

PHILOLOGY OF THE EAST
Literature of the peoples of the World
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Литературы народов мира

Научная статья

Филологические науки

УДК 821.222.1(355)«12»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1033-1062>

**«Уликовая парадигма» в персидской классике:
принцы из Сарандипа и прочие чтецы следов**

Наталья Юрьевна Чалисова

*Институт классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия,
chalisova@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>*

Аннотация. В богатой истории рецепции литературы Ирана на Западе есть и такой эпизод, когда перевод персидского сочинения на европейские языки повлиял в конечном итоге на осмысление новой эпистемологической парадигмы в гуманитарных науках. Речь идет о первой главе поэмы Амира Хусрава Дихлави «Восемь раев» (*Hašt bihišt*, 1299–1301), в которой индийская царевна рассказывает сасанидскому царю Бахраму Гуру сказку о трех принцах из Сарандипа (совр. Шри-Ланка, Цейлон). В ходе развития сюжета принцы восстанавливают события прошлого по следам и приметам и многократно демонстрируют свою *firāsa* – способность к догадке, основанной на анализе улики. Этапы европейского освоения этой истории хорошо известны. Весь этот материал обсуждается в методологически прославленной работе «Приметы: корни уликовой парадигмы» Карло Гинзбурга (1986), который в итоге связал сам термин «уликовая парадигма» с арабским концептом *firāsa* – «сложным понятием, в целом обозначающим способность мгновенно переходить от известного к неизвестному, основываясь на знаменательных признаках» – и отметил, что принцы с Сарандипа прославились именно этой способностью. В статье рассмотрены персидские прозаические источники сюжета о трех принцах, а также другие рассказы о «чтецах следов» и их пронизательности, представленные в наставительно-развлекательной литературе (*адаб*). Среди нарративных персонажей-расследователей особую популярность приобрел Абу 'Али Ибн Сина. Прославленный философ и автор фундаментального «Канона врачебной науки», он действует в рассказах как врач, распознающий болезнь по симптомам, и одновременно – как детектив, восстанавливающий ход событий по уликам и опровергающий несправедливые обвинения перед судьей.

Ключевые слова: персидская поэзия; поэма; жанр *адаб*; Ибн Сина; Сарандип; Амир Хусрав Дихлави; литературная рецепция; Карло Гинзбург; «уликовая» парадигма; серендипность



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Для цитирования: Чалисова Н. Ю. «Уликовая парадигма» в персидской классике: принцы из Сарандипа и прочие чтецы следов. *Orientalistica*. 2021;4(4):1033–1062. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1033-1062>.

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1033-1062>

The “evidential paradigm” in Persian Classics: princes from Sarandip and other clue interpreters

Natalia Yu. Chalisova

Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics (HSE University), Moscow, Russia,
chalisova@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>

Abstract. The rich history of Persian literature reception in the West includes such a major event as the translation of the Persian narrative into European languages. This has influenced the comprehension of a new epistemological paradigm in the humanities. The story under discussion is the first chapter of Amir Khusrav Dihlavi’s poem “Eight Paradises” (*Hašt bihišt*, 1299–1301), in which the Indian princess tells the Sassanian king Bahram Gur a tale of three princes from Sarandip (Sri Lanka, Ceylon). As the plot progresses, the princes restore the events of the past according to clues and signs and repeatedly demonstrate their *firāsa* or ability to guess based on the analysis of evidence. The stages of European reception of this story are well known. All this material is discussed in the methodologically famous work “Clues: Roots of an Evidential Paradigm” (1986) by Carlo Ginzburg, who connected the “evidential paradigm” with the Arabic *firāsa*, a “complex notion which, in general, designated the ability to pass, on the basis of clues, directly from the known to the unknown”; Ginzburg noted that the Sarandip princes were famous exactly for that ability. In this article, the Persian prose sources of the Three princes tale are under discussion, as well as some other sagacity stories from Persian didactic books (*adab*). Among the detective characters Abū ‘Alī ibn Sīnā gained particular popularity; in some stories, the great philosopher and author of the fundamental canon “The Medicine” acts as a doctor who recognizes a disease by symptoms and at the same time as a detective who restores the course of events from evidence and refutes unfair accusations before a judge.

Keywords: persian poetry; poem; *adab* genre; Ibn Sina; Sarandip; Amir Khusraw Dihlavi; literary reception; Carlo Ginzburg; evidential paradigm; serendipity

For citation: Chalisova Natalia Yu. The “evidential paradigm” in Persian Classics: princes from Sarandip and other clue interpreters. *Orientalistica*. 2021;4(4):1033–1062. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1033-1062>.

Введение

История рецепции литературы Ирана на Западе богата волнующими событиями. Ведутся дискуссии о «персидском следе» в таких шедеврах мировой классики, как «Божественная комедия» Данте, «Тристан и Изольда» Беруля, «Турандот» Гоцци и ряде других. Персидская поэзия



оказывала влияние на ход литературного процесса и формирование школ и направлений – обращение к персидскому Востоку повлияло как на тематику, так и на поэтику произведений европейских романтиков, интерес к хайамовским рубаи в переводе Э. Фитцджеральда отозвался в творческой манере модернистов. Примеры тут можно множить и множить. Но есть в истории рецепции и такой эпизод, когда перевод персидского сочинения на европейские языки повлиял в итоге на осмысление новой эпистемологической парадигмы в гуманитарных науках. Речь идет о первой главе поэмы Амира Хусрава Дихлави «Восемь раев» (*Hašt bihišt*, 1299–1301), в которой индийская царица рассказывает сасанидскому царю Бахраму Гуру сказку о трех принцах из Сарандипа (от санскр. *Siṃhaladvīpaḥ* «остров [людей] Siṃhala», совр. Шри-Ланка, Цейлон)¹. В ходе развития сюжета принцы действуют как расследователи, представляющие улики венценосному судье. Они восстанавливают события прошлого по следам и приметам и многократно проявляют свою *firāsāt* – способность к догадке, основанной на анализе улик.

Этапы европейского освоения этой истории хорошо известны. В 1557 г. издатель Микеле Трамеzzино (Michele Tramezzino) опубликовал в Венеции книгу «Путешествие трех юных сыновей царя Серендипа» [1], переведенную неким Христофоро Армено (Christoforo Armeno) с персидского на итальянский; в предисловии (Proemio) переводчик представляет себя как выходца из города Табриза (*della città di Tauris*) и христианина, пожелавшего посетить христианские земли и прибывшего в Венецию; там он встретил множество выдающихся людей и решил для их удовольствия с помощью дорогого друга рассказать по-итальянски историю о трех юных принцах². Книга представляет собой весьма вольное переложение сюжетов, имеющих в поэме Амира Хусрава, с добавлениями из «Семи красавиц» (*Haft paykar*) Низами Ганджави (поэмы-прототипа, в «ответ» на которую были написаны «Восемь раев») и ряда других источников, часть из которых, по мнению Р. Брагантини [2, с. 306], еще

¹ Сарандип – в персидском произношении *sarāndīp*, в европейских переводах (см. далее) – Serendip.

² О Христофоро Армено и его сочинении см.: [3], [6] (книга включает первый перевод «Путешествия трех принцев» на английский непосредственно с итальянского) и [7]. Многие литературоведы высказывали сомнения в существовании Армено как реального автора. Итальянский исследователь Р. Брагантини, подготовивший современное издание книги [8], нашел в архивах Венеции некоторые документальные подтверждения того, что ее автором действительно был армянин-полиглот, знавший персидский и арабский, а «дорогим другом» и помощником мог быть друживший с ним Джузеппе Трамеzzино, племянник издателя Микеле Трамеzzино, знаток восточных языков и переводчик [8, с. xxviii–xxx]. Брагантини также отмечает, что книга мало привлекала внимание итальянских специалистов, тогда как за пределами Италии получила широкое распространение и оказала на западные литературы чуть ли не большее влияние, чем любое другое художественное сочинение эпохи Возрождения [2, с. 301].



предстоит выяснить³. Так, первые две серии загадок, разгаданных принцами в поэме Амира при поисках верблюда, переданы в «Путешествии» вполне точно, а в третьей серии, связанной с пребыванием принцев на чужбине, при дворе безымянного шаха, последняя загадка (об отце шаха) заменена (подробнее о тексте поэмы см. далее).

Сюжет всего одной сказки, рассказанной в поэме Амира индийской царевной, стал в итальянском пересказе нарративной рамкой, в которую помещены семь разных новелл. Уже в 1584 г. последовало второе издание «Путешествий трех принцев»; по мнению Р. Бойла, эта небольшая книжка была популярна среди венецианских интеллектуалов XVI в., к любимым занятиям которых принадлежало разгадывание загадок и чтение книг, подобных «Декамерону» Боккаччо; в это время массово публиковались сборники загадок, басен и т. п.; сама публикация таких книг, как «Три принца из Серендипа», была обусловлена потребностью в новых материалах для литературных игр, проводимых в элегантных венецианских залах [4].

В начале XVII в. появились первые немецкий и французский переводы «Путешествия трех принцев», а далее, в 1719 г., Луи де Майи опубликовал его французскую адаптацию⁴. Книга о пронизательных принцах вдохновила великого просветителя Вольтера, который использовал сюжет о приметах пропавшего верблюда в своей философско-сатирической восточной повести «Задиг, или Судьба» (*Zadig ou la Destinée*, 1747)⁵. Протагонист повести представлен как смешение всего восточного: он – житель Вавилона, верует в Ормазда и черпает мудрость из книг Зороастра, содержащих науку «древних халдеев»⁶, постигнув которую, «он не пренебрегал изучением физических законов природы, насколько их тогда знали, и смыслил в метафизике столько же, сколько смыслили в ней и во всякое другое время, т. е. очень мало» [5, с. 6].

Разведясь с ветреной женой, Задиг, предпочтя жизнь философа, «читающего в этой великой книге, которую бог развернул перед нашими глазами», поселился уединенно на берегу Евфрата и «обрел вскоре навык находить тысячу различий там, где другие видят лишь однообразие» [5, с. 12]. Встретив однажды царского евнуха, разыскивающего пропавшую собаку царицы, а затем и начальника придворной охоты, занятого поисками убежавшей лошади, он точно описывает приметы пропавших животных, за что предстает перед царем по обвинению в их краже. Его приговаривают к наказанию кнутом и пожизненной ссылке в Сибирь, а

³ См. список уже выявленных арабских и индийских источников [8, с. xxxiii–xxxv]. О поэме Навои «Восемь планет» как о возможном источнике второй части «Путешествия» Армено см. статью Е.Э. Бертельса [3].

⁴ См. новое комментированное издание [9].

⁵ В русском переводе см.: [5].

⁶ Тексты «Авесты» еще не были известны Вольтеру, А. Анкетиль-Дюперрон опубликовал первый перевод «Авесты» лишь в 1771 г.



затем, поскольку животные нашлись, – к штрафу за то, «что он осмелился утверждать, будто не видел того, что на самом деле видел» [5, с. 14]. После уплаты штрафа Задигу позволили оправдаться, и он доказал, что не видел животных, но сумел восстановить их приметы по разнообразным следам, оставленным на песке и на камнях.

Эта история, занимательная сама по себе, оказалась весьма востребованной через столетие, в эпоху утверждения методологии эволюционизма и историзма. Она дала имя естественно-научному (scientific) методу, поскольку к ней обратился в 1880 г. дарвинист Томас Генри Хаксли, написав эссе «О методе Задига» (*On the method of Zadig*) с подзаголовком «Ретроспективное пророчество как функция науки» (*Retrospective prophecy as a function of science*) [10]. Там он пересказывает повесть Вольтера, интерпретирует «метод Задига» как метод угадывания хода предшествующих событий и выдвигает идею о том, что суть «пророчества» связана не с тем, вперед предсказывают или назад, а с уразумением того, что лежит вне сферы непосредственного знания, видением того, что наблюдателю непосредственно не видно. В основании всех аргументов Задига, в оценке Хаксли, лежало обычное и общепринятое предположение, что каждое событие нашей повседневной жизни на чем-то основано, что по следствию мы можем судить о предсуществовании причины, способной произвести это следствие. Дальше он описывает специфику применения этого метода обратного пророчества в таких науках, как история, археология и палеонтология, и в заключение пишет, что метод Задига, то есть простое рассуждение по аналогии, таким образом, применим в полной мере к событиям периода, который неизмеримо далек. В недалеком будущем он позволит биологам реконструировать схему жизни и уверенно говорить о характере давно исчезнувших существ, от которых не осталось следов, как говорил Задиг о спаниеле королевы и лошади короля [10, с. 148].

Вольтеровский Задиг – наследник трех принцев, – в свою очередь, нашел продолжение в таких прославленных литературных персонажах, как Огюст Дюпен у Эдгара По и Шерлок Холмс у Конан Дойла, а к названию родины принцев – Сарандип – восходит неологизм «серендипность» (*serendipity*). Его придумал Хорас Уолпол (Horace Walpole); в письме к британскому дипломату Хорасу Манну (Horace Mann) от 28 января 1754 г. Уолпол подтвердил благополучную доставку портрета Бьянки Капелло и описал свою «критическую находку» (*critical discovery*), касающуюся деталей изображенного герба Капелло; эту находку он аттестовал как *serendipity*, сославшись на читанную когда-то «глупую сказку “Три принца из Серендипа”», герои которой «всегда обнаруживали, по случайности или благодаря пронизательности, нечто такое, чего вовсе не искали»⁷.

⁷ В оригинале: “I once read a silly fairy tale called The Three Princes of Serendip: as their highnesses travelled, they were always making discoveries, by accident and sagacity, of things which they were not in quest of <...>” (цит. по: [11]).



Термин *serendipity* привлек внимание филологов лишь более столетия спустя, в 1870-х гг. Как отмечает Р. Бойл, после обсуждения этимологии слова в оксфордском журнале *Notes and Queries* это слово оказалось представленным небольшой группе эрудитов, среди которых было множество коллекционеров, подобных Уолполу, знакомых с феноменом случайного и проницательного открытия [11]. Только уже в XX в. термин в значении непреднамеренного открытия обрел широкую популярность и разные сферы применения⁸.

Через столетие после эссе Хаксли история о трех принцах актуализировалась в очередном контексте. Она фигурирует в прославленной работе Карло Гинзбурга о корнях уликовой парадигмы (итал. *paradigma indiziario*, англ. *evidential paradigm*), впервые напечатанной по-итальянски в 1979 г. [12] и оказавшейся методологически значимой для многих гуманитарных наук, в частности – для микроистории и для семиотических исследований. По ходу рассуждений историк упоминает и сказку о трех принцах, и вольтеровского Задига, и эссе Хаксли, усматривая в этих текстах как этапы становления уликовой парадигмы, так и предпосылки зарождения детективного жанра. Статья вскоре была переведена на основные европейские языки, издана [14] в составе коллективного сборника «Знак трех» [15] и включена под названием «Приметы. Уликовая парадигма и ее корни» (см. в русском переводе [16]) в сборник статей Гинзбурга «Мифы, эмблемы, приметы: морфология и история»⁹.

Автора интересовали, прежде всего в рамках собственной интеллектуальной биографии, способы атрибуции картин старых итальянских мастеров, но проблему он поставил гораздо шире, отметив, что «к концу XIX века в области гуманитарных наук бесшумно возникла некая эпистемологическая модель (если угодно, парадигма)», которая применяется на деле, но не эксплицируется теоретически; ее анализ может поспособствовать «выходу из тупика, в который нас заводит жесткое противопоставление “рационализма” и “иррационализма”» [17, с. 189]. В формулировке С. Козлова, переводчика и исследователя трудов Гинзбурга, главные принципы «уликовой парадигмы» – это «познание индивидуальных явлений, опирающееся на мелкие признаки этих явлений и широко прибегающее к интуиции. В статье Гинзбург особенно акцентирует внимание на методическом аспекте “уликовой парадигмы”, то есть на восхождении от мелких симптомов к центральным признакам явления» [18, с. 342]. Согласно Гинзбургу, описываемую исследовательскую парадигму можно назвать «попеременно, в зависимости от контекстов, следопытной, дивинационной,

⁸ Об истории термина см.: [13]. В этой книге, написанной в 1950-х гг., но расширенной и подготовленной к изданию Р. Мертоном в конце жизни, уже после смерти Э. Барбер, прослежены история и сферы употребления термина с 1754 г. по XX в. на фоне развития естественных и социальных наук.

⁹ См. издания: [19] (итал.); [20] (англ.) и [17] (рус.).



уликовой или семейотической» [17, с. 217], она уходит корнями в далекое прошлое и проявляет себя уже в поиске охотника-следопыта; в ее основе лежит изучение симптомов (греч. *semeion*), восходящее к древнегреческой медицине, т. е. «модель медицинской семейотики» [17, с. 196]. Немалое внимание в статье уделено применению уликового метода в работе детектива на примере героя Конан Дойла – Шерлока Холмса, причем и здесь отмечена связь познавательной стратегии детектива с медицинской диагностикой: «пара Холмс – Ватсон, сверхпроницательный детектив и тупой медик, представляет собой результат раздвоения одной и той же реальной фигуры – одного из профессоров молодого Конан Дойля; профессор славился своими исключительными способностями диагноста» [17, с. 196–197]¹⁰. В итоге Гинзбург связал свой термин «уликовая парадигма» с арабским концептом *firāsa* – «сложным понятием, в целом обозначающим способность мгновенно переходить от известного к неизвестному, основываясь на знаменательных признаках» [17, с. 217] – и отметил, что принцы с Сарандипа прославились именно этой способностью.

Результаты исследования

Судьба истории о трех принцах в западных контекстах хорошо изучена, тогда как кластер подобных сюжетов в персидской классике до сих пор исследован недостаточно. В этой статье я хочу рассмотреть сюжет сказки, учинившей изрядный переполох в Европе, в контексте других популярных рассказов об уликах и сметливости, а также описать представленные в них типы нарративных персонажей, восстанавливающих картину происшедшего благодаря дару проницательности (*firāsa*), – от простых следопытов до ученого мужа.

Сначала остановимся подробнее на самой сказке, изложенной в поэме Амира Хусрава Дихлави (1253–1325), прославленного поэта, связанного

¹⁰ Как отмечает С. Козлов, «в семиотический контекст статья оказалась втянута с того момента, как она была прочитана Умберто Эко, болонским сослуживцем Гинзбурга. Соседство Эко и Гинзбурга по службе было лишь одним звеном в целой цепи знаменательных совпадений: оказалось, что в 1978 г., совершенно независимо друг от друга, целый ряд ученых в разных уголках мира занялся анализом метода Шерлока Холмса в широкой эпистемологической перспективе» [16, с. 28], в результате чего и появился сборник «Знак трех: Дюпен, Холмс, Пирс» [15]. В уже изданном к тому времени романе «Имя розы» (1980) Умберто Эко представил свою пару расследователей – ученого францисканца Вильгельма Баскервильского и его юного помощника Адсона. В завязку включена сцена, явно отсылающая и ко многим контекстам Конан Дойла, и к «Задигу» Вольтера: келарь монастыря, куда направляются герои, ищет сбежавшего коня, а идущий навстречу Вильгельм мгновенно сообщает ему все приметы животного; далее он объясняет изумленному Адсону, что всю поездку учит его «различать следы, по которым читаем в мире, как в огромной книге» [21, с. 32–34] (ср. рассуждение Задига о том, что нет никого счастливее философа, «читающего в этой великой книге, которую бог развернул перед нашими глазами» [5, с. 12]). О методах Холмса в связи с научными достижениями и технологическими новинками конца Викторианской эпохи см.: [22].



с двором Делийского султаната. Тюрк по происхождению, он писал на персидском и на хиндави, изобретательно вводя в персидские стихи индийский материал¹¹. Поэма, которая нас интересует – «Восемь раев» (*Hašt bihišt*, 1301), – включена в «Пятерицу», которую Амир Хусрав создал как первый ответ (за ним последовали и версии других авторов) на прославленную «Пятерицу» поэм Низами (ок. 1141–1209). «Восемь раев» соответствуют «Семи красавицам» (*Haft paykar*, конец XII в.) Низами. Герой обеих поэм – Бахрам Гур (исторический Варахран Сасанид, правил 420–438), прославленный искусством охоты на гуров – онагров.

У Низами в «Семи красавицах», поэме любовной и одновременно дидактической, Бахрам представлен как развивающийся персонаж; он проходит путь от легкомысленного юнца и «сасанидского Дон-Жуана» (Е. Э. Бертельс) до идеального правителя, в чем большую воспитательную роль играют рассказы семи красавиц, услаждающих его на протяжении семи ночей. Сказки красавиц, составляющие половину объема поэмы, аллегорически указывают на этапы пути духовного совершенствования царя. Одна из сказок, рассказанная хозяйкой дворца с красным куполом (см.: [24, с. 733–745])¹², построена на состязании героев в разгадывании загадок; возможно, именно на нее ответил Амир Хусрав своей историей о догадливых принцах.

Хозяйка Красного дворца у Низами ведет рассказ о том, что правителю надлежит бороться и за личное счастье, и за счастье подданных. У шаха из земли русов была дочь необычайной красоты и непревзойденной учености; женихи из всех краев безуспешно добивались ее руки. Она построила неприступную крепость, охраняемую талисманами, повесила на воротах дворца свой портрет и условия: ее руку получит тот, кто одолеет дорогу в крепость и разгадает загадки. Много народу полегло, ни один не справился, и городская стена украсилась головами погибших. Но нашелся благородный юноша, который не только влюбился в портрет, но и стал искать способ одолеть колдовство и отомстить за невинно погибших. Он пошел учиться к мудрецу, получил от него наставления, с их помощью одолел талисманы. Тогда царевна стала загадывать юноше «безмолвные» загадки. Она передала ему через служанку свои жемчужные серьги. Тот добавил к ним еще три жемчужины и вновь передал красавице через посыльную. Девушка измерила жемчужины и поняла, что они почти одинаковы, затем растолкла их в порошок и добавила к нему немного сахара. Снова передала через служанку юноше. Он попросил чашу молока и высыпал содержимое посылки туда. Молоко посыльная доставила хозяйке. Девушка выпила молоко, а из осадка замесила тесто, измерила его количество, и, сняв перстень с пальца, передала служанке.

¹¹ О его творческой биографии см.: [23].

¹² См. также в русском поэтическом переводе В. Державина [26, с. 391–407], многократно переизданном.



Получив драгоценность, юноша отправил в ответ через посыльную особо редкую жемчужину. Царевна достала подобную ей жемчужину из своего ожерелья и, нанизав их на одну нить, передала служанке. Юноша увидел, что они одинаковы, и вернул, присоединив к ним маленькую синюю бусину. Когда красавица получила подарок, жемчужины она вдела в уши, а бусину добавила к ожерелью (см. [24, с. 743–744]).

По просьбе шаха-отца принцесса дала разъяснение смысла своих загадок и ответов жениха. Два жемчуга означали скоротечность жизни: словно два дня она пролетит – и не заметишь. Ответ в виде пяти жемчужин от юноши означал, что, даже если бы жизнь была длиной в пять дней, все равно бы быстро пролетела. Второй загадкой она смешала растертый жемчуг и сахар, тем самым сказав, что жизнь, смешанную со страстями, очистить очень сложно. В ответ жених залил этот порошок молоком, и сахар растворился. Так он показал, что от страстей не так сложно избавиться, как кажется. Третьей загадкой она отослала перстень, дав свое согласие на замужество. Затем юноша сам стал загадывать ей загадки и отправил ей бесподобную жемчужину, говоря этим, что он – единственный, равного нет ему. Отправив в ответ подобную первой, царевна показала, что она – пара ему. Жених, зная, что третьей такой нет, добавил к жемчужинам голубую бусину от сглаза, и дело закончилось свадьбой¹³.

Как мы видим, безмолвные загадки принцессы состоят в предъявлении вещей-знаков, для их разгадывания необходимы знания о тех метафорических, поэтических или символических смыслах, на которые они указывают (жемчуг – *gawhar*, также «суть, сущность» – жизнь, тертый жемчуг и сахар – жизнь со страстями, бесподобная жемчужина – тот, кому нет равных, голубая бусина – амулет от сглаза). В описании достоинств девушки в начале повествования всячески подчеркивается ее ученость: она прочла все книги и изучила все науки, особенно – разнообразные магические; то же потребовалось и от успешного кандидата на ее руку.

Создавая ответ на шедевр предшественника, Амир Хусрав следовал традиционным правилам сочинения *назира* (ответа), согласно которым произведение должно быть оригинальным, но содержать ряд параметров, отсылающих к прототипу, как формальных, так и содержательных. Амир Хусрав называет поэму «Восемь раев»¹⁴, что перекликается с на-

¹³ Сюжет этой сказки неоднократно привлекал внимание исследователей, во-первых, поскольку он связан с историей и фольклором Сасанидского Ирана, а во-вторых, потому, что он оказался освоен в целом ряде произведений западноевропейской литературы. Высказывалось и предположение о непосредственном влиянии поэмы Низами на европейские произведения, прежде всего – на знаменитую фьябу Гоцци «Турандот» (1762). Однако, по результатам новых исследований, скорее следует постулировать распространение старинного сюжета в нескольких izvodaх, одним из которых воспользовался Низами, а другой, через посредство ряда сочинений, попал в Европу.

¹⁴ О символике названия и композиции поэмы см. статью Н.И. Пригариной «“Восемь раев” Амира Хосрова Дехлеви» [25, с. 270–276].



званием «Семь красавиц» (также «Семь небесных светил»), отводит ее центральную часть сюжета о посещении Бахрамом дворцов его прекрасных жен и предоставляет каждой учить Бахрама уму-разуму при помощи назидательной истории. Но дальше сходство сменяется различием: истории не производят на царя должного действия, и он погибает на охоте, так и не совершив чего-нибудь полезного для страны. Поэма посвящена обреченности правителя, отдающегося пагубным страстям; во вставных историях венценосцы также несообразительны и тугодумны, а им преподносят уроки смекалки и демонстрируют, что такое путь разума.

Посещение дворцов царевен Бахрам начинает с Черного Купола, где хозяйка – индийская принцесса; именно она рассказывает ему сказку о сметливых принцах¹⁵, служащую некой семантической рифмой к истории юноши, разгадавшего загадки принцессы у Низами. Но Амир Хусрав обращается к иному повествовательному материалу, и загадки у него совсем другого рода, чем у предшественника; они – как раз из той великой книги природы, которую, как говорил вольтеровский Задиг, «Бог развернул перед нашими глазами».

Рамка истории (см.: [28, с. 82–109])¹⁶ схожа с использованной в новеллах «Семи красавиц» Низами: Бахрам приходит во дворец к «луне, уроженке Индии» (*māh-i hindū-nižād*). После пира, на котором струились вина и речи, и любовных ласк Бахрам возжаждал сна, но периликая пожелала, смиренно именуя себя «индианкой с ломаной речью» (*hindū-yi šikasta-zabān*), развлечь его и повела рассказ о трех принцах. В сказке принцессы Амир Хусрав использует фольклорный и уже освоенный в литературе *адаба* сюжет (о нем речь дальше), усложняя его дополнительными элементами в соответствии с авторской задачей – преподнести Бахраму наставление о пользе разума, знаний и проницательности.

Три царских отпрыска жили в Сарандипе – на острове Цейлон (куда, по мусульманским преданиям, опустился Адам, будучи изгнан из рая). Их отец-шах окружал себя учеными людьми, питал склонность к людям сметливым и знающим (*zīrakān va dānāyān*, б. 803), и три его сына выросли многоумными (*hūšmand*, б. 805). Здесь автор поэмы вводит эпизод о первом испытании сыновей с демонстрацией их смекалки. Шах решил вызнать, не зарится ли кто-то из них на трон, и предложил каждому из них царство. Но царевичи разглядели ловушку и нашли правильные ответы. Старший, многоумный (*dānā*, б. 818), сказал, что покуда царь здоровствует, не пристало вести речи о передаче царства, средний, сметливый (*zīrak*, б. 827), присоединился к словам брата и добавил, что, «когда время поступит с шахом, как с другими» (б. 831), трон должен перейти к старшему брату, а младший сын, отрок умелый (*kārdān*, б. 836) и опытный

¹⁵ См. прекрасный поэтический перевод А. Ревича [27, с. 55–83].

¹⁶ Далее в пересказе сюжета даны отсылки только к номерам бейтов.



(*kāršīnās*, б. 837), ответил, что с малолетнего вообще спроса нет. Шах остался доволен ответами, но на всякий случай, предвидя возможные соблазны, отослал их побродить по свету.

На пути, попав в соседнее царство, вдвое больше отцовского, братья встретили «негра, [черного], как смола» (*zang-ī čūn qīr*, б. 850), который спросил их, не видали ли они верблюда. Один из трех заговорил и «открыл суть того, чьего облика не видел» (*naqš-nādīda-rā ravān bigšād*, б. 852), спросив, был ли верблюд одноглазым. Второй, улыбнувшись, спросил, был ли тот щербатым на один зуб, а третий, распознав (*ba tamyīz*, б. 855), добавил, что он еще и хром на одну ногу. Приметы совпали, и братья указывают негру, куда двигаться на поиски. Погонщик не находит животное, возвращается к юношам, к тому времени заночевавшим у источника, упрекает их, а те удивляются: «По всему, что мы видели – как ему можно скрыться? (*har čī dīdīm čun tavān-aš nihuft*, б. 870)». И уточняют детали: на верблюде были кувшины, с одной стороны – с маслом, с другой – с медом; на нем сидела женщина; она была беременна. Погонщик решил, что братья воры, не ведая об их мастерстве, поднял крик, сбежались люди, и их повели на суд к правителю тех краев. На суде братья объясняют, что они многие годы странствуют с единственной целью – «посмотреть [на мир]» (*tamāšāyī*, б. 893). Неподалеку от города правителя они встретили негра:

Он искал верблюда, а мы, шутя и забавляясь (*ba lāba va lāg*),
Освежили отпечаток его облика (б. 898).

Царь не поверил, и эти «прекрасные, образованные юноши (*ān javānān-i naqz-i bā-farhang*, б. 907) были брошены в темницу. Верблюд между тем вернулся к хозяину, его привел сборщик саксаула, а дорогу указала та самая беременная женщина. Погонщик пошел к царю с повинной, тот призвал юношей, облачил их в богатые наряды и потребовал объяснений:

Люди, не видев облика (*paykar*) чего-то,
Как могут указать какой-то признак (*nišān-i*) его сущности
(*jawhar*)? (б. 922)

Братья по очереди раскрывают характер следов: первому, указавшему на слепоту верблюда, приметой послужили кусты, объединенные лишь по одну сторону дороги; второй назвал его хромоногим, опираясь на свои познания (*az rāh-i farhang*, б. 930), ибо увидел в следах признак того, что животное шло, волоча одну ногу; третий, как подобает рассудительным (*čun xīradmandān*, б. 932), обратил внимание на то, как объедена придорожная трава – в каждой прогалине оставался нетронутый стебелек, и благодаря разуму (*zi 'aql*, б. 935) ему стало ясно, что у верблюда нет одного зуба.

Шах требует объяснить остальные детали при помощи знания и распознавания (*ba dāniš-u tamyīz*, б. 937), и принцы снимают покров со вторых



трех загадок. «Вдоль обочины слева шли муравьи – я рассудил (*ḥukm kardam*, б. 942), – сказал старший брат, – что [в левом кувшине] несли масло, а справа кружились мухи – пронизательность (*firāsat*, б. 943) подсказала, что в правом кувшине был мед». Средний брат догадался, что верблюд вез женщину, потому что следы ее сандалий на земле были повернуты пятками к верблюду; она пошла по нужде – и оставила запах женщины, который пробуждает желание (б. 948). Соображение (*ra'y*) третьего подсказало ему тайком (*ba-nihuft*, б. 950), что женщина была в тягости: судя по следам, она вставала с обочины на четвереньках, поскольку распрямиться ей было тяжело. Выслушав ответы, царь стал «рабом такой пронизательности (*firāsat*)» (б. 955). Он предоставил принцам кров и стал пировать с ними, перенимая их «умелость» (*kārdānī*, б. 961).

Затем следует еще один эпизод с очередной серией загадок и разгадок, призванный удостоверить торжество разума; здесь братья решают загадки рангом выше, они предстают уже как знатоки природы вещей (из мира растений, животных и человека) и обнаруживают неподобающую основу в благородном напитке, изысканном ястве и царствующем правителе. Царь прислал им на ужин вина и блюдо из барашка. Старший из братьев, что был «смекалист» (*čābuk-andīša*, б. 967), распознал в вине словно бы человеческую кровь; второй, сведущий в тайнах и опытный (*rāzdān-i kāršinās*, б. 969), высказал суждение (*qiyās*, б. 969), «основанное на верной мысли», что барашек нечист и вскормлен собакой; третий, «вышивальщик рисунков, развязывающий узлы» (*naqšband-i 'uqda-gušāy*, б. 971), т. е. умеющий проникать в самую суть, рассказал, что и сам царь родом не от благородного властителя, а от повара. Царь, желая не упустить ни одной премудрости, слушал их беседу за потайной стеной; он разгневался, вошел к братьям и потребовал объяснений. Им пришлось повторить все, и на этот раз властелин сам взялся за расследование.

Допрошенный винодел признался, что купил виноград из виноградника, разбитого на месте кладбища; чабан попытался прибегнуть к обману, но все же сознался, что овцу задрал волк и барашка вскормила собака. Установив, что два брата не ошиблись, царь решил допросить и собственную мать, которая оробела перед гневом сына и поведала, как в юности влюбилась в повара и зачала от него. Царь опечалился, но попросил братьев рассказать, как это стало им известно. Первый сказал: от вина все загрустили, а оно должно умножать радость, а не печаль; я понял, что в нем – кровь смертных (*xūn-i xākīyān*, б. 1033). Второй сообщил, что от одного кусочка баранины у него сжалось сердце и пошла слюна изо рта, от нее исходил не тот запах, а бок барашка напоминал собачий – так он понял, что животное выросло на собачьем молоке. А третий, заручившись обещанием царя, что избегнет наказания, поведал, что не увидел в нем «признаков венца и венценосцев» (*nišānhā-yi tāj-u tājvarān*, б. 1043),



но зато постоянно слышал в его речах упоминания о разных яствах. Это и были свидетельства (*gavāh*), на основании которых:

Моя пронизательность (*firāsat*) явила моему внутреннему
взору (*zamīr*),

Что твое родство (*nisbat*) – тесто, а не трон (б. 1047).

Царь восхвалил их мудрость и отправил их – от греха подальше –
с почестями домой¹⁷.

Итак, в истории о принцах у Амира Хусрава представлен алгоритм расследования на основании следов и / или улики. Принцы ведут следствие поневоле, следы верблюда и прочие приметы они заметили не потому, что искали, а «шутя и забавляясь» (*ba lāba va lāġ*, б. 898). Разные семантические доминанты этой истории оказались, как уже было сказано, в разное время востребованными в Европе. Вольтер использовал ее как пример торжества рационального познания, Хаксли и затем, в ином эпистемологическом контексте, Гинзбург – как образец восстановления прошлого по следам в настоящем, основанного на сочетании анализа улики и интуитивной догадки, а отсутствие установки на поиск нашло отражение в концепте *serendipity*.

Все качества братьев описываются в поэме как связанные исключительно с их природным умом и светской образованностью (*farhang*), а к заметным стилистическим приемам построения главы принадлежит аккумуляция в ней слов, связанных с разными аспектами рационального познания, опирающегося на хорошее образование: шах-отец питал склонность к интеллектуалам – сметливым и знающим (*zīrakān va dānāyān*) – и сыновей воспитал соответственно – многоумного (*hūšmand*), сметливого (*zīrak*) и умелого, опытного (*kārdān, kāršinās*); все они хорошо образованны и воспитанны (*bā-farhang*). Целью их странствий было «посмотреть мир», но, умея читать в «книге мира», они в чередке эпизодов, продвигаясь от простого ко все более сложному, демонстрируют способность достоверно описывать и то, чего не видели. Они замечают следы (*nišān*) и свидетельства (*gavāh*), обращаются к своим познаниям (*farhang*) и с помощью ума (*‘aql*), распознавания (*tamyīz*) и суждения (*qiyās*), основанного на верной мысли, восстанавливают картину происшедшего. Эта комплексная познавательная стратегия, вызвавшая восхищение у нетесанного правителя, и определяется как *firāsat* «пронизательность»;

¹⁷ История, похожая на последнюю часть (о происхождении вина, барашка и царя), есть в «Новеллино», итальянском анонимном сборнике коротких рассказов (конец XIII в.), в котором исследователи отмечают влияние как античных авторов, так и провансальской и арабской литературы; см.: «Новелла II (III) [О том, как ученый грек, которого царь держал в темнице, оценил коня]» [29, с. 9–11]. Сборник был создан раньше 1301 г., даты появления поэмы Амира Хусрава, история могла быть заимствована из арабской развлекательной прозы через посредство адаптаций, сделанных в Испании.



именно ее К. Гинзбург, напомним, напрямую соотнес (используя арабскую форму слова – *firāsa*) со своей «уликовой парадигмой»¹⁸.

Персидское *firāsāt* указывает на несколько смыслов. Прежде всего, заимствованное из арабского слово¹⁹ сохранило терминологическое значение; в сочетании *'ilm-i firāsāt* «наука *firasat*» оно служит названием одной из исламских наук, физиогномики. Т. Фахд определяет эту науку как «технику индуктивной дивинации, которая позволяет предсказывать моральные состояния и психологическое поведение по внешним признакам и физическому состоянию» [30, с. 916]. Арабоязычные трактаты по *firāsa* составлялись с раннемусульманского времени; генетически они связаны с греческими, среднеперсидскими и, возможно, индийскими сочинениями²⁰. В них могли включаться главы о форме и цвете родимых пятен, головы, волос, о рисунках линий на руке, о форме лопаток или отпечатков следов ног и многое другое.

Основываясь на узаконенном истолковании, знатоки науки способны были открывать секреты характеров и читать скрытое в умах; знакомство с *firasой*, несомненно, составляло часть образования, полученного принцами у Амира Хусрава. Например, в последнем эпизоде именно «проницательность» старшего брата открыла ему происхождение царя, когда он прислушался к его речам. Эта практика, по сообщению Джахиза (или Псевдо-Джахиза), восходит к «Хосроям» доисламского Ирана, а его трактат включает целый отдел о разгадывании (*tafarrus*, слово того же корня, что *firāsa*) «по произнесению (слов), молчанию, голосу, речи и т. п.» [32, с. 41–42].

Такого рода «физиогномика» имела вполне практическое применение. Так, автор «Кабус-наме» (ок. 1082) упоминает о ней в главе, посвященной правилам покупки рабов. Самое трудное, говорит он, – узнать человека.

«Человека можно узнать лишь при помощи науки проницательности (*'ilm-i firāsāt*) и опыта (*tajrubat*), а наука проницательности – целиком наука пророческая (*'ilm-i nabavī*). Никому не достичь в ней совершенства, кроме пророка ниспосланного, который проницательностью может распознать в человеке добро и зло, и скрытые [помыслы]» [34, с. 111].

В этой цитате указан уже и путь ко второму значению слова – постижение по наитию свыше, в котором оно получило распространение

¹⁸ Ученый ссылается на книгу Р. Мессака о становлении детективного романа в контексте развития научной мысли [31], в которой «связь между *firasой* и удивительными способностями сыновей царя Серендипского была пунктуально выявлена» [17, с. 240, прим. 130].

¹⁹ О значениях и сферах употребления арабского термина см.: [30].

²⁰ К числу ранних сочинений принадлежит приписываемый Джахизу (ум. 868) трактат *Bāb al-'Irāfa wa'l-zajr wa'l-firāsa 'alā madhhab al-Furs* – «Глава о гадании о будущем, гадании по птицам и физиогномике, по взглядам персов» (см. текст, перевод и исследование связей книги с «культурной историей Сасанидской Персии»: [32]). См. также, например, французский перевод и исследование знаменитой *Kitāb al-firāsa* Фахр ад-Дина Рази (ум. 1210): [33].



в религиозной и особенно в суфийской литературе. Проницательность считалась признаком истинной веры и возрастала с ее укреплением, подтверждением чему служил хадис Пророка: «Остерегайтесь проницательности (*firāsa*) правоверного, ведь он зрит светом Господа (велик Он и славен!)». Персидские поэты в касыдах-панегириках воспевали *firāsat* в ряду прочих доблестей восхваляемой персоны как истинного мусульманина. Авторы суфийских сочинений трактовали *firāsat* как проницательность, которую Бог дарует своим избранным «друзьям» (*awliyā*) – святым мужам (в этом значении слово хорошо представлено и в суфийской поэзии). К примеру, в компендиуме ‘Аттара «Поминание друзей Божьих» (*Tazkirat al-awliyā*) персонажи многих житийных историй – мистики-гностики (*‘ārifān*), идущие путем поисков истины (*ḥaqīqat*) – наделены *firāsat*, способностью к мгновенному прозрению. К ним принадлежал и Джунайд Багдади (ум. 910), глава багдадской школы суфизма; вот характерная история о его проницательности, как раз с отсылкой к хадису Пророка:

«Однажды он произнес проповедь в соборной мечети. Вошел юноша-христианин – а никто не знал, что он – христианин, – и сказал: “О, *sheiḫ*! Сказано Пророком: ‘Остерегайтесь проницательности правоверного, ведь он зрит светом Господа (велик Он и славен!)’”. Джунайд ответил: “Сказано про то, что тебе следует стать мусульманином и разорвать зуннар, ибо [ныне] – пора мусульманства (*musulmānī*)”. Юноша тут же стал мусульманином» [35, с. 369] (перевод см.: [36, с. 396–397]).

Джунайд, как видим, проявил свою проницательность, немедленно распознав в пришельце христианина.

В подобных житийных историях (как в прозаических трактатах, так и в поэмах) святые подвижники могут видеть сокрытое в сердцах и проникать в суть событий настоящего, прошлого или будущего, однако алгоритм постижения, «последующее разоблачение» фокуса не описывается; инструментом познания служит «чистое сердце» гностика, обретающее озарение, – в подобных нарративах неуместна рефлексия и демонстрация цепочки умозаключений.

Проницательность в третьем значении – значении догадки, основанной на уликах и рациональных аргументах, представлена в совсем ином круге текстов – в рассказах о делах житейских и земных из наставительно-развлекательных книг адаба. К одной из таких книг и восходит, по-видимому, история индийской царевны у Амира Хусрава Дихлави.

Сюжет сказки о трех принцах из Сарандипа привлекал столько внимания, что ему посвящена даже статья в Википедии²¹. Он отмечен в фолькло-

²¹ См.: “The Three Princes of Serendip”. – URL: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Three_Princes_of_Serendip.



ре разных народов и внесен в указатель А. Аарне под номером 925 (655)²² в разделах «Чудесная сила или знание (уменьше)» и «Умный юноша или девушка». О его бытовании в ближневосточном ареале свидетельствует фиксация в Талмуде; это рассказ, переданный от рабби Йоханана, – о двух рабах и описании верблюда по приметам (здесь верблюд не потерян и не украден, а просто не виден, потому что идет далеко впереди):

«Шли однажды два еврейских раба, а их хозяин, что шел следом, услышал, как один говорит другому: “Впереди нас верблюд, который, как я сужу – ведь я не видел – слеп на один глаз и нагружен двумя кожаными бутылками, одна из них с вином, а другая – с оливковым маслом, а с ним – два погонщика, один из них израильтянин, а другой язычник”. “Вы, порочные, – сказал их хозяин, – как вы можете выдумывать такую историю?” Раб ответил и так объяснил причину: “Трава короче только на одной стороне дороги; вино, которое, должно быть, капало, пропитало землю справа, а масло подтекало, и его видно слева; один из погонщиков свернул с дороги, чтобы облегчиться, а вот другой даже не сошел с дороги ради этого”. После этого хозяин обогнал их, чтобы проверить правильность их выводов, и нашел выводы верными в каждой частности. Затем он вернулся и, похвалив двух рабов за их проницательность, сразу же даровал им свободу» [38, с. 24].

Рассказ о потерянном верблюде представлен в поздней записи и в фольклоре Южной Индии²³, и в сказках и легендах хауса²⁴, и в иранском фольклоре²⁵. Наряду с бытованием в фольклорной форме история проникает и в письменную развлекательную литературу. Р. Брагантини указал возможные параллели в арабоязычных сборниках, такие как легенда о четырех сыновьях Низара, изложенная в «Золотых копиях» ал-Мас’уди (ум. 956), в «Книге хитрецов» (*Kitab al-ażkiyāʿ*) Ибн ал-Джаузи (ум. 2001) и др. [2, с. 303].

На персидском языке история о принцах включена, например, уже в ранний сборник занимательных историй «Мунис-наме» (*Mūnis-nāma*,

²² «Умные братья: по незаметным признакам находят вора, укравшего у них лошадь и т. п.» (см.: [37, с. 67]).

²³ Рассказ приведен как эпизод пространной повести о четырех министрах; они покинули одного царя, во время странствий указали купцу приметы верблюда, опровергли обвинения в его краже перед другим царем – Алакешей – и стали благодаря проявленным знаниям его главными министрами (см.: [39, с. 140–144]). Далее следует несколько других историй.

²⁴ Действующие лица сказки – три мальчика (см.: [40, с. 132–133]).

²⁵ См., например, в русских переводах сказки: «Умные братья» и «Три мудрых брата» [41, с. 327–330 и 331–336 соответственно], а также рассказ «О туркмене, ларце с драгоценностями, слепом верблюде и судье» [42, с. 458–463], во многих деталях совпадающий с тем, что приведен в книге «Мунис-наме» (о ней см. далее).



«Книга-собеседник»), ряд рассказов в котором перекликается со сказками «1001 ночи». Его составил Абу Бакр Ибн Хусрав ал-Устад, автор литературного круга Ганджи и современник Низами²⁶, во второй половине XII в. История приведена в главе «Нравоучительные рассказы, наставления великих мудрецов, разрозненные изречения и их тайный смысл»²⁷. Сарандип там не упомянут, но речь также идет о трех шахских сыновьях; при этом сюжетная линия сложнее и богаче, чем впоследствии у Амира Хусрава, история братьев заключена во внешнюю рамку, также детективную, в которой успешное расследование проводит судья.

Шах, у которого было много врагов, тяжело заболел, призвал трех сыновей и дал им три тысячи динаров, повелев спрятать на черный день. После его кончины царство перешло к царевичам, они решили достать клад и обнаружили там всего две тысячи. Если бы клад нашел вор, он унес бы его целиком, поэтому удивленные царевичи решили отправиться к судье.

Далее разворачивается вставной сюжет о встреченном по дороге туркмене (у Амира его заменил негр) и его верблюде. Братья по очереди спрашивают, не было ли животное (1) слепым на один глаз, (2) нагруженным кувшинами с уксусом (в поэме Амира Хусрава – кувшинами с маслом и медом) и (3) бесхвостым (в поэме – хромым), и, получая утвердительный ответ, повторяют, что не видели такого. Туркмен их обвиняет в краже и ведет к судье; тот подозревает, что братья лгут, а они описывают замеченные следы и сделанные догадки: (1) трава была ошипана с одной стороны – значит слеп на один глаз; (2) земля в одном месте была вспучена – значит, пролит уксус; (3) помет верблюда лежал кучей, а не был рассыпан – значит, он не помахивал хвостом, т. е. был бесхвостым.

Судья (у Амира Хусрава в этой роли выступал царь) дивится смысленности и пронизательности братьев и приглашает их на роскошный обед, а когда гости приступают к трапезе, незаметно выходит и подслушивает их разговор. Они поочередно высказывают догадки: лепешку подали из пшеницы с кладбища (у Амира – вино из винограда, выращенного на месте кладбища), мясо – от ягненка, вскормленного собакой, а их хозяин-судья – незаконнорожденный. Пораженный судья проводит разыскания, все оказывается правдой, он возвращается к гостям и выслушивает их объяснения: (1) в хлебе был привкус глины; (2) в ягнятине между красными полосками мяса и белыми жира была желтая влажная пленка, что указывало на собачье молоко; (3) судья, поставив еду, вышел и стал

²⁶ О сборнике, до сих пор не изданном, и его составителе см. предисловие Р. Алиева к русскому переводу [43, с. 5–10]; перевод выполнен Р. Алиевым с фотокопии единственной рукописи (переписанной, предположительно, в XVI в.), хранящейся в Британском музее; о книге и ее значении в контексте исследований, касающихся рецепции персидских развлекательных рассказов в Европе, см. статью Н. Аскари [44].

²⁷ Глава XVII, рассказ 19 (см.: [43, с. 265–269]).



подслушивать, «обычно только незаконнорожденные бывают способны на такой поступок, как подслушивание» [43, с. 267].

Далее рассказчик возвращается к рамочному сюжету, и нарративные роли меняются: братья излагают судье свою историю с кладом, а судья ведет расследование. Он рассказывает юношам притчу о девушке, с которой благородно обошлись муж, разбойник и возлюбленный, и спрашивает каждого из братьев, кто поступил более благородно. Старший выбирает мужа, средний – разбойника, а младший – возлюбленного, и судья догадывается – 1000 динаров взял тот из них, кто назвал самым благородным разбойника, поскольку он оправдал себе подобного и защитил товарища по ремеслу.

Сказка индийской царевны в поэме «Восемь раев», несмотря на различия в ряде сюжетных деталей, очень близка к истории, использованной Абу Бакром ал-Устадом. Это, конечно, не доказывает, что Амир Хусрав позаимствовал ее непосредственно из «Мунис-наме», он мог опираться на иные источники. В рамках данного обзора важно отметить, что уже к концу XII в. рассказ о проницательных шахских сыновьях представлен в авторской обработке в составе развлекательно-дидактического сборника, т. е. включен в нарративный корпус персидского адаба.

Этот рассказ по типу сюжета восходит к фольклорным историям о судах²⁸. Сторонами тяжбы в нем предстают царевичи и царь / судья, они же попеременно ведут расследование. Однако в книгах жанра *адаб* получает письменную фиксацию множество историй и о других персонажах, способных благодаря проницательности установить истину по уликам или симптомам и выиграть суд. Такие истории встречаются в сказках «1001 ночи», записанных поздно, но восходящих во многом еще к доисламским временам. М. Герхардт в монографии об исследовании этого цикла [45] посвятила отдельную главу описанным там историям о преступлениях (*crime-stories*). Если в «Рассказе о трех яблоках» министр Джа'фар б. Йахья становится детективом, повинувшись приказу Харуна ар-Рашида, а убийцу прекрасной женщины обнаруживает по чистой случайности, то в сказках «Купец и вор» и «Али Хаваджа» («Али Ходжа»), по мнению М. Герхардт, «показан в действии прототип нашего современного детектива» [46, с. 150] – расследователи проявляют инициативу, обнаруживают улики и предоставляют доказательства, уличающие преступника, который уже известен читателю.

В сказке «Купец и вор» детективом поневоле становится обворованный купец (сам – перевоспитавшийся бывший вор), который опрашивает

²⁸ О сказках о судах см.: [47, с. 64–65], а также в издании [40], где собраны «легенды, сказки, басни и анекдоты разных веков и народов о спорах и тяжбах, о судах и судьях, о хитроумных расследованиях и удивительных приговорах», и вступительную статью к нему М. Харитонову о судах и судьях в мировом фольклоре; книга включает раздел «О судах, уликах и судейской сметливости» [40, с. 145–198].



всех причастных к делу и находит свои пропавшие «четыре кипы материи». В сказке «Али Хаваджа» речь идет о краже денег, а в роли детектива представлен мальчик, помогающий обманутому купцу. Али Хаваджа спрятал деньги в кувшин с оливками и оставил его на долгое хранение у приятеля; тот украл золото, а хранившиеся там оливки заменил другими. Судья отклоняет жалобу купца, но мальчик выясняет, как было дело. «У него есть улика – кувшин с оливками, – принесенная в суд и официально опознанная участниками тяжбы. Тогда он зовет двух экспертов – торговцев оливками, чтобы исследовать содержимое кувшина; они свидетельствуют абсолютную свежесть оливок и тот факт, что любые оливки портятся в течение нескольких лет. На основании этого свидетельства экспертов мальчик делает вывод, что находящиеся сейчас в кувшине оливки никак не могут быть теми, которые положил туда Али Хаваджа семь лет назад» [46, с. 150]. Вероломный друг перед лицом неопровержимых доказательств признается в краже, Харун ар-Рашид выносит ему суровый приговор и награждает сметливого мальчика. Этими сказками, по мнению М. Герхардт, в цикле «1001 ночи» «представлена совершенно определенная и относительно редкая тема – триумф чистой логики и здравого смысла в повседневных ситуациях» [46, с. 150–151].

В персидских развлекательно-дидактических сборниках уже в домонгольскую эпоху тема победы логики и здравого смысла постепенно разрастается, а в число персонажей, ведущих хитроумное расследование, включаются предсказатели-астрологи (но это – отдельная тема) и ученые-лекари²⁹. Последнее, конечно, не случайно. Ведь, по определению Низами ‘Арузи, приведенному в «Четырех беседах» (ок. 1156 г.), врач – это человек, мудрый сердцем, превосходный в проникательности; а проникательность (*ħads*, синоним *farāsat*) – это движение души к правильным суждениям (*ārā’i šāyiba*), т. е. быстрота перехода (*sur’at- intiqāl-i*) от известного к неизвестному (*az ma’lūm ba majhūl*)» [48, с. 104].

Среди лекарей, устанавливающих по симптомам характер болезни, ее причину и способ исцеления, в таких историях представлены в основном ученые-философы, а парадигматическим врачом-расследователем уже в сборниках XII в. предстает Абу ‘Али Ибн Сина (980–1037). Когда слава ученого, философа и врача, автора фундаментального «Канона врачебной науки» и великого диагноста распространилась по всему миру ислама, в фольклоре, а затем и адабной литературе начали появляться рассказы, представляющие собой как бы фрагменты его легендарной биографии. Этот постепенно формирующийся нарратив вбирает в себя как раз фольклорные истории о реконструкции событий по следам и приметам, а Ибн Сина, «представитель восточного аристотелизма» в философии и

²⁹ О «чтении следов» в гороскопах и предсказании по ним событий см., например, рассказы в главе III «О науке о звездах», о лечении – в главе IV «О науке врачевания» [49, с. 87–102 и с. 107–126 соответственно].



продолжатель учений Гиппократ и Гален в медицине, превращается в самого популярного героя рассказов о чудесных исцелениях с последующим разъяснением³⁰; встречаются и более сложные сюжеты, соединяющие медицинскую тему с темой ложных обвинений и восстановления справедливости в суде.

В суфийской литературе, особенно в любовно-мистической газели, Ибн Сина (Бу 'Али) также становится нарицательным именем, эпонимом мудреца, философа-хакима, избравшего рациональный путь в поисках истины. Пусть он и написал трактат о любви (*Risāla fī-l- 'išq*), но его рассуждения не облегчат ее боль, на пути любви рациональное знание бессильно. Мотив принципиальной ограниченности, даже бесцельности умствований Абу 'Али становится особенно популярным в газелях о любви «пьяных суфиев» – риндов; вот характерный пример из стихов Ни'матуллаха Вали (ум. ок. 1430):

Слушай пьяные разговоры (*guftahā-yi mastāna*),
Что тебе делать с разглагольствованиями (*qawl*) Бу 'Али Сины?!³¹

В общем, в лирической и особенно суфийской поэзии Ибн Сина с его опорой на логику успеха не имел. Однако в житейских историях из занимательной прозы он неизменно одерживает интеллектуальные победы и вызывает восхищение окружающих. Обратимся к типичному рассказу из уже упомянутой главы о врачах в «Четырех беседах» [48, с. 116–121; 47, с. 112–117].

Рамкой истории служит эпизод биографии молодого Абу 'Али, переезд от одного покровителя к другому. Не пожелав принять приглашение могущественного султана Махмуда, он вынужден покинуть двор хорезмшаха Абу-л-'Аббаса Ма'муна и скрываться от разыскивающих его слуг султана. По гороскопу он предсказывает, что их со спутником, также ученым-философом, ждут потеря пути и многочисленные невзгоды. Так оно и происходит, они попадают в бурю, спутник погибает, а сам Абу 'Али после тысячи невзгод направляется в Гурган, где правит Кабус б. Вушмгир, человек благородный и покровительствующий просвещенным (*fāzil-dūst*). Там в караван-сараях Ибн Сина по случайности помог одному больному, потом другому, и стал практиковать. Любимый родственник правителя заболел, и юношу, уже обретшего репутацию сильного врача (*aẓīm ṭabīb*) с «благословенными руками» (*mubārak-dast*), попросили взяться за его лечение. Абу 'Али избрал диагностику по моче и пульсу

³⁰ Так, в «Четырех беседах», созданных ок. 1156 г., т. е. через сто с небольшим лет после кончины Ибн Сины, глава «О науке врачевания» включает 12 рассказов, в двух из них ученый является главным действующим лицом (рассказы 5 и 7), а один (рассказ 3) передан со ссылкой на его сочинение [49, с. 109, 112–117, 119–121].

³¹ См. газель 367, б. 4 в Диване Ни'матуллаха Вали, доступном в электронном корпусе Ganjoor – URL: <https://ganjoor.net/shahnematollah/ghazalshv/sh75/>.



больного. Рассмотрев сосуд с мочой, он стал слушать пульс, попросив знатока города перечислить названия всех кварталов (*maḥallat*) Гургана – при упоминании одного пульс больного «странно дрогнул» (*ḥarakat-ī ġarīb kard*). Затем он попросил, чтобы назвали все улицы (*kūy*) этого квартала, – при одном названии движение повторилось. Потом велел перечислить все дома (*sarāy*) на улице – один дом вновь вызвал движение. Он потребовал назвать имена всех жителей этого дома – пульс дрогнул лишь при одном. Абу ‘Али объявил, что юноша влюблен в девушку из такого-то квартала, с такой-то улицы и из такого-то дома, а лекарством и исцелением для него может послужить лишь свидание и соединение с ней. Далее он был призван к Кабусу, изумленному его искусством, и объяснил правителю: по пульсу и моче стало ясно, что недуг – любовь и сокрытие тайны любви. Любовь заставила больного трепетать, когда звучали названия квартала, улицы, дома и имя девушки, а трепет передавался в сердце. Так Абу ‘Али добился от него признания. Кабус просит философа установить по гороскопу благоприятный момент для свадьбы влюбленных, щедро награждает его, и тот отправляется ко двору ‘Ала ад-Даула, чтобы стать его вазиром.

На протяжении повествования, как мы видим, ученый, еще юноша, действует как астролог и как врач; при этом в последнем качестве он одновременно диагностирует болезнь и ведет «допрос по пульсу», соединяя излечение с дознанием.

Герой многих таких историй, Ибн Сина как персонаж стал высшим авторитетом в искусстве проницательности. Об этом свидетельствует, например, рассказ из адабного сборника «Послание, веселящее сердце» (*Risāla’-i dilġuṣāy*), составленного в середине XIV в. ширазским острословом ‘Убайдом Закани (ум. 1371). Актером в этой истории является не сам философ, а некий безымянный шарлатан; Абу ‘Али отведена роль наблюдателя-эксперта, а текст звучит для современного читателя как пародия на «дедуктивный метод»³² еще не рожденного Холмса:

«[Было это] в ту пору, когда Абу ‘Али Сина бежал из Хамадана от ‘Ала ад-Даула и направился в Багдад. Когда он достиг Багдада, на берегу реки он увидел человека, который собрал толпу и торговал снадобьями, выдавая себя за лекаря. Он (Абу ‘Али) некоторое время стоял там, развлекаясь [зрелищем]. Женщина отдала [лекаря] сосуд с мочой больного. Он взглянул на него и

³² В терминах Ч. Пирса характерный для Холмса метод восстановления второй посылки силлогизма по первой посылке и выводу называется не дедукцией, а абдукцией, ср. знаменитый пример: 1) все фасолыны из этого мешочка – белые; 2) эти фасолыны взяты из этого мешочка; значит, 3) эти фасолыны – белые. Как отметил С. Козлов, метод Холмса анализировался почти всеми участниками сборника *The sign of Three* [15] «прежде всего как реализация особой логической процедуры, которую Пирс обозначал термином абдукция, противопоставляя ее двум другим процедурам: индукции и дедукции» [16, с. 28].



сказал: “Этот больной – еврей”. Снова посмотрел и сказал: “Ты служанка этого больного”. Она сказала: “Да”. Снова посмотрел и сказал: “Дом этого больного с восточной стороны [города]”. Она сказала: “Да”. Он сказал: “Вчера он ел *маст*”. Она сказала: “Да”. Народ дивился его знаниям, и Абу ‘Али изумился. Он постоял еще некоторое время, покуда [лекарь] не освободился, подошел и спросил: “Откуда тебе все это стало известно?” Тот ответил: “Оттуда же, откуда я и тебя признал, ведь ты – Абу ‘Али Сина”. [Ибн Сина] сказал: “Это потруднее”. Поскольку он настаивал [на разъяснении], [лекарь] рассказал: “Когда женщина показала мне тот сосуд с мочой, я увидел на ее рукаве кусок желтой ткани³³ и понял, что она еврейка. Одежда у нее была старая, я понял, что она чья-то служанка. Но поскольку евреи не служат у мусульман, я понял, что она служанка такого же (т. е. еврея). И я увидел кусочек *маста*, капнувший на ее платье, понял, что в том доме ели *маст* и должны были бы немного дать больному. Дома евреев – с восточной стороны [города], я понял, что его дом тоже там”. [Абу ‘Али] сказал: “Все это ясно, а как ты меня узнал?” Тот сказал: “Сегодня пришла весть, что Абу ‘Али бежал от ‘Ала ад-Даула, я понял, что он направляется сюда. И знал, что, кроме тебя, никому не постичь игру, которую я вел”» [50, с. 181–183]³⁴.

Во многих псевдобιοграфических рассказах Абу ‘Али Сина – врач и философ – совмещает так или иначе функции диагноста и детектива. А в подборке персидских фольклорных рассказов «Ум и сметливость» [51] мне встретилась явно поздняя история, в которой легендарная биография ученого пополняется и старинным сюжетом о пропавшем верблюде. Это сборник, включающий истории, адаптированные для современного иранского читателя³⁵, а рассказу дано название «Ценность проницательности» (*arziš-i firāsāt*).

«Рассказывают, что знаменитый ученый Ибн Сина по дороге ко двору падишахов Гиляна брел через горы и пустыню. На пути к нему подошел человек и сказал: “Не видел ли ты, о шейх, в этих окрестностях верблюда?” Ибн Сина сказал: “Того, у которого один глаз слепой?” Человек сказал: “Да”. Ибн Сина сказал: “Того, который нес груз сиропа (*šīra*) и укуса (*sirka*)?” Человек сказал:

³³ Такой кусок желтой ткани (*giyār*), нашитый на одежду на плече, полагалось носить иудеям в мусульманских странах.

³⁴ Фрагмент дан в моем переводе, см. также в художественном переводе Н. Б. Кондыревой [52, с. 157–158].

³⁵ Источник истории там не указан, и мне его найти пока не удалось.



“Да”. Ибн Сина опять сказал: “Того, на котором ехала беременная женщина?” Человек поспешно сказал: “Да, да, о шейх, скажи мне, в какую сторону он пошел?” Шейх сказал: “Я не видел”. Человек схватил шейха за ворот и потащил его в город, привел к судье (*ḥakīm*) и сказал: “Этот человек видел все приметы (*nišāna*) моего верблюда, а теперь отрицает, что видел верблюда”. В этот момент перед айваном прошла какая-то женщина, Ибн Сина сказал судье: “Позвольте мне выйти, я хочу вылечить ту женщину, что прошла мимо айвана”. Судья послал вместе с ним [судебного] чиновника. Ибн Сина последовал за женщиной. Женщина подошла к какому-то дому, постучала в дверь, вошла в дом и легла. Домочадцы собрались вокруг женщины. Ибн Сина постучал, вошел в дом, попросил иголку, воткнул иголку под сердце женщины, и женщина почувствовала себя хорошо. Ибн Сина с чиновником вернулись к судье. Судья спросил: “Шейх, куда ты ходил и [откуда] вернулся?” Ибн Сина сказал: “Та женщина была беременна, долго пробыла в бане у бассейна с горячей водой (*ḥazīna-yi ḥammām*), и ребенку у нее в животе стало нехорошо, он надавил на сердце матери, и сердце ее переставало биться. Я воткнул иглу под сердце матери, ребенок убрал руку из-под сердца своей матери, и его мать спаслась”. Судья спросил: “Ты – Ибн Сина?” Шейх сказал: “Да”. Затем судья спросил: “Каким образом ты видел верблюда этого человека?” Ибн Сина сказал: “Я не видел верблюда”. Судья спросил: “А как же ты узнал его приметы?” Он сказал: “Всюду, где проходил верблюд, он ел траву только с одной стороны, так я понял, что верблюд одноглазый. На пути, которым шел верблюд, множество мух и мошек, так я понял, что его груз – сироп и уксус. В одном месте верблюд опустил на колени, а его груз на четвереньках слез с его спины на землю и поднялся обратно, я понял, что на нем ехала беременная, а беременная – конечно же женщина, а не мужчина”. Судья восхвалил проницательность (*zakāvat*) Ибн Сины и выказал ему большое почтение» [51, с. 22].

История представлена как биографическая, относящаяся к путешествию философа ко двору очередного покровителя (это частотный зачин), а между двумя традиционными эпизодами «сказки о потерянном верблюде» – чтением следов и участием в судебном разбирательстве – вставлен еще один – об успешном лечении беременной женщины, основанном на медицинских познаниях и блестящей догадке. Соответственно, Абу 'Али выступает сначала в роли следопыта, затем – врача-диагноста, а под конец – детектива, предъявляющего улики судье; при этом он еще и знаменитый философ, т. е. ученый-гуманитарий.



Заключение

В статье предложен лишь самый общий и предварительный обзор. Обстоятельный анализ «уликового рассказа» в персидской классике, выявление номенклатуры сюжетов и описание нарративных структур – это тема отдельного исследования. Но уже по приведенным текстам заметно, что авторы персидских развлекательных рассказов нередко соединяли эпизоды сбывшегося предсказания, успешного лечения, дознания и судебного разбирательства, демонстрируя в рамках одного повествования разные аспекты той познавательной стратегии, которая через много веков получит название «уликовой парадигмы».

Литература

1. *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del Re di Serendippo. Per opra di M. Cristoforo Armeno dalla persiana nell'italiana lingua trapportato.* Venezia, 1557. 83 p. – URL: https://it.wikisource.org/wiki/Peregrinaggio_di_tre_giovani_figliuoli_del_re_di_Serendippo (дата обращения 29.04.2021).
2. Bragantini R. The Serendipity of the Three Princes of Serendib: Arabic Tales in a Collection of Italian Renaissance Short Stories. *Le Répertoire Narratif Arabe Médiéval. Transmission et Ouverture. Actes du Colloque international* (Liège, 15–17 septembre 2005). Ed. F. Bauden, A. Chraïbi, A. Ghersetti. Liège: Université de Liège; 2008. P. 301–308.
3. Бертельс Е. Э. Старейшие переводы Навои на западноевропейские языки. Бертельс Е. Э. *Навои и Джамии.* Москва: Наука, 1965. С. 441–446.
4. Boyle R. *The Three Princes of Serendip.* Part 2. 2000. – URL: http://livingheritage.org/three_princes-2.htm (дата обращения 01.05.21).
5. Вольтер. Задиг, или Судьба. Восточная повесть. *Вольтер. Философские повести и рассказы, мемуары и диалоги.* Пер. под ред. А. Н. Горлина и П. К. Губера М.–Л.: Academia; 1931. С. 3–102.
6. Remer Th. G. (ed.) *Serendipity and the Three Princes: From the Peregrinaggio of 1557.* Norman: University of Oklahoma Press; 1964. XI+199 p.
7. Cammann S. V. Christopher the Armenian and the Three Princes of Serendip. *Comparative Literature Studies.* 1967;4(3):229–258.
8. Armeno Cristoforo. *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo.* A cura di Renzo Bragantini. Roma: Salerno Editrice; 2000. XL1+290 p.
9. Mailly, de L. *Les Aventures des trois princes de Serendip, suivi de Voyage en séréndipité.* Ed. par D. Goy-Blanquet, M.-A. Paveau, A. Volpilhac. Vincennes: Éditions Thierry Marchaisse; 2011. 100 p.
10. Huxley T. H. On the Method of Zadig. *Science and Culture and Other Essays.* L.: Macmillan and Co.; 1888. P. 128–148.
11. Boyle R. Serendipity: How the Vogue word became Vague. *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science.* Ed. by R. K. Merton and E. Barber. Reviewed by R. Boyle. – URL: <http://livingheritage.org/serendipity.htm> (дата обращения 29.04.2021).
12. Ginzburg C. Spie: Radici di un paradigma indiziario. *Crisi della ragione.* A cura di A. Gargani. Torino: Einaudi, 1979. P. 59–106.



13. Merton R. K., Barber E. *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*. Princeton: Princeton University Press, 2004. 352 p.

14. Ginzburg C. Morelli, Freud, and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method. *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Ed. by U. Eco and T. A. Sebeok. Bloomington, 1983. P. 81–118.

15. *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Ed. by U. Eco and T. A. Sebeok. Bloomington: Indiana University Press; 1983. 236 p.

16. Гинзбург К. Приметы. Уликовая парадигма и ее корни. Перевод С. Козлова. *Новое литературное обозрение*. 1994;8:27–61.

17. Гинзбург К. *Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и история*. Сборник статей. Пер. с итал. яз. и послесл. С. Л. Козлова. М.: Новое издательство; 2004. 348 с.

18. Козлов С. «Определенный способ заниматься наукой»: Карло Гинзбург и традиция. [Послесловие к] Гинзбург К. *Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и история*. Сборник статей. Пер. с итал. яз. и послесл. С. Л. Козлова. М.: Новое издательство; 2004. С. 321–345.

19. Ginzburg C. *Miti, emblemi, spie: Morfologia e storia*. Torino: Einaudi; 1986. XVI+251 p.

20. Ginzburg C. Clues: Roots of an Evidential Paradigm. *Clues, Myths, and the Historical Method*. Transl. by John and Anne C. Tedeschi. Baltimore: The John Hopkins University Press; 1989. P. 97–125.

21. Эко У. *Имя розы*. Пер. с итал. яз. Е. Костюкович. СПб.: Symposium; 2003. 632 с.

22. Росс С. *Наука Шерлока Холмса. Методы знаменитого сыщика в расследовании преступлений прошлого и настоящего*. М.: Бомбора; 2021. 208 с.

23. Sharma S. *Amir Khusraw, The Poet of Sufis and Sultans*. Oxford: Oneworld Academic; 2005. 140 p.

24. Nizāmī Ganjavī. *Kulliyāt*. Ed. P. Bābāyī. Vol. 1. Tehran: Muassisa-yi Intišārāt-i Nigāh; 1372/1993. 786 p. (In Persian)

25. Пригарина Н.И. *Мир поэта – мир поэзии*. М.: ИВ РАН, 2012. 351 с.

26. Низами. *Пять поэм*. Ред. Е. Э. Бертельса и В. В. Гольцева. М.: ОГИЗ; 1946. 683 с.

27. Амир Хосров Дехлеви. *Восемь райских садов*. Поэма. Пер. с фарси А. М. Ревича. М.: Рипол Классик; 2002. 335 с.

28. Амйр Хусрау Дихлавй. *Хашт Бихишт*. Сост. текста и предисл. Джафара Эфтихара. М.: ГРВЛ; 1972. 330+19 с.

29. *Новеллино*. Пер. И. А. Соколовой; изд. подготовили М. Л. Андреев, И. А. Соколова; отв. ред. Р. И. Хлодовский. М.: Наука; 1984. 317 с.

30. Fahd T. Firāsa. *Encyclopaedia of Isam. New Edition*. Ed. by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. Vol. II. Leiden: E. J. Brill; 1991. P. 916–917.

31. Méssac R. *Le “detective novel” et l’influence de la pensée scientifique*. Paris: Nonoré Champion; 1929. 698 p.

32. Иностранцев К. Материалы из арабских источников для культурной истории Сасанидской Персии. Приметы и поверья. *Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического Общества*. Т. XVIII (1907–1908). С. 113–232.



33. Mourad Y. *La physiognomonie arabe et la "Kitab Al-Firasa" de Fakhr al-Din al-Razi*. Paris: P. Geuthner, 1939. 162+90 p.

34. 'Unşur al-Ma'ālī Kaykāvūs b. Iskandar b. Qābūs b. Vuşmgīr b. Ziyār. *Qābūs-nāma*. Ed. Ġulāmḥusayn Yūsifī. Tehran: Şirkat-i Intişārāt-i 'Ilmī va Farhangī, 1378/1999. 609 p. (In Persian)

35. Şayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nişābūrī. *Tazkiratu-l-awliyā'*. Ed. Muḥammad Isti'lāmī. 16th ed. Tehran: Zavvār; 1386/2007. 914 p. (In Persian)

36. Алонцев М., Лахути Л., Никитенко Е., Счетчикова Т. Чалисова Н. Джунайд Багдади: «Павлин ученых» и «Султан приобщенных к истине». *Ya evam veda ... Кто так знает... Памяти Владимира Николаевича Романова*. М.: РГГУ; 2016. С. 381–439.

37. Андреев Н. П. *Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне*. Ленинград: Изд. Государственного Русского Географического общества; 1929. 119 с.

38. *Hebraic Literature: Translations from the Talmud, Midrashim, and Kabbala*. New York: Tudor Publishing Co; 1943. 426 p. – URL: <https://ru.scribd.com/document/2399624/Hebraic-Literature-Translations-from-the-Talmud-Midrashim-andKabbala-by-Variou/s>

39. *Tales of the Sun: Or, Folklore of Southern India*. Collected by Mrs. Howard Kingscote and Paṇḍit Naṭhêsá Sástrī. London: W. H. Allen & Co.; 1890. 308 p. – URL: <https://www.gutenberg.org/files/37002/37002-h/37002-h.htm#xd20e2575src> (дата обращения 29.04.2021).

40. *Книга о судах и судьях. Легенды, сказки, басни и анекдоты разных веков и народов о спорах и тяжбах, о судах и судьях, о хитроумных расследованиях и удивительных приговорах*. Сост., вступит. ст. и примеч. М. С. Харитоновна. М.: ГРВЛ; 1975. 311 с.

41. *Сказки народов Памира*. Пер. с памирских языков. Сост. и коммент. А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского. М.: ГРВЛ; 1976. 536 с.

42. *Плутовка из Багдада*. Пер. Ю. Борщевского, Н. Османова, Н. Туманович. Предисл. и примеч. Ю. Борщевского. М.: Изд-во вост. лит.; 1963. 575 с.

43. Абу Бакр Ибн Хосров ал-Устад. *Мунис-наме*. Пер. и примеч. Р. Алиева. Баку: Язычи; 1991. 582 с.

44. Askari N. A Mirror for Princesses: Mūnis-nāma, A Twelfth-Century Collection of Persian Tales Corresponding to the Ottoman Turkish Tales of the Faraj ba'd al-shidda. *Narrative Culture*. 2018;5(1):121–140. – URL: <https://digitalcommons.wayne.edu/narrative/vol5/iss1/7> (дата обращения 29.04.2021).

45. Gerhardt Mia I. *The Art of Story-Telling*. Leiden: E. J. Brill; 1963. 500 p.

46. Герхардт М. *Искусство повествования: Литературное исследование 1001 ночи*. Пер. с англ. А. И. Матвеева, предисл. И. М. Фильштинского. М.: ГРВЛ; 1984. 453 p.

47. Пермяков Г. Л. *От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише)*. М.: Наука; 1970. 240 с.

48. Niżāmī 'Arūzī Samarqandī. *Chahār maqāla*. Ed. M. Mu'īn. Tihran: Intiṣhārāt-i Armaghān; 1334/1955. 134 p.

49. Низами Арузи Самарканди. *Собрание редкостей, или Четыре беседы*. Пер. с перс. яз. С. И. Баевского и З. Н. Ворожейкиной. Под ред. А. Н. Болдырева. М.: Восточная литература; 1963. 172 с.

50. 'Ubayd Zākānī. *Risāla-yi dilguşāy*. Ba inżimām-i risālahā-yi. Ta'rifāt, Şad pand va Navādir al-amṭāl. Ed. 'Alī Aşğar Ḥalabī. Tehran: Intiṣhārāt-i Asāṭir; 1383/2004. 373 с. (In Persian)



51. *Hūš va zīrakī. Dāstānhā-yi Kūtāh*. Qum, 1387/2008. – URL: <https://library.tebyan.net/fa/Viewer/Text/72158/22> (дата обращения 29.04.2021).

52. Обейд Закани. *Веселая книга*. Перевод с перс. яз., предисл. и примеч. Н. Кондыревой. М.: Наука, 1965. 176 с.

References

1. *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del Re di Serendippo. Per opera di M. Cristoforo Armeno dalla persiana nell'italiana lingua trapportato*. Venezia, 1557. 83 p. – URL: https://it.wikisource.org/wiki/Peregrinaggio_di_tre_giovani_figliuoli_del_re_di_Serendippo (дата обращения 29.04.2021).

2. Bragantini R. The Serendipity of the Three Princes of Serendib: Arabic Tales in a Collection of Italian Renaissance Short Stories. In: Bauden F., Chraïbi A., Ghersetti A. (eds) *Le Répertoire Narratif Arabe Médiéval. Transmission et Ouverture. Actes du Colloque international* (Liège, 15–17 septembre 2005). Liège: Université de Liège; 2008, pp. 301–308.

3. Bertel's E. The Oldest translations of Navo'i into Western European Languages. Bertel's E. Navo'i and Jami. Moscow: Nauka, 1965. P. 441–446. (In Russ.)

4. Boyle R. *The Three Princes of Serendip*. Part 2. 2000. – URL: http://livingheritage.org/three_princes-2.htm (last accessed 01.05.21).

5. Voltaire. *Zadig or fate. Eastern tale*. In: Voltaire. *Philosophical narratives and stories, memoirs, and dialogues*. Transl. et ed. by A. N. Gorlin and P. K. Guber. Moscow–Leningrad: Academia; 1931, pp. 3–102. (In Russ.)

6. Remer Th. G. (ed.) *Serendipity and the Three Princes: From the Peregrinaggio of 1557*. Norman: University of Oklahoma Press; 1964. XI+199 p.

7. Cammann S. V. Christopher the Armenian and the Three Princes of Serendip. *Comparative Literature Studies*. 1967;4(3):229–258.

8. Armeno Cristoforo. *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo*. A cura di Renzo Bragantini. Roma: Salerno Editrice; 2000. XLI+290 p.

9. Mailly, de L. *Les Aventures des trois princes de Serendip, suivi de Voyage en séréndipité*. Ed. par D. Goy-Blanquet, M.-A. Paveau, A. Volpilhac. Vincennes: Éditions Thierry Marchaisse; 2011. 100 p.

10. Huxley T. H. *On the Method of Zadig. Science and Culture and Other Essays*. London: Macmillan and Co.; 1888, pp. 128–148.

11. Boyle R. Serendipity: How the Vogue word became Vague. *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*. Ed. by R. K. Merton and E. Barber. Reviewed by R. Boyle. – URL: <http://livingheritage.org/serendipity.htm> (дата обращения 29.04.2021).

12. Ginzburg C. Spie: Radici di un paradigma indiziario. *Crisi della ragione*. A cura di A. Gargani. Torino: Einaudi; 1979, pp. 59–106.

13. Merton R. K., Barber E. *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*. Princeton: Princeton University Press; 2004. 352 p.

14. Ginzburg C. Morelli, Freud, and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method. In: Eco U., Sebeok T. A. (eds) *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Bloomington: Indiana University Press; 1983, pp. 81–118.

15. Eco U, Sebeok T. A. (eds) *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Bloomington: Indiana University Press; 1983. 236 p.



16. Ginzburg C. Clues. Evidential Paradigm and its Roots. Trans. by S. Kozlov. *Novoye Literaturnoye Obzreniye (New Literary Review)*. 1994;8:27–61. (In Russ.)

17. Ginzburg C. *Myths-emblems-clues: Morphology and History*. Collection of articles. Trans. from Italian and Afterword by S. L. Kozlov. Moscow: Novoye Izdatel'stvo; 2004. 348 p. (In Russ.)

18. Kozlov S. "A Certain Way to Do Science": Carlo Ginzburg and Tradition. In: Ginzburg C. *Myths-emblems-clues: Morphology and History*. Collection of articles. Trans. from Italian and Afterword by S. L. Kozlov. Moscow: Novoye Izdatel'stvo; 2004, pp. 321–345. (In Russ.)

19. Ginzburg C. *Miti, emblemi, spie: Morfologia e storia*. Torino: Einaudi; 1986. XVI+251 p.

20. Ginzburg C. Clues: Roots of an Evidential Paradigm. *Clues, Myths, and the Historical Method*. Transl. by John and Anne C. Tedeschi. Baltimore: The John Hopkins University Press; 1989, pp. 97–125.

21. Eco U. *The Name of the Rose*. Trans. from Italian by Elena Kostyukovich. St. Petersburg: Symposium; 2003. 632 p. (In Russ.)

22. Ross S. *The Science of Sherlock Holmes. Methods of the Famous Detective in the Investigation of Crimes of the Past and Present*. Moscow: Bombora; 2021. 208 p. (In Russ.)

23. Sharma S. *Amir Khusraw, The Poet of Sufis and Sultans*. Oxford: Oneworld Academic; 2005. 140 p.

24. Niẓāmī Ganjavī. *Kulliyāt*. Ed. P. Bābāyī. Vol. 1. Tehran: Muassisa-yi Intiṣārāt-i Niġāh; 1372/1993. 786 p. (In Persian)

25. Prigarina N.I. World of Poet – World of Poetry. Moscow: IV RAN, 2012. 351 p. (In Russ.)

26. Nizami. *Five poems*. Ed. by E. E. Bertels and V. V. Goltsev. Moscow: OGIZ; 1946. 683 p. (In Russ.)

27. Amir Khosrov Dehlavi. Eight Gardens of Eden. Poem. Trans. from Farsi by A.M. Revich. Moscow: Ripol Classic, 2002. (In Russ.)

28. Amīr Khusrau Dihlavī. *Hasht Bihisht*. Critical text and foreword by Jafar Eftikhar. Moscow: GRVL; 1972. (In Russ.)

29. Andreyev M. L., Sokolova I. A., Khlodovskiy R. I. (eds); Sokolova I. A. (transl.) *Novellino*. Moscow: Nauka; 1984. (In Russ.)

30. Fahd T. Firāsa. In: Lewis B., Pellat Ch., Schacht J. (eds) *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. II. Leiden: E. J. Brill; 1991, pp. 916–917.

31. Méssac R. *Le "detective novel" et l'influence de la pensée scientifique*. Paris: Honoré Champion; 1929. 698 p.

32. Inostrancev K. Materials from Arab sources for the cultural history of Sassanian Persia. Signs and beliefs. In: *Proceedings of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society*. Vol. XVIII (1907–1908), pp. 113–232. (In Russ.)

33. Mourad Y. *La physiognomonie arabe et la "Kitab Al-Firasa" de Fakhr al-Din al-Razi*. Paris: P. Geuthner; 1939. 162 + 90 p.

34. 'Unşur al-Ma'ālī Kaykāvūs b. Iskandar b. Qābūs b. Vuşmgīr b. Ziyār. *Qābūs-nāma*. Ed. Ġulāmḥusayn Yūsifī. Tehran: Şirkat-i Intiṣārāt-i 'Ilmī va Farhangī; 1378/1999. 609 p. (In Persian)

35. Şayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nişābūrī. *Tazkiratu-l-awliyā'*. Ed. Muḥammad Isti'lāmī. 16th ed. Tehran: Zavvār; 1386/2007. 914 p. (In Persian)

36. Alontsev M., Lahuti L., Nikitenko E., Schetchikova T., Chalisova N. Junayd Baghdadi: "The Peacock of Scholars" and "The Sultan of the Realised." In: *Ya evam veda ...*



Who knows like this... In memory of Vladimir Nikolayevich Romanov. Moscow: RGGU; 2016, pp. 381–439. (In Russ.)

37. Andreev N. P. *Index of Fairy Tales According to the Aarne System.* Leningrad: Izd. Gosudarstvennogo russkogo geograficheskogo obshchestva (Publication of the State Russian Geographical Society); 1929. 119 p. (In Russ.)

38. *Hebraic Literature: Translations from the Talmud, Midrashim, and Kabballa.* New York: Tudor Publishing Co; 1943. 426 p. – URL: [https://ru.scribd.com/document/2399624/Hebraic-Literature-Translations-from-the-Talmud-Midrashim-andKabbala-by-Variou/](https://ru.scribd.com/document/2399624/Hebraic-Literature-Translations-from-the-Talmud-Midrashim-andKabbala-by-Variou) (last accessed 29.04.2021).

39. *Tales of the Sun: Or, Folklore of Southern India.* Collected by Mrs. Howard Kingscote and Paṇḍit Naṭhēsá Sástrī. London: W. H. Allen & Co.; 1890. 308 p. – URL: <https://www.gutenberg.org/files/37002/37002-h/37002-h.htm#xd20e2575src> (last accessed 29.04.2021).

40. Kharitonov M. S. (ed.) *A Book of Courts and Judges. Legends, fairy tales, fables and anecdotes from different centuries and peoples about disputes and litigations, about courts and judges, about cunning investigations, and amazing sentences.* Moscow: GRVL; 1975. 311 p. (In Russ.)

41. Grunberg A. L., Steblin-Kamenskiy I. M. (eds, comp. and comment.) *Tales of the Pamir peoples.* Trans. from the Pamir languages. Moscow: GRVL; 1976. 536 p. (In Russ.)

42. Borshchevskiy Yu., Osmanov N., Tumanovich N. (transl.); Borshchevskiy Yu. (preface and notes) *Cheat from Baghdad.* Moscow: Vostochnaya literatura; 1963. 575 c. (In Russ.)

43. Abu Bakr Ibn Khosrov al-Ustad. *Munis-name.* Transl. and notes by R. Aliyev. Baku: Yazychi; 1991. 582 p. (In Russ.)

44. Askari N. A Mirror for Princesses: Mūnis-nāma, A Twelfth-Century Collection of Persian Tales Corresponding to the Ottoman Turkish Tales of the Faraj ba’d al-shidda. *Narrative Culture.* 2018;5(1):121–140. – URL: <https://digitalcommons.wayne.edu/narrative/vol5/iss1/7> (last accessed 29.04.2021).

45. Gerhardt Mia I. *The Art of Story-Telling.* Leiden: E. J. Brill; 1963. 500 p.

46. Gerhardt M. *The Art of Story-Telling. Literary Research of 1001 Nights.* Trans. from English by A. I. Matveyev; preface by I. M. Fil’shtinskiy. Moscow: GRVL; 1984. 453 p. (In Russ.)

47. Permyakov G. L. *From Sayings to Fairy Tales (Notes on general theory of clichés).* Moscow: Nauka; 1970. 240 p. (In Russ.)

48. Nizāmī ‘Arūzī Samarqandī. *Chahār maqāla.* Ed. M. Mu’īn. Tihiran: Intishārāt-i Armaghān, 1334/1955. 134 p. (In Persian)

49. Nizami Aruzi Samarkandi. *Collection of Curiosities or Four Discourses.* Transl. from Persian by S. I. Baevisky and Z. N. Vorozheikina; ed. by A. N. Boldyrev. Moscow: Vostochnaya literatura; 1963. 172 p. (In Russ.)

50. ‘Ubayd Zākānī. *Risāla-yi dilgušāy.* Ba inzimām-i risālahā-yi. Ta’rifāt, Ṣad pand va Navādir al-amṭāl. Ed. ‘Alī Aṣḡar Ḥalabī. Tehran: Intiṣhārāt-i Asāṭir; 1383/2004. 373 p. (In Persian)

51. *Hūš va zīrakī. Dāstānhā-yi Kūtāh.* Qum, 1387/2008. – URL: <https://library.tebyan.net/fa/Viewer/Text/72158/22> (last accessed 29.04.2021).

52. Obeyd Zakani. *A Fun book.* Transl. from Persian, foreword, and notes by N. Kondyreva. Moscow: Nauka; 1965. 176 p. (In Russ.)



Информация об авторе

Чалисова Наталья Юрьевна – кандидат филологических наук, главный научный сотрудник Института классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>, e-mail: chalisova@hotmail.com

Information about the author

Natalya Yu. Chalisova – Ph. D. (Philol.), Principal Research Fellow, Faculty of Humanities, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics (HSE University), Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>, e-mail: chalisova@hotmail.com

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declare that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 15 октября 2021
Одобрена после рецензирования: 26 октября 2021
Принята к публикации: 27 октября 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: October 15, 2021
Approved after peer reviewing: October 26, 2021
Accepted for publication: October 27, 2021
Published: November 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«Orientalistica» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.