предстаёт в поэтической проповеди Парвин как высшее проявление человеческой личности, носитель нравственных истин, понятных всем, и одновременно человек глубоких мистических прозрений; тем самым поэт вовлекает каждого читателя в непрекращающуюся жизнь многовековой религиозно-мистической традиции.

Ключевые слова: персидская поэзия XX в., дервиш, дервишество, суфизм, персидская религиозно-дидактическая поэзия, Парвин Этесами

Для цитирования: Кошемчук Т.А., Рейснер М.Л. Образ дервиша в поэзии Парвин Этесами: духовный идеал поэта // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 149–166. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-149-166>

Philosophical essay

THE IMAGE OF THE DERVISH IN THE POETRY OF PARVIN ETESAMI: THE SPIRITUAL IDEAL OF THE POET

Tatjana A. Koshemchuk¹, Marina L. Reysner²

¹ Saint-Petersburg state agrarian University, Saint Petersburg, Russia

koshemchukt@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4606-2525>

² Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

mlreysner@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>

Abstract. The article analyzes the image of a dervish, a character of traditional Sufi lyrics and didactics, that is a key image for poetry by Parvin Etesami (1907-1941). In the only collection of the poet published in literary translation in Russian (*The Journey of the Tear*, 1984), Sufi motives are almost not revealed. On the basis of new philological translations, the article analyzes the spiritual ideal of the poet, her reflections on the path to the Truth, which she trusts to her beloved hero – a sage, ascetic, dervish, a guide to the knowledge of God. The paper reveals the medieval origins of the image of the dervish of Parvin Etesami, its connection with the Persian classical poetry of the religious and didactic direction, as well as the reasons for the extraordinary stability of the motives grouped around the image of the dervish. On the example of poems of different genre forms (*masnavi*, *monazere*, *kasida*), in which this image is present (or its substitutes — a sage-mystic, a madman, a beggar), its conceptual role for Parvin Etesami is shown. The image of the dervish, in its two hypostases deployed in the Persian classics, appears original in her poems: the dominant features of the dervish are ascetic, mystic, detached from the world, at the same time extremely alien to the men of ordinary consciousness and despised by them. In Parvin's poetic sermon the dervish appears as the highest manifestation of human personality, the bearer of universal moral truths and at the same time deep mystical insights; thus, the poet engages every reader in the ongoing life of a centuries-old religious and mystical tradition.

Keywords: Persian poetry of the 20th century, dervish, dervishness, Sufism, Persian religious and didactic poetry, Parvin Etesami

For citation: Koshemchuk, T. A., Reysner, M. L. (2023) 'The Image of the Dervish in the Poetry of Parvin Etesami: the Spiritual Ideal of the Poet', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 149–166. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-149-166>

Парвин Этесами (1907–1941), одна из первых и ярчайших поэтесс в Иране 1920-ых – 1930-ых гг., воплотила в своих стихах особый тип мудрости, восходящий к феномену исламского (конкретнее, суфийского) мистицизма, и особый путь богопознания, которому учили дервиши. Как поэт она встала на путь служения родной классической традиции, сознательно следуя сложившимся за долгие века законам поэтики и нормам стихосложения (эту черту её творчества прежде всего выделяют иранские филологи — см.: [Кошемчук, Рейснер, Яхьяпур, 2021: 192]). Выработав собственную авторскую манеру, Парвин Этесами осталась в стороне от модернистских тенденций, возобладавших в то время в европейской литературе и проникших в поэзию на персидском языке.

Малек ош-Шо'ара Бахар, выдающийся поэт и учёный-филолог рубежа XIX и XX вв., строгий приверженец классики, писал о Парвин Этесами в предисловии к собранию её стихов: «Если в Иране, который является сокровищницей литературы и культуры, найдутся поэты-мужчины, достойные восхищения, это не удивительно. Однако до сей поры среди женщин не нашлось поэта, который бы обладал такими дарованиями и способностями, и, освоив основы стихосложения и следования образцам, мастерски сочинял настолько прекрасные стихи. Это истинная редкость, достойная удивления и заслуживающая тысячи хвалебных эпитетов»¹. Бахар поставил Парвин в один ряд с великими мужами персидской поэзии ушедших эпох, не найдя ей равной среди немногочисленных женщин-поэтов классического Средневековья. Женщины тогда говорили в стихах на «языке сердца», а Парвин заговорила на «языке разума», встав вровень с мудрецами и мистиками. Обращение к поэзии как к средству назидания, несомненно органичное для литературной традиции Ирана (см., напри-

мер, [Рейснер, 2004: 150–164]), в художественных опытах молодой поэтессы было подкреплено просветительскими устремлениями, определившими направление её творчества.

Широкому российскому читателю поэзия Парвин почти не известна. В 1984 г. вышел единственный сборник художественных переводов на русский язык из наследия Парвин Этесами — «Путешествие слезы»². В нём сказались особенности советского времени: и в отборе стихотворений (что акцентировано в предисловии В.Н. Дворянковой), и в достаточно тенденциозном характере переводов — в них религиозно-мистическое начало оригиналов либо ослаблено, либо вовсе устранено. Монографические исследовательские работы, посвящённые поэтическому наследию поэтессы, в отечественной науке тоже, по существу, отсутствуют. Общие сведения о жизни и творчестве Парвин Этесами содержатся в основном в обзорных работах по истории литературы Ирана XX в. (см., например, [Короглы, 1999: 109–116]. Поэтому в данной статье при изучении одной из важных составляющих её произведений мы опираемся на филологические переводы, осуществлённые М.Л. Рейснер, профессиональным иранистом, и публикуемые впервые; их важное качество — смысловая точность, необходимая для понимания мысли поэта. Для перевода выбраны стихотворения, в центре которых стоит образ дервиша, — как те, что отчасти уже были опубликованы в поэтическом переводе в названном сборнике и для настоящего исследования были переведены заново, так и те, с которыми читатель знакомится впервые.

Именно мудрецам, мистикам-суфиям, дервишам³, равнодушным к мирским благам и одолевшим в себе земные страсти и желания, по традиции доверяет Парвин свои главные мысли — о Боге, о смысле человеческого существования, о пути души

¹ Бахар М. ош-Ш. Дибаче [Предисловие] / Диван / П. Этесами. Изд. Х.А. Гиви, предисл. М. ош-Ш. Бахар. — Тегеран: Нашр-е Катре, 2002. — С. 46.

² Этесами П. Путешествие слезы : Избр. стихотворения. Пер. с перс. / Парвин Этесами; [Сост. авт. предисл. и примеч. В. Н. Дворянкова]. — Москва: Наука, 1984. — 109 с.

³ Буквальное значения слова «дервиш» в персидском языке – 1) «нищий», «бедняк»; 2) «попрошайка».

к бессмертию. Об этих мудрецах — дервишах, персонажах порога, стоящих у самого входа в иной мир, и пойдёт дальше речь в статье. Для обычных людей, готовых следовать их «Путём» (*tariqat*), дервиши, любимые герои Парвин — проводники в мир богопознания.

Дервишество, движение мудрых отшельников и нищих странников, — уникальное явление духовной жизни мусульманского мира, явление многогранное, почти не сводимое в единый образ. Но в разных потоках этого движения есть и общие черты. Прежде всего, внешняя обособленность от магистральной линии религиозной традиции ислама: основы жизни для дервишей — не только Коран, хадисы, исполнение религиозных обязанностей (т.е. жизнь по мусульманскому закону — шариату), но и индивидуальный сокровенный опыт богопознания (следование тарикату, т.е. «Пути») и особенное личное чувство — любовь к Богу, эмоционально восполняющая кораническую традицию поклонения и послушания. В свете этого всепоглощающего чувства мудрецы-мистики воспринимают в Коране прежде всего близкое им самим на путях личностного истолкования.

В целом в перидской традиции можно выделить два типа дервишей.

Первый «нищий мудрец и аскет», познавший Истину мистик, называемый *'aref*, отрешенный от земного мира и всецело устремленный к Богу. Второй — «неимущий гуляка», часто именуемый «ринд», опьянённый вином, что подразумевает экстатическое состояние, опьянённость высшим знанием, постижением Истины и созерцанием её неизъяснимой красоты. Этот второй образ помещён в семантический круг целого ряда других, завсегдатаев кабаков, обитателей квартала трущоб — Харабата. Дервиш этого типа есть мудрец, который своей порой эпатирующей манерой поведения сигнализирует о том, что он обрёл Бога в своем внутреннем опыте и видит Его во всех высших проявлениях

земного бытия (из русских писателей образы двух дервишей отразил Н.С. Гумилев в пьесе «Дитя Аллаха» [Рейснер, Кошемчук, 2022]).

Парвин Этесами следует в основном первому образу мудреца-отшельника, отстранившегося от мира и не подвластного ему, так что мирское презрение и осуждение его не задевают, а насмешки, обиды и даже гонения не причиняют страдания. Экстатика переживаний божественного в целом не близка ей. Речи дервишей первого типа Парвин включает в ряд своих стихотворений, в касыды и *моназере* («прения»), проникнутые учительным началом, и вкладывает в них то, что она адресует своим современникам как духовное наставление. Её литературная опора — дидактические традиции классической литературы, к примеру, притчи с участием дервиша как персонажа в «Гулистане» великого мастера нравоучения Саади Ширази (начало XIII в. – 1293), видевшего возможность придать суфийским этическим постулатам более универсальный смысл и проложившего дорогу к тем моральным принципам, которые будет отстаивать в своих стихах и Парвин.

«Дух дервиша превыше власти Джама»⁴ — так в сборнике «Путешествие слезы» Парвин Этесами в переводе Вяч. Пушкина в касыде 39 дана одна из её важнейших мыслей, которая в точном филологическом переводе звучит так: «Счастье дервиша превыше власти Джама». Парвин выбирает для сравнения с дервишем предельный по ценности образ царя Джамшида, наделённого и духовными дарами, ведь он, согласно легенде, владел чашей, в которой отражался весь мир. Многозначное слово *dowlat*, употребленное поэтом в этом бейте, может помимо счастья обозначать и власть, но также и государство, и богатство. Но власть (счастье) царя, даже если это премудрый царь-цивилизатор, для Парвин ниже, чем духовные дары нищего отшельника, ведь могущество и всеведение Джама не уберегли его от грехопадения в конце жизни, о чём сообщает

⁴ Этесами, 1984: 92.

древнее мифологическое предание. В персидской классике Джам становится символом двойственным: абсолютной власти и государственной мудрости с одной стороны, и преходящей природы земной славы и могущества — с другой [Рейснер, 2020: 348–367]. Это одна из важнейших мыслей Парвин — утверждение высочайшей ценности того, что несёт в себе дервиш.

Каков же, по Парвин, путь, ведущий к высшему счастью, силе и богатству человека на земле — к ситуации дервиша? Об этом речь идёт в стихотворении, сложенном в рифмовке маснави и отражающем концепцию человека в творчестве Парвин, — «Свободный дух»⁵, в котором утверждается основная идея — превращение

души в свободный дух, эта трансформация и есть одинокое дело дервиша. Стихотворение весьма своеобразно по построению. Композиция персидских стихотворений представляет для русского восприятия, как и для европейского, особую трудность: внутреннее движение мысли в произведении нередко предстает как проблема, рассыпаясь в ряд отдельных частей или высказываний, не связанных в логическое целое⁶. В «Свободном духе» Парвин соединяет в единую композицию три разнородных фрагмента. Его первая часть — это восторженный гимн человеческой душе — «золоту» земного мира, его «жемчужине», облечённый в поток афоризмов:

Ты как золото, о сияющая душа,
Сколько ещё тебе томиться в темнице праха?!
Ты — жемчужина в волнах моря Предвечности,
Ты — купец, что торгует перлами добытого знания.
Оставь это ничтожное бренное тело,
Преодолей этот путь, падая и поднимаясь.
Разве есть родство у золота рудника с глиняными черепками?
Что общего у отважного льва с шакалом?
Разумно заключай мир и давай советы,
Наступи на голову скорпиону тела.
Никто не обладает твоею чистотой,
В ухе Бытия второй такой серьги нет.
Ты была сверкающей жемчужиной,
Зачем же свой лик запятнала темнотой?
Ты — светильник в тёмном царстве тела,
Среди темноты ты подобна солнцу.
Ты скрыта от взора, ты сделана не из сердца.
Поведала бы, откуда ты и кто ты.
Не томись в плену тела, отправляйся в полёт,
Освободись от этих сгнивших пут на ногах,
Чтобы узреть то, что видел Единый (букв.: Неделимый).
Чтобы познать уединение праведников Божьих...

По мысли этого стихотворения Парвин, душа человека есть сотворенная Богом светлая сущность, подобная солнцу в мрачном земном мире; поэт созерцает

эту сущность как великую загадку Бытия и предстоит перед собственной душой — с изумлением, поражаясь несходству её с тем миром, в котором она вынуждена оби-

⁵ [Этесами, 2002: 247–248] Несмотря на то, что в тексте стихотворения само слово «дервиш» не упоминается, очевидно, что речь идёт именно о пути преображения духовной природы человека, который пролагали приверженцы дервишеского образа жизни и мысли.

⁶ Специфика композиции в персидской классической поэзии связана с нормой автономности бейта, исходившей от заимствованной арабской поэтики. При этом в практике, особенно в нарративных жанрах, требование это по необходимости нарушалось. Однако во многих произведениях внешняя дискретность смыслового рисунка сохранялась, но единство часто подкреплялось аллегорическим его восприятием, т.е. скрытыми смыслами, подтекстом.

тять. Это изумление рождает ряд вопросов («откуда ты?» и «кто ты?») и поток призывов к душе, вызванных переживанием этой несоотнесенности души и бренного мира — отсюда несопоставимость образов в острейших антиномиях поэта: золото и прах, золото и глиняные черепки, лев и шакал, полёт и пути на ногах, сверкающая жемчужина, светильник, солнце — и темнота. Изумление поэта вызвано и горестной констатацией: душа запятнана миром, её лик искажён темнотой. И задача её —

освободиться от мира, отправиться в полёт, вырвавшись из тела. И как вывод: это нужно, чтобы достичь искомой цели, то есть приобщиться к опыту лучших, праведников Божьих, — дервишей. Такова кульминация этой части стихотворения: вершина пути человека на земле есть опыт дервишей, одиноко постигающих Бога. Далее следует, уже в конкретизации общей линии, перечисление обогащающих душу ценностей — познаний, которые рождаются в подобных трудах, чтобы...

...Чтобы изведать радость беседы с друзьями,
[Оценить], как прекрасны разметанные кудри красавиц.
Когда ты поймешь, что цель твоя — Кааба,
Откроешь свои сонные вежды,
Когда тебе покажут во время твоего движения
Пути, где нет охотников и капканов,
Когда приобщат тебя к тайнам Истины (Бога),
Когда превратят тебя в абсолютно влюбленную,
Когда тебе, скрытой от самой себя, [объяснят] что и как —
Обеты, клятвы, [родственные] связи,
Сколько в каждый силок должно попасть дичи,
Сколько от каждого дива должно ждать козней,
Сколько каждым мечом должно срубить голов,
Сколько от [удара] каждого камня должно упасть перьев.

Душа, обретшая свободу, легко преодолевает любые расстояния в своём мистическом странствии по божественному мирозданию, там она и обретает знания обо всём и о себе самой. Характерно, что здесь Парвин, выражая искомый опыт, говорит об «абсолютной влюблённости» души, собирая в целое два пути, добавляя к познаниям дервиша, отстранённого от мира,

и любовь дервиша, опьянённого миром и его красотой.

Во второй части стихотворения Парвин даются два совсем иных фрагмента — две притчи-аллегии. Первая о птенце, покидающем своё гнездо, — речь идёт о душе, оставляющей в итоге свою бренную оболочку, хоть и кажущуюся светлой и просторной, о душе, которая обретает свободу, становясь свободным духом:

Когда в яйце появляется птенец,
Говорят, что там ему достаточно просторно и светло,
Но в конце концов он разбивает эту прочную крепость
И видит весь мир сверху донизу.
Порой он свободно парит в горах,
Порой горделиво красуется в цветниках,
Порой клюет зерно на крышах,
Распевает сладко томные песни.
Он видит, как прыгают и скачут другие птицы,
Он на миг свободно спускается в траву...

Вторая притча звучит в иной тональности — это сугубо бытовой сюжет о бедняке и торговце:

У одного бедняка была блестящая бусина,
И от её блеска радость была глазам и сердцу.
И вот он, изумлённый этим блеском,
Радостно принес её торговцу жемчугом.
Сказал он: «Это яхонт, купи его у меня».
Тот ответил: «Это камень, зачем называешь его драгоценным?»
Ступай, этот товар мне не подходит,
Если у тебя есть что-то получше — приноси.
Лавка, где торгуют бусами для осликов в другом месте,
Подарок для торговца жемчугом — жемчуг».
[Однако] ценность — не во [внешней] прелести,
Зеркало души — не для отражения лица.
Пока не узнает, какова цена внешнего и внутреннего,
Никакой купец прибыли не получит.
Око души зрит, не видя,
Стопы сердца ступают, не шагая.

Здесь мотив превосходства духовного начала над телесным выступают в синтезе с мотивом противостояния внешнего и внутреннего. Душа недоступна внешним чувствам, поэтому её превосходство понятно не каждому. Но ценно внутреннее, его превосходство над внешним выражено в ясных басенных образах. Внутренняя ценность бусины, которая даёт радость бедняку, превосходит внешнюю ценность жемчужины, которая нужна купцу. Парвин использует разные стилистические приёмы, чтобы убедить каждого читателя: душа человека неотмирна и призвана следовать путями мудрости, приобщаясь к опыту лучших из людей — к духовным плодам, данным дервишами, которые можно видеть только «оком души», к которым можно приблизиться лишь «стопами сердца». В концовке стихотворения после басенной простоты Парвин возвращается к углублённой философичности. Таким образом, структура стихотворения, равно как и его стилистический рисунок, с одной стороны, уходят корнями в традицию классической религиозно-мистической и дидактической поэзии, а с другой — полностью отвеча-

ют замыслу Парвин, которая стремилась представить даже самые абстрактные философские сентенции в зримой и умопостигаемой форме, доступной не только людям, посвящённым в сокровенное знание мудрецов-наставников прошлого, но и любому читателю.

Моназере «Мистика»⁷ напрямую говорит о духовном идеале Парвин. В нём два монолога — первая реплика выражает рассудочный взгляд мирянина на мудреца-отшельника, обличение его в житейской неразумности, а во втором монологе говорит сам мистик, который противопоставляет рациональному сознанию своё, выработанное на путях самосозидания. Причём второй монолог является подробным и доброжелательным ответом на первый, несмотря на то что обыватель наполнил свою реплику обличительной презрительностью. В ответные слова мудрец вкладывает не только подробное разъяснение, но и учительный смысл, призыв к обретению подобной же позиции, понимая то, как именно воспринимает обыденное сознание его позицию — принимая упрёк в своей выключенности из человеческого

⁷ [Этесами, 2002: 236–237] В оригинале стихотворение называется «Одеяние мистики» (*Jame-ye 'erfan*): речь об «одежде для души», многократно превосходящей «одежду для тела». Мотивы духовного знания как «одежды души» и «пищи души» широко представлены в поэзии выдающегося поэта, философа и проповедника Насир-и Хосрова (1003–1088), влияние которого на творчество Парвин Этесами отметил М.Ш. Бахар [Бахар, 2002: 41].

сообщества. Парвин не боится показать здесь именно крайнюю форму асоциальности дервиша, своего рода юродство, — отказ не только от одежды, но и от лекарства, вообще от всех удобств, столь ценимых человеком «внешнего пути». Дервиш не стремится кого бы то ни было шокировать своим образом жизни, не вмещающимся в представления о нормальности. Он просто любит Бога и живёт так, что, кроме любви

к Богу, ничем иным не руководствуется, обычные житейские представления он не учитывает и, по точному выражению исследователя исламской духовности, «...он не хулит мир и не славит его. Он его не замечает» [Андре, 2003: 122].

Собеседник и обличитель дервиша в стихотворении вовсе не злодей, он даже оказывает дервишу благодеяния и удивляется, что они не нужны.

Мистика

Некий знатный человек подарил дервишу одежду [со словами]:

«Выкинь эти обноски, которые падают с плеч.

Зачем ты кутаешься в заплатанные лохмотья,

Когда люди жертвуют тебе туфли и платье?

Когда сам ты гол, зачем отдаёшь кафтан?

Когда болеешь, зачем выливаешь лекарство?

Право на дарение и щедрость имеет лишь тот,

У кого есть [золотые] динары, а не дирхемы».

Тот ответил: «О, друг, встань в ряды мистиков,

Забиться о душе, пренебрегай телом.

Бренное тело рубашки не стоит,

А если [для кого-то] и стоит, в моих глазах не стоит ничего.

Прегради путь телу, чтобы выжила душа,

Свяжи этого дива, чтобы не исчезла вера.

Если кто-то кичится своей рубашкой,

Для тела лучше, если он её выкинет.

Мы свободны от тягот повиновения,

Поскольку сбыли с рук всё, что имели.

Я для того сидел у дороги,

Чтобы узнать о тех, кто ведает Путь [к Истине].

Те, кто ведает тайны, подарили мне искренность,

Лучшую одежду моей душе подарили.

Мы взяли то, что дал подлый Ахриман,

Одной рукой, а другой — отшвырнули прочь.

Услышав мольбы растерянных страстей о прощении,

Мы впустили их в одно ухо, а в другое — выпустили.

Мы заперли в темноте алчность и жадность,

Они открыли сотни дверей, но мы их снова замкнули.

Вся низость рождается от дива страстей,

Вся темнота исходит из царства тела.

Когда душа чиста, она достигает предела совершенства,

Требовать совершенства от тела — [пустые] тяготы.

Если я мотылек, летящий на Божественное пламя,

Куда я с собой потащу туфли и кафтан?

Те, кто узрел этот чистый свет,

Поспешили покинуть тёмное пристанище.

Если амбары полны алчности и жадности,

Непритязательному бытию в них нет нужды.

Не подчиняйся приказам Ахримана,

Не оставляй урожай на пути молнии.

Что толку от этой замаранной одежды,
От этих грёз о сбывшемся и несбывшемся?
Если шапок и кафтанов слишком много,
Шапка становится тщеславием, кафтан — причудой.
Если тело опозорено, зачем скрывать его пороки?
Если тело неразумно, к чему радеть о его делах?
Мы его раскололи, ведь душа — ядрышко, а тело — скорлупа.
Каждый, кто познал эту тайну, — мудрец.
Если каждый день тело просит кафтан,
Лик души чистоту не сохранит.
Если каждый миг голова требует шапку,
Беспомощный нрав каждый миг сбивается с пути».

Парвин в этом стихотворении использует традиционный образ одежд — добродетелей, истинных одеяний души, в отличие от одежды, украшающей тело, — то есть суетных забот мира сего о телесной стороне жизни. Здесь сказывается учение Парвин о природе зла и страстей, многократно звучащее в её стихах: дьявол (Ахриман, див) — хозяин плоти мира, из его воздействий происходят страсти, и искать чистоты души нужно на пути преодоления искушений, которым она подвержена. Именно мистики учат этому пути, у мистиков дервиш, герой стихотворения, нашёл искомое — искренность, одну из важнейших добродетелей. Искренность в этом учении означает большее, чем передаёт русское слово: это не просто правдивость, но открытость миру и Богу незамутненной души. Дервиш, открытый высшему, с удивляющим обычное сознание безразличием

относится к тому, что ценно для носителя обыденной точки зрения: мирские ценности, если и касаются его, то тут же им отстраняются. Он лишь мотылек, летящий к божественному пламени, — зачем ему тащить с собой туфли и кафтан?

Любовь к Богу — средоточие мистического сознания, об этом главном достижении и одновременно о Божьем даре речь идёт у Парвин в моназере «Любовь Бога»⁸. В нём также представлено столкновение двух позиций: здорового житейского смысла и сознания дервиша. Контраст этот дан здесь в ещё более гротескных формах: дервиш показан в восприятии обывателя как безумец, утративший всё человеческое, дошедший почти до состояния животного, хуже, сравнялся с дивом... Причём чувство негодования выплескивается с неистовым презрением: обвиняющий требует, чтобы дервиш обратился к врачу для исцеления.

Любовь Бога

Разумный так увещевал безумца:
«Стоит ли терпеть все эти неприятности?
Местные хулиганы швыряют в тебя камнями,
Гоняются за тобой повсюду.
Мальчишки рвут на тебе рубашку,
Прохожие отнимают башмаки и шапку.
Твои речи вздорны, когда ты говоришь,
Ты сносишь злобу, когда молчишь.
Смеёшься ли ты или горько плачешь,
Над тобой все люди потешаются.
По ночам мы посылали тебе хлеба,
Ты не ел хлеба, ел землю — вот диво-то!

⁸ Благодаря грамматическим особенностям персидского языка название стихотворения может быть переведено и как «Любовь к Богу» (Этесами, 2002: 272–273).

Мы дали тебе воды, но ты опрокинул чашу с водой,
 Ты пил из ручья или из пруда, как домашний скот.
 Ты устроился спать среди дороги,
 Тебе принесли постель, но ты ее отбросил.
 Отказался ты от [облика] человеческого, у тебя облик дива.
 Был ты человеком, а теперь уподобился нравом диву.
 Вчера ребятишки сыпали тебе на голову землю,
 Стоило тебе поднять голову, они убежали.
 Пекарь швырнул [горсть] пепла тебе в глаза,
 Ты стерпел его жестокость и даже не рассердился.
 Какой-то пьяница обжёг тебе руку огнём,
 Ты страдал, но огонь с ладони не стряхнул.
 Нет никого, кто, как ты, без вина пьян,
 Кто, как ты, свyksя со злосчастьем и унижением.
 У пьяного похмелье ненадолго,
 А твой хмель длится непрерывно.
 Много кругом врачей — и на базаре, и на улицах,
 Расскажи одному из них о своей беде».

Здесь у Парвин выражено острейшее от- фактом существования иного. Дервиш в от-
 вращение мирского бытия к бытию духов- вет произносит монолог, просветительно и
 ному. Обыденное сознание оскорблено уже проповеднически объясняя свою позицию.

Тот ответил: «Я безумство своё умножил тысячекратно,
 Чтобы узреть Творца во всем блеске.
 Взгляд я от тьмы обратил к свету,
 Стал я свечой, а дрова отбросил.
 Ты меня называешь сумасшедшим, о незнакомец,
 Но я разумнее всех разумных.
 Если бы каждый разумный был безумен, как я,
 В мире стало бы больше разумных и мудрых.
 Мистики, которые на это претендовали,
 Себя потеряли, а Господа обрели.
 Я вижу предел [Божьего] совершенства,
 А ты не видишь ничего, кроме фантазий и иллюзий.
 Я созерцаю райские сады,
 А ты не видишь ничего, кроме глины и кирпичей.
 Поскольку сотворён я из глины, а не из огня,
 Пусть на голову сыплют глину — это близко моей [природе].
 Обрёл я сокровища, которых не сосчитать,
 Я видел пылинки, которые стали солнцем.
 Любовь Господа зажгла во мне пламя,
 Что мне до того, что обожгли мою руку?!
 Поскольку в разлуке с Ним я посыпаю главу пеплом,
 Скажи тому, кто швыряет в меня пепел: “Швыряй!”
 Ты называешь привязанность [к Богу] безумием.
 Как ты найдешь средство от этой болезни, как?
 Ты мне велел пойти к лекарю,
 Но такого лекаря в мире не сыскать.
 Откуда мне знать, где такой лекарь.
 Я знаю только одного лекаря, и это — Бог».

Позиция дервиша в этом стихотворении сродни тому, что сказал некогда знаменитый багдадский подвижник и мученик старец Халладж⁹: «Величие натуры (*хулк*) в том, чтобы презрение людей не оказывало на тебя действия, после того как ты приобщился к истине» [Рейснер, Чалисова, 1998: 148]. Суфийская тема истинного безумия (подвластности миру) и истинной разумности (отказа от мира) в острых формулах входит в стихотворение Парвин: то, что безумно для этого мира, есть высшая разумность для Бога и для мудрецов. Здравый смысл мира не постигает любви к Богу и её мощного воздействия на всю жизнь мудреца и считает её болезнью, от которой нужно и можно излечиться.

Дервиш же эти оскорбления, нестерпимые для обычного человека, — их три в стихотворении — воспринимает как символические знаки, лишь укрепляющие его в его позиции: земля (глина), которую бросают дети, как символ есть напоминание о телесной природе человека, сотворённого из глины (а не из огня, как джинн). Пепел, который дервишу бросают в глаза, говорит не о человеческом унижении, а о тоске в разлуке с Богом, выраженной в жесте посыпания главы пеплом. Огонь, которым обожгли ему руку, боль ожога напоминают о жгучем пламени Божьей любви.

Не порицай риндов, о аскет, что чист по природе,
Ибо чужих грехов тебе не припишут.
Хорош я или плох — ты иди, позаботься о себе:
В конце концов каждый пожинает то, что посеял.
Каждый стремится к другу — что трезвый, что пьяный,
Повсюду — жилище любви, что в мечети, что в синагоге¹⁰.

От лица дервиша Парвин передаёт читателю опыт мудрости ещё в одном её стихотворении — «Цена доброты»¹¹. Дервиш произносит наставительную речь, обращаясь к человеку обыденного сознания. Сюжетная основа стихотворения в том, что его персонаж, богатый человек, даёт дервишу в качестве милостыни мелкую моне-

ту, полагая надменно, что этого достаточно, чтобы нищий молился о нём. Дервиш в ответ предлагает свои нравственные поучения, обличая показные добродетели и объясняя, в чём отличие истинной милостыни от внешнего сострадания, происходящего от лицемерия, самодовольства и алчности.

В итоге дервиш — своего рода маргинал, внешне исключённый из человеческого сообщества, обретает то *счастье, которое выше власти Джамы*, то есть созерцание Бога, Его красоты и совершенства, самой сути Бытия, и райских садов, и всего земного мира. Дервиш воистину разумен, а мир преходящий и бранный несёт в себе лишь мнимую «разумность».

В этом стихотворении появляется и символический образ вина и опьянения («...без вина пьян», «...твой хмель длится непрестанно»), столь значимый в персидской мистической поэзии [Pourjavady, 2012] и столь редкий у Парвин, с её глубоким, отмеченным её биографами трезвым целомудрием.

Отметим, что Парвин в данном случае использует мотив осуждения «пьяного дервиша» или, выражаясь языком классической газели, «ринда». Это смысловое клише унаследовано от лирической традиции, в которой у «пьяного дервиша» имеется целая череда антагонистов, его ярых хулителей. Во множестве вариантов мотив встречается у великого Хафиза (ок.1325–1389/1390. Вот начало одной из известнейших газелей, в которой также идёт речь о любви к Богу, отменяющей внешние различия между трезвыми и пьяными, мусульманами и иудеями:

ту, полагая надменно, что этого достаточно, чтобы нищий молился о нём. Дервиш в ответ предлагает свои нравственные поучения, обличая показные добродетели и объясняя, в чём отличие истинной милостыни от внешнего сострадания, происходящего от лицемерия, самодовольства и алчности.

⁹ Мансур Халладж (858 – казнён 922) — известный суфийский мистик и мученик, за свою проповедь экстатического пути единения с Богом был заключён в тюрьму и казнён.

¹⁰ Перевод Н.И. Пригариной, Н.Ю. Чалисовой, М.А. Русанова. См.: [Хафиз, 2021: 489]

¹¹ [Этесами, 2002: 53–54].

Подал богатый нищему дирхем,
 Помяни, мол, меня в своей молитве.
 Тот усмехнулся и сказал: «Дирхема мало
 Для такой купли-продажи.
 Душу чистую не пачкай,
 Не скрывай сердце завесой лицемерия.
 Никогда не покоряйся самолюбованию,
 Выставляя напоказ убранство своего дома.
 На пути разума напади на воров,
 Подчини себе алчность и страсть.
 Что ты мне дал, кроме этого дирхема? А желаешь-то
 Рая и всех благ земли и небес?
 Если знаешь путь, не ходи по следам алчности,
 Ведь собьёт тебя с дороги такой предводитель.
 Не стоит требовать у дервиша награды,
 Не следует пресекать милости и щедроты.
 Чистота сада бытия — благодеяния,
 Как прекрасен тот сад, светлый и чистый!
 Двери сочувствия открываются в безнадежности,
 Праведному достаточно надежды на милосердие.
 Ты делай добро несчастным и неимущим,
 Добро само станет причиной молитвы.
 Для того твоё пиршество наполнили светом,
 Чтобы ты подарил свет тем, кто сидит в темноте.
 Для того дали силу твоей руке,
 Чтобы ты подал руку каждому, кто упал.
 Для того небосвод сделал тебя лекарем,
 Чтобы ты отличал, что болезнь, а что — лекарство.
 Отринь себялюбие, ведь милость к нищим —
 Первейшая обязанность богачей.
 Разузнай, в чём нуждаются неимущие, о ты,
 В чьих руках светоч власти и сокровище достатка».
 Когда даришь и тратишь, Парвин,
 Не должно иметь в сердце никого, кроме Бога.

Дервиш говорит о купле-продаже, в которую лицемерный богач превратил исполнение заповеди, то есть предписанную религиозным законом норму ислама — милостыню. Поданная мелкая монета должна обеспечить ему, как уверен этот человек, «рай и все блага земли и небес». Смысл стихотворения отсылает к принципиаль-

ной позиции Насир-и Хосрова (1004–1088), который осуждает ту самую куплю-продажу, стремление богатого в результате проявления щедрости взамен получить нечто лично для себя (неважно что это — наслаждения в земной жизни или «пропуск» в райские кущи), при этом не оказывая истинную милость, заповеданную Богом:

Не вкусишь ты плодов виноградника и пашни
 Летом, если ты зимой им воды не дашь.
 Как ты можешь стремиться к многоцветным шелкам рая,
 Если *дервишу* и куска потертой ткани не дашь?
 Почему муэдзину ты с трудом жертвуешь лепешку,
 Зато шути с легкостью [золотой] динар отдаёшь?

От тебя *дервиши* не получают ни холста, ни грубой дерюги,
Зато певцам ты исфаханские шелка раздаёшь¹².

Мотив алчности и щедрости важен для учения мусульманских мыслителей разных течений, и в особенности для суфиев: щедрость, великодушие есть одно из «состояний», то есть одно из дарований свыше, переживаемых мистиком на пути к Богу. В этом суфии ссылаются на слова Пророка: «Щедрый человек близок к Богу, близок к людям, близок к раю, от ада далеко» (см.: [Арбери, 2002: 125]). В богаче же из притчи Парвин нет истинной щедрости, одно лишь требовательное ожидание от дервиша духовной платы за брошенную монету.

Аргументы Парвин, выстроенные в речи дервиша, следуют один за другим с нарастанием глубины, от бытовых наставлений к духовным. И их мистическая кульминация такова: в благодеяниях чистой души создается «чистота сада бытия», и прекрасен этот светлый сад. Мир преобразуется в райский сад, если человек оказывает другому истинную милость. Далее, однако, в течении мысли стихотворения Парвин обращается вновь к внешним наставлениям богачу, с присущей ей постоянной интенцией обличения внешнего богатства и сочувствия бедности: в этом обязанность богача — помогать бедным, понимать их, узнавать их нужды, ибо богатство дано именно для этого. А в последнем, заключительном, бейте мысль поэта снова взлетает к горнему, обобщая: надо давать с одной мыслью — о Боге.

В касыде, озаглавленной «Добродетель и знание — эликсир»¹³, Парвин приводит соединённые в единый текст наставления мистиков, учителей Истины, о чём говорит первая строка: *'arefan* (мистики) — это су-

фийский термин, означающий «познавшие Истину». Поэт даёт здесь 45 афоризмов — 45 бейтов, каждый из которых несёт в себе некую грань мудрости дервишей. И здесь мы встречаемся с той композицией стихотворения, в которой читателю, не знакомому в персидской поэтической классикой, трудно выявить внутреннюю логику движения мысли от бейта к бейту — скорее, здесь проще усмотреть собрание мыслей на близкие темы без строгой обязательности переходов в потоке наставлений. Всё же мы обнаруживаем развитие основных мотивов, характерных для мистической персидской поэзии, по-своему трансформируемых автором, в которых отражается своеобразие духовной личности поэта.

В касыде доминируют две темы — добродетели и знания, характерные для Парвин и для всей литературной традиции Ирана. С этого начинается касыда: *добродетель (душа) и знание (мысль)* — это два крыла для полёта, это философский камень, и к ним надо стремиться. Далее, в 13 бейте, вновь: душа, одетая в шелка *добродетели и знания*, обретает духовные плоды. В конце наставлений две темы ещё раз соединяются: *знанием* ты обретаешь славу, в *добродетели* ты воистину человек. Звучит на протяжении всего текста и противопоставление пути Бога и пути дива, в последнем — исток зла. В потоке прямых и иносказательных наставлений и противопоставлений тема выстраивается как бы волнами: она звучит напрямую, далее обогащается многими образами и подтверждениями, а вновь возвращаемая, обретает усиленное смысловое звучание.

1. Говорят мистики (*'arefan*): «Добродетель и знание — эликсир (*kimiya*)¹⁴,
Медь, ставшая ему супругой, — золото.

¹² Насир-и Хусрав Кубадийани. Диван-и аш'ар / Сост. Н. Такави, предисл. Х. Таки-зада, ред. М. Минуви. — Тегеран: Энтешартар-е мо'ин, 1380 (2002). — С. 478.

¹³ Несмотря на то, что в касыде слово «дервиш» не употреблено, набор программных высказываний роднит его именно с теми стихотворениями, в которых дервиш выступает как ключевой персонаж — носитель авторских идей [Этесами, 2002: 68–70].

¹⁴ Под термином *kimiya* в средневековой арабской и персидской терминологии понимался магический эликсир, «философский камень», способный превращать в золото недрагоценные металлы.

2. Благословенна птица, что парит на этих крыльях,
Она равна птице счастья и летит рядом с Хумай.
3. Ушедшее время невозможно прожить заново,
Не трать время понапрасну, оно — бесценный перл.
4. Если ты жив, а не мертв, трудись над своей душой,
Что пользу лелеять тело, если душа невежественна.
5. Ты рождён человеком, счастье людей в знании,
Твоя обязанность не том, чтобы лишь спать и удовлетворять потребности.
5. Сверни с того пути, где не найдёшь спутников,
Опасайся человека, что дружит с дивом.
6. Путнику не нужен заблудившийся проводник,
Разумный не станет подвергать допросу безумца.
7. Поскольку знание — рудник, а дух в нём рудокоп,
Связаны знание и душа слова, они соломинка и янтарь.
8. Знанием сделай себя прекрасней, чем рубин, [хранимый] в земле,
Со знанием взлети выше птицы, что [парит] в воздухе.
9. Если ты исхудал, то нет в том вины пастуха,
Ведь ты проспал время, когда надо было пасться.
10. Послушай, что сказал кузнечик, когда в холода увидел снег:
«Пока в тепле я прыгал и скакал, настало время голода».
11. Возвышай душу, в этом превосходство,
Униженность — не от земли, величие — не от неба.
12. Суховой не принесёт свежесть ветра весны,
Ароматы несёт лишь дыхание восточного ветерка.
13. Того, кто одет в шелка добродетели и знания,
Не печалит, что вместо ковра в его доме циновка.
14. Свободным никто тебя не назовёт, пока твоя душа
То в плену у алчности, то в рабстве у страстей.
15. Мы стали поденщиками дива и таскаем для него дрова,
Потому что презренное тело голодно и помышляет только о еде.
16. Взгляни на дива, который стал проводником на пути человека,
Посмотри на человека, ведомого его рукой.
17. Незнакомого грабителя, что сидит в засаде, можно поймать,
Невозможно уберечься от вора, с которым ты водишь дружбу.
18. Взгляни на друга и врага глазами разума,
Не обманись, ведь за каждой личиной скрывается ещё одна.
19. Джамшид создал «Чашу, зрящую мир» для того,
Чтобы мир больше не был чашей, зрящей лишь себя.
20. Ржавчина на сердце тех, кто замаран бранным миром,
Не всякий, на ком чиста одежда, праведник.
21. О сердце, гордыня и алчность — это подлость и ничтожность,
О глаза, путь дива и путь Бога — это разные [дороги].
22. Если мыслью возвысишься и над страстями воспаришь,
Увидишь, где ты, и каков твой путь.
23. Душа — это ветка для плодов науки, знания и суждения,
Взгляни, как румяны плоды на этой ветке.
24. О юная веточка, ты выросла в цветнике,
Ничтожнее травы тот розовый куст, что не даёт цветов.
25. Узрев всё это, постигни смысл:
Тот, кто совершил грех, не догадывается, что согрешил.
26. Если в хижине довольства малым найдет бесценное сокровище
Слабый муравей, но, возможно, уподобится Сулейману.

27. Ты — крестьянин на ниве царства своего бытия,
Труды твои зерно, а дни — мельница.
28. Голова твоя без лампы разума в плену темноты,
Тело без духа немощно, словно пылинка.
29. Вот так и веточка, не выросшая в чинару,
Гнётся от любого ветерка, подобно иве.
30. Если я дам тебе горький совет, не морщись,
Усвой эту горечь, ведь в ней свойство лекарства.
31. Смотри, куда ступаешь, а потом делай шаг,
На дороге ямы, а у тебя всегда «глаза на затылке».
32. Разве может давать свет погасшая лампа?
Разве отступит болезнь, если болен лекарь?
33. Не сажали мы пшеницу в пору посевной, и потому
В амбаре у нас вместо муки одна фасоль.
34. Чтобы взлететь к небу знаний, дела — лучшие крылья,
В стране бытия добродетель — наилучшая пища.
35. Ищи, даже если цель твоя превосходит замысел,
Шагай, даже если твой путь лежит через пасть дракона.
36. Среди превратностей Пути любовь — цель,
В волнах морских счастье — корабль.
37. Непрístupная крепость истинного знания и дворец человечности —
Это самые высокие строения во прахе этого низкого мира.
38. Разумен тот, кто трудится в степи стремлений,
Блажен тот, кто надеется, что деревня станет селом.
39. Ты стал купцом, а товара у тебя нет,
Удивляюсь я, что тебя почему-то зовут купцом.
40. Знанием ты стяжаешь славу, не имуществом и не поместьем,
Только добродетели отличают человека от животного.
41. О бунтующем потоке с гор и грохочущих волнах
Не задумывается лишь безбожник, о законовед!
42. Не безумие ли рассказывать о предопределении и роке:
Свалиться с крыши и говорить, что это судьба.
43. Те подлецы, что зовутся муфтиями или судьями,
Сшили себе одежду из взяточничества и воровства.
44. Подавая дирхем, они жаждут попасть в рай,
Где тот, чья вера и воздержание нелицемерны?
45. Для души каждый, кто постиг Знание (*mo'arafat*), — человек,
Для сердца каждый, кто защитил Добродетель, — падишах.

В последнем бейте касыды, в её итоге, сведены воедино Знание и Добродетель — два столпа человеческой жизни. Можно обратить внимание здесь, что группа наблюдений и наставлений Парвин, связанных с идеями разума и знания, восходит к любимому поэту Парвин — Насир-и Хосрову, выразившему в своих касыдах одну из важнейших тем мусульманской духовности — культ знания, истинной разумности, стремления к Истине. В духе его мудрой проповеди Парвин говорит о превосходстве души над телом, об обретении знания как

цели человека в его земной жизни, о преодолении страстей (власти дива), о разуме как путеводителе; образ крестьянина как идеала поведения (ведь он возделывает ниву, запасает урожай) тоже созвучен афористической дидактике Насир-и Хосрова.

Соединяя в единый поток наставления разных течений в мистической традиции, Парвин включает в стихотворение и чисто суфийские идеи (например, о любви как о единственной «цели Пути»). В завершающем касыду фрагменте излюбленные суфийские мотивы преобладают — пори-

цание лицемерия и стяжательства, соотношение предопределения и свободы воли, добродетель как отличие детей Адама от четвероногих. Впрочем, эту последнюю мысль и дидактик Насир-и Хосров, и дидактик Саади тоже охотно обсуждали, ибо, по их мнению, человек — единственное из творений Бога, кому дано право выбирать между добром и злом, ни ангелов, ни демонов Господь этим правом не наделил. Парвин идёт и по стопам Саади, главного «воспитателя», «властителя дум» иранцев, который стремился этическую доктрину суфизма, идеал «совершенного человека», превратить в универсальную поведенческую мораль, пригодную для вполне житейских нужд воспитания¹⁵.

В касыде Парвин тема разума явно преобладает: именно разум является истинным путеводителем для человека. Отметим, что знание у Парвин в её жизни и поэзии — это и образование, и приобщение к культуре — то, что она получила сама в своей семье и в чём видит своё истинное счастье. К этому она призывала и всех женщин Ирана, — так сказывалась её просветительская миссия. В анализируемой касыде Парвин говорит от лица дервишей, познавших закон Творца и суть сотворённого Им мира, и тема знания возвышается к своим духовным истокам: знание — это знание Пути к Истине. В начале касыды сконцентрированы мысли Парвин о знании как высшем основании для восхождения души: *знание есть рудник, а дух в нём рудокоп*, из знания дух извлекает сокровища.

Итак, в образах дервишей Парвин описывает именно их сознание как вершину проявления человечности, как высшее достижение земной жизни, которая призвана следовать Науке откровения. В речах дервишей, которые создала Парвин, прозвучали авторские высказывания поэта, откровения об идеале, принятом за образец и за модель собственной жизни. Стихи её давали то представление о дервише, те ракурсы многогранной религиозной персидской

традиции, которые были близки самой Парвин. Свой духовный мёд она собирала с разных цветов, соединяя различные, порой борющиеся между собой учения. При этом она выбрала как доминантную не тему экстатического озарения, когда поэтическое вдохновение приравнивается к пророческому, что характерно, к примеру, для лирики Хафиза, а тему морального закона, исходящего от Бога, что в высшей степени типично для дидактиков, в первую очередь для Насир-и Хосрова. Это предпочтение есть, несомненно, дань эпохе и семейному воспитанию, настроенному на просветительский и нравоучительный лад. Парвин говорит с читателем на языке великих проповедников и учителей прошлого — она поучает, как Насир-и Хосров или Саади. Чтобы так писать, очень молодой женщине той эпохи, на которую пришлось её творчество, требовались незаурядная личная и творческая отвага. Она посмела уравнивать себя в правах с Учителями, включиться в цепь традиции, в которой поэт-пророк — не фигура речи, а концепция и самоидентификация. Так, Насир Хосров выразил это парадоксально, но предельно точно: «Узнай меня на путях Пророка, // не считай меня поэтом, хотя я и поэт»¹⁶. То, что в эту традицию попыталась встроиться женщина — факт редкий и незаурядный, хотя в истории были примеры суфийских подвижниц. Однако те из них, кому дарован был поэтический талант, ибо среди них были и такие, изъяснялись в стихах на языке любви, а не на языке мудрости.

Безупречный образ жизни Парвин Этесами и строгое следование избранному пути дали ей моральное право на обращение к современникам с этическими и духовными воззваниями. Оставаясь при этом человеком светским, она не была отделена от своего адресата, современного ей читателя, порой такого же юного, как она сама. И поэтическая миссия её трагически короткой жизни заключалась в передаче идеала в стихотворной проповеди, в вовлечении

¹⁵ Не случайно в книге «Круг чтения», этом учебнике нравственности, в которой Л.Н. Толстой выступил собирателем мудрости разных времён и народов, самым цитируемым из персов оказался именно Саади.

¹⁶ Насир-и Хосров, 2002: 356.

читателя в непрекращающуюся жизнь многовековой религиозно-мистической традиции. Она стремилась говорить со своим современниками на языке философии разума, убеждая их вновь понять и полюбить поэтическую классику и универсаль-

ные истины, которые не подвержены переосмотру и девальвации. С этой точки зрения наследие Парвин остается актуальным и в нашу эпоху кризиса идеалов гуманизма и борьбы за сохранение общечеловеческих духовно-нравственных ценностей.

Список литературы:

- Андре, Т. Исламские мистики. — Санкт-Петербург: Евразия, 2003. — 240 с.
- Арбери А.Дж. Суфизм. Мистики ислама. — Москва: Сфера, 2002. — 272 с.
- Короглы Х. Поэзия XX века (Первая половина XX века) // История персидской литературы XIX-XX веков. — Москва: Восточная литература, 1999. — С. 81–119.
- Кошемчук Т.А., Рейснер М.Л., Яхьяпур М. Антропологическая концепция в мистической поэзии Парвин Этесами // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 186–199. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-186-199>
- Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. Я есмь Истинный Бог: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе Аттара // Семантика образа в литературах Востока. — Москва: Восточная литература, 1998. — С. 121–158.
- Рейснер М.Л. Насир-и Хусрав (1003/4-1077): поэзия как проповедь // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. — 2004. — № 4. — С. 150–164.
- Рейснер М.Л. Царь Йима — Джам — Джамшид: от мифологического героя к литературному образу // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. — 2020. — Т. 12. — № 3. — С. 348–367. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2020.303>
- Рейснер М.Л., Кошемчук Т.А. Интерпретация образа дервиша в пьесе-сказке Николая Гумилёва «Дитя Аллаха» // Культура и образование. — 2022. — № 2. — С. 72–82. <https://doi.org/10.24412/2310-1679-2022-245-72-82>
- Pourjavady N. Love and the Metaphors of Wine and Drunkenness in Persian Sufi Poetry // Metaphor and Imagery in Persian Poetry. — Leiden–Boston: Brill, 2012. — pp. 125–136. https://doi.org/10.1163/9789004217645_006

References:

- Andrae, T. (1960) *Islamische mystiker*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH. (Russ. ed.: (2003) *Islamskiye mistiki*. Saint Petersburg: Evraziya Publ.).
- Arberry, A.J. (1950) *Sufism: an account of the mystics of Islam*. London: Allen & Unwin. (Russ. ed.: (2002) *Sufizm. Mistiki islama*. Moscow: Sfera Publ.).
- Korogly, H. (1999) 'Pojezija XX veka (Pervaja polovina XX veka) [Poetry of the XX century (The first half of the XX century)]', in *Istorija persidskoj literatury XIX-XX vekov [History of Persian literature of the XIX-XX centuries]*. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., pp. 81–119. (In Russian).
- Koshemchuk, T. et al. (2021) 'Antropological Concept in Mystical Poetry of Parvin Etesami', *Concept: philosophy, religion, culture*, 5(4), pp. 186–199. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-186-199>
- Pourjavady, N. (2012) 'Love and the Metaphors of Wine and Drunkenness in Persian Sufi Poetry', in *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*. Leiden–Boston: BRILL, pp. 125–136.: https://doi.org/10.1163/9789004217645_006
- Reysner, M. L. (2020) 'King Yima — Jam — Jamshid: From Mythological Hero to Literary Image', *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, 12(3), pp. 348–367. (In Russian). <https://doi.org/10.21638/spbu13.2020.303>

Reysner, M.L. (2004) 'Nasir-i Husrav (1003/4–1077): poezija kak propoved' [Nasir-i Khusrav (1003/4–1077): poetry as a sermon], *Moscow State University bulletin. Series 13. Vostokovedenie*, (4), pp. 150–164. (In Russian).

Reysner, M.L. and Chalisova, N.Yu. (1998) 'Ja esm' Istinnij Bog: obraz starca Halladzha v lirike i zhitijnoj proze Attara [I am the True God: the image of the elder Hallaj in the lyrics and hagiographic prose of Attar]', in *Semantika obraza v literaturah Vostoka [Semantics of the image in the literatures of the East]*. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., pp. 121–158. (In Russian).

Reysner, M.L. and Koshemchuk, T.A. (2022) 'Interpretation of the image of a dervish in the play-tale by Nikolai Gumilyov "Child of Allah"', *Culture and Education: Scientific Informational Journal for Universities of Culture and Arts*, (2), pp. 72–82. (In Russian). <https://doi.org/10.24412/2310-1679-2022-245-72-82>

Информация об авторах

Кошемчук Татьяна Александровна — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры иностранных языков и культуры речи, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет. Адрес: 198005, Санкт-Петербург, 5 Петербургское шоссе, дом 2. (Россия)

Рейснер Марина Львовна — доктор филологических наук, профессор кафедры иранской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Адрес: 125009, Москва, ул. Моховая, дом 11, строение 1. (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Tatjana A. Koshemchuk — Doctor of Philology, Professor, Professor of the Department of foreign languages and speech culture, Saint-Petersburg state agrarian University. 5, b. 2., Peterburgskoe shosse, Saint Petersburg, Russia, 198005 (Russia)

Marina L. Reysner — Doctor of Philology, Professor, Professor of the Department of Iranian languages, Institute of Asian and African studies, Lomonosov Moscow State University. 11. Mokhovaya str., Moscow, Russia, 125009 (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 20.01.2023; одобрена после рецензирования 20.02.2023; принята к публикации 12.03.2023.

The article was submitted 20.01.2023; approved after reviewing 20.02.2023; accepted for publication 12.03.2023.