

Денис ИОФФЕ

**БУДЕТЛЯНИН НА ОБОЧИНЕ ИСЛАМА:  
«УРУС ДЕРВИШ» И «ГУЛЬ-МУЛЛА» В АСПЕКТЕ  
ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВА И ПОЭТИКИ ХЛЕБНИКОВА  
(Обзор интерпретаций и дополнения к комментарию) <sup>1</sup>**

1. В работе предпринята попытка целостной прагматической (экстра-текстовой) интерпретации послереволюционной поэмы Велимира Хлебникова «Тиран без Тэ», относящейся к иранскому периоду биографии поэта. Акцент сделан на прояснении взаимосвязей между бытовым поведением Будетлянина и его художественным творчеством. Поведенческая практика представителей той культурной парадигмы, которая хронологически предшествовала Хлебникову, обозначаемая словом *жизнетворчество* и тесно связанная с деятельностью русских символистов, достаточно хорошо изучена<sup>2</sup>. Стратегии поведения, имеющие непосредственное отношение к авангарду, исследованы несколько более фрагментарно<sup>3</sup>. Этот эстетико-поведенческий феномен (отчасти по контрасту с опытом декаданса) был назван *жизнестроительством*<sup>4</sup>.

Нижеследующие размышления посвящены одному эпизоду из жизни Хлебникова и поэтических текстов, связанной с этим эпизодом пространственно и хронологически. Приведенный материал позволяет взглянуть на географию хлебниковского жизненного и литературного опыта сквозь призму авторского персонально-биографического мифа, оказывающего непосредственное влияние на всё творческое бытие поэта. Основное внимание будет уделено значению, какое приобретает для Хлебникова слово *дервиш*. Исследователи, как правило, не проводят границы между персидскими терминами *суфий* и *дервиш* (и соответствующим ему арабским *факир*, *факыр* 'добровольно нищенствующий'). Действительно, такое размежевание можно провести только условно: «Различие между суфием и дервишем (*факир*) — это различие между теорией и практикой. Суфий следует мистической теории или доктрине, а дервиш проделывает мистический „путь“ (<...> Суфий — это дервиш, а дервиш — это суфий»); и тот, и другой стремятся «в пассивной или активной форме достичь полного уничтожения своего „Я“ и непосредственного растворения в божественной реальности» (Тримингэм 2002: 275). Именно с дервишеством, как нам представляется, так или иначе

связывался весь комплекс представлений о «маргинализованном» адепте мусульманства, избегающем устоявшихся идеологических и ритуальных схем. Кроме того, в настоящей статье мы рассмотрим отношение Будетлянина к двум фигурам, также представляющим неканонический Ислам, — мирзе Али Мухаммаду (Бабу) и Куррат аль-Айн (Тахирэ).

2. Шестнадцатимесячное «сидение» Хлебникова в Харькове (см. Андриевский 1985; Яськов 1999: 113—117, 165—167; Старкина 2005: 304—342), когда поэт был, помимо прочего, освидетельствован в местной психиатрической больнице (на «Сабуровой даче») <sup>5</sup>, к концу августа 1920 г., очевидно, исчерпало себя вполне. Хлебниковская стратегия странничества стремилась выйти на качественно новый уровень, каковым и явилось движение поэта на Восток <sup>6</sup>.

Документально подтверждено, что Харьковский политпросвет откомандировал Хлебникова на оплачиваемую госслужбу в Баку и Астрахань (Степанов 1975: 203—204; Яськов 1999: 167). В конце октября 1920 г. Хлебников прибыл в Баку. В этом городе собралась группа русских писателей, включавшая Вяч. Иванова, С. Городецкого и А. Крученых (Чеботарева 1991: 155). Хлебников вновь попал в привычную литературную среду, впервые после длительного перерыва оказавшись в кругу поэтов, чей бытовой и творческий опыт пересекался с его собственным. Стараниями Городецкого Велимир был устроен на службу в Кавроста в качестве литературного работника, которому вменялось в обязанность сочинять лозунги и стихотворные подписи к плакатам; вскоре он стал сотрудником культотдела Волжско-Каспийского флота (Парнис 1967: 157; Самородова 1972; Харджиев 1997а: 286; и др.).

В апреле 1921 г. Хлебников получил разрешение на выезд в Персию в качестве лектора Персармии, направлявшейся в иранскую провинцию Гилян, охваченную революционным пожаром <sup>7</sup>. На корабле «Курск» поэт прибыл в гилянский каспийский порт Энзели (Абих 1928: 319—323; Парнис 1967: 157). Так началось пребывание Хлебникова в Гиляне и его столице — городе Реште.

Для ясного понимания иконологической базы поэмы Хлебникова «Тиран без Тэ» было бы нелишне вспомнить ближайшие историко-географические реалии, тем более что исторические узы, связывающие эту часть Ирана с Россией, были достаточно давними. Впервые русские появились в Гиляне во время Персидского похода 1722—1723 гг., в результате которого к России отошли Дербент, Баку, часть Гиляна, Мазендеран и Астрабад. Однако в 1729—1735 гг. Россия отказалась

от этих завоеваний; по Рештскому соглашению все земли южного Прикаспия были возвращены Персии (Бартольд 1903: 157). Следующим скрещением русских и гилянских судеб стала русско-персидская война; в 1805 г. Каспийская флотилия под командованием И. И. Завалишина высадила десант в районе Энзели, намереваясь захватить Решт. Однако тогда Решт взят не был. Война завершилась 12 октября 1813 г. подписанием Гюлистанского договора, по которому к Российской империи отходил западный берег Каспия, причем Россия получала исключительное право держать на Каспийском море свой военный флот.

Тем не менее следующее столкновение Ирана с Россией не заставило себя долго ждать. С 1826 по 1828 г. Каспийская флотилия, поддерживая наземные силы И. И. Паскевича, участвовала в военных действиях под Ленкоранью и Баку. Вторая победоносная кампания против Персии завершилась 10 февраля 1828 г. подписанием соглашения в Туркман-Чае, подтверждающего Гюлистанский договор и передающего русской короне Эривань и Нахичевань (Иванов М. 1965: 4—5, 19—20, 22—23, 25). Тогда же планида русской литературы впервые теснейшим образом соприкоснулась с Персией: 30 января (11 февраля) 1829 г. один из творцов Туркманчайского мира, дипломат и поэт Александр Грибоедов вместе с другими сотрудниками русской миссии в Тегеране пал жертвой ярости бунтующей толпы (см. Пашуто 1947: 111—116, 146—159; Петров 1953; Шостакович 1960: 230 и далее; Попова 1964: 123 и далее; Балаян 1983).

В конце XIX в. в Иране присутствовал специальный русский казачий корпус под командованием полковника В. А. Косоговского, защищавший шахский режим в наиболее трудные для него времена (см. Косоговский 1960: 46—47). Таким образом, «участие» России в делах Ирана вообще и провинции Гилян в частности началось задолго до весенних дней советской интервенции 1921 г.

3. Поэму «Тиран без Тэ», первоначально названную «Труба Гульмуллы», Хлебников начал писать, прибыв в Гилян. Практически все исследователи «Тирана без Тэ» видели в этом тексте конкретно-биографический (и в то же время поэтико-аллегорический) дневник пребывания Велимира в гилянских широтах (Хлебников 1936: 492; Парнис 1967: 157; Степанов 1975: 205—206; Киктев 1989; Чеботарева 1991: 176—178)<sup>8</sup>. Как отмечает биограф, «пребывание в Персии, при всех походных трудностях и скитаниях, было одним из наиболее ярких и счастливых моментов в жизни поэта» (Степанов 1975: 203). С этой оценкой впору и сейчас, хотя и не без оговорок, согласиться.

Образ жизни Хлебникова в бакинский и гялянский период существенно не изменился. Нищеподобное «странничество», столь важное в контексте дервишества, манифестируется, например, в характерном для Хлебникова небрежении своим внешним видом, комфортом и деньгами. Ср. воспоминания О. Спектор о работе Хлебникова в Кавроста:

«Кавростовское существование его (Хлебникова) было весьма своеобразно (<...> Ходил обедать в столовку, где не съедал, а пожирал должные порции пшена, так что создавалось впечатление, что он может его есть без конца. Ночью он укладывался тут же в отделе, на огромном столе, среди неоконченных плакатов, клеевых красок и всяческого хлама» (Степанов 1936: 57).

Регламентацией финансов поэта-странника занимался не кто иной, как Вяч. Иванов, который «постоянно о нем заботился, даже отбирал жалованье на хранение и выдавал по частям на необходимое (причем неизменно еще прибавлял от себя) — ибо Хлебников то терял деньги, то раздавал нищим, то покупал голодный сластей» (Вечорка 1925: 27)<sup>9</sup>. Образ нищенствующего поэта, облаченного в «кожаный тулуп, обитый бараньей шкурой, меховую шапку», носившего «на ногах как(ую)-то странн(ую) обувь», рисует и находившаяся в то же время в Баку Лидия Иванова, дочь Иванова и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал (Иванова 1992: 106—107). М. Альтман, записавший в Баку свои беседы с Ивановым, видел там Хлебникова, который ходил «косматый, лохматый, немытый, с длинными нечесаными волосами, со спутанной бородой» (Альтман 1995: 256—257). О внешнем виде Хлебникова в то время вспоминала также Т. Вечорка (Толстая):

«Видом он (Хлебников) был нелеп, но скульптурен. Высокий, с громадной головой в рыжеватых, заношенных волосах; с плеч — простеганный ватник-хаки, с тесемками вместо пуговиц; на длинных ногах — разматывающиеся обмотки. Оборванный, недоодетый, он казался дезертиром (<...> Волосы лезли склоченно, как пакля в масле — и на плечи, и на рот — безвольный и тусклый». «Я вспомнила рассказ „очевидца“ об умывании Хлебникова: пущена вода из крана. Хлебников долго стоит и смотрит. Потом осторожно вытягивает 2 пальца и смачивает себе водой ресницы и нос. Потом закрывает кран и утирается платком» (Вечорка 1925: 22, 28).

Воспоминания Т. Вечорки в значительно расширенном виде републиковал А. Е. Парнис (см. Толстая 1996). Он же цитирует некрологическую заметку А. Бородина «О Велимире Хлебникове» (*Бакинский рабочий*, 1922, 16 июля):

«В бытность свою в Баку (в 1919 — нач(але) 1920) Хлебников сильно опустился. Он ходил полубосой, полуодетый, немытый, нечесанный и вечно голодный.

Это диогенство было почти принципиальным <...> В общем, это был громадный, взрослый ребенок или полусвятой бессеребренник, за которым был нужен постоянный уход. Помню, однажды его повезли в Персию „на кормежку“. Его обмыли, одели. По приезде в Э(нзели) он ушел куда-то и вернулся в прежнем тряпье с зажатым в руке тумановиком. Несколько часов спустя нищая девочка попросила у него милостыню, и он великолепным жестом вручил ей все свое состояние, сразу став еще более нищим, чем она»; «В горах относились к нему с величайшим уважением, кормили и звали „Урус-Дервиш“» (цит. по Парнис 1996: 98)<sup>10</sup>.

4. Основной текст поэмы был завершен, по всей видимости, через пару месяцев после отбытия поэта из Персии — осенью 1921 г. в Пятигорске. Подобно практически всем текстам Велимира, этот поэтический экзерсис не имеет «канонического» варианта (см. Абих 1928: 319; Марков 1962: 161). «Тиран без Тэ» («Труба Гуль-муллы») существует в нескольких списках, один из которых, опубликованный Н. Л. Степановым в первом томе «Собрания произведений» (Хлебников 1928, I: 233—245), может рассматриваться в качестве черновой редакции поэмы (Хлебников 1936: 491). Затем Н. Л. Степанов раздобыл и опубликовал второй, более цельный и «завершенный» список (см. Хлебников 1936: 239—252). Текст этой перебеленной редакции, озаглавленной «Дервиш Энзели» (Хлебников 1936: 491—492), считается более выверенным (Марков 1962: 161).

В. П. Григорьев и А. Е. Парнис (1986: 686) предположили, что авторская работа над поэмой не завершилась в Пятигорске и Баку осенью 1921 г., но продолжилась в Москве в 1922 г. Исследователи обнаружили фрагмент белого автографа поэмы под заглавием «Тиран без Тэ» с подзаголовком «Встреча». Нетрудно увидеть, что заглавие поэмы расшифровывается как «Иран» (Абих 1928: 320)<sup>11</sup>. Насколько можно судить по хлебниковским наброскам «звездного языка», буква Т призвана означать некие «остановки движения», сопровождаемые «уничтожением луча жизни» (Хлебников 1933, V: 208—209)<sup>12</sup>.

Автор поэмы стремится поведать о своих впечатлениях от антропологических и топографических реалий новой для него среды. Основной нитью хлебниковского нарратива в «Тиране без Тэ» является, на наш взгляд, непосредственное созерцание осязаемого доступного бытия, сочетающего в себе память о древней культуре с живой реальностью культуры современной. Лирический герой (по-видимому, тождественный самому автору), облаченный в раздранные хламиды, бредет по дорогам Персии и питается, чем бог послал (от ягод до мелкой рыбешки). Аборигены дают Велимиру прозвище *гуль-мулла*, которое сам Хлебников переводит как *священник цветов* (перс. گُل, *gul* > *göl* означает 'цветок' вообще и 'розу' в частности), уважительно называют его «рус-

ским дервишем» — *урус дервиш* (Markov 1962: 161). В процессе формирования образной структуры поэмы происходит, как пишет В. Ф. Марков, специфическое «переплетение» и детализовка метафорической образности, свидетельствующие о «растворении» поэта в том географическом и идеологическом материале, о котором ведется повествование (Markov 1962: 161, 162, 163, 166). С композиционной точки зрения этому процессу, по мнению исследователя, способствует деление текста на обособленные фрагменты-главки и абзацы-подглавки, в каждой из которых превалирует особый стиль повествования. Для этого типа нарратива характерно не столько фокусирование на отдельных образах, сколько обыгрывание определенного общего настроения «движения», трудноуловимого «перетекания» одной сущности в другую, которое становится возможным благодаря звуковой и семантической соположенности (Markov 1962: 162, 166). Отдельным и важнейшим для нас пунктом является использование Хлебниковым «ираноязычного субстрата», за каковой поэт часто принимал те или иные тюркизмы (Markov 1962: 167, 227 п. 45). Заметим, что в Гиляне сложилась непростая языковая ситуация: для этого региона характерно трех- и четырехязычие. Здесь компактно проживают носители северозападных иранских языков [гилянско-масулей (южного тальшского), татӣ (не путать с татским!) и курманджӣ (северного курдского)], а также тюркоязычные азербайджанцы (помимо них по-азербайджански говорят те же гилянцы и курды). Кроме того, практически всё население владеет государственным языком — персидским (фарсӣ).

5. В тексте поэмы Хлебников не без горделивой радости принимает наименование *урус дервиш* (азерб. *رُوس دَرُويش Rus dərviş*, простор. произн. [urus dærvīš]):

Из-за забора: «Урус дервиш, дервиш урус!» —  
Десятки раз крикнул мне мальчик (355)<sup>13</sup>.

Во время своего гилянско-воляжского вояжа Хлебников продал на базаре свой сюртук (который был на нем с бакинских времен) и лишился других вещей. Р. П. Абих вспоминал: «Оставшись без сюртука, без шапки, без сапог, в мешковой рубахе и таких же штанах, надетых на голое тело, он имел вид оборванца-бедняка. Однако длинные волосы, одухотворенность лица и облик человека не от мира сего привели к тому, что персы дали ему кличку „дервиш“ (странствующий монах)» (Абих 1928: 321; ср. Степанов 1936: 58). Роль нищего бродяги легко находит свое место в иранском поведенческом репертуаре. Прибавим к этому отросшие немые волосы и характерный задумчивый взгляд,

запомнившийся всем современникам поэта. Неудивительно, что жители Гиляна причисляли его к нищенствующей братии маргинализованных монахов-суфиев, известных под именем дервишей.

Символический зачин поэмы повествует о нисхождении «священника цветов» в живописную долину. Этот образ раздваивается (Markov 1962: 161): читатель видит перед собой заросшего пророка и белого лебедя — птицу со сломанными крыльями и *окровавленным мозгом*, упавшую с небес на землю (фрагм. 2)<sup>14</sup>. Прибытие Велимира в Энзели вполне адекватно описано в поэме (Markov 1962: 161—162). Последующее повествование также отражает реальные события — присоединение Хлебникова к красноармейскому корпусу, отправлявшемуся в Гилян и Мазендеран. Реальную подоплеку имеет и эпизод с ханом (фрагм. 15)<sup>15</sup>. Несмотря на различные типы описаний, представленные в разных главках поэмы (от эпических полотен до миниатюр), ее единство поддерживается сквозным «эмоциональным тоном» и достоверностью общей канвы повествования: от начала — прибытия в Энзели — до расставания с Гиляном на борту морского судна (Markov 1962: 161—162).

Главный идеологический и иконологический герой поэмы — сам автор: Поэт, Гуль-мулла, Лебедь. При желании в этом тексте можно обнаружить симптомы хлебниковского «руссоизма», стремления уничтожить барьеры, разделяющие Человека (*Адама*) и природу (ср. Степанов 1936: 67; Markov 1962: 163; Слина 1970: 45—47; Емельянов 1990). К этому добавляется мотив «поиска смысла», своеобразного «богоискательства», сопровождающего первую встречу поэта с горячо любимой Азией (ср. Markov 1962: 162), и мотив единой религии (в «Тиране без Тэ» Лев Толстой, подобно самому Хлебникову, назван *русским дервишем* и поставлен в один ряд с *Зардештом* — Заратустрой). Солидаризуясь с давней статьей ираниста В. П. Никитина<sup>16</sup>, мы можем констатировать у Хлебникова мотив русского «странничества», *ad hoc* накладывающийся на исламское дервишество (ср. Markov 1962: 162)<sup>17</sup>. Все указанные аспекты воплощаются «по обе стороны текста»: и в воображаемом мире, порожденном этим текстом, и в реальном поведении поэта.

По нашему убеждению, во время своего «хождения» в Персию Велимир конструировал персональный жизненный миф, закрепленный в «Тиране без Тэ»<sup>18</sup> — миф о поэте-пророке, богоискателе-дервише. В соответствии с такого рода замыслом Хлебников выстраивал собственное поведение. Литература и «литературный быт» (Эйхенбаум 1927) сливались воедино.

6. Хорошо известно, что Хлебников проявлял живой интерес к историческому и этнографическому знанию. По свидетельству Р. Якобсона, в 1913 г. поэт с большим интересом штудировал его выписки из «Сказаний русского народа», собранных И. П. Сахаровым (Якобсон 1992: 19; 1999: 217)<sup>19</sup>. Об интересе Хлебникова к науке и — шире — к «точным», «логическим», даже математическим аспектам познания написано немало<sup>20</sup>. О сугубо научном складе мышления Велимира повествует харьковский знакомец Хлебникова А. Н. Андриевский (1985). В юности Велимир увлекался орнитологией и продолжал штудировать биологию в университетские годы (см. Харджиев 1997б). Хлебников всегда стремился достичь своеобразной «точности» понятий, которыми оперировали окружающие и он сам. В этом контексте особый вес приобретает свидетельство О. М. Брика: «Хлебников был человек огромных знаний <...>» (1978: 230). По мнению Брика, Хлебников был необычайно внимателен к точному значению слов. Когда Брик сравнил его со старообрядцем, то «Хлебников мгновенно, не задумываясь спросил: „А какого толка? <...> Я потому спрашиваю, что старообрядцы носят бороды, а я бритый“» (1978: 229). Мемуарист комментирует: «<...> для Хлебникова слово „старообрядец“ имело отнюдь не „приблизительный“, а большой многообразный смысл, в который, между прочим, непременно входило понятие „борода“» (Брик 1978: 229).

Подобно тому, как Хлебников не мог себе представить старообрядца без бороды, для него не могло существовать и пророка или дервиша, лишенных строго определенных качеств и свойств, которыми они, в соответствии с тем, что поэт о них знал и думал, должны были обладать. Называя себя *дервишем*, Велимир выстраивал ту общую эстетико-поведенческую модель, которая могла быть адаптирована к этому понятию. И само оно, и другие ассоциируемые с ним понятия не могли иметь «приблизительного» значения, не могли быть «просто» экзотизмами. В своей поэме Хлебников создавал когерентную иконологию, тесно переплетенную с его жизненным поведением. Расшифровать значения отдельных аспектов этой иконологии — задача данной работы.

7. В «Тиранине без Тэ» лирический герой многократно назван странствующим богоискателем: пять раз *пророком*, дважды *дервишем* (с указанием, что это слово одним из персонажей поэмы было повторено десятки раз), семь раз *гуль-муллоу* (ср. также трехкратное *священник цветов*). Вектор идентификации идет не только от гиланцев к



Хлебникову (именно они при встрече с Будетлянином называли его *гуль-мулла* и *урус дервиш*), но и от Хлебникова к гилянцам. В первом же письме из Энзели к сестре Вере он сообщал: «Персам я сказал, что я русский пророк» (1933, V: 321)<sup>21</sup>.

Обратимся к употреблению слов *пророк* и *дервиш* в тексте поэмы.

Слово *пророк* встречается уже в третьей строчке поэмы, после усиленных удвоением восклицаний *Ок! Ок!*<sup>22</sup>:

Ок!  
Ок!  
Это горный пророк!  
Как дыханье кита, из щелей толпы,  
Вылетают их стоны и ярости крики.  
Яростным буйволом пронесся священник цветов;  
В овчине суровой голые руки, голые ноги (348)<sup>23</sup>.

*Горный пророк* отождествляется со *священником цветов* (*гуль-мулло́й*)<sup>24</sup>, а также сравнивается с буйволом. В этой ассоциации можно найти немало глубоко архаических мифопоэтических аспектов<sup>25</sup>. Чрезвычайно значимы внешние детали: *суровая овчина*, *голые руки*, *голые ноги*. Из овчины вырабатывались простейшие шерстяные ткани, которые носили босоногие дервиши. Кроме того, по одной из существующих этимологий, от арабского корня  $\sqrt{swf}$  (صُوفٌ *ṣūf* 'шерсть') происходит само слово *суфий* (подробнее см. далее).

Те же характеристики «пророка» (овчина, обнаженные руки, босые ноги) мы встречаем чуть ниже:

Черные волосы падали буйно<sup>26</sup>, как водопад,  
На смуглый рот  
И на темные руки пророка.  
Грудь золотого загара, золотая как желудь,  
Ноги босые,  
Листвой золотою овчина торчала  
Шубой шиврат-навыворот (348).

13-я главка повествует о том, как герой был назван *урус дервишем*:

Сегодня я в гостях у моря,  
Скатерть широка песчаная,  
Собака поодаль.  
Ищем. Грызём.  
Смотрим друг на друга.  
Обедал икрой и мелкой рыбешкой.  
Хорошо! Хуже в гостях у людей!  
Из-за забора: «Урус дервиш, дервиш урус!» —  
Десятки раз крикнул мне мальчик (355).

Обратим внимание на поведенческую практику, обусловившую отношение гялянских жителей к «русскому пророку». Действия героя хорошо укладывались в канон дервишеского аскетизма: герой обедает «чем Бог послал» — *икроу и мелкой рыбешкой* (очевидно, выброшенной на берег), благостно относится к любой твари божьей, а потому воспринимает приبلудного пса как нормального товарища по трапезе, не соображаясь с «этикетными» регламентациями «цивилизованного» общества. Можно привести множество примеров, говорящих о пренебрежении пищей как важнейшем элементе жизненной практики исламских адептов суфизма и дервишества. Ср., например, слова Абу Сулеймана ад-Дарани, цитируемые шведским ориенталистом Т. Андре: «Лучший, который я был, был я, когда живот мой от голода прикидал к спине» (Андре 2003: 96). Исследователь пишет: «Умение лишать себя пищи — особо чудесное свойство, даруемое Господом праведникам (...)». «Чем далее продвинулся человек в истинности веры, тем менее нуждается он в пище (...)». Отдельные суфии, подобно индийским факирам, довели умение голодать до настоящего искусства»; «Ибрахим ибн Адхам пребывал как-то в мечети Басры. В это время он ел лишь каждую третью ночь. В ночь, когда кончался его пост, ходил он повсюду, точно буддийский *бхикшу* (монах), и просил у ворот милостыню на еду»; «Дауд ат-Таи ел лишь хлеб, размоченный в воде, чтоб как можно скорее покончить с процессом еды. „За время, которое уходит на то, чтобы прожевать хлеб, прочел бы я 50 стихов Корана“. Другой аскет по той же причине не употреблял никогда печеного хлеба, а лишь муку. Сама по себе еда не была для суфия грехом. Причина — в наступающей сытости, делающей душу ленивой и нечувствительной к добру и охочей до греха» (Андре 2003: 97—98).

На подобную аскезу проецируется поведение лирического героя, описанное в предыдущем, 12-м фрагменте:

Весна морю дает  
 Ожерелье из мертвых сомов —  
 Трупами услан весь берег.  
 Собакам, провидцам, пророкам  
 И мне —  
 Морем предложен обед  
 Рыбы уснувшей  
 На скатерти берега. Роскошь какая!  
 Будь человек! Не стыдись! Отдыхай, почивай!  
 Кроме моря, здесь нет никого.  
 Никому не нужно мое спасибо,  
 Море, ты слишком велико,

Чтобы ждать, чтобы я целовал тебе ручку.  
Купаюсь, целую морскую волну,  
Море не пахнет ручкой барыни.  
Три мешочка икры  
Я нашел и испек,  
И сыт! (354)

Как писал А. Александров, «это особая иерархия ценностей, при которой в одном ряду находится золото и желудь, бездомная собака и бродячий поэт» (1985: 116). Ассоциативный ряд «я — провидцы / пророки — собаки» приводит к древнегреческим «дервишам» — киникам (οἱ Κυνικοί, от τὸ Κυνόσαυρες), за свое эпатазирующее поведение получившим прозвание «псов» (κύνας), и вновь подчеркивает важность слов мемуариста о «диогенстве» Будетлянина (ср. примеч. 10). Подобная модель бытового поведения не только не представляется автору поэмы «странной» или «неуместной», но напротив, приветствуется нарратором, чей образ неотделим от исторического Велимира Хлебникова.

8. Сообразно с методологией исторического исследования, принуждающей последовательно избегать анахронических деталей, мы намереваемся опереться на информационные источники второй половины XIX — начала XX в. и на их основе реконструировать тот комплекс «коллективных представлений» (Э. Дюркгейм), который *in actu* или *in potentia* разделяли автор поэмы и ее читатели<sup>27</sup>. Это та совокупность сведений о дервишестве, которые мог получить человек «серебряного века» и которыми в той или иной степени владели читатели «Тирана без Тэ», а также, очевидно, сам Хлебников<sup>28</sup>. В числе таких источников нужно назвать прежде всего две книги: это первый европейский труд, специально посвященный дервишам, — «Дарвиши, или восточный спиритуализм» американского этнографа-энтузиаста, секретаря при посольстве САСШ в Константинополе Дж. Брауна (Brown 1868)<sup>29</sup> и магистерская диссертация П. А. Позднева «Дервиши в мусульманском мире» (1886), защищенная в Казанской духовной академии<sup>30</sup>. Отметим, что у Позднева приведено, подчас с обширными цитатами, множество сведений из книги Брауна. В этих работах изложены идентификационные представления о природе и истории дервишского братства в том виде, как они сложились в европейской культуре к последней четверти XIX столетия.

Оба исследователя говорят о суфийском учении и дервишеских институтах как внутренней и внешней форме одного и того же явления (Позднев 1886: XX—XXI, 77—78). Слово *дервиши* они этимологизируют как «нищий, бедный» (Brown 1868: 49; Позднев 1886: 82)<sup>31</sup>, а

слово *صوفي* *ṣūfī*<sup>19</sup> вслед за арабскими филологами возводят к арабскому *صوف* *ṣūf* 'шерсть' ( $\sqrt{\text{ṣwf}}$ ), либо к *صفا* *ṣuffa*<sup>h</sup> 'скамья' ( $\sqrt{\text{ṣff}}$ )<sup>32</sup>, либо к *صاف* *ṣāf*<sup>in</sup> 'чистый' ( $\sqrt{\text{ṣfw}}$ ), либо, наконец, к греч. σοφός 'мудрый' — ср. σοφία 'мудрость' (Brown 1868: 207—208; Позднев 1886: 83—85)<sup>33</sup>. Основные черты суфийского мировоззрения — пантеизм, вера в божественное предопределение, установка на экстатическое слияние с Богом (Позднев 1886: 85 и далее).

Оба автора подчеркивают у дервишей те качества, в которых мы сегодня увидели бы знаки маргинальности. Дервиши отличаются необычным внешним видом. Особенно выделяются среди них странствующие дервиши, которые «по своимъ одеждамъ и принадлежностямъ костюма представляютъ изъ себя довольно странное явление. Такъ (...) нѣкоторые изъ подобнаго рода дервишей ходятъ почти совершенно голыми; другіе облечены бывають въ длинную хламиду, составленную изъ кусковъ разноцвѣтныхъ матерій (...) на головѣ носятъ оборванный тюрбанъ, въ рукахъ — палку, къ которой прикрѣплено множество лахмотьевъ также изъ разнообразной матеріи» (Позднев 1886: 185). Дервиши обычно растят бороду и усы, нередко «носятъ длинные волосы на головѣ, въ воспоминаніе обычая Мухаммеда и многихъ его учениковъ», и подчас оставляют впечатление «большой неряшливости и грязноты» (Позднев 1886: 186). Всё это не может не привести на память внешность Хлебникова бакинско-гилянскаго периода.

У Позднева проскальзывает сравнение дервишей с киниками: странствующие дервиши, пишет он, «крайне грубы, циничны и стараются изображать изъ себя мухаммеданскихъ діогеновъ» (Позднев 1886: 292). Они «живутъ преимущественно подаянiемъ»; «для нихъ, — по какимъ бы мотивамъ они ни путешествовали, — открытъ домъ всякаго мусульманина (...) потому что каждый истый мухаммеданинъ считаетъ великимъ благословенiемъ Божиимъ, если Богъ пошлетъ подъ его кровъ какого либо дервиша» (Позднев 1886: 156, 149). Этим объясняется отношение гиланцев к нищенствующему поэту, удивлявшее его товарищей-красноармейцев: «И никто его не тронет, и везде кормят» (Костерин 1966: 221; развернутую цитату см. ниже).

И Браун, и Позднев посвящают отдельную главку курению дервишами гашиша (Brown 1868: 308—312; Позднев 1886: 252—258). По поводу гашиша и нашiй (анаши, марихуаны) Позднев рассказывает: «(...) хашишъ называется въ Туркестанѣ *тариакъ*, который добывается изъ канора (мака) (...) Употребленіе указанныхъ веществъ мусульманами объясняется тѣмъ, что хашишъ (*тариакъ* тожъ) и нашiя самыя лучшія средства доставить восточному человѣку столь прославленный и

столь дорогой для него кэйфъ (покой), въ которомъ онъ все забываетъ, — ко всему равнодушенъ, кромѣ самаго этого кэйфа, — въ которомъ онъ живетъ и не живетъ». В отличие от простых мусульман, дервишам гашиш «нуженъ не для кэйфа, а для уничтоженія въ нихъ всякой личной жизни и дѣятельности, для приведенія ихъ въ экстатическое состояніе и, наконецъ, для созерцанія блаженныхъ вѣчныхъ наслажденій во вкусѣ каждаго дервиша» (1886: 254). К гашишу и опиуму Хлебников неоднократно приобщался совместно с М. В. Доброковским (см. о нем примеч. 15)<sup>34</sup>. Однажды дело чуть было не кончилось плачевно: обкурившись *терьяком*, «русские дервиши», как называет их А. Костерин, едва не погибли в уличной чайхане во время случившегося там сильного пожара (см. Костерин 1966: 219)<sup>35</sup>. Прозрачный намек на употребление наркотиков присутствует в самом тексте «Тирана без Тэ» (фрагм. 11):

И все на «ша»: шах, шай, шира.  
Где молчаливому месяцу  
Дано самое звонкое имя —  
Ай.  
В этой стране я! (354).

В издании 1936 г. первая из процитированных строк читается несколько иначе: *И все на ша: шах, шай, шире* (Хлебников 1936: 247). *Шира* или *шире* (перс. شیره *šīre<sup>h</sup>*) — наркотическое зелье, приготовляемое из перегоревших остатков опиума (Григорьев, Парнис 1986: 687); его курение описано в другом персидском стихотворении Хлебникова — «Курильщик шири» (Хлебников 1933, V: 34—35).

Представление о четырех стадиях духовного пути дервиша (от исполнения Закона до полного слияния с Богом) — важная тема, которую затрагивают все исследователи суфизма (см. Brown 1868: 112 и далее; Позднев 1886: 115 и далее)<sup>36</sup>. Нас же будут интересовать не столько этапы этого пути, сколько отдельные поведенческие практики (или нормы) — «стоянки» на пути дервиша, и в особенности одна из них — *تَوَكُّلٌ* *tawakkul* 'упование', то есть полное упование на Бога и предание себя Его Воле (см. Reinert 1968). Это состояние обеспечивает абсолютный внутренний покой, не возмущаемый никакими впечатлениями внешнего мира<sup>37</sup>. Широко известны многочисленные истории о дервишах, которые долго странствовали по пустыне в трансперсональном состоянии *tawakkul*, не страшась ни львов, ни разбойников, не запасаясь никакой пищей (см., например, Дьяков 1990).

Именно в таком состоянии нашел Хлебникова А. Костерин:

«На пустынной отмели, по пояс в море, мы увидели голого человека. Он стоял неподвижно и смотрел в опаловую даль моря. Легкий ветерок трепал длинные волосы. Смирнов придержал коня и с усмешкой сказал:

— А это ведь наш поэт. Смотри-ка, идет как по лугам своей деревни. И никто его не тронет, и везде кормят.

Марк Смирнов, дважды одононосец за участие в гражданской войне, в прошлом простой солдат, а еще раньше — шахтер, был совершенно чужд современным поэтическим течениям. На Хлебникова он смотрел как на блаженного, юродивого. Подчиняясь общерусскому традиционному обычаю, Смирнов к Хлебникову тоже относился с почтением и некоторым удивлением.

Мы подъехали к кромке отмели, где лежала рваная рубаха и штаны. Больше ничего у Хлебникова не было. Велемир, увидев нас, не торопясь вышел из воды и поздоровался сухо и кратко, будто только вчера расстались и ничего за это время не произошло.

— Что вы здесь делаете? Куда идете? — спросил его Марк.

Хлебников каким-то отсутствующим взглядом посмотрел на меня, на Смирнова и спросил:

— А где Худоба? Я вот думаю, слово к у р д ы тоже с буквы „К“ <...>

— Товарищ Хлебников, — сказал я с вежливым холодком, — о вас очень беспокоятся Доброковский и Абих. Вы ушли и ничего им не сказали. Так дружба не делают. Подождите здесь — часа через два отряд подойдет сюда. И советую от отряда не отставать и вперед не забегать.

Хлебников, избегая смотреть мне в глаза, сел на песок, показав затылок со спутанными волосами и худую спину.

Мы молча отъехали от него...» (Костерин 1966: 221).

Ср. сходные эпизоды, пересказанные Р. П. Абихом:

«Первый день отступления, до первой ночевки, Хлебников шел в ногу с друзьями, но наутро стал отставать, зная, что его могут настигнуть шахские казаки, которых ждали отступающие „в тыл“. Несколько предупреждений не убедили его итти с отрядом, и наконец В. В. пошел в сторону от берега моря (по которому отступали), вглубь, мотивируя тем, что „в ту сторону полетела интересная ворона, с белым крылом“. Так В. В. отстал от отряда. Только через день, когда отряд отдохнул в Рудессере и уже погрузился на киржимы (плоскодонные лодки) для отплытия в Энзели, в песчаных даях берега замаячила высокая фигура Хлебникова с клеенчатым футляром от пишущей машинки на голове (à la армянский католикос!) и вязанкой „Досок судьбы“ на дручке за плечом <...>

В Энзели Хлебников провел несколько дней после возвращения „из похода“ на Тегеран. Купался в море. Гулял. Тогда же во время купания у него украл одежду. Голый добрался до дома старшего морского начальника (на берегу). Одежда, и В. В. уехал с группой товарищей в Баку» (Степанов 1936: 59; ср. Абих 1928: 322—323).

С идеей Пути тесно связывается представление о нищете. Нищету (فقرٌ *faqr*) Браун считает центральным элементом организации жизни дервиша. Нищета считалась атрибутом самого Пророка, которому приписывают слова الْفَقْرُ فَخْرِي (*al-faqrū fahṛī*) ‘нищета — гордость моя’

(Позднев 1886: 153). О сути дервишеской нищеты писал аль-Худжири (см. о нем примеч. 33): «Дервишество во всех его значениях — это метафорическая нищета, и во всем, что к ней относится, присутствует трансцендентное начало. Божественные тайны приходят к дервишу и захватывают его, так что его дела совершаются им самим, его поступки относятся к нему самому и его представления свойственны ему самому. Но когда он в своих делах перестает быть рабом приобретения, его поступки перестают быть его поступками, тогда он — Путь, а не путник, иначе говоря, дервиш — это место, по которому проходит нечто, а не путник, следующий по собственной воле» (цит. по Шиммель 1999: 102)<sup>38</sup>.

Вероятно, с дервишеством отчасти связано и другое гялянское прозвище Хлебникова — *гуль-мулла*. Ассоциация «дервиш — цветок (роза)» может быть вызвана, в том числе, традиционной формой дервишеской шапки — таджа (перс. تاج *tāj*): «У некоторых орденов эта шапка имѣет форму вазы, а у других служить вмѣстилищемъ розы и по своей формѣ строится приспособительно къ формѣ послѣдней» (Позднев 1886: 162, ср. 163—164; Brown 1868: 89—91)<sup>39</sup>.

Две другие типологические параллели между «русским дервишем» — Хлебниковым и персидскими дервишами-суфиями относятся не к сфере поведения, а к области художественной и философской гносеологии. Во-первых, поражают некоторые черты сходства между заумным языком Хлебникова и близким к зауми символическим языком поэтов-суфиев<sup>40</sup>. Во-вторых, Хлебникова с суфиями объединяет интерес к буквенному и числовому символизму<sup>41</sup>. Вместе с тем, между ними есть и важное отличие: инконфессиональный характер мировоззрения Хлебникова принципиально противопоставлен позиции суфиев-дервишей, которые, несмотря ни на что, всегда стремились позиционировать себя в качестве адептов истинного ислама.

9. Если гялянцы видели в Хлебникове дервиша, то русским мемуаристам, знавшим поэта в начале 1920-х, те же его черты подсказывали сравнение с юродивым. Не только красноармеец Смирнов смотрел на Велимира «как на блаженного, юродивого» (Костерин 1966: 221). Вяч. Иванов говорил Альтману, что «при входе его (Хлебникова) в комнату ощущает запах святого» (Толстая 1996: 113 примеч. 29). Д. Петровский в 1923 г. вспоминал:

«В 20-м году летом попал я случайно в Харьков. Нашел Петникова и от него узнал, что Хлебников тут, но видеть его не интересно. Пошел я и все-таки разыскал его.

Хлебников был в одном нижнем белье из грубого крестьянского холста, без шапки. Грязный, загорелый, обросший и взлохмаченный, он видом походил на юродивого.

Держался он в этом костюме свободно, очевидно долгие месяцы ходил в этих отребьях и привык к ним <...>

Хлебников собирался в Персию. Мы расстались, сказав друг другу: „непременно встретимся на круглом шаре“... и больше не встретились...» (Петровский 1923: 169).

Эти черты Будетлянина импонировали далеко не всем. Так, Т. Вечорка рассказывала о том, какое раздражение и даже «негодование» вызывал Хлебников у ее свекра Д. Е. Толстого:

«— Поэт, говорите?! Замечательный поэт? Так я и поверил! Юродивый он, да еще наглый! Поэт!.. Раньше поэтами были аристократы, потом пополозли разночинцы, а теперь — Горьковские персонажи <...>

Дальше шли расспросы:

А кто его родители? Да, почему его не сдадут в желтый дом? Разве можно одного его по улице пускать? И глаза неприлично-голубые, наверно крашенные...» (Вечорка 1925: 30).

В прениях по докладу А. К. Жолковского (1986) на Амстердамском симпозиуме, посвященном столетию со дня рождения Хлебникова, А. Флакер развивал идею о близости биографии Велимира к парадигме поведения юродивых. Однако мы пока не готовы защищать тезис о том, что поведение поэта напрямую соотносится с поведенческим типом русского юродства. Если усматривать в юродстве определенный комплекс идей и практик, представляющий собой разновидность радикальной аскезы — откровенного эпатажа, «пародирующего» известные типы «святости», тогда, на наш взгляд, будет не так уж просто сблизить действия Велимира с этим набором представлений. Юродство содержит импульс точечной агрессии (кидание камней в монахов, вламывание в женскую баню, публичные испражнения и т. п.), его отличает провокационное небрежение общественным укладом, тотальное неприятие реального мира. Всё это, вне сомнений, довольно далеко от жизненных принципов Хлебникова, ориентированных, скорее, на медитативное метафизическое видение, внутреннюю работу сознания, чем на простоватую брутальность радикальных бытовых действий с явно выраженной публичной акционностью à la Маяковский. Напомним, что Хлебников никогда не надевал желтых кофт, а если и носил рваные хламиды, то, думается, не от желания эпатировать, а ввиду неумения и нежелания обзавестись более «комилфотной» одеждой: голова его была занята совсем иными предметами. Хлебников пре-



небрегал нормами, но намеренный эпатаж не становился доминантой его публичного поведения. Мы, таким образом, хотели бы наметить в прагматических концепциях русских футуристов некоторые несовпадающие линии (наряду с широко известными и совпадающими)<sup>42</sup>.

10. От внимания исследователей не ускользнул тот факт, что в «Тиране без Тэ» и в других текстах иранского периода Персия представлена сразу тремя хронологическими пластами: это легендарная до-мусульманская древность (*Зардешт*), революционный Гилян 1920—1921 гг. и персидская религиозная история XIX в. (Баб и бабиды). Интерес поэта к таким фигурам исламского мира, как мирза Али Мухаммад Ширази (Баб) и его последовательница Куррат аль-Айн (Тахирэ), далеко не случаен. В своих духовных симпатиях Будетлянин примыкал к обочине ислама — тем представителям исламской культуры, которые молчаливо допускались в качестве маргиналов (дервиши) или даже были официально объявлены вне Закона (бавиды).

Хлебников писал своей сестре Вере 14 апреля 1921 г.: «Энзели встретило меня чудным полднем Италии» (1933, V: 320). В том же письме поэт делает важное заявление, дающее ключ ко всему его «жизненному тексту» этого периода: «Уезжая из Баку, я занялся изучением Мирза-Баба, персидского пророка ⟨...⟩» (Хлебников 1933, V: 320). Так на авансцену хлебниковской жизненной и литературной иконологии выходит иранский религиозный реформатор 1840-х годов мирза Саид Али Мухаммад Ширази (سَعِيدٌ عَلِيٌّ مُحَمَّدٌ شِيرَازِي) *Sā'id 'Alī Muḥammad Šīrāzī*), взявший себе имя Баб (араб. بَابٌ *Bāb* 'врата')<sup>43</sup>.

Персидский теолог первой половины XI в. Абу Саид Аби-ль-Хайр объяснял слово *дарвиш*, сопоставляя его с обозначением «Врат, ведущих к Богу»: «*Дарвишан* (*дарвиши*) перестают быть *ишан* ['они', 3 л. мн. ч.]. Если бы они оставались *ишан* [были бы самими собой], то они не являлись бы *дарвишан*. Их имя показывает, кто они суть: кто ищет путь к Богу, должен держать его через дервишей, ибо врата к Нему — они, по-персидски: „дар-и вай ишан“» (Майер 2001: 106). Браун и Позднев пересказывают шиитские предания, в которых Мухаммед называет своего зятя, будущего имама Али, «воротами» в город, символизирующий ислам (см. Brown 1868: 165—166; Позднев 1886: 108). Баб тоже считал себя Вратами, через которые пролегает Путь верующего к Богу. Подобные отождествления далеко не редки в магометанстве: так, «наиболее последовательные шииты именовали Салмана ал-Фариси, устами которого говорит Бог, „вратами“ (*бав*). Позднее их примеру последовали другие» (Майер 2001: 106 примеч. 32).

В Баку Хлебников имел возможность войти в контакт с местной коммуной бабидов, которые, согласно имеющимся данным, легально проживали там в этот период (Vгооп 2001: 357). При всем том не вполне понятно, на каком языке Будетлянин знакомился с творениями Баба. Р. Вроон усматривает в фигуре Баба параллель к образу лирического героя — пророка в «Тиране без Тэ»<sup>44</sup>.

Куррат аль-Айн — одно из прозваний персидской поэтессы Заррин Тадж (زرّين تاج *Zārīn Tāj* 'золотой венец'; ее полное имя — زرّين تاج فاطمة أم سلمة برغانی قزوینی *Zārīn Tāj Fāṭime<sup>h</sup> Umm Sālāme<sup>h</sup> Bārāgānī Qāzwinī*)<sup>45</sup>. Она родилась в 1814 г. в городе Казвине (в провинции Зенджан на северо-западе Ирана) в семье материально обеспеченного муджтахиды (богослова). С ранней юности будущая поэтесса получила уникальную возможность приобретать разнообразные знания, необходимые ей для духовного и интеллектуального развития. Выйдя замуж в 13-летнем возрасте за своего двоюродного брата (что соответствует исламским брачным нормам), она родила ему со временем трех сыновей. Продолжая образование, Заррин Тадж сблизилась с улемами-реформаторами из школы шайхидов, чей глава Саид Казим Рашти дал ей имя Куррат аль-Айн (араб. قُرَّةُ الْعَيْنِ *Qurraṭ al-ʿAyn*) 'услада ока'<sup>46</sup>. В предисловии А. Г. Туманского к переводу «Священной книги» бабидов (الْكِتَابُ الْأَقْدَسُ *Āl-Kitāb Āl-ʿAqdās*) обсуждаемое имя передано как *Гурретъ-уль-Айнъ* (Туманский 1899: viii) и переведено как «утѣха очей». В русской и европейской литературе того времени встречаются и другие варианты написания этого имени: *Kurret el Ayn*, *Kurratu'l-ʿAyn*, *Gourret oul Ayn*, *Курретуль-Айнъ*, *Курретъ-уль-Айнъ*, *Хурретъ-аль-Айнъ* (с плохо объяснимым начальным *х*) etc. (Vгооп 2001: 355—366 п. 17)<sup>47</sup>. Хлебников называл Заррин Тадж иначе — *Гурриэт* (и *Хурриэт*) *эль-Айн*. В фундаментальной статье Р. Вроона «Куррат аль-Айн и образ Азии в послереволюционных произведениях Велимира Хлебникова» (Vгооп 2001) вопрос о происхождении этого написания оставлен открытым. Можно предположить, что Будетлянин ассоциировал имя своей героини с арабским (> перс.) حُرِّيَّةٌ *ḥurrīyā<sup>t</sup>* 'свобода'<sup>48</sup>. Такой вариант, не подтвержденный никакими историческими источниками, является изобретением Хлебникова; по крайней мере, прецедентов, на которые он опирался, найти не удалось.

В городе Карбила Заррин Тадж встретила с самопровозглашенным имамом — Али Мухаммадом (Бабом); он, как считается, дал ей имя *Тахирэ* (араб. طَاهِرَةٌ *Tāhire<sup>h</sup>*, 'чистая') и назначил одним из своих восемнадцати Учеников («Букв Жизни»). Поэзия Тахирэ была уже при

ее жизни достаточно известна и выделялась своей необычайной эмоциональностью на фоне других образцов тогдашней персидской поэзии. Тахирэ добилась признания в качестве религиозного учителя — статус, экстраординарный для восточной женщины того времени (да и наших дней). В ее деятельности ясно звучит эмансипационная нота. Радикально-феминистический пафос выступлений Тахирэ достиг апогея в 1848 г., когда она публично сняла паранджу. В 1852 г. Тахирэ завершила земной путь мученической смертью, которую приняла, облаченная в одежду невесты.

По поводу обстоятельств ее казни не существует единого мнения. Одну версию — об удушении — Хлебников пересказывает в 5-м фрагменте «Тирана без Тэ»:

Гурриэт эль-Айн,  
Тахирэ, сама  
Затянула на себе концы веревок,  
Спросив палачей, повернув голову:  
«Больше ничего?» —  
«Вожжи и олово  
В грудь жениху!»  
Это ее мертвое тело: снежные горы (351).

Процитируем также эпизод из «Досок судьбы»:

«Пророк Ирана, Мирза-Баб родился через 365.5 после Иисуса (6-й год до Р. Хр.). Разве Тахирэ или Хурриэт Эль Айн не напоминала Магдалину? Когда затягивала на своей шее веревку? И вороны, кружившиеся над Бабом, когда он был расстрелян на стенах Тавриза, не напоминали вороньи стаи Голгофы?» (Хлебников 2000: 30).

Как показали Х. Баран и А. Е. Парнис, об этой версии гибели Тахирэ Хлебников узнал из книжки Атрпета (С. Мубазяджяна) «Бабизм и бехаизм»: «Въ дни гоненія на бабитовъ, по особому указу шаха, были посланы палачи задушить Тахире. Когда она узнала объ этомъ, сама спокойно сдѣлала петлю изъ веревки, накинута на свою шею и приказала палачамъ, стоявшимъ въ корридорѣ, тянуть концы веревки, пока не упала бездыханной» (Атрпет 1910: 76—77; Баран, Парнис 2003: 290—291; Баран 2004: 18). Другие вероятные источники сведений Хлебникова о бабизме — книги мирзы А. Казем-Бека (1865), Г. Д. Батюшкова (1897), С. Уманца (1904), Н. Бернасовского (1909), М. Булановского (1913), статьи А. Е. Крымского (1911; 1913) и нек. др.<sup>49</sup> В обзорной статье А. Е. Крымского «Бабизм» из «Нового энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона излагается другая версия ги-

бели Куррат аль-Айн: она по своей воле взшла в костер (Крымский 1911: 556). С этой версией Хлебников также был знаком; в заметке, опубликованной под редакторским заглавием «Октябрь на Неве» (1918), он рассказывал о том, как «черноокая Гурриэт эль-Айн посвящает свои шелковистые чудные волосы тому пламени, на котором будет сожжена, проповедуя равенство и равноправие» (Хлебников 1986: 547; ср. Vгоop 2001: 356; Баран, Парнис 2003: 269, 284)<sup>50</sup>.

К богатым материалам, собранным в работе Р. Вроона, мы хотим добавить еще один источник — книгу Сулеймана Назифа (Süleyman Nazif, 1869 или 1870—1927) «Насраддин Шах и Бабисты» («Nasırüddin Şah ve Babiler»), написанную в 1919 г. и увидевшую свет в Стамбуле в 1923-м. Сулейман Назиф — выдающийся турецкий поэт и публицист, бежавший от властей Порты и долгое время проживавший в Западной Европе, — относился к Бабу как к религиозному реформатору и истинному мусульманину, отказываясь видеть в нем мятежного анархиста, каким его воспринимал иранский и оттоманский религиозный истеблишмент того времени (см. Necati 2000). Рассказ Сулеймана Назифа о Тахирэ помогает прояснить «коллективные представления» о ней, с помощью которых можно с большей или меньшей точностью реконструировать представления Хлебникова:

«Эта удивительная женщина, необычайно умная и эрудированная, зрелая поэтесса, красноречивая и решительная, оставалась благодаря своему целомудрию и нравственной чистоте до такой степени непорочной, что даже ее враги принуждены были признавать [ее превосходство]. Соратники дали ей прозвание „Тахирэ“ [Чистая]; с этим именем к ней обращались, под этим именем ее запомнили. И в наши дни иранские мастера поэзии без колебаний очень высоко оценивают произведения Куррат аль-Айн. Умы и мысли тех, кто сомневался, присоединяться ли к бабизму, Тахирэ поразила и пленила своей соблазнительной красотой, своим непререкаемым совершенством, выдающимся красноречием, твердостью и смелостью. В каждую обитель она входила без чадры, и благодаря ее проповедям к новой секте вскоре примкнули многочисленные последователи...

Эта незаурядная женщина, по моему мнению, была самой стойкой и добродетельной из всех женщин в мире. Когда эта незаурядная женщина родилась, родители дали ей имя „Заррин Тадж“ [Золотой Венец]. Воистину она была Золотым Венцом. Ибо родилась она в диадеме красоты и изящества и была неиссякаемым сокровищем талантов к познанию (...) Заррин Тадж стала лучом радости и пламенем надежды для всякого утомленного взора. Вдобавок к такой красоте и смелости, она была столь чиста и непорочна, что даже самые безжалостные сверхдрузья ее не могли усомниться в справедливости прозвания „Тахирэ“ (...)

(...) Даже самый высокий полицейский чин Тегерана искренне старался смягчить тяготы заточения этой необыкновенной героини и, более того, хотел совершенно освободить ее. Но твердая и гордая Куррат аль-Айн отвергла предложен-

ную амнистию, она сохранила верность своим понятиям о чести, своим благородным принципам.

⟨...⟩ ⟨Во время допроса Заррин Тадж⟩ без страха и сомнения подтвердила свою принадлежность к секте бабидов; она без колебаний призналась, что готова пожертвовать жизнью во имя своей религии. Ничто не могло поколебать ее решимость: ни угрозы палачей, ни просьбы и слезы ее мужа и отца, которые тоже присутствовали там. В мировой истории вряд ли есть еще женщина или мужчина, которые умерли бы столь трагической смертью и приняли ее с такой стойкостью. Заррин Тадж родилась красавицей, а Куррат аль-Айн хотела умереть великой смертью.

Заррин Тадж была сожжена заживо в Тегеранской крепости, а ее прах был развеян по всем ветрам» (цит. по Necati 2000; пер. с англ. наш. — Д. И.).

Важно подчеркнуть яркую индивидуальность Тахирэ, не пожелавшей приспособиться ни к каким официальным конфессионально-ригористическим установлениям и в конце концов павшей жертвой собственной независимости. Внимание Хлебникова к столь неординарной фигуре вполне закономерно<sup>51</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Публикуемая работа является частью авторского проекта по исследованию модернистского жизнетворчества на материале русской культуры (Амстердамский институт культурного анализа и теории — ASCA, Славянский семинар Амстердамского университета). Продолжение настоящей статьи готовится к печати.

<sup>2</sup> См. сборники Gasparov, Hughes, Raperno 1992; Raperno, Grossman 1994; Schahadat 1998; монографии Hansen-Löve 1989—1998; Hutchings 1997; Rippl 1999; статьи Ingold 1981; Hansen-Löve 1987; Хансен-Лёве 1996; 1998; Иоффе 2005.

<sup>3</sup> См. сборники Марцадури, Рицци, Евзлин 1990; Магаротто, Марцадури, Рицци 1991; ТС 1996; ТС 1998; АП 1998. Из работ по нашей теме укажем на статью Гарбуз 1991; ср. также Никольская 1988; Крыщук 1989; Матич 1991.

<sup>4</sup> См. прежде всего статьи левовцев (Чужак 1928; Третьяков 1929).

<sup>5</sup> Хлебников был подвергнут «экспериментально-психологическому исследованию», констатировавшему шизофрению (см. Анфимов 1935). О «ненормальности» поэта еще в период ивановских «сред» писал Иоганнес фон Гюнтер (Guenther 1969: 209—210).

<sup>6</sup> Осмыслению хлебниковского ориентализма посвящено немало работ (см. Лоциц, Турбин 1966; Парнис 1967; 1976; 1980; 2003; Mirsky 1975; Тартаковский 1977; 1985; 1986: 43—216; 1987а; 1987б; 1991; 1992; Solivetti 1987; Лакоба 1980; Чеботарева 1988; 1991; Садыг 1990; Мурсалиева 1991; Мейлах 1999; Угоп 2001; Яцутко 2001; Баран 2002: 295—322; 2004; Баран, Парнис 2003; Григорьев 2003).

<sup>7</sup> О революционном движении в Гиляне и советской интервенции см. Абих 1932; Иванов М. 1965: 29, 37—45; Раскольников 1989: 422—434; Chaquèri 1995; Персиц 1999; Генис 2000.

<sup>8</sup> А. Александров усматривал в «дневниковой» описательной стратегии Хлебникова продолжение его давней установки на «хроникальность» поэтического текста, поддерживаемой известным высказыванием Велимира, сделанным в 1919 г.: «Заклиная художников будущего вести *точные* дневники своего духа: смотреть на себя как на небо и вести точные записи восхода и захода звезд своего духа <...>» (Александров 1985: 176, ср. 174—175). Дневниковость рассматриваемой нами поэмы и «жизнестроительный» принцип гиланского бытования Хлебникова подчеркивал еще Н. Л. Степанов: «<...> именно на Иране Хлебников пытался практически осуществить тот свободный от условностей цивилизации образ жизни, к которому он постоянно стремился. Он ведет жизнь того „дервиша“, „гуль-муллы“, каким он изобразил себя в своей автобиографической поэме „Труба Гульмуллы“, начатой, повидимому, еще во время пребывания в Иране как путевой дневник» (Степанов 1936: 58). На другом материале характерную для Велимира автобиографическую доминанту подчеркивал Н. И. Харджиев (1997в).

<sup>9</sup> О взаимоотношениях Будетлянина и Вяч. Иванова см. Парнис 1992; Баран 1993а: 192, 201—203; Альтман 1995: 33—34, 257, 304—305, ср. 143—145; Шишкин 1996; Соливетти, Рыжик-Набокина 1997; Богомолов 1999. О пребывании Хлебникова в Баку см. также хронику Старкина 2005: 336—361 и новейшую статью Nacker 2006.

<sup>10</sup> То, что Бородин называет «диогенством», вписывается в маргинализованное поведение, известное еще со времен античности и ярко представленное фигурой Диогена Киника (ср. Bremmer 1992). В арабском народном сознании этот тип возникает в образе баснословного Бахлула (بَهْلُولٌ *Bahlūl*; совр. араб. بُهْلُولٌ *buhlūl*, بَهْلُولٌ *bahlūl* 'скоморох, шут, клоун', устар. 'герой, витязь'), якобы жившего во времена Харуна ар-Рашида (начало IX в.). Человек, ассоциирующийся с этим поведенческим типом, высвобождающийся из пут социальной нормативности, именуется *маджзубом* (مَجْذُوبٌ *māğdūb*) 'восхищенным или привлеченным (к Богу)' [не путать с *маджнуном* (مَجْنُونٌ *māğnūn*) 'умалишенным!']. Под влиянием мистического видения или любого иного экстатического переживания маджзуб как бы приостанавливает работу своего разума и предстает перед людьми в виде, запрещенном Законом (الشَّرِيعَةُ *āš-Šarīʿa*<sup>h</sup>). Маджзуб легко может появиться в публичном месте совершенно голым, говорить непотребные слова или просто неадекватно общаться с окружающими (см. Loosen 1912). Исламское маргинализованное поведение обсуждается в работах Bosworth 1976: 1—47; Al' Qaradawī 1980; Malti-Douglas 1989; Karamustafa 1994. О феномене социальной маргинальности см. Barel 1982.

<sup>11</sup> По мнению В. П. Григорьева и А. Е. Парниса (1986: 686), такое понимание не исключает ассоциации с географическим пунктом *Тиран*. Город Тиран (تيران *Tīrān*) находится немного западнее Исфахана, который был Хлебникову известен: «испаганским верблюдом» он назвал чернильницу Р. П. Абиха, послужившую поводом к созданию целого стихотворения (см. об этом Парнис 1967: 158—164). О Р. П. Абихе см. Парнис 1967: 157—158; Баран, Парнис 2003: 272—274.

<sup>12</sup> О связях между буквой и словом у Хлебникова см. Sola 1986; Grygar 1986; Поляков 1995.

<sup>13</sup> «Тиран без Тэ» здесь и далее цитируется по изданию Хлебников 1986 с указанием страницы. Сочетание *дервиш урус* должно означать что-то вроде 'дер-

вишествующий русский', если только не передает впечатление от многократного повторения двусоставной фразы: *урус-дервиш-урус-дервиш-урус-дервиш-урус...*

<sup>14</sup> В связи с образом пророка в «Тирани без Тэ» см. Mirsky 1975: 54—58; Викторин 1989; 1992; Тартаковский 1991: 40—49. О Хлебникове как юродствующем пророке см. также Григорьев 1998: 150—152. Развитию идей профетизма в русской литературе посвящены работы П. Дэвидсон (Davidson 2002; 2003; ср. Grossman 1973). О поэзии и пророчестве в исламе см. Zwettler 1990; Khoury 1995; ср. Fahd 1995. Тема поэта-(жреца)-пророка в мировой культуре требует особого рассмотрения.

<sup>15</sup> О жизни поэта в Азербайджане и Персии можно прочесть в воспоминаниях К. Б. Томашевского, который пишет, что Хлебников был приглашен в дом хана «в качестве... репетитора» (ХВС: 100). Томашевский рассказывает и о друге Хлебникова, художнике-декораторе и мичмане Балтфлота М. В. Доброковском (1895—1942), с которым Будетлянин бродил по персидской земле (*Как по реке по Ирану (...) Ходят двое чудаков (...)*). О совместном житье Хлебникова с Доброковским и о приходе к тальшскому хану Зоргаму Ос-салтане (ХВС: 101 примеч. 10), запечатленном в тексте поэмы, говорит первый биограф Хлебникова, ссылаясь на свидетельство Р. П. Абиха: «Хлебников прибыл в начале июля в село Шахсевар и поселился вместе с художником Доброковским (...); поэт «был в гостях у местного хана (землевладельца), откуда он вероятно и почерпнул сценку в ханском доме...» (Степанов 1936: 58; ср. Абих 1928: 322, где, впрочем, ничего не сказано о сцене с ханом). По сообщению свидетеля персидского похода, журналиста-большевика А. Костерина (1966: 220—221), этому хану за его барство и деспотизм Доброковский опрокинул на голову блюдо жирной бараньей подливы, сопровождая свои действия ругательствами и угрозами.

<sup>16</sup> О В. П. Никитине и его персоязычной статье «Русский дервиш» см. письма А. М. Ремизова В. Ф. Маркову (Ремизов 1982: 432—435, 439—440). Между прочим, в своих воспоминаниях Никитин рассказывает, что его знакомый — персидский писатель воспринимал Ремизова (хорошо знавшего Хлебникова и много для него значившего) как дервиша: «Любопытнее всего, однако (...) неожиданный и смутивший добрейшего Алексея М(ихайлови)ча жест писателя-перса (Абд-Оль-Хусейна Санти Задэ Кермани), поцеловавшего при прощании его руку. Санати Задэ объяснил мне, что в его глазах А. М. является как бы шейхом (старцем, главою) дервишеского ордена!»; «Отреченность от мира сего, приличествующая мистику-дервишу, стремящемуся к слиянию с Божеством, поразила моего тегеранского друга при виде того, что, когда мы пошли к фотографу, А. М., уходя из квартиры, оставил дверь незапертой (как он это обычно делал, после того как, однажды, вернувшись, не мог, без помощи слесаря, открыть дверь...)» (Никитин В. 1993: 294—295). Ср.: «Была и группа старых друзей, часто приходивших на рю Буало. Из старых друзей востоковед В. П. Никитин спускался с шестого этажа того же дома, — он переводил для А. М. персидские тексты Суфи. Однажды он привел своего друга, персидского поэта, и они вдвоем пошли к фотографу, чтобы сняться. Поэт потом написал Ремизову, что его поразило, что А. М., выходя, не запер дверь своей квартиры, а оставил ее открытой „подобно келье дервиша“ на случай прихода друзей» (Резникова 1980: 100). О Хлебникове как «дервише»

см. также главу из воспоминаний К. Зелинского «Дервиш русской поэзии» (Зелинский 1957: 148—152; ср. 1960: 232—241).

<sup>17</sup> «Святое нищенство» — постоянная тема в русских духовных стихах (Федотов 1991: 15, 103). Обычно эти стихи пели *калики перехожие* 'нищие странники' (см., например, Федотов 1991: 15; Селиванов 1991: 5). О роли «нищеты» и русских духовных стихов в творчестве поэтического предшественника Хлебникова — Андрея Белого см. Коно 2002: 248—249. Образ «калики» мог быть знаком Белому и Хлебникову по трудам П. А. Бессонова (1861, т. 1; 1863, т. 2) и С. В. Максимова (1877: 181—230). Образ нищенствующего пророка актуален для средневековой арабской культуры [см. Grunebaum 1961 (рус. пер.: Грюнебаум 1981); Vonnebakker 1975: 10—12 и др.; Corbin 1977: 180—236].

<sup>18</sup> О «конструировании» собственной биографии см. Винокур 1927; Lipking 1981; Лотман 1986; а также Freidin 1987; Воут 1991 (особенно с. 119—190); Bell 1997. О Хлебникове как поэте-мифотворце (создающем миф, в том числе, о себе самом) см. Баран 2002: 30—32, ср. 68 и далее.

<sup>19</sup> О Якобсоне и Хлебникове см. Matejka 1986; Шапир 2000. Об интересе Хлебникова к сборнику Сахарова см. Балонов 1988; Баран 1993б: 114, 145 примеч. 4; ср. Гарбуз 1984 (о внимании Хлебникова к наследию А. Н. Афанасьева). О фольклорных пристрастиях Хлебникова см. также Перцова, Рафаева 1999; Баран 2002: 323—333.

<sup>20</sup> См. Лисовой 1968: 180; Aucouturier 1984: 53; Иванов Вяч. Вс. 1986; Бабков 1987; Попов 1987; Дымшиц, Чебанов 1991; Никитаев 1992; Бёмиг 1996; Геллер 1999: 80—81; Кузьменко 2000; Григорьев, Северская 2000; Баран 2002: 45—46; Пашкин 2002; и др.

<sup>21</sup> Хлебниковских представлений о поэте-пророке касались многие исследователи (Mirsky 1975: 53—54; Cooke 1987: 104—160; ср. 1980; Максимова 1998; Ленн-квист 1999: 159—160, 166—171, 175, 177—178; ср. выше, примеч. 14). Той же теме посвящена специальная статья Б. Мёллер-Сэлли «Маска пророка в произведениях Велимира Хлебникова: Пушкин и Ницше» (Moeller-Sally 1996). В этой интересной и подробной работе имеется, однако, ряд существенных недостатков. На наш взгляд, автору статьи не удалось продемонстрировать связь между ницшеанством и хлебниковской концепцией пророка. Не доказано и декларируемое исследовательницей отождествление Заратустры и Зангези. Проблема отношения Хлебникова к Пушкину также не получила в статье оригинального решения.

<sup>22</sup> В. П. Григорьев и А. Е. Парнис комментируют: «Ок! Ок! (хакк, йок — араб.) — „истина“ в знач. „истина есть бог“; возглас, к(ото)рый выкрикивает дервиш, прося подаяние» (Григорьев, Парнис 1986: 686; ср. Парнис 2001: 657). Вероятно, комментаторы имеют в виду арабское прилагательное *حَقُّ ḥaqq* 'истинный' в сопоставлении с субстантивом *الْحَقُّ al-ḥaqq* 'Аллах' (букв. 'истинный'). Слово йок в арабском языке отсутствует, его можно найти разве что в турецком (*يوق yok*), где оно означает 'нет'. Из работ до-хлебниковского и хлебниковского времени, где обсуждаются экстатические восклицания суфиев и мусульманских мистиков, назовем следующие: Palmer 1938: 43—44, ср. 27—28 (первое издание книги вышло в 1867 г.); Field 1910: 206—207. Из современных работ см. Роу-



зентал 1978: 164, а также Rice 1964: 6—7; Nasr 1989: 32, 157; ср. Arberry 1950: 12—19; Burckhardt 1959: 47—49.

<sup>23</sup> Упоминание *дыханья кита*, которое слышит пророк, следует сопоставить со строками из поэмы «Поэт»: *Пасть кита несут, как двери, // Отворив уста широко, // Два отшельника-пророка, // В глубли спрятаны, как звери, // Спорят об умершей вере* (Хлебников 1986: 265). В обоих случаях проступает образ пророка Ионы, молящегося из чрева кита (Иона 2: 1—2; см. Леннkvист 1999: 159).

<sup>24</sup> — *Я знаю, ты кто. // — Кто? // — Гуль-мулла. // — Священник цветов? // — Да-да-да* (358).

<sup>25</sup> О роли быка в индоевропейских религиозно-мифологических представлениях см. Griswold 1910; Hentschel 1924; Dumézil 1940; Иванов Вяч. Вс., Топоров 1965: 14—15, 22—23, 27; 1980; Jakobson 1969; Watkins 1970: 16; Иванов Вяч. Вс., Гамкрелидзе 1984: 575—577; Дюмезиль 1986: 33, 46—47; Топоров 1999; и др.

<sup>26</sup> Отметим паронимию *буйно* — *буйвол*.

<sup>27</sup> Наиболее ярко такой подход представлен в трудах Раретто 1988; 1997.

<sup>28</sup> Ср.: «(...) исследователь творчества Хлебникова, опирающийся на рабочую гипотезу о том, что в самых смелых своих построениях поэт отталкивается от реальных или квазиреальных фактов, должен стремиться к выявлению всего спектра потенциальных источников темы» (Баран, Парнис 2003: 275).

<sup>29</sup> В предисловии к переизданию книги Брауна ее данные соотнесены с достижениями ориенталистики начала 1920-х годов (см. Brown 1927: 12—23).

<sup>30</sup> Обзор предшествующей европейской и отечественной литературы о дервишестве и суфизме см. у Позднева (1886: VIII—XIX). Из позднейших работ должен быть упомянут очерк К. К. Казанского «Суфизм с точки зрения современной психопатологии», вошедший в его монографию «Мистицизм в исламе» (Казанский 1905; 1906), а также интересная, хорошо иллюстрированная книга Л. Гарнетт о дервишеских орденах в Турции (Garnett 1912). С другой стороны, Хлебников мог сталкиваться с суфиями и до того, как попал в Иран. О суфийских организациях на территории Советского Союза 1920-х годов (в том числе в Баку) см. Bennigsen, Wimbush 1985: 6—45 (критику некоторых положений Беннигсена см. Gross 1999: 528—529).

<sup>31</sup> По современным представлениям, источник этого слова в европейских языках — турецкое *درویش* *derviş* — заимствовано из перс. *درویش* *darvēs* > *dārvīs* 'нищий' (ср. пазенд *dāryōš*, пехлеви *driyōš*, авест. *drəgu-* > *drigu-* > *driyu-*, f. *driivī-* < \**driyuvī-* 'бедный'; см. Bartholomae 1961: Sp. 777—778). Арабский эквивалент слова *дервиш* — *فقیر* *faqīr* (Позднев 1886: 82—83). Самый ранний случай употребления термина *дервиш* в русском языке (в форме *дербыш*) — у Афанасия Никитина в «Хождении за три моря»: «А в Пегу<sup>а</sup> же есть пристанище немало. Да все в нем дербыши живут индийскыи (...)» (Никитин А. 1986: 12; Фасмер 1964: 500). Насколько можно судить, Афанасий Никитин ошибочно называет *дербышами* буддийских монахов, внешне похожих на иранских дервишей, о которых Никитин, бывавший в Ширазе и в Гиляне, по-видимому, хорошо знал [см. Никитин А. 1986: 170 примеч. 169—171 (комментарий Л. С. Семенова и др.); Малето 2000: 74—75]. Афанасием Никитиным отнюдь не исчерпывается реестр купеческих хождений в Персию; см., например, хождение русского купца середины XVII в. Фе-

дота Котова (Кузнецова 1958). В материалах восточных хождений встречаем и слово *дервиш*; ср. в «похождении» Ионы Маленького (1652): «Дервиши турские черны» (цит. по СЛРЯ: 220).

<sup>32</sup> Толкуется как «место около каабы (священного камня), где некоторые из ревностнейших мусульман во времена Мухаммеда просиживали по дням» (Позднев 1886: 83).

<sup>33</sup> Персидский автор середины XI в. аль-Худжвири (см. Жуковский 1926) определял значение арабского термина *تَصَوُّفٌ taṣawwuf* 'суфийство' (ср. Husain 1998) через посредство все той же 'шерстяной одежды' — перс. *جامه صوف jāme<sup>h</sup>-yi-šūf*, а также через претензию суфиев на членство в сообществе «людей Скамьи, собиравшихся вокруг мечети Пророка» — перс. *أصحاب صفاة ašḥāb-i-šuffe<sup>h</sup>*. Тот же аль-Худжвири не исключал происхождение слова *суфий* от арабского слова *صفاة ṣafa<sup>h</sup>* (*√ṣfw*) 'чистота' (Шиммель 1999: 20, 22).

<sup>34</sup> Интересно, что, по собственному свидетельству Хлебникова, он еще «в детстве почему-то „стал нюхать эфир с удовольствием“» (Анфимов 1935: 67).

<sup>35</sup> О том, что курение опиума было обычным занятием в интересующем нас регионе в обсуждаемое время, свидетельствует, например, опыт Вяч. Иванова. В том же 1921 г. Иванов поехал «по линии халтуры» — прочесть лекцию в город Ленкорань, расположенный недалеко от границы с Персией. В местном «чайном домике» Вячеслав Великолепный воскурил предложенный ему опиум, однако был разочарован его действием (см. Иванова 1992: 108).

<sup>36</sup> В этом отношении суфизм находит себе параллель в даосизме (см. Guénon 1973; Izutsu 1983).

<sup>37</sup> Ср. *ἀπάθεια* у киников.

<sup>38</sup> Детальный анализ концепта «нищеты» (*فقر faqr*) у дервишей по первоисточникам в широком историческом контексте см. Nurbakhsh 1984; Нурбахш 2000. Представления о нищете как краеугольном камне суфийского мировоззрения были заложены выдающимся арабским мыслителем конца XII в. Ибн аль-Араби (см. Ибн Араби 1998). О его философии см. Corbin 1958; Chittick 1989; 1998; Смирнов 1993; ср. Idries Shah 1968; Izutsu 1983: 7—284; Степанянц 1987; Мухаммедходжаев 1990.

<sup>39</sup> Комментарий новейшего Собрания сочинений Хлебникова, ссылаясь на замечание, сделанное К. А. Шидфаром М. С. Киктеву, автору первой научной статьи, специально посвященной «Тирану без Тэ» (Киктев 1989), указывает на существование персидского словосочетания *Гол-е-Моула*, означавшего «Цветок Владыки» и служившего «народным названием странствующих „поющих дервишей“, непременных участников уличной, площадной, базарной жизни» (Хлебников 2002, 3: 479). Вероятно, К. А. Шидфар имел в виду ново-западноперсидское произношение сочетания *گل موی گل-é mowlā*. Нам, однако, не удалось обнаружить авторитетных источников, где было бы зафиксировано это «народное название».

<sup>40</sup> Ср. хотя бы хлебниковское *Крылышка золотописьмом // Тончайших жил (...)* и стихотворение турецкого дервиша XV в. Кайгусуза Абдала: *Karlı karlı bağalar kanatlanmış ıstağa (...)* = *Черечеречерепашки крылышками замахали (...)* (цит. по Шиммель 1999: 260). О хлебниковской зауми см. Якобсон 1921; Ревякин 1974: 316; и др.

<sup>41</sup> О символике букв и чисел в исламской эзотерической философии см. Casanova 1921—1922; Massignon 1922; 1945; 1952; 1996 җмш; Шиммель 1999: 317—329; Абдуллаева 2000: 154; Боллаг 2001.

<sup>42</sup> Неясно, был ли Хлебников знаком с книгой о. Иоанна Ковалевского (1895) о юродивых восточной и русской церкви. В связи с восточно-христианским и оказавшим на него существенное влияние византийским юродством см. Challis, Dewey 1977; Saward 1980: 12—30; Rydén 1981; 1995; Gorainoff 1983; Thompson 1987; Иванов С. 1994; Молдован 2000; Kovets 2000; и др.

<sup>43</sup> О Хлебникове и Бабе см. Степанов 1975: 203; Vroon 2001: 349—351; Баран, Парнис 2003: 288—290.

<sup>44</sup> Об идентификациях хлебниковского «я» см. Weststeijn 1986; Вестстейн 1988; Вроон 1996; Vroon 1997.

<sup>45</sup> См. о ней Root 1981; Amanat 1989: 295—331; Afaqui 2004. Об отношении Хлебникова к Куррат аль-Айн см. Vroon 2001; Баран, Парнис 2003: 269, 282—285, 290—291. Внимание Велимира к Бабу и его последовательнице могла привлечь драматическая поэма И. А. Гриневской «Баб» (1903), в свое время вызвавшая множество откликов [см. Хлебников 2001, 2: 534 (примечание Р. В. Дуганова и Е. Р. Арензона); Vroon 2001: 343].

<sup>46</sup> О шайхизме см. Corbin 1961; Bayat 1982; Cole 1994; 2001a; 2001b.

<sup>47</sup> Разнообразие форм возникает, поскольку ни одна из используемых систем не является ни последовательной транслитерацией, ни последовательной транскрипцией, а кроме того, может основываться как на арабском, так и на персидском произношении. Для передачи буквы *ق* (*qāf*) можно использовать либо *q*, *q̣* (арабское и общеперсидское произношение), либо *ǧ*, *ǧ̣* (первоначально тегеранское западноперсидское, а также азербайджанское произношение). Транскрипция *-at* (*-am*) воспроизводит арабское и восточноперсидское (дари) произношение, *-et* (*-em*) — западноперсидское. Форма с *-u-l-* (*-y-ly-*) передает звучание определяемого (в Nom.) в идафе (изафете) с учетом васлирования, форма с *-al-/-el-* (*-аль-/-эль-*) — без учета васлирования (или с определяемым в Acc.). Написание *-al-* (*-аль-*) воспроизводит арабское произношение без учета оттенков гласных или восточноперсидское произношение, а написание *-el-* (*-эль-*) — либо арабское произношение с учетом оттенков гласных, либо западноперсидское, либо, наконец, азербайджанское.

<sup>48</sup> Этому предположению не противоречит тот факт, что Хлебников передает начальный звук имени (ح, араб. *h* > перс. *h*) то как *z*, предполагающее первоначально спирантное произношение типа [h] (*Гурриэт*), то как *x* (*Хурриэт*).

<sup>49</sup> Краткий обзор научной и околонучной литературы по бабизму, опубликованной по-русски в конце XIX — начале XX в. см. Кузнецова 1963: 99—133; Базиленко 1998: 4—5, 9—11, 99—112, 88—98. Обзор западных работ по истории бабизма см. MacEoin 1992: 172—174 (а также библиографию на с. 251—258). Ср. обобщающую работу Amanat 1989.

<sup>50</sup> В связи с общей феминологией Хлебникова см. недавнюю статью переводчицы поэмы «Трубы Гуль-муллы» на сербский язык (Ораич Толич 2004).

<sup>51</sup> Автор сердечно благодарит за помощь М. В. Акимову, С. Г. Болотова, Лио Зингер-Кюфлер, А. Г. Смирнова и Михаэля Швененна.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Абдуллаева, Ф. И.: 2000, *Персидская кораническая экзегетика: (Тексты, переводы, комментарии)*, С.-Петербург (= Культура и идеология мусульманского Востока; № II).
- Абих, Р.: 1928, 'Примечания к поэме «Труба Гуль-Муллы»', В. Хлебников, *Собрание произведений*, Под общей редакцией Ю. Тынянова и Н. Степанова, Ленинград, т. 1: Поэмы, Редакция текста Н. Степанова, 319—323.
- Абих, Р.: 1932, 'Оружие революционной Персии: Искусство гражданской войны', *Бригада художников*, № 3 (10), 6—13.
- Александров, А.: 1985, 'Октябрьский хронограф Велимира', *Звезда*, № 12, 169—181.
- Альтман, М. С.: [1995], *Разговоры с Вячеславом Ивановым*, Составление и подготовка текстов В. А. Дымшица и К. Ю. Лаппо-Данилевского, Статья и комментарии К. Ю. Лаппо-Данилевского, С.-Петербург.
- Андре, Т.: 2003, *Исламские мистики*, Перевод с немецкого В. Г. Ноткиной, С.-Петербург.
- Андреевский, А. Н.: 1985, 'Мои ночные беседы с Хлебниковым', Публикация А. Глинковой, *Дружба народов*, № 12, 228—242.
- Анфимов, В. Я.: 1935, 'К вопросу о психопатологии творчества: В. Хлебников. В 1919 году', *Труды 3-й Краснодарской клинической Городской больницы*, Краснодар, вып. I: Сборник работ, посвященный профессору С. В. Очаповскому друзьями и учениками к двадцатипятилетию его научно-врачебной деятельности в стенах 3-й Краснодарской Совгорбольницы, 66—73.
- АП 1998 — *Хармсиздат представляет: Авангардное поведение: Сборник материалов*, С.-Петербург 1998.
- Атрпег: 1910, *Бабизм и бехаизм: Опыт научно-религиозного исследования*, Тифлис.
- Бабков, В. В.: 1987, 'Между наукой и поэзией: Метабиоз Велимира Хлебникова', *Вопросы истории естествознания и техники*, № 2, 136—147.
- Базиленко, И. В.: 1998, *Краткий очерк истории и идеологии бахаитской международной общины (XIX—XX вв.)*, С.-Петербург.
- Балаян, Б. П.: 1983, *Кровь на алмазе «Шах»: Трагедия А. С. Грибоедова*, Ереван.
- Балонов, Ф. Р.: 1988, '«Ведьмовские песни» в записи И. П. Сахарова и их реминисценции в русской литературе и искусстве', *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму*, Москва, [т.] II, 12—15.
- Баран, Х.: 1993а, 'К типологии русского модернизма: Иванов, Ремизов, Хлебников', Авторизованный перевод с английского М. А. Кронгауза, Х. Баран, *Поэтика русской литературы начала XX века*, Москва, 191—210.
- Баран, Х.: 1993б, 'Фольклорные и этнографические источники поэтики Хлебникова', Авторизованный перевод с английского Н. В. Перцова, Х. Баран, *Поэтика русской литературы начала XX века*, Москва, 113—151.
- Баран, Х.: 2002, *О Хлебникове: контексты(,) источники(,) мифы*, Москва.

- Баран, Х.: 2004, 'О подтекстах, об источниках и о поэтике Хлебникова', *Russian Literature*, vol. LV, № I/III, 11—35.
- Баран, Х., А. Е. Парнис: 2003, '«Анабасис» Велимира Хлебникова: Заметки к теме', *Евразийское пространство: Звук, слово, образ*, Москва, 267—298.
- Бартольд, В.: 1903, *Историко-географический обзор Ирана*, С.-Петербург.
- Батюшков, Г.: 1897, *Бабиды: Персидская секта*, С.-Петербург.
- Бёмиг, М.: 1996, 'Время в пространстве: Хлебников и философия гиперпространства', *Вестник Общества Велимира Хлебникова*, Москва, № 1, 179—194.
- Бернасовский, Н.: 1909, *Бабизм: История возникновения, его развитие, догматические и нравственные начала*, Тифлис.
- Бессонов, П.: 1861—1863, *Калики переходные: Сборник стихов и исследование*, Москва 1861, т. 1; 1863, т. 2.
- Богомолов, Н. А.: 1999, 'Об одном из источников диалога Хлебникова «Учитель и Ученик»', Н. А. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм*, Москва, 264—269.
- Боллаг, Ф.: 2001, *Имя Аллаха и Число 66: Символика букв и чисел как основа теоретической и практической божественной мудрости и выражение универсального единства всех религий*, Перевод с немецкого О. Б. Иртуганова, Москва.
- Брик, О.: 1978, 'О Хлебникове', *День поэзии*, Публикация В. А. Катаяна, Москва, 229—231.
- Булановский, М.: 1913, *Бэгаиты*, Издание 2-е, Москва (= Издательство «Зеленая палочка»; Вып. VII).
- Вестстейн, В. Г.: 1988, 'Лирический субъект в поэзии русского авангарда', *Russian Literature*, vol. XXIV, № II, 235—252.
- Вечорка, Т.: 1925, 'Воспоминания о Хлебникове', *Записная книжка Велимира Хлебникова*, Собрал и снабдил примечаниями А. Крученых, Обложка В. Кулагиной-Клауцис, Москва, 21—30.
- Викторин, В. М.: 1989, 'Шаман — поэт — дервиш: (к исторической типологии образа)', *Тезисы докладов III Хлебниковских чтений*, Астрахань, 19—21.
- Викторин, В. М.: 1992, 'Мотивы шаманства в поэзии Хлебникова', *Поэтический мир Велимира Хлебникова: Межвузовский сборник научных трудов*, Астрахань, вып. 2, 78—84.
- Винокур, Г.: 1927, *Биография и культура*, Москва (= Труды Государственной Академии Художественных Наук. Философское отделение; Вып. II).
- Вроон, Р.: 1996, 'Генезис смысла «сверхповести» Зангези: (К вопросу об эволюции лирического «Я» у Хлебникова)', *Вестник Общества Велимира Хлебникова*, Москва, 140—159.
- Гарбуз, А. В.: 1984, 'В. В. Хлебников и А. Н. Афанасьев', *Фольклор народов РСФСР: Межвузовский научный сборник*, Уфа, 124—132.
- Гарбуз, А. В.: 1991, '«Групповой портрет» будетлян в свете фольклорно-мифологической традиции', *Хлебниковские чтения: Материалы конференции 27—29 ноября 1990 г.*, С.-Петербург, 106—115.
- Геллер, Л.: 1999, 'Теория Ха[α↔ρм]са', *Wiener Slawistischer Almanach*, Bd. 44, 67—123.

- Генис, В.: 2000, *Красная Персия: Большевики в Гиляне, 1920—1921: Документальная хроника*, Москва
- Григорьев, В. П.: 1998, 'Велимир Хлебников', *Новое литературное обозрение*, № 34, 126—172.
- Григорьев, В. П.: 2003, 'Славь / немь, Восток / Запад, «зангезийство» / ?': (три оппозиции в идеостиле В. Хлебникова)', *Евразийское пространство: Звук, слово, образ*, Москва, 249—266.
- Григорьев, В. П., А. Е. Парнис: 1986, 'Примечания', В. Хлебников, *Творения*, Москва, 653—714.
- Григорьев, В. П., О. И. Северская: 2000, 'О «синтезе поэзии, философии и науки» в современном авангарде', В. П. Григорьев, *Будетлянин*, Москва, 716—718.
- Грюнебаум, Г. Э.: 1981, 'Отражение духа ислама в мусульманской литературе', Перевод с английского Н. Чалисовой, *Основные черты арабо-мусульманской культуры*, Москва, 176—191.
- Дьяков, Н. Н.: 1990, '«Ат-Ташаввуф иля риджалъ ат-тасаввуф» Ибн аз-Заййата — жития марокканских суфиев-святых', *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки: Межвузовский сборник*, Ленинград, вып. XIII, 124—136.
- Дымшиц, В. А., С. В. Чебанов: 1991, 'Биологические идеи Велимира Хлебникова', *Хлебниковские чтения: Материалы конференции 27—29 ноября 1990 г.*, С.-Петербург, 91—100.
- Дюмезиль, Ж.: 1986, *Верховные боги индоевропейцев*, Перевод с французского Т. В. Цивьян, Москва.
- Емельянов, В. А.: 1990, 'Человек и природа в поэзии Хлебникова', *Поэтический мир Велимира Хлебникова: Межвузовский сборник научных трудов*, Волгоград, [вып. 1], 18—24.
- Жолковский, А. К.: 1986, 'Графомания как прием: Лебядкин, Хлебников, Лимонов и другие', *Velimir Chlebnikov (1885—1922): Myth and Reality: Amsterdam Symposium on the Centenary of Velimir Chlebnikov*, Amsterdam, 573—593 (= *Studies in Slavic Literature and Poetics*; Vol. VIII).
- Жуковский, В. А.: 1926, *Раскрытие Скрытого за завесой (Кяшф-аль-Махджуб) Абу-ль-Хасана Али ибн Осман ибн-аби Али аль-Джуляби аль-Худжвири аль-Газнави*, Персидский текст, указатели и предисловие, Посмертное издание, Ленинград.
- Зелинский, К.: 1957, 'На великом рубеже (1917—1920 годы)', *Знамя*, № 12, 147—189.
- Зелинский, К.: 1960, *На рубеже двух эпох: Литературные встречи 1917—1920 гг.*, Москва.
- Ибн Араби: 1998, 'Наставления ищущему Бога', Введение, перевод и комментарии А. Смирнова, *Средневековая арабская философия: Проблемы и решения*, Москва, 296—338.
- Иванов, Вяч. Вс.: 1986, 'Хлебников и наука', *Пути в неизвестное: Писатели рассказывают о науке*, Москва, сб. XX, 382—440.

- Иванов, Вяч. Вс., Т. В. Гамкрелидзе: 1984, *Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*, С предисловием Р. О. Якобсона, Тбилиси, ч. II.
- Иванов, Вяч. Вс., В. Н. Топоров: 1965, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период)*, Москва.
- Иванов, Вяч. Вс., В. Н. Топоров: 1980, 'Велес', *Мифы народов мира: Энциклопедия*, Москва, т. 1: А — К, 227.
- Иванов, М. С.: 1965, *Новейшая история Ирана*, Москва.
- Иванов, С. А.: 1994, *Византийское юродство*, Москва.
- Иванова, Л. В.: 1992, *Воспоминания: Книга об отце*, Москва.
- Иоффе, Д.: 2005, 'Жизнетворчество русского модернизма sub specie semioticae: Историографические заметки к вопросу типологической реконструкции системы жизнь ↔ текст', *Критика и семиотика*, вып. 8, 126—179.
- Казанский, К.: 1905, *Суфизм с точки зрения современной психопатологии*, Самарканд.
- Казанский, К.: 1906, *Мистицизм в исламе*, Самарканд.
- Казем-Бек, [А.]: 1865, *Баб и бабиды: Религиозно-политические смуты в Персии в 1844—1852 г.*, С.-Петербург.
- Киктев, М. С.: 1989, 'О композиции поэмы Хлебникова «Труба Гуль-муллы»', *Тезисы докладов III Хлебниковских чтений*, Астрахань, 13—14.
- Ковалевский, И.: 1895, *Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви: Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия*, Москва.
- Коно, В.: 2002, 'Конец святой Руси: религиозная проблематика в «Пепле» Андрея Белого', *Acta Slavica Iaropica*, vol. 19, 243—264.
- Косоговский, В. А.: 1960, *Из тегеранского дневника полковника В. А. Косоговского*, Подготовка к печати и предисловие Г. М. Петрова, Москва.
- Костерин, А.: 1966, '«Русские дервиши»', *Москва*, № 9, 216—221.
- Крымский, А.: 1911, 'Бабизм', *Новый энциклопедический словарь*, С.-Петербург, т. 4: Аскания — Балюз, стб. 556—558.
- Крымский, А. Е.: 1913, 'Общий исторический очерк бабизма и обзор новейшей литературы о нем', *Древности восточные: Труды Восточной Комиссии Императорского Московского Археологического Общества*, Москва, т. IV, Юбилейный выпуск, посвященный ... академику Ф. Е. Коршу, Протоколы заседаний Восточной Комиссии Императорского Московского Археологического Общества, 79—91.
- Крыщук, Н. П.: 1989, *Искусство как поведение: Книга о поэтах*, Ленинград.
- Кузнецова, Н. А.: 1958, *Хожение купца Федота Котова в Персию*, Публикация Н. А. Кузнецовой, Москва.
- Кузнецова, Н. А.: 1963, 'К истории изучения бабизма и беихизма в России', *Очерки по истории русского востоковедения*, Москва, сб. VI, 89—133.
- Кузьменко, В. П.: 2000, '«Основной закон времени» Хлебникова в свете современных теорий коэволюции природы и общества', *Мир Велимира Хлебникова: Статьи(;) Исследования, 1911—1998*, Москва, 733—755, 859—861.

- Лакоба, С.: 1980, 'Бодхисаттва-Хлебников и Восток', *Сборник работ молодых ученых и специалистов Абхазии: (Посвящается 110 годовщине со дня рождения В. И. Ленина и 60-летию ЛКСМ Грузии и Абхазии)*, Сухуми, 75—95.
- Леннkvист, Б.: 1999, *Мироздание в слове: Поэтика Велимира Хлебникова*, Перевод с английского А. Ю. Кокотова, С.-Петербург (= Современная западная русистика; Т. 25).
- Лисовой, Н. Н.: 1968, 'Перспективы современной физики: [Рецензия на книгу: Perspectives in Modern Physics: Essays in Honor of Hans A. Bethe on the Occasion of his 60-th Birthday, New York — London — Sydney 1966]', *Вопросы филологии*, № 11, 176—180.
- Лотман, Ю. М.: 1986, 'Литературная биография в историко-культурном контексте: (К типологическому соотношению текста и личности автора)', *Ученые записки Тартуского государственного университета*, вып. 683, 106—121.
- Лоциц, Ю. М., В. Н. Турбин: 1966, 'Тема Востока в творчестве В. Хлебникова', *Народы Азии и Африки*, № 4, 147—160.
- Магаротто, Л., М. Марцадури, Д. Рицци: 1991, *Замумный футуризм и дадаизм в русской культуре*, Под редакцией Л. Магаротто, М. Марцадури, Д. Рицци, Bern — Berlin — Frankfurt a. M. — New York — Paris — Wien.
- Майер, Ф.: 2001, 'Учитель и ученик в ордене Накшбандийа', Перевод с немецкого Ю. Котковой, *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сборник статей памяти Фритца Майера (1912—1998)*, С.-Петербург, 94—113.
- Максимов, С.: 1877, *Бродячая Русь Христа-ради*, С.-Петербург.
- Максимова, Н. В.: 1998, 'Мотив пророка в поздней лирике В. Хлебникова', *Велимир Хлебников и художественный авангард XX века: VI международные Хлебниковские чтения (8—11 сентября 1998 г.)*: Научные доклады: Статьи; Тезисы, Астрахань, 31—32.
- Малето, Е. И.: 2000, *Хождения русских путешественников XII—XV вв.*, Москва.
- Марцадури, М., Д. Рицци, М. Евзлин: 1990, *Русский литературный авангард: Материалы и исследования*, Под редакцией М. Марцадури, Д. Рицци и М. Евзина, Тренто.
- Матич, О.: 1991, 'Суета вокруг кровати: Утопическая организация быта и русский авангард', *Литературное обозрение*, № 11, 80—84.
- Мейлах, М.: 1999, 'Турчанка обморока: Пример ирано-славянской грамматической интерференции в поэтическом языке Хлебникова', *Роман Якобсон: Тексты, документы, исследования*, Москва, 843—851.
- Молдован, А. М.: 2000, *Житие Андрея Юродивого в славянской письменности*, Москва.
- Мурсалиева, Х. А. гызы: 1991, *Восточная тематика в творчестве Велимира Хлебникова: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук*, Баку.
- Мухаммедходжаев, А.: 1990, *Гносеология суфизма*, Душанбе.



- Никитаев, А. Т.: 1992, 'Мнимые числа в творчестве Велимира Хлебникова', *Поэтический мир Велимира Хлебникова: Межвузовский сборник научных трудов*, Астрахань, вып. 2, 12—21.
- Никитин, А.: 1986, *Хождение за три моря Афанасия Никитина*, Издание подготовили Я. С. Лурье и Л. С. Семенов, Ленинград.
- Никитин, В. П.: 1993, '«Кукушкина»: (Памяти А. М. Ремизова): Воспоминания', Публикация Н. Ю. Грякаловой, *Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1990 год*, С.-Петербург, 268—306.
- Никольская, Т.: 1988, 'Роль театрализации жизни в русском авангарде', *Литературный процесс и проблемы литературной культуры: Материалы для обсуждения*, Таллинн, 90—91.
- Нурбахш, Дж.: 2000, *Духовная нищета в суфизме. Великий демон Иблис*, Перевод с английского А. Орлова, Москва.
- Ораич Толич, Д.: 2004, 'Хлебников и женщина: К андрогинной мифопоэтической системе', *Russian Literature*, vol. LV, № I/III, 321—352.
- Парнис, А. Е.: 1967, 'В. Хлебников в революционном Гиляне: (Новые материалы)', *Народы Азии и Африки*, № 5, 156—164.
- Парнис, А.: 1976, 'Хлебников в Бакроста', *Литературный Азербайджан*, № 8, 117—119.
- Парнис, А.: 1980, 'В. Хлебников — сотрудник «Красного воина»', *Литературное обозрение*, № 2, 105—110.
- Парнис, А. Е.: 1992, 'Вячеслав Иванов и Хлебников', *De visu*, № 0, 39—45.
- Парнис, А.: 1996, 'Хлебников в Баку: (маргиналии к портрету поэта)', *Арион*, № 2, 96—100.
- Парнис, А.: 2001, 'Комментарии', В. Хлебников, *Поэзия; Драматические произведения; Проза; Публицистика*, Москва, 583—683.
- Парнис, А. Е.: 2003, 'Евразийские контексты Хлебникова: от «калмыцкого мифа» к мифу о «единой Азии» (1)', *Евразийское пространство: Звук, слово, образ*, Москва, 299—344.
- Пашкин, Д.: 2002, 'Русский Танатос: Концепция «победы над смертью» В. Хлебникова: художественное напряжение и методы разрешения', *Топос*, 15 мая (<http://www.topos.ru/article/306>).
- Пашуто, В. Т.: 1947, 'Дипломатическая деятельность А. С. Грибоедова', *Исторические записки*, [т.] 24, 111—159.
- Персиц, М. А.: 1999, *Застенчивая интервенция: О советском вторжении в Иран и Бухару в 1920—1921 гг.*, 2-е издание, дополненное, Москва.
- Перцова, Н. Н., А. В. Рафаева: 1999, 'О славянских древностях у Вяч. Иванова и В. Хлебникова', *Логический анализ языка: Образ человека в культуре и языке*, Москва, 377—386.
- Петров, Г. М.: 1953, 'Новые материалы об убийстве А. С. Грибоедова', *Ученые записки Института востоковедения*, т. VIII: Иранский сборник, 146—165.
- Петровский, Д.: 1923, 'Воспоминания о Велемире <sic!> Хлебникове', *ЛЕФ*, № 1, 143—171.
- Позднев, П.: 1886, *Дервиши в мусульманском мире: Исследование*, Оренбург.

- Поляков, Д.: 1995, 'Звездный язык Велимира Хлебникова и принципы анаграммирования', *Русская филология: Сборник научных работ молодых филологов*, Тарту, [вып.] 6, 91—99.
- Попов, П. В.: 1987, 'Хлебников — мыслитель и поэт: (Время и пространство как мифологема его творчества)', *Влияние науки и философии на литературу*, Ростов-на-Дону, 124—137.
- Попова, О. И.: 1964, *Грибоедов — дипломат*, Москва.
- Раскольников, Ф.: 1989, *О времени и о себе: Воспоминания, письма, документы*, Составитель И. П. Коссаковский, Научный редактор В. Д. Поликарпов Ленинград.
- Ревякин, А. И.: 1974, 'О заумном «речетворчестве»: (Из истории поэтического языка)', *Современные проблемы литературоведения и языкознания: К 70-летию со дня рождения академика Михаила Борисовича Храпченко*, Москва, 316—321.
- Резникова, Н. В.: 1980, *Огненная память: Воспоминания об Алексее Ремизове*, Berkeley (= Modern Russian Literature. Studies and Texts; Vol. 4).
- Ремизов, А. М.: 1982, 'Письма А. М. Ремизова к В. Ф. Маркову', Публикация В. Ф. Маркова, *Wiener Slawistischer Almanach*, Bd. 10, 429—449.
- Роузентал, Ф.: 1978, *Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе*, Перевод с английского С. А. Хомутова, Ответственный редактор А. В. Сагадеев, Предисловие и примечания С. А. Сагадеева, Москва.
- Садыг, Ф.: 1990, '«Его интерес к Востоку»', *Поэтический мир Велимира Хлебникова: Научно-методологические проблемы изучения: Межвузовский сборник научных трудов*, Волгоград, 132.
- Самородова, О.: 1972, 'Поэт на Кавказе: Воспоминания', Примечания А. Е. Парниса и Н. Л. Степанова, *Звезда*, № 6, 186—194.
- Селиванов, Ф.: 1991, 'Народно-христианская поэзия', *Стихи духовные*, Составление, подготовка текстов и комментарии Ф. М. Селиванова, Москва, 3—26.
- Слинина, Э. В.: 1970, 'Тема природы в поэзии В. Хлебникова и Н. Заболоцкого', *Ученые Записки Ленинградского государственного педагогического института им. А. И. Герцена*, т. 465, 42—57.
- СЛРЯ — *Словарь русского языка XI—XVII вв.*, Москва 1977, вып. 4: (Г — Д).
- Смирнов, А.: 1993, *Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби*, Москва.
- Соливеттти, К., Э. Рыжик-Набокина: 1997, 'Истоки «сверхпрозы» Хлебникова «Учитель и ученик»: затекстовые и полижанровые «плоскости»', *Russian Literature*, vol. XLII, № III/IV, 379—412.
- Старкина, С.: 2005, *Велимир Хлебников: Король времени*. С.-Петербург.
- Степанов, Н.: 1936, 'В. В. Хлебников: Биографический очерк', В. Хлебников, *Избранные стихотворения*, Москва, 5—77.
- Степанов, Н.: 1975, *Велимир Хлебников: Жизнь и творчество*, Москва.
- Степанянц, М. Т.: 1987, *Философские аспекты суфизма*, Москва.
- Тартаковский, П.: 1977, 'Поэт. Революция. Восток: Творчество Велимира Хлебникова и ирано-таджикское художественное наследие', *Памир*, № 7, 84—96.

- Тартаковский, П.: 1985, '«Горят две яркие звезды...»: Поэма В. Хлебникова «Медлум и Лейли»: западно-восточные истоки и художественно-философская концепция', *Звезда Востока*, № 3, 179—186.
- Тартаковский, П. И.: 1986, *Русские поэты и Восток: Бунин; Хлебников; Есенин: Статьи*, Ташкент.
- Тартаковский, П.: 1987а, 'Поэт. Россия. Восток: (К вопросу о западно-восточной концепции В. Хлебникова в поэме «Хаджи-Тархан»)', *Вопросы литературы*, № 6, 94—121.
- Тартаковский, П. И.: 1987б, *Социально-эстетический опыт народов Востока и поэзия В. Хлебникова. 1900—1910-е годы*, Ташкент.
- Тартаковский, П. И.: 1991, 'Древнеиранская мифология в художественной структуре творений позднего Хлебникова', *Хлебниковские чтения: Материалы конференции 27—29 ноября 1990 г.*, С.-Петербург, 40—49.
- Тартаковский, П. И.: 1992, *Поэзия Хлебникова и Восток. 1917—1922 годы*, Ташкент.
- Толстая, Т.: 1996, 'Воспоминания о Хлебникове', Публикация, подготовка текста и комментарии А. Парниса, *Арион*, № 2, 101—114.
- Топоров, В. Н.: 1999, 'Об одной мифоритуальной «коровье-бычачей» конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом контекстах', *Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой*, Москва, 491—532.
- Третьяков, С.: 1929, 'Биография вещи', *Литература факта: Первый сборник материалов работников лефа*, Москва, 66—70.
- Тримингэм, Д. С.: 2002, *Суфийские ордены в исламе*, Перевод с английского под редакцией и с предисловием О. Ф. Акимушкина, Москва.
- Туманский, А. Г.: 1899, *Китабе акдес: «Священнейшая книга» современных бабидов*, Текст, перевод, введение и приложения А. Г. Туманского (= Записки Императорской Академии Наук по Историко-филологическому отделению. Серия VIII; Т. III, № 6).
- ТС 1996 — *Терентьевский сборник*, Москва 1996.
- ТС 1998 — *Терентьевский сборник*, Москва 1998.
- Уманец, С.: 1904, *Современный бабизм: (Раскол в магометанстве)*, Тифлис.
- Фасмер, М.: 1964, *Этимологический словарь русского языка*, Москва, т. I: (А — Д).
- Федотов, Г.: 1991, *Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам*, Москва.
- Хансен-Лёве, О.: 1996, 'Искусство как игра: Некоторые признаки лудизма между романтизмом и постмодернизмом', *Литературоведение XXI века. Анализ текста: Метод и результат: Материалы международной конференции студентов-филологов*, С.-Петербург, 8—23.
- Хансен-Лёве, О.: 1998, 'Концепции «жизнетворчества» в русском символизме начала века', *Блоковский сборник*, Тарту, [сб.] XIV: К 70-летию Э. Г. Минц, 57—85.
- Харджиев, Н. И.: 1997а, 'Хлебников — сотрудник Бакроста', Н. И. Харджиев, *Статьи об авангарде: В 2 т.*, Москва, [т.] 2, 286—288.

- Харджиев, Н. И.: 1997б, 'Хлебников-орнитолог', Н. И. Харджиев, *Статьи об авангарде: В 2 т.*, Москва, [т.] 2, 276—277.
- Харджиев, Н. И.: 1997в, 'Автобиографическая повесть в стихах', Н. И. Харджиев, *Статьи об авангарде: В 2 т.*, Москва, [т.] 2, 290—291.
- Хлебников, В.: 1928—1933, *Собрание произведений*, Под общей редакцией Ю. Тынянова и Н. Степанова, Ленинград 1928, т. I; 1933, т. V.
- Хлебников, В.: 1936, *Избранные стихотворения*, Редакция, биографический очерк и примечания Н. Степанова, Москва.
- Хлебников, В.: 1986, *Творения*, Общая редакция М. Я. Полякова; Составление, подготовка текста и комментарии В. П. Григорьева и А. Е. Парниса, Москва.
- Хлебников, В.: 2000, *Доски Судьбы*; В. Бабков, *Контексты Досок Судьбы*, Реконструкция текста, составление, комментарий, очерк В. В. Бабкова, Москва.
- Хлебников, В.: 2001—2002, *Собрание сочинений: В 6 т.*, Под общей редакцией Р. В. Дуганова, Москва 2001, т. 2; 2002, т. 3.
- ХВС — '«Пророческая душа»: В. Хлебников в воспоминаниях современников. К 100-летию со дня рождения поэта', Подготовка текстов и примечания А. Парниса, *Литературное обозрение*, 1985, № 12, 93—104.
- Чеботарева В.: 1988, 'Бакинские адреса Велимира Хлебникова', *Бакинский рабочий*, 13 февраля, № 37 (21162), 4.
- Чеботарева, В.: 1991, 'Часы человечества: Документальное повествование о жизни Велимира Хлебникова в Баку и Персии', *Литературный Азербайджан*, № 11/12, 155—181.
- Чужак, Н.: 1928, 'Литература жизнестроения: (Теория в практике)', *Новый ЛЕФ*, № 10, 2—17; № 11, 15—19.
- Шапир, М. И.: 2000, 'О поэтическом языке произведений Хлебникова: Обсуждение доклада Р. О. Якобсона в Московском лингвистическом кружке', Вступительная статья, [подготовка текста и примечания] М. И. Шапира, *Мир Велимира Хлебникова: Статьи<;> Исследования, 1911—1998*, Москва, 90—96, 766—773.
- Шimmel, А.: 1999, *Мир исламского мистицизма*, Перевод с английского Н. И. Пригариной и А. С. Раппопорт, Москва.
- Шишкин, А.: 1996, 'Велимир Хлебников на «Башне» Вячеслава Иванова', *Новое литературное обозрение*, № 17, 141—167.
- Шостакович, С. В.: 1960, *Дипломатическая деятельность А. С. Грибоедова*, Москва.
- Эйхенбаум, Б.: 1927, 'Литература и литературный быт', *На литературном посту*, № 9, 47—52.
- Якобсон, Р.: 1921, *Новейшая русская поэзия: набросок первый*, Прага.
- Якобсон, Р.: 1992, 'Будетлянин науки', *Якобсон-будетлянин: Сборник материалов*, Составление, подготовка текста, предисловие и комментарии Б. Янгфельда, Stockholm, 11—73 (= Stockholm Studies in Russian Literature; Vol. 26).
- Якобсон, Р. О.: 1999, 'Письмо Р. О. Якобсона А. В. Лаврову', *Роман Якобсон: Тексты, документы, исследования*, Москва, 217—218.
- Яськов, В.: 1999, 'Хлебников. Косарев. Харьков', *Волга*, № 11, 101—173.

- Яцутко, Д. Н.: [2001], 'Николай Гумилев и Велимир Хлебников: сравнительная интерпретация мистических мотивов', *Русский язык* ([http://teneta.rinet.ru/rus/de/denis\\_yatsutko-mystgumxlebnmotif.htm](http://teneta.rinet.ru/rus/de/denis_yatsutko-mystgumxlebnmotif.htm)).
- Afaqui, S.: 2004, *Tāhīrīh in History: Perspectives on Qurraṭu'l-'Ayn from East and West*, Edited by S. Afaqui, [Los Angeles] (= Studies in the Bābī and Bahā'ī Religions; Vol. 16).
- Al-Qaradawī, Yusuf: 1980, *The Lawful and The Prohibited in Islam (Al-Halāl wal Ḥarām fil Islām)*, Translated by Kamal El-Helbawy, M. Moinuddin Siddiqui, Syed Shukry, Translation reviewed by Ahmad Zaki Hammad, Indianapolis.
- Amanat, A.: 1989, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844—1850*, Ithaca, NY — London.
- Arberry, A. J.: 1950, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London.
- Aucouturier, M.: 1984, 'Le futurisme russe ou l'art comme utopie', *Revue des études slaves*, vol. 56, № 1, 51—60.
- Barel, Y.: 1982, *La marginalité sociale*, Paris.
- Bartholomae, C.: 1961, *Altiranisches Wörterbuch*, 2. unveränderte Auflage, Berlin.
- Bayat, M.: 1982, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*, Syracuse, NY.
- Bell, M.: 1997, *Literature, Modernism and Myth: Belief and Responsibility in the Twentieth Century*, Cambridge.
- Bennigsen, A., S. E. Wimbush: 1985, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*, London.
- Bonnebakker, S. A.: 1975, *Materials for the History of Arabic Rhetoric: From the Ḥilyat al-Muḥāḍara of Ḥātimī: (Mss 2934 and 590 of the Qarawīyyīn Mosque in Fez)*, Napoli (= Supplemento agli Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli; № 4).
- Bosworth, C. E.: 1976, *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, Leiden, vol. 1: The Banū Sāsān in Arabic Life and Lore.
- Boym, S.: 1991, *Death in Quotation Marks: Cultural Myths of the Modern Poet*, Cambridge, Mass. — London.
- Bremmer, J. N.: 1992, 'Symbols of Marginality from Early Pythagoreans to Late Antique Monks', *Greece & Rome*, vol. XXXIX, № 2, 205—214.
- Brown, J. P.: 1868, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, London.
- Brown, J. P.: 1927, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, With introduction and notes by H. A. Rose, London.
- Burckhardt, T.: 1959, *Introduction to Sufi Doctrines*, Lahore.
- Casanova, P.: 1921—1922, 'Alphabets magiques arabes', *Journal Asiatique*, 1921, 11<sup>e</sup> série, vol. XVII/XVIII, 37—55; 1922, 11<sup>e</sup> série, vol. XIX/XX, 250—262.
- Challis, N., H. W. Dewey: 1977, 'Byzantine Models for Russia's Literature of Divine Folly (*Iurodstvo*)', *Papers in Slavic Philology*, Ann Arbor, № 1, 36—48.
- Chaquēri, C.: 1995, *The Soviet Socialist Republic of Iran, 1920—1921: Birth of the Trauma*, Pittsburgh — London.
- Chittick, W. C.: 1989, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany.

- Chittick, W. C.: 1998, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*, Albany.
- Cole, J. R. I.: 1994, ‘The World as Text: Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Ahsa’i’, *Studia Islamica*, vol. 80, 145—163.
- Cole, J. R. I.: 2001a, ‘Individualism and the Spiritual Path in Shaykh Ahmad al-Ahsa’i’, *Shī‘ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions*, Binghamton, NY, 345—358.
- Cole, J. R. I.: 2001b, ‘Shaykh Ahmad al-Ahsa’i on the Sources of Religious Authority’, *The Most Learned of the Shi‘a: The Institution of Marja‘ Taqlid*, New York, 82—93.
- Cooke, R.: 1980, ‘Magic in the Poetry of Velimir Khlebnikov’, *Essays in Poetics*, vol. 5, № 2, 15—42.
- Cooke, R.: 1987, *Velimir Khlebnikov: A Critical Study*, Cambridge — New York — Melbourne.
- Corbin, H.: 1958, *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabī*, Paris.
- Corbin, H.: 1961, ‘L’École Shaykhie en théologie shī‘ite’, *L’École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences religieuses. Annuaire 1960—1961*, Paris, 1—59.
- Corbin, H.: 1977, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shī‘ite Iran*, Translated from the French by N. Pearson, Princeton.
- Davidson, P.: 2002, ‘Viacheslav Ivanov’s Ideal of the Artist as Prophet: From Theory to Practice’, *Europa Orientalis*, vol. 21, № 1, 157—202.
- Davidson, P.: 2003, ‘The Validation of the Writer’s Prophetic Status in the Russian Literary Tradition: From Pushkin and Iazykov through Gogol to Dostoevsky’, *Russian Review*, vol. 69, № 4, 508—536.
- Dumézil, G.: 1940, *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris.
- Fahd, T.: 1995, ‘De l’oracle à la prophétie en Arabie’, *Oracles et prophéties dans l’Antiquité: Actes du Colloque de Strasbourg (15—17 Juin 1995)*, Paris, 231—241 (= Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques de l’Université des Sciences Humaines de Strasbourg; Vol. 15).
- Field, C.: 1910, *Mystics and Saints of Islam*, London.
- Freidin, G.: 1987, *A Coat of Many Colours: Ossip Mandelstam and His Mythologies of Self-Presentation*, Berkeley — Los Angeles — London.
- Garnett, L. M. J.: 1912, *Mysticism and Magic in Turkey: An Account of the Religious Doctrines, Monastic Organisation, and Ecstatic Powers of the Dervish Orders*, London.
- Gasparov, B., R. P. Hughes, I. Paperno: 1992, *Cultural Mythologies of Russian Modernism: From the Golden Age to the Silver Age*, Edited by B. Gasparov, R. P. Hughes, I. Paperno, Berkeley.
- Gorainoff, I.: 1983, *Les Fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, Paris.
- Griswold, H. D.: 1910, *The God Varuna in the Rig-Veda: A Paper Read Before the Society of Comparative Theology and Philosophy, Cornell University, January 22, 1910*, New York (= Bulletin of the Society of Comparative Theology and Philosophy; № 1).

- Gross, J.-A.: 1999, 'The Polemic of «Official» and «Unofficial» Islam', *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, 520—540.
- Grossman, J. D.: 1973, 'Genius and Madness: the Return of the Romantic Concept of the Poet in Russia at the End of the Nineteenth Century', *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists, Warsaw, August 21—27, 1973*, The Hague, vol. II: Literature and Folklore, 247—260.
- Grunebaum, G. E. von: 1961, 'The Spirit of Islam as Shown in its Literature' [1953], G. E. von Grunebaum, *Islam: Essays on the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London, 161—189.
- Гругар, М.: 1986, 'Парадокс «Самовитого слова» Хлебникова: (к проблематике внетекстовых связей)', *Velimir Chlebnikov (1885—1922): Myth and Reality: Amsterdam Symposium on the Centenary of Velimir Chlebnikov*, Amsterdam, 331—362 (= *Studies in Slavic Literature and Poetics*; Vol. VIII).
- Guénon, R.: 1973, *Aperçus sur l'esoterisme islamique et le taoïsme*, Paris.
- Guenther, J. von: 1969, *Ein Leben im Ostwind. Zwischen Petersburg und München*, München.
- Hacker, A.: 2006, 'To Pushkin, Freedom, and Revolution in Asia: Velimir Khlebnikov in Baku', *The Russian Review*, vol. 65, № 3, 440—468.
- Hansen-Löve, A.: 1987, 'Zur Mythopoetik des russischen Symbolismus', *Mythos in der Slawischen Moderne*, Wien, 61—104 (= *Wiener Slawistischer Almanach*; Sonderband 20).
- Hansen-Löve, A.: 1989—1998, *Der Russischer Symbolismus: System und Entfaltung der poetischen Motive*, Wien 1989, Bd. 1; 1998, Bd. 2.
- Hentschel, W.: 1924, *Varuna: Das Gesetz des Aufsteigenden und sinkenden Lebens in der Völkergeschichte*, Leipzig.
- Husain, S. A.: 1998, *Islamic mysticism: (Tasawwuf)*, Lahore.
- Hutchings, S. C.: 1997, *Russian Modernism: Transfiguration of the Everyday*, Cambridge.
- Idries Shah: 1968, *The Way of the Sufi*, Harmondsworth.
- Ingold, F. P.: 1981, 'Kunsttext und Lebenstext: Thesen und Beispiele zum Verhältnis zwischen Kunst-Werk und Alltags-Wirklichkeit im russischen Modernismus', *Die Welt der Slaven*, Jg. XXVI, 37—61.
- Izutsu, T.: 1983, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley — Los Angeles — London.
- Jakobson, R.: 1969, 'The Slavic God *Veles*" and his Indo-European Cognates', *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, Brescia, vol. II, 579—599.
- Karamustafa, A. T.: 1994, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period (c. 1200—1550)*, Salt Lake City.
- Khoury, R. G.: 1995, 'Poésie et prophétie en Arabie: convergences et luttes', *Oracles et prophéties dans l'Antiquité: Actes du Colloque de Strasbourg (15—17 Juin 1995)*, Paris, 243—258 (= *Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg*; Vol. 15).

- Kovets, S.: 2000, 'The Russian Paradigm of *Jurodstvo* and its Genesis in Novgorod', *Russian Literature*, vol. XLVIII, № IV, 367—389.
- Lipking, L.: 1981, *The Life of the Poet: Beginning and Ending Poetic Careers*, Chicago.
- Loosen, P.: 1912, 'Die weisen Narren des Naisābūrī', *Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete*, Bd. XXVII, 184—229.
- MacEoin, D.: 1992, *The Sources for Early Bābī Doctrine and History: A Survey*, Leiden — New York — Köln.
- Malti-Douglas, F.: 1989, 'Mentalités and Marginality: Blindness and Mamluk Civilization', *The Islamic World: From Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*, Princeton, 209—237.
- Markov, V.: 1962, *The Longer Poems of Velimir Khlebnikov*, Berkeley — Los Angeles (= University of California Publications in Modern Philology; Vol. 62).
- Massignon, L.: 1922, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris.
- Massignon, L.: 1945, 'Inventaire de la littérature hermétique arabe', *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, vol. I: L'Astrologie et les sciences occultes. Avec une appendice sur l'Hermétisme arabe, 384—400, 438—439.
- Massignon, L.: 1952, 'La Philosophie orientale d'Ibn Sīnā et son alphabet philosophique', *Memorial Avicenne*, Cairo, vol. IV, 1—18.
- Matejka, L.: 1986, 'Chlebnikov and Jakobson's *Novejšaja russkaja poezija*', *Velimir Chlebnikov: Myth and Reality: Amsterdam Symposium on the Centenary of Velimir Chlebnikov*, Amsterdam, 529—543.
- Mirsky, S.: 1975, *Der Orient im Werk Velimir Chlebnikovs*, München (= Slavistische Beiträge; Bd. 85).
- Moeller-Sally, B.: 1996, 'Masks of the Prophet in the Work of Velimir Khlebnikov: Pushkin and Nietzsche', *The Russian Review*, vol. 55, № 2, 201—225.
- Nasr, S. H.: 1989, *Knowledge and the Sacred*, New York.
- Necati, A.: 2000, 'Süleyman Nazif's *Nasiruddin Shah ve Babiler: an Ottoman Source on Babi-Baha'i History*. (With a Translation of Passages on Tahirih)', *Research Notes in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies*, vol. 4, № 2 (<http://www.h-net.org/~bahai/notes/vol4/nazif.htm>).
- Nurbakhsh, J.: 1984, *Spiritual Poverty in Sufism: Faqr and Faqir*, London — New York.
- Palmer, E. H.: 1938, *Oriental Mysticism: A Treatise on the Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians, Compiled from Native Sources*, 2nd edition, With introduction by A. J. Arberry, London.
- Paperno, I.: 1988, *Chernyshevsky and the Age of Realism: A Study in the Semiotics of Behavior*, Stanford.
- Paperno, I.: 1997, *Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia*, Ithaca, NY.
- Paperno, I., J. D. Grossman: 1994, *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*, Edited by I. Paperno, J. D. Grossman, Stanford.
- Reinert, B.: 1968, *Die Lehre vom tawakkul in der alteren Sufik*, Berlin.



- Rice, C.: 1964, *The Persian Sūfis*, London.
- Rippl, D.: 1999, *Žiznetvorčestvo oder die Vor-Schrift des Textes: Eine Untersuchung zur Geschlechter-Ethik und Geschlechts-Ästhetik in der Russischen Moderne*, München (= Slavistische Beiträge; Bd. 387).
- Root, M.: 1981, *Táhirih the Pure*, Revised edition, With an introductory essay by M. Gail, Los Angeles.
- Rydén, L.: 1981, 'The Holy Fool', *The Byzantine Saint: University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, London, 106—113 (= Studies supplementary to *Sobornost*; № 5).
- Rydén, L.: 1995, 'Introduction', *The Life of St. Andrew the Fool*, vol. I: Introduction, Testimonies and Nachleben; Indices, Uppsala, 2—73 (= *Studia Byzantina Upsaliensia*; Vol. 4, № 1).
- Saward, J.: 1980, *Perfect Fools: Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford — New York — Toronto — Melbourne.
- Schahadat, S.: 1998, *Lebenskunst — Kunstleben: Жизнетворчество в русской культуре XVIII—XX вв.*, Herausgegeben von S. Schahadat, München (= Die Welt der Slaven. Sammelbände; Bd. 3).
- Sola, A.: 1986, 'Словесность и комбинаторное искусство у Хлебникова', *Velimir Chlebnikov (1885—1922): Myth and Reality: Amsterdam Symposium on the Centenary of Velimir Chlebnikov*, Amsterdam, 363—374 (= *Studies in Slavic Literature and Poetics*; Vol. VIII).
- Solivetti, C.: 1987, 'V. Chlebnikov, derviscio alla russa', *L'esotismo nelle letterature moderne*, Napoli, 76—102.
- Thompson, E. W.: 1987, *Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture*, Lanham, Md.
- Vroon, R.: 1997, 'The Poet and His Voices', V. Khlebnikov, *Selected Writings*, Translator P. Schmidt, Cambridge, Mass., Vol. III: Selected Poems, 1—21.
- Vroon, R.: 2001, 'Qurrat Al-'Ayn and the Image of Asia in Velimir Chlebnikov's Post-Revolutionary Oeuvre', *Russian Literature*, vol. L, № III: Special Issue: Velimir Chlebnikov. 1, 335—362.
- Watkins, C.: 1970, 'Language of Gods and Language of Men: Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions', *Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology*, Berkeley — Los Angeles — London, 1—17 (= Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology; № 1).
- Weststeijn, W. G.: 1986, 'The Role of the «I» in Chlebnikov's Poetry: (On the Typology of the Lyrical Subject)', *Velimir Chlebnikov (1885—1922): Myth and Reality: Amsterdam Symposium on the Centenary of Velimir Chlebnikov*, Amsterdam, 217—242 (= *Studies in Slavic Literature and Poetics*; Vol. VIII).
- Zwettler, M.: 1990, 'A Mantic Manifesto: The Sūra of «The Poets» and the Qur'anic Foundations of Prophetic Authority', *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*, Ithaca, NY — London, 75—119.
- צורן, יאיר: תשנ"ז [= 1996], 'מאגיה, תיאורגיה ומדע האתיות באיסלאם ומקבילותיהם בספרות ישראל', *מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי*; יח [= vol. 17], 19—63.