

ЛЕВ ТОЛСТОЙ В ТРУДАХ ИРАНСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

© Ринат Бекметов, Казем Нежад Дахкаи Седиге

LEO TOLSTOY IN THE WORKS OF IRANIAN RESEARCHERS

Rinat Bekmetov, Kazem Nejad Dahkaei Sedigeh

Among the problems of modern Russian and foreign Tolstoy Studies, it is necessary to highlight the issue related to the reception of Leo Tolstoy's life and work in the works of Iranian writers, literary critics, publicists and philosophers. This article, of a selective review type, demonstrates the process of perception of Leo Tolstoy by prominent Iranian authors. The collected statements fall within the period between the 1970s and 2010s, with a brief digression to an earlier period that predetermined the direction of judgments about Leo Tolstoy.

Our analysis shows that the Iranian authors not only reflected the facts of the biography and the worldview of the Russian classic writer, but also, to a certain extent, created the image adapted for Persian readers. This image was embedded in the traditional Iranian ideas about a person of high moral and spiritual strength. He was viewed through the prism of key figures of Persian cultural history (Jalaladdin Rumi, Abu Hamid al-Ghazali, Mulla Sadra, etc.). Leo Tolstoy was interesting to the Persian reading public not so much as a master of words, although the important aspect of his work in the Iranian-speaking environment is evidenced by numerous translations of Leo Tolstoy's works into Farsi. Tolstoy was interesting as a moralist philosopher and a preacher, "an ideological person" ("persona ideological"). It is by no means accidental that there was a discussion in Iranian intellectual circles about whether or not Leo Tolstoy actually accepted Islam at a late stage of his life.

Keywords: Leo Tolstoy, Iran, Persian reception, biography, creativity, image

Среди многих проблем современного отечественного и зарубежного толстоведения необходимо выделить вопрос, связанный с рецепцией жизни и творчества Л. Н. Толстого в трудах иранских писателей, критиков, литературоведов, публицистов и философов. В статье, носящей выборочно-обзорный характер, продемонстрирован процесс и результат восприятия Л. Н. Толстого видными иранскими интеллектуалами. Хронология собранных высказываний – в промежутке между 1970-ми и 2010-ми годами с кратким экскурсом в более ранний период, предопределивший основной вектор суждений о Л. Н. Толстом.

Проведенный анализ показывает, что иранские авторы не только отражали факты биографии и мировоззренческую систему русского писателя, но и в определенной мере создавали его образ, адаптированный для персидских читателей. Он вполне органично встраивался в структуру традиционных представлений о человеке бескомпромиссной нравственно-духовной силы и неординарного ума. Его рассматривали сквозь призму ключевых фигур персидской национально-культурной истории (Джалаладдин Руми, Абу Хамид ал-Газали, Мулла Садра и др.). Л. Н. Толстой был интересен персидской читательской публике не столько в качестве художника слова, творца великой литературы, хотя о важности этой грани творчества писателя в ираноязычной среде свидетельствуют многочисленные разновременные переводы толстовских произведений на фарси, сколько в качестве крупного философа-моралиста и проповедника веры, которая объединяет людей, «человека идеологического» («persona ideologica»). Далекое не случайным выглядит тот факт, что в иранских просвещенных кругах на первых порах освоения ими Л. Н. Толстого шла дискуссия о том, принял ли в действительности он ислам в поздний этап своей жизни, стал ли он тем самым для Ирана «своим» и по системе религиозных убеждений.

Ключевые слова: Лев Толстой, Иран, персидская рецепция, биография, творчество, образ

Имя Л. Н. Толстого – одно из известных русских имен в иранской культуре наряду с именами А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова.

С Толстым персидский читатель познакомился в начале XX века благодаря тому, что художественное творчество великого яснополянца и в особенности его моральная философия активно

распространялись по всему миру. О Толстом персидский читатель узнавал прежде всего через литературные переводы. Они публиковались – на раннем этапе освоения – по преимуществу в газетах и журналах; позднее стали выходить в свет отдельные книжно-печатные издания. Вместе с тем переводы не были единственным источником знакомства персидского читателя с Толстым. Огромную роль в его адаптации на персидской культурной почве играли (играют и поныне) статьи иранских критиков, филологов-литературоведов, публицистов, философов и богословов. Их тексты содержали не только разбор произведений Толстого, в них излагались его биография и мировоззрение.

В иранской культуре сложился особый образ Толстого, тесно связанный с константами персидской картины мира. Чрезвычайно интересно понять, как этот образ формировался, какими смыслами наполнялся, как трактовался – одним словом, в каком подвижном соотношении находились в этом образе объективно-биографические детали, о которых писали иранские толстоведы, и национально-культурные факторы, с помощью которых происходила постепенная адаптация Толстого в просвещенной иранской среде. Чтобы прояснить этот вопрос, попробуем дать краткий обзор трудов на персидском языке (в период с 1970-х по 2010-е годы), посвященных взглядам Толстого. Это в основном аналитические работы, в содержательном плане находящиеся на грани философских размышлений, литературоведческих штудий, религиозной критики и публицистики. Для восточного мышления подобная недифференцированность привычна, ибо в нем господствует установка на синтетическое постижение чужого миропредставления, и, пожалуй, для Толстого она более чем справедлива, оправданна (вспомним его категоричное и обоснованное нежелание ограничивать «Войну и мир» рамками исторического романа или иными жанровыми и стилевыми модификациями, так что подходящим словом для определения формы текста стала бы хотя и зыбкая и слишком обобщенная, но достаточно четко применимая к курсам толстовского сознания лексема «книга»).

Надо сказать, что иранскую читательскую публику – во всяком случае, в самый ранний период знакомства – интересовал Толстой не как целостный и заверченный феномен, а как явление, состоящее из разных граней. Персидского читателя привлекали в Толстом духовные искания, и, как правило, рассказ об этом аккуратно внедрялся в канву последовательного биографического повествования. Так, уже в статье «Молодые годы Толстого» ирано-курдского историка,

переводчика, лингвиста и поэта Рашида Йасеми (1895–1951)¹, написанной в 1931 году и опубликованной в журнале «Восток», заданы некоторые параметры конструирования персидского образа Толстого [1]. Автор выборочно перечисляет вехи ранней жизни Толстого: не упоминая по какой-то причине факта его учебы на восточном отделении Императорского Казанского университета, он пишет о службе Толстого на Кавказе, его участии в Крымской войне, деятельности, связанной с открытием крестьянских школ в Ясной Поляне, свадьбе Толстого и подробно останавливается на духовном кризисе писателя 1880-х годов, что находится в определенном диссонансе с названием статьи и ее основной темой. Автор обходит стороной вопрос об индивидуальной причине этого кризиса, а также историческом фоне, на котором он протекал. Он лишь лаконично констатирует, что Толстой искал Бога. Это и не удивительно, поскольку тема богоисканий в персидской культуре является основополагающей, стержневой. Р. Йасеми, в частности, пишет: «Толстой, не найдя ответов на свои вопросы, обратился к опыту мировых религий. Среди множества суеверий, про-

¹ Голам-Реза Рашид Йасеми (غلامرضا رشید یاسمی, Gholamreza Rashid Yasemi) родился 19 ноября 1895 года в городке Гехваре (Геваре), расположенном на западе Ирана, в провинции Керманшах (в ее национальном составе преобладали курды). Начальное образование получил в Керманшахе – одноименном административном центре этой области, после чего уехал в Тегеран. В столице он продолжил образование (франкоязычная католическая миссионерская школа), после чего активно публиковался в местной газетно-журнальной периодике. В 1917 году вместе со своими друзьями-единомышленниками основал иранское литературное общество «Данешкаде» (انجمن ادبی دانشکده, Daneshkadeh Literary Society). Через год у него появился собственный орган печати – ежемесячный журнал «Данешкаде» («Факультет»), главную задачу которого редакторы видели в распространении литературных новинок на персидском языке без нарушения традиционных канонов, установленных прославленными мастерами прошлого, – иными словами, цель определялась синтезом проблемно-тематических новаций с утвержденными художественными нормами. В журнале имелся отдел критики, издавались переводы произведений западноевропейской классики (Ж. Лафонтен, Ф. Шиллер, А. Дюма и др.). Несмотря на то что журнал просуществовал недолго (в 1920 году он был закрыт в силу финансовых трудностей, общий тираж составил около 500 экземпляров, каждый выпуск в объеме – от 50 до 70 страниц), его влияние на литературную жизнь Ирана носило заметный характер. В целом творчество Р. Йасеми лежит на границе двух знаковых систем: модернистской поэтики и классического наследия. Умер Р. Йасеми 9 мая 1951 года в Тегеране, похоронен там же.

низывающих религиозное сознание, он нашел свет надежды и сказал, что религия связывает бесконечное с конечным. Вся деятельность творений связана с Творцом, и эта связь демонстрирует единство вселенной, мира»² [Там же, с. 280]. Для Толстого, по мысли автора, религия – ответ на сущностные вопрошания человеческого ума, форма преодоления его несовершенств. В ней наиболее внятно актуализирован момент бессмертия души, так что «разрушение тела не делает человека смертным», «смысл жизни и путь спасения заложен исключительно в основных религиозных учениях» [Там же, с. 281]. Все это относимо к содержанию хорошо изученных взглядов Толстого; сюда, кстати, можно включить и то суждение писателя, в соответствии с которым человеку Востока нет необходимости искать истину на стороне: она так или иначе заложена в той традиции, к которой он принадлежит по природе, естественному праву, в силу своего рождения в ее недрах. Тем не менее важен акцент на религиозно-философской составляющей толстовских представлений, созвучных иранской нации.

Мысль о приоритетности богоискательства в творчестве Толстого была подхвачена Мохаммадом Али Эслами Нодушаном (род. в 1925 году), иранским поэтом, критиком и литературоведом³, в статье с характерно-символическим названием «Толстой – Мевлана новой эпохи», изданной по-

очередно тремя частями в журнале «Извлеченное богатство» в 1974 году [3], [4], [5].

В этой статье автор соотносит Толстого с Джалаладдином Руми (Мевланой), средневековым персидским поэтом-суфием, но правильнее было бы сказать, что он прочитывает Толстого, интерпретирует его картину мира сквозь призму своих знаний о жизни и творчестве Руми.

В начале большой статьи М. Эслами Нодушан подчеркивает парадоксальность такого сближения. Он указывает на то, что русского и персидского классиков разделяет не только культурно-географическое пространство – они находятся на заметно ощутимой историко-хронологической дистанции. «Возможно, читатели будут удивлены тем странным обстоятельством, что я сравниваю два имени, Толстого и Джалаладдина Руми. По времени они разделены более чем шестью веками; один из них принадлежит славянской ветви европейской культуры, которая является продуктом синтеза греческой мысли и христианской религиозности, а другой связан с мусульманской культурой Ирана; один из них был свидетелем развития промышленной цивилизации и тех последствий, которая она несла миру, а другой жил в эпоху расцвета средневековья. Теперь зададимся вопросом: в чем заключается сходство этих титанов, кроме их величия? Согласимся, что величие само по себе – немалое сходство, независимо от того, где и когда оно возникает...» [3, с. 703]. Отвечая на этот вопрос, М. Эслами-Нодушан пишет, что и Толстой, и Руми искали истину. Оба они были – «беспокойными гениями» («نیوگ های نازام»). Их интересовала истина в наднациональном и сверхкультурном значениях этого слова. По М. Эслами Нодушану, Толстой не знал о Руми и не читал его произведений⁴. Основа для их сближения лежит не в за-

² Все приводимые и анализируемые в данной статье труды иранских авторов-толстоведов до сих пор на русский язык не переведены. Здесь и далее подстрочный перевод с фарси – Казем Нежад Дахкаи Седиге, обработка в соответствии с правилами русской грамматики – Р. Ф. Бекметова.

³ Мохаммад Али Эслами Нодушан родился в городке Нодушан провинции Йезд (центральная часть Ирана). Учился сначала в Йезде – одноименном административном центре этого региона страны, затем в Тегеране, получив по завершении учебы на юридическом факультете местного университета степень бакалавра. Продолжил образование в Парижском университете Сорбонны, защитил там докторскую диссертацию и вернулся в Иран, проработав несколько лет в должности судьи, после чего оставил службу и переключил все внимание на преподавательскую и исследовательскую (филологическую) деятельность. С конца 1960-х годов читал в Тегеранском университете множество курсов по теории и истории литературы (не только персидской, но и мировой). В Иране его знают как специалиста-литературоведа, хотя под псевдонимом «М. Дидевар» он публиковал и художественные тексты. Отдельные произведения автора переводились на русский язык, см.: [2, с. 136]. Основатель культурного фонда «Персия Фирдоуси».

⁴ Это, разумеется, не так. Как показали современные иранские литературоведы, отдельные рассказы «Русских книг для чтения» восходят к древним персидским текстам, о которых Толстой, владея европейскими языками, знал из вторичных литературных обработок. Так, Н. Насири установила, что сюжет толстовской басни «Лев, Осел и Лисица» заимствован из соответствующей дидактической новеллы первой книги «Маснави Манави» Руми [6, с. 80]. Кроме того, исследователи Ирана аргументированно пишут о том, что пересказ Толстым в письме к священнику Ивану Ильичу Соловьеву от 8 июля 1908 года фрагмента «одной арабской поэмы» на самом деле является подробным объяснением поэтической притчи Руми «Моисей и Пастух» (об этом косвенно: [7, с. 18–19]). Напомним, что в письме к И. И. Соловьеву Толстой делился соображениями о том, как следовало бы воспринимать его, автора «Войны и мира», окружающими людьми – в качестве человека, имеющего обо всем

имствований Толстого из Руми, а в едином источнике их обращений – древней индийской философии. «Мы не уверены, – признается автор, – что Толстой вообще знал Руми по имени. Его знакомство с его интеллектуальными трудами, а именно с мистическими сочинениями также для нас неясно. Единственный общий источник мысли, который можно обнаружить, – это мистические и религиозные идеи Индии; они, с одной стороны, через явление иранского мистицизма повлияли на мировоззрение Руми, а с другой –

несовершенное представление, которое, однако, в «глазах» Бога оценивается высоко, потому что целиком проистекает от сердца, диктуется душевными порывами и не содержит ничего плохого, злого или темного. В подтверждение необходимости такого восприятия себя Толстой привел «легенду» о том, как Моисей, странствуя в пустыне, встретил пастуха, который молился, прося Бога о снисхождении и обращаясь к Нему как к человеку, то есть наделяя Его антропологическими чертами и качествами («я обувал бы тебя, я мыл бы твои ноги и целовал бы их, я расчесывал бы тебе волосы, стирал бы тебе одежду, убирал бы твоё жилище и приносил бы тебе молоко со своего стада»). Моисей был возмущен подобным богохульством, настойчиво, с жаром говоря, что Бог бестелен, Он – Создатель, Творец и по определению ни в чем не нуждается. Пастух растерялся: он понимал Бога по своему... Когда же Моисей оставил пастуха, Бог обратился к пророку, сказав ему, что тот поступил дурно и неблагоприятно, поскольку пастух в своем отношении к Нему был искренен и чистосердечен. Важнее не слова, которыми человек пользуется, а сердце, с которым он молитвенно взывает к Нему [8, с. 178–179]. Эту «легенду» Толстой позднее включил в «Путь жизни» с указанием на ее арабской происхождение («Есть такой арабский рассказ...») [9, с. 63]. Она была извлечена им из VI главы «Московского сборника» за 1897 год (издание К. П. Победоносцева). При этом следует отметить, что здесь в начале повествования о Моисее и пастухе имя Руми упоминается! Автор проповеди («Московский сборник» представляет собой их собрание), не называя поэму, приписывает создание притчи «учителю Джелалледину»: «В одной арабской поэме встречается такое поучительное сказание знаменитого учителя Джелалледина...» [10, с. 163]; «арабское» тут, по-видимому, подразумевает все, что написано арабскими буквами, не обязательно являясь творением арабского народа, это синоним «мусульманского». Более того, в следующей, VII главе Руми «аттестован» по всем правилам справочно-информативной литературы («Древний Персидский Поэт Мухаммед Руми (13 стол <етие. – Р. Б., К. Н. Д. С.>) – автор знаменитой поэмы *Маснави*») с выборкой отрывка о молитве, которая достойна верующего (упоминание Бога само по себе служит фактом Его присутствия в сердце человека, «в одном твоём слове „о, Господи“ множество отзывается голосом: „Я здесь с тобою“») [10, с. 163–164].

Толстой, знакомясь, наслаждался ими, получал гносеологическое удовольствие» [3, с. 703–704]. При этом если для Руми как человека своего времени был принципиален мистический элемент индийских учений, то Толстой как личность с просветительскими взглядами отрицал его значимость, вернее – признавал несущественность мистики и того пути существования, который ставился ею во главе угла, настаивая на том, что поскольку она в корне не познаваема, то лучше жить просто, не думая о ней и в каждодневной практике на добрую и непосредственную полагаясь любовь к ближнему, без ненужных, уводящих далеко в сторону, «спекулятивных» абстракций⁵.

Вместе с тем не только индийская философия повлияла на Толстого. Весь культурный Восток был освоен им (начало этого процесса, по М. Эслами Нодушану, было положено в кавказский период жизни писателя). Ненасильственный путь противостояния злу – следствие как внутреннего перелома, произошедшего в душе Толстого, так и серьезного изучения им основополагающих канонов индуизма, буддизма, древнекитайской философско-религиозной системы по версии Конфуция. В поздние годы Толстой активно переписывался с интеллектуалами Индии, Китая и Японии. Идеи Толстого, не забывает сказать иранский автор, были заимствованы Махатмой Ганди и другими деятелями современной русскому писателю индийской культуры, которые утверждали, что, если бы Толстой родился в Индии, он обязательно стал бы воплощением Пуруши или Кришны.

⁵ Позиция Толстого, между прочим, не исключала его необычного отношения к снам как форме интуитивного постижения мира. Так, если не брать во внимание художественные опыты писателя и ограничиться его высказываниями о снах, зафиксированными близким кругом современников, то создается картина понимания Толстым важности сновидений в судьбе человека. В. Ф. Булгаков в своем дневнике сохранил свидетельства этого, см.: «Лев Николаевич рассказывал о сне, который видел в ночь сегодня...» (сон описывал убийство Толстого железным колом как отступника веры, «еретика», что не мешало писателю «воскреснуть») и убежденно проповедовать «свое»; В. Ф. Булгаков, правда, не описывает эмоционального состояния Толстого во время этого рассказа, реакции слушающих на него, сразу переходя на темы, как ему кажется, значительные: «Были за обедом разговоры и более серьезные», «Заговорили о снах <...>. Сны – это удивительное явление, – говорил Лев Николаевич. – Совершенно справедливо изречение Паскаля, что если бы сны шли в последовательности, то мы не знали бы, что – сон, что – действительность» [11, с. 71, 80].

Касается М. Эслами Нодушан и отдельных биографических моментов. Так, он пишет, что в юности Толстой вел разгульный образ жизни, увлекался азартными играми и женщинами легкого поведения, участвовал в военных действиях, однако в зрелый период понял, что жил неправильно. Осознание подлинного смысла жизни привело его к «опрощению». Толстой стал «стыдиться своего аристократизма и богатства» [3, с. 706], вместо роскошных одежд предпочитал простую холщовую рубашку, умерял себя в еде, ходил пешком. Руми так же, будучи по происхождению членом благородного семейства, вел аскетический образ жизни («отказался от семейной привязанности и обратился к поэзии» [Там же, с. 707]), пропагандировал его: не отягощая себя лишними вещами, человек, по убеждению Руми, может быть ближе к Богу, способен слышать, чувствовать Его. Примечательна в обоих случаях неожиданность духовного поворота-преображения: как Толстой внезапно для внешнего наблюдателя отказался от привычек того сословия, к которому принадлежал по рождению, так Руми круто изменил судьбу на пике славы, уйдя в странное затворничество, протекавшее в форме опьяненных танцев, хлопанья в ладоши и писания аллегорических стихов [4, с. 12]. И Толстого, и Руми нередко, особенно на первых порах их внутреннего перелома, воспринимали в качестве безумцев.

Любопытно портретное сравнение, которое проводит М. Эслами Нодушан. Главное сходство он усматривает в том, что и Толстой, и Руми испытывали недовольство своим внешним видом. «Толстой, с широким носом, большими ушами, впалыми щеками, маленькими глазками и пухлыми губами, считал себя некрасивым и воображал, что счастье не придет к тому, у кого такой нос, такие губы и такие глаза, и сам признавался, что был когда-то готов отдать все, лишь бы стать красивым» [3, с. 708]. Руми, судя по традиционным описаниям, был высок и строен. Тем не менее излишне овальное лицо и худощавость тела его очень смущали.

Требуется разъяснения схожесть одной «ситуации», на которую указывает М. Эслами Нодушан. Он пишет: «В своих воспоминаниях о детстве Толстой рассказывает, что, когда его раздели догола для купания и поместили в таз, он впервые заметил, какое у него слабое костлявое тело. Чем-то это признание похоже на рассказ Руми, в котором повествуется о том, как однажды он пошел в баню и там, взглянув на собственное тело, проникся жалостью к нему: таким немощным оно показалось Руми. Он сказал:

„Всю жизнь я никого не стеснялся, но сегодня мне совестно за свое худое тельце“» [3, с. 708].

В случае Толстого речь, конечно, идет о незаконченном автобиографическом очерке «Моя жизнь» (1878). В нем писатель вспоминал об ощущениях первых пяти лет жизни. В представленных отрывках поражает то, с какой тщательностью он воспроизводит положения, относимые к области бессознательного и потому трудно выразимые в словах. «Я сижу в корыте, и меня окружает странный, новый, не неприятный кислый запах какого-то вещества, которым трут мое голенькое тельце. Вероятно, это были отруби, и, вероятно, в воде и корыте меня мыли каждый день, но новизна впечатления отрубей разбудила меня, и я в первый раз заметил и полюбил мое тельце с видными мне ребрами на груди, и гладкое темное корыто, и засученные руки няни, и теплую парную страшную воду, и звук ее, и в особенности ощущение гладкости мокрых краев корыта, когда я водил по ним ручонками» [12, с. 470]. Толстой, однако, констатируя малый размер детского тела и грудные ребра, не переживает чувства жалости или сострадания к себе. Его рефлексия более глубинна и первозданна, она связана с экзистенциальным самопознанием и самоузнаванием, с тем прикосновением к бытию в его конкретном выражении, которое столь тонко и обостренно осязается в детские годы, когда мир открывается в ракурсах нескончаемого удивления. Не случайно Толстой в продолжение отрывка размышляет над самим феноменом жизни и приходит к выводу, что наличный мир – это пространственно-временная форма, к которой вынужденно приспособливается все живое, подчиняется, находясь в ней, по всеобщему и непреложному закону и от которой оно освобождается, когда человек умирает. В этом плане парадоксально, что рождение (от зародыша до новорожденного) и смерть – две перекликающиеся точки онтологической цепи, в них громкогласно заявляет о себе бестелесность, небытие, откуда человек приходит и куда он уходит, когда живое прекращает пребывать, располагаться в нем⁶.

⁶ У Толстого об этом написано так: «... вся жизнь наша есть большее и большее подчинение себя этим формам и потом опять освобождение от них» [12, с. 470]. В близком словесном ряду эту мысль высказывала Толстому его двоюродная тетка Александра Андреевна Толстая, находившаяся с ним в длительной переписке. В письме от 18 апреля 1858 года она, делясь впечатлением от прочитанной рукописи рассказа «Три смерти» и одновременно подвергая его разбору, поясняла, что смерть мужика-бобыля (в тексте, написанном на французском языке, он упорно назван ею по-русски – «извозчиком»), может быть, бу-

Не преминул М. Эслами Нодушан сказать о физической силе и выносливости двух гениев. Толстой обладал на редкость крепким телосложением, служил в армии, был охотником и прекрасным наездником (в последнем случае – до преклонных лет); будучи пожилым человеком, он катался на коньках, ездил на велосипеде, играл в теннис и лапту, занимался гимнастикой и плавал, пешие прогулки по утрам стали для него родом молитвы. Аналогично Руми был легок на подъем, энергичен, ловок и быстр; это проявилось в его умении подолгу и самозабвенно кружиться в суфийском танце во время зикра – обряде поминания Аллаха.

Затронул М. Эслами Нодушан вопрос о том, почему Толстой ушел из Ясной Поляны. С его точки зрения, это событие могло случиться потому, что Толстой чувствовал, как велико различие между его словом и делами, представлением о правильной жизни и ее реальным соответствием праведному идеалу. Этот кризис, поясняет иранский литературовед, лежал в сфере психологических состояний. Схожий кризис пережил Руми, который оставил дом и отправился в далекий путь, чтобы не терять ощущения постоянной близости к Богу. «Две великие смерти, – заключает М. Эслами Нодушан, – Толстого и Руми, похожи они или нет, объединяет то, что обе они отличались от смертей других людей» [5, с. 73].

Статьи М. Эслами Нодушана о Толстом являются методологическими: они задавали главные ориентиры понимания Толстого для последующих иранских авторов.

Например, та же линия на русско-персидское сравнение представлена в статье современного литературоведа Можгана Мохаммади (род. в 1963 году) «Ал-Газали и Толстой в поисках смысла жизни», опубликованной в журнале «Философия и калам» в 2007 году [15]. З. Мохаммади отмечает, что и Толстой, и ал-Газали, выдающийся персидский средневековый богослов, создали «личную религию» путем трансформации сложившихся религиозно-философских воззрений. Эта «личная религия» была их образом жизни, а не только упорядоченной системой взглядов. Она возникла в результате душевного переворота. Для ал-Газали таким импульсом стали размышления о тщетности земного, убежденность о том, что до сих пор он жил, растрачивая отпущенное Богом драгоценное

время, впустую. Для Толстого выбор нового пути развития носил ярко выраженный экзистенциальный характер, и он обуславливался биографическими фактами: смертью старшего брата Николая, которого Толстой любил, смертью преступника на гильотине, которую писатель наблюдал вблизи, находясь в Париже, куда он приехал по педагогическим делам. Интересное уточнение дается в статье к понятиям «веры» и «верующего человека». Толстой, по мнению З. Мохаммади, считал, что «если у верующего имеется осмысленная жизнь, он спокоен и полностью свободен от забот и тревог, которыми обуреваем неверующий. Отсюда – Толстой не считал истинно верующими тех, кто был верующим, но при этом боялся смерти, страданий и лишений» [15, с. 29]. Толстой старался достичь истины эволюционным методом, комплексно, используя весь арсенал знаний, находившихся в его распоряжении. Но наука только усиливала его сомнения, утверждает иранский автор, усугубляла разлад вместо того, чтобы внести тишину и гармонию. Точно так же ал-Газали обретал истину жизни: в мучительном поиске, через преодоление чувства ее бессмысленности и расширение эпистемологических границ, когда разумному скепсису подвергается совокупность позиций, считающихся в общественном сознании неизблемыми, овеванными пеленой, туманом традиционализма. Как и Толстой, ал-Газали стремился жить в уединении, сосредоточенно, исполняя ту единственную цель, которую возложил на него Бог, – любить ближнего и раскрываться во всей полноте этой всеблагостью любви.

В коллективной статье современных иранских литературоведов «Сравнительное изучение образов в произведениях Дж. Руми и Толстого», напечатанной в журнале «Литература и языки» в 2014 году, контуры исследовательской линии М. Эслами Нодушана обрисованы более явно [16]. Авторы берут на анализ конкретные произведения двух писателей: притчу Руми «Спор четырех человек о винограде» и рассказ Толстого «Где любовь, там Бог». Они находят много сходного в этих сочинениях и прежде всего в основной идее: различие людей – всегда мнимое, как бы ни отличались люди внешне и по произносимым ими словам, «врата истины» открыты для всех без исключения, и они, эти «врата», располагаются в сердце; нет ничего выше любви к ближнему. «В своей притче Руми объясняет, что люди отличаются друг от друга по речам и наружности. Но там, где врата <двери> истины открыты для людей, различия устраняются, и воцаряется спокойствие. Толстой в своем рассказе также проводит различие между верованиями.

дучи никак не отрефлексированной, уподоблена «концу животного – из небытия вышел, в небытие возвращается» («Autrement il a l'air de finir comme une brute – sorti du néant et retombant dans le néant») [13, с. 106], см. также: [14, с. 282].

Он считает, что разница эта не имеет прочной основы, потому что все люди поклоняются одному и тому же Богу и верят в одну и ту же истину» [Там же, с. 123]. Центральный принцип толстовской морали состоит в том, что «люди, любящие истину, никогда не должны настаивать на различиях между религиями и несовершенстве каждой из них, но должны подчеркивать их единство как залог мира, порядка в нем» [Там же, с. 124]. Руми в притче указывает на то, что социальные конфликты проистекают от незнания, невежества, суть проблемы – в них. Кроме того, первостепенное значение для Руми имеет эзотерическое чувство, делающее сердце человека чистым, как полированное зеркало («сердце, очищенное от пятен эгоизма» [Там же, с. 125]).

В статье Мерзийе Яхьяпур⁷ «Взгляд на эволюцию мировоззрения Льва Николаевича Толстого (по мотивам „Анны Карениной“» (журнал «Научное исследование» за 2000 год [18], см. сокращенный вариант на русском языке: [19]) показана динамика перемен в воззрениях Толстого, приведших его к кризису, необходимости пересмотра прежних взглядов на мир и человека. По утверждению автора, это произошло в период написания романа «Анна Каренина» и отразилось в архитектонике произведения. М. Яхьяпур делит роман на две условные части. В первой дается развернутое представление о жизни (быте, семье, людских отношениях) с точки зрения Толстого как человека и сочинителя, во второй продемонстрирован ход его суждений о героине, писатель в деталях изучает причины, которые подвели женщину к нравственной катастрофе и страшной физической гибели. Статья содержит большие выжимки из биографии Толстого, свидетельствующие в числе прочего о том, что в 1870-е годы Толстого увлекали морально-философские вопросы, а политические были отодвинуты на значительно более позднее время.

Ничего принципиально нового в работе М. Яхьяпур, пожалуй, нет. Ее исследование внутреннего мира романа укладывается в хрестоматийные схемы, хотя одну параллель из ряда религиозно-культурных целесообразно при-

вести, ибо она – производная общекультурной логики иранских читателей. Демонстрируя лежащую на поверхности текста линию интерпретации, М. Яхьяпур пишет о «семейной мысли» романа, двух противопоставленных сюжетно-фабульных линиях (семействах Карениных и Левиных), автобиографическом подтексте в изображении Левина, понимании Толстым брака и счастья («женщина – хранительница семейного очага, и ее главная обязанность – быть матерью и растить детей» [18, с. 7]), отдельное внимание уделяется образу Анны Карениной и тому греховному поступку, который она совершила. Приведем характерную цитату, которая выдает специфически восточную оценку толстовской героини. «В романе Толстой изображает постепенное изменение душевного состояния Анны и демонстрирует разрушительную, деструктивную силу ее чувственного, плотского вожделения. Если в начале романа, до встречи с Вронским, Анна – самодостаточная в позитивном смысле женщина, целомудренная, довольная жизнью, любящая своего сына Сережу мать, то после знакомства с Вронским Анна решительно меняется. Она превращается в дурную женщину, беспечную мать, ее распутство оборачивает любовь в ненависть. Толстой объясняет это <действием> силы греховной любви» [18, с. 8]. Любви, основанной на эгоизме, противостоит «чистая супружеская любовь», связанная с религиозно освященным долгом [18, с. 8]. Примером женщины, которая сохраняет этот высокий долг, является Кити, жена Левина: она – человек, который «придерживается семейно-родовых корней и хранит вековые традиции», «мудрая, опытная, целомудренная жена», соблюдающая «непреложные социальные и моральные законы» [18, с. 9–10]. Анна, таким образом, их нарушает. Тем не менее «Анна Каренина» – это роман о семейном счастье и способах его достижения. Счастье, объясняет М. Яхьяпур, возможно в результате совместных усилий, обоюдного свободного стремления супругов к высшей духовной связи, за которой «сияет подлинная вера в Бога» [18, с. 12].

В контексте сказанного интерес вызывает та мусульманская параллель к толстовской идее о единстве веры независимо от того, к какой конфессии люди принадлежат по формальному критерию, которую исследовательница приводит. Она обнаруживает ее в 165 аяте второй коранической суры «Аль-Бакара» («Корова»), а также в 27 и 31 аятах четвертой суры «Ан-Ниса» («Женщины»).

Поводом для обращения к данным сурам стали слова Левина, сказанные самому себе, во

⁷ Мерзийе Яхьяпур (род. в 1957 году) – женщина-профессор кафедры русского языка и литературы, заместитель декана по учебной работе факультета иностранных языков и литературы Тегеранского университета, главный редактор «Исследовательского журнала русского языка и литературы» («مجله تحقیقاتی زبان و ادبیات روسی»), член редакционных коллегий многих иранских научных журналов, автор многочисленных статей и монографий (в том числе на русском языке), переводчик русской классической литературы на фарси. О ней см.: [17].

внутреннем монологе по выходе из детской комнаты после короткого разговора с Кити (часть VIII, главы XVIII и XIX). М. Яхьяпур ограничивается лишь одной фразой из этого монолога, между тем важен как общий психологический план появления и развития левинских мыслей, так и их сцепленность друг с другом, логическая и этическая взаимозависимость. Толстой описывает ночное небо⁸, на котором Левину сначала, когда он шел в детскую, проходя через террасу, открылись две звезды, а потом, когда он вышел и остановился, облокотившись на перила террасы, – приближающиеся тучи с далекой молнией и громом. Глядя на небосклон («свод, который я вижу, не есть неправда»), Левин пытается додумать то, что он от себя скрывает: можно ли в самом деле соединять добро только с церковно-христианским учением? Ведь на свете живут буддисты и мусульмане, которые в аналогичной мере исповедуют добро, больше того – претворяют его в конкретных делах. Размышляя, герой приходит к выводу: добро, благодаря которому человек сопряжен с миром, универсально, добро есть всеобщий нравственный закон, оно безотносительно к формам веры; добро подобно небу, о звездах которого можно сказать, что для наблюдателя они движутся вокруг неподвижной земли; как небо – объект созерцания «для миллионов людей в продолжение веков», благодаря чему осуществляется сокровенная связь единичного человека с теми поколениями, которые жили до и будут жить после него, так добро одинаково для всех, хотя Левину его смысл и был открыт в христианском каноне («... еврей, магометане, конфуцианцы, буддисты – что же они такое?... Неужели эти сотни миллионов людей лишены того лучшего блага, без которого жизнь не имеет смысла?») [20, с. 395–397]. Показательно, что эти размышления, несомненно, связанные с духовно-творческим кругозором самого Толстого, завершают роман, придавая финалу яркое «мажорное» звучание и широкую концептуальную перспективу (искренность верующего – человека пути, постоянных и напряженно протекающих поисков с неизбежными заблуждениями, возвратом к исходной точке и новому, очередному витку движению-подъему – много выше его конфессионально-религиозной принадлежности).

В 165 аяте второй суры Корана говорится: «Встречаются среди людей такие, кто поклоняется идолам помимо Аллаха и любит их так же, как любит Его. Но сильнее любит Всевышнего тот, кто уверовал. О, если бы нечестивцы могли

знать, – а узнают они это, когда постигнет их наказание <в день Судный>, – что могущество принадлежит одному Аллаху, что суров Он в наказании» [21, с. 29]. Чтобы было правильно понято мнение М. Яхьяпур, надо пояснить: этот аят провозглашает полное единобожие, он отвергает язычество как ошибочную дорогу жизни, что, с одной стороны, как будто находится в противоречии с толстовской убежденностью в едином характере человеческого существования; поэтому, с другой стороны, вернее было бы дополнить 165 аят 170-ым, в котором сказано о приоритете скептического отношения к тем истинам, которые кажутся неизменными, поскольку они впитаны с молоком матери и как будто автоматически, априорно должны быть непреложными, доказанными: «Когда говорят им <многобожникам, „нечестивцам“... – Р. Б., К. Н. Д. С.:>: „Следуйте тому, что Аллах ниспослал <вам>“, – они отвечают: „Нет! Следовать будем тому, на чем заставили отцов наших“. А если не разбирались ни в чем отцы их и не ведали пути истинного?» (курсив наш. – Р. Б., К. Н. Д. С.) [21, с. 29]. В 27 и 31 аятах четвертой суры Корана рассказывается об одержимой страсти, которая владеет человеком и создает зримые контуры его поступков в реальном жизненном пространстве; преодоление страсти лежит в русле раскаяния, за что Бог дарует милость и всепрощение (образ Анны Карениной): «Хочет Господь простить вас. А страстолобцы пытаются уклонить вас как можно дальше <от прямого пути>... Если будете избегать вы грехов больших, которые запрещены вам, то простим Мы прегрешения ваши <мелкие> и введем вас чрез врата благословенные <„введем в рай“>» [21, с. 80–81].

В последовательном компаративном ключе освещают философию жизни и смерти / бессмертия Толстого и Муллы Садры авторы статьи «Сравнительная оценка взаимосвязи бессмертия и смысла жизни в представлениях Льва Толстого и Муллы Садры» (журнал «Философия и калам» за 2017 год [22]). В этом по-своему оригинальном научном тексте затрагиваются актуальные вопросы, имеющие значение для понимания сущности экзистенциальных тем, которые разрабатывались в русской антропологической философии и персидском богословии. Обращение к фигуре Муллы Садры в этом плане, несмотря на хронологическую дистанцию, представляется и обоснованным, и знаменательным.

Садр ад-Дин Мухаммад Кавами аш-Ширази (1571–1636), более известный в Иране как Мулла Садра, – средневековый философ-мистик, основная заслуга которого состоит в том, что он сумел синтезировать идеи античной философии неоп-

⁸ Бесспорно, этот любимый Толстым образ – один из первостепенных в художественном мире писателя.

латонического и перипатетического толка с мусульманской идеологией суфийского направления. В статье довольно подробно излагается система его трансцендентных воззрений. Авторы отмечают, что для Садры любая жизнь (жизнь всякого существа) телеологична, то есть содержит смысл и, как следствие, цель. Смысл – не размытая, хаотичная величина, она структурируется по вертикали, от низшего к высшему. Человек как субъект организованного сознания и воли в этой модели должен тянуться к божественному, преодолевая животное, чувственно-плотское начало в себе. Одним из таких средств может стать аскетический опыт, полно и всесторонне реализующийся в ситуации безбрачия. «Двигателем» жизненной практики, ее «мотором» является добро, которое человек свободно претворяет в разнообразных формах. Добро дает основу для самосовершенствования. Знание о том, что такое добро, помогает воплотить его в наглядно-зримом аспекте. Бессмертие, согласно Садре, «необходимое условие смысла жизни» [22, с. 118], фундамент духовного блаженства (счастья). Человек появляется на свет как тело, но это не означает, что он обязан находиться в прямой зависимости от него. Человеку по силам пройти этапы душевного роста, венцом которого и является бессмертие (этот пункт философии Садры дает отсылку к мистическому, сверхлогическому преобразению человека, когда он научается познавать Бога и – самое главное – жить с Ним и в Нем). Бессмертие придает жизни новое измерение, благодаря которому видимая бессмысленность существования «аннигилируется», перестает быть частью сознания, его определяющим моментом. Бог – не внешняя по отношению к человеку сила, Он – в душе, именно там его и надо искать. Это чувство поиска Бога заложено в человеке с рождения, вернее, по Садре, даровано людям как чистое благо и ориентир в море непрекращающегося коловращения живого вещества. Человек есть странник, он, если пользоваться терминами европейской экзистенциалистской философии, «заброшен в мир». Однако в этой поистине драматической «заброшенности-в-мир» нет ничего окончательно и бесповоротно предопределенного, свобода воли была и остается механизмом внутренней трансформации, которая придает происходящему смысл и цель, нужно только тонко настроить «струны» души на правильный лад.

Ровно в такой же степени Толстой полагал, что настоящее бессмертие обретается человеком духовно. Смерть его страшила, он осмыслял ее – в период кризиса, «арзамасского ужаса» – как завершение всего что ни есть, растрату индивиду-

альных усилий, конец всему тому, что обыкновенно называется «удовольствием», откликом на темную, низменную природу; это известно.

И все-таки в статье иранских авторов недостаточно прояснен «слой» толстовских взглядов на смерть, бессмертие и смысл жизни. Внимание уделено образу Садры, а он и без того прекрасно знаком иранскому читателю; Толстой же остался на периферии освещения темы. Так, совсем не акцентировано положение о просветительских суждениях Толстого о душе, в которых мистический элемент не занимал столь значимого места, как это было в средневековой восточной, да и западной, традиции. Кроме того, остались вовсе не затронутыми сугубо внешние, биографические факты, коррелятивно сближающие двух писателей-философов. Садра, как повествуется в его канонических житиях, прошел три периода жизни (ученичество, отшельничество и наставничество), подобно Толстому, если вспомнить его «Исповедь» (1879–1882) и автобиографические заметки. Совпадения лежат и в нарративной сфере, в том, как и что излагали Садра и Толстой в своих сочинениях, посвященных контексту обращения к духовному.

Приведем один текстовый локус из труда Садры «Трансцендентная мудрость в четырех умственных странствованиях»⁹, в котором он объясняет, почему отказался от блеска Севефидского двора и стал жить затворником в удаленной деревне, обменяв роскошь, почет и достаток на захолустье Кахака, крохотного селения в нескольких километрах от города Кума: «Когда я понял, что эпоха мне враждебна, что в наше время возрастают низкие и невежественные люди, что день ото дня все больше разгорается пламя невежества и заблуждения, все больше распространяется подлость, мне не оставалось ничего другого, как отвернуться от мира и отрешиться от мирских дел. Я ушел из бесчувственного, застывшего и неблагодарного мира, нашел себе прибежище в отдаленном углу, где и уединился в безвестности и бедности. Я отказался от всех желаний и вместе с людьми с разбитым сердцем обратился к выполнению обязательного». И далее: «Страшась общения с людьми этой эпохи и всецело предаваясь уединению и продолжительному размышлению и воспоминанию, я достиг того, что моему слабому и болезненному уму открылось множество тонких смыслов и возвышенных проблем, которые в большинстве своем очень далеки от того образа мыслей, который распространен среди людей» [23, с. 32–34].

⁹ Труд целой жизни этого философа состоит из 9 объемистых полноформатных томов.

Мы видим, что персидский мистик с тщательностью в подборе слов выражает и характеризует краеугольные пункты кризисного состояния сознания: недовольство расхожей социальной моралью и людьми, сосредоточенными на материальных ценностях. Он подчеркивает то, как вызревал в нем бунт потаенного, скрытого человека и как он пришел к осознанию необходимости обновленного видения мира, причем Садря находит для себя возможным объять палитру обостренных переживаний в умном самонаблюдении. Примерно о том же писал Толстой в «Исповеди». Это, во-первых, указывает на архетипичность, универсализм, человекообразность подобных чувств, поэтому временной дистанцией здесь уместно пренебречь, и, во-вторых, дает основание для изучения переключек текстурального свойства, чтобы на фоне общего были обнаружены и раскрыты черты своеобразия, диктуемые исторической эпохой, культурными обстоятельствами, национальным контекстом, личностными предпочтениями и психологическими темпераментами. Все это авторы, владеющие материалом, могли бы широко и убедительно осветить...

Подведем итоги.

Наш обзор показал, что иранские авторы не только отражали канву биографии и мировоззренческие установки Толстого, но и конструировали его образ путем «приспособления» к картине мира персидских читателей. Этот образ (что естественно) бережно встраивался в устоявшиеся представления о нем как о человеке нравственной чистоты и гражданского мужества. Его рассматривали сквозь призму крупнейших личностей персидской культурной истории. Толстой был интересен персидской аудитории не столько в качестве художника слова, хотя эта грань Толстого ничуть не затухала и играла положительную роль в процессе его рецепции (достаточно сказать, что в последнее время именно она выдвинулась на авансцену иранских толстоведческих штудий, можно указать и на то, что, к примеру, роман Толстого «Анна Каренина» многократно переводился на персидский язык, мы насчитали 12 полных разновременных его переводов, их перечень см.: [24, с. 96]), сколько в качестве моралиста и проповедника. Известно, что в иранских интеллектуальных кругах шла небезынтересная дискуссия о том, принял ли в действительности Толстой ислам в поздний период жизни. Многие критики полагали, что он был на пути к принятию новой веры, но смерть помешала ему этот выбор вербализовать, ясно выразить в словах. Нужно ли говорить о том, что это свидетельство трепетного отношения иранцев к

Толстому, его восприятия почти как «своего», «родного», а не «чужого», близкого и понятного?..

Список источников

1. *Йасеми Р.* Молодые годы Толстого // شرق (Восток). 1931. № 5. С. 276–281.
2. *Никитенко Е. Л.* Персидская проза XX–XXI веков в русских переводах. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2020. 160 с.
3. *Эслами Нодушан М.А.* Толстой – Мевлана новой эпохи // یغما (Извлеченное богатство). 1974. Т. 306. № 1. С. 703–710.
4. *Эслами Нодушан М. А.* Толстой – Мевлана новой эпохи // یغما (Извлеченное богатство). 1974. Т. 307. № 2. С. 9–16.
5. *Эслами Нодушан М.А.* Толстой – Мевлана новой эпохи // یغما (Извлеченное богатство). 1974. Т. 308. № 2. С. 65–75.
6. *Насири Н.* Мотивы «Маснави Манави» Мовлана Джалаледдина Руми в русских книгах для чтения Л. Н. Толстого // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. 2016. № 1. С. 79–83.
7. *Карими-Мотаххар Джанолах, Шаабани Мехрнуш.* Джалал ад-Дин Руми (Мевлана) и Л. Н. Толстой // Духовное наследие Л. Н. Толстого в современных культурных дискурсах: Материалы XXXV Международных Толстовских чтений. Тула: Изд-во ТГПУ имени Л. Н. Толстого. 2016. С. 18–27.
8. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 томах. Т. 78: Письма. 1908. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. 457 с.
9. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 томах. Т. 45: Путь жизни. 1910. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. 598 с.
10. Московский сборник / изд. К. П. Победоносцева. М.: Синодальная типография, 1897. 331 с.
11. *Булгаков В. Ф.* Л. Н. Толстой в последний год его жизни. М.: Правда, 1989. 448 с.
12. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 томах. Т. 23: Произведения. 1879–1884. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. 582 с.
13. Л. Н. Толстой и А. А. Толстая. Переписка (1857–1903). М.: Наука, 2011. 974 с.
14. *Гусев Н. Н.* Лев Николаевич Толстой: материалы к биографии (с 1855 по 1869 год). М.: Изд-во АН СССР, 1957. 915 с.
15. *Мохаммади З.* Ал-Газали и Толстой в поисках смысла жизни // فلسفه و کلام (Философия и калам). 2007. № 43–44. С. 27–55.
16. *Мохаммади Бадр Н., Паямани Б., Хаджи-Али Ф.* Сравнительное изучение схожих образов в произведениях Руми и Толстого (на материале притчи Руми «Спор четырех человек о винограде» и рассказа Толстого «Где любовь, там и Бог») // ادبیات و زبانها (Литература и языки). 2014. № 4. С. 118–128.

17. Яхьяпур Марзие (Marzieh Yahyapour), профессор Тегеранского университета // URL: <https://ffil.ut.ac.ir/documents/54448535/111939313/Dr-yahyapour.pdf> (дата обращения: 24.03.2022).

18. Яхьяпур М. Взгляд на эволюцию мировоззрения Льва Николаевича Толстого (по мотивам «Анны Карениной») // علمی پژوهشی (Научное исследование). 2000. № 3. С. 1–10.

19. Яхьяпур М. Тема женщины и семьи в творчестве Л. Толстого // Духовное наследие Л. Н. Толстого в современных культурных практиках: Материалы XXXV Международных Толстовских чтений. Тула: Изд-во ТГПУ имени Л. Н. Толстого. 2016. С. 28–31.

20. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 томах. Т. 19: Анна Каренина. Части V–VIII. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1935. 517 с.

21. Коран: перевод с арабского и комментариев М.-Н. О. Османова. М.; СПб.: Диля, 2009. 576 с.

22. Сафар С., Расули Шарбиани Р., Аклаги М. Сравнительная оценка взаимосвязи бессмертия и смысла жизни в представлениях Льва Толстого и Муллы Садра // فلسفه و کلام (Философия и калам). 2017 № 2. С. 111–124.

23. Сохраби-фарр М. Т. Разум и любовь: очерк жизни и идей Муллы Садры Ширази / пер. с персид. Д. А. Бибаева. М.: Дизайн. Информация. Картография: Феория, 2010. 128 с.

24. Бекметов Р. Ф., Казем Нежад Дахкаи Седузе. Роман Л. Н. Толстого «Анна Каренина» в переводе на персидский язык: о стратегии Казара Симоняна // Филология и культура. Philology and culture. 2021. № 2 (64). С. 94–102.

References

1. Jasemi, R. (1931). *Molodyje gody Tolstogo* [Tolstoy's Early Years]. شرق (Orient). No. 5, pp. 276–281. (In Persian)

2. Nikitenko, E. L. (2020). *Persidskaya proza XX–XXI vekov v russkikh perevodakh* [Persian Prose of the 20th–21st Centuries in Russian Translations]. 160 p. Moscow, izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. (In Russian)

3. Eslami Nodushan, M. A. (1974). *Tolstoy – Mevlana novoi epokhi* [Tolstoy – Mevlana of the New Era]. یغما (Extracted Wealth). Vol. 306. No. 1, pp. 703–710. (In Persian)

4. Eslami Nodushan, M. A. (1974). *Tolstoy – Mevlana novoi epokhi* [Tolstoy – Mevlana of the New Era]. یغما (Extracted Wealth). Vol. 307. No. 2, pp. 9–16. (In Persian)

5. Eslami Nodushan, M. A. (1974). *Tolstoy – Mevlana novoi epokhi* [Tolstoy – Mevlana of the New Era]. یغما (Extracted Wealth). Vol. 308. No. 2, pp. 65–75. (In Persian)

6. Nasiri, N. (2016). *Motivy “Masnavi Manavi” Movlana Jalaleddina Rumi v russkikh knigakh dl'a chteniya L. N. Tolstogo* [Motives of “The Manavi Masnavi” by Movlana Jalal Ad Din Rumi in the Russian Books for Reading by Leo Tolstoy]. Vestnik Rossiiskogo

universiteta druzhby narodov. Seriya: Literaturovedenie. Zhurnalistika. No. 1, pp. 79–83. (In Russian)

7. Karimi-Motakhhkar Dzhanolakh, Shaabani Mekhrnush (2016). *Dzhalal ad-Din Rumi (Mevlana) i L. N. Tolstoy* [Jalal al-Din Rumi (Mevlana) and Leo Tolstoy]. Dukhovnoe nasledie L. N. Tolstogo v sovremennykh kul'turnykh diskursakh: Materialy XXXV Mezhdunarodnykh Tolstovskikh chtenii. Pp. 18–27. Tula, izd-vo TGPU imeni L. N. Tolstogo. (In Russian)

8. Tolstoy, L. N. (1956). *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 tomakh* [The Complete Collection of Works in 90 Volumes]. T. 78, 457 p. Pis'ma. 1908. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury. (In Russian)

9. Tolstoy, L. N. (1956). *Polnoe sobranie sochinenij: v 90 tomakh* [The Complete Collection of Works in 90 Volumes]. T. 45, 598 p. Put' zhizni. 1910. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury. (In Russian)

10. Moskovskii sbornik (1897) [Moscow Collection]. Izd. K. P. Pobedonossteva. 331 p. Moscow, Sinodal'naya tipografiya. (In Russian)

11. Bulgakov, V. F. (1989). *L. N. Tolstoy v poslednii god ego zhizni* [Leo Tolstoy in the Last Year of His Life]. 448 p. Moscow, Pravda. (In Russian)

12. Tolstoy, L. N. (1957). *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 tomakh* [The Complete Collection of Works in 90 Volumes]. T. 23, 582 p. Proizvedeniya. 1879–1884. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury. (In Russian)

13. L. N. Tolstoy i A. A. Tolstaya (2011). *Perepiska (1857–1903)* [Correspondence (1857–1903)]. 974 p. Moscow, Nauka. (In Russian)

14. Gusev, N. N. (1957). *Lev Nikolaevich Tolstoy: materialy k biografii (s 1855 po 1869 god)* [Leo Tolstoy: Materials for a Biography (from 1855 to 1869)]. 915 p. Moscow, izd-vo AN SSSR. (In Russian)

15. Mokhammad, Z. (2007). *Al-Gazali i Tolstoy v poiskakh smysla zhizni* [Al-Ghazali and Tolstoy in Search of the Meaning of Life]. فلسفه و کلام (Philosophy and kalam). No. 43–44, pp. 27–55. (In Persian)

16. Mokhammad Badr N., Payamani B., Khadzhiali F. (2014). *Sravnitel'noye izuchenie skhozhihkh obrazov v proizvedeniyakh Rumi i Tolstogo (na materiale pritchi Rumi “Spor chetyrekh chelovek o vinograde” i rasskaze Tolstogo “Gde ljubov', tam i Bog”)* [Comparative Study of Similar Images in the Works of Rumi and Tolstoy (based on the material of Rumi's parable “The Dispute of Four People about Grapes” and Tolstoy's story “Where Love Is, There Is God”)]. ادبیات و زبانها (Literature and languages). No. 4, pp. 118–128. (In Persian)

17. Iakhiapur Marzie (Marzieh Yahyapour), professor Tegeranskogo universiteta [Professor at the University of Tehran]. URL: <https://ffil.ut.ac.ir/documents/54448535/111939313/Dr-yahyapour.pdf> (accessed: 24.03.2022). (In Russian)

18. Iakhiapur, M. (2000). *Vzgl'ad na evoliutsiju mirovozzreniya L'va Nikolaevicha Tolstogo (po motivam “Anny Kareninoy”)* [A Look at the Evolution of Leo Tolstoy's Worldview (based on “Anna Karenina”)]. علمی پژوهشی (Scientific research). No. 3, pp. 1–10. (In Persian)

19. Iakhiapur, M. (2016). *Tema zhenschiny i sem'i v tvorchestve L. Tolstogo* [The Theme of Women and Family in the Works of Leo Tolstoy]. *Dukhovnoe nasledie L. N. Tolstogo v sovremennykh kul'turnykh diskursakh: Materialy XXXV Mezhdunarodnykh Tolstovskikh chtenii*. Tula, izd-vo TGPU imeni L. N. Tolstogo. Pp. 28–31. (In Russian)

20. Tolstoi, L. N. (1935). *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 tomakh* [Complete Collection of Works in 90 Volumes]. T. 19: Anna Karenina. Chasti V–VIII. 517 p. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo "Khudozhestvennaya literatura". (In Russian)

21. *Koran* (2009) [The Koran]. *Perevod s arabskogo i kommentarii M.-N. O. Osmanova*. 576 p. Moscow, St.Petersburg, Dilya. (In Russian)

22. Safar, S., Rasuli Sharbiani, R., Aklagi, M. (2017). *Sravnitel'naya otstenka vzaimosvyazi bessmertiya*

i smysla zhizni v predstavleniyakh L'va Tolstogo i Mullы Sadra [Comparative Assessment of Relationship between Immortality and the Meaning of Life in the Ideas of Leo Tolstoy and Mullah Sadr]. *فلسفه و كلام* (Philosophy and kalam). No. 2, pp. 111–124. (In Persian)

23. Sokhrabi-farr, M. T. (2010). *Razum i l'ubov': ocherk zhizni i idei Mullы Sadry Shirazi* [Reason and Love: An Essay on the Life and Ideas of Mullah Sadra Shirazi]. *Per. s persid. D. A. Bibaeva*. 128 p Moscow, Dizain. Informatsiya.. Kartografiya: Feoriya. (In Russian)

24. Bekmetov, R. F., Kazem Nadzhad Dakhkai Sedige (2021). *Roman L. N. Tolstogo "Anna Karenina" v perevode na persidskii yazyk: o strategii Kazara Simon'yana* [Leo Tolstoy's Novel "Anna Karenina" Translated into Persian: On Kazar Simonyan's Strategy]. *Filologiya i kul'tura. Philology and Culture*. No. 2 (64), pp. 94–102. (In Russian)

The article was submitted on 28.03.2022

Поступила в редакцию 28.03.2022

Бекметов Ринат Ферганович,
доктор филологических наук,
профессор,
руководитель Центра по изучению наследия
Льва Толстого,
Казанский федеральный университет,
420008, Россия, Казань,
Кремлевская, 18.
bekmetov@list.ru

Казем Нежад Дахкаи Седиге,
аспирант,
Казанский федеральный университет,
420008, Россия, Казань,
Кремлевская, 18.
sedi_k_2012@yahoo.com

Bekmetov Rinat Ferganovich,
Doctor in Philology,
Professor,
Head of Leo Tolstoy's Heritage Studies Center,
Kazan Federal University,
18 Kremlyovskaya Str.,
Kazan, 420008, Russian Federation.
bekmetov@list.ru

Kazem Nejad Dahkai Sedigeh,
graduate student,
Kazan Federal University,
18 Kremlyovskaya Str.,
Kazan, 420008, Russian Federation.
sedi_k_2012@yahoo.com