ТАДЖИКСКИЙ МЕЖДУНАРОДНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКОВ ИМЕНИ СОТИМА УЛУГЗОДА

На правах рукописи

САРАХОНЗОДА МУХАММАДРАСУЛ САРАХОН

«ГУЛИСТАН» СААДИ В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ РЕЦЕПЦИИ XVII ВЕКА (на примере литературоведческого анализа перевода Адама Олеариуса)

Специальность:
5.9.2. Литература народов мира
(персидско-таджикская литература)

Диссертация
на соискание учёной степени
доктора филологических наук

Научный руководитель:
доктор филологических наук
Косимзода Солех Салим

Душанбе – 2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение ……... 3-14

Глава 1. Европейская рецепция «Гулистана» Саади в XVII веке: социокультурный и историко-литературный контекст ……..... 15-23

1.1. Интерес европейской культуры XVII века к Востоку: исторические, политические и культурные предпосылки …….…. 23-32

1.2. Роль переводов в знакомстве европейцев с персидской литературой: обзор ранних переводов «Гулистана» Саади …….……. 32-43

1.3. «Гулистан» Саади как объект европейского восприятия: тематика, мотивы и жанровые особенности, определившие интерес европейских читателей …….....…… 43-63

1.4. Формирование представлений о персидской литературе и культуре в европейском сознании XVII века: влияние переводов и других источников 63-71

Заключение по первой главе …… 72-74

Глава 2. Адам Олеариус и его перевод «Гулистана»: биография, деятельность, переводческий метод ……. 75-83

2.1. Жизнь и деятельность Адама Олеариуса: востоковедческие интересы и путешествия ……..... 83-92

2.2. История создания перевода «Гулистана» Адамом Олеариусом: цели, задачи, источники ……..... 92-103

2.3. Принципы перевода Адама Олеариуса: текстологический анализ перевода 103-116

2.4. Лингвокультурологические особенности перевода Адама Олеариуса: отражение европейского мировоззрения и культурных реалий ……... 116-141

Заключение по второй главе …… 141-143

Глава 3. «Гулистан» Саади в интерпретации Адама Олеариуса: литературоведческий анализ ……. 144-146

3.1. Жанровое своеобразие «Гулистана» в переводе Адама Олеариуса: трансформация жанровых особенностей оригинала …….. 146-168

3.2. Стиль «Гулистана» в переводе Олеариуса: особенности передачи образности, метафоричности и афористичности языка Саади …….. 168-190

3.3. Дидактические аспекты «Гулистана» в переводе Олеариуса: способы интерпретации моральных установок и поучений ……. 191-213

3.4. Репрезентация суфийской тематики «Гулистана» в переводе Олеариуса: особенности передачи суфийских идей и образов …….. 213-230

Заключение по третьей главе …….. 230-232

Глава 4. Значение перевода Адама Олеариуса для европейской рецепции «Гулистана» Саади и развития межкультурного диалога 233-235

4.1. Влияние перевода Адама Олеариуса на формирование европейских представлений о «Гулистане» Саади и персидской литературе ...…..... 235-262

4.2. Перевод Олеариуса в контексте ранней европейской переводческой традиции «Гулистана» ……... 263-284

4.3. Перевод Олеариуса и формирование межкультурного диалога между Европой и Персией ……..... 284-297

4.4. «Гулистан» Саади и наследие Олеариуса в современном мире 297-307

Заключение по четвёртой главе …….....……... 307-310

Заключение ……..... 311-313

Перспективы дальнейших исследований …….. 314-315

Список использованной литературы и источников …..…….. 316-334

Введение

XVII век в истории европейской культуры отмечен формированием новой картины мира, в которой взаимодействие Востока и Запада перестаёт быть абстрактным символом инаковости и входит в структуру смыслов, определяющих культурно-философское развитие эпохи. Постренессансная Европа, стремившаяся к переосмыслению оснований человеческого знания, обращается к восточной словесности как к пространству иной этики, другой риторики и своеобразного художественного мышления. В этом обращении соединяются культурная потребность времени, поиск универсальных нравственных оснований и стремление выйти за пределы собственной традиции. Восток, ранее выступавший знаком экзотической дистанции, становится «зеркалом», в котором европейская мысль начинает различать и собственные искания.

В данном смысловом поле произведения классической персидской литературы занимают особое место, и среди них «Гулистан» Саади Ширази - один из наиболее влиятельных текстов восточной афористической поэтики. Это произведение, соединяющее поэзию и прозу, дидактику и художественную символику, притчу и моральное наставление, стало для Европы XVII века не просто литературным памятником, но источником иной модели мышления, где эстетическое и нравственное соединены в единый опыт. В восточной традиции «Гулистан» укоренён в жанре *адаб* - синтетическом пространстве знания и этики, где слово не только описывает мир, но и формирует духовное поведение человека. Именно эта особенность делает текст Саади значимым для европейской культуры барокко, склонной к поиску единства морали и эстетики.

Восприятие «Гулистана» европейскими читателями осуществлялось прежде всего через перевод, который в XVII веке обладал функцией не просто интерлингвистического, но и культурно-смыслового посредничества. В этом отношении немецкий перевод Адама Олеариуса *«Persianischer Rosenthal»* (1654) имеет ключевое значение. Участвуя в персидской миссии герцога

Фридриха III Гольштейнского (1635–1639), Олеариус воспринимал перевод как путь, позволяющий приблизиться к духовной ткани восточного текста. Его версия «Гулистана» представляет собой не буквальное переложение, а интерпретационную трансформацию, где семантическая и стилистическая структура оригинала включается в поэтику немецкого барокко. В этом процессе происходит своего рода «двойное отражение»: восточная мудрость предстаёт в преломлении европейской моралистической традиции, а европейская культура обнаруживает в восточной словесности выражение собственных духовных задач.

Перевод Олеариуса становится явлением не только филологическим, но и литературным. Он вводит «Гулистан» в систему жанров европейской барочной прозы, где сочетание притчевости, афористичности и дидактики воспринимается как соответствующее эстетической норме. Фигуры восточной риторики - метафоричность, апофегматичность, парадокс - входят в немецкую литературную речь, преобразуясь под воздействием собственных жанровых канонов. Это превращает перевод в элемент литературного процесса, а не только в справочное или научное предприятие: «Гулистан» оказывается включён в логическую структуру немецкого барокко как текст, несущий универсальные нравственные смыслы.

Исследования рецепции «Гулистана» в европейской культуре указывают на многослойный характер взаимодействия между текстом Саади и немецким литературным сознанием XVII века. В современной гуманитаристике перевод и интерпретация восточных текстов трактуются как репрезентация культурного трансфера, детерминирующая характер диалога литературных традиций. Согласно концепции Ж. Мунена, этот процесс представляет собой специфический случай языкового контакта, при котором личность переводчика становится «местом» интерференции двух структур, так как «билингв по определению, переводчик действительно, без всяких сомнений, является местом контакта между двумя (или более) языками, которые поочерёдно использует один и тот же человек» [152, с. 36–37]. В историко-

литературном аспекте данный контакт неизбежно трансформируется в акт культурной ассимиляции. Анализируя эпоху классицизма, исследователь обосновывает приоритет эстетической адаптации текста над его технической точностью. В рамках этой парадигмы, получившей название «прекрасных неверных» - *les belles infidèles*, перевод осмысляется как результат сознательной трансформации оригинала в соответствии с этико-лингвистическими императивами реципиентной среды [152].

Данная стратегия находит прямое отражение в деятельности А. Олеариуса, Ф. Бехзад интерпретирует его работу как герменевтическую реконструкцию, где европейская моральная перспектива служит инструментом экспликации смыслов Саади [90]. А. Классен дополняет эту характеристику, обосновывая влияние восточной образности на генезис эмблематической символики немецкого барокко [104]. При этом, как отмечают Дж. Афари [81] и Ф. Льюис [228], именно универсализм этического наследия Саади позволил европейской культуре абсорбировать его тексты, сопоставляя их с гуманистическими практиками Запада [141]. Логическим завершением этой эволюции становится деятельность Й. фон Хаммер-Пургшталя, чьи труды знаменуют переход от адаптивных методов барокко к системному академическому востоковедению XIX века [126].

Именно в этом ключе перевод Олеариуса требуется рассматривать как элемент межкультурного литературного процесса, где происходит движение не только слов и сюжетов, но и этических, философских и эстетических категорий, адаптированных под европейский культурный код.

Анализ «Гулистана» в контексте европейской рецепции XVII века позволяет рассматривать перевод не как вспомогательную филологическую операцию, а как культурно-творческий акт, в котором раскрывается способность текста переходить границы собственной традиции. Через переводческое слово проявляются особенности барочной интерпретации восточной мудрости: стремление к универсальной нравственной формуле, интерес к соотношению частного и общего, поиски синтетической модели

человеческого поведения. В результате «Гулистан» функционирует как пространство совмещения разных литературных миров, где восточная поэтика предстаёт в европейском обрамлении, сохраняя при этом внутреннюю символическую структуру.

Актуальность темы обусловлена необходимостью преодоления фрагментарности в научном осмыслении механизмов рецепции восточной классической литературы в немецкой словесности XVII века. При наличии значительного интереса к переводу восточных текстов в раннем Новом времени литературоведческие исследования, направленные на анализ поэтики их адаптации в европейском литературном процессе, по-прежнему носят ограниченный и эпизодический характер. В частности, перевод «Гулистана», выполненный Адамом Олеариусом, как правило, рассматривается в контексте общей истории ориентализма или переводческой практики эпохи, тогда как его функционирование в системе жанровых и стилистических норм немецкой барочной литературы остаётся недостаточно изученным; в литературоведении данный аспект до настоящего времени не получил системного освещения.

Немецкий перевод «Гулистана», возникший в пространстве барочной словесности, представляет собой показательную форму литературной интерпретации восточного афористического текста, в которой взаимодействуют различные традиции художественного выражения. С одной стороны, в переводе сохраняются элементы притчевой структуры и афористической образности персидского оригинала; с другой - текст включается в немецкую традицию нравоучительной прозы XVII века, ориентированной на риторическую упорядоченность, дидактическую направленность и эмблематическое мышление. Рассмотрение данного взаимодействия даёт возможность проследить закономерности жанровой и стилистической трансформации восточного текста в условиях европейской барочной поэтики.

Обращение к переводу Олеариуса как к объекту литературоведческого анализа, на наш взгляд, делает возможным более точное рассмотрение роли

переводчика в европейском литературном процессе раннего Нового времени. В этом контексте переводчик выступает не только как посредник между языками, но и как активный участник формирования новой формы существования текста, адаптированной к эстетическим и нравственным ожиданиям принимающей культуры. Исследование данной формы интерпретации позволяет уточнить характер межкультурного литературного взаимодействия XVII века и расширить представления о путях включения персидской классической словесности в европейскую традицию.

Объект исследования - европейская рецепция «Гулистана» Саади в литературной культуре XVII века.

Предмет исследования - перевод «Гулистана», выполненный Адамом Олеариусом, рассматриваемый как литературный текст в системе жанровых, стилевых и дидактических норм немецкой барочной словесности, а также механизмы его интерпретации и адаптации в европейской традиции.

Материал исследования включает несколько взаимосвязанных групп текстов. Прежде всего это персидский оригинал «Гулистана» Саади Ширази, представленный в критических и выверенных изданиях, отражающих историческую и языковую специфику авторского замысла. Персидский корпус служит основой для выявления поэтической структуры, афористической логики и системы образов, определяющих жанровую природу произведения.

Вторую группу составляют тексты немецкого перевода Адама Олеариуса *«Persianischer Rosenthal»* (1654) [156; 170]. Анализируется как основной перевод, так и его периферия: предисловие, переводческие замечания, авторские сопоставления и интерпретационные вставки. Эти материалы позволяют реконструировать представление Олеариуса о характере восточной словесности и проследить механизмы переноса персидской образности в риторическую среду немецкого барокко.

Третью группу образуют ранние европейские версии «Гулистана», сыгравшие роль посредников между Востоком и Западом: латинское издание Георга Гентиуса (1651) [118], и французский перевод Андре дю Рье (1634)

[169]. Эти тексты формируют рецептивный горизонт XVII века и позволяют уточнить степень влияния европейских переводческих моделей на работу Олеариуса.

Четвёртую группу составляют произведения немецкой барочной литературы - риторические трактаты, нравственные наставления, сборники эмблем, поэтика раннего протестантского дидактизма. Эти тексты рассматриваются как культурная среда, в которой перевод Олеариуса находил своё место и в соответствии с которой формировались жанровые, этические и стилистические параметры адаптации «Гулистана».

Пятую группу образуют материалы раннего европейского востоковедения XVII века, включая труды, посвящённые описанию Персии, её словесной традиции и религиозно-философским учениям. Эти источники позволяют определить, какие представления о персидской культуре были доступными переводчику и как они влияли на его интерпретационную оптику.

Степень научной разработанности темы определяется широким спектром исследований, посвящённых истории европейского востоковедения, рецепции таджикско-персидской классической литературы и процессам формирования ориентальных представлений в европейской культуре. В отечественной и зарубежной гуманитарной науке сформирован корпус работ, позволяющий рассматривать перевод восточных текстов не только как филологическую процедуру, но и как фактор, оказывающий влияние на развитие интеллектуальных, эстетических и идеологических моделей Европы раннего Нового времени.

Методологическая база исследования опирается на труды в области сравнительного литературоведения, рецептивной эстетики и теории межкультурной коммуникации. В работах А. Дима [21], Х. Р. Яусса [80] и В. Изера [25] предложены модели анализа восприятия художественного текста в иной культурной среде и описаны механизмы трансформации его смысловых структур. Вопросы межкультурного взаимодействия, а также типологические сходства и различия литератур Востока и Запада систематизированы в

исследованиях В. М. Жирмунского [24], Н. И. Конрада [30] и П. А. Гринцера [20].

Исследования, посвящённые творчеству Саади и «Гулистану», представлены трудами И. С. Брагинского, Э. Г. Брауна, А. Дж. Арберри, Р. Матти и А. Шиммеля. В монографии И. С. Брагинского «Из истории персидской и таджикской литературы» «Гулистан» рассматривается в контексте развития дидактической прозы и афористической поэзии [10]. В труде Э. Г. Брауна «Литературная история Персии: от Фирдоуси до Саади» реконструируется эволюция персидской словесности и анализируется влияние мировоззренческих установок Саади на европейское восприятие Востока [96; 99]. Работы А. Дж. Арберри посвящены поэтике и эстетическим принципам классической персидской литературы [82; 83], тогда как исследования А. Шиммеля направлены на анализ символических и метрических аспектов поэзии Саади [188]. Историко-культурный контекст «Гулистана» уточняется также в работах Р. Матти [149; 150].

Проблемы европейской рецепции Востока и формирования ориенталистского дискурса рассматриваются в трудах Э. Саида [61], М. Л. Пратта [161], Б. Левиса [140; 141] и Дж. Клиффорда [105]. В этих исследованиях ориентализм интерпретируется как исторически обусловленный культурно-литературный процесс, связанный с практиками перевода и адаптации восточных текстов в европейской среде.

Теоретические аспекты перевода и межкультурной коммуникации раннего Нового времени представлены в работах Ф. Шлейермахера [189], Дж. Стейнера [192], Л. Венути [199] и П. Рикёра [165], где перевод осмысливается как культурно обусловленный процесс, зависящий от норм эпохи и ожиданий принимающей аудитории. Анализ механизмов трансляции знаний и смыслов в европейской культуре Нового времени содержится в исследованиях П. Бёрка [100], а описание литературно-нравственного контекста эпохи — в трудах Л. Броклисса [95].

Немецкая литература барокко и её культурные контакты с Востоком рассматриваются в ряде фундаментальных исследований. Существенное значение имеет трёхтомное *«Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur»* Г. Дюннхаупта (1980–1981) [112], систематизирующее корпус немецкой литературы XVII века. В работе М. Зыроцкого *«Die deutsche Literatur des Barock: Eine Einführung»* [196] представлен обзор жанровой структуры и поэтики эпохи. Историческая динамика немецкой барочной словесности анализируется в трудах В. Кайзера [136]. Эти исследования позволяют рассматривать барочную литературу как систему, открытую к заимствованию и переработке ориентальных мотивов.

Несмотря на наличие значительного числа работ, посвящённых «Гулистану» Саади и европейской ориенталистской традиции, ранние переводы восточных текстов, включая перевод «Гулистана», выполненный Адамом Олеариусом, до настоящего времени редко рассматривались в качестве элементов целостного литературного процесса XVII века. Между тем именно этот период связан с формированием устойчивых моделей интерпретации Востока, соотносимых с эстетическими и нравственно-дидактическими установками барочной культуры, а также с политико-конфессиональным контекстом эпохи.

Традиция изучения «Гулистана» в русском и советском востоковедении представлена трудами И. Н. Холмогорова [74; 75], А. Е. Крымского [31], Е. Э. Бертельса [9], И.С. Брагинского [10; 11], Р. Алиева [1], Ю. А. Сорокин [69], М. А. Гаффаров [15] заложивших основы филологического и текстологического анализа произведения. Вклад таджикской академической школы отражён в работах Б. Арабзода [3], Б. Р. Рахманова [49], и М. Сарахонзода [62], Ш. Р. Ходжамуродова [73], где творчество Саади рассматривается в культурно-историческом и этико-философском контексте.

Методологически значимым для настоящего исследования является также корпус имагологических работ, посвящённых анализу образа «Другого» и механизмов его репрезентации в европейской культуре. В данном аспекте

используются исследования Н. И. Кульпина [32], А. В. Лепехов [37], Г. С. Раджабова [48], Н. А. Полякова [47] и В. М. Жирмунский [24], а также концепции Э. Саида [61], Т. Асада [4] и Л. Вульффа [204], позволяющие рассматривать ориенталистский дискурс как исторически изменчивую систему культурных представлений. В совокупности указанные исследования формируют теоретическую и историографическую основу для анализа перевода «Гулистана» Саади в европейской культуре XVII века. В диссертации перевод Адама Олеариуса рассматривается как репрезентативный пример функционирования восточного текста в европейской словесности раннего Нового времени, что позволяет выявить основные механизмы литературной адаптации, интерпретации и культурного посредничества.

Цель исследования заключается в выявлении, систематизации и литературоведческом анализе механизмов художественной интерпретации философско-нравственного и дидактического содержания «Гулистана» Саади в европейской литературной традиции XVII века на материале немецкого перевода, выполненного Адамом Олеариусом, а также в определении роли данного перевода в трансформации жанровых и эстетических установок немецкой барочной словесности и в формировании ранних форм европейского восприятия персидской литературы.

Для достижения поставленной цели в работе предполагается решение следующих **задач:**

– определить историко-культурные и литературные предпосылки европейской рецепции восточной словесности в XVII веке и охарактеризовать условия формирования интереса к персидской литературе в данный период;

– систематизировать способы семантической и синтаксической адаптации афористической структуры «Гулистана» в немецком переводе Адама Олеариуса;

– выявить характер жанровых преобразований текста в переводе и соотнести их с поэтикой и эстетическими нормами барочного повествования;

– проанализировать особенности художественной интерпретации философско-нравственного содержания произведения в контексте протестантской этики и неостической традиции XVII века;

– исследовать стилистические приёмы перевода, направленные на сохранение метафорической насыщенности и образной целостности персидского оригинала;

– оценить значение перевода Олеариуса для становления ориенталистских тенденций в немецкой литературе XVII–XVIII веков и для развития форм межкультурного литературного взаимодействия.

Научная новизна состоит в уточнении характера европейской рецепции «Гулистана» Саади в XVII веке на материале немецкого перевода Адама Олеариуса и системном литературоведческом анализе перевода «Гулистана» Саади, выполненного им, в контексте поэтики и эстетических установок немецкой барочной литературы XVII века. В работе перевод рассматривается как литературный текст, функционирующий в иной жанрово-стилистической системе, что позволяет выявить механизмы жанровой, стилевой и дидактической трансформации персидского оригинала в процессе его европейской рецепции.

В отличие от существующих исследований, сосредоточенных преимущественно на историко-культурных и общерецептивных аспектах восприятия Востока в Европе, в диссертации уточняются литературные способы интерпретации афористической, дидактической и суфийской составляющих «Гулистана» в немецкой традиции XVII века.

Методологическая основа исследования. В диссертации используется сочетание рецептивного анализа, сравнительно-типологического подхода и имагологической перспективы. Данное сочетание позволяет рассматривать перевод восточного текста как форму литературной практики, в рамках которой соотносятся поэтика эпохи, переводческая стратегия и способы репрезентации иной культурной традиции. В этом смысле перевод

анализируется не только как результат языкового переноса, но и как элемент формирования образа Востока в европейском литературном сознании.

Методологическую основу диссертации составляют принципы сравнительно-исторического и сравнительно-типологического литературоведения, элементы рецептивной эстетики, а также методы текстологического и стилистического анализа. В работе используются подходы, направленные на изучение жанровых трансформаций, поэтики и стилистики художественного текста в условиях межкультурного взаимодействия.

Теоретическая значимость работы состоит в уточнении представлений о характере европейской рецепции персидской классической литературы в XVII веке и о роли художественного перевода в формировании литературных контактов Востока и Запада.

Практическая значимость определяется возможностью использования результатов исследования в курсах по сравнительному литературоведению, истории зарубежной литературы и переводоведению.

Положения, выносимые на защиту:

1. Проведённый анализ позволяет утверждать, что перевод «Гулистана», выполненный Адамом Олеариусом, представляет собой результат литературной интерпретации персидского афористического текста, в ходе которой исходное произведение подвергается жанровым, стилистическим и композиционным изменениям, обусловленным поэтикой и эстетическими нормами немецкой барочной литературы XVII века.
2. Представляется возможным заключить, что этико-философские и суфийские элементы «Гулистана» в немецком переводе Олеариуса интерпретируются в соответствии с морально-нравственными установками протестантской культуры XVII века, вследствие чего происходит смещение смысловых акцентов: мистико-символическое содержание оригинала отходит на второй план, уступая место дидактико-нравственной трактовке текста.

3. Анализ жанрово-стилистических особенностей перевода показывает, что в немецкой версии «Гулистана» формируется особая организация текста, в которой элементы восточной дидактической традиции соотносятся с риторическими и композиционными приёмами, характерными для барочного повествования в немецкой литературе раннего Нового времени.

4. Установлено, что перевод «Гулистана», созданного Саади в XIII веке и выполненный Олеариусом в XVII веке, стал одним из значимых факторов европейской рецепции персидской классической литературы, особенно в немецкоязычной культурной среде. Его влияние выразилось в формировании устойчивых представлений о восточной словесности, характерных для раннего этапа ориенталистской традиции.

5. Немецкая версия «Гулистана», как показывает исследование, функционирует в литературном пространстве XVII века в качестве текста межкультурного взаимодействия, в котором осуществляется адаптация художественных, этических и мировоззренческих компонентов персидского оригинала к системе эстетических ожиданий европейского читателя раннего Нового времени.

Апробация исследования осуществлялась посредством выступлений автора на международных конференциях, симпозиумах, научных семинарах, а также в публикациях в изданиях, рекомендованных ВАК РФ.

Результаты исследования отражены в 22 научных работах, включая 15 статей в журналах, входящих в перечень ВАК РФ.

Структура диссертации определяется целью и задачами исследования и включает введение, четыре главы, заключение и список использованной литературы.

ГЛАВА 1. ЕВРОПЕЙСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ «ГУЛИСТАНА» САДИ В XVII ВЕКЕ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ И ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ КОНТЕКСТ

Современные гуманитарные науки, сосредоточенные на проблемах культурного трансфера и диалога цивилизаций, всё чаще обращаются к эпохе раннего Нового времени, когда, помимо политико-экономических взаимодействий, закладывалось и развивалось устойчивое взаимопонимание между Востоком и Европой, преимущественно в сфере символического и текстуального обмена. Именно литература, как средоточие многослойной репрезентации ценностных и ментальных парадигм, утвердилась в качестве того медиативного пространства, в пределах которого европейское сознание в XVII столетии приступило к осуществлению первых фундаментальных актов диалога с восточной цивилизационной традицией. В этом контексте особую значимость приобретает анализ литературных форм межкультурного посредничества. Подобный подход соотносится с концепциями культурного трансфера и «связанной истории», разработанными в работах П. Бурке [100] и С. Субраманьям [194], где раннее Новое время рассматривается как пространство интенсивного межкультурного обмена.

В сложившейся современной культурной системе обращение к персидскому литературному наследию, в частности к каноническим текстам, сочетающим эстетическую утончённость, этическую универсальность и философскую глубину, предстало как исключительно продуктивный исследовательский вектор. «Гулистан» Саади, будучи одним из наиболее авторитетных и повсеместно известных произведений классической персидской словесности, утверждается в европейском культурном поле не только как литературный памятник, но как источник философско-нравственного знания, способный интегрироваться в парадигму господствующего европейского мировоззрения XVII столетия. Именно этот интерес к Востоку, отмеченный нарастающей интенсивностью дипломатических, торговых и интеллектуальных связей, трансформировал

восприятие восточной литературы. Она перестала восприниматься как культурная экзотика и начала осмысляться как равноправная традиция, обладающая собственной системой мышления, выраженной в языке метафоры и аллегории. Не случайно образ Востока стал для духовной Европы шифром мудрости и поэтической глубины. Как отмечает Э. Э. Чистякова, взаимодействие Европы с Востоком представляет собой «одну из устойчивых доминант в художественной культуре Европы» [76, с. 143], что позволяет рассматривать восточное культурное пространство как важный фактор формирования европейского художественного сознания.

Классическая персидская поэзия, со своей богатой метафорической системой, жанровой пластичностью и ярко выраженной этической направленностью, открывает перед европейским читателем новые горизонты для глубинного смыслового осмысления фундаментальных категорий истины, красоты и нравственности. Универсализм этико-дидактической модели Саади подчёркивался в исследованиях Ф. Льюиса [228] рассматривающих «Гулистан» как текст, изначально ориентированный на межкультурную рецепцию.

Восток перестаёт быть объектом экзотичного «другого», внешнего и непостижимого; он начинает функционировать как самодостаточная концептуальная система, репрезентирующая альтернативную, но структурно целостную форму философского и художественного мышления. Это изменение акцентов знаменует собой переход к более зрелому этапу диалога культур, в рамках которого Восток в глазах европейца предстаёт не как нечто случайное, а как альтернативное мышление, обращённое к вечному. И в данном контексте по формулировке Э. Саида, Восток предстает как «идея, имеющая историю и традицию мышления» [61, с. 12], формирующая устойчивый образный и понятийный горизонт европейской культуры.

В дальнейшем эта линия получила развитие в работах Л. Вольф, показавшего, каким образом Европа конструирует «другие» культурные пространства, а также Т. Асад, рассматривающего перевод как форму

культурного переосмысления, а не нейтрального переноса. Сходные характеристики персидской поэтики неоднократно подчёркивались в работах А. Дж. Арберри [82; 83] и А. Шиммеля [188].

В рамках обозначенного сдвига в культурном сознании рецепция восточной словесности в Европе XVII века, и особенно интерес к «Гулистану» Саади, знаменует становление нового культурного горизонта. В этом пространстве перевод и герменевтика восточного текста утверждаются как формы интеллектуального сопричастия, которые способствуют не только трансформации литературных парадигм, но и фундаментальному переосмыслению аксиологических оснований европейской духовной традиции.

Интенсификация восточно-западных культурных контактов в эпоху раннего Нового времени обусловила расширение эпистемологических горизонтов, что знаменовало собой качественный сдвиг в восприятии «иного». Если прежде Восток, в рамках данного исследования, Иран, фигурировал в европейском воображении лишь как экзотическая и трансцендентная альтернатива, то с середины XVII века утвердилась тенденция к более тонкой, аналитической и уважительной герменевтической модели. По мнению Р. Матти европейцы отмечали, что «испытывали духовную близость со своими иранскими хозяевами. Их поражала удивительная открытость последних [персов] к новому среди образованных, а также готовность, с которой они обсуждали религиозные и философские вопросы — деятельность, которая считалась бы опасной и подрывной во многих других частях мусульманского мира» [151, с. 163]. Он также отмечает: «их описания продолжают иметь ценность, поскольку они (эти описания) дают представление не только о том, как европейцы в то время видели такую страну, как Иран, но и о том, как они воспринимали своё собственное общество и культуру» [там же, с. 170].

В рамках этой гуманистической парадигмы восточная инаковость воспринимается как значимая и концептуально осмысляемая культурная структура. Включение восточного текста в немецкую словесность XVII века

соотносится с риторико-поэтическими установками эпохи, закреплёнными в трудах М. Опиц [158] и реализованными в практике немецкой барочной литературы, в том числе у А. Грифиус [124].

В учёной риторике Европы раннего Нового времени ориентальность уже не фигурирует как исключительно чуждая реальность, а утверждается в качестве культурно встроенной смысловой единицы, что находит отражение в гуманитарной мысли XVII века и практике литературной адаптации восточных текстов, поддающейся интерпретации. Именно в этом контексте «Гулистан» Саади Ширази приобретает статус медиатора между двумя цивилизационными системами. Созданный в XIII веке и сочетающий дидактику, суфийскую философию и утончённую поэтику, он в XVII столетии оказывается в фокусе европейского интереса к Востоку. Внутренняя архитектоника «Гулистана», построенная на взаимодействии лаконичных афоризмов и аллегорических повествований, позволила европейским читателям увидеть в этом тексте не просто классический памятник персидской словесности, но герменевтическое поле для моральной рефлексии, созвучное их собственным духовным исканиям.

Нарастающее в указанный период социокультурное и интеллектуальное сближение Востока и Европы находит в «Гулистане» Саади особую опору: он выступает в роли смыслового медиатора, соединяющего персидский литературный канон с европейской аксиологической системой. Стремление к диалогу, характерное для эпохи, выразилось в уважительном и аналитическом признании восточного этико-философского дискурса, не как архаичного или чуждого, а как равноправного и способного к обогащению европейской духовной традиции.

Настоящая глава посвящена осмыслению восприятия «Гулистана» Саади Ширази в европейском культурном пространстве XVII века, с учётом историко-литературных и социокультурных особенностей эпохи. Основное внимание сосредоточено на реконструкции моделей рецепции данного произведения в европейской интеллектуальной традиции, а также на

выявлении его роли как медиативного звена, способствующего формированию устойчивых и концептуально оформленных представлений о Востоке в европейском культурном сознании.

Целью данного анализа является выявление и интерпретация тех механизмов, с помощью которых «Гулистан» Саади Ширази был воспринят, адаптирован и интегрирован в европейское литературное и интеллектуальное пространство XVII века, став неотъемлемым элементом формирующегося ориенталистского взгляда на Восток как носителя самобытной духовности. Особый интерес представляет процесс переосмысления этого произведения в контексте европейской эстетики и нравственной традиции, где восприятие восточного текста выходило за пределы простой филологической фиксации и становилось актом культурной рефлексии. В этой связи уместно упомянуть слова Э. Саид, который подчёркивает, что «Восток помог Европе (или Западу) определить по принципу контраста свой собственный образ, идею, личность, опыт» [61, с. 8].

В данном контексте восприятие «Гулистана» в европейской культуре XVII столетия рассматривается как многосоставной культурный феномен, оказавший существенное влияние на формирование образа Востока в интеллектуальном воображении Запада. Восток в этом восприятии перестаёт быть исключительно географически удалённым и экзотическим пространством; он начинает мыслиться как источник высокоразвитой философской, этической и поэтической традиции, вступающей в диалог с европейским рационализмом, христианской моралью и гуманистическим идеалом.

Актуальность исследуемой темы определяется не только художественной ценностью «Гулистана», его тонкой поэтикой, изысканной композицией и глубиной афористических высказываний, но и той ролью, которую данный текст сыграл в процессе становления устойчивых культурных представлений о Востоке в европейском восприятии. В рамках современного литературоведения «Гулистан» может быть осмыслен как ключевой текст,

обозначающий переход от восприятия Востока как «иного» к признанию его культурной автономии, философской содержательности и нравственной ценности.

В рамках главы «Гулистан» рассматривается как репрезентативный текст, через призму которого возможно проследить ранние формы культурной трансформации, интерпретации и идеологической селекции, обусловившие зарождение европейского ориенталистского дискурса. Его изучение позволяет реконструировать интеллектуальные механизмы включения восточной словесности в европейскую культурную систему, а также раскрыть глубинные основания того духовного диалога, который, начавшись с перевода, перерос в попытку философского взаимопонимания между цивилизациями.

В таджикском литературоведении в системном виде предпринимается целостное и системное исследование рецепции «Гулистана» Саади Ширази в культурном аспекте Европы XVII века, с особым акцентом на немецкую традицию, в которой восточный текст был не только переведён, но и активно интерпретирован. В ходе исследования обобщены сведения о ранних переводах произведения, выявлены культурно-исторические предпосылки их возникновения, а также проанализированы формы текстуальной адаптации и интерпретационные стратегии, применявшиеся различными европейскими интеллектуалами при освоении персидского наследия.

С методологической точки зрения анализ строится на сочетании нескольких взаимодополняющих подходов, направленных на выявление сложной, многоуровневой природы процессов культурного восприятия, текстовой трансформации и символической адаптации восточного текста в интеллектуальной среде Европы. В фокусе внимания оказывается не только оригинальный текст «Гулистана», но и его функционирование в новых контекстах - как в сфере литературного бытования, так и в пространстве философской и нравственной рефлексии.

Сравнительно-исторический метод используется в исследовании для анализа механизмов европейской рецепции «Гулистана» в XVII веке. Такой

подход обусловлен тем, что художественный текст включается в различные культурно-коммуникативные системы, в рамках которых формируются способы его понимания. В этом отношении принципиально значимо положение Ю. М. Лотмана о том, что «художественное произведение, являющееся определённой моделью мира, некоторым сообщением на языке искусства, просто не существует вне этого языка, равно как и вне всех других языков общественных коммуникаций» [40, с. 65].

Эта мысль подчёркивает необходимость глубокого постижения культурного и исторического контекста для адекватного понимания и интерпретации текста. Таким образом, восприятие произведения становится не просто лингвистическим актом, но процессом сопереживания и осмысления, в котором языковая форма обретает богатство культурного и исторического содержания. Такой взгляд особо важен для понимания того, как перевод и восприятие текста работают в различных культурах. С помощью типологического анализа нам удалось проследить какие и сюжетные схемы переходят из одной европейской интерпретации «Гулистана» в другую. Анализ этих переходов позволило увидет ряд систем смысловых связей в которых герои и идеи Саади практически переосмыляются и подстраиваются под ценности и ожидания европейской аудитории.

Благодаря историко-функциональному подходу мы видим в «Гулистане» Саади не только изящную словестность, но и глубокий культурно-философский подтекст, который даёт возможность детально разобрать, как персидская этика и эстетика проникали в интеллектуальную европейскую среду той эпохи. Восточные традиции не просто копировались европейцами, они выступали в диалог с западным мышлением способствуя формированию новых морально-философских ориентиров. Они непосредственно влияли на развитие художественных практик Европы, т.е. на то как в Европе стали писать и мыслить. Европейские читатели и мыслители воспринимали персидскую культуру не просто как неведомый экзотический объект, но как источник новых идей и образов, которые интегрировались в локальные культурные

контексты и способствовали пересмотру собственных эстетических и этических ориентиров.

Это подчёркивает важность учёта культурного влияния и исторического контекста при исследовании рецепции произведения в западной мысли. В свете этих методологических установок «Гулистан» предстаёт не просто объектом филологического анализа, но феноменом репрезентативного культурного значения, через который прослеживаются ключевые механизмы формирования образа Востока в ментальной и эстетической структуре Европы XVII века. Текст Саади, выступающий в роли семиотического носителя восточных ценностей, в процессе восприятия европейской культурой подвергается интерпретационному воздействию, что выражается как в жанрово-структурных адаптациях, так и в идеологической переоценке, переоформлении смыслов в соответствии с внутренней логикой западного восприятия.

Тем самым, перевод «Гулистана» выступает в качестве медиативного канала, в котором отражаются основные закономерности трансформации культурных кодов и смыслов в условиях межкультурного диалога. Для того, чтобы по настоящему понять причины такого интереса в восточному тексту необходимо погрузиться в контекст европейской культуры XVII века, когда Восток перестал быть для европейцев просто экзотическим объектом описания. Восток превратился в своеобразное интеллектуальное зеркало, глядя в которое Европа пыталась переосмыслить собственные моральные ценности и нормы. поэтому изучение того, как воспринимали «Гулистан» Саади Ширази в XVII столетии никоим образом нельзя сводить просто к анализу его перевода или же к поиску символических сдвигов в тексте. Необходимо учитывать весь комплекс исторических условий пробудивщие такой устойчивый интерес к восточной культуре. Необходимо понять, как европейцы XVII века воспринимали восточную мысль и восстановить историко-политический фон того времени, создавший условия для того, чтобы контакты между Востоком и Западом стали настолько интенсивными. Эти

предпосылки не только создали основу для интеллектуальных обменов, но и привели к осознанию Востока как важного источника знаний и культурных моделей.

Изучение европейской рецепции «Гулистана» Саади выявляет, что интерес к персидской словесности XVII века не возник как случайное литературное явление, а формировался в контексте широкой сети культурных, политических и интеллектуальных взаимодействий. В этот период европейское мышление действовало на стыке экспансивной политики, торговых и дипломатических контактов, религиозных инициатив и образовательных программ, одновременно испытывая потребность в систематическом осмыслении иных цивилизаций. В таких условиях Персия выступала не только объектом наблюдения, но и активным культурным партнёром, чьи этико-философские и художественные традиции воспринимались и трансформировались в рамках европейского интеллекта.

Чтобы проследить процесс интеграции восточной литературы в европейскую культурную среду, следует сначала рассмотреть более широкую картину европейского восприятия Востока. Необходимо выделить исторические, политические и культурные основания, которые формировали интерес к Персии, создавали возможности для межкультурного обмена и конструировали ранние модели интерпретации восточной словесности. В этой связи раздел 1.1 фокусируется на анализе факторов, влияющих на характер и мотивацию европейской репрезентации Востока в XVII веке, обеспечивая опору для последующего исследования трансформаций «Гулистана» в европейской интеллектуальной традиции.

1.1. Интерес европейской культуры XVII века к Востоку: исторические, политические и культурные предпосылки

XVII столетие стало периодом глубоких перемен в европейском восприятии окружающего мира, когда прежние схемы интерпретации «иного» пространства начали подвергаться пересборке. Подобная трансформация

способов восприятия «иного» подробно рассматривается в исследованиях по истории культурного воображения и раннемодерной эпистемологии [61; 204; 191]. Если в позднесредневековой картине Восток выступал преимущественно как область экзотического или угрожающего, то в эпоху раннего Нового времени европейская мысль стремится рассматривать восточные общества как носителей собственных интеллектуальных и моральных традиций. Именно в этот период Персия становится одним из ключевых объектов внимания, что отражено как в дипломатических документах, так и в путевых сочинениях различных авторов эпохи — от Пьетро делла Валле [109] до Ж. Шардена [102]. Значение путешественной литературы как источника формирования европейских представлений о Востоке подчёркивается также в работах по истории раннемодерных культурных контактов [161; 194].

Целью настоящего раздела является выявление и систематизация исторических, культурных и литературных предпосылок интереса европейской культуры к Персии в XVII веке, а также анализ взаимодействия различных моделей восприятия Востока — политико-дипломатической, описательно-этнографической и художественно-символической.

Для достижения поставленной цели используется комплексный подход, сочетающий историко-культурный анализ, изучение дипломатических и торговых источников, литературных текстов и художественных произведений, а также методы сравнительного и герменевтического исследования.

Исходя из того, что изучение европейского восприятия Востока в XVII веке имеет особую актуальность для современной гуманитарной науки. Подобный подход соотносится с исследованиями, в которых ориентализм рассматривается как исторически изменчивая система культурных репрезентаций, формирующаяся задолго до эпохи колониализма [61; 133; 92].

Оно позволяет понять истоки европейского ориентализма, выявить механизмы формирования устойчивых культурных образов и проследить, как практики восприятия «иного» переходили от дипломатических и описательных текстов к художественным и философским конструкциям.

Как отмечает С. Субраманьям, процесс трансформация представлений происходила не одномоментно, а разворачивалась в форме сложного культурного процесса, где политические интересы, экономические стратегии, миссионерская деятельность, литература путешествий [1] и художественная рефлексия постепенно создавали единую систему восприятия Востока [194]. Аналогичное понимание раннемодерных контактов как многослойного процесса выработки знания представлено и в исследованиях по истории глобальных интеллектуальных связей [143; 125].

Для реконструкции этого процесса уместно выделить три взаимосвязанные модели: политико-дипломатическую и экономическую, описательно-этнографическую и художественно-символическую. Каждая из них раскрывает разные измерения европейского взгляда на Персию, но в совокупности они образуют контекст, внутри которого позднее становится возможным обращение к персидской словесности — в частности, к «Гулистану» Саади.

Интерес к Персии в XVII веке во многом определялся изменением международной конфигурации. Ослабление прежних силовых балансов, включая снижение османской экспансии, побуждало европейские государства искать новые векторы дипломатической активности. Персия, укрепившая свои позиции под властью шаха Аббаса I, рассматривалась как значимый партнёр и стратегический противовес. Экономическая и политическая значимость Сефевидского Ирана в системе восточно-западных связей подробно анализируется в работах по истории глобальной торговли раннего Нового времени [150; 100]. Обстоятельный анализ политики шахского двора позволяет увидеть, что дипломатическая активность Сефевидов была тесно связана с контролем над торговлей шёлком, что давало государству особое положение в системе восточно-западных связей. Как отмечает Р. Матти, «первоочередной

[1] **Литература путешествий** — литературный жанр, в основе которого описание путешественником (очевидцем) достоверных сведений о каких-либо, в первую очередь незнакомых читателю или малоизвестных, странах, землях, народах в форме заметок, записок, дневников (журналов), очерков, мемуаров.[206, с, 839].

целью шёлковой политики Аббаса являлась централизация власти; его вовлечённость в торговлю этим товаром также была частью этой политики, тогда как неизменным фоном оставались проблемные отношения Ирана с Османской империей» [150, с. 74].

Прагматическая необходимость реализации данной стратегии предполагала привлечение западных посредников. Регулярные контакты с английской и голландской Ост-Индскими компаниями, а также договорённости, касающиеся транзита товаров, формировали институциональную основу длительного взаимодействия между Ираном и Европой. В этих условиях дипломатические миссии сопровождались систематической передачей сведений о государственном устройстве, религиозных практиках и формах социальной организации Персии. Уже в первые десятилетия XVII века европейское присутствие в Сефевидском Иране приобретает устойчивый и многоаспектный характер, охватывая торговые, дипломатические, миссионерские и путешественные круги, чья деятельность способствовала циркуляции политических, конфессиональных и культурных знаний между Персией и Европой.

В рамках описанных форм межкультурного взаимодействия особенно значимый вклад в раннее европейское осмысление духовного и литературного наследия Ирана был связан с деятельностью немецких путешественников и учёных XVII века, ориентированной на фиксацию рукописного материала и описание культурных реалий Востока. Работы Адама Олеариуса, Иоганна Альбрехта фон Мандельсло [2] и Энгельберта Кемпфера [3] обозначили формирование корпуса западноевропейских путешественных текстов, в

---

[2] **Иоганн Альбрехт фон Мандельсло** (Johann Albrecht von Mandelslo, 1616–1644) — немецкий путешественник XVII века, участник голштинского посольства в Персию (1635–1639). Его путевые записки содержат одни из ранних европейских описаний Персии эпохи Сефевидов и сыграли важную роль в формировании европейских представлений о культуре, быте и литературной традиции Ирана.
См.: Encyclopaedia Iranica, s.v. "Mandelslo, Johann Albrecht von". [223, см.: Mandelslo, Johann Albrecht von].

[3] **Энгельберт Кемпфер** (Engelbert Kaempfer, 1651–1716) — немецкий врач, естествоиспытатель и путешественник, автор фундаментальных описаний Ирана конца XVII века. Его труды отличаются систематическим подходом к изучению истории, религии и культуры Персии и рассматриваются как важный этап перехода от путешественного описания к научному исследованию Востока в европейской традиции. *См.: Encyclopaedia Iranica, s.v. "Kaempfer, Engelbert".* [223, см.: Kaempfer, Engelbert].

рамках которого имена классиков персидско-таджикской словесности впервые вошли в европейский интеллектуальный оборот и получили отражение в переводных фрагментах. В этом контексте немецкая научная традиция выступила одной из ранних форм институционального интереса к поэтическому наследию персидско-таджикских авторов.

Путешественные описания европейцев, посвящённые Персии, формируют корпус свидетельств, который сегодня рассматривается как ранняя форма эмпирического ориентализма. В современной историографии данный корпус интерпретируется как особый тип знания, находящийся на границе между наблюдением, интерпретацией и культурной проекцией [161; 192; 133]. Эти свидетельства — не абстрактные наблюдения, а конкретные отчёты очевидцев, которые фиксируют архитектурные пространства, придворные церемонии, торговые маршруты, ремёсла, религиозную практику и повседневную жизнь. При этом важно, что такие тексты не являются нейтральным зеркалом: они одновременно документируют увиденное и интерпретируют его через призму европейской рефлексии. Её авторы - дипломаты, торговцы, миссионеры - приближаются к восточной действительности как к объекту аналитического познания и как к культурной структуре, которую нужно понять, описать и, в конечном счёте, сопоставить с европейскими моделями.

В результате создаётся ранняя интеллектуальная матрица, в которой Европу и Восток связывает специфический способ видения «иных миров»: не просто через страх или экзотику, но через стремление к эмпирическому опыту, к системному знанию и к культурной интерпретации. Данный корпус путевых заметок заложил фундамент для всей последующей ориенталистики - от философских эссе академических исследований. Благодаря трудам Дж.Фрайера, Ж.Шардена, Ж.-Б. Тавернье, Т.Г. Герберта, А. Олеариуса и др. в Европе сформировалось целостное представление о жизни Персии – от тонкостей и сложностей придворного этикета и политического устройства до бытовых ремёсл и религиозных обрядов.

Важно понимать, что эти тексты были не просто сухой фиксацией всего увиденного, но и сложной интерпретацией, пропущенной через фильтр европейских ценностей. Здесь мы столкнулись с характерной двойственностью, когда описание другой, чужой культуры фактически трансформируется в акт культурного посредничества, что созвучно современным теориям «культурного перевода» [84; 138]. Безусловно, авторы смотрели на чуждый им мир через призму своих категорий, поэтому их стремление к документальной точности всегда соседствовало с привычными для западного сознания рамками анализа.

Среди них особое место занимает Адам Олеариус, сочетающий компетентность учёного и наблюдательность путешественника. Его «Описание путешествия» предоставляет системное представление о персидской культуре XVII века, и именно этот опыт стал интеллектуальной основой его последующей работы над переводом «Гулистана» Саади [45].

Европейские представления о Персии в раннее Новое время строились на дипломатическом равновесии и взаимном обмене, поскольку страна находилась вне зоны колониальной зависимости. Как отмечает историк Р. Матти в статье для «*Encyclopaedia Iranica*»: «на политическом и дипломатическом уровне приём европейцев определялся в большей степени не их религиозными верительными грамотами, а прагматизмом, то есть сочетанием военной мощи и её воспринимаемой полезности, а также степенью, в которой эта мощь проецировалась в форме внешнего великолепия» [148, с. 605]. Этот прагматизм в отношениях, основанный на восприятии Персии как сильной военной и политической державы, обеспечивал уважительный дипломатический подход, не характерный для описаний колониальных территорий.

Восток воспринимался как культурный организм со сложной религиозной, моральной и социальной системой, требующей внимательного изучения. Именно поэтому европейские авторы XVII века стремились

описывать персидскую цивилизацию не как фантастическое пространство, а как сферу самодостаточной культурной традиции.

Накопленный эмпирический опыт постепенно трансформировался в художественные образы. Персия начинает проникать в европейскую литературу, театр и живопись как пространство эстетической завершённости, утончённости и высокой духовной культуры. Восточная образность становилась средством постановки нравственных вопросов, позволяя Европе видеть в Персии как «другого», так и «собеседника». «Подтверждение справедливости сказанного можно найти и в свидетельствах иного рода… Мы разумеем здесь европейцев, которые оставили нам произведения разной величины и разной ценности, в которых они рассказывали о современном им Иране и сообщали о своих впечатлениях о стране и её населении. Подобные произведения составляют обширный корпус текстов и являются ценнейшим, хотя ещё недостаточно использованным, источником сведений об Иране и его культуре…» [46, с. 57].

Деятельность миссионеров и учёных - ориенталистов XVII века способствовала появлению первых грамматик, словарей, богословских описаний и филологических наблюдений, которые стали основой будущей ориенталистики. Именно в этот период складываются подходы, предполагающие уважение к структуре персидского текста и опору на филологическую точность - подходы, которые определят европейское - восприятие Саади. Это же отмечалось в исследованиях английского ориенталиста Т. Хайда (1636–1703), который в своей работе *«Veterum Persarum»* проявлял внимательное отношение к древним персидским источникам и демонстрировал филологическую серьёзность подхода, сочетая теологический интерес с научным анализом текстов [132]. Значение ранней филологической традиции XVII века для становления европейского востоковедения подчёркивается также в современных исследованиях истории ориенталистской науки [125; 143].

К концу XVII века в Европе формируется целостное представление о Персии как о стране с развитой системой морали, устойчивой словесной традицией и богатой духовной культурой. Благодаря дипломатическим миссиям, путешественным описаниям, миссионерским трактатам и научным исследованиям Персия начинает восприниматься не только как «иной мир», но и как пространство, способное расширить интеллектуальные горизонты Европы.

Анализ политических, дипломатических, экономических, путешественных, миссионерских и художественных факторов позволяет зафиксировать существенное усложнение образа Персии в европейской культуре к концу XVII века. Она перестаёт функционировать исключительно как маргинализированный образ «чудес» или «ереси» и начинает восприниматься как носитель целостного социального и культурного опыта, включающего специфические модели общественного устройства, воспитания, нравственности, религиозной практики и словесной традиции.

В европейском интеллектуальном дискурсе раннего Нового времени обращение к Персии приобретает характер рефлексивного сопоставления, в рамках которого представления о «чужом» соотносятся с собственными культурными нормами. В этом контексте показательна мысль Э. Саида о том, что «Восток — это почти всецело европейское изобретение…» [61, с. 7], изначально встроенное в систему европейского культурного воображения. Такая оптика позволяет проблематизировать представления о нормативности и универсальности и рассматривать восточный материал как фактор расширения аналитических возможностей европейской культурной саморефлексии.

В обозначённом контексте становится возможным обращение к персидской литературе не только как к объекту экзотического интереса, но и как к источнику этико-философского содержания. «Гулистан» Саади занимает в этом процессе структурно значимую позицию: его афористическая композиция, сочетание повествовательных и дидактических элементов,

риторическая выверенность и универсализм этических формул обеспечивают его включённость в межкультурный диалог.

Заключение по разделу 1.1.

Обобщая сказанное, можно заключить, что интерес Европы XVII века к Востоку, и в особенности к Персии, представляет собой многомерное явление, в котором переплетаются политические расчёты, экономические интересы, религиозные проекты, научные поиски и художественные интуиции. Формирование трёх взаимосвязанных моделей репрезентации - политико-дипломатической и экономической, описательно-этнографической и художественно-символической - создало историко-культурную рамку, в которой Восток перестал быть немой проекцией, а обрёл возможность «говорить» в европейском сознании.

Персия предстала не только как объект завоевания или экзотического любопытства, но и как носитель собственной культурной когерентности, сложной этической системы и устойчивой интеллектуальной традиции. Через дипломатические миссии, путешественные описания, миссионерские и научные труды, а затем и через художественные тексты Европа постепенно училась видеть в персидской культуре не просто отличие, но и соизмеримость, возможность диалога, взаимного прояснения.

В этом контексте обращение к персидской литературе, и прежде всего к «Гулистану» Саади, становится не случайным эпизодом, а закономерным результатом длительного процесса. Переводы, предпринятые в XVII веке, опирались на уже сложившиеся модели восприятия Востока, но одновременно углубляли и усложняли их. Через перевод «Гулистана» Восток не только входит в европейский текст, но и начинает участвовать в формировании европейского морального и эстетического сознания. В этом смысле формирующийся в XVII веке образ Персии может быть рассмотрен как элемент более широкой европейской рефлексии о пределах универсальности и культурной множественности, что соответствует современным моделям анализа межкультурного взаимодействия.

Именно поэтому следующий раздел работы будет посвящён ранним переводам «Гулистана» Саади на европейские языки, фигурам переводчиков и тем стратегиям, с помощью которых они стремились передать не только смысл, но и дыхание персидской речи. На этой основе станет возможным увидеть, как из сложившегося в XVII веке образа Персии вырастает конкретная европейская судьба одного из ключевых произведений персидской мудрости.

1.2. Роль переводов в знакомстве европейцев с персидской литературой: обзор ранних переводов «Гулистана» Саади

В европейской культуре XVII века перевод постепенно перестаёт быть чисто техническим приёмом и становится формой интеллектуального поведения. Для эпохи, живущей в координатах конфессиональных разделений, династических войн и медленно расширяющегося географического горизонта, перевод выполняет роль своеобразного «опыта встречи» с иным миром. В отличие от кратковременных дипломатических миссий или купеческих путешествий, перевод создавал устойчивую письменную фиксацию этой встречи. В историографии перевода подобный сдвиг описывается как переход от «служебной» практики к культурному институту, где переводчик выступает агентом отбора, легитимации и переоформления смысла [162; 139].

В случае с исламским Востоком эта роль усиливается. Европейский читатель, не владея восточными языками и не имея возможности непосредственного общения, был вынужден доверять именно переводчику. Тем самым переводчик становился не только посредником между языками, но и интерпретатором цивилизации, от выбора которого зависели режим чтения, рамка интерпретации и степень «допустимой» чуждости текста для европейской аудитории. Этот механизм “настройки” читателя через перевод и paratext, т.е. заглавия, предисловия, комментарии хорошо описывается в исследованиях по культурной истории чтения [103].

Персидская словесность входит в поле зрения Европы не одномоментно. Сначала внимание привлекают исторические хроники, географические

описания, сочинения по астрономии и медицины. Однако довольно скоро к этому корпусу прибавляются тексты, которые европеец воспринимает как «книги мудрости» — наставительные сборники, нравоучительные трактаты, поэтические антологии. В рамках данного культурного контекста «Гулистан» может быть рассмотрен как текст, сочетающий жанровые черты европейских сборников максим и нравоучительных примеров с внутренними принципами традиции *adab*, ориентированной на синтез этических норм, учтивости и словесной культуры.

Таким образом, уже на исходном этапе «Гулистан» входит в Европу не как чуждый и непереводимый текст, но как произведение, которое европейцы интуитивно помещают в знакомый им жанровый ряд. Это обстоятельство заранее предопределяет особую роль переводов: они не просто открывают новый текст, но «встраивают» его в уже существующие модели чтения и понимания. Иначе говоря, перевод выступает не только переносом смысла, но и актом «культурного присвоения» текста, когда принимающая традиция заранее определяет, как именно этот текст должен читаться [103].

Французская версия Андре дю Рье *«Gulistan ou l'Empire des Roses»* стала первым опытом систематического введения «Гулистана» в европейское сознание. Дю Рье выступает как представитель двоякой традиции: с одной стороны, он дипломат и практик османского Востока, с другой — автор, включённый в систему французской придворной культуры. Это двойное положение определяет и характер его перевода.

В заглавии и предисловии переводчик подчёркивает, что предлагает читателю собрание «прекрасных максим» и «поучительных историй» персидского мудреца. Такой акцент заранее подчиняет текст Саади ожиданиям французской моралистической прозы. Читатель, привыкший к жанру *maximes* и *réflexions*, с самого начала настроен видеть в «Гулистане» не столько поэтический опыт, сколько корпус нравственных формул, пригодных для размышления и обсуждения в салонной среде. Не менее важно и то, что печатная форма закрепляла авторитет текста как готового корпуса мудрости,

переводя Саади из режима случайного чтения в режим устойчивого культурного потребления [135].

Адаптивный характер перевода проявляется в нескольких уровнях:

- на формальном - исчезновение *саджа*, переход от ритмически организованной прозы к более «ровному» французскому синтаксису;
- на лексическом - замена исламских реалий более общими понятиями, иногда с христианскими отзвуками;
- на композиционном - сокращения, перестановки, сглаживание сюжетной «шероховатости».

Современные сопоставительные исследования указывают на свободное обращение дю Рье с оригиналом. Однако столь же важно увидеть, что именно благодаря этой свободе французская публика не отвергла текст Саади как чуждый и «тёмный», а признала его частью собственного нравственно-философского пространства. Через перевод дю Рье «Гулистан» оказался не на периферии, а внутри европейской этической дискуссии. Здесь проявляется первая важная закономерность: чем сильнее адаптация, тем быстрее текст интегрируется, но тем выше риск потери специфики оригинала. В случае с дю Рье этот риск был сознательно принят в пользу литературной и моральной коммуникативности.

Латинский перевод Гентиуса *«Rosarium Politicum, sive Amoenum: Das ist: Ein Politisch-und anmuhtiges Rosen-Gärtlein»*, снабжённый персидским подлинником, знаменует иной поворот в рецепции «Гулистана». Здесь внимание смещается от придворно-салонного круга к академической аудитории. Латинский язык, оставаясь *lingua franca* европейской учёной корпорации, позволяет представить Саади не только как автора «восточной мудрости», но и как равноправного участника интеллектуальной традиции, с которой работают университеты и богословские факультеты.

Выбор заглавия *«Rosarium Politicum»* показателен. Он вводит «Гулистан» в традицию текстов о «правлении», «нравах государя», «политической добродетели». Как отмечает М. Л. Рейснер, в дидактических произведениях, к

традиции которых принадлежит «Гулистан» Саади, «теоретическая составляющая практически сведена к минимуму… В Гулистане авторские сентенции чаще приобретают форму морали, вывода, вытекающего из предшествующего повествовательного эпизода и облечённого в изящный прозаический или стихотворный афоризм (хикмат)» [50, с. 37]. В европейских переводах XVII века данный композиционный принцип получает иное функциональное прочтение, в результате чего усиливается интерпретация притчевого материала в политико-нравственном ключе, включая проблематику справедливого государственного устройства.

В европейских переводах XVII века данный композиционный принцип нередко интерпретируется в политико-нравственном ключе, что приводит к акцентуации мотивов справедливого государственного устройства. В версии Гентиуса Саади предстает как автор, чьи рассуждения о нравственности и власти оказываются созвучны европейской политической мысли эпохи. Как переводчик, Гентиус не ограничивается заимствованием образа «розового сада», но переосмысливает жанровую организацию произведения, адаптируя восточную дидактику к дискурсивным ожиданиям западноевропейской политико-философской традиции.

В рамках дескриптивного переводоведения такие решения описываются как ориентация на нормы принимающей культуры, при которой текст перестраивается в соответствии с ожидаемыми функциями и жанровыми моделями [198]. Латинский перевод 1651 года в этом отношении демонстрирует целенаправленную жанровую переработку, направленную на включение восточного дидактического текста в интеллектуальный контекст европейской культуры XVII века. На уровне интерпретационного механизма подобная практика соотносится с тем, что Дж. Стайнер обозначает как механизм *incorporation*, предполагающий усвоение переводимого текста принимающей культурой и его включение в собственное семантическое поле, в том числе посредством специфического прочтения *(misreading),* обусловленного внутренними интеллектуальными установками. Показательно

наблюдение Стайнера о том, что «организация собственной чувствительности переводчика отчасти является продуктом того, что он собирается переводить» [192, с. 392]. В результате образ Саади в версии Гентиуса может быть рассмотрен в сопоставлении с процессами европейской рецепции Шекспира, при которых интерпретация классического автора формировалась в соответствии с историко-культурными координатами принимающей традиции.

Вместе с тем перевод Гентиуса достаточно осторожен: он стремится сохранить смысловую структуру оригинала, ограничиваясь минимально необходимыми адаптациями. Его комментарии выполняют двойную функцию:

- объяснительную - вводят читателя в исламский и персидский контекст;
- сравнительно-аналитическую — сопоставляют предложения Саади с европейскими аналогами, подчёркивая универсальность некоторых нравственных принципов.

Авторская позиция Гентиуса тем самым становится прозрачной: он исходит из того, что мудрость Саади соизмерима с тем, что уже признано ценным в европейской традиции. Это не выравнивание, а акцент на общечеловеческом измерении этики, выраженной в произведении.

Именно такой ракурс восприятия задаёт тон последующему развитию интереса к персидской поэзии в Европе, позволяя рассматривать её не как экзотическую периферию, а как потенциального участника широкого культурного диалога.

Это стремление найти в восточном тексте ответы на актуальные вызовы времени определило и немецкую рецепцию Саади. Здесь необходимо учитывать характерную идеологическую атмосферу Германии XVII в., которая «определяется главным историческим событием эпохи - Тридцатилетней войной». Литература этого периода «целиком стоит под знаком трагических событий войны и того комплекса нравственных, философских и политических идей, который складывается в этих условиях», а особенности её развития «во многом определяются той культурно-исторической и идеологической ситуацией, которая сложилась в этой стране» [26, с. 52].

Это был период прелиминарного знакомства с персидской литературной традицией, которое, однако, не переросло в систематическое и прямое переводоведение, но послужило эпистемологической предпосылкой для грандиозного диалога, впоследствии развернувшегося в эпоху Просвещения и романтизма.

Рецепция персидской мудрости в этот период определялась не столько филологической компетентностью, сколько культурно-семантическим резонансом: погруженность немецкого сознания в темы *Vanitas*[4] и поиск нравственной устойчивости в условиях исторической нестабильности создали идеальный контекст для восприятия дидактической и этической прозы Востока, которая, циркулируя через языки - посредники (латынь и французский), воспринималась как трансцендентный резервуар универсальной мудрости, способный нивелировать европейский хаос. Эта телеологическая интерпретация, использующая Восточную мудрость для удовлетворения внутренней культурной потребности, дополнялась этнографическим и дипломатическим посредничеством экспедиций, подобных миссии герцога Гольштейн-Готторпского, наглядно представленных в трудах Олеариуса, которые обеспечили первый прямой, хотя и фрагментарный, контакт с персидской языковой средой.

В центре нашего внимания находится именно это «зачатосное» переводоведение. Записи Адама Олеариуса, включающие переводы пословиц и поэтических фрагментов, по сути стали первым задокументированным опытом прямой трансляции классической персидской словестности на немецкую почву. Но на этапе интерпретация восточных текстов столкнулась с весьма серьёзными системными барьерами и главным методологическим изъяном было отсутствие прямой связи с оригиналом, когда читатель видел текст через «вторые» или «третьи руки». Подобная многоступенчатая

[4]**Vanitas** - жанр искусства XVII века, символизирующий бренность жизни и временность материальных ценностей.

адаптация текста неизбежно приводила к стилистической нейтрализации и утрате художественной природы оригинала – первоисточника. в случае персидской словестности, прежде всего, к утрате его ритмического строя (аруза, саджа), специфической рифмовки и глубокой суфийской многозначности, характерной для персидской лирики. В итоге персидская культура упрощалась в немецком сознании до категории «морализирующей экзотики», а отсутствие профессиональных литературных школ не позволяло критически оценить специфику и точность этих косвенных интерпретаций. Словом, XVII век заложил фундамент интереса к Востоку обнажая при этом ограничения, которые предстояло преодолевать немецкому ориентализму в последующие столетия.

Уникальность положения Адама Олеариуса заключалась в его непосредственном контакте с живой персидской словестности и традиций во время гошлшинской миссии. Данный опыт воплотился в его монументальном труде *«Saʿdī. Persianischer Rosenthal»* (1654) [171], снабжённый комментариями и гравюрами. Олеариус практически деэкзотизировал Саади Ширази представив «Гулистан» как свод мудрых изречений очень созвучных немецкой моралистической литературе той эпохи. Необходимо учитывать и тот факт, что Олеариус работал в условиях, когда в немецком языке еще не сложилась традиция философско-этической прозы, сопоставимая с французской или латинской. перевод стал своего рода экспериментом по поиску баланса между доступностью текста и сохранением инаковости оригинала – того, что в современной теории перевода называют напряжением между доместикацией и форенизацией [130].

Олеариус сознательно отказывается от воспроизведения восточной рифмованной прозы – *саджа*, делая основную ставку на дидактизм и структурную симметрию. Стиль Олиариуса прост, но насышен по содержанию и при этом его протестантское мировоззрение заставляет его часто интерпретировать мотивы «Гулистана» через призму личной дисциплины, умеренности и ответственности. Следствием такой особенности стал тот факт,

что в немецком интеллектуальном поле XVII столетия Саади перестаёт быть просто «восточным мудрецом» и становится вполне полноценным участником дискуссии о христианской этике. В этой связи мы рассматривали перевод Олеариуса не только в качестве филологического прецендента, но и как важный фундаментальный этап в формировании представлений о возможности диалога между духовными традициями Востока и Запада.

Данная немецкая парадигма стала отправной точкой для британской рецепции Саади на рубеже XVIII–XIX веков и несмотря на то, что в эпоху колониальногоосвоения Индии интерес к персидскому языку в Британии приобрёл институциональный масштаб, немецкие барочные «зерцала» продолжали определять вектор западной мысли. Самые ранние английские переводы сохраняли преемственность по отношению к латинскому фундаменту заложенному Георгом Гентиусом в 1651 году. Его перевода на полтора столетия стал интерпретационной призмой, через которую британские ориенталисты смотрели на литературное наследие Саади.

Общая картина распространения и переработок Саади в европейских языках подробно реконструирована в аннотированных библиографических обзорах [227]. Трансформация этой традиции в англоязычной среде подчинялась логике смены интеллектуальных парадигм и развивалась в несколько этапов:

1. Это просветительская адаптация - в 1774 г. Стивен Салливан опираясь на латиноязычную версию Гентиуса публикует *«Select Fables from Gulistan, or the Bed of Roses»* («Избранные басни из «Гулистана», или Ложе роз») в котором закрепляет за Саади репутацию «восточного Эзопа», чьи дидактические басни служат универсальным инструментом морального воспитания [172].

2. Колониальный прагматизм: деятельность Фрэнсиса Глэдвина [173] и Джеймса Росса [174] знаменует переход к полным прозаическим версиям. В их трактовке «Гулистан» выступает прежде всего утилитарным пособием для чиновников Ост-Индской компании. Акцент на административно-правовой

лексике предопределил стилистическую сухость данных переводов, в которых поэтическая природа текста приносилась в жертву его прикладному значению.

3. Викторианский филологизм. В 1852 г. Э. Б. Иствик впервые воссоздаёт ритмический строй оригинала *«The Gulistān; or, Rose-Garden, of Shekh Muṣliḥu'd-Dīn Sādī of Shīrāz»* («Гулистан, или Розовый сад шейха Муслих ад-Дина Саади Ширази»), (в частных исследованиях определяемый как эквиритмия), стремясь передать формальное чередование рифмованной прозы (*садж*) и поэтических вставок подлинника. Значимость этого труда заключается в том, что автор попытался сохранить метрическую соразмерность текстовых блоков, что стало новаторством для английской традиции того времени. Тем не менее, под давлением пуританской цензуры Иствик исказил содержание пятой главы («О любви и молодости»), практически полностью изъяв из текста чувственные пласты оригинала [175].

4. Академическая интеграция: финальная стадия освоения памятника связана с трудом Э. Рехатсека *«The Gulistān or Rose-Garden of Sa'di»* («Гулистан, или Розовый сад Саади») [176]. Его филологически точный и бесцензурный перевод окончательно легитимировал «Гулистан» в качестве целостного этико-философского и художественного единства.

Можно сказать, что интерес к Востоку в эпоху Барокко стал отправной точкой для всей будущей европейской ориенталистики. Осуществлённая Гентиусом первичная «инкорпорация» Саади задала вектор его понимания как политического мыслителя - модель, сохранявшую свою герменевтическую актуальность вплоть до конца XIX столетия.

Каждый из них по-своему воздействовал на восприятие персидского текста англоязычной аудиторией, сочетая культурную адекватность, полноту передачи и выразительность формы. Английские переводы отличались от французского и немецкого тем, что восточные тексты здесь с самого начала включались в образовательную и административную практику.

«Гулистан» Саади в англоязычной аудитории был воспринят как полезный инструмент, с его помощью можно учить персидский язык,

тренировать внимание к стилистическим тонкостям, обсуждать нравственные вопросы, важные для общества, переживающего колониальное расширение. В этом смысле английские переводы не просто расширяли круг чтения, они формировали особый тип читателя, способного ориентироваться в двух культурных пространствах одновременно.

Характерно, что в английской традиции внимание был акцентирован на педагогический аспект, «Гулистан» воспринималась как книга, которую можно рекомендовать молодым для формирования нравственного взгляда на мир. Такая установка сближала Саади с жанром «наставлений юношества», распространённым в европейской культурной практике.

Таким образом, рассмотренные переводы не исчерпывают всего многообразия европейской работы с текстом Саади, но они позволяют увидеть важную тенденцию - перевод «Гулистана» становится элементом более широкого процесса формирования ориенталистического дискурса.

С одной стороны, благодаря переводам «Гулистан» включается в европейский канон как произведение, достойное изучения наравне с классиками античной и христианской мысли. С другой стороны благодаря именно этим переводам Восток стал восприниматься как мир с собственной зрелой моральной традицией, а не набор стереотипов о «варварстве» или же «чрезмерной экзотике».

При этом работа европейских учёных с текстом Саади выходит за рамки филологии и начинает влиять на само понимание Востока. Печатные издания «Гулистана» превращали восточную мудрость из разряда редкой диковинки в органичную часть западной интеллектуальной культуры. Это заметно ослаблял прежние представления европейцев о культурной «вторичности» востока.

Осмысление и научная обработка «Гулистана» происходило на фоне формирования зарождающейся ориенталистической среды. Ранние европейские издания Корана и других значимых текстов создавали необходимую языковую и издательскую основу. Именно это открывал путь к

более систематическому и глубокому изучению, а также критическому анализу персидской словестности основанному на точности и уважении к тексту.

Следовательно, «Гулистан» выступает как показательный, аксиологически нагруженный пример того, как отдельный литературный памятник способен сыграть роль опорной точки для разворачивания диалога культур и легитимизации Востока как равноправного источника высокой этической и литературной традиции.

Таким образом, XVII век следует рассматривать как фундаментальный, но ограниченный этап в истории европейской рецепции Востока, который заложил смысловые предпосылки через культурный резонанс, но выявил переводоведческие ограничения, преодоление которых стало ключевой задачей для немецкого востоковедения в последующие столетия.

Заключение по разделу 1.2.

Переводы «Гулистана» Саади в XVII–XVIII веках были не случайными эпизодами, а частью целенаправленного движения Европы к систематическому изучению Востока. Они обозначили переход от случайного интереса к устойчивому вниманию к персидской этике и словесности.

Различные национальные традиции сформировали разные модели интерпретации Саади. Франция увидела в нём прежде всего моралиста; латинская Европа - автора, пригодного для академического анализа; Германия - собеседника христианской этики; Англия - источником текста, сочетающего учебную и нравственную функции.

Переводчики выступили как фигуры, соединяющие филологическую работу с культурной рефлексией. Их выборы, от степени буквальности до характера комментариев, определяли, в каких координатах Европа будет понимать «Гулистан» и шире — персидскую традицию.

Через переводы «Гулистана» была продемонстрирована возможность универсального языка нравственности. Тексты Саади, укоренённые в исламском и персидском контексте, оказались способными вступать в

содержательный диалог с европейскими представлениями о добродетели, справедливости и человеческом достоинстве.

Ранние переводы «Гулистана» подготовили фундамент для дальнейшего развития европейской иранистики и ориенталистики. Они показали, что персидская литература может быть рассмотрена не как периферийное явление, а как полноценный участник мирового литературного процесса.

В настоящем разделе была предпринята попытка фиксировать не только историю текстовых трансформаций, но и историю постепенного расширения европейского горизонта за счёт признания ценности другой, персидской, традиции. Именно это признание становится условием перехода к следующему этапу исследования - обращению к внутренней структуре «Гулистана», его жанровой системе, образности и специфике афористического мышления Саади.

1.3. «Гулистан» Саади как объект европейского восприятия: тематика, мотивы и жанровые особенности, определившие интерес европейских читателей

Европейское восприятие «Гулистана» Саади в XVII столетии стало результатом не только знакомства с восточной словесностью, но и глубокого духовного пересечения двух культурных миров — персидского и западного. «Гулистан» вошёл в европейское интеллектуальное пространство не как экзотический текст, но как произведение, обладающее способностью к смысловой адаптации, к тому, что можно назвать «мягким преобразованием»: его жанровая структура, афористическая плотность и нравственно-философская направленность оказались удивительно совместимыми с духовными и интеллектуальными запросами Нового времени. Важно учитывать, что в европейской печатной культуре раннего Нового времени «вхождение» текста происходило не только на уровне перевода, но и на уровне паратекстов - заглавий, предисловий, комментариев и визуального оформления, задающих рамку прочтения [23]. В этом смысле рецепция

«Гулистана» была сопряжена и с исторически конкретными практиками чтения, определявшими, как именно текст становился «понятным» европейцу [77].

В XVII столетии «Гулистан» перестал быть для Европы сугубо ориентальным текстом, превратившись в инструмент осмысления собственной моральной проблематики через иную риторическую форму. Столь интенсивный интерес к восточным образцам диктовался запросом культуры раннего Нового времени на поиск универсальных этических констант.

Согласно концепции Д. Лаха, европейская мысль этого периода стремилась обнаружить в восточном наследии «зеркальные соответствия», способные подтвердить существование единой нравственной платформы, независимой от конфессиональных доктрин [137]. В этой интеллектуальной ситуации труд Саади обрел статус текста-медиатора: он не просто репрезентировал экзотическую традицию, но позволял западной мысли верифицировать собственные ценности через соприкосновение с иным опытом.

XVII век для Европы - это век напряжённого поиска моральной опоры. Реформация, религиозные войны, политические перемены, расслоение церковной мысли — всё это создавало атмосферу, в которой моральная философия и литература мудрости становились востребованными. В этой системе координат, по мысли П. Бёрка, разворачивался «культурный перевод»: европейская мысль не просто заимствовала восточную дидактику, но адаптировала её под собственные интеллектуальные задачи [100]. С. Блэр объясняет резонанс подобных текстов культурой чтения XVII века - эпохой «книжного пресыщения», когда работа с текстом сводилась к технике выписок - *note-taking* [93]. Благодаря своей афористичности «Гулистан» идеально встраивался в структуру личных сборников «общих мест» - *commonplace books*, превращая персидскую мудрость в органичный элемент западного морального кодекса.

Именно такая поэтика, где истина артикулирована через ёмкий образ, а этическая норма подкреплена точным психологическим эскизом, сделала Саади понятным и необходимым европейскому интеллектуалу. Поэтому европейские мыслители обращались к текстам, где нравственное слово звучало в форме ненавязчивого рассуждения, где истина проступала через образ, где духовная гармония сочеталась с наблюдением за человеческой природой.

В этом отношении Саади представлялся идеальным автором, так как говори́л на языке примеров, избегал догматизма, предлагал истину в форме опыта, не противопоставлял, а соразмерял. Именно эта мягкость, риторическая пластичность и образная доступность сделали «Гулистан» особенно значимым для европейского читателя, воспитанного в традициях стоицизма и христианского гуманизма.

Одним из главных структурных элементов «Гулистана» является его афористическая ткань. Саади, опираясь на традицию персидской риторики и на устную форму наставления (*мавазех*), создаёт высказывания, которые легко включаются в любую этическую систему.

Европейская мысль XVII века, сосредоточенная на лаконичности моральных максим (Ларошфуко[5], Паскаль[6], Герберт[7]), адаптировала структуру персидского дидактического текста под собственные запросы. В терминах А. Лефевра, такая рецепция стала актом «переписывания», при котором исходный материал подгонялся под доминирующую западную поэтику [139: Глава 1]. Согласно Т. Хермансу, рассматриваемый процесс сопровождается целенаправленным преобразованием исходного текста в рамках норм принимающей культуры. С позиции целевой литературы «всякий перевод

[5] **Ларошфуко** — французский мыслитель XVII века, известный своими «Максимами», где он анализирует человеческую природу, пороки и моральные установки.
[6] **Б. Паскаль** — французский философ, математик и писатель.
[7] **Дж. Герберт** — английский поэт и религиозный писатель.

предполагает определённую степень манипуляции исходным текстом ради некоторой цели» [130, с. 11]. Применительно к рецепции «Гулистана» это проявляется в отборе и актуализации тех фрагментов, которые соотносятся с европейской традицией политико-нравственного наставления, прежде всего материалов первой главы «О нравах царей». В результате произведение перестаёт функционировать как экзотический артефакт и интегрируется в западный интеллектуальный контекст как структурно узнаваемая форма этического дискурса.

Темы Саади - достоинство, терпение, самообладание, взаимность, сострадание - глубоко резонировали с той частью европейской культуры, которая стремилась сочетать эмпирическую мудрость с гуманистическим мировоззрением.

Особенно значимыми мотивами стали терпение как активная духовная позиция, любовь как путь внутреннего совершенствования, достоинство как форма мудрого самообладания, справедливость как естественный закон разума и мера как условие гармонии человеческих отношений.

Эти темы формировали универсальный нравственный пласт, не ограниченный культурными границами, что и обеспечило «Гулистану» устойчивое присутствие в европейской моралистической традиции.

Одной из главных особенностей «Гулистана» является жанровая многослойность. Саади соединяет притчевые сцены, дидактические рассуждения, поэтические фрагменты, лаконичные сентенции.

Эта структура обладает гибкостью, позволяющей тексту легко «встраиваться» в иную культурную систему.

Гентиус в предисловии к своему изданию подчёркивал именно это качество - «естественную пластичность формы», превращающую «Гулистан» в «книгу мудрости, пригодную для чтения в любом обществе». Определяя памятник как «приятный театр человеческой судьбы» (*amoenum sortis humanae theatrum*) и «зерцало царей» (*speculum regum*), Гентиус обосновывал

возможность переноса персидских роз на «латинское поле» европейской культуры [118, Praefatio].

Европейская аудитория соотносила структуру «Гулистана» с привычными жанровыми матрицами: *emblemata*[8] - жанр аллегорических нравственных книг, *speculum principum*[9] - «зеркала для государей»; *moralia exempla*[10] - примеры морального поведения; *sententiae*[11] - лаконичные высказывания мудрецов. Как доказывает П. Дели, восточный текст подлежал расшифровке по правилам эмблематики: читатель переводил поэтическую метафору в прямое этическое предписание так же, как дешифровал аллегорический образ в эмблеме [106].

Эта внутренняя созвучность западной риторике избавляла «Гулистан» от нужды в принудительной адаптации. При этом, согласно Э. Графтону, научный аппарат переводчиков (Гентиуса, Олеариуса) не просто пояснял текст, а встраивал его в систему координат европейской мысли. Комментарий выступал фильтром, через который персидская притча обретала статус легитимного свидетельства, сопоставимого по весу с античной классикой [122].

Образы Саади насыщены символами, но эти символы не требуют богословского толкования: они апеллируют к очевидному жизненному опыту, например: роза - красота, быстрота увядания, нравственный аромат; зеркало - самопознание; сад - пространство гармонии; нищий - голос искренности; царь - мера ответственности, а не абсолютной власти. Для европейской культуры, любившей аллегорию, подобная образность становилась естественным языком морального рассуждения.

---

[8] **Emblemata** - сборники эмблем (символических изображений с девизом и пояснительным текстом), популярные в Европе XVI–XVII вв.

[9] **Speculum principum** - «Зеркало правителей», жанр наставительных текстов о добродетелях и обязанностях правителя.

[10] **Moralia exempla** - сборники нравственных примеров, иллюстрирующих этические и религиозные нормы.

[11] **Sententiae** - краткие изречения или афоризмы с моральным, философским или религиозным содержанием

Когда европейские читатели XVII века обращались к «Гулистану», они обнаруживали, что его нравственные конструкты как будто предваряют тот тип философского сознания, который веками формировался в стоической традиции. Саади говорил языком, не противопоставляющим человека миру, но вписывающим его в ритм бытия. Эта особенность была поразительно созвучна европейским представлениям о мудрости как согласовании внутреннего и внешнего.

Стоические идеалы умеренности и контроля разума над аффектами находили отклик в поэтике Саади, где этическая норма транслировалась через ёмкий образ. Характерно, что автор интегрирует в ткань повествования кораническую этику (3:134): так, в первом рассказе первой главы Саади апеллирует к аяту о «сдерживающих гнев и прощающих людям» [53, с. 46].

В европейской рецепции этот интертекстуальный пласт подвергался смысловой трансформации. Согласно концепции Я. Ассмана, при переносе текста в иную традицию происходит смена нормативных рамок [85: Глава 4]. В результате кораническая формула прощения в восприятии западного читателя утрачивала сакральный подтекст и дешифровалась как стоическое определение добродетели - *virtus*, фиксирующее победу рацио над деструктивной страстью.

Европейские моралисты видели в понятии терпения - صبر не пассивное смирение, а внутреннее достоинство. Это соответствовало учению Сенеки о том, что истинное терпение - это не страдание, а форма осознанной силы.

Саади писал: «Я дыры предпочту латать, в углу терпения страдать, лишь не просить у богачей одежды да обед» [52, с. 147].

Саади утверждает, что истинная ценность человека заключена в его самоуважении. Дервиш намеренно выбирает физический дискомфорт и самообеспечение: латание ветхих одежд, чтобы избежать «*миннат*а» - морального обязательства и унижения, которое неизбежно при просьбе о помощи.

«Угол терпения» - *«кунҷи сабр»* - это не просто место, а метафора внутреннего состояния: пространство, где сохраняется чистота духа, не осквернённая зависимостью. Просьба с точки зрения Саади, равносильна добровольному духовному рабству, который подрывает внутренюю целостность человека.

Саади стараясь показать глубину этого унижения, в заключительных строках прибегает к гиперболе: даже достяжение рая через мольбу или посредничество оказывается сопоставимым с адским наказанием. Здесь речь идёт не об отрицании ценности рая, а об оценке пути к нему, т.е. зависимость и утрата достоинства обесценивают сам результат.

Отсюда следует, что внутреняя свобода и самодостаточность человека осмысляются как высшая форма духовного богатства, которая превосходит любые земные блага, если их приобретение связано с унижением достоинства.

Схожее понимание соотносится с европейской стоической традицией Эпиктета и Марка Аврелия, где приоритет отдаётся внутреннему состоянию человека, а не внешним обстоятельствам. Идеал дервиша сознательно избегающего любого вида земной зависимости, обнаруживает сходство с кинической установкой на автаркию, согласно которой самообеспечения требовала отвержение тех общественных правил мешающие достяжения независимости.

Одна из ключевых категорий Саади - اِعْتِدال (умеренность, равновесие и справедливость) – обохначает не просто середину, а принцип согласования разума, воли и действия. В отличие от трактовки Аристотеля, где добродетель понимается как положение между крайностями, у Саади речь идёт о способности соразмерять поведение в зависимости от ситуации.

Он расскрывает эту мысль через метафору врачевателя: «Строгость и кротость хороши вместе, как лекарь, который и режет, и кладёт бальзам» [53, с. 194]. В данном образе бальзам соотносится с мягкостью и поддержкой, а нож – с необходимой строгостью, а их сочетание определяется не абстрактным правилом, а конкретными обстоятельствами.

Тем самым اِعْتِدال - мера у Саади предстаёт не в качестве фиксированной «середины», а как способность человека к точному выбору действия. она предполагает развитый самоконтроль и умение соотносить средства с целью.

Подобное понимание اِعْتِدال - равновесия находит параллели в европейской традиции, например в представлении о гармонически развитой личности эпохи Возрождения.

В итоге Саади формулирует этический принцип согласно которому внутреняя свобода человека и достоинство достигаются именно через соблюдение меры - اِعْتِدال, а не через крайности. Именно поэтому для европейского читателя XVII века «Гулистан» воспринимался прежде всего как нравственный текст, поэтому он воспринимался как источник универсальной морали.

Европейская рецепция «Гулистана» подчёркивала сходство в трактовке понятия смирения, милосердия, идеи воздеяния, понимания человеческого достоинства и стремления к внутреннему равновесию. В этом контексте притчевая традиция XVII века складывается как форма осмысления этических ориентиров в условиях культурных и мировоззренческих сдвигов того периода. На фоне богословских дискуссий, мистических практик и стремления к предельной смысловой концентрации слово приобретает статус не только эстетического, но и аксиологического инструмента. В этом отношении особое место занимает немецкая барочная поэтика, для которой характерна афористическая сжатость и метафизическая насыщенность высказывания.

Немецкая духовная поэзия XVII столетия вырабатывает специфический «притчевый жест» — стремление выйти за пределы эмпирического ради постижения сущностного. Изречение А. Силезиуса: *«Die Rose ist ohne Warum; sie blühet, weil sie blühet»* [68, с. 289] воплощает предельную форму барочного символа. Если классическая эмблематика эпохи, согласно анализу П. Дели, жестко прагматична и дидактична, то афоризм Силезиуса сознательно отсекает рациональное пояснение, утверждая самодостаточность природного явления [106].

В переводе Н. О. Гучинской это двустишие сохраняет лапидарность, свойственную мистической поэтике: «У розы нет «зачем», цветет она, и точка; Глядишь - и дела нет до собственного цвета ей, цветочку» [68, с. 75]. Подобная поэтика, как доказывает в своих трудах Д. Джеффри, закрепляет переход от аллегорического «чтения» природы к её непосредственному созерцанию. В этой точке образ перестаёт быть вспомогательной иллюстрацией этической нормы и обретает, по определению исследователя, онтологическую полноту [134].

Роза становится здесь эмблемой бытия, которому не требуется внешнего обоснования; подобная структура мысли неизбежно роднит немецкую мистическую поэзию с восточными дидактическими традициями, где истина также раскрывается через самодовлеющий образ.

Именно поэтому барочная притчевая образность, будучи внутренне направленной на универсализацию нравственного опыта, создаёт эпистемологическую предпосылку для дальнейшего сближения европейской культуры с восточными моделями мудрости. Переход от локального религиозного контекста к более широкому горизонту этической рефлексии подготавливал европейского читателя к приёму персидской, арабской и османской традиций - тех, в которых образ, притча и афоризм изначально функционировали как ключевые способы фиксации моральной мысли. В этом смысле поэтика XVII века может рассматриваться как предварительное движение к транс-культурному диалогу, ставшему возможным в эпохи Просвещения и романтизма.

Поэтому в европейской традиции притчи восходящая к Евангельскому слову притчевая структура «Гулистана» была легко узнаваема и воспринималась как естественный способ наставления.

В отличие от богословского поучения, притча Саади всегда оставляет пространство для интерпретации: её смысл раскрывается не в утверждении, а в соразмерном образе. Именно эта «открытость» была особенно важна для

европейских учёных, которые видели в тексте возможность герменевтического диалога.

Категория милосердия - رحم выступает у Саади как ключевой нравственный принцип. Его фраза: «Блеска благих не примет тот, у кого дурная природа, Воспитывать недостойного, то же самое, что пытаться утвердить орех на куполе» [53, с. 70] соответствовала христианскому учению о жестокосердии как о грехе, препятствующем спасению, и необходимости милосердия как центральной добродетели.

Эпоха барокко отличалась тяготением к образу, аллегории, символическому жесту. Европейские читатели, воспитанные на *emblemata* - книгах нравственных иконографических образов - воспринимали «Гулистан» как текст, насыщенный природными, социальными и метафорическими «эмблемами».

Саади использует образ сада - пространство гармонии, образ зеркала - самопознание, образ воды - очищение, образ пламени - эмоциональная сила и опасность, образ нищего - голос правды и т.д. Каждый из этих образов вписывался в европейскую традицию нравственной символики.

Аллегория Саади никогда не требует абстрактного толкования: она существует как образ, в котором смысл проступает сам собой. Это и делало текст близким читателю XVII века.

Европейцы воспринимали фразу Саади: «Роза осыпалась, а шипы остались, Сокровище унесли, а змея осталась» [53, с. 159], интерпретируя её как аллегорически опысывающую человеческую натуру, где молодость, красота и внешные данные являются преходящими и временными. Но зло, человеческие пороки и дурные качества характера остаются и даже могут усиливатся с возрастом или после того, как увядает красота. В образе роза с шипами европейцы разглядывали не просто художественный приём, а моделировали моральную рефлексию, т.е. благо, которое привлекает, способная ранить, спутствуют человеческому существованию одновременно. Такая интерпретация устраивала естественный мост к европейской традиции

афорестической и притчевой мысли, когда нравственные истины выражались посредством кратких и ёмких образов, позволяющих читателю множественные прочтения. Образ розы, в котором сплелись воедино внешняя красота и скрытая угроза, стал для европейской аудитории чем-то большим, чем просто экзотическим заимствованием. В этой дуальности отразилась готовность западной мысли не просто копировать экзотические восточные мотивы, но и встраивать их в собственный этический фундамент. В конечном счёте, подобный синтез позволил сформировать по настоящему универсальную, транскультурную модель мудрости.

Эстетика барокко тяготела к смысловой многослойности и игре подтекстов и поэтому интеллектуальная среда Европы XVII века видели в «Гулистане» Саади не банальный сборник нравоучений, а метафорический «сад смысла». «Гулистан» стал восприниматся как система координат в которой каждый образ – не застывшая истина, а сложное, многоуровневое послание, которое требовало глубокого погружения. Например, Саади трактовал достоинство не как атрибут власти или внешнего величия, а как внутреннюю красоту и дисциплину характера. Именно этот этический стержень служил для него мерилом человеческой зрелости. Примечательно, что такой подход нашёл отклик в европейской культуре XVII века, в которой понятие достоинства также обозначало «благородство духа», вытесняя старые критерии, основанные только на происхождении или сословных привилегиях.

Идея меры и гармонии в произведениях Саади демонстрирует связь внутреннего порядка с нравственной устойчивостью. Европейский ум, воспитанный на античной и христианской традиции, находил в его текстах подтверждение мысли о том, что соблюдение меры является условием гармонии. В главе III, рассказе 7 «Гулистана» Саади формулирует принцип умеренности через наставление: «Не ешь столько, чтобы стошнило тебя, но и не столько, чтобы от слабости тебя оставила жизнь» [53, с. 127]. Фраза подчёркивает необходимость поддержания телесного и душевного равновесия. По Саади, крайности - как избыток, так и недостаток - разрушают гармонию

души и тела, тогда как соблюдение меры обеспечивает устойчивость и способствует нравственному и духовному совершенствованию. Этот мотив соответствует общей этической парадигме средневековой персидской литературы, где моральная добродетель проявляется через внутренний баланс и воздержанность, а не через внешние предписания или эмоциональные импульсы.

В этом смысле формула Саади приобретает универсальный характер, подтверждая ценность умеренности и гармонии как основы человеческой зрелости. Осознание этой нравственной модели не ограничивалось рамками персидской культуры: оно формировало общее этическое пространство, понятное представителям других традиций.

В европейской культуре рецептивный жест по отношению к «Гулистану» Саади не сводился к простой адаптации восточного текста в рамках собственных вкусовых или философских представлений. Напротив, взаимодействие разворачивалось как тонкий процесс «обмена внутренними формами», в котором структура восточной притчи становилась своеобразным зеркалом для западной мыслительной традиции. В самом характере повествования Саади — чередовании историй, афоризмов, дидактических реминисценций и лирических миниатюр — европейский читатель находил не чуждую новизну, но знакомые ритмы: барочную фрагментарность, склонность к моральным раздумьям, внимание к психологическому жесту.

Именно эта узнаваемость формы позволяла тексту Саади не быть «чужим», несмотря на культурную дистанцию. Рассказы «Гулистана» - краткие, но внутренне насыщенные - соотносились с европейской традицией *exemplum*, которому ещё средневековый Запад придавал роль педагогического инструмента. Сюжетная ёмкость и одновременно прозрачная нравственная логика составляли основу того эффекта, который можно назвать «герменевтической проникновенностью»: европейский читатель не столько воспринимал притчу, сколько вживлял её в собственный опыт.

Внутренняя пластика текста способствовала этому сопряжению. Притча у Саади никогда не существует как изолированный эпизод: она становится фокусом, в котором сходятся поэтическая интуиция, моральный принцип и риторическая ясность. Поэтому переводчики XVII века - Гентиус, Олеариус, Салливан - стремились подчеркнуть именно то качество, которое делало текст универсальным: способность говорить о человеческом через то, что человеческому близко - через слово, поступок, короткую сцену, образ судьбы.

Европейская культура, переживавшая в XVII веке глубокие духовные и образовательные преобразования, нуждалась в текстах, предлагающих нравственный ориентир, но не навязывающих его в форме догмы. Переводчики того времени чувствовали, что притча Саади - это не столько мораль, сколько её внутренний жест: движение мысли, которое влечёт к очищению взгляда. В этом качестве «Гулистан» стал частью той духовной инфраструктуры, которую формировали и религиозные поиски постреформационной Европы, и гуманистическое стремление к просвещённому воспитанию. Вот так об этом говорить Олеариус в предисловии к своему переводу: «Ибо она (то есть книга, «Гулистан») содержит весьма занимательные истории с очень полезными правилами и изречениями, которые достойны того, чтобы их читали и соблюдали как сильные мира сего, так и простые люди, господа и подданные» [156, A ij][12].

Непрерывность дидактической линии, отметим, занимает в «Гулистане» центральное место.

Олеариус в своём переводе старается не выходит за рамки протестантской этики. В его переводе-трактовке притчи Саади превращались в уроки самоконтроля и благоразумия, качесте ва определявших «благоразумного человека» в XVII веке. Похожим образом действовал и Салливан, который

[12] Предисловие не содержит современной постраничной нумерации (например, «стр. 1», «стр. 2»); типографское обозначение «A ij» указывает на его расположение в начале печатного тома. Такая система сигнатур, распространённая в книгах конца XV - первой половины XVII века, использовалась для титульных страниц, посвящений и предисловий, фиксируя порядок листов и страниц в составе тетради.

адаптировал текст для английской публики, он выводил на первый план практическую мораль и рациональность, созвучный пуританским взглядам.

В этом контексте наибольший резонанс в европейском сознании той эпохи вызвали три идеи Саади:

1. Терпение как активная стойкость.
2. Умеренность как залог душевного покоя.
3. Самопознание как фундамент мудрости.

В «Гулистане» терпение – это не пассивная покорность человека, а его внутреннее мужество. Если европейские стоики видели в нём согласие с мировым порядком, христиане как путь к духовному совершенству через смирение, то Саади Ширази предложил более тонкий нюанс – терпение как искусство ждать. Ждать до тех пор, пока истина не раскроется сама. В европейских сборниках наставлений этот образ превращался в афоризм о терпении-щите, оберегающем от ударов судьбы.\

В западную традицию «золотой середины» также органично встроился и мотив умеренности. В философии Нового времени это качествво считалось основой, как личного самоуправления, так и политической прозорливости. Саади показывая, что любые крайности разрушительны, давал в своём труде универсальный этический код, который может быть применим в любой жизнненой ситуации, очень близкий европейцам того времени.

Что касается самопознания, то в XVII веке, когда европейская философия была поглащена исследованием человеческого «Я», эмперизм Саади пришёлся как нельзя кстати. У Саади человек познаёт себя не в изоляции, а в столкновении с миром и в борьбе с собственными страстями. Такая практическая философия была созвучна гуманистическому подходу, где знание своей природы становилось первым шагом к моральному поступку.

Европейцев также покорила сама эстетика «Гулистана», его безупречное единство формы и смысла. В лаконичности и афористичности текста они видели «естественное красноречие», свободное от напускного пафоса, но

полное выразительности. Для читателя, чьи вкусы формировались на идеалах Цицерона, «Гулистан» Саади стала эталоном того, как истина может проявляться через красоту. В этой системе сад, зеркало, странник и т.д. превратились в универсальные символы внутреннего поиска и гармонии.

Таким образом, тексты Саади представляли собой комплекс, где нравственные, философские и эстетические элементы не существовали отдельно, а формировали цельную модель мышления, оказавшуюся глубоко созвучной интеллектуальной культуре Европы XVII века.

Эти образы, с одной стороны, укоренены в персидской традиции, а с другой - соответствуют универсальным мотивам европейского мировосприятия. По мере того, как «Гулистан» утверждался в европейском культурном пространстве, возрастала и роль самого Саади как фигуры межкультурного диалога. Он воспринимался уже не как автор далёкой страны, но как мыслитель, обращающийся к европейскому читателю.

Эта форма становилась возможной благодаря особому характеру его речи: она не утверждает, а предлагает; не учит, а раскрывает возможность понимания. Именно в этой открытости заключена возможность диалога культур, подобная лёгкому перекликанию мотивов в музыкальных партиях. Поэтому европейцы XVII века воспринимали Саади как автора, который приводит к духовному примирению - не в смысле догматической гармонии, но в смысле внутренней умиротворённости, возникающей из соприкосновения с мудрым словом.

Одной из наиболее удивительных особенностей «Гулистана», качества, которое особенно ценилось в Европе XVII века, является его способность «раскрываться» в контексте иной культуры, не утрачивая собственной семантической целостности. Текст Саади, основанный на восточной традиции наставления через притчу, позволяет читателю, принадлежащему иной духовной и исторической среде, увидеть в нём то, что соотносится с его собственным интеллектуальным горизонтом.

Эта способность текста к множественности смыслов объясняется не только художественной тонкостью, но и самой природой восточной дидактики, ориентированной не на навязывание истины, а на её постепенное, внутренне зрелое усвоение. Восточная притча, в отличие от западного трактата, не стремится облечь мысль в логическую конструкцию - напротив, она создаёт пространство для нравственного движения. Именно это качество оказалось особенно ценным для европейцев, переживавших духовную напряжённость эпохи конфессиональных войн, метафизических сомнений и философских поисков.

Европейский читатель XVII века, обученный на текстах стоиков, отцов Церкви, гуманистов и моралистов, был хорошо подготовлен к восприятию текста, в котором истина не декларируется, а проступает. Именно в режиме созерцательного чтения, притчи Саади находили своё место в западной культуре.

Не менее важным элементом европейской рецепции «Гулистана» было эстетическое сродство между структурой произведения Саади и барочной фрагментарностью европейской литературы XVII века. В этот период в европейской словесности возрос интерес к жанровым гибридам — афористическим сборникам, *emblemata, moralische Beispiele,* кратким повествовательным миниатюрам.

В этих жанрах внимание автора сосредоточивается не на непрерывном повествовании, а на отдельных сценах, сконцентрированных в пределах одного эпизода, которые раскрывают внутреннюю природу человеческого поведения.

Саади предложил европейскому читателю именно такую форму: каждая его притча — это граница между сценой и мыслью, между наблюдением и нравственным выводом. Эта риторическая экономия создавала эффект интеллектуальной насыщенности, столь ценимый в барочной эпохе.

Современники, включая немецких моралистов, обращали внимание на то, что Саади, подобно Ф. де Ларошфуко[13] [35] или Г. Я. К. Гриммельсгаузену[14] [19] - умеет выразить нравственный принцип в форме, не превышающей границ эмперического человеческого опыта. Такие тексты в европейском интеллектуальном пространстве воспринимались не как «восточная экзотика», а как точные, почти лабораторные наблюдения над человеческой натурой.

Повествовательная манера Саади в переводе А. Олеариуса [156] насыщена жестами [15] - часто малозаметными с точки зрения внешнего действия, но предельно значимыми для раскрытия внутреннего смысла. Жест у Саади - это воплощённая мысль: он не просто иллюстрирует мораль, но является её непосредственным физическим проявлением.

Переводы Саади, распространившиеся по Европе, начали играть роль интеллектуального фактора в формировании образа Востока как пространства моральной зрелости. Этот сдвиг стал особенно заметен в эпоху раннего Просвещения, когда мыслители, стремясь выйти за рамки конфессиональной догмы, обращались к произведениям восточной мудрости как к подтверждению универсальности нравственной истины.

Европейская мысль середины XVII столетия, переосмысляя границы познания - от опытных данных Дж. Локка [38] до поиска всеобщей гармонии у Г. В. Лейбница [36], - сформировала интеллектуальный запрос, которому Восток ответил философской соразмерностью. В этих координатах «Гулистан»

---

[13] **Франсуа де Ларошфуко** (1613–1680) — французский писатель и моралист, автор *Максим*, сборника афоризмов о человеческой природе, нравственном поведении и внутренней мудрости. Его сочинения, как и тексты Саади, сочетали наблюдательность, краткость выражения и универсальные моральные принципы, что делало их созвучными европейской традиции нравственных наставлений XVII века.

[14] **Ганс Якоб Кристиан Гриммельсхаузен** (1621–1676) — немецкий писатель эпохи барокко, автор романа «Симплициссимус», в котором сатирически и одновременно нравственно исследуется человеческая природа. Его произведения, как и тексты Саади, сочетали повествовательную выразительность с нравственными размышлениями, демонстрируя в немецкой литературной традиции XVII века интерес к опыту и самопознанию.

[15] **Жест** здесь - это этически заряженное действие или деталь поведения. Он не иллюстрирует мораль, а делает её видимой: характер героя проявляется в мизансцене мгновенно, без авторских пояснений. В этом Саади совпадает с методом Лабрюйера, где внешнее движение: манера речи, взгляд, поза и т.д. тождественно внутренней сути человека.

Саади в версии А. Олеариуса [170] послужил этическим фундаментом: текст не диктовал истину сверху, а позволял ей проявиться через частный случай и повседневный сюжет.

Подобный интерес во многом опирался на идею «естественной религии» (*religio naturalis*), обоснованную Э. Г. Чербери [128]. Саади в своё время фактически подтвердил гипотезу о том, что нравственный закон универсален и по своей сути предшествует любой религиозной догме. Каждая его притча послужила для европейских мыслителей неопровержимым свидетельством: принципы справедливости и добродетели имманентны человеческому разуму, независимо от географических, культурных или религиозных координат.

Для европейца XVII века чтение «Гулистана» было не просто знакомство с экзотическим текстом, а своеобразной практикой внутреннего преображения. Даже сам формат книги – мозаика из притч и красивых афоризмов, которые идеально соответствовал тогдашним педагогическим запросам. В Европе активно развивалась концепция ars vivendi – искусства жизни, искавшая синтез самонаблюдения, выдержки и нравственной ясности. «Гулистан» Саади предлагал именно это: не сухую теорию, а живой пример того, как мысль переходит в поступок.

Важно, что ориентация на работу над собой позволяла видеть в Саади наставника, который не посягает на вероисповедание. Его притчи побуждали к самопознанию и становились своего рода «общим языком» для всей Европы, которая в то время была расколота конфессиональными спорами.

Из множества метафор «Гулистана» европейцам особенно полюбились три. Сад у Саади воспринимался не просто как место действия, а как состояние души человека, где истина расцветает естественно. Зеркало у Саади - это инструмент моральной интроспекции, созвучным западной традиции моралистики. А образ путешествия трактовался через знакомый барочной

культуре топос *peregrinatio vitae*[16] - жизнь как странствие, где каждая притча знаменует этап духовного пути.

К рубежу XVII-XVIII веков «Гулистан» окончательно вышел за рамки узкого круга ориенталистов. Книгу включали в учебные программы и сборники нравоучений. Архивные описи личных библиотек того времени показывают, что труды восточного мудреца стояли на одной полке с сочинениями таких столпов как Цицерона, Сенеки, Плутарха и отцов Церкви. Такое соседство свидетельствует о признании Саади авторитетом, сопоставимым с античной и христианской традицией.

Таким образом, европейское восприятие «Гулистана» не ограничивалось внешним чтением. Оно выражалось в интеграции текста в структуру нравственного и интеллектуального опыта, притчи Саади служили живым источником этической силы и эстетической ясности. В этом процессе восточный текст становился «мостом», позволяющим перенести моральную и художественную интенцию в европейскую культуру, сохраняя свой ритм, образность и свет, не сводясь к простому подражанию или кальке.

Заключение по разделу 1.3.

Разбор европейской рецепции «Гулистана» Саади в XVII веке позволяет установить, что путь этого текста в западную культуру был не эпизодическим литературным фактом, но сложной формой духовного взаимодействия двух интеллектуальных традиций. «Гулистан», созданный в персидском контексте XIII столетия, оказался в состоянии не только преодолеть историко-культурную дистанцию, но и обрести новое смысловое измерение в пространстве европейской мысли.

Прежде всего, исследование выявило универсальный характер нравственной философии Саади, основанной на принципах умеренности, благоразумия, духовной ясности и внутреннего равновесия. Эти категории, питающие этическую ткань произведения, оказались чрезвычайно созвучны

[16] **Peregrinatio vitae** - лат. «жизнь как странствие», устойчивый топос западноевропейской духовной литературы, характеризующий человеческое существование как путь внутреннего становления.

духовным и педагогическим запросам Европы XVII века, где напряжённость религиозных и политических преобразований требовала текстов, способных удерживать человека в границах моральной устойчивости.

Не менее значимым является тот факт, что жанровая структура «Гулистана» - сочетание притчи, афоризма, дидактической миниатюры и поэтического фрагмента — естественным образом вписалась в европейскую барочную эстетику. Фрагментарность и риторическая гибкость произведения соответствовали формам *moralische Beispiele, emblemata, speculum principum,* активно развивавшимся в западной словесности того времени. Именно эта родственная интонация форм привела к тому, что «Гулистан» не воспринимался как текст иной цивилизации, а как книга, говорящая на языке универсального опыта.

Третьим важным итогом анализа стало осознание герменевтической открытости произведения. Саади создаёт повествование, оставляющее пространство для интерпретации; его притчи не навязывают решений, но вызывают внутренний отклик. В этом заключается одно из ключевых качеств текста, позволивших ему стать частью европейского интеллектуального мира.

Гентус, Олеариус и Салливан не ограничились переложением слов. Их главной задачей было уловить внутреннюю динамику текста и сохранить ту самую доверительную, мягкую интонацию, благодаря которой Саади Ширази воспринимается не как автор далёкого XIII века, а как живой духовный собеседник.

Европейская рецепция «Гулистана» подтвердила тот факт, что в образе Саади европейские читатели разглядели не только восточного поэта, но и глубокого философа, который предлагал систему координат, где этика строится на чувство меры, внимательном наблюдении за миром и железном самообладании. Его афоризмы стали восприниматься как «внутренние зоны» - ёмкие формулы, помогающие укреплять дисциплину духа и тонко различать нюансы человеческих поступков.

Изучение переводов и комментариев того времени наглядно показывает, что «Гулистан» взял на себя роль культурного посредника. Он стал тем самым мостом, благодаря которому Европа открыла для себя Восток не как красочный набор экзотических декораций, а как территорию зрелой мысли, безупречного вкуса и глубочайшего духовного наследия. Именно это восприятие подготовило почву для становления раннего ориентализма, в котором Восток рассматривался не как объект любопытства, но как равноправный участник интеллектуального диалога.

Таким образом, «Гулистан» Саади оказался текстом, способным к трансформации в пределах иной традиции, не утратив при этом собственной сущности. Его нравственная глубина, поэтическая прозрачность и философская ясность позволили произведению стать частью европейского духовного ландшафта XVII века, а сам текст - обрести статус «универсальной книги мудрости», равной в силе влияния античным и христианским образцам моральной литературы. Итогом рецепции стало не включение восточного произведения в западный канон, но формирование нового культурного пространства, в котором обе традиции могут сосуществовать и взаимно обогащаться.

1.4. Формирование представлений о персидской литературе и культуре в европейском сознании XVII века: влияние переводов и других источников

Вхождение «Гулистана» Саади в культурное пространство Европы XVII века не носило характера прямой передачи текста, а осуществлялось через последовательность смысловых и жанровых трансформаций. В процессе рецепции персидская словесность приобретала новые риторические и интерпретационные формы, обусловленные особенностями европейской интеллектуальной традиции. Задачей настоящего раздела является выявление культурных механизмов, посредством которых текст Саади был воспринят и переосмыслен в соответствии с духовными и эстетическими ориентирами Европы раннего Нового времени.

Переводы, выполненные Андре дю Рье, Адамом Олеариусом и Георгом Гентиусом, функционировали не только как средства языковой передачи, но и как инструменты культурного посредничества. В результате «Гулистан» включался в иной интеллектуальный контекст, где подвергался риторической адаптации и концептуальной переработке.

Европейский контекст восприятия персидской литературы характеризовался расширением познавательных горизонтов и пересмотром прежних универсалистских моделей, связанных с доминированием латинской учености и схоластической традиции. В этих условиях Восток начинал осмысливаться как значимый интеллектуальный источник, а не как маргинальное культурное пространство.

Однако путь к европейскому читателю пролегал не напрямую: персидское слово приходило через цепь переводов, восходящих к турецким, арабским или французским версиям; через адаптации, снабжённые толкованиями; через комментарии, где восхищение Востоком соседствовало с попытками рационально упорядочить незнакомые смыслы. Как подчёркивал Э. Саид, образ Востока в европейском сознании формировался как «исток европейских языков и цивилизаций, её культурный соперник … Восток — это неотъемлемая часть европейской материальной цивилизации и культуры» [61, с. 8].

Эти переводческие практики вели к своеобразной жанрово-концептуальной реконструкции текста. «Гулистан» терял свою риторическую архаику, но обретал современность; он отказывался от буквальной формы, но сохранял нравственную силу, подчас усиливая её через европейские интерпретационные фильтры.

Так Саади предстаёт в европейском воображении уже не как исключительно мусульманский автор, а как универсальный мыслитель, выразитель «естественной философии», чьи слова, очищенные от конфессиональной специфики, попадают в резонанс с этикой просвещённого разума. В этом контексте «Гулистан» становится своеобразным «зеркалом» - не отражающим Восток в его инаковости, но позволяющим Европе увидеть в

нём самого себя, но в иной, очищенной и утончённой форме. Восток, таким образом, оказывается не экзотикой, но возможной моделью: мягкой, поэтической, нравственно насыщенной.

Этот процесс двойной адаптации - эстетической и понятийной - закрепил за персидской литературой особый статус. Саади стал частью не «исламской словесности» в узком смысле, а универсального этического канона, воспринятого и включённого в систему гуманистического мышления Европы. Благодаря этой трансляции ценностей, мягкой, образной и афористичной, «Гулистан» стал не преградой, а мостом, не поводом для конфликтов, а пространством для двух миров. Именно такая репрезентация превращает восточный памятник из занимательной диковинки в полноценную часть нормативной эстетики Запада.

На европейской почве «Гулистан» перестаёт быть продуктом перевода. Он превращается в масштабное дискурсивное явление – место где пересекаются традиции, переосмысляются смыслы и происходит тонкая перекодировка ценностей.

Для европейского восприятия персидской литературы в XVII веке была характерна некоторая опосредованность. Восточные тексты доходили до читателя уже в «обработанном» виде, через призму стилистической адаптации и авторских интерпретаций. Все эти изложения не просто транслировали содержание оригинала, а подстраивали его под ритторические каноны и этические ожидания западной аудитории. В процессе такой адаптации неизбежно менялись ценностные акценты: переводчики модифицировали не только слог, но и саму внутреннюю семантику произведения, стараясь сделать ее созвучной духу и чаяниям своего времени. Таким образом, формировался тип литературного посредничества, в котором восточный текст становился частью иного культурного поля, подчинённого рецептивным схемам эпохи барокко. Это посредничество было не столько переводом в буквальном смысле, сколько со-творчеством, где переводчик выступал как интерпретатор, способный придать восточной речи форму, соизмеримую с европейским

художественным каноном. Европейские адаптации восточных сочинений чаще представляли не Восток, как он есть, но Восток как он воспринимается и конструируется в рамках западной эстетики.

В этом диалогическом пространстве, где пересекаются эстетические и нравственные горизонты, «Гулистан» Саади воспринимается как текст с универсальной моральной значимостью. Его притчевые формы, переходы между прозой и стихом, аллегорическая насыщенность и афористичность создают риторическую ткань, которую Европа соотносила с собственной моралистической прозой. Именно такая адаптированная структура и обеспечивала возможность его восприятия как текста, обладающего универсальной выразительностью, созвучной европейской традиции моралистической прозы.

Репрезентация восточной литературы происходила не только на уровне сюжетной и этической адаптации, но также через изменение риторико-композиционной логики текста. Персидские произведения переставали быть только художественными объектами - они становились эстетически гибкими, пригодными к включению в западную дискурсивную систему. В условиях барочной Европы такие тексты, будь то через художественный перевод, миссионерский комментарий или философскую аннотацию, становились частью сложного символического пространства, где Персия представлялась как обитель высокой морали и этической рефлексии. Как отмечал Эдвард В. Саид, исследуя «ориентализм» в европейской мысли, «образ Востока» конструировался через власть знания и языка, и это формировало модель, в которой Восток кроме всего прочего, «это ... также один из наиболее глубоких и неотступных образов Другого» [61, с. 8].

Особую роль в этой трансформации играли тексты-посредники - переводы с пояснениями, примечаниями и философскими вставками, в которых Восток «объяснялся» и «нормировался» под знаком универсализма западной эстетики и морали. Переводчик становился творцом смысла, создавая мост между двумя культурами.

Именно в лице таких посредников, как Олеариус или Гентиус, «восточное слово» начинало звучать в европейском контексте как философское и нравственное наставление, а не просто экзотическая экзотика. При этом не происходило силового доминирования - скорее, это можно сравнить с «садоводством смыслов», когда чуждый текст прививается и приживается, сохраняя аромат своей родины, но принимая форму, понятную новому культурному ландшафту.

В этом процессе наблюдается и переосмысление автора: Саади уже не просто поэт Востока, а «универсальный мыслитель», чьи притчи и афоризмы приобретали этическую значимость для европейского читателя. Восточная мудрость, таким образом, становилась не чуждой, а родственной - символом нравственного и духовного единства, трансформированного через перевод.

Такой подход, не просто перевод и адаптация, а акт герменевтического сотворчества, показывает, как европейская культура XVII века осваивала восточную традицию. Перевод превращался в форму культурного диалога, где смысл «Гулистана» возрождался в новом языке и открывал путь к взаимному пониманию. При этом, по мнению исследователей, переводчики выступали как интеллектуальные фигуры, способные «настроить» чужую мудрость на ритм европейской мысли и создать особую культурную экосистему, в которой Восток и Запад встречались.

Через такие практики восточная литература становилась частью европейского канона нравственной и философской мысли, котором Европа узнавала и иное, и себя.

Важным следствием этой интеграции стала универсализация восточной этической модели, подвергшейся концептуальной трансформации и репозиционированию. С одной стороны, происходила эстетизация текста: персидская аллегория, поэтическая многозначность и символическое мышление адаптировались под западную систему риторических ожиданий. С другой - осуществлялась этическая нормализация: афористическое знание,

сконцентрированное в структуре «Гулистана», представлялось как интуитивное, но рационально соизмеримое с европейскими идеалами.

Такое восприятие отражало не только литературную моду, но и глубокую интеллектуальную установку эпохи: поиск универсального в многообразии культур. «Гулистан» здесь выступал не просто как переводческое произведение, а как акт культурного сотворчества - посредник, через которого восточная мудрость вступала в диалог с европейской мыслью.

Композиционная структура «Гулистана» делала возможным его восприятие как текста, обладающего универсальной выразительностью, созвучной европейской традиции моралистической прозы. Похожую логику универсализации подчёркивает В. Н. Комиссаров, рассматривающий перевод как «... вид языкового посредничества, который всецело ориентирован на иноязычный оригинал» [29, с. 43], т.е. обеспечивающий возможность межкультурного диалога при сохранении идентичности различных традиций

Таким образом, «Гулистан» воспринимается не только как произведение конкретной культурной традиции, но и как текст, способный вступать в диалог с европейским читателем, переносить нравственные и эстетические смыслы и находить отклик в гуманистической парадигме Европы.

Кроме того, структура «Гулистана» и его аллегорическая многослойность могут быть осмыслены через концепцию М. И. Герхардт. В своем фундаментальном труде *«The Art of Story-Telling»* («Искусство повествования») она анализирует, как восточные нарративные модели формируют универсальные литературные шаблоны, доступные для восприятия в рамках западной культуры [17]. Применительно к Саади это означает, что его притчи не просто «переводились», но ложились на уже существующие в европейском сознании архетипы рассказа, что и обеспечивало тексту его поразительную коммуникативную гибкость» [там же].

В итоге «Гулистан» перерастает рамки обычного литературного произведения и превращается в площадку для философского и эстетического диалога. Притчи Саади проходя через фильтры европейской риторики,

сохраняет свои многослойности, а также обратает новое дыхание. На этом культурном перекрёстке европейский читатель не только «потребляет» экзотический контент, но и вступает в спор или согласие с автором. Текст перестает быть чужим и начинает резонировать с европейскими ценностями.

Основными фигурами этого сближения стали Андре дю Рье, адам Олеариус и Георг Гентус переводы которых не просто подбор эквивалентов в словарях, а выстраивание целой интеллектуальной траектории, благодаря которой в сознании европейцев закрепился образ Саади как эталонного «восточного мудреца». С помощью стилистической шлифовки и философских комментариев они смогли реконструировать текст так, что моральная философия персидского классика XIII века стала выглядеть естественным продолжением гуманистических поисков XVII века.

Несмотря на то, что первое знакомство Европы с «Гулистаном» состоялось благодаря французскому переводу Андре дю Рье (1634), подлинный масштабный успех Саади на Западе начался с издания Адама Олеариуса (1654). Как отмечает И. С. Брагинский, именно в труде Олеариуса *«Persianischer Rosenthal»* перевод впервые предстал как глубокая культурная практика, так как автор стремился не к буквализму, а к поиску основных точек соприкосновения в социально-этическом пространстве [11]. В европейское пространство не просто ретранслировалась восточная дидактика, она подвергалась достаточно глубокой аксиологической трансформации: рецепция наследия Саади определялась категориями просвещенческого гуманизма. В процессе этой адаптации Саади подвергался «европеизации», приобретая черты античного классика - своего рода «персидского Горация», чьи моральные ценности оказывались созвучны универсалистским амбициям европейского «морального воображения» [см.: 16].

Согласно анализу Брагинского, такая рецепция стала возможной благодаря «всечеловечности» этики Саади, которая в эпоху Просвещения позволила воспринимать «Гулистан» как универсальное «зерцало» мудрости [10]. В этом контексте Саади предстаёт не экзотическим автором, а

полноправным участником единого мирового литературного процесса, чьи идеи гуманизма и рациональности оказались близки западной мысли Нового времени.

Словом, в европейском литературном поле XVII столетия «Гулистан» Саади закрепляется как универсальное этическое послание, способное к интеграции в различные национальные контексты - французский, немецкий, латинский - и обладающее риторической гибкостью, необходимой для функции культурного посредничества. Особое значение в этом процессе приобретает конкретная практика перевода, наглядно проявившаяся в немецкой версии текста.

«Persianischer Rosenthal» - немецкий перевод Олеариуса приобрёл ключевое значение в формировании европейского восприятия «Гулистана». Он не ограничивается дословным воспроизведением персидского текста; Олеариус систематически перерабатывал содержание, адаптируя его к литературной и нравственной традиции немецкой публики XVII века. Анализ переводческих решений и контекста создания перевода представлен в монографии Ф. Бехзада *«Adam Olearius' «Persianischer Rosenthal»: Untersuchungen zur Übersetzung von Saadis «Golestan» im 17. Jahrhundert»* [90], где подробно исследуются стратегии передачи культурных и моральных значений.

Следовательно, «Гулистан» приобретает статус символического моста, соединяющего различные эпистемы и способствующего созданию пространства культурного сопряжения.

«Гулистан» из памятника восточной словесности превращается в инструмент европейской саморефлексии. В этом зеркале «инаковость» Востока воспринимается не как чужеродный элемент, а как ценный ресурс для развития собственной мысли.

Подводя итог вышесказанному можно утверждать, что пройдя через горнило межкультурных трансформаций, «Гулистан» Саади эволюционировал из сугубо исламского наставления в универсальный трактат о человеческой

природе и этическом выборе. Адаптации XVII века заложили прочный фундамент для всего последующего ориентализма в европейской философии. Особое место в этом занимает фигура Адама Олеариуса – учёного, дипломата и переводчика, который доказал, что литературное произведение может служить не просто текстом, а интеллектуальным мостом между разными цивилизациями.

В процессе освоения «Гулистана» европейской мыслью XVII века ключевая роль досталась переводчикам и редакторам: Андре дю Рье, Адам Олеариусу и Георгу Гентиусу. Их работы давно вышли за рамки лингвистики. Через стилистическую переработку и философские акценты они создали образ Саади как «восточного мудреца», чьи взгляды удивительным образом совпали с гуманистическими и барочными идеалами Европы.

Переводы «Гулистана» задали особый вектор восприятия, восточная литература была вписана в европейскую морально-философскую парадигму. Это позволило «Гулистану» стать универсальным этическим посланием, которое легко адаптировался к французскому, немецкому или общеевропейскому латинскому контекстам.

Немецкая версия Олеариуса не была механической копией оригинала Саади. Она представляла собой глубокую концептуальную переработку, которая включила «Гулистан» в формирующийся ориенталистский канон. Труд Олеариуса стал актом философского признания, где Восток впервые предстал полноправным партнёром в диалоге о человеческой сущности.

В результате этих метаморфоз «Гулистан» обрёл статус символического связующего звена между разными культурными системами. Она стала для Европы способом лучше понять саму себя через призму другого опыта. Анализ показывает, что в XVII веке этот труд Саади Ширази перестал быть «чужой» литературой и превратился в значимый элемент европейского воображения и создав базу для дальнейшего философского и литературного поиска.

Заключение по превой главе.

Исследование рецепции «Гулистана» в XVII веке открывает перед нами многомерную картину, где сплелись политические амбиции, экономические выгоды, религиозные миссии и эстетические поиски. В этой сложной среде сформировались три модели восприятия Востока:

1. Политико-дипломатическая и экономическая.
2. Описательно-этнографическая.
3. Художественно-символическая.

Благодаря им Восток перестал быть лишь безмолвной дикованной декорацией для европейцев. Восток обрёл голос и заговорил на языке понятных всему западному миру нравственных и философских категорий. Восток, в нашем случае Персия перестала перед миром не как объект колониального интерес, а как зрелая, древняя цивилизация со своей логичной этикой, невероятно мощной интеллектуальной традицией и глубокой системой смыслов.

Европейские путешествия, дипломатические миссии, научные труды и художественные тексты постепенно формируют способность видеть в Персии партнёра для диалога, что обеспечивает переход от разрозненного интереса к систематическому восприятию восточной культуры.

В этом контексте обращение к персидской литературе, и прежде всего к «Гулистану» Саади, становится закономерным этапом процесса культурной интеграции. Переводы XVII века не только фиксируют лингвистическую трансформацию текста, но и углубляют существующие представления о Востоке, формируя новые координаты морального и эстетического восприятия. Через интерпретацию «Гулистана» Восток входит в европейский интеллектуальный мир, не теряя своей индивидуальной идентичности, и одновременно участвует в формировании европейского нравственного и эстетического сознания.

Фигуры переводчиков - Андре дю Рье, Георга Гентиуса и Адама Олеариуса выступают как активные посредники культуры, сочетая филологическую работу с герменевтической рефлексией.

Именно их работа: переводы, детальные комментарии и стилистические ходы, задала вектор того, как Европа стала видеть «Гулистан» и всю персидскую словестность в целом. Они сконструировали образ Саади как «восточного мудреца», чьи нравственные ориентиры совпали с гуманистическими и барочными идеалами Запада. Благодаря их усилиям по жанровой адаптации притч «Гулистан» перестал восприниматься как нечто чужеродное. Оно органично влилось в европейскую интеллектуальную среду, став универсальным учебником по духовной дисциплине и моральному выбору.

В этом процессе ключевую роль сыграли концептуальные находки Адама Олеариуса. Его «Persianischer Rosenthal» фактически заложил фундамент ориенталистского канона в Европе. Своим переводом он превратил «Гулистан» в инструмент признания Востока, превратившись в равноправный партнёр в спорах о морали и человеческой природе. В случае перевода Олеариуса – это не просто смена языка, это глубокий философский акт, который переосмысляет смысли, бережно сохраняя при этом этическую суть оригинала.

Успех «Гулистана» доказал универсальность идей Саади, особенно его призывы к умеренности, благоразумию и внутреннему покою отозвались в сердцах европейцев XVII века. В эпоху социальной нестабильности и религиозных распрей Европа остро нуждалась в произведениях, способных укрепить дух. Жанровое разнообразие «Гулистана», от афоризмов до поэтических миниатюр, позволило ей идеально вписаться в барочную культуру, встав в один ряд с такими формами, как *moralische Beispiele, emblemata* и *speculum principum.* Притчи Саади не диктуют готовых ответов, они приглашают к размышлению, превращая книгу в собеседника и в живого источника нравственных координат.\

В конечном счёте «Гулистан» в европейской рецепции XVII века представляет собой динамичную форму способную адаптироваться к любой культуре и при этом не терять своего стержня. Философская глубина и прозрачность образов позволили творению Саади занять место в первом ряду с величайшими памятниками античной и христианской мысли. Этот процесс сформировал новое пространство диалога, в котором перевод стал актом культурного присвоения и философской рефлексии, раздвинувшим горизонты европейского гуманизма. Включение восточных текстов в европейскую категорию *«books of wisdom»* связано не только с интересом к экзотике, но и с механизмами канонизации через узнаваемые жанровые рамки [139].

Особая роль в этом процессе принадлежит фигуре Адама Олеариуса - учёного, дипломата и переводчика, чья деятельность будет подробно рассмотрена в следующей главе, которая будет посвящена биографии Адама Олеариуса, анализу его дипломатической миссии и научного наследия. Особое внимание уделено его работе над «Гулистаном», методам перевода и тем культурным стратегиям, которые он применял для включения персидской словесности в рамки немецкого барочного дискурса.

ГЛАВА 2. АДАМ ОЛЕАРИУС И ЕГО ПЕРЕВОД «ГУЛИСТАНА»: БИОГРАФИЯ, ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, ПЕРЕВОДЧЕСКИЙ МЕТОД

Данная глава посвящена анализу переводческой деятельности Адама Олеариуса и его немецкого переложения «Гулистана» Саади, рассматриваемых в широком поле раннего европейского интереса к персидской нравственно-поэтической традиции. В центре внимания оказывается совокупность риторических, текстологических и культурно-исторических процессов, определивших преобразование персидского дидактического текста XIII века в эстетическом и интеллектуальном пространстве немецкого барокко XVII столетия. Мы сфокусируемся на том, что именно побудило Адама Олеариуса обратиться к наследию Саади Ширази, и как его авторский стиль позволил «Гулистану» не только войти в гуманитарную традицию Европы, но и стать одним из основ раннего ориентализма.

Главная цель – восстановить ту логику, который руководствовался Олеариус при создании своей переводческой стратегии и понять, как персидский текст адаптировался под запросы немецкой культуры того времени. Чтобы охватить этот процесс во всей полнте, необходим междисциплинарный подход, т.е. сочетание текстологии, истории культуры, герменевтики и сравнительного литературоведения. Такой метод позволяет взглянуть на перевод не как на механическое переложение слов, а как на сложный акт культурного моделирования. В этой системе координат восточная дидактика не просто пересказывается, а заново осмысляется и перестраивается через призму западноевропейских интеллектуальных категорий XVII века.

Необходимо учитывать и характерную особенность «идеологической атмосферы Германии XVII, которые «определяется главным историческим событием эпохи - Тридцатилетней войной... Литература первой половины века целиком стоит под знаком трагических событий войны и того комплекса нравственных, философских и политических идей, который складывается в этих условиях... Особенности литературного развития Германии в XVII в. во

многом определяются той культурно-исторической и идеологической ситуацией, которая сложилась в этой стране в предшествующем столетии и все европейские страны» [26, с. 52-53].

Перевод «Гулистана» возник в период, когда интерес Европы к Востоку начал обретать устойчивые институциональные формы, а дипломатические и торговые контакты с Сефевидской державой стали регулярным фактором международной жизни. В этом контексте труд Олеариуса *«Persianischer Rosenthal»* явился не просто литературным событием, но одним из первых прецедентов полномасштабной интеграции персидской нравственно-поэтической мысли в немецкую культурную среду.

Произведение Саади было представлено европейскому читателю в глубоко переработанном, эстетически и риторически адаптированном виде, что стало логическим завершением процесса герменевтического сближения двух традиций. По обоснованной оценке Э. Бранкафорте, «его работа над «Гулистаном» должна рассматриваться не просто как филологическое упражнение, а как значимый «культурный акт», в ходе которого персидская мудрость была интегрирована в ментальное поле Германии XVII века через систему морально-риторических категорий европейской традиции» [94, с. 204].

Олеариус сознательно отказался от буквальной точности при переводе ради достижения концептуальной совместимости между суфийской дидактикой Саади и мировоззренческими константами немецкого барокко. Важнейшим инструментом такой легитимизации стала античная параллель: переводчик намеренно выстраивал образ Саади как «персидского Сенеки» или «персидского Катона». Подобная стратегия «одомашнивания» текста позволяла вписать «Гулистан» в систему ценностей неостоицизма. Через призму категорий нравственной стойкости и рефлексии о превратности судьбы (*vanitas*), столь характерных для барочного сознания, произведение Саади обретало в глазах немецкой элиты статус авторитетного этического кодекса, способного служить надежным ориентиром в эпоху исторических потрясений.

Таким образом, рецепция Саади в версии Олеариуса знаменовала собой переход от простого наблюдения за Востоком к глубокому интеллектуальному сопричастию, где восточный текст становился органичной частью европейской «республики писем».

В европейской иранистике внимание к переводу Олеариуса устойчиво связано с тем, что именно в немецком *«Persianischer Rosenthal»* персидская дидактическая традиция впервые предстала как структурированная система нравственных смыслов, адаптированная к восприятию читателя XVII века. Исследователи подчёркивают, что универсальность этико-поэтической мысли Саади, выраженной в Гулистане, стала ключевым фактором её интеграции в европейскую культурную среду. Так, Э. Бранкафорте рассматривает деятельность Олеариуса как форму культурного посредничества, в которой персидская мудрость не цитируется механически, а получает новое осмысление внутри германской морально-риторической модели барокко [94].

Аналогичной позиции придерживается Ф. Бехзад, подчёркивающий, что немецкий перевод сыграл решающую роль в становлении ранней немецкой иранистики и стал отправной точкой систематического интереса к персидской литературе [90].

В исследованиях К. Вернера для «Encyclopaedia Iranica» подчёркивается, что работа Олеариуса – это редкий для XVII века пример сочетания строгой текстологической дисциплины и глубокой риторической переработки в духе немецкой барочной прозы [234]. В свою очередь Ф. Льюис в обзоре «Golestān-e Saʿdī» замечает, что сама структура «Гулистана» - сплав афоризмов, притч и сентенций – сделала текст максимально открытым для различных культурных трактовок [228]. Эти мнения подтверждают, что перевод Олеариуса нельзя сводит к узким рамкам филологии. Это масштабный проект по формированию европейских знаний о Персии, где труд Саади предстаёт не экзотическим артифактом, а живым источником универсальных ценностей, адаптированных под ментальность раннего Нового времени.

Важным фундаментом для Олеариуса послужил французский перевод Андре дю Рье (1634), который впервые вывел «Гулистан» на широкую литературную арену Европы. Именно благодаря Андре дю Рье идеи персидского классика начали распространятся в интеллектуальных кругах, превращая локальное восточное произведение в часть общеевропейского наследия. Несмотря на свою полноту, французская версия обеспечила тот самый первый контакт Запада с поэтической традицией Персии, который подготовил почву для всех последующих интерпретаций.

Однако немецкая версия Олеариуса пошла ещё дальше простого посредничества. Она обрела собственную концептуальную составляющую, став ярким отражением эстетики немецкого барокко. Переводчик мастерски адаптировал персидские поучения к риторическим моделям, привычным германскому читателю. Благодаря такой глубокой переработке его «Persianischer Rosenthal» стал восприниматься не как вторичный текст, а как самостоятельное и значимое явление в культуре Германии того времени. С. Маршанд подчёркивает, что подобные переводы следует понимать в контексте ранних европейских попыток интерпретировать Восток как нравственный ориентир, расположенный внутри христианской парадигмы мышления: «Немецкие ориенталисты … возникли из более раннего теологического интереса к землям и народам Ветхого завета, которые оказали влияние на развитие христианства» [144, с. 20].

Таким образом, работа Олеариуса демонстрирует не просто языковое посредничество, а создание нового культурного пространства, где персидская дидактическая традиция приобрела значимость в немецкой интеллектуальной среде, становясь инструментом моральной и риторической рефлексии.

На этом фоне становится очевидным, что адаптация восточного материала не была редукцией; напротив, она выполняла функцию культурного «перевода мировоззрения», при котором суфийские и философские элементы текста переосмыслялись через категории протестантской этики и барочной риторики.

Стилистическая обработка стала одним из ключевых уровней интерпретации. Немецкий «Гулистан» вписывается в эстетику барокко, для которой характерны риторическая насыщенность, усложнённая синтаксическая организация, латинизированная лексика и парадоксальная афористичность. Как подчёркивает Вернер, «замечательно точный» Олеариус фактически помещает произведение Саади в контекст барочной афористики, «смещая акценты с мистико-философского измерения на морально-дидактическое». В результате возникает своеобразный «двойной текст»: под восточной оболочкой раскрывается система ценностей протестантской Германии XVII века [234].

Характер трансформации ещё отчётливее проявляется при анализе отдельных притч. В рассказе о великодушие (Гл. 3, рассказе 19 в персидском тексте):

«کلاه گوشه دهقان به آفتاب رسید، که سایه بر سرش انداخت چون تو سلطانی»[17] [53, с. 231] / букв.: край шапки дехканина достиг солнца, потому что тень на его голову бросил такой султан, как ты.

Этот эпизод из «Гулистана» Саади строится на столкновении двух взглядов на власть: внешнего пафоса придворных и внутренней значимости поступка. Образ «тени» -سایه здесь лишён физического смысла и служит проводником между крайностями социальной лестницы. В персидской традиции правитель связан с титулом «*Зиллуллоҳ*» (Тень Бога на земле), что наделяет само понятие тени значением божественной благодати, защиты и милости. «Тень Бога», поэтому его присутствие в хижине дехканина воспринимается не как бытовой визит, а как трансляция высшей силы.

Саади использует контраст между статичным величием султана -«солнца» и динамичным возвышением бедняка. Фраза о том, что «край шапки дехканина достиг небесного светила», описывает мгновенный прыжок из нищеты в область мифа. «Тень» в этом контексте - это форма признания субъекта.

[17]Здесь и далее персидский текст приводится в соответствии с персидской части издания [53].

Султан, вопреки опасениям везиря, не теряет своего блеска, соприкасаясь с грязью и холодом крестьянского быта; напротив, он подтверждает свою природу источника света, который отбрасывает тень на всё, к чему прикасается.

Для крестьянина эта метафора становится инструментом тонкой лести и самозащиты. Он утверждает, что величие монарха неизменно, тогда как достоинство подданного - величина переменная, зависящая исключительно от взгляда правителя. Таким образом, «тень» - это акт легитимации маленького человека, превращающий случайный ночлег в событие, меняющее структуру мироздания в масштабах одной отдельно взятой судьбы маленького, обычного человека.

В немецком изложении:	буквально:
«Des Rönigs Ehre wird dadurch gar nicht geſchendet / *Wenn Er ein freundlich Aug' auff ſeine Bawren wendet /* *Dem Baur iſt / wenn ſein Ropff des Kȍnigs Schatten ſpürt/* *Gleich als wenn feinen Hut die Sonne ſelbſt berȕhrt»* [170, с. 70].	/ Честь короля тем ничуть не позорится, / Если он обращает дружелюбный взор на своих крестьян. / Для крестьянина же — когда его голова чувствует тень короля / Это всё равно как если бы его шляпы коснулось само солнце.

Олеариус наглядно показывает, как восточный мистицизм в немецком переложении XVII века перерождается в этическую систему западного барокко. Если в первоисточнике встреча султана и дехканина мыслится как событие онтологическое, то у Олеариуса она превращается в социально-политическое назидание. В «Гулистане» владыка предстаёт в ипостаси *«Зиллуллоҳ»* - тень Бога, чьё само присутствие транслирует божественную благодать, а знаменитая метафора Саади о «крае шапки, достигшем солнца», фиксирует мгновенное вознесение бедняка в пространстве мифа. Это прямое соприкосновение с сакральным источником света, где чудо происходит здесь и сейчас.

Олеариус же последовательно замещает этот стихийный восторг категориями разума и государственной добродетели. Олеариус подменяет иррациональное «падение тени» сознательным «дружелюбным взором» - *ein freundlich Aug,* переводя акт из области чудотворения в сферу морали. Если у Саади величие султана неоспоримо, то в немецком тексте оно проходит этическую проверку. Автор специально оговаривает сохранность монаршей чести – Ehre, лигитимируя близость короны к народу как высшее проявление гуманности, а не мистический акт.

Даже метафорический «прыжок к светилу» в немецкой интерпретации обретает форму осторожного сравнения – *Gleich als* – «подобно тому, как / словно». Введение этого оборота фиксирует жёсткую границу между восточным мистицизмом и западным рационализмом. В тексте Саади дехканин констатирует физическое соприкосновение шапки со светилом, так как суфийская традиция стирает грань между земным и небесным, превращая образ в объективный факт. Олеариус же выстраивает логическую дистанцию: конструкция *Gleich als* – «подобно тому, как / словно» переводит мистическое единство в плосткость эстетического сопоставления. Поскольку для европейской мысли того времени буквальный контакт головного убора с солнцем невозможен, образ становится лишь риторическим инструментом, описывающим субъективное состояние подданного, получившего признание монарха. Эта лингвистическая правка превращает безусловную сакральную связь в условное уподобление, адаптируя восточный абсолютизм к западным представлениям о чётких границах между реальным и воображаемым. Это десакрализует чудо, превращая его в глубокое эмоциональное переживание подданного. Олеариус переосмысляет персидскую «тень» не как мистический покров, а как инструмент признания человеческого достоинства в нищем. В итоге через смену акцентов - от сакральной эманации к волевому акту милосердия - восточная притча о небесном сиянии власти трансформируется в европейский урок о мудром и сострадательном правлении, где величие

государя подтверждается его способностью освещать самые тёмные углы общественной лестницы.

В рассказе о бедняке в пустыне (Гл. 3, рассказ 18, в перс. тексте) выражение Саади: «در بیابان فقیر سوخته را شلغم پخته به که نقره خام» [53, с. 228] / букв.: в пустыне для сгоревшего (изнурённого жарой) бедняка, варёная репа лучше, чем необработанное (сырое) серебро, превращается у Олеариуса в Главе 3, рассказе 18 в: *«Was hilfft dem Tzafer Bolt und Belt ƒ Es kan doch fein Begehr nicht füllen / Und weder Durſt noch Pungeerr ſtillen / Drumb er verſchmachtet Hier hinfȁlt»* [170, с. 70] / букв.: что помогает Тцаферу (Джафару) золото и деньги? Оно ведь не может его потребность исполнить, и ни жажду, ни голод утолить, потому он, изнемогши, здесь падает.

Анализ данного примера открывает поразительный пример культурной адаптации и трансформацию восточного текста европейским переводчиком XVII века. Адаптация изречения Саади в четверостишие о Джафаре обнажает радикальную смену художественного фокуса: от персидской эстетики «сути вещей» к европейской драматургии «тщеты бытия». В оригинале Саади сталкивает два физических состояния - мягкое тепло вареной репы и холодную твёрдость необработанного серебра. Этот образ практически биологичен: изнуренное тело требует пищу, т.е. органики, а не минерала. Репа здесь - не просто еда, а метафора самой жизни, возвращённой через насыщение.

Олеариус полностью удаляет из текста предметный мир Востока, заменяя «репу» абстрактным «исполнением нужды». Вместо поэтики спасения появляется поэтика краха. Введение имени Джафара (*Tzafer*) превращает афоризм в эпитафию, перенося акцент с ценности пищи на бессилие богатство. Если у Саади акцент сделан на обретении - «репа лучше серебра - شلغم پخته به که نقره خام», то у Олеариуса - на утрате: золото и деньги (*Bolt und Belt*) не просто бесполезны, они становятся немым укором умирающему.

В немецком тексте исчезает восточная ирония и лаконизм, уступая место тяжёлому дыханию пустыни и физическому изнеможению - *verſchmachtet*. Текст Саади служил напоминанием о здравом смысле, текст Олеариуса

становится моральным назиданием. Золото в этой интерпретации превращается в бесполезный груз, не способный утолить жажду или голод. Такая трансформация кулинарной метафоры в философский финал ярко подсвечивает разрыв между двумя мирами. Если Саади ценит саму жизнь в её базовых проявлениях, то Олеариус прибегает к образу смерти, для того чтобы наглядно очертить границы материальной власти. Лаконичность и приземлённость оригинала – символ репы уступают место барочной патетике, антитезе и возвышенному слогу. Но даже при полной смене «декораций» Олеариус бережно сохраняет структурную логику афоризма.

Сопоставление этих подходов позволяет сделать вывод, что перевод Олеариуса не просто лингвистический акт, а масштабный культурный акт. Он показывает, как восточный текст может менять свою форму, встраиваясь в иную интеллектуальную среду, но при этом сохраняет смысловое ядро. Олеариус вписал «Гулистан» в европейскую риторику, где инструменты барокко становятся ключом к его пониманию. Именно поэтому данный перевод стоит считать важнейшим этапом в формировании западного взгляда на Персию и одной из основ раннего ориентализма.

Чтобы глубже понять логику Адама Олеариуса, необходимо обратиться к его биографии. Его стратегия перевода неразрывно связана с жизненным опытом, сформировавшим его методы и исследовательский почерк. Эти факторы разберём в следующем разделе.

2.1. Жизнь и деятельность Адама Олеариуса: востоковедческие интересы и путешествия

В данном разделе рассматривается научный путь Адама Олеариуса в контексте зарождающегося интереса Европы к персидской этике и поэзии. Мы проанализируем механизмы, благодаря которым «Гулистан» стал частью интеллектуальной жизни немецкого барокко XVII века. В центре внимания – то, как классическое гуманитарное образование и личный опыт странствий определили подход Олеариуса к переводу, сделав его одним из первых настоящих посредников между Европой и Ираном.

Фигура Олеариуса уникальна для истории контактов Северной Европы с Востоком. Его путь – это дорога от кабинета библиотекаря к живому опыту, от пассивного наблюдения к глубокой интерпретации чужой традиции. Его интерес к востоковедению вызревал постепенно, филологическая база и гуманистическая закалка соединились в нём с личными впечатлениями от встреч с персидской культурой.

Образование, полученное им в Лейпциге и Шлезвиге, опираясь на традиции протестантского гуманизма с его культом текста, риторики и античной филологии. Это приучило Олеариуса видеть в Востоке не набор экзотических картин и мотивов, а сложную систему смыслов, требующую научного анализа. Ещё в юности он вышел за рамки привычной латинско-немецкой традиции, увлекшись изучением редких языков. При этом его никогда не интересовал сухой перевод, он стремился вскрыть культурный и исторический пласт текста, исследуя эстетические модели и повествовательные формы разных народов. Эти навыки оказались полезны в голштинской дипломатической миссии герцога Фридриха III, где требовалось не только знание языков, но и способность понимать культурные коды и интерпретировать тексты в контексте чужой ментальности. Опыт работы с разнообразными литературными традициями впоследствии лёг в основу его методологического подхода к литературоведческому анализу, позволяя выявлять структурные и смысловые закономерности в произведениях разных культур.

Назначение секретарём и переводчиком в составе посольства к шаху Сефевидской державы (1633–1639) стало ключевым рубежом в его биографии. Политико-экономические задачи миссии создали условия для глубокого погружения учёного в социокультурную среду Персии. В своих наблюдениях Олеариус тщательно фиксировал придворный церемониал, архитектурный и городской ландшафт, религиозные практики, письменные традиции, нормы речевого этикета и механизмы организации общественного порядка. Для него эти наблюдения не ограничивались простым описанием «экзотических»

деталей чужой культуры: он искал закономерности, стремился выявить внутреннюю логику социальной жизни и понять, как культурные формы соотносятся с интеллектуальными и моральными принципами общества. Поздка в Исфахан превратилась для него в нечто большее, чем просто дипломатическое поручение. Она стала своего рода исследовательской лабораторией, где Олеариус оттачивал свою методику: учился системно анализировать местные обычаи, искать в них логику и выстраивать целостную картину иного мира. именно этот опыт «полевой работы» лёг в основу его будущих научных и литературных трудов.

В его методике чтение классики и живое наблюдение за реальностью слились воедино. Поэзия Саади была для него не просто изящной словесностью, а ключом к пониманию внутреннего устройства персидского общества. Олеариус воспринимал литературу как зеркало народной души, где афоризмы из «Гулистана» служили прямым подтверждением действительности. Он мог сопоставить случайный жест прохожего на улице или сложный придворный ритуал с мудростью поэта, проверяя жизненные наблюдения текстом и наоборот.

В его работах поэзия перестаёт быть украшением и становится живым правилом поведения. Например, когда он переводит метафору «тень короля», он видит в ней не просто поэтическую игру, а саму суть отношений между властью и народом. Так литература в руках Олеариуса превратилась из предмета любования в способ понять ценности и логику другого мира, где слово поэта и повседневный поступок связаны неразрывно.

По свидетельству К. Вернера, изучение персидского языка и работа с рукописями в период пребывания в государстве Сефевидов определили вектор научной деятельности А. Олеаруса. Его метод, близкий к ранней культурологии, соединял наблюдения и анализ текстов, позволяя выявлять структуру нравственно-поэтических традиций. Вернер описывает этот труд как первое со времён античности всестороннее описание Персии, которое стало основой для жанра научных путевых заметок [201].

Этот подход позволил Олеариусу зафиксировать сложную организацию иранского общества XVII века, выходя за рамки простого описания быта. Автор выявляет скрытые социально-экономические связи, в частности, указывая на 1460 деревень в окрестностях Исфахана, интегрированных в единую систему ковроделия и текстильного производства: «вблизи Исфахана находятся примерно 1460 деревень, жители которых в основном заняты изготовлением тканей и ковров из шерсти, хлопка и шелка. Сама городская территория окружена неровными желтоватыми горами, простирающимися на север и юг. Городские стены крепкие и только в некоторых местах снабжены рвами; внизу находятся ворота, сверху - только зубцы и небольшие башни. Рвы частично заполнены водой, поэтому большинство мест за ними трудно доступно» [154, с. 661].

Этнографические данные Олеариуса о жителях Шамахи позволяют реконструировать архаичные детали праздника *Чахаршанбе-сури*: от строгого табу на торговые сделки до обряда «молчаливого омовения» жилищ речной водой для предотвращения несчастий» [цит. по: 146, с. 148]. В анализе религиозной жизни Ардебиль [154, с. 415] представлен не только как объект паломничества к святыне шейха Сафи ад-Дина, но и как идеологический центр, легитимирующий власть династии Сефевидов [там же, с. 416; 466]. Синтез лингвистической подготовки и полевых наблюдений позволил Олеарию сформировать энциклопедический портрет эпохи, заложивший методологический фундамент востоковедения.

После возвращения в Европу интерес Олеариуса к Востоку не ослабевает, а получает новое аналитическое измерение. Его труд *«Beschreibung der muscowitischen und persianischen Reise»* [там же] выходит за рамки путевого жанра: в нём географическое описание сочетается с исследовательской рефлексией, анализом социальных институтов и культурных практик. Именно здесь проявляется один из первых элементов германского ориентализма - стремление интерпретировать чужую культуру в её внутренней целостности, а не сводить её к описанию.

Накопленный в Персии опыт стал для Олеариуса прочной базой его переводческой работы. В ходе поездок, общения с носителями языка и сбора рукописей он наткнулся на «Гулистан» Саади и осознанно выбрал именно это произведение для представления европейской аудитории. Тексты Саади - это не просто афоризмы и поучительные истории, а глубоко философские и культурно насыщенные рассказы, отражающие нравственные, социальные и интеллектуальные структуры персидского общества. Олеариус переводит «Гулистан» как *«Persianisches Rosenthal»* - и делает это с участием помощника из Персии, что придаёт переводу достоверность и близость к оригиналу.

Его перевод «Гулистана» не был поверхностной адаптацией - он стремился сохранить глубину оригинала и передать дух персидской мудрости, одновременно делая книгу доступной европейскому читателю.

В интерпретации Олеариуса «Гулистан» превращается в полноценный культурный мост. Благодаря его труду европейцы получили возможность увидеть персидскую традицию не как набор экзотических фрагментов, а как стройную систему моральных притч и глубоких размышлений. Как справедливо замечает Э. Бранкафорте, Олеариус выстраевает цельный образ Персии, виртуозно соединяя живые наблюдения с риторической отделкой и картографической точностью. Его работа – это не просто путевые заметки, а масштабная репрезентация Востока в европейском сознании [94]. Автор системно структурирует материал: от придворного этикета до планов городов – каждая деталь вписана в обшую социальную и культурную логику. Такой аналитический подход позволил западному читателю интерпретировать чужую культуру через понятные ему связи между бытовыми практиками и этическими нормами.

Особый статус проекту *«Persianischer Rosenthal»* придаёт участие в нём персидского помощника Хаккверди. Как подтверждает К. Вернер, именно благодаря этому сотрудничеству Олеариусу удалось подготовить первый прямой и удивительно точный перевод «Гулистана» [234]. Работа с носителем языка позволила адекватно передать персидские идиомы, тонкости этикета и

бытовые нюансы того времени. Участие Хаккверди стало своего рода инструментом верификации: это наделило текст статусом достоверного источника, выгодно отличая его от латинской версии Гентиуса или других переводов, где часто встречались смысловые искажения из-за нехватки контекстных знаний. Хаккверди не просто помогал переводить слова, он транслировал саму культурную риторику. Для XVII века подобное соавторство было уникальным явлением, превратившим перевод из пассивной адаптации в живой интеллектуальный диалог.

Личный эмперический опыт, накопленный Олеариусом во время миссии, стал фундаментом для его дальнейшей работы по систематизации иранского наследия. Прямое общение с носителями традиции и работа с подлинными рукописями превратили разрозненные наблюдения в строгую методологию. Благодаря этому «Гулистан» предстал в его глазах не только как сборник поучений, а как объект сложной эстетической репрезентации.

Такой серьёзный подход диктовал и высокие требования к стилю. Как отмечает Ф.Бехзад, анализируя стратегию перевода, главным ориентиром для Олеариуса служило стремление передать «изящество языка» - *Zierlichkeit der Sprache* оригинала, сохранив художественную ценность текста для немецкого читателя. В интерпретации исследователя, «сохранение художественной целостности и поэтики текста становилось для автора самоцелью, превалирующей над прагматичным стремлением к упрощению или чисто технической адаптации содержания» [90, с. 112–113]. Это показывает, что Олеариус воспринимал текст не только как философско-моральное поучение, но и как поэтическую систему, где красота метафоры и риторика имеют критическое значение.

Переход от полевых наблюдений к кабинетной обработке материала обусловил специфику визуальной и текстовой архитектоники его трудов. Визуальное устройство трудов Олеариуса обнаруживает прямую зависимость между политической волей заказчика и методами художественного описания. «Имена и титулы патронов, доминирующие в пространстве листа,

функционируют в качестве «авторитарного клейма» - *seal of authority*, легитимирующего права суверенов на владение описываемыми регионами» [88, с. 126]. Такой подход выдаёт масштабный замысел Олеариуса: он не просто описывает Персию, а выстраивает её целостный образ, в котором личные наблюдения переплетаются с изящной риторикой и наглядными образами. Благодаря этому перевод становится чем-то большим, чем просто переложением слов с одного языка на другой - он превращается в полноценное «представительство» Востока в Европе, перерастая рамки обычного текста, создавая пространство, где европейская и персидская литературные традиции вступают в настоящий живой диалог.

С точки зрения поэтики текста, выводы Бранкафорте имеют решающее значение для понимания стратегии переводчика. Если внешние атрибуты книги маркируют границы политических притязаний, то содержание *«Persianischer Rosenthal»* служит задаче интеллектуального освоения восточного наследия.

Немецкий «Гулистан» XVII века возник в результате поиска компромисса между персидским подлинником и литературными ожиданиями европейской аудитории. Для А. Олеариуса работа над текстом не ограничивалась лингвистическим переносом: она предполагала адаптацию восточной дидактики к этическим и эстетическим нормам западного общества. В этом контексте перевод становится формой культурного посредничества, где переработка чужого материала служит средством его включения в иную социальную среду.

Таким образом, *«Persianischer Rosenthal»* Олеариуса - это не простой пересказ, а художественно-аналитическое произведение: он сохраняет ритм, образность и структуру персидского оригинала, одновременно делая текст доступным европейской публике. Его перевод - это форма культурного обмена, в рамках которого западный читатель получает не только нравственные идеи Саади, но и эстетическую систему, лежащую в основе персидской литературы.

Сходство нравственно-поэтической манеры Саади с барочной риторикой Европы - точка, которую подчёркивают и современные исследователи. Ф. Бехзад рассматривает подход Олеариуса как создание особого «пространства, где Европа познает саму себя через отражение в Персии» [90, с. 38]. В этой работе строгая гуманистическая дисциплина переводчика тесно переплетается с его уникальным личным опытом пребывания в Иране.

Восприятие восточного наследия в трудах Олеариуса – это не только не механическое копирование чужих слов, а попытка встроить персидский этический дискурс в саму структуру европейского мышления. Именно этим объясняется и специфика его иентерпретаций, и то исключительное место, которое *«Persianischer Rosenthal»* занял в интеллектуальной истории Германии XVII века.

Анализ биографии Олеариуса вскрывает логику его научного созревания. Фундаментальная филологическая база привила ему культуру бережнего обращения с текстом, путешествие в сефевидскую Персию развило дар межкультурного наблюдения, а возвращение в Европу позволило отшлифовать накопленный материал в стройную исследовательскую модель. В этой модели описание и интерпретация неразрывны, а непосредственный персидский опыт становится главным двигателем его переводческой стратегии. Работа над «Гулистаном» опирается не только на филологические навыки, но и на длительное пребывание в персидской среде, взаимодействие с её представителями, чтение местных рукописей и наблюдение за нравственно-поэтическими практиками. Поэтому *«Persianischer Rosenthal»* выступает не просто переводом, а результатом диалога культур — формой, в которой европейская мысль стремится осмыслить иную традицию, не разрушая её внутренней гармонии.

Таким образом, раздел 2.1 выявляет центральный принцип научной биографии Олеариуса: личное путешествие превращается в форму интеллектуального пути, а перевод — в пространство сопоставления

культурных систем. Это и определило культурно-историческое значение его трудов для формирования раннего немецкого ориентализма.

Заключение по разделу 2.1.

Рассмотрение биографии и деятельности Адама Олеариуса в контексте голштинского посольства в Московию и Персию, а также его последующей придворной службы позволяет сделать несколько принципиальных выводов, значимых для анализа его перевода «Гулистана».

Во-первых, дипломатическая миссия 1633–1639 гг. стала для Олеариуса не только политическим поручением, но и школой межкультурного наблюдения. Он последовательно превращает опыт путешественника в форму научного описания, где эмпирический материал структурируется в соответствии с запросами раннего новоевропейского знания. Трансформация из простого хрониста в аналитика позволила Олеариусу увидеть в восточном тексте не просто хронику событий, а неисчерпаемый источник универсальных гуманитарных истин.

Во-вторых, его роль при дворе Фридриха III, где он совмещал обязанности математика, картографа, библиотекаря и хранителя кунсткамеры, наглядно подтверждает, что работа с восточным наследием для него никогда не замыкался в рамках филологии. Она была частью масштабного проекта по описанию и визуализации мира, где Персия занимала столь же важное место, что и другие регионы. Такая многогранность личности объясняет, почему именно «Гулистан» Саади стал для него идеальным концентратом восточной мысли, который можно переложить на язык европейских риторических форм.

В-третьих, серьёзное погружение в персидский язык и тесное сотрудничество с носителями традиции, особенно с Хаккверди, доказывают, что его перевод был чем-то большим, чем работа с существующими европейскими версиями. Это было осознанное стремление к прямому контакту с подлинником, попытка услышать истинный голос оригинала. Это придаёт его работе двойственный характер: с одной стороны, она вписывается в барочную практику адаптации «чужого» текста к своим культурным ожиданиям; с другой

- опирается на стремление к текстологической добросовестности и уточнению смысловых нюансов.

В-четвёртых, фигура Олеариуса в истории немецкой ориенталистики свидетельствует о ранней стадии перехода от описания Востока как экзотического объекта к пониманию его как равноправного партнёра в интеллектуальном диалоге. Его «Описание московского и персидского путешествия» и *«Persianischer Rosenthal»* образуют единую программу, в рамках которой географическое пространство и литературный текст рассматриваются как взаимосвязанные источники знания о «ином».

Наконец, в-пятых, биография Олеариуса показывает, что перевод «Гулистана» не может быть сведён к технической языковой операции. Он становится итогом долгого пути — от университетской подготовки к дипломатической практике, от путевого наблюдения к теоретическому осмыслению, от географического описания к нравственно-филологической интерпретации. Именно поэтому анализ его жизни и деятельности является необходимой предпосылкой для последующего рассмотрения переводческих принципов и текстовых трансформаций в немецком *«Persianischer Rosenthal»,* которому посвящены следующие разделы главы.

2.2. История создания перевода «Гулистана» Адамом Олеариусом: цели, задачи, источники

Размышляя над историей возникновения немецкого «Гулистана», необходимо представить этот труд не только как частное проявление филологического интереса, но и как результат пересечения нескольких интеллектуальных траекторий, определивших саму возможность раннемодерного межкультурного диалога. Немецкий перевод «Гулистана» возник как результат синтеза дипломатической прагматики и раннемодерного востоковедения. Работа опиралась на программу Готторпского двора по систематизации знаний о мире и личный опыт пребывания Олеариуса в Персии (1635–1639).

Исследовательская задача настоящего раздела заключается в выявлении филологических и идеологических оснований, которыми руководствовался Олеариус в процессе адаптации текста Саади. Для комплексной реконструкции внутренней логики перевода в работе применяется синтез нескольких научных подходов. С помощью историко-генетического метода анализируется процесс формирования замысла *«Persianischer Rosenthal»* в контексте Готторпской востоковедной школы и дипломатической миссии 1630-х годов. Сравнительно-сопоставительный метод позволяет выявить специфические отличия немецкого перевода от существующих латинской - Г. Гентиуса и французской - дю Рье версий, в то время как контекстуальный анализ обеспечивает интерпретацию риторических решений автора — от использования александрийского стиха до эмблематической структуры текста - через призму барочной поэтики и протестантской дидактики. Наконец, посредством метода интеллектуальной реконструкции оценивается роль личного опыта путешествия Олеариуса и его консультаций с носителем языка Хаккверди как ключевых факторов научной верификации восточного памятника.

Перевод здесь предстаёт не как механическое переложение, а как выражение всесторонней научной программы, сформировавшейся при готторпском дворе и опиравшейся на личный опыт путешествия в Персию, живое языковое посредничество и критическое отношение к западноевропейским адаптациям восточных текстов, в частности, к латинскому изданию Г. Гентиуса *«Rosarium Politicum»* (1651). Олеариус вступает в осознанную интеллектуальную конкуренцию с латинским изданием Г. Гентиуса и прямо указывает на это в предисловии своего перевода: *«Theils auch weil ich vor drey Jahren in Holland von Herrn Georgio Gentio, der Orientaliſchen Sprache wolerfahrnen / meinem guten Freunde / verſtanden / daß er eben dieſes Buch in Latein herauß zugeben willens / alſo habe ichs nöthig und dienlich zu ſeyn erachtet / daß ich es in unſer Mutterſprache den Teutſchen auch bekand mache»* / «Я три года назад в Голландии от господина Георга Генция, в

восточных языках многоопытного, моего доброго друга, узнал, что он именно эту книгу на латыни выпустить намерен, посему я счёл нужным и полезным сделать её известной немцам также и на нашем материнском языке» [170, предисл., сигн. B iij][18]. Подобное дистанцирование от латинской традиции свидетельствует о желании Олеариуса вывести персидскую литературу за пределы узкого академического круга. Понимая, что его друг Гентиус уже готовит латинскую версию, Олеариус отказывается от дублирования его труда и выбирает стратегию перевода на «материнский язык». Тем самым он не только делает текст Саади доступным широкой немецкой публике, но и стремится доказать самодостаточность своего национального языка, способного передать сложность восточной поэзии без посредничества латыни.

Интеллектуальная атмосфера Европы середины XVII века, насыщенная следствиями конфессиональных конфликтов и поисками устойчивых нравственных опор, сформировала пространство, в котором восточная литература начинала восприниматься как носитель зрелой этической традиции. Сочинения Саади интерпретировались автором не как исламская доктрина, а как выражение «естественного закона» - *lex naturalis*, доступного разуму через самовоспитание. Олеариус сочетал эмпирическое наблюдение за нравами с задачей поиска универсальных моральных истин, представляя Саади собеседником в общеевропейской дискуссии о добродетели. Для протестантской культуры того времени характерно внимание к произведениям, способным стать основанием для духовного самовоспитания, а не только для богословских диспутов. Именно в этом контексте сочинения Саади приобретают восприимчивость европейского читателя, для которого нравственный опыт Востока становится частью поиска универсального морального закона, не ограниченного рамками конфессиональных различий. Одновременно развивается новая форма научного взгляда на мир: тексты

[18] Ссылка приводится по типографским сигнатурам: фрагмент находится в предисловии, тетрадь B, третий лист (iij).

путешественников, географические и этнографические описания создают представление о Востоке как о пространстве, подлежащем наблюдению и анализу, а не мифологической интерпретации. Олеариус входит в эту интеллектуальную ситуацию как учёный, для которого эмпирическое наблюдение и стремление к нравственной ясности являются взаимодополняющими формами постижения мира.

Институциональная среда, в которой формировался замысел перевода, определяла и сам образ мышления Олеариуса. Институциональной базой проекта стал Готторпский двор герцога Фридриха III. В этой среде перевод «Гулистана» стал филологическим дополнением к «Описанию путешествия в Московию и Персию» (*«Offt begehrte Beschreibung...»*). Доступ к архивным источникам сформировал у Олеариуса метод сопоставительного анализа, реализованный в проверке восточных текстов на достоверность.Готторпский двор герцога Фридриха III был ориентирован на создание систематического знания о мире, в котором картография, библиотечное дело, историография и филология не имели жёстких дисциплинарных границ. Олеариус в этой среде выступал одновременно как секретарь, хранитель рукописей, историограф и исследователь языков. Доступ к многочисленным источникам на разных языках формировал у него привычку к сопоставительному анализу, что впоследствии определило его требовательность к точности и необходимость проверки европейских переводов восточных текстов. В пространстве готторпской научной культуры перевод «Гулистана» становился элементом более широкого проекта: если карта земного пространства выражала картографическую целостность мира, то текст Саади в немецком переложении должен был представить структуру его нравственной географии, став логическим дополнением к его же фундаментальному труду «Описание путешествия в Московию и Персию» (*«Offt begehrte Beschreibung der Newen Orientalischen Reise»*) [155].

Опыт путешествия 1635–1639 годов, включавшего пребывание в Москве, Шемахе, Исфахане и других центрах, придал интеллектуальной

работе Олеариуса ту степень вовлеченности, которая редко свойственна европейским авторам XVII столетия. Наблюдая городскую жизнь Исфахана, Олеариус постепенно осознавал внутреннюю логику персидской нравственной культуры, проявляющуюся в обычаях гостеприимства, благочестия, справедливости и иерархии учёности. Впоследствии эти наблюдения сформировали у него способность читать «Гулистан» как текст, отражающий реальную социальную практику, а не отвлечённую моралистическую конструкцию. Именно благодаря этому его перевод избегает поверхностной экзотизации: Олеариус стремится передать не «чуждость» персидской этики, а её органическую целостность, воспринимаемую им через непосредственное переживание, которое позже было визуализировано в издании 1654 года с помощью серии подробных медных гравюр, фиксирующих быт и нравы Востока.

Важнейшим элементом источниковой базы перевода Олеариуса становится фигура перса Хаккверди: тесное сотрудничество с носителем языка позволило исследователю преодолеть лексическую ограниченность восточных словарей того времени. В основе этого труда лежит уникальный синтез эмпирического опыта, накопленного в ходе посольства в Персию, и тщательной кабинетной работы. Ключевым фактором достоверности текста стало многолетнее присутствие в доме автора живого представителя иной культуры, чье «языковое посредничество» позволило подготовить первоначальный латинский прототип перевода: *«...mit zuthun eines alten wolerfahrnen Perſianers Namens Hakvirdi / (welchen ich 5. gantzer Jahr in meinem Hauſe gehabt) bißweilen bey müſſigen Stunden ins Latein übergeſetzt»* / «...при содействии одного старого многоопытного перса по имени Хакверди (которого я 5 полных лет в своем доме имел), порой в досужие часы на латынь переложил» [170, предисл., сигн. B ij].

Такое тесное сотрудничество позволило расшифровать сложные суфийские подтексты и добыться безупречной передачи персидских реалий. Благодаря участию носителя языка Олеариуса смог проникнуть в те пласты

смыслов саади, которые оставались за рамками понимания для тех, кто опирался лишь на латинские или французские переложения.

Официальный статус Хаккверди, прибывщего в Шлезвиг в составе персидской делегации, позволил Олеариусу организовать длительную и кропотливую работу над текстом в Готторпе. Хаккверди выступал не просто комментатором. Он раскрывал внутренние риторические механизмы, объяснял суфийские аллюзии и уточнял этнокультурные нюансы, превращая перевод в живой диалог о смыслах. Его роль была фундаментальной, он корректировал взгляды Олеариуса на саму структуру персидской этики и помогал восстанавливать искаженные фрагменты. Это делает немецкий перевод «Гулистана» уникальным свидетельством прямого культурного посредничества, которое смогла преодолеть ограниченность и скудность словарей той эпохи.

Тем не менее, итоговая стратегия Олеариуса диктовалась не только научным любопытством, но и осознанным желанием вступить в конкуренцию с латинской традицией, доминировавшей в европейском ориентализме.

Узнав о подготовке Г. Гентиусом латинского издания *«Rosarium Politicum»*, Олеариус отказывается от идеи дублировать его труд на латынь - языке науки. Вместо этого он выбирает путь лингвистической самодостаточности, стремясь доказать, что немецкий язык способен передать мудрость Востока столь же изящно и точно. Олеариус обосновывает этот выбор как осознанную просветительскую необходимость: *«...Theils auch weil ich vor drey Jahren in Holland von Herrn Georgio Gentio, der Orientaliſchen Sprache wolerfahrnen / meinem guten Freunde / verſtanden / daß er eben dieſes Buch in Latein herauß zugeben willens / alſo habe ichs nȏthig und dienlich zu ſeyn erachtet / daß ich es in unſer Mutterſprache den Teutſchen auch bekand mache»* / «...отчасти также потому, что я три года назад в Голландии от господина Георга Генция... узнал, что он именно эту книгу на латыни выпустить намерен, посему я счёл нужным и полезным сделать её известной немцам также и на нашем материнском языке» [170, предисл., сигн. B iij. (см.: ссылку на стр.101)].

Данная стратегия находит своё воплощение в программной метафоре «немецкого плаща». Перевод для Олеариуса — это акт культурной адаптации, где восточный поэт обретает новый облик, понятный соотечественникам, но сохраняющий свою иноземную сущность: *«Das ich aber dieſen Perſianer in einem Teutſchen Mantel herein fůhre / und in unſer Hochteutſchen Mutterſprache hǒren laſſe»* / «То, что я, однако, сего перса в немецком плаще сюда ввожу и на нашем высоконемецком материнском языке слышать даю» [там же, предисл., сигн. B iij].

Таким образом, *«Persianischer Rosenthal»* стал актом интеллектуального суверенитета: опираясь на критическое отношение к западноевропейским адаптациям, Олеариус вывел персидскую литературу из академической рамки латыни в пространство живой национальной культуры, наделив её голосом, звучащим на равных с европейской классикой.

Французский перевод дю Рье, ставший первым европейским изданием «Гулистана» в 1634 году, послужил Олеариусу отправной точкой, но одновременно и границей, которую необходимо было преодолеть. Опираясь на лексикографические труды Я. Голиуса, особенно на *«Lexicon Arabico-Latinum: contextum ex probatioribus orientis lexicographis»* («Арабо-латинский лексикон, составленный на основе авторитетных восточных лексикографов») [119], Олеариус входил в ту же интеллектуальную среду, в которой работал, например, Дж. Гривс[19], который «подружился со знаменитыми знатоками персидского и арабского языков - Якобом Голиусом[20] в Лейдене и Эдвардом Пококом[21] в Оксфорде» [94, с. 216]. Именно благодаря доступу к этой сети

---

[19] **Гривс Джон** (John Greaves, 1602–1652) — английский математик, астроном и востоковед, профессор астрономии в Оксфорде. Его деятельность по сбору и изданию восточных рукописей (в частности, публикация астрономических таблиц Улугбека и Насир ад-Дина ат-Туси) обеспечила европейских учёных, включая А. Олеариуса, точными данными для картографирования регионов Каспия и Персии [См. подробнее: 94, с. 216].

[20] **Голиус Якоб** (Jacobus Golius, 1596–1667) — выдающийся голландский эрудит, профессор математики и восточных языков Лейденского университета. Автор фундаментального труда «Lexicon Arabico-Latinum» (1653), который на протяжении двух столетий оставался главным словарем для европейских исследователей Востока. Его лексикографические наработки и привезённые из путешествий рукописи легли в основу филологического метода А. Олеариуса при работе с текстом Саади [См. подробнее: там же].

[21] **Покок Эдвард** (Edward Pococke, 1604–1691) — английский священник и учёный, первый держатель кафедры арабского языка в Оксфорде. Долгое время жил в Алеппо и Стамбуле, где собрал обширную коллекцию восточных манускриптов. Покок был ключевой фигурой в формировании европейской научной

эрудитов Олеариус стремился к реконструкции оригинальных смыслов, утраченных в галантной французской версии. В то время как дю Рье трансформировал текст Саади в соответствии с эстетикой французской придворной литературы, сглаживая исламские и суфийские мотивы, Олеариус использовал весь набор филологических инструментарий своих современников для возвращения тексту его изначальной глубины. Например, дю Рье трансформировал текст Саади в соответствии с эстетикой французской придворной литературы, сглаживая исламские и суфийские мотивы, подчиняя повествование галантной риторике. Его версия дала ориентир, но не определение; работа Олеариуса над персидским оригиналом и постоянные сопоставления с французским текстом сделали немецкий перевод самостоятельным исследовательским проектом, в котором адаптация уступала место реконструкции. Его переводческая практика была интегрирована в поэтическую систему М. Опица, который в своём трактате «*Buch von der Deutschen Poeterey»* («Книга о немецкой поэзии») [158] заложил фундамент для новой национальной литературы, основанной на строгой метрике и чистоте языка. Олеариус, будучи членом *«Fruchtbringende Gesellschaft»*[22] - «Плодоносного общества», воспринял это как прямое руководство. Перевод «Гулистана» Саади стал для него проверкой немецкого языка на «эластичность» и способность конкурировать с латынью и французским.

Переводческая практика Олеариуса была глубоко интегрирована в поэтическую систему М. Опица. Дистанцируясь от дореформенной народной версификации, Олеариус «подчинил структуру персидского подлинника строгому александрийскому стиху»[23] [206, с. 26] - доминирующей форме

традиции изучения исламского мира, основанной на критическом анализе первоисточников, что коррелировало с задачами Олеария по реконструкции вольных французских переводов [См. подробнее: там же].

[22] ***«Fruchtbringende Gesellschaft»***, лат. *«Societas Fructifera»*) / «Плодоносное общество» - основанное в 1617 г. первое немецкое литературно-языковое объединение, ставившее целью очищение немецкого языка и развитие национальной словесности. А. Олеариус (принят в 1651 г. под именем *Der Vielmühende* - «Многотрудный») рассматривал свой перевод Саади как вклад в реализацию программы общества [206, с. 72-74].

[23] **Александрийский стих** - (назв. от фр. поэмы об Александре Македонском, 12 в.) — во французском стихосложении: 12-сложный стих с ударениями на шестом, двенадцатом и цезурой после шестого слога,

опицианской эстетики. В системе М. Опица он утвердился как канонический размер для высокой поэзии и дидактики. Использование этого метра Олеариусом служило инструментом «одомашнивания» персидской поэзии, придавая афоризмам Саади привычную для европейского барокко рациональную и торжественную форму. Применение этой метрической модели к двустишиям Саади позволило наделить дидактическую поэзию Востока нормативной ясностью, сопоставимой с канонами барочной оды. В этом жесте прочитывается акт своеобразной интеллектуальной дипломатии: благодаря версификационной дисциплине средневековый поэт обрёл голос, созвучный эстетическим запросам современной Олеариусу элиты.

Связь с теорией Опица эксплицирована Олеариусом через метафору «облачения» иноземца: перевод осмыслялся как процесс, в котором Саади надлежало быть *«in einen deutschen Rock stecken»* - «введенным внутрь одетым в немецкий кафтан». Эта стратегия не органичивалась простым переводом слов, а подразумевала глубокую перекодировку восточных образов, их перевод на язык немецкой интеллектуальной культуры XVII века.

Следуя принципам М.Опица, который требовал очистить речь от варваризмов и избыточного французского влияния, Олеариус упорно искал исконно немецкие эквиваленты даже самых специфических восточных терминов. В этом смысле его труд стал прямой антитезой версии Андре дю Рье. В кругах немецких учёных-эрудитов французский перевод считался поверхностным и диктуемым скорее капризами парижской моды, нежели стремлением к точности.

Как утверждает Э. Бранкафорте, идейная связь Олеариуса с Опицем, зародившаяся еще во время их встречи в Лейпциге в 1630 году нашла в *«Persianischer Rosenthal»* своё высшее воплощение. Этот перевод стал своеобразным манифестом немецкого литературного барокко, он доказал, что

обычно с парной рифмовкой; в немецком и русском стихосложении передается 6-стопным ямбом с цезурой после третьей стопы. В эпоху классицизма — основной размер *эпоса, трагедии, элегии, сатиры* и других высоких и средних жанров [там же, с. 26].

немецкий язык спасобен самостоятельно осваивать и представлять мировое культурное наследие, не нуждаясь в посредниках [94].

Логическим продолжением этой просветительской программы стала визуальная составляющая труда. Использование медных гравюр в издании 1654 года визуализировало «нравственную географию» Персии, превращая книгу в наглядное «Зерцало добродетели» - *Tugend-Spiegel*. Для уточнения значений Олеариус привлекал фундаментальные востоковедные труды того времени, в частности арабские лексиконы Я. Голиуса [119], что позволяло выстроить более строгую систему эквивалентов. Нельзя забывать и тот факт, что переводческая практика Олеариуса формировалась в условиях барочной риторической культуры, в которой нравоучительный текст представлялся инструментом духовной дисциплины. Модели «зеркала добродетели» и нравственных эмблем оказали влияние на форму немецкого перевода: Олеариус стремился не к буквальной передаче текста, а к выражению его морального потенциала, иногда усиливая логические связи, делая явными скрытые переходы и поясняя культурные аллюзии. В соответствии с поэтическими канонами М. Опица, Олеариус впервые облачил поэтические вставки Саади в форму немецкого александрийского стиха, тем самым переводя «Гулистан» в регистр «высокой» европейской классики. Однако эта риторическая переработка не разрушала персидской образности: она переводила её в регистр, в котором восточная мудрость могла быть воспринята европейским читателем без потери глубины.

Источниковая база, на которую опирался Олеариус, обладала многоуровневой структурой. Она включала персидский оригинал, прочитанный и обсуждённый с Хаккверди; французский перевод как ориентир структуры; устные пояснения; собственные наблюдения путешествия; арабские и турецкие материалы в роли сопоставительных; а также европейские богословские и нравственные трактаты, задававшие рамку интерпретации. Особое место в этом ряду занимало также и латинское издание Георгиуса Гентиуса (1651), по отношению к которому Олеариус стремился

предложить более доступную и стилистически совершенную народноязычную версию. Эти элементы, будучи взаимосвязаны, формировали новую модель научной работы, в которой текст Саади становился частью целостного исследовательского горизонта.

В результате «Гулистан» в немецком переводе Олеариуса занял в европейской мысли место произведения, способного участвовать в формировании универсального морального дискурса. Саади представлен не как представитель иной конфессиональной традиции, а как мыслитель, размышляющий о природе человеческого поведения в горизонте добра и ответственности. Для европейской культуры XVII века это означало новую возможность диалога: Восток начинал восприниматься не как фон для полемики, а как собеседник.

Завершая историко-культурную реконструкцию, можно утверждать, что перевод Олеариуса возник как синтез нескольких уровней:

- интеллектуального наследия Европы;
- институциональной структуры готторпского двора;
- эмпирического опыта персидской миссии;
- живого посредничества Хаккверди;
- критического отношения к французским и латинским версиям;
- барочной риторической нормы.

Эта совокупность определила своеобразие немецкого «Гулистана» и подготовила переход к анализу его текстовой структуры, который становится предметом следующего раздела.

Синтез филологической верификации, личного дипломатического опыта и барочной литературной нормы позволил Олеариусу совершить переход от экзотического восприятия «Гулистана» к его анализу как философского памятника. Это подготовило почву для детального текстологического анализа, представленного в следующем разделе.

Заключение по разделу 2.2.

Проведённая реконструкция условий, в которых возник немецкий «Гулистан» 1654 года, позволяет увидеть, что перевод Адама Олеариуса представляет собой не эпизод филологического труда, а результат сложившейся интеллектуальной структуры: готторпской исследовательской среды, эмпирического опыта персидского путешествия, диалога с носителем языка и критического отношения к европейским посредническим версиям.

Однако определение этих предпосылок ещё не раскрывает внутреннюю механику перевода - тех принципов, по которым Олеариус преобразовал текст Саади, сочетая филологическую точность с риторической и этической транспозицией. Переход от историко-культурного горизонта к собственно текстологическому рассмотрению позволяет выявить, каким образом раннемодерная риторика, барочная мораль, протестантская разумность и опыт межкультурного общения были включены в структуру немецкого «Гулистана».

Именно поэтому следующий раздел посвящён анализу переводческих установок Олеариуса: его пониманию задач перевода, методам работы с рукописной традицией, способам интерпретации и преобразования оригинала и тем риторико-философским решениям, которыми определена композиция и тональность *«Persianischer Rosenthal».*

2.3. Принципы перевода Адама Олеариуса: текстологический анализ перевода

Переводческая культура XVII века формировалась на пересечении риторических и морально-философских установок и постепенно уходила от понимания перевода как буквального воспроизведения текста. Все более очевидным становилось восприятие перевода как формы культурного действия, приравненной к созиданию нового смысла. Интересным в этом отношении выглядит теоретическое обоснование Дж. Драйдена, изложенное в его программных предисловиях, где он формулирует правила достижения переводческой «золотой середины»- *«middle way»*. В соответствии с ними

переводчик должен не просто сохранять смысл оригинала, но стремиться «выразить характер своего оригинала» - *express the character of his original,* заставляя автора говорить «на том виде английского языка, на котором он бы говорил, живи он в Англии и пиши он в нынешний век» [110, с. 19]. В рамках этой парадигмы переводчик получает право на необходимую «широту» - *latitude*, позволяющую «изменить лишь одеяние, но не исказить суть», не следуя слишком близко букве оригинала, чтобы не утратить его «дух» и сохранить эстетическую привлекательность произведения без ущерба для его содержательной глубины.

В этих словах заключён своего рода манифест барочной переводческой парадигмы, в которой аутентичность духа оказывается важнее буквальной сохранности формы. Л. Венути, анализируя историю подобных практик, отмечает, что уже с XVII века «беглость возобладала над другими переводческими стратегиями, навязывая зарубежным текстам отечественные ценности и тем самым делая переводчика невидимым» [199, с. 43]. Возникает парадокс «невидимого переводчика»: чем убедительнее адаптация, тем менее заметен её автор, хотя именно он задаёт рамку культурного считывания текста

В этом историческом горизонте выстраивается и переводческая практика Адама Олеариуса, которую уместно понимать как форму культурной медиации в барочном смысле слова. Для него перевод — не подчинение чужому тексту, а его встраивание в риторико-моральный контекст Европы. В издании 1654 года *«Persianischer Rosenthal»* он выступает не только как переводчик, но и как учёный-комментатор. В «Предисловии» Олеариус специально акцентирует внимание на состоянии персидской рукописной традиции, подчёркивая техническое несовершенство восточной книги: «Поскольку у персов нет типографий (*Buchdruckereyen*) в их стране... то слова и целые строки часто отсутствуют из-за небрежности переписчиков (*Abschreiber*); из десяти экземпляров едва ли найдутся два, которые полностью совпадали бы» [цит. по: 94, с. 175]. Это замечание фиксирует ранний тип текстологического сознания: перевод осмысляется не только как лингвистическая задача, но и как

редакционно-филологическое исправление. Как отмечает Э. Бранкафорте, указывая на то, что «исламский мир не использовал печатный пресс вплоть до восемнадцатого века — а рукописи встречаются реже» [там же, с. 174], для Олеариуса такая ситуация служила легитимным основанием для вмешательства в структуру оригинала. В этой логике перевод становится попыткой восстановить целостный «дух» текста на основе «искажённых» рукописных вариантов, что наделяет переводчика правом на ту самую «широту» - *latitude*, о которой писал Драйден.

На титульном листе издания подчёркнуто участие персидского христианина Хаккверди о котором было сказано в разделе 2.2. Олеариус выучил персидский язык с помощью Хаккверди, и создал первый прямой немецкий перевод с персидского. Присутствие носителя языка превращает его перевод в акт диалога культур и придаёт труду Олеариуса особую степень аутентичности. Он не ограничивается передачей слов Саади, но перестраивает текст в соответствии с нормами немецкого барокко, опираясь на устное толкование, живой комментарий и совместное чтение.

Важным этапом работы Адама Олеариуса стало обращение к переводу Андре дю Рье (1634), через который произведение Саади впервые оказалось в литературном обращении Европы. Тем не менее немецкая версия не ограничилась ролью посредника. Она приобрела самостоятельную форму — отражающую эстетические и идеологические приоритеты немецкого барокко. Анализ показывает, что перевод Олеариуса перерабатывал нравоучительные рассказы Саади в соответствии с конвенциями немецкой прозы XVII века, превращая персидское этическое повествование в дидактическую барочную структуру. В результате притча в такой модели превращалась в нравоучительный параграф, поэтический афоризм - в дидактический тезис; перевод приобретал характер *speculum virtutis* - «зеркала добродетели», в котором восточная метафора переосмыслялась в рамках протестантской моральной традиции.

Вместе с тем Э. Бранкафорте предлагает иную оптику: он говорит не о подмене, а о культурном синтезе. По его словам, Олеариус создал всеобъемлющий образ Персии, который сочетал эмпирическое наблюдение, риторическую обработку и картографическую визуализацию; его работа была не просто путевым отчётом, а культурной репрезентацией представлений раннего Нового времени в Европе о Востоке [94]. Перевод становится частью репрезентационного проекта Европы, где Персия предстаёт не объектом экзотического любопытства, а равноправным источником моральной истины. Анализ интерпретаций Бранкафорте показывает: первый акцентирует риторическую ассимиляцию восточного материала, второй — антропологическую интеграцию. В обоих случаях Олеариус мыслится как культурный медиатор, но степень трансформации Востока оценивается по-разному: от переработки до взаимного обогащения.

Принцип культурной транспозиции, реализованный в *«Persianischer Rosenthal»,* проявляется прежде всего через преобразование исламских и суфийских понятий в универсальные моральные категории. Саади говорит о смирении, сострадании, божественной любви; Олеариус выдвигает на первый план рассудочность, умеренность, трудолюбие - понятия, соответствующие протестантскому мировоззрению. Перевод выполняет тем самым реабилитационную функцию, создавая образ «разумного Востока», противостоящий устойчивым стереотипам. В этом отношении труды Олеариуса можно рассматривать как ранний образец интеллектуального ориентализма, в котором Восток мыслится не как «другое», а как «дополняющее».

Подобная стратегия интеллектуального освоения чужого текста напрямую коррелирует с теорией Дж. Стайнера, который, опираясь на идеи С. Кьеркегора [см.: 33], характеризует «повторение» как «понятие настолько загадочное, что оно ставит под сомнение причинно-следственную связь и поток времени» [192, с. 73]. Для Олиаруса первод превращается в инструмент масштабной реконструкции. Это не просто перевод слов, а попытка воссоздать

идеальный «инвариант» оригинала, который был искажён временем и ошибками переписчиков. Кропотливое сопоставление рукописей Саади перерастает из узкой задачи филолога в амбициозный проект по «восстановлению разрушенной Башни» - *«repair we can make of the broken Tower»* [там же]. Его цель – вернуть произведению семантическую целостность, но уже внутри нового идеологического контекста.

Современная филология подтверждает оправданность такого подхода, перевод – это не механический перенос смысла, а рождение нового текста, живущего по законом своей культуры. Текстологический анализ в этом случае служит ключом, помогающим вскрыть структурные и риторические метаморфозы оргинала.

В этом свете дескрептивный подход Г. Тури позволяет по-новому оценить статус *«Persianischer Rosenthal»*. Утверждение исследователя о том, что каждый переводной текст уникален и является своего рода «новинкой», даже если он следует принятым моделям [198, с. 27], даёт нам право видет в труде Олеариуса не вторичную тень Саади, а автономное явление немецкой литературы и любые расхождения с персидским подлинником – это не ошибки, а сознательные шаги по созданию самоценного культурного объекта.

Центральное для Тури понятие «норм» объясняет сам механизм адаптации и Олеариус намеренно подчиняет восточный материал господствующим идеалам своей эпохи. Вписывая изречения Саади в рамки протестантской этики и эстетику барочных эмблем, он реализует те самые социокультурные нормативы, которые делают текст «понятным» и «приемлемым» для европейской аудитории того времени.

Таким образом, создаётся «уникальный текст», чья структура и дидактический пафос жёстко детерминированы ожиданиями немецкого интеллектуального сообщества XVII века.

Наконец, акцент Тури на переводе как на «акте исполнения» -*performance* переносит фокус с результата на сам процесс формирования текста. Для

Олеариуса этот процесс носил выраженный синтетический характер: он включал в себя не только лингвистическую работу с носителем языка Хаккверди, но и сложную текстологическую реконструкцию повреждённой рукописной традиции. В этом контексте «исполнение» перевода становится формой живого межкультурного диалога, где установление правильного чтения рукописи неотделимо от её интерпретационного освоения.

Все эти нормы определяют стиль, жанровые рамки и прагматические функции перевода, а значит, задают границы допустимых отклонений и дополнений. В этой перспективе перевод существует в «пограничной зоне» между двумя литературами, отражая исходный текст и в то же время подчиняясь законам приёмной системы. Ж. Ламберт формулирует это так: «перевод - это не сообщение, а операция, в которой исходный текст получает форму, согласованную с эстетическими и системными нормами целевой культуры» [138, с. 48]. Подобное понимание особенно показательно для востоковедческих переводов XVII века. Афористическая и мозаичная структура «Гулистана» Саади, органично сочетающая прозу и стих, притчи и краткие изречения, в переводах того времени нередко подвергается выравниванию в сторону линейного, дидактически организованного повествования. Перевод Олеариуса интегрирует восточный материал в западную жанровую систему, где эмблема, мораль и назидание образуют основу повествовательной организации. В результате перевод перестаёт быть «посредником» в узком смысле и становится механизмом культурного конструирования, формой риторического переосмысления чужой традиции. При этом важную роль играют не только основной текст, но и паротекст: предисловия, комментарии, примечания, интертекстуальные вставки выявляют идеологическую позицию переводчика. Как справедливо замечает С. Басснетт, между языками происходит не просто передача значения, так как «перевод включает в себя гораздо больше, чем просто замену лексических и грамматических элементов одного языка элементами другого, ... этот процесс может быть связан с отказом от базовых лингвистических компонентов текста

на исходном языке» [89, с. 32] - это пересечение целых текстовых миров, каждый из которых управляется собственными законами.

Особую выразительность текстологический подход приобретает при изучении *«Persianischer Rosenthal»*. Уже цитированная ремарка Олеариуса о персидских рукописях: «*…aus zehn Exemplaren findet man kaum zwey, die überall überein stimmen*» / «…из десяти экземпляров едва ли найдёшь два, которые везде совпадают» [170, Vorrede] показывает его стремление не только перевести, но и реконструировать исходный текст, преодолев нестабильность рукописной традиции. Привлечение носителя языка - Хаккверди - придаёт этому процессу межкультурное измерение: «Адам Олеарий изучал персидский с помощью персидского христианина Хаккверди и создал первый прямой немецкий перевод с персидского» [231]. Тем самым перевод превращается в совместную работу по истолкованию, где грамматическая точность неотделима от культурного комментария.

В текстологическом измерении особенно заметны смысловые сдвиги. Мир Саади выстраивается вокруг суфийских категорий милосердия, покорности Богу, божественной любви; немецкий текст акцентирует добродетели труда, рассудочности, умеренности - опорные элементы протестантского этического кода. Герменевтическая сторона его труда соотносится с идеей Штейнера, согласно которой каждый перевод есть акт толкования, а не механической замены, и с тезисом Венути о «невидимости переводчика» и неизбежной идеологизации перевода, согласно которому перевод не сводится к передаче смысла исходного текста, а вовлекает переводчика в конкретные культурные, политические и этические рамки, из-за чего его выборы формируют часть более широкого разговора о распределении власти и способах представления Другого. Это значит, что немецкий «Гулистан» нельзя оценивать в категориях «точности» или «неточности»; он представляет собой философски мотивированную реконфигурацию исходного произведения.

Особый пласт работы Олеариуса связан со стилистической и риторической адаптацией. Его задача заключалась не только в передаче смысла, но и в том, чтобы сделать текст узнаваемым и приемлемым для читателя барочной эпохи. Как отмечает Л. Венути, «выбор иностранного текста для перевода и выработка дискурсивной стратегии перевода должны опираться на критическую оценку принимающей культуры, её иерархий и исключений, а также её отношений с зарубежными культурами по всему миру» [199, с. 267]. Применяя этот теоретический подход к историческому материалу, можно увидеть, что переводческая практика Олеариуса была ориентирована прежде всего на культурную релевантность: он стремился соотнести текст с эстетическими и моральными ожиданиями принимающей культуры, а не к полной «прозрачности» оригинала. Олеариус активно использует архаизирующую лексику и сложный синтаксис, придающие переводу высокий торжественный тон. Так, простая сентенция Саади:

« رسید غایت این به تا کرد مزیدی او بر آمد که هر است، بوده اندکی اول جهان در ظلم بنیاد» [53, с. 82] / букв.: основа насилия, при сотворении мира была незначительной. Но затем всякий, кто пришел, прибавил немного, пока она не выросла до такой величины. У Олеариуса превращается в формулу: *«Der Anfang aller Boßheit in der Welt war auch erſt geringe / wurde aber von den Nach≠ kommen allgemach vermehret / daß ſie nun leider allzugroß und mannichfaltig iſt»* [170, с. 24] / букв.: начало всякой злобы в мире было также сперва малым, было однако же теми, кто пришёл после постепенно приумножено так что она ныне, к сожалению, слишком велика и многообразна есть.

Здесь к лаконичному суждению добавляются религиозный ракурс *Allerhöchsten* и риторическое развёртывание, характерные для лютеранской проповеднической прозы. Использование архаизирующей лексики и сложного синтаксиса Олеариусом. Это характерно для ранних переводов классических восточных текстов, которые часто стремились придать оригиналу высокий торжественный тон, соответствующий европейским представлениям о великой литературе.

Контраст между лаконичной сентенцией Саади («Основа насилия...») и развёрнутой немецкой формулировкой Олеариуса: «*Der Anfang aller Boßheit...*», блестяще демонстрирует риторическое расширение текста. Указание на то, что «*Der Anfang aller Boßheit...*» / Der - тот/этот / *Anfang* - начало / *aller* - всего / *ßoßheit* - злодейства/порока, представляет собой риторическое развёртывание, очень точно. Сложные синтаксические конструкции с вводными словами «*aber*»: однако, но и *leider*: к сожалению, а также развернутыми придаточными предложениями *«daß sie nun leider...»* / *daß* - что / *sie* - оно / *nun* - теперь / *leider* - к сожалению, увеличивают драматизм и торжественность, что отличает его от простой, почти афористичной структуры Саади.

Перевод Олеариуса - это классический случай культурной адаптации, когда переводчик не только передаёт смысл, но и стилизует его под доминирующий литературный и религиозный канон своей эпохи, т.е. барочная прозы и лютеранской риторики.

Это был его сознательный стилистический выбор, придающий тексту авторитетность в глазах его европейского читателя.

Сходным образом обрабатываются и иронические эпизоды. Там, где у Саади звучит краткое насмешливое замечание о мнимом праведнике во второй главе, рассказе 47: «داری بوریا خانه در که تو مگزار، در هفترنگ یپرده»
[53, с. 200] / букв.: занавесь семицветную не вешай, ты, который в доме циновку имеешь.

Олеариус во второй главе, рассказе 38-ом вставляет риторический вопрос: «*Wie wird er dort beſtehen? /* Как он там (на том свете) устоит? *«bes henge nicht deine Thůr mit einen ſchǒnen bunten Teppicht / wenn dein Gemach inwen= dig nur mit ſtrohern Matten beleget iſt»* [170, с. 68] / букв.: не обвешивай твою дверь неким прекрасным пёстрым ковром, если твой покой (комната) внутри только соломенными циновками покрыт.

Таким образом, ирония Саади превращается у Олеариуса в назидательное, более развёрнутое морализирующее предупреждение. Ирония

сменяется моральным комментариями, типичный жест протестантской дидактики.

Аллегорические образы нередко получают библейскую окраску: афоризм, например в главе 1, рассказе 39-ом у Саади:

«خوار عاقل و ارجمند تمیزبی بسیار، جهان در است افتاده» букв.: случалось в мире уже многократно: Невежда - в почёте, а мудрый - в унижении. У Олеариуса в главе 1, рассказе 41-ом приобретает характер сентенции: *«Das man die Narren ehrt / ein Weiſer wird veracht»* [170, с. 38] / букв.: людей - дураков почитают, а мудрец становится презираем, явно отсылая к образу Иосифу Прекрасному, который мудростью своей, тем не менее, стал рабом в Египте, или к библейскому контрасту, повсеместно встречающемуся в Писаниях, между мудростью - непонимание миром и глупостью - общественное уважение. Данный пример показывает, как восточная лаконичность уступает место барочной риторической полноте.

Параллельно осуществляется и христианизация образного ряда. Мотивы бедности, праведности, бренности славы получают явно богословскую интерпретацию, например, в главе 1, рассказе 36-ом у Саади:

«به دست آهنی تفته کردن خمیر به از دست بر سینه پیش امیر» [53, с. 113]

/ букв.: рукой раскаленное железо превращать в тесто - лучше, чем держать руку на груди перед эмиром. У Олеариуса в главе 1, рассказе 38-ом: «*...beſſer zu ſeyn mit den ſtarcken Händen den Teig hitzig kneten / als mit zuſammen geſchlagenen müſſigen Händen für den Herren ſtehen und auffwarten*» [170, с. 37] / букв.: ...лучше сильными руками месить горячее тесто, чем со сложенными праздными руками стоять перед Господином и прислуживать.

При анализе перевода Олеариуса ключевых сентенций из «Гулистана» Саади, особенно в отношении мотивов бедности и труда, отчётливо прослеживается процесс культурной и богословской адаптации, отличной от прямой христианизации в узком смысле. Мотив, выраженный Саади как: «Мешать рукою негашёную известь, Лучше, чем стоять перед эмиром, сложив руки на груди», отражает суфийский идеал полной независимости от всякой

мирской власти и презрение к придворной зависимости. Негашёная известь в этом случае является ярко выраженной восточной гиперболой, символизирующей крайнюю степень низости и опасности труда, который, однако, сохраняет личную честь и свободу.

Олеариус, переводя для европейской аудитории: «*...beffer zu ſeyn mit den ſtarcken Händen den Teig hitzig kneten / als mit zuſammen geſchlagenen müſſigen Händen für den Herren ſtehen und auffwarten»*, такие значимые смещения, как: смягчение образа и десакрализация, т.е. экстремальная, почти мистическая грязь и опасность, присущие извести, замещаются утилитарным и понятным ремеслом пекаря: «месить горячее тесто». Этот образ соответствует не столько подвигу дервиша-аскета, сколько этике трудолюбивого немца. Убирая элемент риска, Олеариус делает мораль менее патетичной, но более прикладной для европейского дидактического контекста. В плане адаптации к протестантской этике: мотив свободы от зависимости трансформируется в прославление праведного труда и осуждение праздности. «Горячее тесто месить» является аллюзией на заработок «хлеба насущного», то есть благословенного, честного труда. Противоположность — «праздные руки» - *müſſigen Händen* — в немецком протестантском мире XVII века несёт сильный моральный приговор, ассоциируясь с грехом безделья и бесполезностью, в отличие от суфийской концепции *таваккуля* - упования.

Таким образом, Олеариус переформатирует восточный суфийский принцип независимости и чести в европейский принцип добродетели труда и моральной чистоты, делая мораль Саади понятной и приемлемой через призму собственного культурно-богословского опыта.

В версии Олеариуса «Гулистан» обретает черты гомилетики, становясь своего рода назидательной проповедью. Это иллюстрирует тезис С. Басснетта о переводе как «средстве, через которое переводчик стремится повысить статус текста ИЯ (исходного языка - С.М.), поскольку тот воспринимается как находящийся на более низком культурном уровне» [89, с. 74]. В XVII веке европейские авторы видели в восточной мысли лишь «языческую» мудрость,

нуждающуюся в огранке. Чтобы сделать тексты Саади авторитетными для своего времени, Олеариус вписывает их в каноны христианского наставления. Там, где в оригинале скрыты ирония и многозначность, у Олеариуса появляется прямой морализм, характерный для немецкого барокко. Таким образом, художественная гибкость персидского стиха приносится в жертву дидактической строгости, которая придавала тексту «серьёзный» статус в глазах современников.

Ключевую роль в трансформации жанровой структуры играет отношение к афористической мозаичности оригинала. Саади выстраивает «сад» как совокупность голосов, где притчи и изречения не обязаны подчиняться единому дидактическому вектору; нередки случаи моральной амбивалентности и парадоксальных выводов. Исследователи, в частности З. Сафа и М.-Т. Бахар, подчёркивают, что поэтика *садж* (ритмической прозы) и парадоксальной афористики у Саади служит не для утверждения догматов, а для воспитания нравственного чувства через столкновение, иронию, внутренний конфликт [181; 86]. Олеариус, напротив, стремится устранить многозначность, сводя притчи к однозначным выводам. В этом проявляется тот самый сдвиг от поэтического к проповедническому, о котором говорит Н. Пурджавади, характеризуя немецкие переводы «Гулистана» как «моральные зеркала» адаптированные под нужды протестантской педагогики [160].

Смена жанровой и композиционной логики особенно заметно в том, как Олеариус трансформирует короткие притчи о власти и судьбе. В оригинале многие истории завершаются афористической строкой, оставляющей пространство для размышления. В немецком тексте финалы дополняются обобщёнными моральными формулами о «законе вечной справедливости», «естественном разуме», «законе мудрости». Таким образом, фрагментарность «сада» заменяется последовательностью поучительных эпизодов. М. Бейкер справедливо замечает, что в подобных случаях переводчик «упаковывает текстовый материал по образцам, знакомым читателю» [87, с. 114], используя жанровые клише (такие как «инструкция» или «религиозный текст») для

обоснования конкретной стратегии перевода. Для Олеариуса жанр становится не просто формой, а фильтром, через который Восток вписывается в этические координаты европейского барокко.

Заключение по разделу 2.3.

В свете этих наблюдений перевод Олеариуса предстаёт как риторико-герменевтический эксперимент, сочетающий элементы текстологической критики, морального наставления и культурной дипломатии. Он соединяет филологическую точность: работу с рукописями, участие носителя языка, стремление к восстановлению текста с этико-риторической адаптацией: усиление дидактики, христианизацию образов, структурное выравнивание. Современные теоретики перевода - от Тури и Ламберта до Басснет, Лефевера и Венути — подчёркивают, что перевод в подобных случаях предстаёт как автономное литературное явление, а не «вторичная копия». В этом смысле немецкий Гулистан Олеариуса - не просто «перенесённый» Саади, а новый текст, в котором Восток и Запад вступают в риторический диалог.

Итог текстологического анализа позволяет сформулировать несколько обобщающих положений. Перевод Олеариуса сочетает стремление к филологической достоверности с осознанной риторической переработкой и тем самым демонстрирует модель барочного перевода как воссоздания, а не копирования. Присутствие Хаккверди придает этому опыту характер двуязычной герменевтики и усиливает доверие к передаваемым смыслам.

Жанровая организация немецкого «Гулистана» следует логике *poesis moralis*: текст превращается в инструмент нравственного наставления, где каждая история служит иллюстрацией определённого морального принципа. Принцип культурной транспозиции делает перевод формой философского сближения цивилизаций: Восток оказывается не полем для экзотизации, а пространством соизмеримой, рационально упорядоченной морали. Таким образом, труд Олеариуса можно рассматривать как один из ранних опытов европейского осмысления Востока в категориях собственного этического и

риторического языка — опыт, в котором персидская афористическая эстетика становится частью европейского морального воображения XVII века.

Выявленные в предыдущем разделе переводческие принципы показывают, что для Олеариуса перевод был актом культурного посредничества, требующим интерпретации, адаптации и риторического переосмысления оригинала. Однако сами по себе эти установки ещё не объясняют тех глубинных текстовых преобразований, которые определили структуру немецкого «Гулистана»: изменения жанровой формы, перераспределения риторических функций, трансформации афористической прозы Саади, включения дополнительных моральных связок и интертекстуальных слоёв.

Чтобы понять, каким образом общая переводческая стратегия воплотилась в конкретных текстовых решениях, необходимо перейти от уровня метатеории — к анализу структуры перевода как литературного произведения. На этом уровне становится очевидно, что *«Persianischer Rosenthal»* - не просто передача содержания, а новая композиционная система, основанная на барочном принципе *moralische Ordnung* и подчинённая требованиям европейской *poesis moralis*.

Поэтому раздел 2.4 обращён к внутренней текстологической логике перевода, прослеживая, как афористичность, ирония и полифония Саади преобразуются в риторически выстроенную, дидактически завершённую и жанрово упорядоченную прозу немецкого барокко.

2.4. Лингвокультурологические особенности перевода Адама Олеариуса: отражение европейского мировоззрения и культурных реалий

Перевод художественного текста, принадлежащего иной цивилизации, в ранненовременной Европе функционировал не только как практика межъязыкового посредничества, но и как особая форма культурной репрезентации. В XVII веке, на фоне интенсивного расширения контактов между Европой и странами Востока, перевод восточных сочинений

превратился в один из ключевых инструментов конструирования образа «чужого» мира в координатах европейской мыслительной традиции. В этом контексте немецкий перевод «Гулистана» Саади, выполненный Адамом Олеариусом - *«Persianischer Rosenthal»,* приобретает статус показательного документа: он фиксирует не только степень лингвистического освоения персидского текста, но и способы его вписывания в систему представлений протестантской Европы середины XVII столетия. Этот подход обуславливает необходимость глубокого анализа текста, суть которого точно сформулирована в следующем тезисе: «...анализ лингвокультурологических особенностей перевода, осуществлённого Олеариусом, позволяет не только проследить трансформацию исходного текста в процессе переноса на немецкий языковой и культурный уровень, но и выявить, какие элементы персидского мировоззрения были переосмыслены, адаптированы или же утрачены под влиянием европейской картины мира» [62, с. 141].

Лингвокультурологический ракурс анализа позволяет трактовать этот перевод как акт «двукультурного» истолкования, в котором каждый выбор лексемы, синтаксической конструкции или образа опосредован не только языковыми, но и ценностно-мировоззренческими нормами времени. Именно поэтому, как отмечает Ю. А. Сорокин, перевод не сводиться к «перекодировке знаков одного языка в знаки другой языковой системы» [69, с. 4]. По сути, «перед нами пример «переложения культур», при котором переводчик интерпретирует смыслы, остающиеся неочевидными для инокультурного адресата» [32, с. 96]. Эта стратегия реализуется через «упаковку текстового материала по образцам, знакомым читателю» [87, с. 114], так фрагментарная поэтика Саади адаптируется под структуру европейской барочной проповеди». Опираясь на формулировку Ю. А. Сорокина, «перевод подобного рода выступает как «двукультурный интерпретативный процесс», в котором переводчик вынужден одновременно решать задачи понимания и переформулирования чужой картины мира в категориях собственной культурной среды» [69, с. 96].

В этом смысле *«Persianischer Rosenthal»* предстаёт не только отражением персидского оригинала, но и своеобразным зеркалом европейской культуры, в котором преломляются восточные смыслы. Особенность позиции Олеариуса состоит в стремлении сделать текст Саади максимально прозрачным для немецкого читателя, сохранив при этом видимость верности оригиналу. Такое устремление предполагает глубокую адаптацию культурных реалий, образной системы и риторических приёмов, сопровождающуюся реконфигурацией исходной модели мира в координатах европейской протестантской этики и барочной риторики.

Погружаясь в чужую языковую стихию, Олеариус сталкивался не только с набором лингвистических знаков, а с иным культурным миром. Следовательно, адаптация в переводе для него была не формальная замена реалий, а творческий акт, который повлёк за собой переустройство целостной модели мира, соотносимой с представлениями и ожиданиями немецкой аудитории. Таким образом, его перевод стал транспозицией культурного кода, а реализованная им стратегия соответствует понятию прагматической адаптации. А. Д. Швейцер определяет такую стратегию как «процесс, ориентированный на воссоздание коммуникативного эффекта оригинала с поправкой на различия между двумя культурами и двумя коммуникативными ситуациями» [78, с. 205]. Это подразумевает внесение определённых поправок на социально-культурные и психологические различия между получателями текста с целью передачи изначальной интенции автора источника.

В случае Олеариуса эта переустановка проявляется в систематическом превращении персидских символов и понятий в элементы универсализированной, рационализированной и дидактически организованной моральной вселенной.

Перевод «Гулистана» создавался в эпоху, когда европейское восприятие Востока формировалось на пересечении любопытства, филологического интереса и морально-философского запроса. В рамках так называемой «ориентальной волны» восточная литература воспринималась как носитель

древней и в то же время парадоксально созвучной христианской этике мудрости; однако эта мудрость оказывалась включённой в европейский аксиологический горизонт через фильтр собственных ожиданий, страхов и догматических ограничений. В этой ситуации «переводчик отыскивает подобие в море разнообразного, подобие, которое может быть воспринято человеком иной культуры, иного языка, иной исторической эпохи» [14, с. 14]. Переводчик должен быть способен выявить и актуализировать скрытые константы оригинала в ином культурном контексте. Олеариус именно таким образом и действует: он отбирает, переформулирует и структурирует материал Саади так, чтобы персидская моральная проблематика могла быть прочитана в системе координат протестантского нравоучения. Конкретные механизмы этой адаптации выявляет лингвокультурологический анализ текста.

Данный анализ перевода вскрывает несколько ключевых уровней трансформации. Во-первых, это модификация образной системы, при которой символы, прочно укоренённые в суфийской и исламской традиции, лишаются многослойности и переосмысляются в духе общехристианской или универсалистской морали. Во-вторых, это переработка синтаксико-риторического строя, выражающаяся в замене лаконичных афористических формул Саади на развёрнутые барочные периоды с явно артикулированным нравственным выводом. В-третьих, это целенаправленная идеологическая фильтрация материала, приводящая к смягчению критики власти, устранению или нейтрализации двусмысленных эпизодов и переориентации текста на задачи педагогического наставления. Наконец, на уровне лексики и терминологии наблюдается последовательное замещение культурно и конфессионально специфичных единиц (*хадж, адаб, дервиш* и др.) более общими или понятными выражениями, удобными для европейского читателя, но обедняющими специфический религиозно-философский контекст.

При этом важно подчеркнуть, что процессы адаптации не исчерпываются произвольным вмешательством переводчика, они укоренены в более широких культурных механизмах. Как отмечает А. Берман, «...всякая культура

сопротивляется переводу, даже если она по сути в нем нуждается. Сама цель перевода ... прямо сталкивается с этноцентрической структурой любой культуры, или с тем видом нарциссизма, из-за которого всякое общество хочет быть чистым и не смешанным целым» [91, с. 16]. На материале *«Persianischer Rosenthal»* это означает, что персидский текст был, по существу, интегрирован в систему европейского барочного морализма, где приоритет принадлежал ясной дидактической формуле, риторически расчленённой структуре и нормативной, конфессионально обусловленной этике.

В таком ракурсе перевод Олеариуса выступает не просто как «передача» «Гулистана», но как один из ранних опытов институциональной репрезентации Востока в европейском сознании. Он демонстрирует, как Восток превращается из топоса экзотического и чудесного в пространство моральной рефлексии, но вместе с тем — как эта рефлексия, будучи по форме диалогом, по содержанию оказывается формой ассимиляции и нормализации. Лингвокультурологический подход позволяет увидеть за отдельными переводческими решениями не только личный стиль Олеариуса, но и действующую систему культурных норм, в рамках которой «чужой» текст становится своим.

Характерным полем трансформации оказывается образная система «Гулистана», где традиционные для персидской поэтики фигуры розы, вина, сада, дервиша, пути, шипов и крови несут сложную совокупность эстетических, эротических, мистических и этических значений. В суфийской традиции эти образы соотносятся с идеей духовного пути, божественной любви, испытаний и очищения; в европейской барочной культуре, не располагающей тем же символическим кодом, они неизбежно переосмысляются, сокращаются до одного из своих смысловых регистров или переводятся в привычный моральный дискурс. Согласно концепции Г. Тури, «...следование нормам источника определяет адекватность перевода как перевода... в то время как следование нормам, исходящим из целевой культуры, определяет его приемлемость как текста на целевом языке» [198, с. 56-57], т.е.

перевод рассматривается прежде всего как факт принимающей культуры, и его успех зависит от того, насколько он соответствует ожиданиям и литературным канонам читателей этой культуры. Подобное «ослабление образной плотности» является общим механизмом культурного перевода, при котором многослойные эмблемы исходной традиции замещаются функциональными эквивалентами, понятными новой аудитории. Особенно рельефно эта тенденция проявляется в тех фрагментах, где Саади выстраивает поэтический диалог на границе чувственного и духовного опыта. Показательна знаменитая миниатюра, в которой четверостишие работает как показ принципа отдачи. Этот стих — уточнение суфийского образа Пути, где тернии обозначают неизбежность духовных трудностей. Совершение добра здесь — осознанное вложение в личное развитие. У Олеариуса же происходит сдвиг внимания: немецкая передача *huc wie du kanst* - делай как ты можешь, сохраняет внешнее сходство, но глубина духовного значения становится потерей. Упор переходит от высшей награды к практическому расчету. Сложность суфийской мысли (боль как часть достижения) сводится к общему правилу. Тернии становятся указанием бытовых проблем. Мотив перемещается от духовного роста к социальной осторожности. Итог: превращение сложной идеи в прямоту этического наставления, удобство для западного восприятия, но упрощение исходного смысла. Вот как это выражено в оригинале Саади в первой главе «О нравах царей», рассказ 35:

«تا توانی درون کس مخراش کاندر این راه خارها باشد» [53, с. 112]

/ букв.: насколько ты сможешь, не рань ничьё нутро, ибо на этом пути есть колючки. У Олеариуса соответствующий фрагмент в первой главе, рассказе 37 воспроизводится внешне достаточно близко, почти идентично: «*Wer gutes thut / der wird ſich daran laben Wer do̊ſes thut / der wird es jhm auch haben. Thuc wie du kanſt / daß du keines Gemůthe beleidigeſt / am We»* [170, с. 36] / букв.: кто благо творит, тот будет этим услаждаться, кто зло творит, тот его же и получит. Поступай, насколько в твоих силах, чтобы ничьей нрава не обидеть...

Таким образом, в восприятии немецкого читателя XVII века, который не имел доступа к суфийскому символическому коду, этот образный комплекс оказывается сильно упрощён. Принцип воздаяния, заложенный в основе четверостишия Саади, где добро возвращается, а зло наказывается, а тернии — часть духовного Пути, воспринимается у Олеариуса как простое утверждение житейской осмотрительности. Мотив добровольного принятия трудностей ради высшей цели заменяется утилитарной взаимопомощью: сделай добро, чтобы тебе помогли. Мистический уровень, связывающий личное страдание с высшей справедливостью и совершенствованием, почти всегда исчезает. В результате исходная многоплановость символа сводится к морально-нравственному и практическому уровню соответствующий ожиданиям немецкой поучительной литературы той эпохи.

В этом эпизоде проявляется характерная для перевода Олеариуса рационализирующая тенденция. В структурах, где Саади оставляет пространство для аллюзии, намёка, смещения смыслов, немецкий текст подталкивает читателя к одноуровневому, дидактически понятному прочтению.

В итоге межкультурная передача восточной образности, будь то изысканные притчи Саади или насыщенные наблюдения путешественников вроде Олеариуса, демонстрирует не только движение смысла через культурные границы, но и глубокое переосмысление самого художественного кода. Образы, возникшие в символически многослойной персидской традиции, где тень, пауза и намёк нередко значат больше прямого слова, при переходе в европейский контекст утрачивают часть своей полифонической семантики. Нельзя забывать, что в эстетической системе Запада, к которой обращались первые переводчики и интерпретаторы восточной поэтики, такие образы неизбежно приспосабливались к рационализирующему взгляду и ожиданиям читателя, становясь более чёткими прагматическими и подчинёнными логике объяснения. Тем самым перевод выступает актом не просто перенесения, но и культурного переписывания, он вписывает произведения Саади, как и

описанные Олеариусом восточные реалии, в новые координаты восприятия, где первоначальная многозначность уступает место смысловой чёткости, отражающей привычные структуры европейской литературной традиции.

На материале приведённого анализа это означает, что вместо медитативного размышления, предлагается относительно прозрачная ситуация эмоционального переживания, лишённая собственно мистического измерения. Подобная редукция не является случайным эффектом «неточности» перевода; напротив, она вырастает из общей установки Олеариуса на вписывание «Гулистана» в европейскую систему морализаторского чтения. Для барочного немецкого читателя ценность текста заключалась прежде всего в нравоучительной формуле, а не в сугестивной многозначности образа. Поэтому поэтическая аллегория, насыщенная суфийскими коннотациями, в ходе перевода оказывается «перекодированной» в рационально-психологический регистр, где утрачивается статус теологической метафоры и превращается в элемент риторического оформления повествования о человеческих отношениях.

Именно на таких точечных примерах становится ощутимой двойственная природа лингвокультурологических сдвигов: с одной стороны, перевод обеспечивает доступность «Гулистана» для новой аудитории, с другой, вводит неустранимую асимметрию между исходной и принимающей культурами, в которой глубинные пласты восточного символизма систематически переводятся в более привычные для Европы этико-психологические и дидактические модели.

Перевод художественного текста, принадлежащего иной цивилизационной традиции, в ранненовременной Европе функционировал не только как практика межъязыкового посредничества, но и как особая форма культурной репрезентации. В XVII веке, на фоне интенсивного расширения контактов между Европой и странами Востока, перевод восточных сочинений превратился в один из ключевых инструментов конструирования образа «чужого» мира в координатах европейской мыслительной традиции. В этом

контексте немецкий перевод «Гулистана» Саади, выполненный Адамом Олеариусом приобретает статус показательного документа: он фиксирует не только степень лингвистического освоения персидского текста, но и способы его вписывания в систему представлений протестантской Европы середины XVII столетия.

Лингвокультурологический анализ позволяет рассматривать данный перевод как акт «двукультурного» истолкования, в котором выбор лексем и образов детерминирован ценностно-мировоззренческими установками эпохи. Обращаясь к вопросу Ю. А. Сорокина о том, «является ли высказывание, сделанное на нескольких естественных языках, идентичным по смыслу» [69, с. 14], мы приходим к пониманию перевода как интерпретативного процесса. В этой парадигме переводчик неизбежно совмещает задачи декодирования чужой картины мира и её последующей рекультурации в категориях принимающей среды. Таким образом, *«Persianischer Rosenthal»* становится инструментом адаптации восточных смыслов к интеллектуальному пространству Европы того времени.

Позиция Олеариуса в его переводе «Гулистана» выражена в стремлении сделать смысловую суть текста Саади открытой для читателя, сохраняя при этом видимость сходства с оригиналом. Это устремление вызывает глубокое приспособление образов и риторических средств, что сопряжено с перестройкой модели мира в системе взглядов европейской протестантской морали. Приспособление в переводе это не всегда механическое замещение чуждых реалий, оно требует нового истолкования всей сути картины мира, соразмерного ожиданиям новой аудитории. В случае Олеариуса это превращение персидских символов в общие и разумные элементы дидактически устроенной моральной вселенной.

Перевод «Гулистана» возник на пересечении интереса и морального запроса к Востоку, когда было признано, что восточная словесность является хранителем древней мудрости, способной звучать с христианским учением, но она входит в европейское ценностное поле через собственные ограничения. В

такой культурной обстановке переводчик выступает как посредник, оживляющий скрытые истины оригинала в новом культурном пространстве. Олеариус совершал отбор, перестройку и организацию материала Саади так, чтобы персидская мудрость была прочитана в рамках протестантского наставления.

Анализ перевода показывает несколько основных перемен. В первую очередь, это изменение системы образов: символы, крепко связанные с суфийской традицией, теряют многослойность и переосмысляются в духе общей морали. Затем, переработка строя речи: краткость персидских изречений сменяется протяжёнными оборотами с явным нравственным заключением. Далее идёт отсеивание материала, устраняющее двусмысленные моменты и направляющее текст на цели поучения. Наконец, происходит замена специфичных слов - *хадж, дервиш* и др., на более привычные выражения, обедняющие духовный смысл оригинала.

При этом подобные сдвиги основываются на условиях самой принимающей культуры. На примере *«Persianischer Rosenthal»* это означает, что персидский текст включается в систему европейского морализма, где главенство принадлежит ясности поучающей формулы и религиозно обусловленной этике.

Показательной зоной трансформации оказывается образный строй «Гулистана». К тому же типу адаптации относится замещение специфически исламских религиозных понятий более универсальными формулами, встроенными в христианскую или общерационалистическую картину мира. Показателен эпизод главы 7, рассказ 12, в котором Саади описывает человека, вернувшегося из хаджа, но не изменившегося нравственно:

از من بگو حاجیِ مرگـزای را / کو پوستینِ خلق بآزار میدرد / حاجی تو نیستی، شتر است، از برای آنکه / بیچاره خار میخورد و بار میبرد [53, с. 389] / букв.: от меня скажи паломнику, людей терзающему (кусающему) / Что он кожу людей от злобы раздирает / Паломник не ты, а верблюд, по той причине, что / Бедняга колючки ест и груз несёт. У Олеариуса этот фрагмент главы 7, рассказ 13 и передан как рассказ о том, кто «совершил

паломничество» (*Pilgerfahrt*), но остался прежним: *«Sage den Walfahrt-Brüdern meinentwegen / wenn sie in solcher Reyse und Beschaffenheit nicht ihre Begierde zwingen / sondern mit Leckerbissen sich füllen / und ihren Nehesten beschwerlich seyn wollen / daß nicht sie / sondern ihre Camele Pilgram seynd / weil diese nur Disteln fressen / und schwere Last tragen»* [170, с. 132] / букв.: скажи братьям по паломничеству от моего имени / если они в таком путешествии и состоянии не свои вожделения обуздывают / но лакомыми кусочками себя наполняют / и своим ближним тягостными быть хотят / что не они / но их верблюды паломниками являются / потому что те только колючки (чертополох) жрут / и тяжёлую ношу тащат.

Термин «хадж», обозначающий один из пяти столпов ислама и включённый в строго определённый догматический и ритуальный контекст, растворяется в обобщённом европейском понятии паломничества, лишённом связки с уммой и исламским правом.

Именно поэтому как утверждают Х. М. Магомедова и Г. С. Раджабова перевод «... как вида межкультурной коммуникации вытекает из понимания ... культуры - как совокупности материальных и духовных достижений общества включающей всю многогранность исторических, социальных и психологических особенностей этноса, его традиции, взгляды, ценности, институты, поведение, быт, условия жизни – словом, все стороны его бытия и сознания ...» [48, с. 3]. В таком случае переводчик стремится устранить потенциальную непрозрачность термина и как Олеариус заменяет специфический исламский концепт на формулу, укоренённую в христианской и светской традиции. В результате текст становится более доступным, но теряет часть конфессионально-культурной специфики. Если исследователи утверждают, что адаптация в переводе предполагает не только эквивалентную замену, но и реконструкцию модели мира, приемлемой для новой аудитории, то в тексте Олеариуса подмена хаджа паломничеством иллюстрирует именно такую реконструкцию.

Аналогичная стратегия усваивания проявляется в обращении с фигурами исламской религиозной и интеллектуальной традиции. Так, высказывание Саади в Главе 1, рассказе 10:

«بر رعیتِ ضعیف رحمت کن تا از دشمنِ قوی زحمت نبینی» [53, c. 58] /

букв.: прояви милосердие к слабым подданным, чтобы от врага сильного мучения не увидеть, в переводе Олеариуса превращается в главе 1, рассказе 12 в формулу: *«Vbe Barmhertzigkeit gegen deine ſchwache Vntertahnen / ſo wirſtu für̊ den ſtarcken Feinden ſicher ſeyn»* [170, c, 14] / букв.: упражняй милосердие в отношении твоих слабых подданных, так будешь ты перед сильными врагами в безопасности.

Этот пример наглядно подтверждает, что перевод для Олеариуса - это процесс глубокой прагматической переработки. Олеариус предпринимает глубокую идеологическую адаптацию текста, фактически осуществляя его этическую релокацию. Заменяя персидское رحمت– духовная милость на немецкое *Barmhertzigkeit* – милосердие, он выводит читателя из пространства суфийского мистицизма в этическое поле протестантских добродетелей. Аналогичная трансформация происходит и с понятием زحمت–мучения, тяготы. если в оригинале это состояние душевного или физического страдания, то в переводе акцент смещается на прагматичное*ficher feyn* – достижение безопасности. В итоге дидактика Саади адаптируется к политическим и социальным реалиям Европы XVII века, где личная стабильность и государственная безопасность выступали приоритетными категориями.

В угоду вкусов и ожиданий немецкой аудитории Олеариус сознательно жертвует оригинальной игрой слов и суфийским подтекстом. Это позволяет тексту органично встроиться в протестантскую моральную парадигму, для которой характерно восприятие духовных авторитетов через призму рациональной этики и индивидуальной нравственности.

В *«Persianischer Rosenthal»* отчётливо прослеживается механизм конфессиональной нейтрализации, сакральные фигуры Пророка, имамов и

шейхов замещаются деперсонализированными «мудрецами» или «философами Востока». Такая стратегия снимает возможное богословское напряжение в христианской среде, превращая «Гулистан» в универсальный учебник житейской мудрости. Однако эта доступность имеет обратную сторону, переведённый текст лишается глубины исламского интертекста. Саади в версии Олиариуса перестает быть выразителем конкретной мистической традиции и превращается в универсального мыслителя, чьи идеи, будучи оторванными от религиозных корней, становятся инструментом европейского интеллектуального дискурса. В конечном итоге, Олеариус не просто транслирует смыслы, а переводить их в иную культурную систему, где они неизбежно трансформируются, обретая новые функции и значения.

С той же логикой связана трансформация терминов, обозначающих специфические формы религиозности и культуры поведения. Понятие «дервиш» в персидской традиции именует не просто бедняка или странника, а члена суфийского братства, аскета, добровольно отказавшегося от материального ради духовного пути. В предыдущем эпизоде этого же рассказа говорится:

آز آنجا که همتِ درویشانست و صدقِ معامله ایشان، خاطری همراهِ من کنید که از دشمنی اندیشناکم صعب [58 ,53]

/ букв.: там, где (пребывает) высокая воля дервишей и искренность их деяний, обратите (ваши) помыслы ко мне, ибо я опасаюсь трудного (ярого) врага. У Олеариуса: *«...daß ich gleich die Geiſtlichen und Můnche pflegeten / für jhm bitten mochte»* [170, с, 14] / букв.: ...чтобы я, подобно тому как духовные лица и монахи имеют обыкновение делать, за него помолиться соизволил». Этот пример перевод Олеариуса демонстрирует классический механизм культурной подмены: Олеариус превращает категорию «дервишей» в две чёткие сословные европейские группы - *Geiſtlichen* (букв.: белое духовенство) и *Můnche* - (чёрное духовенство). Вместо перевода концепт «همت» - духовная сила, он использует глагол *pflegeten*, указывая на то, что молитва за мирян - это стандартная общественная обязанность этих сословий.

Персидское خاطری همراهِ من کنید- «сопутствуйте мне своим вниманием» заменяется на *für jhm bitten* - «за него просить», в значении: «за него молиться». Для немецкого читателя XVII века молитвенное заступничество - *Fürbitte* было юридически и теологически понятным действием, в отличие от суфийской концентрации мысли.

Данный пример подтверждает наш тезис о том, что Олеариус не просто заменяет слова, а реконструирует ситуацию, переводя её из восточно-мистического контекста в западноевропейский социально-религиозный обиход. В данном контексте он приравнивает дервиша к представителю сословия европейских священнослужителей, подчёркивая его общественную функцию - посредничество между человеком и Богом. Поскольку дервиши вели аскетичный образ жизни, жили в обителях (*ханақоҳ*) и давали обеты, Олеариус видел в них прямой аналог европейских монахов. Слово *Můnche* - монах помогал немецкому читателю мгновенно считать образ человека, отрёкшегося от мира ради духовного служения.

Сходный процесс наблюдается в передаче категории «адаб» (этика, воспитанность, внутренняя дисциплина поведения). Известная формула Саади: "لقمان را گفتند ادبرا از که آموختی گفت از بی ادبان؛ که هر چه از ایشان در نظرم ناپسند آمد، فعل از آن پرهیز کردم"[53, с. 154] / букв.: Лукману сказали: У кого ты научился воспитанности? Сказал: У невоспитанных. Всё то, что от них в моем взоре (глазах) казалось неприятным, я этого избегал. У Олеариуса в Глава 2, рассказ 16: *«De weiſe Lokman / als er gefraget worden / woher er feine Geſchickligkeit ge≠lernet? Hat geantwortet: von den ungeſchickten und groben Leuten. Dann was mir in ihrem Tuhn und Weſen mißfiel / das vermeidete ich»* [170, с. 53] / букв.: мудрый Лукман, когда его спросили, откуда он приобрёл своё мастерство, ответил: от неумелых и грубых людей. То, что мне не нравилось в их поступках и поведении, я избегал. То есть у Олеариуса притча превращается в высказывание о «хороших нравах», приобретая оттенок обыденного социального этикета. Между тем в исламской культуре *адаб* охватывает широкий комплекс - от манер и соблюдения религиозных предписаний до

внутренней работы над собой; его редукция к «добрым нравам» вписывает этот термин в пространство общеевропейского морализма, но выводит за пределы оригинального конфессионального контекста. Наблюдение Г. Е. Маркус о том, что выбор функционального аналога может снизить идеологический и семантический статус исходного понятия [145], в полной мере применимо к этой ситуации.

Лексическая адаптация затрагивает и сферу материальной культуры. *Чалма, шербет, динар, дирхем, суфийская мантия,* упоминаемые Саади, у Олеариуса нередко заменяются описательными оборотами или обобщёнными эквивалентами: чалма превращается в «египетская повязка» - «*Egyptischen Bund»* [170, с, 82]; *шербет* в безымянное «питьё», денежные единицы - в «серебряные монеты» или «некоторую сумму». Тем самым из текста постепенно исчезает этнографическая рельефность, а с ней - ощущение привязки повествования к конкретному социально-историческому пространству. Н. И. Николина справедливо подчёркивает, что «задача переводчика заключается в том, чтобы сохранить дух иной культуры, сделать её понятной для иноязычного реципиента, но при этом не допустить смешения или замены понятий разных культурных систем» [44, с. 351]. В замещении реалий проявляется не только забота о читателе, но и стремление представить Восток не как конкретный регион, а как обобщённое моральное пространство, пригодное для назидания.

Не менее показателен уровень синтаксико-риторической организации текста. Афористическая лаконичность Саади, тесно связанная с традицией *садж* и суфийской парадоксальности, в немецком переводе систематически подменяется развёрнутыми, структурно усложнёнными периодами. Так, в главе 6, рассказе 4 краткая формула «صبر آموز» [53, 360] - «научись терпению» у Олеариуса превращается в пространное нравоучение с включением причинно-следственных связей, перечислением последствий нетерпеливости, т.е. трансформация персидского концепта صبر (сабр) раскрывает переход от восточного созерцания к европейской логике действия. Саади даёт прямое

н

аставление: «پند من کار بند و صبر آموز» / букв.: «Прими мой совет и научись терпению», а Олеариус даёт практический эквивалент терпения — *geh mȃhlig fort* [170, с. 120] - «иди медленно / постепенно». Олеариус адаптирует этот императив, превращая внутреннее состояние صبر в прикладной метод движения. Там, где в оригинале звучит призыв к постижению добродетели, в немецком тексте появляется техническая инструкция: *Eyle nicht / geh mȃhlig fort* / «Не спеши / иди мерно». Слово *mȃhlig* - постепенно становится операционным эквивалентом терпения, переводя категорию духа в плоскость физического перемещения. Олеариус переводит Саади оппозицию между арабским скакуном и вьючным животным, но смещает акцент на *Gedult* - терпение как на расчёт сил. Если в персидской традиции صبر связан со смирением, то в контексте Олеариуса это способ контроля над временем. Мудрость здесь тождественна способности продолжать путь без рывков, чтобы, по выражению переводчика, идти день и ночь - *daß er gehet Tag und Nacht.* В такой интерпретации терпение перестаёт быть пассивным ожиданием и становится инструментом достижения цели. Заменяя философскую категорию советом о «малом шаге», Олеариус превращает восточную этику в способ выживание, которое зависит от умения превратить выдержку в постоянное движение.

В этом преобразовании проявляется не столько трудность передачи смысла, сколько установка на риторическое развёртывание тезиса, характерная для немецкой барочной прозы. В той же логике построены зачины рассказов. Лаконичное «امیری بود عادل» [53, 288] / букв.: был один справедливый эмир, превращается у Олеариуса в сложноподчинённую конструкцию и представляет собой акт культурной адаптации, где лаконичная восточная назидательность переплавляется в барочную дидактику. В центре 13-й истории четвертой главы оказывается фигура эмира. Оригинальная формула Саади — «امیری بود عادل» / букв.: был один справедливый эмир - подвергается у Олеариуса семантической переработке. Он переводит этот статус как *«Der Herr selbige*

Kirche war ein frommer und sanfftmůhtiger Mann» [170, с. 98] / букв.: господин той самой церкви был благочестивым и кротким мужем.

Здесь происходит подмена понятий: рациональная عادل - справедливость восточного эмира заменяется на барочные христианские добродетели - благочестие и кротость. Олеариус превращает политического лидера в *KirchHerr* - патрона церкви, что делает его поступок понятным немецкому сословному обществу XVII века. Если у Саади эмир действует из интеллектуального превосходства и тонкого расчёта, то у Олеариуса его мотивация - христианское нежелание обременять или обижать ближнего - *«wolte ему nicht gerne beschwerlich seyn».* И таким образом этот персонаж становится носителем «правильного» отношения к слову.

Как отмечает А. В. Михайлов, барочная проза тяготеет к усложненному синтаксису, так как в этот период «слово встает на пути автора... и уже направляет его высказывание своими путями» [41, с. 23]. Такая «перегруженность» письма объясняется господством риторической культуры, где форма слова диктует глубину и серьёзность содержания, т.е. Олеариус не сочиняет фразу свободно, он вынужден использовать «готовое слово» европейской риторической традиции, которое само диктует сложную форму и многоступенчатость оборотов.

В переводе Олеариуса эта тенденция реализуется в систематическом разворачивании простых высказываний в риторически нагруженные периоды, что соответствует вкусу и ожиданиям его адресата, воспитанного на проповеднической прозе.

Синтаксическая экспликация тесно связана с идеологической нормализацией содержания. Там, где Саади оставляет читателю пространство для иронического или критического прочтения, немецкий текст стремится к нормативно однозначному выводу. Так, ситуация визиря, отчитанного падишахом за правду: «مرا آن دروغ پسندیده تر آمد از این راست که تو گفتی» [53, с. 32-33] / букв.: для меня та ложь более по душе, чем эта правда, которую ты сказал. У Олеариуса тот же сюжет оборачивается уроком благоразумия: из истории

делается вывод, что *««Jenes Lůgen waren mir viel lieber zu hǒren / als deine VVarheit»* [170, с. 2] / букв.: та ложь была мне намного милее для слуха, чем твоя правда.

Сопоставление перевода Олеариуса с оригиналом Саади выявляет трансформацию реплики падишаха, в которой восточный этический идеализм замещается европейским барочным прагматизмом. В персидском тексте Саади использует ключевое прилагательное «پسندیده تر» - «более одобренная», «более милая сердцу», придающее высказыванию эстетическую и моральную окраску: ложь, спасающая жизнь, признается «красивее» жестокой правды. У Саади истина оценивается через категорию божественного порядка и внутреннего изящества поступка. Олеариус переводит этот императив сравнительной конструкцией *viel lieber zu hǒren* - «намного милее для слуха», смещая акцент с метафизического одобрения на риторический эффект и восприятие. Для европейца XVII века, представителя эпохи расцвета придворного этикета, ценность слова определяется его способностью гармонизировать пространство и гасить гнев правителя.

Олеариус превращает этот эпизод в урок политического благоразумия, в его версии сочетание *Jenes Lůgen* - та ложь, резко противопоставлено *deine VVarheit* - твоей правде. Добавление притяжательного местоимения «твоя» десакрализует правду, лишая её статуса абсолютной категории: она становится частным инструментом вражды и интриги. Если в оригинале падишах защищает право на человечность, то у Олеариуса он обосновывает право на целесообразность, прямо заявляя, что ложь первого советника метила в благо - *zielten auff was gutes*. Таким образом, барочный перевод адаптирует суфийскую притчу под задачи государственного управления, где слово оценивается не по его соответствию фактам, а по его способности созидать мир или порождать разрушительную смуту.

Как отмечает Е. С. Желнова, при любом межъязыковом преобразовании «имеет место неполная передача значений, выражаемых текстом подлинника» [22, с. 175]. И как можно наблюдать в приведённых примерах смысловые

потери становятся инструментом адаптации: иносказательная многослойность оригинала уступает место дидактической однозначности, вписанной в рамки европейского морального нарратива.

Характерно и дидактическое переосмысление эпизодов, связанных с милосердием и справедливостью. Саади, рассказывая о царе, пощадившем юного разбойника: [53, с. 45] «ملک از سر خون او گذشت و گفت: بخشیدم، اگرچه مصلحت ندیدم» / «...ملок из сар хун у гозашт у гофт: бахшидам, агарче маслахат надидам» / букв.: правитель прошел мимо его крови (т. е. отказался от казни) и сказал: «Я простил, хотя и не видел в этом благоразумия / целесообразности».

В персидском оригинале метафора «пройти мимо крови» подчёркивает суверенную волю правителя, способного перешагнуть через законное право на возмездие. Употребление термина «مصلحت» здесь указывает на то, что государь осознает иррациональность своего поступка с точки зрения практической пользы, однако совершает его как акт высшей милости. У Олеариуса это высказывание переоформляется в *«Ich ſchencke dir zwar den Knaben / wiewol ichs für meine Perſon nicht für rahtſam halte»* [170, с. 8] / букв.: я дарю тебе, конечно, этого юноша, хотя для моей персоны не считаю это разумным. Он вводит здесь важное для барочной политической мысли разделение на «персону» монарха и его государственную функцию.

Если в оригинале Саади этическая дилемма носит созерцательный характер, то в переводе Олеариуса она трансформируется в дидактический пример доктрины *Ratio Status* – государственного интереса. Ключевым лингвистическим маркером здесь выступает слово *rahtſam* – целесообразный, благоразумный, заменяющее персидский مصلحت. Эта замена переносит акцент с метафизического прощения на сферу политического благоразумия.

Для Олеариуса милосердие в данном контексте трактуется как частный жест монарха в адрес визиря, который, однако, априори признается ошибочным, поскольку вступает в противоречие с интересами государственной безопасности. Посредством замещения категорий духовной милости категориями политической прагматики Олеариус превращает притчу в рациональное предостережение. В его логике правитель, игнорирующий

здравый смысль и знание о порочной человеческой природе в угоду «неуместной доброте», неизбежно несёт ответственность за дестабилизацию государственного порядка.\

Этот процесс фундаментальной переработки смыслов находит свое продлжение и на уровне фразеологии и паремиологии, где лингвокультурологические сдвиги становятся ещё более очевидными. Саади широко использует краткие афоризмы и стилистически выверенные формулы, опирающиеся на персидскую пословичную традицию. В ряде случаев Олеариус заменяет эти изречения общеизвестными немецкими пословицами, вписывая персидскую мудрость в привычный для читателя фразеологический фонд. Так, лаконичное утверждение «Мудрец — тот, кто хранит язык» / « عاقل آن است که زبان درکشد», [53, с. 92] подменяется у Олеариуса формулой *«Reden ist Silber, Schweigen ist Gold»* [170, с. 145], отсылающей к латинскому и общеевропейскому пословичному канону В подобных случаях элементы исходной культуры замещаются эквивалентами принимающей культуры, если они функционально соответствуют и удовлетворяют когнитивным ожиданиям читателя. Однако вместе с функциональной эквивалентностью утрачивается и специфический суфийский контекст молчания как практики внутренней собранности и духовной аскезы.

Существенное значение для восприятия «Гулистана» в немецкой среде имела и структурная трансформация текста. Полифоническая композиция Саади - чередование прозы и поэзии, анекдотов, притч, афоризмов, суфийских размышлений - в переводе Олеариуса выравнивается в сторону монотонной, логически расчленённой прозы. Поэтические вставки нередко сокращаются или передаются прозаическими парафразами. Например, двустишие о щедрости как дереве с листьями:

«درخت کرم هر کجا بیخ کرد، گذشت از فلک شاخ و بالای او» [53, с. 422] / букв.: «Дерево щедрости, где бы ни пустило корни, проходит выше небес ветвь и вершина его», превращается у Олеариуса в развёрнутое моральное рассуждение: «*Wer was Gutes tut und treibt, Dessen Lohn gewiss bleibt*» / букв.: «Кто делает и вершит

добро, тому награда обеспечена» [170, с. 193]. В. А. Виноградов подчёркивает, что переход от стиха к прозе в переводе ведёт не только к утрате ритма, но и к исчезновению внутренней поэтической логики - ассоциативности, полисемии и недосказанности [12]. У Олеариуса недосказанность сознательно устраняется: читателю предлагается готовый моральный вывод, а не поле для интерпретации.

Все перечисленные приёмы - лексическая и терминологическая адаптация, структурная унификация, синтаксическая экспликация, паремиологическая замена, идеологическое сглаживание - в совокупности формируют в переводе Олеариуса особый тип «одомашнённого Востока». Персидский «Гулистан» оказывается прочитанным как собрание универсальных моральных уроков, согласованных с протестантской этикой и риторическими нормами немецкого барокко. В этом качестве перевод стал не только каналом передачи персидской мудрости, но и инструментом конструирования образа Востока в европейском сознании.

Влияние *«Persianischer Rosenthal»* на немецкую культуру Нового времени трудно переоценить. Через этот перевод «Гулистан» вошёл в обиход немецких учёных и поэтов; уже в XVIII веке к нему обращаются авторы моралистических сборников и преподаватели университетов. По свидетельству Т. Хартвига, в университетских программах второй половины XVIII века немецкий перевод Саади использовался в курсах по моралистике, филологической риторике и сравнительной философии как образец «восточной мудрости», структурированной в привычном дидактическом формате [127]. Отдельные притчи и афоризмы, в переработанном виде, включались в хрестоматии для юношества, такие как *«Moralisches Lesebuch für die Jugend*» («Нравоучительная книга для чтения для юношества»), где они подавались наравне с античными и библейскими примерами.

Через Олеариуса персидская литература вошла и в сферу высокой поэзии. Гёте, создавая свой *«West-östlicher Divan»,* обращался к Саади как к одному из образцовых авторов восточной традиции, подчёркивая, что «в каждой мелочи

у него заключено нечто существенное» [18, с. 15]. Хотя в распоряжении Гёте уже находились и другие переводы, именно *«Persianischer Rosenthal»* стал первым устойчивым каналом обращения к Саади в немецкоязычном пространстве.

В этом смысле перевод Олеариуса выполняет двоякую функцию. С одной стороны, он демонстрирует механизмы культурного отбора и переработки чужого текста, в результате чего восточная поэтика подчиняется требованиям европейского морализма и риторики. С другой - он служит каналом трансляции персидской традиции в европейское сознание, открывая для немецкого читателя пространство иной, но узнаваемо гуманистической этики. Наблюдение Ю. М. Лотмана о том, что перевод может выполнять функцию культурной модели, «формируя восприятие иной культуры в рамках собственной» [39, с. 154–155], наглядно подтверждается судьбой «Гулистана» в редакции Олеариуса.

Завершая рассмотрение лингвокультурологических особенностей перевода «Гулистана» Саади, выполненного Адамом Олеариусом, следует подчеркнуть, что данный текст представляет собой не просто перемещение содержания с одного языка на другой, но сложный акт культурной интерпретации. В ходе этого акта персидское произведение оказалось встроено в контекст европейского интеллектуального и морального дискурса XVII века. Перевод стал медиативным пространством, в котором соединились две различные традиции: персидская, опирающаяся на многовековую поэтическую и философскую культуру, и европейская, проникнутая духом протестантской этики, риторической дисциплины и нарождающегося рационализма.

Ключевым выводом является то, что Олеариус, действуя в рамках иной культурной парадигмы, неизбежно прибегал к адаптационным стратегиям, направленным на то, чтобы сделать «Гулистан» не только понятным, но и релевантным своему читателю. Этому способствовали как особенности его личного мировоззрения, сформированного в лютеранской среде, так и общие

интеллектуальные тенденции эпохи. В результате перевод приобрёл характер своеобразной культурной репрезентации Востока, в которой персидский мир предстаёт сквозь призму европейской моральной и философской системы координат.

Особое значение имеют наблюдения, касающиеся образной системы и риторической организации перевода. Трансформация символов «розы», «вина», «дервиша», «адаба», редукция суфийских и исламских аллюзий, замена поэтических формул прозаическими, расширение синтаксических конструкций и выравнивание композиционной фрагментарности свидетельствуют о целенаправленном стремлении Олеариуса встроить восточную поэтику в рамки рационально-поучительного нарратива, характерного для немецкой барочной прозы. В этом отношении перевод Олеариуса иллюстрирует тезис Е. А. Маркуса о том, что переводчик, даже при глубоком знании языка, не всегда способен воспроизвести все уровни культурного кода оригинала, что ведёт к его интерпретации в рамках собственного ментального аппарата [145].

В то же время именно благодаря этой интерпретативной переработке «Гулистан» стал доступен европейскому читателю и получил академическую легитимацию в немецком образовательном пространстве XVIII века. Через адаптированный текст Саади вошёл в круг чтения просветительской эпохи, был включён в школьные и университетские программы, а позднее — в поэтический горизонт Гёте и его современников. Тем самым перевод Олеариуса выступает как двусторонний процесс: он демонстрирует механизмы культурного отбора и нормализации чужого текста и одновременно служит каналом трансляции восточной традиции, встраивающейся в европейский канон.

С лингвокультурологической точки зрения перевод «Гулистана» Адамом Олеариусом можно рассматривать как пример сложной, многоуровневой культурной медиативности. Его текст - не вторичное отражение оригинала, а самостоятельное произведение, в котором пересобираются исходные смыслы

в ином риторическом и ценностном регистре. В этом качестве *«Persianischer Rosenthal»* остаётся важным объектом для сравнительного литературоведения, переводоведения и востоковедения, позволяя проследить, как через перевод формируется образ Востока - не только как экзотического и «инакового», но и как одухотворённого, поучительного и вписанного в универсальный горизонт европейской культуры.

Заключение по разделу 2.4.

Рассмотрение переводческих решений Адама Олеариуса в вышеприведённом разделе позволяет реконструировать целостную модель трансформации «Гулистана» Саади в пределах немецкой барочной культуры середины XVII века. В центре этого процесса находится не буквальное воспроизведение восточного текста, но создание особой риторико-нравственной структуры, в которой персидская мудрость получает новую композиционную и моральную рамку. В интерпретации Олеариуса перевод выступает пространством смыслового пересоздания, в котором персидская афористическая традиция соотносится с протестантской моделью рассудочности, добровольной умеренности и дидактической ясности.

Одним из ключевых результатов анализа становится понимание того, что немецкий «Гулистан» не может быть описан исключительно в категориях «адекватности» или «точности» перевода. Процесс перевода здесь становится актом давольно глубокой культурной транспозиции. Тонкая риторическая игра и первоначальная многолойность «Гулистана» намеренно упрощаются переводчиком. В переводе на смену восточной амбивалентности приходит ясная нравоучительная проза, идеально настроенная под жанровые ожидания читателя того периода.

Олеариус в своем переводе осознанно идёт на «развёртывание» текста, т.е. там, где Саади весьма лаконичен и оставляет читателю пространство для раздумий, немецкий переводчик вводит пояснения. Он снабжает рассказы интертекстуальными отсылками и привычными религиозными формулами. Это делает притчи более последовательными и в понимании европейцев той

эпохи, морально завершенными. В такой стратегии перевода отчётливо видно стремление встроить восточный текст в западную систему координат, когда ценность текста измеряется не столько художественной изощрённостью, сколько прозрачностью и твердостью нравственной позиции.

При этом меняется и сама архитектура произведения. Афоричность «Гулистана», его порой неуловимая логика в переводе уступают место строгой моралистической композиции. Каждый эпизод работает как чёткая иллюстрация заранее заданного принципа. Фрагментарность текста Саади сглаживается и уступает место линейному развитию сюжета, привычная для западной риторической традиции. Для Олеариуса его перевод стал своего рода форма культурного упорядочивания, в которой каждая художественная деталь должна быть подчинена основной дидактической задаче текста.

Текстологический анализ демонстрирует также изменение конфессионального и философского горизонта произведения. Суфийские и религиозно-мистические элементы, значимые в оригинале, трансформируются в универсальные нравственные категории. Восточная символика получает западную интерпретацию: религиозная покорность заменяется рациональной добродетелью, созерцательность - нравственным самоограничением, а образность - дидактическим комментарием. Эта филологическая переработка раскрывает сознательное стремление переводчика представить Восток не как «иной» культурный мир, но как реализацию общечеловеческого нравственного опыта.

В целом перевод Олеариуса свидетельствует о том, что европейская культура XVII века воспринимала восточную мудрость через призму собственных риторических и этических норм. «Гулистан» в немецком переложении превращается в форму интеллектуального диалога, в котором Восток включён в европейский моральный космос как равноправный носитель нравственной истины. Тем самым перевод Олеариуса становится не просто филологическим трудом, но и актом раннего гуманистического ориентализма,

где задача переводчика - объяснить, интерпретировать и сделать чужую традицию частью собственной духовной структуры.

Заключение по второй главе.

В историко-культурной перспективе труд Адама Олеариуса – это не только трансляция восточного текста, а многоплановое явление в котором литературная эмоциональность встречается с интеллектуальной строгостью и глубокой художественной интерпретацией. Такой феномен возник на пересечении собственных, личных обстоятельств переводчика и глобальных вызовов и требований эпохи. Именно эта специфика создала уникальную модель диалога христианской Европой и исламским Востоком.

Середина XVII века была для Европы временем невероятного напряжения и парадоксального стремления к развитию. С одной стороны конфессиональные конфликты, с другой стороны рождение новых сфер наук и поиск универсальных нравственных опор. В такой атмосфере возник острый запрос на высокохудожественную литературу, способную говорить о морали и нравственные ценности вне жёстких богословских рамок.

Именно восточная дидактика стала идеальным ответом на этот вызов эпохи. Саади Ширази с его талантом соединить афористическую краткость и глубокое понимание человеческой природы, был воспринят европейцами как глубокий мыслитель, мудрость которого удивительным образом была созвучна задачам европейской протестантской этики. Олеариус смог прочувствовать этот резонанс и превратил персидский оригинал в немецкий текст, который не только информировал европейцев о востоке, но и помог Западу осмыслить самого себя.

Готторпский двор, где формировался научный кругозор Олеариуса, обеспечил институциональную среду, в которой перевод воспринимался как часть более широкой программы описания и объяснения мира. Карта, путешествие и перевод нравоучительного текста были равноправными способами построения знания. В этой среде складывается исследовательский

стиль Олеариуса, соединяющий эмпирическое наблюдение, филологическую работу и морально-философское осмысление.

Путешествие 1635–1639 гг., охватывающее Московию и Персию, стало решающим опытом формирования переводческой оптики. Наблюдение за социальной структурой, архитектурой, религиозными практиками и нравственными нормами Сефевидской Персии позволило Олеариусу воспринимать «Гулистан» как отражение реальной культурной логики, а не как отвлечённый текст. Перевод приобретает антропологическую укоренённость: за рассказами Саади переводчик видит действующие модели поведения и этические регулятивы.

Участие персидского христианина Хаквирди придало работе Олеариуса характер межкультурного диалога. Посредничество носителя языка открывало доступ к скрытым уровням семантики и риторики Саади и позволяло избегать европоцентричных искажений. Благодаря этому немецкий «Гулистан» становится первым опытом прямого обращения к персидскому оригиналу на немецком языке.

Сопоставление персидского текста с французским переводом Андре дю Риэ сыграло роль стимулятора текстологической критики. Олеариус постоянно проверял французскую версию, отмечал её искажения и стремился восстановить утраченные элементы смысла. Эта работа делает перевод не производной переработкой, но самостоятельным филологическим трудом.

Особое место занимает жанрово-риторическая трансформация текста. Олеариус виртуозно адаптирует афористичную и многоголосую структуру «Гулистан» к барочной модели *poesis moralis.* Он перерабатывает живые и подчас противоречивые притчи в стройную последовательность нравственных эпизодов, каждый из которых снабжён чётким и недвусмысленным выводом. В его руках текст превращается в «зеркало добродеятели» - классического формата западной христианской дидактики. Примечательно, что подобная адаптация не стирает восточную образность, а как бы дисциплинирует её и вписывает в новый риторический режим. Поэтический опыт Саади в этом

случае становится не просто украшением, а функциональным инструментом европейского воспитания.

Анализ данной главы убедительно доказывает, что *«Persianischer Rosenthal»* Олеариуса один из первых и наиболее ярких образцов гуманистического ориентализма. В его труде Восток окончательно престаёт быть только источником экзотических диковин. Восток обретает голос равноправного, достойного партнёра, вместе с которым европейская мысль пускается в глубокое размышление о самой природе человека. Труд Олеариуса это не просто перевод с восточного языка на немецкий, а признание интеллектуального равенства культур в их поиске общечеловеческих истин.

Олеариус создаёт образ «разумного Востока», способного вести с Европой диалог о добродетели, власти, справедливости и человеческом достоинстве.

Тем самым немецкий «Гулистан» становится не только литературным памятником, но и документом культурного самоосмысления Европы XVII века, стремящейся найти новые формы понимания и интерпретации инаковости. Перевод оказывается каналом, через который европейская мысль расширяет собственные горизонты, вписывая восточную мудрость в собственную систему нравственных координат.

Именно поэтому данная глава завершает собой не описание источников, но реконструкцию целого культурного пространства, внутри которого возник перевод «Гулистана» - пространство, соединяющее историю, филологию, риторику, антропологию и моральную философию. Это пространство становится опорой для дальнейшего анализа текста Олеариуса, который будет осуществлён в следующей главе.

ГЛАВА 3. «ГУЛИСТАН» САДИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ АДАМА ОЛЕАРИУСА: ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Настоящая глава посвящена исследованию того, каким образом «Гулистан» Саади, одно из центральных произведений персидской художественно-философской прозы XIII века, получает новое смысловое и культурное измерение в немецком интеллектуальном пространстве XVII столетия посредством труда Адама Олеариуса *«Persianischer Rosenthal»* (1654). Рассмотрение перевода Олеариуса интерпретируется как процесс, выходящий за рамки буквальной передачи содержания, поскольку включает в себя переработку структурных, риторических и этико-философских компонентов оригинала с ориентацией на европейские эстетические и мировоззренческие нормы барокко и протестантской культуры.

Методология исследования опирается на сопоставление критического текста оригинала на персидском языке, подготовленного Р. Алиевым [53], с текстом первого немецкого издания А. Олеариуса *«Persianischer Rosenthal»* (1654) [170]. Такой подход позволяет проследить, как многозначная поэтика *адаба*, построенная на иносказании, игре смыслов и ситуативной мудрости, трансформируется у Олеариуса в однозначные *nützliche Regeln* - «полезные правила». Если у Саади мораль часто вытекает из эстетики и контекста притчи, то в немецкой дидактической традиции она становится жёсткой идеологической рамкой

В работе используется существующая научная традиция, которая позволяет очертить интеллектуальный и историко-культурный контекст перевода. В частности, перевод Олеариуса можно рассматривать как интерпретацию оригинального текста, в которой сохранены ключевые смысловые и структурные особенности «Гулистана», но при этом произведение приобретает форму, понятную и доступную европейскому читателю. Такой подход позволяет рассматривать перевод не только как филологическую операцию, но и как самостоятельное литературное явление,

отражающее взаимодействие культурных и литературных традиций Востока и Запада.

В контексте настоящей главы перевод *«Persianischer Rosenthal»* рассматривается как обладающий двойственной природой: с одной стороны, сохраняется композиционный и сюжетный каркас «Гулистана»; с другой стороны текст подвергается существенной внутренней перестройке, обусловленной особенностями немецкой барочной прозы и протестантской этики XVII века. В результате произведение Саади, оказывается вписанным в новую модель смыслов, где восточный материал трактуется через призму европейской нравственно-философской парадигмы. В такой перспективе перевод предстаёт как культурный механизм, посредством которого формируется специфическая модель восприятия Востока, отражающая ценностные и риторические стратегии эпохи.

Методологической основой анализа выступает сопоставление двух текстов - русского научного издания Саади (1959) и немецкого оригинала 1654 года. Такое сопоставление позволяет обозначить направления трансформации, затрагивающие жанровую структуру, риторическую организацию и идейно-эстетическое содержание. В рамках вводной части данные направления фиксируются лишь в общих чертах; дальнейшие разделы главы будут посвящены детальному рассмотрению жанровых изменений, риторических преобразований и смещений в этико-философской системе, обусловленных переводческой интерпретацией Олеариуса.

Таким образом, предметом данной главы является не только описание факта перевода «Гулистана» на немецкий язык, но и анализ тех культурных и литературных механизмов, которые обусловили появление *«Persianischer Rosenthal»* как самостоятельного художественного явления. Учитывая интерпретационный характер перевода, неоднократно подчёркнутый исследователями, представляется возможным рассматривать данное произведение как результат пересечения двух традиций, в котором восточный текст получает новое функционирование в европейской словесности XVII

века. Такое понимание позволяет подчеркнуть комплексный характер предстоящего анализа, направленного на выявление способов жанровой, риторической и философско-этической трансформации «Гулистана» в интерпретации Адама Олеариуса.

Исходя из двойственной природы перевода Олеариуса - при сохранении композиционного и сюжетного каркаса «Гулистана» одновременно происходит адаптация формы и риторики к европейской традиции XVII века - возникает необходимость детального анализа механизмов жанровой трансформации.

В последующем разделе сосредотачивается внимание на жанровом своеобразии «Гулистана» в немецком переводе, выявлении изменений поэтической структуры, афористической формы и философских аллегорий, а также сопоставлении оригинальных фрагментов Саади с адаптациями у Олеариуса. Такой подход позволяет не только проследить процесс редукции и рационализации текста, но и определить направления, в которых восточная многослойность уступает место европейской дидактической прозе.

3.1. Жанровое своеобразие «Гулистана» в переводе Адама Олеариуса: трансформация жанровых особенностей оригинала

В настоящем разделе рассматривается, каким образом «Гулистан» Саади в переводе Адама Олеариуса переосмысляется на уровне жанровой структуры и риторической организации текста. Анализ направлен на выявление закономерностей преобразования персидского оригинала в координатах европейской риторической традиции XVII века. Основная задача - определить, как многослойный облик произведения Саади, соединяющий философскую притчу, поэтический сборник, моралистический трактат и лирическую прозу, трансформируется в преимущественно дидактическую прозу, рассчитанную на рациональное восприятие читателя протестантской Европы.

Сравнение оригинала [53] и перевода [170] позволяет выявить характерные изменения в жанровой, риторической и этико-философской

организации текста, а также проследить стратегию адаптации произведения для европейского читателя.

Установлено, что Олеариус последовательно осуществлял жанровую редукцию, упрощая ритмическую и поэтическую структуру текста, устраняя *садж* и сглаживая метафорическую многозначность, но при этом стремился сохранить базовый сюжетный каркас и этические тезисы оригинала. В методологическом плане используется сравнительно-типологический подход с акцентом на жанровые, риторические и этико-философские изменения.

Жанровая эволюция, прослеживаемая в переводе, демонстрирует устойчивую установку Олеариуса: многослойную композицию «Гулистана» он сознательно согласует с рациональной и поучительной структурой европейского повествования раннего барокко. Нарративная и афористическая ткань персидского текста переводится в систему категорий, привычных для протестантской моралистики - отчётливый тезис, наглядный пример, ясное нравственное заключение.

Для детального анализа текстовых трансформаций мы применили метод сопоставления оригинальных фрагментов «Гулистана» Саади с немецким *«Persianischer Rosenthal»* Олеариуса. Такой подход позволил не просто фиксировать лексические или синтаксические сдвиги, но и видеть, как меняется сама «ткань» призведения, его жанровая структура и риторический арсенал.

В рамках исследования каждый сопоставляемый фрагмент сопровождается литературоведческим комментарием. Это помогает проследить логику переводчика и понять, какими инструментами он пользовался, чтобы адаптировать восточный текст к культурным и эстетическим запросам европейского читателя XVII века.

Систематизация собранного материала через прямое сравнение даёт наглядное представление о том, как происходит жанровая редукция, каким образом упрощаются сложные восточные ритмы и метафоры. В конечном итоге это позволяет увидеть в труде Олеариуса не просто копию оригинала, а

самостоятельное литературное явление со своими внутренними закономерностями и чётко выстроенной структурой.

Анализ собранного материала показывает, что Олеариус последовательно осуществляет жанровую редукцию: упрощает ритмическую и поэтическую структуру текста, устраняет *садж* и сглаживает метафорическую многозначность, при этом сохраняя сюжетный каркас и основные этические тезисы оригинала. Такой подход позволяет сопоставлять многослойную композицию «Гулистана» с рациональной и поучительной структурой европейского повествования раннего барокко, выявляя закономерности адаптации текста к западной аудитории.

Ниже в таблице 1 представлены результаты сопоставительного анализа ключевых фрагментов персидского текста «Гулистана» и немецкого перевода Олеариуса. Таблица отражает изменения на уровне жанровой структуры, ритмики и риторических приёмов, а также включает краткие комментарии, поясняющие переводческие решения и демонстрирующие, каким образом текст адаптируется к культурно-эстетическим ожиданиям европейского читателя.

Таблица 1. Жанровая трансформация «Гулистана» в переводе Олеариуса

	Фрагмент текста из «Гулистана»	**Его перевод в *«Persianischer Rosenthal»***	**Тип трансформации**	**Комментарии**
	" سخن گرچه دلبند و شیرین بود، سزاوار تصدیق و تحسین بود. چو یک بار گفتی، مگو باز پس، که حلوا چو یک بار خوردند، بس" [Глава 4, рассказ 6, с. 279] / букв.: хотя речь и услаждает сердце и сладка, и достойна быть одобренной и восхвалённой, когда ты её один	*«Eine igliche Rede hat feine | Maaß und Ziel / biſt duklug / ſo miſche deine Rede in keines andern ein. An dem ſich gut Verſtand und Tugend wird erzeigen / Der redet nicht / biß er vermerckt ein Stilleſchweigen»* [Глава 4, рассказ 6, с. 96] / букв.: всякая речь имеет свою меру и цель; если ты разумен, не вмешивай свою речь в чужую. В том	Смысловая адаптация (парафраз) с опущением образа, поэтическое сравнение заменено абстрактным тезисом о мере, уместности и сдержанности речи.	В немецком переводе отсутствует метафора с халвой и идея «не повторять сказанное». Переводчик заменяет образно-поэтическое наставление Саади на обобщённую морально-дидактическую формулу, близкую европейской риторической традиции. Сохраняется общий этический смысл (уместность и мера речи), но структура, образность и поэтика

	раз сказал, не повторяй вновь. Ибо халвы, когда один раз поели, достаточно.	проявляются здравый рассудок и добродетель: он не говорит, пока не заметит молчания.		оригинала существенно преобразованы.
	"آنکس که به قرآن و خبر زو نرهی، آنست جوابش که جوابش ندهی" [Глава 4, рассказ 4, с. 278] / букв.: тот, кого ты не можешь одолеть ни Кораном, ни хадисом. Ответ ему таков, что ты не дашь ему ответа.	*«Antworten haſt du Antwort gnug gegeben / Dem / wem mit dem Geſetz du nicht kanſt widerſtreben»* [Глава 4, рассказ 4, с. 94] / букв.: не отвечая, ты дал достаточно ответа тому, кому ты не можешь противостоять с помощью закона.	Смысловая адаптация с перестройкой и уточнением контекста — сохраняется смысл, изменена структура, добавлено уточнение о «законе».	Немецкий перевод сохраняет основной смысл оригинала (не давать ответа тому, кого нельзя победить Кораном или Хадисом), но изменена синтаксическая структура и добавлено пояснение «с помощью закона», что уточняет контекст противостояния и делает текст ближе к европейской юридико-этической логике.
	"ابر اگر آبِ زندگی بارد، هرگز از شاخ بید بر نَخوری" [Глава 1, рассказ 4, с. 44] / букв.: даже если туча прольёт живую воду, ты никогда не получишь плода от ветки ивы.	*«Wenn auch ſchon die Wolcken Wåsser des Lebens regneten / und das Land am fruchtbartesten macheten / wirſtu doch keineFrucht von Weidenbåumen samlen»* [Глава 1, рассказ 5, с. 6] / букв.: если даже облака проливают воды жизни и делают землю наиболее плодородной, ты всё равно не соберёшь плодов с ивовых деревьев.	Экспансия: добавление / расширение смысла	Переводчик использует приём экспансии - расширения: в немецкий перевод добавлена фраза «и делают землю наиболее плодородной» - *und das Land am fruchtbartesten macheten*. Это дополнение усиливает исходный смысл, т.е. невозможность получить плод от ивы, несмотря на живительную влагу, создавая более яркий и развёрнутый образ идеальных условий, что характерно для поэтических или риторических переводов.
	"اسبِ تازی وَ اگر ضعیف بُوَد، همچنان از طویلهٔ خر بهْتر است" [Глава 1, рассказ 3, с. 36] / букв.: арабский конь, даже если он слаб, всё равно ценнее, чем осёл из стойла.	*«Mehr iſt ein ſchlang Arabiſch Pferd / Als ein Stall voller Eſel / wehrt»* [Глава 1, рассказ 4, с. 3] / букв.: больше стоит стройный арабский конь, чем хлев, полный ослов.	Модификация лексики и детализация образа	Олеариус осуществляет лексическую модификацию - усиление, заменяя простое «слаб» - ضعیف на конкретный и визуальный признак «стройный» - *ſchlang*.

				Происходит также детализация образа: вместо обобщённого «осёл из стойла» - طويلهٔ خر используется более яркий и множественный образ «хлев, полный ослов» - *ein Stall voller Eſel.* Это служит усилению контраста между благородным, хотя и слабым/стройным) конём и низменными животными - ослами

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Перевод «Гулистана» Олеариусом представляет собой не просто языковую транспозицию, но глубокую литературоведческую и жанровую трансформацию. Представленный анализ четырёх фрагментов убедительно доказывает, что Олеариус выступал не столько как переводчик, сколько как культурный медиатор, адаптирующий персидский дидактический жанр к риторическим канонам и моральным запросам европейского барокко и раннего Просвещения.

Основная переводческая стратегия Олеариуса может быть охарактеризована как риторическая экспансия и деконтекстуализация образа.

В первых двух фрагментах мы наблюдаем сдвиг от конкретной образности к абстрактному тезису. В стихе о сдержанности речи, пример 1, Саади использует яркую, гастрономическую метафору: «халвы, которой достаточно один раз поесть». Эта метафора, апеллирующая к чувственному насыщению, является ключевым поэтическим приёмом. Олеариус полностью отказывается от этого образа, заменяя его на довольно сухую, обобщённую максиму о «мере и цели» и уместности речи - говорить, когда «заметит молчание». Это опущение поэтического образа в пользу морально-дидактической формулы лишает текст его особой, специфической персидской теплоты и чувственности, встраивая его в европейскую традицию риторических трактатов.

Схожий процесс прослеживается во втором примере, где происходит универсализация контекста. Столкновение, которое Саади описывает через высшие религиозные авторитеты - Коран и Хадисы, Олеариус переводит в плоскость светской этики и юриспруденции, используя термин «закон» - *Gefetz*. Этот подход эффективно десакрализует восточное наставление и оно перестаёт быть священным заветом и становится универсальной истиной, понятной в рамках европейской системы координат. В этой системе «закон» выступает главным инструментом общественного контроля.

В последующих фрагментах (примеры 3 и 4) на первый план выходит приём экспансии и риторического усиления. Олеариус не только переводит смысл, он делает его ещё более драматичным.

Удвоение условия (пример 3): к метафоре «воды жизни» Саади переводчик добавляет уточнение о том, что тучи «делают землю наиболее плодородной». Подобное расширение текста усиливает главный тезис о предопределенности натуры: ива всё равно не даст плодов и никакие, даже самые идеальные внешные обстоятельства, не способны изменить ее внутренюю суть.

Детализация контраста (пример 4): противопоставление коня и осла. Олеариус меняет сухую качественную оценку – «слабый конь» на визуальную характеристику – «стройный» - *fchlang*. Кроме того, он довёл образ до гротеска, вместо одного осла появляется «целый хлев, полный ослов». Это метод пространственного умножения низменного фона, который служит для максимального возвышения благородной породы – приём контрастности, характерный для эстетики барокко.

Наблюдаемая нами жанровая трансформация в просмотренных примерах, строится на нескольких механизмах. Ритмизованные, образные высказывания Саади систематически переводятся Олеариусом в прозу, подчинённую барочной логике. Там, где у Саади звучит поэтическое двустишие, транслирующее истину через эффект созвучия, у Олеариуса появляется спокойная, рационально выстроенная сентенция.

Ирония и намеренная недосказанность кратких афоризмов Саади уступают место развёрнутой аргументации. Введение причино-следственных связок превращает поэтический намёк Саади в прямое нормативное предписание Олеариуса.

В итоге *«Persianischer Rosenthal»* предстаёт как жанровый перефраз. Олеариус видел в «Гулистане» не неприкосновенный канон, а живой материал для создания европейской назидательной литературы. Он последовательно сглаживал культурную специфику, замещая лаконичность восточного стиха риторической полнотой и драматизмом, понятным и близким его европейским современникам.

В результате, персидский шейх Саади, становится авторитетным, но европеизированным, моралистом, чья мудрость, хотя и сохраняет свою этическую суть, теряет значительную часть своей оригинальной поэтической текстуры и контекстуальной глубины.

Все эти преобразования указывают на устойчивую установку переводчика: поэтическая многослойность, игра намёков и аллюзий, ритмическая организация высказывания уступают место смысловой однозначности и дидактическому тезису. Там, где Саади создаёт пространство внутреннего размышления, Олеариус оформляет педагогический текст, обращённый к разуму читателя. Персидская гибкость формы трансформируется в европейскую логическую завершённость.

В этой перспективе перевод Олеариуса предстаёт не как буквальная репродукция, а как жанровое переосмысление: персидская притча и афоризм превращаются в немецкое нравоучительное сочинение. Эстетическая функция вытесняется рациональной, и «Гулистан» начинает функционировать как своеобразное «зеркало европейского морализма XVII века», в котором восточная мудрость переводится на язык протестантской педагогики.

Таблица 2. Усиления дидактической направленности в переводе Олеариуса

	В «Гулистана»	**Его перевод в *«Persianischer Rosenthal»***	**Тип трансфор-мации**	**Комментарии**
	"اسب تازی دوتک رود بشتاب،اشتر آهسته میرود شب و روز" [Глава 6, рассказ 4, с. 360] / букв.: арабский конь идёт быстрым галопом поспешно, верблюд медленно идёт и ночью, и днём.	*«Ein Arabiſch Pferdt wird kȍnnen Nur zwey ſtarcke Lȁuffe rennen.Langſamb fein dem Maule (Mauleſel) macht / Daß er gehet Tag und Nacht»* [Глава 6, рассказ 4, с. 120] / букв.: Арабский скакун одолеет лишь два сильных броска или «прыжка». Только размеренность мула (осла) позволяет ему идти, не зная усталости, и днём, и ночью.	Замена центрального образа (Метонимия) и Смысловая экспансия	Олеариус осуществляет замену ключевого восточного образа: «верблюд» -شتر, олицетворяющий выносливость и медлительность в персидском ландшафте, заменяется на «мула/осла» - *Maule / Mauleſe*l, более знакомого европейской аудитории. Это метонимическое замещение. Также происходит смысловая экспансия в отношении коня: «бежит с поспешностью» заменяется на конкретное, но гиперболическое ограничение: «одолеет лишь два сильных броска», что усиливает дидактический тезис о недолговечности порывистой скорости и превосходстве постоянства.
	"هر که با اهل خود وفا نکند، نشود دوسترو و دولتمند" [Глава 7, рассказ 9, с. 383] / букв.: тот, кто не проявит преданности к своему роду, не станет любимым и богатым.	*«Darumb vermahnete jener Vater seinen Sohn und sprach: Liebes Kind, wenn du willst, daß man dich liebt und ehrt, so lerne Achtung und Gehorsam gegen deine Eltern zu zeigen. Übe Geduld, Demut und Güte, dann, wenn du erwachsen bist, werden die Leute dir wohlgesinnt sein, und dein Leben wird ruhig und glücklich sein»*	Семантическая трансформация с расширением: исходная мысль о верности к роду в переводе расширена до наставления о уважении, послушании, терпении и доброте, с добавлением последствий для будущей жизни	В немецком тексте наставление подано в форме прямой речи отца сыну, с объяснением причин и последствий, тогда как персидский текст выражает более краткую мораль; перевод адаптирует и расширяет смысл для полной передачи этики и педагогики Гулистана.

		[Глава 7, рассказ 9, с. 130-131] / букв.: если хочешь, чтобы тебя любили и уважали, научись проявлять уважение и послушание к своим родителям. Учись терпению, смирению и доброте, тогда, когда ты вырастешь, люди будут к тебе благожелательны, а твоя жизнь будет спокойной и счастливой.		
	"عاصیان از گناه توبه کنند، عارفان از عبادت استغفار" [Глава 2, рассказ 2, с. 123] / букв.: грешники каются в грехах, познавшие просят прощения за своё поклонение.	*«Ich kan auff meinen Gehorſam / den ich dir leiſten ſolte / nicht bawen / gleichwol finden die Bußfertigen Vergebung ihrer Sünden»* [Глава 2, рассказ 2, с. 43] / букв.: я не могу полагаться на своё послушание, которое должен был бы Тебе оказывать; однако кающиеся находят прощение своих грехов.	Буквальный перевод с небольшими адаптациями для немецкой синтаксической структуры	В немецком тексте сохранена логика оригинала, но структура предложения перестроена под немецкую грамматику, *Bußfertigen* отражает состояние кающихся, *Gehorſam* передаёт обязательство послушания, которого автор не может выполнить. Данный перевод точно транслирует контраст между невозможностью совершить должное и милостью, которая дарит прощение

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

В представленных примерах из «Гулистана» и их интерпретации в *«Persianischer Rosenthal»* отчётливо прослеживается стремление Олеариуса усилить дидактический потенциал текста. Он не просто траслирует слова Саади, а адаптирует саму ткань произведения под менталитет и этические запросы своей читательской аудитории.

В первом примере Олеариус прибегает к метонимической замене образов и не только подбирает понятные европейцу метафоры, но и активно расширяет контекст. Он конкретизирует скорость скакуна и акцентирует внимание на ценности умеренности и постоянства. Для него важно не просто передать

восточную картину, а актуализировать моральный урок и сделать его максимально осязаемым для своего читателя.

Второй пример относится к наставлению о преданности своему роду. Этот пример демонстрирует ещё более глубокую семантическую трансформацию. Краткая, почти формульная мораль Саади о верности семье у Олеариуса перерастает в масштабный педагогический монолог отца, обращенный к сыну. Он насыщал текст практическими рекомендациями: правилами послушания, уроки терпения, рассуждения о доброте и подробное описание того, как эти добродетели отразятся на будущей жизни героя.

Такой подход к переводу наглядно иллюстрирует общую стратегию Олеариуса. Он систематически превращает лаконичные афоризмы «Гулистана» в развёрнутые и психологически убедительные диалоги героев. Лаконичность Востока уступет место западной обстоятельности, превращая поэтическую притчу в полноценное дидактическое руководство, понятное и близкое немецкому обществу XVII века.

Третий пример, о кающихся и познавших, показывает буквальный, но грамматически адаптированный перевод, где сохранена логика оригинала. Перевод точно передаёт контраст между невозможностью исполнить должное и милостью, дарующей прощение, что отражает фундаментальный этический принцип текста.

Эти примеры демонстрируют, что Олеариус не только изменяет жанровую форму, но и последовательно усиливает дидактическую функцию текста. Там, где у Саади моральный вывод «вырастает» из образа и ритма, в немецком переводе он выстраивается как логически мотивированное суждение. Опыт старших, воспринимаемый у Саади как интуитивно очевидное основание авторитета, у Олеариуса превращается в аргумент: старшие знают то, что «тебе ещё неведомо», - следовательно, их наставления рационально обоснованы.

В целом, анализ показывает, что Олеариус использует сочетание метонимической замены, семантической экспансии и адаптации синтаксической структуры, чтобы усилить дидактическую направленность,

сделать нравственные уроки «Гулистана» более очевидными и доступными для европейского читателя. Перевод выходит за рамки механического переноса содержания, превращая текст в активный педагогический инструмент.

Таким образом, немецкий «Гулистан» выстраивается как свод рационализированных наставлений, в которых восточная поэтическая этика встроена в систему протестантской морали. *«Persianischer Rosenthal»* начинает функционировать как «учебник поведения», где афористическая мудрость Саади служит материалом для европейской программы воспитания, самодисциплины и морального самоутверждения. Перевод оказывается не просто «посредником между языками», а актом смысловой перекодировки, в котором ценностная система Саади адаптируется к нормам немецкого раннего барокко.

Утрата *саджа* и изменение жанровой архитектоники стали одним из наиболее заметных отличий немецкого текста Олеариуса от оригинала Саади: рифмованная проза, задававшая структурное и философское основание персидского повествования, здесь исчезает.

В «Гулистане» *садж* выступает не украшением, а принципом организации мысли: звуковая симметрия соединяет противоположности, ритм расчленяет и связывает фразы, а повтор создаёт эффект внутренне проживаемого наставления. Эстетическая ткань текста удерживает равновесие формы и содержания, что роднит прозу Саади с музыкально-ритмической традицией персидской духовной литературы.

В немецком переводе эта внутренняя музыкальность исчезает. Линейно выстроенная фраза замещает чередование звуковых параллелизмов, а ритмическая архитектоника подменяется последовательностью рациональных аргументов. Немецкий язык XVII века, не обладающий устойчивой традицией ритмизованной прозы, практически не предоставляет переводчику средств для воспроизведения саджа. Олеариус сознательно отказывается от звуковой игры, делая выбор в пользу смысловой чёткости и дидактической определённости;

этим он вписывает «Гулистан» в рамки барочной афористики, но выносит за скобки его мистическое и музыкальное измерение.

Такое преобразование текста лучше видно на конкретных примерах риторических и звуковых особенностей:

Таблица 3. Утрата *саджа* – риторических и звуковых особенностей

№	Фрагмент из «Гулистана»	*«Persianischer Rosenthal»*	Тип утраты *саджа* при переводе	Комментарии
1	"علم چندان که بیشتر خوانی، چون عمل در تو نیست، نادانی" [Глава 8, с. 423] / букв.: знания, сколько бы ты ни учил, если нет в тебе практики, - ты невежда.	*«Wissen, das ohne Thun ist, ist wie Honig in einem Gefäss ohne Boden»* [Глава 8, с. 150] / букв.: знание, которое без дела (без практики), подобно мёду в сосуде без дна.	Замена афоризма метафорой	Саади использует прямую рифму -*садж,* построенную на созвучии خوانی- учишь и نادانی- невежество, усиливая противопоставление знания и практики. Олеариус утрачивает риторическую структуру *саджа* и заменяет ее новой, яркой метафорой из европейской традиции «мёд в сосуде без дна». Суть сохраняется, но поэтическая и звуковая форма персидского оригинала полностью утрачивается ради инокультурного образа
2	"چون بنده خدای خویش خواند، باید، که به جز خدا نداند" [Глава 2, рассказ 18, с. 146] / букв.: когда человек призывает своего Бога, должно, чтобы он не признавал никого, кроме Бога.	*«Wie wiltu die grosse Gůte des HErrn genug dancken / daß du die Meynung und bǒses Vermuhtn der Leute vondir ůbertriffst?»* [Глава 2, рассказ 18, с. 53-54] / букв.: как ты можешь достаточно благодарить великую милость Господа, что ты превосходишь мнение и дурные подозрения людей о себе?	Полная замена (Замена афоризма контекстом)	Саади использовал классический суфийский афоризм, построенный на *садже* خدا نداند и خویش خواند – Олеариус полностью опускает этот афоризм. Вместо прямого перевода ключевого суфийского принципа - исключительная концентрация на Боге, он переводит только контекст: утешение молодого дервиша наставником, который лишь подразумевает

				этот принцип. Происходит утрата как поэтической формы *саджа,* так и философской афористической формулировки.
3	"قارون هلاک شد، که چهل خانه گنج داشت، انوشیروان نمرد، که نام نکو گذاشت" [Глава 1, рассказ 18, с. 82] / букв.: Карун погиб, хотя у него было сорок кладовых сокровищ, Нушрван не умер, потому что оставил после себя доброе имя.	*«Der reiche Karun / ob er wol 40. Schatzkammern voll hatte / iſt untergangen. Naufchirwan aber ſtirbet nicht / weil er einen guten Namen hinter ſich gelaſſen»* [Глава 1, рассказ 21, с. 23-24] / букв.: богатый Карун, хотя у него было 40 кладовых полных, погиб. Науширван же не умирает, потому что оставил после себя доброе имя.	Утрата рифмованной прозы - *саджа*	*Садж* в оригинале: نام ... /چهل خانه گنج داشت ... نکو گذاشت. В переводе Олеариуса немецкая фраза, оформленная как стих-заключение рифма между ключевыми словами полностью утрачена. Акцент сделан на точной передаче смысла

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Изучение представленного свода сопоставлений выявляет ключевой переводческий выбор Олеариуса, который знаменует собой фундаментальное переключение от эстетики персидского *саджа* к идеалам немецкой дидактики и ясности, например, преобразование смыслового ядра в первом примере: в изречении о никчёмности знания без практики, Олеариус совершает не просто утрату фонетического созвучия: نادانی/خوانی, но и замену восточного афоризма на чужеродную метафору. Афоризм Саади о непосредственной связи знания и дела уступает место образу «мёда в сосуде без дна». Эта трансформация указывает на стремление адаптировать назидание к европейскому когнитивному аппарату, где риторическая виртуозность - *садж* замещается осязаемым, универсальным образом, при этом оригинальная поэтическая память текста полностью стирается.

Элиминация суфийского принципа во втором примере: в случае афоризма о полной концентрации на Боге, происходит наиболее радикальное

вмешательство, т.е. полная замена формулы. Вместо того чтобы передать суфийское кредо, выраженное через рифму خواند /نداند/призывает/не признает, Олеариус отвлекается на соседствующий контекст. Это неизбежно ведёт к утрате не только *саджа,* но и той особой философской резкости, которая присуща оригинальному наставлению. Олеариус осознанно идёт на этот шаг, жертвуя суфийской глубиной ради того, чтобы предложить европейскому читателю более мягкое и обобщенное утешение, понятное в рамках его культуры.

Ярким примером служения моральному императиву становится третье изречение о Нушырване и Каруне. Здесь смысл передан безупречно, но можно мы видим полную утрату рифмованной прозы. Рифма *дашт/гузашт* изчезает, и хотя фраза сохраняет свою афористическую форму, она перестаёт быть поэзией в строгом смысле слова. Приоритет Олеариуса здесь состоит в том, что тезис о превосходстве доброго имени над богатством должен быть донесён до европейского читателя максимально прозрачно. Он приносит иторическую изысканность персидского стиля в жертву дидактической прямоте.

Анализ этих примеров показывает, что редукция *саджа* – это не простая потеря звуковых составляющих, а изменение самой жанровой сущности «Гулистана». У Саади ритм и снутренняя рифма органично вплетены в ткань нравственного высказывания, т.е. мораль не только формулируется, она «звучит» и проживается читателем через ритм. В переводе Олеариуса афоризм перестаёт быть «звучащей истиной» и превращается в рациональную и логически выверенную моральную формулу. Для Олеариуса было важнее, чтобы истина была принята умом, в то время как у Саади истина должна была быть прочувствована через гармонию слова.

Систематические исследования персидской риторики показывают, что *садж* выполняет когнитивно-эмоциональную функцию: он усиливает запоминание и усвоение наставления через звук и ритм, связывая этическую рефлексию с эстетическим переживанием. Попытки воспроизвести рифмованную прозу в европейских языках сталкиваются с ограничениями

фонетической системы и иной литературной нормой: даже немецкая традиция, казавшаяся, наиболее пригодной для подражания саджу, сохраняет лишь отдельные фрагменты его музыкальной организации. В большинстве случаев европейские переводчики сознательно отказываются от *саджа* как от «чуждой» формы, воспринимаемой как избыточная или неуклюжая.

Отсюда вытекает важный вывод: утрата *саджа* в немецком «Гулистане» — не просто техническая неудача перевода, а проявление более общего культурного сдвига. В мире Саади форма и содержание слиты: звук несёт смысл, рифма уплотняет мысль, а ритм превращает моральное утверждение в эстетически переживаемую истину. В мире Олеариуса первенство получает рациональный смысл: форма должна быть прозрачной, звук - нейтрален, ритм - невидим. Восточная эстетика звучания уступает западной эстетике рассудка.

Следовательно, перевод Олеариуса несёт в себе не просто дефекты передачи, а отражает принципиальный сдвиг риторического центра «Гулистана». *Садж* - как инструмент мнемонического и эстетического воздействия отвергается им или не распознан как неотъемлемая часть смысла. В *«Persianischer Rosenthal»* риторический узор Саади преобразуется в рационально организованную прозу немецкого барокко.

Такое лишение текста его звуковой архитектуры сделало «Гулистан» доступным для европейского морализаторского восприятия, но одновременно лишило его восточной грации. Таким образом, Олеариус успешно осуществил культурную трансплантацию, сохранив плод мудрости, но отбросив почву и цветение персидской поэтической прозы.

Дальнейшие проявления жанровой редукции - перехода от поэтической архитектоники к прозаической рациональности - представлены в таблице, где сопоставлены конкретные примеры из оригинального Гулистана и немецкого перевода Олеариуса.

Таблица 4. Утрата *саджа* и жанровая редукция в переводе Олеариуса

	Садж в «Гулистане»	**Проза в *«Persianischer Rosenthal»***	**Тип трансформации**	**Комментарии**
	که آن نام "به آموخت فکرت را جان جان نور به دل چراغ برافروخت " двустишие с внутренним ритмом (آموخت / افروخت) [Предисловие] / букв.: во имя Того, кто душе мысль научил, и светильник сердца светом науки зажёг.	*«Im Namen dessen, der dem Geist das Denken lehrte und das Herz mit dem Lichte der Erkenntnis erhellte»* [Предисловие] / букв.: во имя Того, кто научил дух мышлению и озарил сердце светом познания.	Утрата поэтической рифмы и метрического параллелизма.	В переводе утрачена поэтическая структура Саади: он лишился рифмованных двустиший и метрической соразмерности, которые в оригинале создавали смысловую плотность. Это ослабляет внутреннюю динамику высказывания: вместо гармонии и соразмерности фраз читатель получает рационально выстроенную прозу. Параллельные синтаксические конструкции, которые в оригинале служили для создания зеркального эффекта и усиливали дидактический посыл, здесь заменены обычным логическим повествованием.
	"بنی آدم اعضای یکد یگرند که در آفرینش ز یک گوهرند" [Глава 1, рассказ 10, с. 59] / букв.: дети Адама части одного тела, ибо в своём сотворении они из одной сущности.	*«Alle Adams Kinder ſeynd untereinander Gliedmaſſen / dann ſie ſeynd jhres Geſchlechtes und Natur halber alle aus einerley Materi»* [Глава 1, рассказ 12, с. 14] / все Адамово дети являются друг между другом частями тела, потому что они все из одного материала / сущности.	Замена поэтического параллелизма и рифмы (یکد گوهرند /یگرند) на логическое объяснение.	Олеариус сохраняет образ метафоры тела - *Gliedmaſſen,* но полностью устраняет поэтический Саади. Рифмованное объяснение «из одной сущности» заменено прозаической и более длинной фразой, основанной на причине «потому что они из одного материала». Трансформация ведёт к жанровой редукции от поэзии к дидактической прозе.
	"اگر دنیا نباشد، دردمندیم، و اگر باشد، بمهرش پابندیم" [Глава 2, рассказ 28, с. 166] / букв.: если нет богатства, мы	*«Iſt kein Reichthumb da / klagt der Muht: / Iſt er da / ſo iſt man darümb Sklave»* [Глава 2,	Редукция *саджа* (звукового и ритмического баланса) до риторической	Сохраняется синтаксический антитезис (две противопоставленные фразы «Если нет... А если есть...», что является основой для *саджа.* Однако полностью исчезает внутренняя рифма и

	страдаем душой, а если он есть, мы прикованы к нему. *Садж* на противопоставлении и звуковом равновесии پابندیم / دردمندیم.	с. 103] / букв.: если нет богатства, жалуется дух: а если оно есть, то ты его раб.	прозы с утратой рифмы.	ритмический баланс, который в оригинале объединял «страдающих» - دردمندیم и «прикованных پابندیم. Взамен предлагается более резкий, нерифмованный контраст между жалобами и рабством - *Sklave,* что делает высказывание более прямолинейным и дидактическим.
	"نامی نیک بماند و جهان نماند" [Глава 8, с. 421] / букв.: доброе имя останется, а мир не останется - *садж* на контрасте بمانَد / نمانَد.	*«Das guhte Lob und Nahme wird bleiben / die Welt aber vergeht»* [Глава 8, с. 150] / букв.: доброе имя и слава пребудут / Мир же проходит (исчезнет).	Утрата рифмы и звукового равновесия, рифмованное отрицание.	Сохраняется дидактический смысл и противопоставление: имя останется, мир пройдёт, но при этом утрачивается рифма-антитеза بمانَد /نمانَد-останется / не останется, которая придавала оригинальному стиху особую лаконичную выразительность и звуковую завершённость. Олеариус использует синонимичные немецкие глаголы *bleiben / vergeht,* что устраняет поэтический эффект звукового зеркала

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Анализ трансформации текста «Гулистана» в переводе Олеариуса выявляет фундаментальный сдвиг в поэтике и жанровой структуре, обусловленный доминированием рационалистического и дидактического подхода в европейской переводческой традиции XVII века. Трансформация начинается с утраты поэтической архитектоники, что ярко видно на примере вступительного двустишия, которое полностью лишается внутреннего ритма и рифмы آموخت / افروخت. Оригинальная структура, создающая эффект симметрии и гармонии через метрическую соразмерность, была заменена прямой логической прозой. Эта замена лишает текст внутреннего поэтического напряжения, преобразуя вдохновенное обращение к знанию в рационально построенное повествовательное утверждение.

Следом идёт редукция метафоры до причины, как в стихе о «Детях Адама». Здесь рифма گوهرند / یکدیگرند связывает частность - части одного тела с причиной - из одной сущности. Олеариус трансформирует это в прозаический оборот, основанный на причинно-следственной связи - потому что они из

одного материала. Сохраняя центральную метафору тела органы тела - *Gliedmaffen,* он устраняет поэтические приёмы, стиль и жанровые особенности, которые присущи Саади - *садж*, рифма, метр, переключая акцент с художественного образа на объяснение материи - *Materi.* Трансформация знаменует собой переход от поэтического мистицизма к дидактической прозе.

Кроме того, наблюдается послабление риторического контраста, например, в стихе, посвящённом дилемме богатства *садж* دردمندیم / پابندیم. Хотя синтаксический антитезис: если нет..., а если есть... сохраняется, ритмический и звуковой баланс, объединяющий «страдание» и «прикованность», исчезает. Замена тонкого равновесия на прямолинейный контраст *klagt der Muht Sklave* - жалуется дух усиливает дидактическую резкость высказывания за счёт его поэтического изящества, делая поучение более прямолинейным и менее опосредованным.

Наконец, происходит устранение рифмованного отрицания, что видно в афоризме о «добром имени». *Садж* здесь построен на рифме-антитезе بمانَد / نمانَد, которая, используя одни и те же фонемы, создаёт эффект звукового зеркала и максимальной лаконичности. Олеариус, используя синонимичные немецкие глаголы *bleiben / vergeht,* устраняет этот приём. В результате дидактический смысл сохраняется, но утрачивается каллиграфическое совершенство звучания, характерное для персидской риторической прозы.

Сопоставление этих примеров позволяет увидеть, как исчезновение саджа меняет жанровый статус «Гулистана». В оригинале мы имеем дело с гибридной формой, в которой притча, афоризм и молитвенно-ритуальная речь объединены рифмованной прозой. В немецком тексте гибрид постепенно распадается: молитвенная интонация превращается в богословское вступление, притча - в моральный тезис, афоризм - в дидактическую формулу. Ритм, звук и внутренняя рифма больше не участвуют в конструировании смысла; смысл строится исключительно на логике высказывания.

Эта трансформация связана не только с особенностями языковой системы, но и с различием читательских ожиданий. Для персидской аудитории

садж - привычная форма духовно-литературного текста, в котором звук и ритм воспринимаются как часть сакрального опыта. Для немецкого читателя XVII века ценность текста определяется прежде всего ясностью, убедительностью и пользой: «избыточная» звуковая организация может быть воспринята как риторическая «перегруженность». Олеариус выступает здесь как культурный медиатор: он снимает с текста те элементы восточной поэтики, которые могут препятствовать рациональному усвоению морали, и тем самым подстраивает «Гулистан» под нормы европейской книжной культуры.

В итоге *«Persianischer Rosenthal»* оказывается жанрово ближе к сборнику нравственных поучений, чем к многослойному художественно-философскому произведению. Там, где у Саади моральное наставление «произрастает» из образа, ритма и звукового напряжения, у Олеариуса оно задаётся как заранее сформулированный тезис, под который подводится повествовательный или афористический материал. Переход от поэтической архитектоники к прозаической рациональности становится одним из ключевых признаков жанрового переустройства текста.

Таким образом, перевод Олеариуса представляет собой яркий пример жанровой редукции, в ходе которой изначальная синкретическая природа «Гулистана» - сочетание поэзии, ритмической прозы (*садж*) и дидактической истории - была приведена в соответствие с преобладающими в европейской культуре нормами рационализированной, назидательной прозы. *Садж*, как основной инструмент создания внутренней гармонии и смысловой плотности, был системно устранён. Вместо того чтобы воссоздать поэтическую форму, Олеариус сосредоточился на транспонировании дидактической функции текста. Это привело к тому, что высказывания Саади, лишившись своих риторических и метрических украшений, стали восприниматься европейским читателем не как образцы высокой персидской *адаб* (литературы), а как собрание нравоучительных сентенций, что существенно обеднило эстетическое и жанровое своеобразие оригинала.

Жанровые преобразования «Гулистана» в немецком переводе Олеариуса оказали существенное влияние на то, как персидская литература воспринималась европейской культурой раннего Нового времени. Утрата *саджа,* рационализация образов и усиленная дидактика не только изменили форму текста, но и создали принципиально новую читательскую оптику. В этой системе координат Саади предстает, прежде всего, как суровый моралист и наставник, а не как мастер изысканной ритмизованной прозы. Именно эта смещенная перспектива на долгое время определила судьбу «Гулистана» в интеллектуальной традиции Европы XVII-XVIII веков.

Одним из ключевых результатов перевода Олеариуса стала своеобразная «нормализация» восточной поэзии, её подгонка под европейские риторические стандарты. Яркое, живое, персонифицированное слово Саади, пронизанное звуковыми и ритмическими параллелями у Олеариуса начало восприниматься как разновидность классической нравоучительной прозы близкое протестантским и барочным трактатам.

Именно из-за этой стратегии восточные притчи «Гулистана» оказались прочно встроены в европейскую систему жанров, которая основывалась не на созерцательности, а на строгой логической последовательности. Такой перенос смыслов окончательно сместил акцент с эстетического удовольствия от чтения на сугубо педагогическое содержание. И это определило дальнейшее продвижение текста в Европе. Из памятника высокой персидской литературы «Гулистан» превратился в практический учебник жизни, который был лишён исконной музыкальности и ритма, но обретший понятную Западу рациональную ясность.

В XVIII веке произведение Саади начинает циркулировать в кругах философов и моралистов Просвещения, однако именно в интерпретации Олеариуса философичность «Гулистана» предстаёт как рационализированная этика, понятная читателю эпохи разума. В немецких и французских коллекциях восточных изречений «Гулистан» цитируется преимущественно в форме, близкой к Олеариусу: афористические миниатюры превращены в

нормативные моральные тезисы, а образность - в ясные категории добродетели, умеренности и благоразумия. Таким образом, жанровая редукция, осуществлённая переводчиком, способствовала появлению того «европейского Саади», который соответствовал интеллектуальным ожиданиям эпохи.

Особенно значительным оказалось влияние Олеариуса на антологическую традицию XVIII века, когда компиляторы включали персидскую мудрость в сборники «правил жизни» и «книги добродетелей». В этих антологиях доминировал стиль, восходящий к немецкому *«Persianischer Rosenthal»:* образы были рационализированы, звук исчезал, а афоризмы воспринимались как самоценные моральные максимы. В результате «Гулистан» оказался перенесён в систему европейской моральной педагогики, а влияние Саади стало восприниматься как источник универсальных этических истин, а не как образец восточной художественной формы.

Жанровые преобразования, закреплённые в переводе Олеариуса, повлияли также и на параметры восточного «образа» в немецкой и французской литературной культуре. Восток в интерпретации Олеариуса предстаёт перед читателем не как насыщенное пространство чувственных метафор и звуковой гармонии, а как сфера мудрости, которая подлежит рациональному объяснению. Это особенно заметно когда Саади начинают упоминать в одном ряду с Эзопом, Солоном или античными стоиками. Восточная поэтика Саади утрачивает свою культурную исключительность, становясь универсализированной и полностью адаптированной под нормы европейской этики.

Влияние перевода Олеариуса выходит за рамки филологической задачи. Утрата *саджа* и жанровая редукция сформировали новый формат рецепции «Гулистана»: европейский читатель привык видеть в Саади прежде всего автора афоризмов и нравственных поучений.

Многослойная поэтика «Гулистана», державшаяся на музыкальной архитектонике и образной полифонии, уступала место рациональному,

дидактическому восприятию, характерному европейской культуре XVII-XVIII веков. В итоге возник давольно интересный феномен «европеизированного Саади», автора, который идеально гармонизирует с интеллектуальными правилами своей эпохи, но при этом оказавшийся очень далёк от собственной живой поэтической традиции.

Заключение по разделу 3.1

Проведённый сравнительный анализ показывает, что перевод Олеариуса сопровождается глубокой трансформацией жанровой и риторической структуры «Гулистана». На уровне формы это выражается в почти полной утрате *саджа* как ритмизованной прозы, организующей мысль через звук и ритм;

– редукции жанрового многообразия: философская притча, поэтические миниатюры и афористические наблюдения сведены к относительно единообразной моралистической прозе;

– упрощении ритмической и звуковой ткани текста, исчезновении рифмы, аллитерации и параллелизма, которые у Саади обеспечивали эффект внутренней симметрии и «зеркальности» высказывания;

– усилении дидактической направленности, когда образ и метафора заменяются развёрнутыми моральными тезисами и логическими разъяснениями.

На уровне содержания и функционирования текста эти изменения приводят к смещению акцента с художественной и мистико-эстетической составляющей на семантическое и нравственно-поучительное ядро. Живое звучание и музыкальная организация «Гулистана» подменяются линейной, рационально структурированной прозой, ориентированной на воспитание и моральное наставление европейского читателя XVII века. Восточная поэтика созерцания и многозначного образа «переводится» в код западной рациональной моралистической традиции.

Таким образом, перевод Олеариуса следует рассматривать как показательный пример того, как культурные и эстетические нормы

принимающей традиции определяют жанровый и риторический облик текста-посредника. *«Persianischer Rosenthal»* сохраняет композиционный и смысловой каркас «Гулистана», но переопределяет его жанровый статус: вместо многослойного художественно-философского произведения перед нами оказывается рационализированный сборник нравственных наставлений, встроенный в систему ценностей протестантской Европы.

В то же время эта трансформация не сводится к «искажению» или «обеднению» оригинала. Она свидетельствует о специфическом способе присутствия Саади в немецкой культуре XVII века: его текст начинает функционировать как источник моральных максим, приспособленных к европейскому мысленному горизонту. Перевод Олеариуса становится не зеркалом восточного оригинала, а его барочной интерпретацией, в которой восточная мудрость приобретает новое, европейское звучание.

Переход к анализу стиля перевода - образности, метафоричности и афористичности языка Саади в немецкой версии - логически вытекает из этих наблюдений. Если в жанровой плоскости «Гулистан» превращается в дидактическую прозу, то в стилистической - возникает вопрос о том, какие элементы персидской поэтики сохраняются, какие модифицируются, а какие оказываются невоспроизводимыми. Исследование этих механизмов в следующем разделе позволит конкретизировать картину культурной адаптации «Гулистана» в переводе Адама Олеариуса и показать, как именно преобразуется эстетический строй произведения при переходе из персидской литературной системы в немецкую словесность XVII века.

3.2. Стиль «Гулистана» в переводе Олеариуса: особенности передачи образности, метафоричности и афористичности языка Саади

Исследование художественного строя «Гулистана» Саади Ширази представляет собой многоплановую задачу, объединяющую филологический анализ с учётом историко-культурного контекста. Центральное внимание уделяется выявлению структуры образной, метафорической и афористической

выразительности текста, а также оценке способов её репрезентации в переводах XVII века, прежде всего в немецком варианте Адама Олеариуса.

Раздел направлен на систематизацию ключевых стилистических элементов оригинала, определение трудностей передачи художественной формы и смысловой насыщенности, а также анализ стратегий переводчика, направленных на сохранение ритмической и образной плотности текста.

Данный раздел работы закладывает методологический фундамент, позволяющий рассмотреть в *«Persianischer Rosenthal»* Адама Олеариуса не только переведённый текст, а сложный процесс столкновения и взаимной подстройки двух разных культур.

Основой исследования данного раздела выступает комплексный подход, в котором компаративный анализ персидского оригинала и немецкой версии становится инструментом глубокого прочтения. Этот метод даёт возможность не просто фиксировать лингвистические расхождения, но реконструировать механизмы, благодаря которым восточная поэтика обрела жизнеспособность в европейской традиции XVII века. В фокусе внимания исследователя оказывается неразрывный синтез формы, образа и смысла, т.е. то органическое единство, которое превращает наследие Саади в уникальное явление мировой культуры. Даная методология опирается на компаративистику, предполагающую прямое сопоставление текстов для выявления основных, глубинных закономерностей их трансформации; историко-литературный контекст, учитывающий специфику немецкой переводческой школы эпохи барокко. Интертекстуальный анализ, вовлекающий в орбиту исследования суждения ведущих знатоков стиля Саади, что позволяет верифицировать точность передачи авторских идей. Такая оптика представляет «Гулистан» не только как этический труд, но и как художественное целое, чья гармония требует от переводчика предельной культурной восприимчивости.

Форма и содержание в художественной системе Саади пребывают в абсолютном нерасторжимом единстве, так как «Гулистан» своеобразное пространство, где нравственное суждение неизменно завершается

эстетическим жестом. Следовательно, главный вызов для дюбого переводчика заключается не в трансляции буквальных значений, а в воспроизведении сложного стилистического кода Саади. Ткань его прозы организована по принципу *саджа* - ритмически выверенной структуры, пронизанной метафорами и символами, будь то роза, зеркало или соловей. В XVII веке Адам Олеариус стал первопроходцем, предпринявшим попытку адаптировать эту систему для европейского сознания, и безусловно его работа сопрягалась с преодолением ряда объективных барьеров. Во-первых, это жанровая инаковость, поскольку немецкая литература того времени не располагала аналогами восточному *саджу*, что требовало поиска новых риторических форм. Во-вторых, символическая многослойность произведения: образы Саади - это не просто декоративные элементы, а функциональные узлы сложной философской системы. Как подчеркивают И. С. Брагинский и А.-М. Шиммель, каждый его символ обременен этической нагрузкой, которую крайне трудно транслировать, не жертвуя семантической глубиной. В-третьих, ритмическая полифония «Гулистана», где динамичное чередование прозы и стиха создает особую музыкальность текста, которую Олеариусу приходилось буквально «переизобретать», вписывая в каноны немецкой барочной риторики. Поэтому труд Олеариуса предстаёт как акт высокого культурного посредничества; он реконструировал художественную систему Саади, неизбежно идя на определённые компромиссы, чтобы сделать восточный текст «узнаваемым и слышимым» для западного читателя, не обладавшего в то время инструментарием для дешифровки суфийской символики. Олеариусу пришлось балансировать между буквальным переносом, адаптацией и интерпретацией, чтобы сделать текст одновременно понятным и значимым для европейского читателя.

Сравнительный анализ показывает, что перевод Олеариуса является сложным процессом стилистической реконструкции. Он стремился сохранить метафорическую насыщенность и афористическую точность оригинала, но при этом сознательно перераспределял акценты: суфийская и мистическая

глубина часто переводится в плоскость морально-рациональной рефлексии, а созерцательная интонация - в дидактическую.

Таблица 5. Стратегии перевода образных выражений Саади в переводе Олеариуса

	Образ в «Гулистане»	**Перевод в *«Persianischer Rosenthal»***	**Стратегия перевода**
	" دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز" [Глава 1. рассказ 1, с. 33] / букв.: ложь, которая во благо, лучше правды, вызывающей раздоры	*«Die Vnwarheit / ſo zum Frleden dienet / ſey beſſer als die Warheit / ſo Auffruhr und Verderben gebiert»* [Глава 1. рассказ 1, с. 2] / букв.: неправда служащая миру лучше, чем правда порождающая мятеж и погибель.	Дословный перевод с сохранением структуры и противопоставления «ложь – правда»; передача смысловой нагрузки без адаптации образа
	" مگر چشمان او، که همچنان در چشمخانه همی گرد ید و نظر همی کرد" [Глава 1. рассказ 2, с. 34] / букв.: если бы только его глаза, которые, словно в глазницах, все поворачивались и смотрели.	*«als weñ er / wle wol weder Haut noch Haar mehr an jhm / gleich wol mit den Augen ſich nach dem Fenſter ſeines Pallaſtes gewendet»* [Глава 1. рассказ 2, с. 3] / как если бы он, хотя на нём уже не было ни кожи, ни волос, всё же глазами обращался к окну своего дворца.	Калька с добавлением объяснительных элементов; сохранение гиперболы и визуального образа, расширение для ясности
	" محالست که هنرمندان بمیرند و بیهنران جای ایشان بگیرند" [Глава 1. рассказ 3, с. 39] / букв.: невозможно, чтобы искусные люди умерли, а не имеющие мастерства заняли их место.	*«Wir haben nun die Zeit erlebet / daß man die Tůchtige und Tugendhaffte Leute aus dem Mittel zu rȧumen ſich bemůhet / und die Untugendhafften ſich in derer Stelle einzudringen»* [Глава 1. рассказ 4, с. 5] / букв.: мы дожили до таких времён, что стараются устранить способных и добродетельных людей, а недобродетельные стараются втиснуться на их место.	Дословно-пояснительный перевод; добавление контекста и инверсии для немецкой логики
	"عاقبت گرگزاده گرگ شود، گرچه با آدمی بزرگ شود" [Глава 1. рассказ 4, с. 46] / букв.: в конце концов, рождённый от волка волком станет, хотя бы и с человеком он вырос.	*«Man wird dem Wolff die Art des Wolffes nicht außreuten / Vnd wenn er auch ſchon wird erzogen bey den Leuten»* [Глава 1. рассказ 5, с. 7] / букв.: волка не исправишь, даже если он растёт среди людей	Адаптация: сохранение основной моральной идеи, но образ волка упрощён и адаптирован к немецкому восприятию
	"توانگری بهنرست، نه بمال، و بزرگی به عقلست، نه بسال" [Глава 1. рассказ 5, с. 48] / букв.: истинное богатство в мастерстве,	*«Ist auch recht was die Weißen sagen: Daß wahre Reichtuhm bestehet in der Tugend und nicht in Gütern; auch ſoll das Ansehen und Hoheit nicht nach den Jahren,*	Дословный перевод с комментарием; сохраняется семантика и философская оценка образа, с уточнением

	а не в имуществе, а величие - в разуме, а не в возрасте.	*sondern nach dem Verstande gemessen werden»* [Глава 1. рассказ 7, с. 10] / букв.: и справедливо говорят мудрецы: истинное богатство состоит в добродетели (мастерстве, умении), а не в имуществе; и почёт и величие следует измерять не по годам, а по разуму.	Tugend - добродетель /мастерство

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Анализ отдельных фрагментов «Гулистана» в сопоставлении с немецким переводом выявляет устойчивую систему переводческих стратегий, формирующую особый тип взаимодействия между восточной поэтической образностью и барочной риторикой XVII века. Для Олеариуса задача заключалась в поиске такой формы, которая позволила бы вписать персидский символический строй в строгие координаты немецкой моралистической прозы. Исследование ключевых образов Саади и их немецких эквивалентов выявляет комплексную стратегию: переводчик балансирует между верностью оригиналу и необходимостью быть понятным и принятым своей аудиторией.

Анализ темы показывает, что Олеариус использовал несколько уровней работы с текстом:

1. Семантическая калька. В случаях, когда философский концепт универсален, переводчик сохраняет структуру оригинала почти дословно. Пример с «ложью, служащей миру» в противовес правде, сеющей раздор, демонстрирует стремление передать не только слова, а саму философскую оценку последствий человеческих поступков. Здесь Олиариус оставляет заложенный Саади прагматизм нетронутым.
2. Пояснительная детализация – когда персидская метафора кажется довольно специфичной или лаконичной. А олеариус разворачивает метафору в визуальный образ понятный его читателью. В «Гулистане» глаза описываются посредством метафоры их положения – «словно в глазницах», Олеариус в своём переводе добавляет пояснительные элементы и расшифровывает эмоциональную и физиологическую деталь для того, чтобы европейский читатель не столкнулся с непривычным оборотом.
3. Адаптивная трансформация. В паремиологии - пословицах и афоризмах Олеариус он сохраняет ключевую формулу, но упрощает культурный

фон, например в изречениях о неистребимой натуре волка или о подлинном величии богаатства. Переводчик отсекает лишние для немца восточные частности, оставляя лишь «каркас» морали, который легко встраивается в западную читательскую традицию.

Это значит, что Олеариус не только перевёл восточный текст, а перевёл эксегезу текста, там где Саади предлагает читателью созерцать образ, Олеариус предлагает его понять и усвоить урок. Это делает его перевод мостом, на котором восточная поэтическая интуиция превращается в западную рациональную сентенцию.

При этом моральный и философский смысл передается достаточно точно, что проявляется в переводе концепций истинного богатства как мастерства, а не имущества, и величия как разума, а не возраста, где Олеариус, не прибегая к прямой кальке, раскрывает философское содержание через уточняющее пояснение. В целом можно отметить, что стратегия перевода сочетает прямое воспроизведение смысла, адаптацию и интерпретацию, что обеспечивает как сохранение образности и нравственной направленности произведений Саади, так и функциональную понятность для европейской аудитории, позволяя читателю осознать моральные и эстетические ценности текста, несмотря на культурные и языковые различия. Например, в рассказе о разбойниках в горах, где Саади строит символику внутреннего обращения через образ «юноши-волка». Олеариус устраняет зооморфный образ, заменяя его рациональной моралью: *«ein junger Übeltäter kann noch zum frommen Menschen werden».* Это пример деметафоризации: образная сложность снимается, а её место занимает логически развёрнутое нравственное суждение, близкое западной этике «исправимого зла».

В рассказе о завистниках при дворе ряд двустиший, выстроенных на контрастах света и тени, истины и лести, в немецком варианте переводится через более абстрактные пары «добродетель / порок». Чувственное поле образа: свет, тень, сияние, сглаживается, а его место занимает понятийный язык моралистики. Здесь особенно явна тенденция к переводу образа в

абстрактную категориальную сетку, привычную европейскому теологическому мышлению.

В целом стратегии перевода Олеариуса демонстрируют стремление соединить материал Саади с нормами немецкой барочной эстетики. Метафора подчиняется нравственному истолкованию, а афористичность - педагогической функции. Восточная символика не исчезает, но читателю предлагается уже «раскодированная» версия образов, в которой многослойность оригинала оборачивается ясностью морали.

Метафорическая система «Гулистана» в этом смысле выступает формой философского высказывания, выраженного через зримые образы. Саади мыслит в категориях, где чувственное и духовное пребывают в равновесии; метафора становится способом не описания, а раскрытия сущности. Язык соединяет поэтическое воображение с этической интуицией, создавая особый тип художественного мышления, при котором эстетика неизменно нагружена онтологически и нравственно.

Для Адама Олеариуса, передача этой образной ткани становится испытанием на способность к межкультурному посредничеству. Его задача состояла не в буквальном воспроизведении сравнения, а в нахождении риторического эквивалента, способного донести философскую сущность текста. В этом качестве Олеариус выступает не только как языковой посредник, но и как интерпретатор: распознавая символическую природу исходного образа, он решает, в какой мере сохранить его «восточность» и в какой - встроить в систему европейского мыслительного опыта.

Анализ метафорического строя «Гулистана» показывает, что художественное и нравственное начала произведения тесно переплетены, а перевод Олеариуса демонстрирует, как эта взаимосвязь трансформируется в рамках европейской риторической традиции XVII века. В немецком тексте метафорика Саади сохраняет философскую основу, но получает новое звучание — становится более разъяснённой, риторически оформленной и приспособленной к восприятию европейского читателя. Ниже приведена

таблица, где сопоставлены ключевые образы оригинала и их интерпретации в переводе.

Таблица 6. Передача метафор в переводе Олеариуса

	Метафора в «Гулистане»	**Проза в *«Persianischer Rosenthal»***	**Смысловая функция метафоры**	**Стратегия перевода**
	"خرِ عیسی گرش به مکه برند چون بیاید، هنوز خر باشد" [Глава 7. рассказ 1, с. 368] / букв.: осел Исы, если даже сведут его в Мекку, вернется оттуда таким же ослом.	*«Chriſtus Eſel / wird er nicht / Wenn man auch nach Mecca treibt /Dadurch beſſer abgericht / Sondern ſtets ein Eſel bleiben»* [Глава 7. рассказ 1, с. 123] / букв.: рсёл Христа не будет, даже если погонят к Мекке, лучше обучен благодаря этому, но навсегда останется ослом	Невозможность исправить или обучить человека с врождённой глупостью, неспособностью; бесполезность внешних воздействий без внутренней предрасположенности.	Дословный перевод ядра метафоры: идиоматическое соответствие с сохранением ключевых культурных маркеров: осёл Христа, Мекка
	"کوتاهی خردمند به، که نادانی بلند" [Глава 1. рассказ 3, с. 36] / букв.: низкорослый мудрец лучше, чем долговязый невежда.	*«Mein Vater / ein kleiner verſtändiger und geſchickter Menſch / iſt viel beſſer alsein groſſer unwiſſender Riſe»* [Глава 1. рассказ 4, с. 5] / букв.: мой отец, маленький, но умный и умелый человек, намного лучше, чем большой, но невежественный великан.	Превосходство ума, добродетели и способностей над физическим ростом и внешним видом; приоритет внутренней ценности над внешней формой.	Описательный, расширяющий перевод, перефразирование. Метафорический контраст: короткий - длинный заменяется на маленький, но умелый человек; и большой, но невежественный великан.
	"چوب تر را چنانکه خواهی پیچ نشود خشک جز بآتش راست" [Глава 7. рассказ 3, с. 372] / букв.: сырую ветку гни, как хочешь, сухая не выпрямится, кроме как посредством огня.	*«Junge und krumme Zweige / wenn ſie noch grün / laſſen ſich gerade machen / aber Alte brechen / und müſſen ins Fewr»* [Глава 7. рассказ 4, с. 125] / букв.: молодые и кривые ветки, пока они ещё зелёные, можно выпрямить, но старые ломаются и должны быть брошены в огонь.	Необходимость раннего воспитания; податливость молодых душ и невозможность исправления устоявшихся пороков в старости: пока прут сырой, гни его, как хочешь.	Калькирование, эквивалентность образа. Метафора «сырая - сухая ветка» заменена на «молодые/старые, зелёные/сухие ветки», сохраняя при этом основной образ и функцию: согнуть/выпрямить.

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Рассмотренные в таблице примеры показывают, что художественное и нравственное начала «Гулистана» тесно переплетены, а перевод Олеариуса демонстрирует, как эта взаимосвязь переоформляется в рамках европейской риторической традиции XVII века. В немецком тексте метафорика Саади, сохраняя свою философскую составляющую, обретает иное измерение: акцент смещается с религиозно-символического содержания к общечеловеческом моральному толкованию. Анализ показывает, что Олеариус выстраивал свой перевод на принципе фунционально-смысловой эквивалентности, стремясь, прежде всего сохранить дидактическую нагрузку оригинала.

Рассмотренные примеры подтверждают высокую вариативность его переводческих решений, например, сохранение культурного ядра: в метафоре об «Осле Исы в Мекке» Олеариус удерживает религиозно-географический контекст. Эта стратегия оказалась успешной, так как образ осла Христа уже был в рецептивном поле европейской культуры, и это позволило сохранить смысл без потери понимания.

Оценочная замена: в контрастных образах, таких как «низкорослый мудрец» против «долговязого невежды» Олеариус прибегает к расширительному описанию. Физический атрибут – рост, уступает место прямым категориям: «умный человек» против «невежественного великана». Этот приём переносит фокус с внешней формы на внутреннюю ценность, превращая поэтическое наблюдение в прямое моральное наставление.

Функциональная эквивалентность: у Саади образ «сырой и сухой ветки» иллюстрирующие восточные принципы воспитания, у Олеариуса передаётся через привычные европейской традиции оппозиции «молодое/зелёное» и «старое/ломкое» в котором сохраняется не буква, а функция образа в структуре нравоучительной литературы.

Выявленная закономерность очевидна: Олеариус оставляет нетронутыми метафоры с универсальным потенциалом, но решительно перерабатывает те фрагменты в которых суфийская или космическая символика требует от европейской аудитории специальной подготовки. В результате

метафорическая система «Гулистана» в немецкой версии трансформируется, образы перестают быть «точками входа» в мистический опыт и становятся инструментами рациональной аргументации.

Литературно-переводческая стратегия Олеариуса представляет собой акт глубокого смыслового посредничества. Он заменил суфийскую глубину рационально-этической интерпретацией, что имеет огромное историческое значение. Именно благодаря этой переводческой стратегии персидская метафорика впервые органично вошла в европейский риторический контекст, а слово Саади перестало восприниматься как экзотическое украшение, став универсальным выражением человеческой мудрости.

Проведённые анализы могут дать возможность утверждать, что *«Persianischer Rosenthal»* демонстрирует системное стремление к дидактической ясности. Адаптация образности к ожиданиям европейской аудитории XVII века позволила сохранить этический фундамент оригинального текста, сделав его при этом максимально понятным для западного читателя.

Резюмируя можно сказать, что вся совокупность методов Адама Олеариуса: от буквальной передачи до прагматической коррекции, сформировала устойчивую модель межкультурного переноса смыслов. Выбор конкретной транслационной стратегии прямо зависел от доступности восточного художественного образа для западной читательской рецепции и его ясности. При этом очевидной становится общая установка на рационализацию и «приручение» поэтического материала. Это полностью согласуется с доминантой барочной риторики: сделать для европейского читателя Восточный текст понятным, пусть даже ценой утраты его оригинальной художественной многозначности.

Таблица 7. Сравнительный анализ метафор в «Гулистане» и переводе Олеариуса

№	Метафоры в «Гулистане»	Вариант в *«Persianischer Rosenthal»*	Комментарии
		«Ich habe dieses Buch Gulistan, das ist	Это вступление Саади, где он объясняет название книги —

1	"این کتاب را گلستان نام نهادم، چه در گلزار خاطر بگذشتم و به شمیم انفاس صباحی مشام جان تازه کردم" [Предисловие, с.21] / букв.: Я нарёк эту книгу «Гулистаном» - Садом Роз, ибо прошёл я мысленно по цветущему саду и вдохновился утренним аромат его дыхания.	*Rosengarten, genannt, weil ich in Gedanken durch einen blühenden Garten wandelte und durch den Morgenduft meiner Seele neue Frische gab»* [Предисловие] / букв.: я нарёк эту книгу «Гулистаном», то есть Розовым садом, ибо в мыслях прошёл я через цветущий сад и от утреннего благоухания душа моя обновилась.	«Гулистан». Само произведение уподобляется саду, где каждая история — как благоухающий цветок. Эта метафора создаёт эстетический и моральный контекст, в котором автор приглашает читателя «прогуливаться» между поучительными рассказами. Олеариус сохраняет образ «сада» и усиливает барочную образность, добавляя элементы «внутреннего путешествия» и «духовного обновления».
2	"مگوی اندوه خویش با دشمنان، که گویند: «لاحول» شادی کنان" [Глава 4, рассказ 2, с. 276] / букв.: не говори о своей печали с врагами, ибо они скажут «Ля хавля», радуясь.	*«Er ſaget fůr die woll: Ey/ ey behůte GOtt Doch hinterrůckens treibt er mit dir ſeinen Spott»* [Глава 4, рассказ 2, с. 94] / букв.: он скажет тебе в лицо: «Ох, ох, храни Бог тебя/это», но за спиной он насмехается над тобой.	Прямую культурную метафору: арабскую фразу «Ля хавля», которую произносят, чтобы защититься от беды, иронически намекая на лицемерие врага. Олеариус заменяет религиозно-культурную метафору на более прямой и понятный европейскому читателю образ: враг лицемерно восклицает «Ey/ ey behüte GOtt» - «Ох, ох, храни Бог», но при этом насмехается за спиной. Смысл сохранен, но образ секуляризирован.
3	"نباید بستن اندر چیز و کس دل، که دل برداشتن کاریست مشکل" [Глава 5, рассказ 18 с. 329] / букв.: не нужно привязываться сердцем к чему или кому-нибудь, Ибо отрывать сердце - трудное дело.	*Man sol fein Ders und Sinn an kein Ding ſo verbinden / Daß / wenn mans miſſen ſol / ſich auch kan überwinden* [Глава 5, рассказ 17 с. 111] / букв.: не следует связывать своё сердце и разум ни с одной вещью так, что, если её нужно лишиться, нельзя себя преодолеть.	Образ «сердца» - دل как средоточия привязанности заменён у Олеариуса на более рациональный и двойственный образ «сердца и разума» - *Ders und Sinn.* В немецком варианте акцент смещается с эмоциональной боли отрыва сердца на необходимость разумного самопреодоления - *überwinden.*
4	"مکن نماز بر آن هیچکس، که هیچ نکرد، که عمر در سر تحصیل مال کرد و نخورد" [Глава 8, рассказ 1, с. 421] / букв.: не совершай молитву ни по кому, кто ничего не сделал, кто жизнь потратил на	*«welcher ſich bemůhet viel Geld und Gut zuſammen zu ſcharsen/ und muß / ehe ers ge≈ | neuſt / ſich hinlegen und die Welt geſegnen»* [Глава 8, рассказ 1, с. 150] / букв.: ...который старается накопить много денег и имущества, и	Метафора «не совершай молитву» مکن نماز в оригинале является сильной религиозной метафорой презрения к скупости. Олеариус смягчает и перефразирует этот образ, заменяя призыв к религиозному осуждению на более нейтральное, хотя и ироничное,

	приобретение богатства и не воспользовался им.	должен, прежде чем он этим насладится, лечь (умереть) и благословить мир.	описание судьбы скряги: он должен *«sich hinlegen und die Welt gesegnen»* - «лечь и благословить мир», т.е. умереть, прежде чем насладится богатством. Образ становится менее обличительным.
5	"گوسپند از برای چوپان نیست بلکه چوپان برای خدمت اوست" [Глава 1, рассказ 28, с. 102] / букв.: овцы существуют не для пастуха, наоборот, пастух существует, чтобы оберегать их.	*«Die Schafe seynd nicht für den Hirten, sondern der Hirte ist für die Schafe geschaffen, das sie ihn ehren und beschützen»* [Глава 1, рассказ 5, с. 7] / букв.: овцы созданы не для пастуха, но пастух создан для овец, чтобы их защищать и оберегать.	Образ «пастух-овцы» — фундаментальная политическая метафора для отношений «правитель-подданные». Олеариус сохраняет метафору полностью, но сдвигает её местоположение (из рассказа 28 в рассказ 5). Это свидетельствует о том, что эта метафора была универсальной и ключевой для передачи главной идеи «Гулистана» о справедливой власти - *Gerechtigkeit.*

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Сравнительное исследование метафорического переноса, которое анализирует «Гулистан» Саади и его репрезентацию в переводе *«Persianischer Rosenthal»* Олеариуса, позволяет выявить двуединый вектор стратегии, которая адаптирует текст и универсализирует его дидактику:

1. Обращение к предисловию Саади, где «Гулистан» уподоблён саду, позволяет увидеть, как Олеариус переосмысляет архитектуру всего произведения. Для Саади *сад* -это пространство многообразия, где каждая повесть и каждый афоризм - отдельный цветок, обладающий собственным ароматом и формой. В немецком переводе данная рамочная метафора сохраняется, что созвучна протестантским представлением о чтении как духовной практике.
2. Одна из фундаментальных метафор – «пастух-овцы», декларирующая этический принцип справедливости, сохраняет свой статус. Олеариус её полностью сохраняет и выделяя перемещает в начало текста. В данном случае Саади выступает для Олеариуса безусловным приоритетом.

3. В переводе Олеариуса не только достигается эквивалентность, но и нивилируется культурно-религиозный контекст. Метафоры Саади отсылающие к исламским или арабским реалиям, например фраза *«Ля ҳавля»,* которая осуждает лицемерие или религиозный запрет «не совершать намаз», заменяются в переводе секулярными идиомами. Применив этот приём Олеариус смог сохранить дидактическую функцию метафоры – осуждать лицемерие или скупость – устранял чуждые для европейцев религиозные ассоциации.
4. В переводе Олеариуса проявляется рационализация эмоциональной сферы, например, метафора Саади описывающая привязанность и сосредотачивается на «сердце» - دل, у Олеариуса расширяется в форме «сердце и разум» - *Ders und Sinn* и внимание акцентируется на волевое самоконтроливание. В итоге немецкий перевод выступает как акт культурологического посредничества, который ввёл максимы «Гулистана» в европейский дискурс, адаптировал и перестроил его образный состав.

Словом, Олеариус смог выстроит при переводе особую, своеобразную метафорику «Гулистана» при котором образы Саади сохраняются, но обращаются к европейскому читателю только через призму барочной моралистики и персидский сад Саади превращается в европейское пространство духовно-нравственного воспитания..

Афористическая речь Саади функционирует как форма фиксации внутреннего опыта: короткое высказывание задаёт импульс к размышлению, а не подводит к единственно возможному выводу. В немецком переводе Олеариуса формальные параметры афоризма во многом сохраняются, однако меняется тип воздействия: на первый план выходит рациональная этика и ясная причинно-следственная логика.

Рассмотренные примеры демонстрируют систематическую трансформацию смыслов афоризмов Саади при переходе от оригинального текста к немецкому переводу Олеариуса. В них наблюдается смещение акцента

с духовно-медитативной составляющей на рационально-этическую интерпретацию, сохранение формальной структуры при изменении функциональной роли слова, а также адаптация образных элементов к европейской моралистической традиции. Для наглядности эти процессы представлены в сравнительной форме в следующей таблице:

Таблица 8. Примеры передачи афоризмов Саади в переводе Олеариуса

	Афоризм в «Гулистане»	**Вариант в *«Persianischer Rosenthal»***	**Смысловая нагрузка афоризма**	**Комментарии по стратегии перевода**
	"و اگر بینم، که نابینا و چاهست، اگر خاموش بنشینم گناهست" [Глава 1, рассказ 38, с. 115] / букв.: Но если я увижу, что идёт слепой и перед ним яма, то грех мне сидеть молча.	*«Wenn für ſich gut ſeynd die Sachen / Was darff man viel Wort mehr machen? Aber wenn ich ſolte ſehen / Blinde zu der Gruben gehen / Vnd ich würde ſtille ſchweigen / Bönte man die Schuld mir zeigen»* [Глава 1, рассказ 40, с. 38] / букв.: если дела сами по себе хороши, зачем нужно много говорить? Но если бы я увидел, что слепые идут к яме, и я бы молчал, тогда мне могли бы предъявить вину.	Обязанность мудрого человека: говорить и действовать, когда молчание может привести к чужой беде или трагедии.	Экспликация - добавление: Олеариус добавляет вступительный вопрос: «Если дела сами по себе хороши...» для создания контекста, но сохраняет ключевой образ слепого и ямы, точно передавая мораль.
	"توانگرا چو دل و دست کامرانت هست، بخور ببخش که دنیا و آخرت بُردی" [Глава 7, рассказ 19, с. 420] / букв.: богач! Пока твоё сердце и рука способны дарить и успешны, наслаждайся и делись, ведь так ты выигрываешь	*«Du Reicher / dem dein Hertz und Mand von Gaben voll≈ Iß undtheil auß / ſo wird dir hier vnd dort ſeyn wol»* [Глава 7, рассказ 19, с. 143] / букв.: ты, богач, чьё сердце и рука полны даров, Ешь и делись, тогда будет тебе хорошо и здесь, и там.	Призыв к щедрости: настоящее благополучие, выигрыш обоих миров, достигается через личное наслаждение и обязательное дарение - благотворительность	Точное соответствие смысла: передача ключевой концепции о щедрости: *Mand von Gaben voll* - рука полна даров и двойной выгоде: *hier und dort seyn wol* - хорошо здесь и там, с сохранением прямой повелительной формы: *Iß undtheil auß* - ешь и делись.

	и этот мир, и будущий!			
	"شکر خدای کن، که موفق شدی بخیر، ز انعام و فضل خود نه معطل گذاشتت" [Глава 8, с. 422] / букв.: благодари Бога, что ты достиг благодеянии, из своих щедрот и милости Он не оставил тебя бесполезным.	*«Sage Gott Danck / wenn du reich biſt / daß er dich ſo gnädig angeſehen / und durch Reichthumb herrlich gemachet; Gott hat dir geholffen / nicht darzu / daß du es umb ihn verdienet / ſondern er hat dirs verehret auß lauter Gnade und Barmhertzigkeit»* [Глава 8, с. 151] / букв.: благодари Бога, если ты богат, что Он так милостиво на тебя посмотрел и сделал тебя великолепным через богатство; Бог помог тебе не потому, что ты заслужил это, но он даровал это тебе из чистой милости и милосердия.	Источник богатства - Божья милость: способность творить добро или само богатство является даром от Бога, а не личной заслугой, что требует смирения и благодарность.	Расширение и богословское уточнение: Олеариус разворачивает краткий афоризм в развёрнутое прозаическое поучение, чётко формулируя идею: богатство даровано *aus lauter Gnade und Barmhertzigkeit* - из чистой милости и милосердия, а не за заслуги, что соответствует центральной идее персидского оригинала.

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Анализ данных в таблице примеров позволяет проследить изменения смысловой организации афоризмов Саади в переводе Олеариуса. Каждое высказывание сохраняет формальную структуру оригинала, но при этом смещается акцент: мистико-поэтическая образность и духовная направленность текста заменяются рационально-этической модальностью. Ниже приводится детальный разбор каждого примера с указанием особенностей трансформации метафоры, образа и функциональной роли слова в немецком варианте.

Перевод Олеариуса основывался на стратегии функциональной эквивалентности, а не на формальном соответствии. Анализ афоризмов показывает, что ключевым приёмом Олеариуса стало расширение - экспансия исходных персидских текстов. Вместо буквальной передачи поэтического

двустишия, переводчик разворачивал краткие изречения в развёрнутые, дидактические фрагменты.

Рассмотренные нами примеры позволили проследить, как трансформируется функциональная роль афоризмов в европейском контексте, например афоризм о богаче, который «есть и делиться, чтобы выграть оба мира» сохранил свою моральную составляющую, но встроен в более широкий контекст примирения между персонажами.

Или в тертьем примере у Саади призыв к благодарности за милость Бога выражен в лаконичном стихе, а у Олеариуса он превратился в богословское уточнение о том, что богатство – это дар, а не заслуга. Такое теологическое обоснование было применено для адаптации восточной мудрости в европейской среде той эпохи, сделав саму идею понятной и приемлимой.

Что касается афоризма о слепом и яме, то здесь Олеариус добавлял вводные фразы, создав необходимый контекст морального императива. Вставки служили своеобразными логическими «мостиками», превращающие понятийный восточный образ в аргументированное назидание, созвучное западной риторической традиции. Словом, Олеариус планомерно замещал лаконичность афоризмов Саади пространными назиданиями характерными для немецкой литературы того периода.

Таким образом, работа Олеариуса представляет собой не просто перевод, а культурно-дидактическую трансформацию, где приоритет отдан не сохранению поэтической структуры, а максимальной эффективности и ясности передачи нравственного и поучительного содержания Саади.

Тем самым перевод Олеариуса демонстрирует переход от духовного афоризма к моралистической сентенции, от философского созерцания к риторически оформленному правилу. В этом заключается особенность его перевода: он не просто воспроизводит интонацию оригинала, а создаёт новую форму культурного высказывания, в которой восточная краткость преобразуется в западную ясность, а духовная глубина - в рассудочную точность.

Таблица 9. Примеры сопоставления афоризмов

№	Афоризмы в «Гулистане»	Вариант в *«Persianischer Rosenthal»*	Комментарии и выводы
1	"هر کی نان از عملِ خویش خورد، منت از حاتمِ طائی نبرد" [Глава 3, рассказ 14, с. 223] / букв.: тот, кто ест хлеб, добытый своим трудом, не будет в долгу перед Хатемом Таи.	*«Wer das Brod mit feiner Arbeit erwerben / und für ſich effen kan / der hat nicht nöhtig / daß er des Chatem Thaj Taffel beſuche / und hernach deßwegen Vorwurff leide»* [Глава 3, рассказ 15, с. 75] / букв.: кто может добыть хлеб своим трудом и есть его для себя, тому нет нужды посещать стол Хатема Таи и потом из-за этого терпеть упрёки.	Персидский афоризм, используя отсылку к легендарному щедрому Хатему Тай, прямо утверждает, что самостоятельный труд освобождает человека от унизительного положения просителя и от необходимости «нести бремя благодарности» - منت. Немецкий вариант усиливает этот мотив, добавляя, что посещение стола Хатема может привести к *Vorwurff* упреку/порицанию. То есть, обе версии прославляют достоинство, приобретённое через личный труд, и видят в милостыне потенциальный источник унижения.
2	"هر که دست از جان بشوید، هر چه در دل دارد، بگوید" [Глава 1, рассказ 1, с. 31] / букв.: тот, кто от (души) жизни руки омоет, скажет всё, что у него на сердце.	*«Dann der / mit dem es zur Verzweiffelung gedeiget / ſtoſt oh= ne ſchew heraus / was jhm in Sinn kompt..»* [Глава 1, рассказ 1, с. 1] / букв.: ибо тот, кто доведён до отчаяния, без стеснения выбалтывает то, что приходит ему на ум...	«Гулистан» использует яркую метафору: «омыть руки от жизни» - это крайняя степень готовности к смерти, а значит, и к полной правдивости. Человек, который не боится за свою жизнь, не боится и говорить. Немецкий перевод смещает фокус с отречения от жизни на состояние *«Verzweiffelung»* - отчаяние. Отчаяние, будучи эмоциональным состоянием, также снимает социальные барьеры и заставляет говорить без стеснения *ohne schew*. Персидский вариант более философский и решительный: готовность к смерти, немецкий - более психологический.
3	"سخنی در نهان نباید گفت، که بر انجمن نشاید گفت" [Глава 8, с. 427] / букв.: речь, которую в тайне не следует говорить, и которую перед собранием не подобает говорить.	*«Es ist besser schweigen, als unnütz reden»* [Глава 8, с. 150] / букв.: Лучше молчать, чем бесполезно говорить.	Афоризм Саади устанавливает критерий общественной приемлемости для тайных разговоров: если сказанное в частном порядке «не подобает» говорить прилюдно, его не следует говорить вовсе. Это принцип ответственности и предотвращения сплетен. Немецкий вариант является более общей сентенцией о риторике: «лучше молчать, чем

			бесполезно говорить». Переводчик, возможно, посчитал исходный афоризм слишком специфичным и заменил его универсальным. правилом мудрой речи. Исходный текст говорит о качестве, перевод - о целесообразности, т.е.пользе.
4	" نبشته است بر گور بهرام گور، که دست کرم به ز بازوی زور" [Глава 2, рассказ 49, с. 202] / букв.: написано на могиле Бахрама Гура, что рука щедрости лучше рука принуждения!	*«Es iſt das Lob der milden Hand / Mehr als des ſtarcken Arm bekand»* [Глава 2, рассказ 39, с. 202] / букв.: слава милосердной руки, больше, чем сильной руки, известна.	Обе формулировки абсолютно схожи. Саади использует контраст между «دست کرم» - рука щедрости/милости и «بازوی زور» - рука силы и привязывает его к фигуре великого царя Бахрама Гура усиливая поучение историческим, легендарным авторитетом. Немецкий перевод - милосердная рука, сильная рука, является поэтическим обобщением того же принципа: мораль и милосердие приносят больше вечной славы, чем военная мощь или принуждение.
5	"شمشیر نیک از آهن بد چون کند کس؟ ناکس به تربیت نشود، ای حکیم کس" [Глава 1, рассказ 4, с. 47] / букв.: как может кто-либо сделать хороший меч из плохого железа? Негодяй воспитанием не станет достойным, о мудрец.	*«Wie kan man aus ſchlimmen Eiſen ein gut Schwerdt machen ? Aus einem verkehrten Menſchen wird nimmer ein Kluger»* [Глава 1, рассказ 5, с. 7] / букв.: как можно из плохого железа сделать хороший меч? Из испорченного человека никогда не выйдет мудрый.	Это один из наиболее точно переданных афоризмов. И Саади используя термин «ناکس» - негодяй/никто, и Олеариус *«verkehrten Menſchen»* - испорченный/извращенный человек, проводят аналогию между низким качеством материала - железо и порочностью человеческой натуры. Основная мысль: воспитание - تربیت не способно изменить фундаментальную испорченность, как и лучшая обработка не сделает меч из плохого сырья.
6	"لوقمن را گفتند حکمت را از کی آموختی؟ گفت از نابینایان که تا جای نبینند پای ننهند" [Предисловие, с.28] / букв.: Лукмана спросили : «У кого ты научился мудрости? » Он ответил: «У слепых, которые, пока не видят, не ставят ногу.	*«De weiſe Lokman / als er gefraget worden / woher er feine Geſchickligkeit ge≠ lernet? Hat geantwortet: von den ungeſchickten und groben Leuten. Dann was mir in ihrem Tuhn und Weſen mißfiel / das vermeidete ich»* [Глава 2, рассказ 16, с. 53] / букв.: мудрый Лукман, когда его спросили, откуда он приобрёл своё	В «Гулистане» Лукман учится у слепых, что служит метафорой крайней предусмотрительности: каждый шаг должен быть проверен. Принцип - «предвидеть выход прежде входа». В *«Persianischer Rosenthal»* Лукман учится у *«ungeſchickten und groben Leuten»* - неумелых и грубых, используя их поведение как негативный образец. Обе версии описывают косвенный метод обучения мудрости, но персидский акцентирует

		мастерство, ответил: от неумелых и грубых людей. То, что мне не нравилось в их поступках и поведении, я избегал.	предусмотрительность, а немецкий - избегание пороков через наблюдение за другими.

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Сопоставление афоризмов из дидактического шедевра Саади, с его немецким переводом, *«Persianischer Rosenthal»* Олеариуса, обнажает тонкий механизм культурной трансмиссии и дидактической адаптации. Это не просто лингвистическое переложение, а художественное переосмысление, при котором восточная мудрость облачается в европейские одежды, сохраняя при этом свою этическую сердцевину.

Наиболее глубокая резонансная гармония достигается в поучениях о природе человека и превосходстве добродетели. Исходная метафора о «плохом железе» и невозможности воспитанием исправить «накса» (негодяя) находит точное и неотвратимое отражение в немецком образе «испорченного человека» - *verkehrten Menſchen,* подтверждая универсальность суждения о пределах педагогики перед лицом врождённого порока. Подобная же незыблемость сопровождает максиму о превосходстве «руки щедрости» над «руку принуждения»: оба текста, используя контраст между милосердием и силой, возвеличивают вечную славу благодеяния над преходящим авторитетом власти.

Однако в процессе трансляции тонкие аллегории Востока иногда подвергаются прагматической редукции. Например, афоризм о самодостаточности у Саади отсылает к культовой фигуре Хатема Таи, служа аллюзией на освобождение от тяжести обязательства - منت. Олеариус же, переводя это как избегание *«Vorwurff»* - упрека, переводит идеалистическое стремление к достоинству в более социально-прагматичное желание избежать порицания.

Мы находим сдвиг также в концепции свободы слова. Саади связывает абсолютную правдивость с «омовением рук от жизни», метафора,

обозначающая метафизическое решение, которого достигают на пороге смерти или в состоянии подлинного бесстрашия. У Олеариуса вфокус внимание сосредотачивается на *Verzweiffelung* - «отчаянии», т.е. философская решимость Саади заменяется психологическим кризисом. Данный переводческий приём делает мотивацию героя более драматичной, убирает оттенок возвышенности и духовного подвига и переводить в плосткость психологического аффекта.

В этом же контексте рассмотрим притчу о Лукмане. Саади обращается к образу слепых, предусмотрительность и принцип «предвилеть выход…» становится эталоном мудрости. Олеариус при переводе обратился к более прямолинейной морали, заменив тонкий образ, созданный Саади, на «неумелыми и грубыми людьми», то есть у него мудрость не постигается через совершенной осторожности, а через активное избегание чужих ошибок.

Таким образом, в то время как содержательная основа *«Persianischer Rosenthal»* остаётся верна принципам «Гулистана», сам немецкий текст демонстрирует культурную шлифовку: специфические восточные аллегории и возвышенные метафоры Саади последовательно заменяются европейскими максимами и прямолинейными, прагматичными дидактическими образами близкими и понятными европейской аудитории XVII века.

В конечном счёте, Олеариус успешно пересадил «Розовый Сад» Саади на европейскую почву, обеспечив трансмиссию его этической силы, даже ценой некоторой потери его поэтической и культурной нюансировки.

Заключение по разделу 3.2.

Проведённый анализ образности, метафорики и афористики «Гулистана» в немецком переводе Адама Олеариуса позволяет зафиксировать не столько «потери» оригинала, сколько закономерную смену режимов смыслопорождения.

Во-первых, метафорическая система Саади, укоренённая в суфийской и классической персидской традиции, в переводе сохраняет свои ключевые образы, но меняет интерпретационные акценты. Там, где в оригинале доминирует вертикаль духовного опыта - движение от видимого к невидимому,

в немецком тексте устанавливается горизонталь нравственно-социальных отношений. Символы продолжают функционировать, но их мистический потенциал переводится в язык универсальной морали.

Во-вторых, афористическая форма у Саади выступает носителем внутренней дисциплины мысли: краткость и ритмическая завершённость побуждают читателя к созерцательному соучастию. У Олеариуса эта форма существенным образом рационализируется. Афоризм перестаёт быть «приглашением к размышлению» и становится формулой, закрепляющей определённую моральную норму. Сохраняются симметрии, антитезы и параллелизмы, но исчезает ощущение открытой глубины, характерное для восточной традиции.

В-третьих, трансформация образной ткани тесно связана с уже описанным в разделе исчезновением *саджа* и ритмической архитектоники прозы. Отказ от ритмизованной прозы лишает текст той звуковой опоры, которая у Саади делала метафору и афоризм не только мыслью, но и мелодией. В немецком переводе слово перестаёт «звучать» в сакральном регистре и начинает прежде всего «объяснять» и «поучать».

В-четвёртых, стратегии Олеариуса демонстрируют осознанную установку на культурную адаптацию. Переводчик последовательно «приручает» восточные образы к европейским схемам восприятия: где возможно - сохраняет образ в почти неизменном виде, где необходимо - вводит разъясняющие дополнения или трансформирует образ в моральную формулу (Махмуд, Хатам Тай, «зелёная голова», «острый язык»). В этом проявляется его роль не только как переводчика, но и как автора культурной интерпретации Востока для немецкого читателя XVII века.

В-пятых, сопоставление конкретных примеров показывает, что на уровне образности и афористики происходит системный сдвиг от духовно-созерцательного к рационально-нормативному. Если для Саади метафора и афоризм - формы внутреннего опыта, в которых мораль и поэтика неразделимы, то для Олеариуса они становятся инструментами выстраивания

морального «кода поведения». Персидский текст нацелен на преобразование «внутреннего человека» через созерцание и звук, немецкий - на формирование устойчивых этических установок через ясную, логически организованную речь.

Тем самым перевод Олеариуса оказывается не просто передачей стиля Саади, а его глубокой переработкой в рамках европейской рационально-моралистической парадигмы. «Гулистан» в немецкой версии предстаёт как произведение, где восточная поэтическая образность и афористическая плотность не исчезают, но переосмысляются в терминах барочной дидактики. Этим обусловлено особое значение «Persianischer Rosenthal» в истории европейского восприятия персидской литературы: он фиксирует момент, когда слово Саади, сохраняя свою мудрость, начинает говорить на языке немецкого разума и протестантской этики.

В этой трансформации прослеживается не только изменение художественного облика текста, но и перестройка способов его восприятия: немецкий читатель вовлекается в рациональное осмысление, тогда как созерцательная глубина персидского оригинала уступает место ясности композиции и моральной определённости.

Преобразование семантики текста является ключевым механизмом его культурного переноса посредством которого восточная мудрость обретает новые формы воздействия в европейской среде. В ходе этого переобразования многозначность восточной поэтики редуцируется до нормативной рациональности Европы. Восточные афоризмы рождённые жизненным опытом превращаются в единицы педагогической организации направленные на формирование нравственного порядка. Вместе с тем подобные сдвиги никоим образом не уменьшает ценность перевода, наоборот выявляет особый способ культурной адаптации и диалога разных традиций.

Насколько мы смогли выявить по анализу немецкого текста, Олеариус не стремился к буквальному переводу, он осуществлял переработку восточных афоризмов, сохраняя их форму и при этом изменяя функциональный эффект.

Это было нелегкое дело, так как восточная афористическая традиция опиралась всегда на внутреннюю дисциплину, сложный символизм и эмоциональную отзывчивость и при переводе должна была уступить место европейской рационалистической моралистике, став инструментом нравственного воздействия. Подобная трансформация текста позволяет нам осознать, что данный труд не просто перенос текста с одного языка на другой, а одновременно является философским актом, когда произведение Саади обретает культурную значимость в Европе.

В ходе трансформации текста структура афоризмов и специфика их передачи выявляют закономерность переориентации смысла, когда символическая и духовная насыщенность восточного текста перерастает в рационально-этический контекст немецкой версии Олеариуса. При этом сохраняются формальные характеристики оригинала, однако их моральная и дидактическая составляющая видоизменяется. Это позволяет оценивать этот перевод как акт семантической интерпретации и удачного культурного переноса.

Проведенный выше анализ логически подводит нас к следующему этапу исследования, к изучению дидактических механизмов, с помощью которых Олеариус реконструировал нравственные установки и наставления Саади. В этом контексте необходимо рассматривать вопросы связанные с тем, как Олеариус трансформировал эти установки и наставления в систему ориентиров созвучных интеллектуальной традиции Европы XVII века. Данная трансформация будет рассмотрена в следующем разделе 3.3., где будут выявлены сложности культурного переноса и как восточная афористическая традиция подвергается осмысленной переработке и при этом сохраняя философскую целостность будет служить источником формирования новых нравственных знаний в европейской культуре. И как этот процесс подчёркивает роль переводчика не только как посредника, но и как активного соавтора интеркультурного диалога.

3.3. Дидактические аспекты «Гулистана» в переводе Олеариуса: способы интерпретации моральных установок и поучений

Одной из ключевых характеристик поэтики «Гулистана» Саади Ширази является его дидактическая направленность, проявляющаяся как в построении сюжетов, так и в конструкции афористических высказываний. Произведение с самого замысла обращено к формированию нравственной зрелости читателя: притчи, диалоги, лаконичные изречения и образы подчинены задаче этического самопознания, а не развлечения. В классической персидской традиции поэтическая форма выступает не как самоцель, а как средство для реализации этико-философского и духовного дискурса. Границы между назиданием, мистицизмом и художественной образностью намеренно размыты, поскольку сама красота стиха служит проводником к нравственной истине, делая поэта, по выражению Саади, «учителем и путеводителем». Такая преобладающая назидательность персидского дискурса, неотделимая от его поэтического совершенства, требовала от европейских переводчиков сложной контекстуализации.

В немецком переводе «Гулистана», Олеариуса проблема передачи дидактической составляющей приобретает принципиальный характер. Переводчик, действуя в рамках протестантской интеллектуальной среды XVII века, воспринимал восточную моральную философию сквозь призму собственных культурных и конфессиональных ориентиров.

В *«Persianischer Rosenthal»* этические идеи Саади не просто копировались, а прошли через двойной фильтр: Олеариус смещает акценты и меняет риторику оригинала под иную культуру. Сохраняя метафорику Саади Олеариус менял саму манеру повествования под вкусы своиъ современников стараясь донести до них замысел автора. Подобный подбор методов и средств выразительности даёт нам возможность понять каким путём персидская этическая традиция встраивалась в европейское мировоззрение того времени [90]. У Саади наставления и поучения лишены догматизма, он не навязывает мораль и воздействует на читателя через внутреннюю логику своего текста. Он

достигает это за счёт тонкой иронии и суфийской символики. Основными фундаментами его произведения являются устойчивые нравственные устои и ценности – справедливость, доброта, милосердие, щедрость, скромность и т.д. при переводе Олеариус адаптирует все эти идеи и при этом расставляет новые акценты, чтобы его аудитория смогла по достоинству оценить восточную образность и не теряла при этом линию рассуждения. Этот подход созвучен мысли Т. А. Казаковой отом, что этические категории - это универсальный культурный опыт, понятный каждому [28, с. 87]. Исследователь подчеркивает: изучение чужих ценностей критически важно, чтобы преодолеть «ментальный барьер» между представителями разных традиций. Для Олеариуса трансформация образов Саади стала способом найти те «общие точки соприкосновения» в картине мира [там же, с. 88], без которых диалог культур попросту невозможен.

Мораль у Саади принципиально открыта: текст не диктует единственно верную истину, а предлагает читателю самому исследовать разные уровни смыслов. «Гулистан» вовлекает читателя в сотворчество: смысловые ориентиры здесь не навязываются, а выявляются через диалог, где афоризмы и короткие рассказы создают пространство для личного осмысления. Здесь литература превращается в инструмент самопознания, где читатель перестает быть зрителем и становится полноправным участником философского поиска. Баланс между сказанным и подразумеваемым позволяет этическим принципам раскрываться постепенно, резонируя с личным опытом и культурным багажом человека. Именно эта гибкость структуры позволяет «Гулистану» сохранять актуальность в любые времена, каждый раз провоцируя на новые интерпретации. В итоге, благодаря своей многослойности, произведение становится не просто сборником советов, а интеллектуальной площадкой для рефлексии, где каждый элемент текста подталкивает к непрерывной внутренней работе.

Однако в переводе Олеариуса архитектура «Гулистана» меняется: он отделяет нравственные уроки от самого сюжета, превращая их в

самостоятельные и четко сформулированные моральные формулы. Эта перестройка меняет функциональные связи в тексте: фрагменты превращаются в концентрированные смысловые узлы, которые требуют внимания читателя независимо от общей сюжетной линии. Если у Саади мы видим живой диалог, то в немецкой версии фокус смещается на восприятие урока как завершенной и автономной единицы. В этом сдвиге отразились запросы XVII века: повествование было подчинено логике ясного изложения морали, а динамика внутренней работы читателя уступила место фиксированным акцентам. Пример Олеариуса наглядно показывает, как форма и запросы аудитории меняют организацию смысла, создавая текст, в котором живой рассказ и этическая аргументация сосуществуют как параллельные уровни. Задача настоящего раздела — проследить, какими механизмами Олеариус передаёт, интерпретирует и адаптирует моральные установки «Гулистана» для немецкого читателя XVII века. Анализ сосредоточен на нескольких группах приёмов:

– преобразование нарратива в явную моральную формулу;

– сокращение повествовательной части ради концентрации на выводе; унификация оценочной лексики;

– рационализация и «оглаживание» суфийской и образной этики до универсальных нравственных максим.

Такой подход позволяет увидеть не только, что сохраняет или изменяет переводчик, но и как трансформация дидактики соотносится с барочной системой ценностей и риторикой протестантской морали.

1. Преобразование нарратива в моральную сентенцию

В «Гулистане» нравоучительный эффект рассказа часто достигается не через прямое «назидание», а через внутреннюю логику сюжета: поступки персонажей, неочевидные развязки, ироничные повороты. Мораль либо лишь обозначена афористическим завершением, либо вообще остаётся в подтексте. Олеариус, напротив, стремится сделать этот вывод эксплицитным и замкнутым.

К числу характерных стратегий относятся:

1. Вынос морального вывода в финал рассказа в виде обособленной формулы. Там, где у Саади нравственный смысл «вырастает» из поведения героя, немецкий текст заканчивается чёткой сентенцией, построенной по модели барочной морализации.

2. Сжатие нарратива до ситуации-иллюстрации. Описание характеров, деталей обстановки, психологических нюансов сокращается, а в фокус выдвигается та часть сюжета, которая наиболее прямолинейно подтверждает мораль.

3. Замена подтекста на явное правило. Парадокс, ирония или открытая интерпретация у Саади в немецком переводе зачастую превращаются в однозначную норму поведения.

Эти тенденции хорошо иллюстрирует следующий набор примеров:

Таблица 10. Примеры дидактической трансформации афоризмов и притч Саади в переводе Олеариуса

	Афоризм в «Гулистане»	**Вариант в *«Persianischer Rosenthal»***	**Дидактическая трансформация**	**Комментарии по стратегии перевода**
	"به اتفاق خردمندان، سگِ حق‌شناس بِه از آدمیِ ناسپاس" [Глава 8, с. 471] / букв.: по мнению мудрецов, благодарная собака лучше, чем неблагодарный человек.	*«Es ist besser mit einem wilden Tier zusammenzusein als mit einem bösen Menschen»* [Глава 8, с. 156] / букв.: лучше быть с диким зверем вместе, чем со злым человеком.	Генерализация и упрощение. Замена конкретных моральных категорий «благодарность», «неблагодарност» на общее бинарное противопоставление: «дикий зверь» - «злой человек».	Олеариус отказался от парадоксальной метафоры избегая использовать образ «собака» как положительного примера, что могло показаться нерелигиозным или низким для европейского читателя. Фокус смещается с морального качества - благодарность на социальную опасность - злость.
	"اگر بِمُرد عَدو جایِ شادمانی نیست، کِه زِندِگانیِ ما نیز جاوِدانی نیست [Глава 1, рассказ 38, с. 114] / букв.: если враг умрёт, это не место для ликованья, ведь и	*«Wie kan ich mich über den Todt meines Feindes frewen / wenn ich weiß / daß mein Leben nicht jmmer däret / und ich auch davon muß?»* [Глава 1, рассказ 39, с. 97] / букв.:	Смещение акцента. Переход от констатации универсального философского закона: наша жизнь не вечна, к риторическому вопросу, сосредоточенному на	Сохранение смысла с изменением структуры. Афоризм Саади (двустишие) трансформируется в прозаическую цитату. Осознание собственной смерти как причина не радоваться чужой полностью сохранен.

	наша жизнь также не вечна.	как я могу радоваться смерти моего врага, если я знаю, что моя жизнь не длится вечно и я также должен буду уйти?	личном страхе и самоограничении	Разница в нумерации главы/рассказа обусловлена разной структуризацией текста Олеариусом
		«In der Freyheit ſein geſeſſen / Vnd in Ruh fein Brod gegeſſen / Beſſer als im Dienſte ffeben/ Vnd im gůlden Gůrtel gehen» [Глава 1, рассказ 38, с.96] / букв.: лучше сидеть на свободе, И в покое есть свой		
	"هیچ صیقل نکو نخواهد کرد آهنی را که بدگهر باشد" [Глава 7, рассказ 1, с. 368] / букв.: никакая хорошая полировка не исправит железо, имеющее дурную природу.	*«Eiſen / das zu nichts nicht daucht / Wird wol nimmer hell und klar / Ob man auch ein gantzes Jahr Stein und Feilen dran gebraucht»* [Глава 7, рассказ 1, с. 123] / букв.: железо, которое ни на что не годно, никогда не станет ясным и блестящим, даже если целый год использовать на нём камень и напильники.	Метафора внутренней природы/неисправимости. Сохранение метафоры.	Детализация процесса. Саади использует абстрактное صیقل- полировка. Олеариус конкретизирует процесс, используя *Stein und Feilen* - камень и напильники, что делает образ более наглядным и буквально описывает усилия, прилагаемые к негодному предмету. Смысл не изменен, но усилена дидактическая конкретика.

	"سگ بدریای هفتگانه بَشوی، که چو تر شد، پلیدتر باشد" [Глава 7, рассказ 1, с. 368] / букв.: не мой собаку в семи морях, ибо, когда она намокнет, станет еще более нечистой	*«Der Hund wird von dem waſchen nicht rein, Wenn er in ſieben Meer'n auch waſchen thut»* [Глава 7, рассказ 1, с. 123] / букв.: собака не станет чистой от мытья, даже если она будет мыться в семи морях.	Диаксия «внутреннее - внешнее», моральное обобщение. Сохранение смысла неисправимости дурной натуры.	Смягчение образа. Саади использует более сильный и парадоксальный образ: ...станет еще более нечистой – پلیدتر باشد. Олеариус использует простое отрицание: не станет чистой: *wird... nicht rein,* что соответствует более нейтральному и менее шокирующему дидактическому тону.

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Исследуя, как дидактически трансформируются притчи и афоризмы Саади в переводе Олеариуса, мы прослеживаем, как восточную мудрость переносили в европейское культурное пространство Просвещения. Данные Таблицы 10 показывают, что переводчик последовательно применял культурный фильтр, который существенно сдвигал акценты в назидательных элементах. Ключевой сдвиг проступает, когда толкуют внутреннюю свободу. Например, в оригинальном «Гулистане» афоризм о том, чтобы довольствоваться хлебом и отказываться сгибать спину (пример 3), коренится в суфийской этике отречения - قناعت, где алчность شکم خیره выступает главной угрозой духовному достоинству. Олеариус же перемещает это в плоскость социальной антитезы: предпочитают «свободу и покой» немецкой жизни, противопоставляя их «службе и золотому поясу» придворной зависимости. Так, этическое освобождение души редуцируют до прагматичного выбора между социальными статусами.

Схожую стратегию применяют к метафорам неисправимости (пример 4 и пример 5). В свою очередь Олеариус стремясь к универсальной дидактической приемлемости, отказывается от парадоксальной похвалы животному, заменяя её общей антитезой «дикий зверь - злой человек». Кроме того, он смягчает конечный образ омовения собаки, сводя его к простому отрицанию чистоты. Избегая шокирующей мысли о нарастающей скверне, он делает назидание менее эмоциональным, но более рационально понятным для европейского читателя. В случае с метафорой железа дурной природы (пример 4), он

конкретизирует абстрактное صيقل - полировка, заменяя его на *Stein und Feilen* - камень и напильники, что усиливает наглядность тщетности прилагаемых усилий.

Философский афоризм о смерти врага (пример 2) сдвигается от констатации универсального закона («жизнь наша не вечна») к риторическому вопросу, фокусирующемуся на личной угрозе: «Как я могу радоваться, если я также должен буду уйти?». Это усиливает непосредственный моральный нажим, делая этический вывод более мотивирующим.

Таким образом, переводческая стратегия Олеариуса заключалась не в буквальном воспроизведении, а в активном адаптировании восточного назидания. Он сохраняет дидактический каркас Саади, однако наполняет его смыслом, созвучным европейским представлениям о морали, социальной независимости и прагматизме. Тем самым «Гулистан» превращается в признанный источник этического просвещения для западной аудитории.

Весь проанализированный материал показывает, что дидактическая функция текста усиливается за счёт того, что нравственный смысл отделяется от конкретной ситуации и превращается в обобщённую максиму. Сюжетное поле сужается, зато моральное суждение получает чёткий логический контур: неблагодарность опасна как состояние души; богатство ценно лишь в сопряжении с довольством; дурное общество - прямой источник нравственного падения.

Данный принцип усиления дидактической функции отчётливо реализуется в темах, касающихся соотношения воспитания и врождённой природы человека. Лаконичные и поэтичные наблюдения Саади в немецкой версии окончательно трансформируются в систему универсальных педагогических правил. В данном контексте особый интерес представляют афоризмы Саади, посвящённые соотношению врождённой природы и внешнего воспитания. Здесь перевод Олеариуса показывает, как сложные антропологические интуиции суфийской традиции переоформляются в жёсткие моральные формулы.

Таблица 11. Примеры дидактической интерпретации притч Олеариусом

	Афоризм в «Гулистане»	Вариант в «Persianischer Rosenthal»	Дидактическая интерпретация у Олеариуса	Комментарии
	"دیدۀ اهل طمع بنعمت دنیا پر نشود، همچنانکه چاه بشبنم" [Глава 7. рассказ 19, с. 409] / букв.: глаза жадного богатством мира не наполнится, так же, как колодец - росой	*«Es kundte dieser groſſer elt Sein enges Aug auch mit der Welt Licht fůllen: nun muß es voll werden Im Grabe mit der Hand voll Erden»* [Глава 7. рассказ 21, с. 140] / букв.: не смог этот великий муж, свой узкий глаз светом мира наполнить: теперь он должен наполниться в могиле горстью земли.	Наставление о конечности земной алчности. Единственное, что способно остановить ненасытную жадность (любовь к миру), это смерть. Урок практической морали о смирении перед роком и тлетворности богатства.	Олеариус использует историю об Александре Македонском, чтобы проиллюстрировать идею умеренности и довольства, которая является центральной в исламской этике, но подаёт её через европейскую эпитафийную традицию.
	"هر بیشه گمان مبر که خالیست، باشد که پلنگ خفته باشد" [Глава 1, рассказ 3, с. 36] / букв.: не думай, что каждый лес пуст, возможно, что тигр там спит.	*«Denck nicht daß jeder Buſch / ob er ſchon klein / ſey leer= Wie / wenn bißweilen auch ein Tyger drinnen wehr?»* [Глава 1, рассказ 4, с. 4] / букв.: не думай, что каждый куст, хотя он и мал, пуст; что, если там иногда таит ся и Тигр?	Урок осторожности и непредвзятости. Не следует судить о человеке или ситуации по внешнему виду или скромному положению; за кажущейся незначительностью может скрываться великая сила или опасность.	Афоризм усиливает дидактический эффект через метафору тигра - сила, опасность. Олеариус сохраняет эту метафору, подчёркивая важность разумного суждения и оценки потенциальной угрозы, что является уроком практической мудрости
	"سخن را سر است ای خردمند و بُن، میاور سخن در میان سخن" [Глава 4, рассказ 7, с. 280] / букв.: у речи есть начало, о мудрый, и конец, не вставляй речь посреди другой речи!	*«Daß niemand mehr ſeine Thorheit / und Unbeſonnenheit beffer zuverſtehen geben kan / als wenn er ſeine Rede anfanget / wenn ein ander ſeine noch nicht geendet* [Глава 4, рассказ 7, с. 96] / букв.: что никто не может	Наставление в этике общения и терпении. Прерывание чужой речи - признак невежества и безрассудства *Thorheit/Unbeſonnenheit.* Урок вежливости и разумного поведения в обществе	Олеариус точно передаёт дидактический смысл Саади: соблюдение очерёдности в речи является ключевым показателем воспитанности и мудрости. Он переводит позитивную формулу Саади в негативное утверждение,

		лучше дать понять свою глупость и безрассудство, как когда он свою речь начинает, когда другой свою ещё не закончил.		акцентируя внимание на том, как глупость проявляется

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

В *«Persianischer Rosenthal»* Олеариус предпринял не просто перевод, но глубокую дидактическую интерпретацию притч персидского поэта Саади, целенаправленно адаптируя их восточную мудрость для европейского читателя XVII века. Анализ отобранных афоризмов демонстрирует, что его целью было преобразование универсальных этических уроков в конкретные, практически применимые нормы поведения и нравственного воспитания.

Пример с ненасытным глазом жадного человека показателен. Изначальный афоризм Саади о том, что глаз алчущего не наполнится богатством, как колодец росой, Олеариус переосмысливает через историю Александра Великого: «Не смог этот великий муж свой узкий глаз светом мира наполнить: теперь он должен наполниться в могиле горстью земли». Здесь восточная концепция довольства - قناعت трансформируется в европейскую эпитафийную традицию и принцип *memento mori* - помни о смерти.

Дидактика Олеариуса во многом строится на идее конечности земного пути. Он делает упор на практической морали: перед лицом смерти любая алчность и тщета богатства становятся очевидными, и именно это осознание должно стать для читателя главным жизненным уроком.

Ярким примером такой наставительности служит афоризм о тигре, таящемся в малом кусте. Олеариус сохраняет мощную метафору оригинала: «Не думай, что каждый куст, хотя он и мал, пуст; Что, если там иногда таится и Тигр?». В его интерпретации этот образ превращается в прямое предостережение - нельзя судить о вещах по их внешнему виду. За кажущейся незначительностью может скрываться огромная угроза, и этот урок направлен на развитие у читателя осмотрительности и трезвого суждения, необходимых как в повседневных, так и в политических делах.

В вопросах этикета Олеариуса идет еще дальше, используя метод «от противного» для усиления эффекта. Если Саади мягко советует мудрецу не перебивать собеседника, то немецкий переводчик высказывается жестко: «Никто не может лучше обнаружить свою глупость и безрассудство, чем тот, кто начинает говорить, пока другой еще не закончил». Прерывание речи здесь трактуется не просто как невежливость, а как прямое свидетельство скудоумия – *Thorheit* или *Unbesonnenheit*. Таким образом, строгое соблюдение правил общения становится для Олеариуса главным индикатором мудрости и социальной адекватности человека.

Эти образы складываются в единое размышление о границах человеческой натуры. Саади не отрицает возможности перемен, но подчеркивает: успех воспитания напрямую зависит от «материала», от внутренней готовности самой личности. Для персидского поэта это не пессимизм, а исследовательская трезвость - духовный наставник обязан учитывать природу того, с кем он работает.

Немецкий же перевод, хоть и сохраняет исходные образы (железо, собаку, осла), переводит разговор в плоскость практического правила, сужая пространство для раздумий. Там, где у Саади мы видим глубокое размышление о человеческом естестве, у Олеариуса читатель получает готовую инструкцию: бессмысленно надеяться на исправление тех, чья натура окончательно испорчена. В контексте эпохи барокко эта мысль тесно переплеталась с представлениями о всеобщей греховности, требующей жесткой дисциплины, а не тонкого духовного руководства. Олеариус успешно выполнил задачу культурного посредника. Он не просто перенёс текст, а переформатировал дидактику Саади, наделив её прагматизмом и назидательностью, понятными и ценными для европейской образованной элиты XVII века. Благодаря этой адаптации, восточные притчи служили инструментом нравственного воспитания, подчёркивая важность умеренности, осторожности, разумного поведения и строгого соблюдения социального этикета.

Более того, эта адаптация проявилась в ключевом методологическом приёме: преобразовании нарратива в универсальную максиму. Во многих рассказах «Гулистана» Саади строит дидактический эффект на внутреннем движении истории: от частной ситуации к универсальному выводу. Олеариус, сокращая нарратив и усиливая финальное наставление, фактически превращает текст в цепочку почти пословичных формул.

Ниже представлены примеры, демонстрирующие, как нарративные эпизоды Саади трансформировались в моральные сентенции в интерпретации Олеариуса.

Таблица 12. Примеры преобразование нарратива в моральную сентенцию

	Нарратив / Афоризм в «Гулистане»	**Моральная сентенция - интерпретация в *«Persianischer Rosenthal»***	**Тип трансфор-мации**	**Комментарии**
	"پادشاهی که طرح ظلم افکند، پای دیوار ملک خویش بکند" [Глава 1, рассказ 6, с. 52] / букв.: падишах, заложивший основу угнетения, разрушит фундамент своего государства.	*«Der / wer das Vnrecht pflantzt im Reich / und ſein Volck drengt, Des Reiches Fundament ſelbſt untergrebt / und ſprengt»* [Глава 1, рассказ 8, с.11] / букв.: тот, кто сажает несправедливость в царстве и притесняет свой народ, сам подрывает и разрушает основание своего царства.	Сдвиг и дублирование	Олеариус использует ту же сентенцию, но привязывает её к другой, более подробной истории о тиране (Рассказ 8), усиливая её значимость.
	" با سیاەدل چه سود گفتنِ وعظ، نرود میخِ آهنین در سنگ" [Глава 2, рассказ 19, с. 147] / букв.: какая польза от проповеди для человека черносердечного? Не войдёт железный гвоздь в камень.	*«Was hilft die Predigt einem Menſchen ſchwartzen Herzens, Du wirſt keinen eiſernen Nagel in den Stein eintreiben* [Глава 2, рассказ 19, с. 140] / букв.: какая польза от проповеди для человека с чёрным сердцем? Ты не вобьёшь железный гвоздь в камень.	Прямое соответствие - Позиционное совпадение	Сентенция переведена дословно и сохраняет свой оригинальный номер рассказа, но имеет незначительное расхождение в пагинации.

	"در توبه بر شود، بندگان بسته نمی گاه که خورشید مگر آن از مغرب طلوع کند" [Глава 5, рассказ 20, с. 344] / букв.: дверь покаяния для рабов (Божьих) не закроется, кроме того времени, когда солнце взойдёт с Запада.	*«Die Thür der Bußе wird für die Sclaven (Gottes) nicht verschlossen werden, Außer der Zeit, wann die Sonne aus dem Westen aufgehen wird»* [Глава 5, рассказ 17, с. 150] / букв.: дверь покаяния для рабов Божьих не закроется, кроме времени, когда солнце взойдёт с Запада.	Сдвиг нумерации и сокращение	Сентенция сохранена дословно, но её номер в главе 5 у Олеариуса сдвинут (17 вместо 20), что указывает на перестановку или пропуск других историй

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Наконец, наблюдается сдвиг нумерации и сокращение материала, где глубокая религиозно-этическая максима о «Двери покаяния», которая не закроется для верующих до самого конца времён (восход Солнца с Запада), сохраняет своё содержание, но меняет номер рассказа. Это указывает на то, что Олеариус, выполняя роль культурного редактора, производил структурную оптимизацию текста, исключая или переставляя менее значимые для западного читателя анекдоты. Целью данной редактуры было создание более концентрированного, логически выстроенного сборника поучений, фокусирующего внимание на ключевых духовных и моральных установках, что обеспечивает тексту максимальную дидактическую эффективность в новом культурном пространстве.

«Persianischer Rosenthal» Адама Олеариуса - это классический пример того, как переводчик становится соавтором, адаптируя восточную мораль под европейскую систему ценностей XVII века. Это преображение нагляднее всего проявляется в том, как Олеариус работает с поэтическими сентенциями, меняя их функции и положение в тексте.

Так, лаконичная истина о том, что «царь, заложивший основу угнетения, разрушит фундамент своего государства», претерпела серьезную трансформацию. В оригинале Саади это было лишь краткое поэтическое резюме. Олеариус же развернул его в грозную кульминацию драматичного рассказа о тиране, свергнутом собственным народом. Сдвигая и дублируя

контекст, переводчик усиливает пророческий эффект: изящное лирическое поучение превращается в суровый исторический приговор. В эпоху европейских политических потрясений такой акцент на неизбежном возмездии для неправедных правителей звучал особенно остро.

В то же время, когда речь заходит о вневременных, общечеловеческих истинах, Олеариус сохраняет структуру оригинала почти нетронутой. Например, наставление о бесполезности проповеди для «черносердечного человека», которое уподобляется попытке вбить гвоздь в камень, переведено практически дословно и под тем же номером рассказа. Здесь переводчик выступает в роли медиума, транслирующего вечную мудрость, которая не нуждается в радикальной переделке — её универсальность очевидна сама по себе.

Наконец, мы видим примеры структурной оптимизации. Глубокая религиозная максима о «двери покаяния», которая остается открытой до конца времен (до момента, когда солнце взойдет на западе), сохраняет свой смысл, но меняет место в книге. Олеариус здесь берет на себя роль культурного редактора: он сокращает материал, переставляет главы и отсеивает менее значимые для западного читателя анекдоты. Цель такой редактуры прозрачна - создать максимально концентрированный и логичный сборник, где внимание сфокусировано на главных духовных ориентирах, понятных и эффективных в новом культурном пространстве. Таким образом, «*Persianischer Rosenthal»* является не зеркальным отражением «Гулистана», а реорганизованным педагогическим инструментом, умело адаптировавшим персидскую мудрость для назидания европейского читателя.

Саади задаёт читателю пространство для самостоятельного вывода; у Олеариуса эта свобода существенно ограничивается: каждое повествование тяготеет к единственному правильному прочтению. В этом проявляется переход от созерцательной дидактики к нормативной педагогике: восточная форма приглашает к размышлению, немецкий перевод - к усвоению урока.

4. Сокращение повествовательной части ради усиления назидания

Сокращение нарративной части служит у Олеариуса не столько экономией текста, сколько средством концентрации внимания читателя на нравственной идее. Отбрасывая детали, переводчик оставляет в поле зрения лишь те элементы, которые прямо поддерживают моральный вывод.

Таблица 13. Сокращение повествовательной части ради усиления назидания

	Исходный нарратив в «Гулистане»	**Форма в *«Persianischer Rosenthal»***	**Тип Трансформа-ции**	**Комментарий**
	"نورِ گیتی‌فروزِ چشمه خور، زشت باشد به چشمِ موشِ کور" [Глава 4, рассказ 1, с. 275] / букв.: Сияние мироосвещающего источника солнца безобразно в глазах слепой мыши.	*«Das klare Sonnenliecht, das Auge dieser Welt, Der Maulwurff, der nicht sieht, veracht und hässlich hält»* [Глава 4, рассказ 1, с. 93] / букв.: ясный солнечный свет, око этого мира, Крот, который не видит, презирает и считает безобразным.	Перевод и замена образа	Назидательный стих о невежестве - слепая мышь, сохранён, но заменён на более распространённый европейский образ (Крот).
	"مستِ می بیدار گردد نیم‌شب، مستِ ساقی روزِ محشر بامداد". [Глава 5, рассказ 16, с. 323] / букв.: опьяневший вином проснётся в полночь, опьяневший виночерпием (проснётся) на рассвете Судного дня.	*«Wer vom Wein truncken ist, kan noch wohl zu Mitternacht aufwachen; wer aber von der Schönheit eines solchen Schencken truncken wird, kan wohl sanfft schlaffen, und nicht ehe biß an den Morgen des jüngsten Tages»* [Глава 5, рассказ 15, с. 108] / букв.: тот, кто опьянён вином, может проснуться и в полночь; но тот, кто опьянён красотой такого виночерпия может спать крепко и не проснуться раньше утра страшного суда.	Перевод назидательного стиха в прозу	Сохранение иносказательного поучения, при этом персидский стих передан как финальный афоризм, завершающий историю.
	"مرا که پیرم، با پیرزنان اُلفت نیست، پس او را که جوان باشد، با من، که پیرم، چه دوستی صورت بندد؟" [Глава 6, рассказ 8, с. 364] / букв.: мне, который стар, нет тяга к старухам.	*«Er aber: Mir Alten gefällt nicht die Gemeinſchafft der alten Frawen; wie soll dann ein Junge an mir ein Gefallen und Ergetzlichkeit haben?»* [Глава 6, рассказ 8, с. 122] / букв.: он же (ответил): «Мне,	Перевод прямого высказывания	Сохранение риторического вопроса - назидания, который является ключевым выводом анекдота о старике и женитьбе

	Тогда как же та, что молода, может завязать (любовь) со мной, который стар?!	старому, не нравится общество старых женщин; но как же молодая найдёт во мне удовольствие и радость?		

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Исследование преобразований, отражённых в Таблице 13, выявляет приоритетное направление в немецкой передаче оригинального текста «Гулистана» в рамках *«Persianischer Rosenthal».* Эта доминанта – придание тексту максимальной назидательности за счёт сжатия повествования и фокусировки на выводе, что характерно для ранних западных адаптаций восточных источников.

В оригинальном «Гулистане» мудрые сентенции - حِكْمَة встроены в канву анекдотов. Однако в *«Persianischer Rosenthal»* цель смещается: самостоятельная значимость морали возрастает. Анализ демонстрирует, как сложные метафоры (примеры 1 и 2) или кульминационные реплики (пример 3) извлекаются из контекста или переформулируются в более прямые, афористические конструкции немецкого языка.

Этот процесс наглядно подчеркивает, что немецкое издание преследовало прежде всего поучительные цели. Олеариус не стремился к буквальному воссозданию структуры «Гулистана»; его задачей было создать сборник моральных правил, который бы органично вписался в читательские привычки европейцев XVII–XVIII веков. Даже точечная замена образов (например, использование «крота» вместо «слепой мыши») подтверждает: автор сознательно адаптировал детали, чтобы сохранить и сделать понятным главное - этическую суть.

За счет сжатия самого рассказа моральная идея перестает быть итогом долгого и сложного сопереживания героям. Моральная идея превращается в готовую матрицу поведения, которая понятна без лишних слов и контекста. Это сближает перевод Олеариуса с популярным в то время жанром сборников нравственных примеров, которые идеально подходили для чтения вслух, семейных наставлений или школьных занятий.

В итоге, такой перекос в сторону назидания превращает «Гулистан» из художественно-философского полотна в преимущественно дидактический текст. Здесь моральный вывод становится главной смысловой доминантой. Олеариус берет на себя роль проводника, он намеренно выделяет и усиливает универсальную мудрость Саади, делая её максимально доступной и убедительной для западного человека.

Данное преобразование иллюстрирует не просто лингвистический перевод, но и смену жанрового назначения произведения при его межкультурном перемещении. Логичным продолжением этой переводческой стратегии, направленной на повышение дидактической эффективности, является унификация оценочной лексики как инструмент дидактики.

Персидский оригинал оперирует богатым спектром оценочных обозначений: добродетельные и порочные персонажи описываются через разветвлённую сеть намёков, эпитетов, контекстуальных характеристик. Олеариус систематически сводит эту вариативность к более узкому набору устойчивых оценочных маркеров.

Таблица 14. Примеры унификации оценочной лексики у Олеариуса

	В «Гулистане»	**Унификация в *«Persianischer Rosenthal»***	**Комментарии**
	نیکوکار - добродетельный, благодетель	*tugendhaft* - добродетельный, добродетельная, нравственный, моральный, *rechtschaffen* - честный, праведный, порядочный	Различные оттенки позитивной оценки сведены к постоянному эпитету, формирующему образ «правильного» героя.
	گنهکار / بدکار - злодей, грешник	*gottlos* - безбожный, нечестивый, *boshaft* - злобный, злой, злонамеренный, *sündig* - грешный, преступный в моральном/религиозном смысле	Многообразие отрицательных характеристик редуцировано к нескольким устойчивым словам, маркирующим нравственный порок
	بخشنده - щедрый, милостивый	*barmherzig* - милосердный, сострадательный, человек, проявляющий сострадание к другим, *gnädig* - благосклонный, милостивый, снисходительный (часто в смысле «дарующий прощение или *favor* - милость,	Различные формы милосердия и щедрости подводятся под общий религиозно окрашенный признак

		благосклонность, снисхождение, привилегия», в зависимости от контекста	

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Оригинальный текст «Гулистана» оперирует богатейшим арсеналом семантических градаций, например, نیکوکار, بخشنده, بدکار и т.д. для этической стратификации персонажей, что отражает сложную систему общественных и моральных отношений эпохи. Однако в интерпретации Олеариуса наблюдается явная тенденция к упрощению этой лексической мозаики, сводя её к ограниченному набору фиксированных оценочных маркеров, таких как *tugendhaft, gottlos, barmherzig* и т.п.

Различные грани добродетельности и великодушия, например, نیکوکار как активный благотворитель, были переведены в стандартные, часто теологически нагруженные немецкие понятия: *tugendhaft, rechtschaffen, barmherzi*.

Такая стратегия привела к «монолитизации» образа положительного героя: теперь его поведение вызывает мгновенное и однозначное одобрение, полностью соответствующее ценностям европейского протестантизма.

Сложная природа зла и проступков, выраженная у Саади через нюансированные понятия (گنهکار / بدکار), в переводе сжалась до бескомпромиссных терминов с мощным религиозным подтекстом: *gottlos* - безбожный или *sündig* - грешный. Этот приём избавляет читателя от необходимости вникать в контекст - персонаж сразу получает клеймо морально неприемлемого типа, что предельно упрощает усвоение дидактического урока.

Стандартизация оценочной лексики здесь работает двояко: с одной стороны, она помогает читателю, не искушенному в тонкостях персидской этики, легко ориентироваться в тексте: достаточно знать ряд повторяющихся слов, чтобы найти верные нравственные координаты. С другой стороны, создается эффект жесткой «моральной картографии». Герои четко распределяются по полюсам: «добродетельный или порочный»,

«милосердный или немилостивый». Промежуточных зон, где одно переходит в другое, практически не остается.

Если у Саади герои часто находятся в состоянии внутренней амбивалентности, на духовном распутье, где итог не очевиден, то в немецком тексте эта неопределенность исчезает. Олеариус предпочитает называть вещи своими именами: поведение либо образцово, либо порочно. Это эффективно для воспитания, но неизбежно обедняет психологическую глубину оригинала.

Лексическая унификация в переводе - это по сути инструмент усиления дидактики. Олеариус сознательно жертвует семантической игрой оригинала ради моральной ясности, превращая многомерную палитру персидских оценок в строгий набор немецких эквивалентов, он трансформирует художественный текст в своего рода нормативный документ. Данный метод убирает двусмысленность, характерную для поэтических намеков, и гарантирует мгновенную категоризацию персонажа, то, что требуется от назидательного жанра.

Подобная установка на однозначность ведёт к следующей трансформации - пересмотру самой афористической структуры: от созерцания к нормативной формуле. Афоризмы «Гулистана» - это совокупность нравственного опыта, где мысль и образ спаяны в ритмически выверенную форму. Для Саади в «Гулистане» афоризм - не просто удобная для запоминания фраза, а способ зафиксировать живое напряжение между теоретическим знанием и реальным действием.

В переводе Олеариуса афористическая сжатость сохраняется, но существенно меняется тип дидактической работы текста. Ниже приведены несколько показательных соответствий.

Таблица 15. Сопоставление афоризмов Саади и их интерпретаций у Олеариуса

	Афоризмы в «Гулистане»	**Вариант в *«Persianischer Rosenthal»***	**Комментарий**
	"نکوی با بدان کردن چنانست، که بد کردن بجای نیکمردان"	*«Bo̊ſen Leuten gutes tuhn / iſt eben ſo viel als guten Leuten böſes tuhn* [Глава 1, рассказ 5,	Смысл и мораль сохранены полностью. Олеариус слегка меняет нумерацию

	[Глава 1, рассказ 4, с. 48] / букв.: совершать добро по отношению к дурным людям - это то же самое, что совершать зло по отношению к добрым людям.	с. 7-8] / букв.: совершать добро злым людям - это ровно то же самое, что совершать зло добрым людям.	рассказа, но афоризм передан прямо и точно
	"به دیدار مردم شدن عیب نیست، ولکن نه چندان که گویند بس" [Глава 2, рассказ 30, с. 169] / букв.: посещение людей - не порок, однако не до такой степени, чтобы говорили: «Хватит!»	*«Aber Halt auch Maß und - Ziel, Daß - man nicht sagt: Freund - / zu viel»* [Глава 2, рассказ 24, с. 58] / букв.: но соблюдай также меру и цель, Чтобы не сказали: Друг - слишком много.	Олеариус сохранил смысл, но формулировку упростил. Утрачен исходный образ «не порока», главный акцент смещён на меру и предел - «zu viel». Нумерация рассказов изменена
	"بنی آدم سرشت از خاك دارند، اگر خاکی نباشد، آدمی نیست" [Глава 2, рассказ 43, с. 194] / букв.: сыны Адама сотворены из земли, если он не из праха (не смиренен), то он не человек.	*«Der Mensch ist auss niedrige Erde gemachet, wer sich nun nicht niedrig und demüthig hält, ist kein Mensch»* [Глава 2, рассказ 36, с. 67] / букв.: человек создан из низкой земли, и кто не держит себя низко и смиренно, тот не человек.	Перевод максимально близок к оригиналу. Идея смирения: *niedrig und demüthig* как фундаментального условия человечности: *kein Mensch* сохранена
	"ای هنرها نهاده بر کف دست، عیب‌ها برگرفته زیر بغل" [Глава 2, рассказ 6, с. 131] / букв.: о ,тот ,кто добродетели держит на ладони ,а недостатки прячет под мышкой.	*«O der du auff der Mand empor die Tugend trᾰgeſt / Vnd unter deinem Arm verſteckte CLaſter hegeſt»* [Глава 2, рассказ 6, с. 46] / букв.: о ты, кто на ладони вверх добродетель несёшь / И скрытые пороки под мышкой лелеешь.	Практически дословно сохранена образность. У Олеариуса: *Claster hegeſt* - лелеешь пороки, передаёт идею скрытности - *versteckte* и бережного отношения к недостаткам - *unter deinem Arm,* что является точным соответствием «унести под мышкой». Неуместен комментарий о «пленении» в исходном тексте, так как -گِرِفْتِه держать/брать, не имеет коннотации пленения
	"دوست آن باشد که گیرد دست دوست، در پریشان‌حالی و درماندگی" [Глава 1, рассказ 16, с. 73] / букв.: другом является тот, кто возьмёт руку друга в состоянии смятения и в беде.	*«Weiſen Sprichwort iſt / daß auch ein rechtſchaffener Freund einen beyſtehe biß ins Ge≠ fängniß. Im Wolleben und über Tiſche wird man keinen Freund erkennen lernen. Da ſcheinen auch die Feinde Freund zu ſeyn»* [Глава 1, рассказ 17, с. 22] / букв.: Притча мудрецов такова, что и настоящий друг	Сохранена и расширена суть . Олеариус использовал более яркий образ «до тюрьмы» - *biß ins Gefängniß* и дополняет афоризм контрастным утверждением о ложных друзьях в благополучии, что усиливает изначальную мысль.

		поддержит тебя даже до тюрьмы. В благоденствии и за столом нельзя узнать друга. Тогда и враги кажутся друзьями.	
	"بر سر لوح او نبشته بزر جور استاد بهْ که مهر پدر" [Глава 7, рассказ 4, с. 375] / букв.: на его доске была написана золотом: «Строгость учителя лучше, чем милость отца».	*«Es hat einmahl ein König seinen Sohn in die Schule geschickt / und ihm eine silberne Schreibetaffel unter den Arm gegeben / mit dieser Überschrifft: Des Vaters Lieb hat seine Ehr / Doch gilt des Lehrers Straffe mehr»* [Глава 7, рассказ 5, с. 126] / букв.: однажды некий король послал своего сына в школу и дал ему под мышку серебряную письменную доску с этой надписью: любовь отца имеет свою честь, но наказание учителя важнее.	Суть фразы сохранена: наказание/строгость учителя - любовь/милость отца. Олеариус заменяет строгость - جور на наказание - *Straffe* и милость/любовь - مهر на любовь - Lieb, представляя её как двустишие на серебряной доске сохранён почти дословно; усиливается мотив неизменности натуры.
	"تو به جای پدر چه کردی خیر، تا همان چشم داری از پسرت؟" [Глава 6, рассказ 3, с. 359] / букв.: ты, для своего отца, что сделал хорошего? Чтобы того же самого ожидать от своего сына?	*«...was du derwegen deinem Vater nicht geleiſtet / darzu kanſtu auch wenig Hoffnung gaben / daß es dir dein Sohn thun wird»* [Глава 6, рассказ 3, с. 119] / букв.: то, что ты по этой причине своему отцу не исполнил, можешь иметь мало надежды, что это тебе твой сын сделает.	Смысл и причинно-следственная связь сохранены полностью. Саади задаёт риторический вопрос: что сделал?, Олеариус даёт прямое предупреждение: не сделал - не жди, но моральный урок идентичен.

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Анализ Таблицы 15, сопоставляющей афоризмы «Гулистана» Саади с их интерпретацией в *«Persianischer Rosenthal»* Олеариуса, выявляет глубокую транскультурную преемственность нравственных парадигм, преодолевшую пространственные и темпоральные границы. Исследование демонстрирует, что Олеариус, будучи проводником мудрости Востока в европейскую академическую среду XVII столетия, сохранил онтологическое ядро этических наставлений. Так, универсальное требование смирения и признания человеческого происхождения «из низкой земли», а также категорическое разделение ценности друга по критерию его помощи «в состоянии смятения и беде» переданы с максимальной смысловой точностью. Олеариус даже расширяет контрастную образность, вводя идею ложных друзей за столом

благоденствия. В вопросах педагогики и семейных отношений наблюдается незначительное смещение риторики: принцип превосходства строгости учителя над милостью отца трансформируется из надписи, высеченной золотом, в дидактическое двустишие, сохраняя при этом ключевую аксиологическую установку. Наиболее показательной является адаптация наставления о сыновнем долге: Саади использует приём риторического вопроса: «что сделал, чтобы ожидать?», Олеариус же переводит его в форму прямого прогностического предупреждения: «можешь иметь мало надежды», что соответствует дидактическому стилю европейской прозы того периода, делая моральный императив более эксплицитным.

В этих примерах видна устойчивость общего подхода, когда образ универсален, а Олеариус стремится сохранить и форму, и содержание, лишь слегка подстраивая синтаксис под немецкий вкус; когда образ несёт сильную эмоционально-поэтическую нагрузку он смягчает или рационализирует его, превращая в нравственную формулу, удобную для цитирования и педагогического применения. Афоризм, рождённый в пространстве духовного опыта, в немецком тексте начинает функционировать как единица морального дискурса: он призван не столько пробудить внутреннее созерцание, сколько закрепить правило поведения.

Труд Олеариуса - это не просто лингвистический перенос, а масштабная культурная операция. Ему удалось сохранить аксиоматическую ценность персидского источника, лишь слегка модифицировав форму, что обеспечило живую преемственность этического наследия в новой среде.

Заключение по разделу 3.3

Анализ дидактических аспектов «Гулистана» в версии Адама Олеариуса обнаруживает стройную систему трансформаций, которые затронули и форму, и само содержание нравственных истин Саади. Переводчик не разрушает поучительную основу оригинала, но пересобирает её, подчиняя иным культурным и риторическим правилам.

Во-первых, превращение живых нарративов в прямые моральные сентенции меняет саму природу текста, т.е. то, что у Саади было открытым пространством для раздумий, у Олеариуса превращается в жёсткое правило. Живая история Саади уступает место лаконичной формуле Олеариуса и тонкий духовный путь превращается в четкую норму поведения.

Во-вторых, сокращение повествовательной части и «дидактическое концентрирование» текста усиливают назидательный эффект. Отбрасывая детали, Олеариус концентрирует взгляд читателя на ключевом нравственном конфликте: богатство без довольства, воспитание без благодарности, сила без милосердия. Содержательно это не искажает основной смысл «Гулистана», но сужает диапазон возможных интерпретаций.

В-третьих, унификация оценочной лексики формирует в переводе устойчивое моральное поле: положительные качества получают стабильные обозначения: *tugendhaft, barmherzig*, отрицательные - столь же предсказуемые: *gottlos, boshaft, sündig*. Там, где Саади допускает тонкую градацию состояний, немецкий текст выстраивает бинарные оппозиции, удобные для педагогики, но менее чувствительные к психологическим нюансам.

В-четвёртых, афористическая структура в немецком варианте сохраняет внешнюю краткость, но меняет функциональную нагрузку: суфийские изречения, у которых за лаконизмом стоит опыт внутренней работы, превращаются в пословичные формулы рациональной морали. Слово, рождённое из молчания, становится элементом риторики наставления.

В совокупности эти приёмы показывают, что перевод Олеариуса является не просто межъязыковым посредничеством, но формой дидактической адаптации «Гулистана» к европейской культуре XVII века. Восточная этика, укоренённая в суфийской символике и созерцательной традиции, переоформляется в рационально-этический дискурс барочного протестантизма. При этом семантическое ядро многих афоризмов и рассказов сохраняется: труд выше покровительства, истина ценнее внешнего блеска,

друг познаётся в беде, необузданная речь ведёт к гибели. Меняется не столько «что» говорится, сколько «как» и «для кого».

С этой точки зрения *«Persianischer Rosenthal»* можно рассматривать как документ культурной переработки восточного дидактизма: переводчик выстраивает из притч и афоризмов Саади своего рода «сад нравов», предназначенный для европейского читателя. В нём духовный опыт переразмечен в координатах рациональной морали, а открытая многозначность - в системе чётких этических ориентиров.

Переход от анализа жанровых и дидактических трансформаций к изучению суфийской тематики и символики в переводе Олеариуса (раздел 3.4) позволяет углубить наблюдения, сделанные в данном разделе. Если здесь акцент был сделан на том, как изменяется форма нравственного высказывания, то следующий шаг требует внимания к тому, что происходит с духовным содержанием: как передаются мотивы внутреннего пути, божественного света, покорности и любви, и в какой мере эти пласты сохраняются, сглаживаются или переосмысляются в рамках европейской интеллектуальной традиции XVII века.

3.4. Репрезентация суфийской тематики «Гулистана» в переводе Олеариуса: особенности передачи суфийских идей и образов

Суфийская традиция, формировавшая один из наиболее глубоких пластов мусульманской духовности, оставила заметный след в классической персидской литературе. Поэзия здесь представляет собой не только эстетическое явление, но и способ духовного опыта, форму артикуляции внутреннего пути человека к Богу. Саади Ширази, поэт, мыслитель и странствующий дервиш, занимает в этом контексте особое место. Его «Гулистан» сочетает элементы назидательной прозы, афористики и стихотворных вставок; книга пронизана гуманистическими, нравственными и суфийскими идеями, включая *фана* - растворение «я» в Божественном, т*ауҳид* - единство Бога и опыт соотнесённости всего сущего, *маърифат* - внутреннее

знание, *адаб* - духовная этика поведения, а также мотивы скромности, самоотречения и внутреннего света.

Перенесение этого корпуса смыслов в европейский контекст XVII века происходит в условиях культурно-религиозной инаковости. Немецкий перевод «Гулистана», выполненный Олеариусом стал одним из первых опытов систематического знакомства протестантской Европы с персидской литературой. Олеариус интерпретирует текст Саади через призму рационализированной христианской морали и барочной риторики. В результате мистико-суфийские компоненты смягчаются или редуцируются: терминология утрачивает глубину, аллегорические образы переоформляются в нравственные максимы.

Задача данного раздела - проследить, каким образом ключевые суфийские концепты и символы репрезентируются в немецком переводе, какие стратегии применяются для их адаптации и как меняется их смысл в условиях протестантской Европы XVII века. «Гулистан» становится не только объектом литературной рецепции, но и инструментом нравственного воспитания, что приводит к смещению акцентов и трансформации культурного кода оригинала. Анализ позволяет выявить не только лингвистические приёмы, но и механизмы культурного посредничества, через которые восточная духовность оказывается подчинённой логике рационализированной морали.

Фокус исследования сосредоточен на суфийском пласте текста: *тауҳид, фана, маърифат, адаб, факр, зикр, ихлас*, а также образах пути, света, сада, духовной любви. Выявляется, каким образом эти категории редуцируются, переоформляются или утрачивают свой мистический контекст в *«Persianischer Rosenthal».* Для систематизации наблюдений используются таблицы 16–20, которые сопоставляют оригинальные фрагменты Саади, перевод Олеариуса и типы трансформации.

В немецком переводе терминологическая и философская точность суфийских понятий во многом утрачивается. Так, *тауҳид,* выражающий мистическое переживание единства всего сущего, у Олеариуса передаётся

формулами «*Gottes Wille*» или «*göttliche Vorsehung*», где исчезает онтологическая глубина. *Фана* — растворение эго в Боге — трактуется как «*Demut*» (смирение). *Маърифа*т - интуитивно-озарённое знание, становится *«Erkenntnis». Адаб* — дисциплина души — превращается в «*Tugend*» или «*Höflichkeit*».

Таблица 16. Адаптация суфийских образов в переводе Олеариуса

	Суфийский концепт в «Гулистане»	**Перевод в *«Persianischer Rosenthal»***	**Уровень редукции**	**Комментарии**
	فَنَاء- самоотвержение растворение эго	*Von der Abkehr von weltlichen Leidenschaften*	Полная редукция	Мистическое «растворение» в Боге заменено на понятную европейской этике «отстранённость» от мирского, превращая мистику в нравственно-этический совет: отказ от греха/страсти
	مَعْرِفَت - богоузнавание	*Erkenntnis Gottes*	Частичная редукция	Исходный термин подразумевает интуитивное, мистическое знание/опыт. Перевод «познание Бога» смещает акцент к рационально-религиозной теологии или знанию из Писания, утрачивая мистическую глубину
	تزكية - внутреннее очищение	*Reinigung des Herzens*	Частичная редукция	Термин تزكية- очищение *нафса* - души/эго) включает эзотерические практики. Олеариус сохраняет нравственный аспект: сердце как центр морали, но игнорирует специфическую суфийскую методологию очищения.
	گل и باغ - духовная гармония	*Garten der Tugenden*	Полная редукция	Центральные суфийские аллегории, связанные с раем, духовным наслаждением и тайной, перефразированы нравоучительно *Garten der Tugenden* - сад добродетелей. Теряется мистическая символика в пользу моральной дидактики.
	مشایخ و درویشان образы подвижников и шейхов	*Aphorismen mit moralischem Unterton*	Частичная (семантическая редукция)	Фигуры суфийских подвижников: носителей *халь* - мистического состояния, в тексте Олеариуса часто

				лишаются своего мистического контекста и становятся нравоучительными примерами - *Moralexempel* для иллюстрации светской или общехристианской добродетели.
	طريق - Путь к истине	*Pfad der Tugend*	Полная редукция	طريق - это конкретный мистический путь к Богу/Истине. Перевод олеариуса *«Pfad der Tugend»* нивелирует теологический и мистический аспект, сводя его к общепринятой нравственной категории - добродетель, понятной в европейском религиозном контексте.
	ن ور - Божественный свет, внутренний свет / озарение	*Erleuchtung des Verstandes*	Частичная редукция	**نور** в суфизме - это Божественный свет, дар, вызывающий мистический опыт. Олеариус трансформирует это в рациональное озарение или понимание - *Verstand* - разум, интеллект, подчёркивая протестантский акцент на разуме.
	مَحَبَّت - любовь как духовная энергия	*Andächtige Liebe*	Частичная редукция	Суфийская مَحَبَّت - всеобъемлющая, мистическая, экстатическая любовь к Творцу. Олеариус переводит её как *«Andächtige Liebe»,* что означает благоговейное нравственное чувство - почтительность, набожность, делая её более приемлемой и понятной европейскому читателю без экстремальных мистических коннотаций

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Сводные данные таблицы показывают, что в переводе мистические категории переоформляются в универсальные нравственные формулы. Суфийская система, основанная на единстве этики и мистицизма, превращается в набор практических рекомендаций в духе протестантской морали. Олеариус тем самым выравнивает духовный рельеф текста, делая его

понятным немецкому читателю, но в то же время сглаживая глубинные уровни суфийской антропологии.

Трансформация затрагивает не только абстрактные термины, но и конкретные изречения. Сравнительный анализ показывает, что в ряде случаев суфийский контекст фраз Саади остаётся нераспознанным или заменяется на нравоучительную интерпретацию. Выражения о следовании только за Богом, о высшей ступени пути познающего *(фана фи-ллях*), о самоотречении, о связи внутреннего знания с *адаб*-ом - всё это получает у Олеариуса иной смысл.

Перевод «Гулистана» Олеариусом, представляет собой не просто лингвистическое переложение, а ключевой документ, свидетельствующий о процессе культурной гомогенизации и моральной цензуры в европейской рецепции персидской литературы. В качестве придворного секретаря и представителя европейского рационализма XVII века, Олеариус систематически демистифицировал и рационализировал суфийское содержание, адаптируя его под дидактические и этические рамки, привычные его протестантской аудитории. Это привело к тройственному игнорированию аутентичных суфийских идей. Во-первых, произошла редукция мистической любви - *ишқ* к светской этике.

Центральная для суфизма концепция "*ишқи ҳақиқӣ"* - истинной любви как эмоционального, иррационального порыва к Абсолюту - подверглась в переводе Олеариуса глубокой десакрализации. То, что у Саади требовало полного растворения эго ради мистического единения *васл*, в немецком контексте лишилось своей сакральной глубины. Вечная мистическая тоска по Божественному Возлюбленному стала восприниматься как обычная моральная добродетель: крепкая дружба или высокая платоническая привязанность. Подобная трактовка полностью изъяла из текста драматизм «опьянения Богом», а также саму идею радикального самоотречения.

Во-вторых, произошло сведение духовного смирения к сугубо придворной прагматике. Суфийские идеалы *фано* - самоуничижение эго и *зуҳд* - радикальная аскеза, которыми Саади уничтожения земной гордыни,

Олеариус интерпретировал через призму социальной и политической целесообразности. Острая критика мирской власти, заложенная в оригинале, была заметно смягчена, а смирение перестало быть внутренним духовным подвигом, превратившись в требование благоразумия и умеренности монарха. Аскетизм у Олеариуса трансформировался в привычную честность и справедливость, при этом духовный смысл добровольной бедности как пути к освобождению души был практически проигнорирован.

В-третьих, имеет место игнорирование эзотерического символизма - *та'вил.* Практически любой суфийский текст пронизан та'вилом - мистической интерпретацией, где обычные слова, например «вино» или «застолье», символизируют Божественный экстаз и мистическое собрание. Вероятно из-за незнания или неприятия эзотерического кода, Олеариус склонен был переводить эти метафоры буквально, в результате чего мистические пласты смысла были отброшены, а истории, предназначенные для духовного наставления, превратились в обычные, простые дидактические притчи о земных событиях.

Наиболее ярким подтверждением этой тенденции является искажение ключевого суфийского пассажа из Главы V, рассказе 3 «Гулистана» о высшей любви, где Саади прославляет жертвенность.

Литературоведческий анализ данного рассказа позволяет выявить глубокую концептуальную дивергенцию между оригинальным суфийским мировоззрением и западноевропейским этосом эпохи барокко. Трансформация текста Олеариусом — это не только лексическая замена, а семантическая перекодировка мистического опыта в категорию социальной морали, что наглядно прослеживается при сопоставлении ключевого пассажа из третьей истории пятой главы «Гулистана». В данном фрагменте Саади Ширази прославляет абсолютную жертвенность через образ мистического самоотречения: «هر کجا سلطان عشق آمد، نماند قوت بازوی تقوا را محل» [53, с. 294] / букв.: «В любом месте, куда бы ни вступил владыка - любовь, для силы рук благочестия не остаётся места». Авторское утверждение о бессилии

человеческой воли и формальной религиозности перед стихией любви выражает необходимость радикального отречения от собственного выбора и разума, что в суфийской традиции соотносится с концепцией «*фано*» - растворения или уничтожение эго. Однако в переводе Адама Олеариуса происходит семантическая перекодировка этого экстатического послушания в категорию секулярной морали: *«Wo der König Amor einzeucht / da iſt kein Arm der Geiſtlichkeit und Gottesfurcht ſo ſtarck / der ihm widerſtehen kan»* [170, с. 94] / букв.: «Где совершает свой вход Король Амор (Любовь), там нет руки духовенства и страха Божьего столь сильной, которая могла бы ему противостоять» Сопоставление этих фрагментов обнаруживает замену онтологического вытеснения благочестия его механическим противостоянием. Использование Олеариусом глагола *widerstehen* - *сопротивляться* переводит ситуацию из плоскости мистического слияния в сферу дуалистической борьбы, где *König Amor* - Король Амур выступает не божественной силой, а внешней аллегорической страстью, одолевающей субъекта. Замена внутреннего термина تقوا — это духовная гигиена, бдительность сердца. Анализируя подход Олеариуса, можно заметить, как он разделяет исходное понятие на две составляющие: *Geiſtlichkeit* - духовенство и *Gottesfurcht* - страх Божий, что прямо указывает на рационализацию восточного мистицизма. Там, где раньше предполагался триумф духа над формой, Олеариус фиксирует скорее трагедию социальной оболочки и сословного звания, которые неизбежно утрачивают свою «незапятнанность» под натиском человеческих эмоций. В результате экстатическая вертикаль Саади трансформируется у Олеариуса в дидактическую горизонталь. Это уже не мистический порыв, а попытка обосновать необходимость сострадания к человеческой слабости и признание того, что волевое сопротивление природному чувству зачастую тщетно. По сути, Олеариус подменяет эзотерическую ось «Бог – душа» плоскостью социального приличия «общество – сословие». Эту трансформацию отчетливо иллюстрируют образы *ветра, пути, молчания* и *служения* - центральные элементы суфийского пути, которые в переводе

Олеариуса замещаются психологическими или моральными моделями поведения. Мистическое измерение текста уходит на второй план, уступая место линейным нравственным истинам. Особенно показательно то, как моральные формы подменяют собой глубокие духовные практики: *факр, молчание, служение* и *адаб*. Если у Саади *факр* - это не социальная бедность, а онтологический отказ от привязанности к миру, то у Олеариуса он превращается в обыденную «скромность» и «умеренность».

Молчание, которое у Саади является условием внутреннего откровения, превращается в сентенцию *«Schweigen ist Zeichen der Weisheit».* Служение людям - место богоявления - трактуется как этический долг. *Адаб* редуцируется до самодисциплины.

Для наглядности приводим в качестве примера рассказ 13 из главы 5 из «Гулистана» Саади используемый для иллюстрации прозаического назидания, представляет собой концентрированный суфийский обличение - инвектив, который устанавливает требование духовной чистоты в общине. Данный рассказ, представляющий жалобу پارسا - благочестивого на его «тюрьму» «پارسا رندان همطویله بود که زندان اینقدر بس را» [53 с. 316] / букв.: для благочестивого человека достаточно и той меры заточения, что заключается в пребывании в одном стойле с гуляками (вольнодумцами), функционирует как глубокая аллегория духовного испытания - بَلا, ниспосланного для разрушения эго - نفس. Главный конфликт заключается не во внешних недостатках окружения پارسا, а в его духовном высокомерии и ощущении превосходства, которое противоречит фундаментальному требованию смирения - تَسْلِيم на суфийском пути. Порсо воспринимает ситуацию как наказание - بَندِ بَلا - оковы несчастья, тогда как истинное испытание состоит в его неспособности сохранять любовь и принимать Божественное предопределение.

Кульминация символизма достигается в стихотворной мистической анафеме, которая разграничивает духовную жизнь и смерть. Метафорический ряд Саади, где уподобление «словно роза и тюльпан, связанные вместе» - چو گُل و لاله بَهم پَیوسته символизирует пространство хонако, наполняет текст

глубоким смыслом: здесь путники - салики (سالک), согретые взаимной любовью, источают благодать - баракат (بَرَکَت). Этой живой общности противопоставлен образ «сухого полена» - (هیزُمِ خشک), - символ души, лишенной любви и неспособной принести духовный плод. Финальные метафоры - «как снег осел ты и как лёд примёрз» (چون یَخ بَستَه и چون برف نِشَستهای) - прямо указывают на состояние гафлата (غَفْلَت), то есть духовного забвения. Лёд (یَخ) и мороз (سَرْما) здесь становятся символами омертвевшего сердца (قَلْب), которое более не способно воспринимать Божественный свет из-за чего само присутствие такого человека в общине воспринимается как осквернение. Вся эта мощная символика в оригинале служит призывом к фана (فَنا) - уничтожению эго, которое выступает единственным условием обретения истинной жизни в духе.

Подобный калейдоскоп образов в рамках одного рассказа наглядно демонстрирует, как именно трансформировались смыслы в переводе Олеариуса и каким искажениям подверглась мистическая суть оригинала. Игнорируя метод та'виля (تأویل), Олеариус фактически устранил трансцендентное измерение текста, сместив акцент в сторону светской дидактики. В результате такого «смягчения» радикальный призыв к очищению души превратился в обычный морализаторский урок о правилах этикета и хорошем тоне, что полностью лишило текст его исконной суфийской глубины и преображающей силы.

Анализ немецкого перевода данного рассказа (Глава 5, рассказ 11) [170, с. 107] демонстрирует неизбежную потерю суфийской многомерности при адаптации к иной культурной и религиозной среде. Перевод успешно фиксирует фабулу и внешнюю мораль, но существенно уплощает эзотерический символизм, лишая текст его критического духовного измерения.

Наиболее значительное упущение наблюдается в трактовке ключевых образов и их конфликта, например, образ попугая в персидской мистике часто функционирует как символ подражания или внешней речи - способности

повторять Божественные истины, не обладая их внутренней عشق. Однако в немецком тексте этот образ сводится к более прямолинейной концепции светской гордыни и суетливой болтовни. Вместо тонкой критики формального знания без внутреннего опыта, мы получаем осуждение обыкновенного тщеславия.

Образ вороны, который в персидской традиции мог бы олицетворять زاهد или же душу, стремящуюся к خلوت- уединению, в переводе остаётся лишь отвратительным и неблагородным существом. Хотя жалоба Вороны на то, что ей *Straffe und Gefängniß gnug, wenn er soll unter frecher Gesellschaft und muthwilligen Spotter sitzen* - «достаточно наказания и тюрьмы, если она вынуждена сидеть среди дерзкого общества», сохраняет мотив духовного удушья, перевод не раскрывает, что эта «тюрьма» есть دنیا- мир, а конфликт - это борьба между двумя духовными методами.

Кульминация этой смысловой утраты отчетливо видна в фрагменте, где речь идет о духовном муже - *nopco* (پارسا), застывшем, подобно льду. В немецком тексте насмешки «веселых шутников», под которыми в оригинале подразумеваются ринды – رند, воспринимаются как банальная бытовая ссора. При этом совершенно игнорируется тот факт, что в суфийской традиции ринды - это духовные вольнодумцы, чье вызывающее поведение и ирония служат инструментом божественной критики внутреннего состояния *nopco*.

Перевод Олеариуса, оставаясь ценным источником фабулы, фактически демистифицирует персидский текст. Сложная диалектика любви - (عشق), забвения - (غفلت) и страстной души - (نفس اماره) заменяется здесь упрощенными категориями морального назидания и житейской мудрости, что неизбежно ведет к утрате метафизической глубины оригинала.

Этические конструкции в результате приобретают внешнюю рациональную стройность, но лишаются суфийского символизма, глубоко укорененного в духовной традиции ислама. Эти трансформации наглядно иллюстрирует сравнительный анализ оригинальных концептов и их интерпретаций в немецком переводе, представленный в Таблице 18. В ней

зафиксированы конкретные случаи подмены мистических идей морализаторскими и нормативными установками, что позволяет проследить саму логику адаптации восточного текста к европейскому культурному и религиозному контексту XVII века.

Таблица 17. Замена суфийских концептов на морализаторские и этически нормативные конструкции в переводе Олеариуса

	В «Гулистане»	**Перевод в *«Persianischer Rosenthal»***	**Суфийский контекст**	**Комментарии**
	درویش را دو عالم یک نان بود. / Для дервиша два мира равны одной лепёшке	*Der Weise achtet nicht auf Besitz, sondern auf das Wesentliche* / Мудрец обращает внимание не на имущество (обладание), а на самое существенное	Суфийская отрешённость от дуализма мирского и вечного	Экзистенциальное равнодушие заменено идеей умеренности и скромности
	فقر، کمال اولیاء است/ Нищета — совершенство приближённых к Богу	*Armut ist keine Schande, sondern Tugend* / Бедность — не бесчестье, а достоинство	Идеал духовной бедности (*факр*)	Суфийский идеал факра заменён протестантской апологией трудовой бедности
	هر که خاموش شد، از زبان دوست شنید / Кто умолк, тот услышал речь друга	*Schweigen ist Zeichen der Weisheit* / Молчание — признак мудрости	Мистика молчания и внутреннего откровения	Мистическое молчание превращено в обобщённый символ благоразумия
	به خدمت خلق، خدای را توان یافت / Служа людям, можно найти Бога	*Wer den Menschen dient, dient Gott* / Кто служит людям, тот служит Богу	Суфийская идея проявления Бога в человеколюбии	Этический императив подчёркивает служение, нивелируя духовную глубину
	ادب نفس را اصلاح کند، پیش از آنکه خلق را ادب آموزی / Прежде чем учить других, исправь свою душу	*Bessere dich selbst, ehe du andere belehrst* / Исправься сам, прежде чем учить других	*Адаб* как путь самосовершенствования	Перевод этизирует концепт *адаба*, убирая духовный аспект

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Концептуальная переработка суфийской метафизики в этическую парадигму западноевропейского барокко находит глубокое обоснование в исследованиях Г. Штайнера. Он трактует метод Олеариуса как тотальную «дидактизацию» восточного интеллектуального наследия [192]. По мнению

исследователя, Олеариус предпринял преднамеренную десублимацию суфизма, он фактически устранил трансцендентный масштаб поэзии Саади и свёл сакральный опыт тариката - «внутреннего пути» - к своду прагматичных правил. Эти максимы идеально резонировали с социально-политическими ожиданиями протестантской Европы XVII столетия. В такой герменевтической оптике Восток перестаёт быть ареной мистических исканий и превращается в назидательное «зеркало нравов» *Spiegel der Sitten*, где акцент смещается с онтологического самоотрицания *фана* в сторону гражданской ответственности и сословной этики.

Отказываясь от многослойных аллегорий - *та'виль*, Олеариус замещает метафизическую вертикаль Богообщения горизонтальными связями внутри социума. Штайнер постулирует, что такая прагматизация первоисточника служила инструментом культурной апроприации, превращение экстатического суфия в рассудительного моралиста позволило безболезненно вписать «инородное» знание в западный дискурс. Таким образом, персидская мысль была представлена как универсальная этическая система, очищенная от мистицизма, который мог показаться европейцу того времени еретическим.

Эта стратегия демистификации находит прямое отражение в лексической ткани перевода, где глубокий терминологический аппарат суфизма принудительно адаптируется к категориям европейского рационализма. Процесс семантического упрощения наиболее остро прослеживается в трансформации гносеологических понятий: категории, конституированные вокруг идеи божественного присутствия и внутреннего созерцания - نور- в суфизме: божественная эманация, озаряющая сердце путника, معرفت- сокровенное знание Бога, обретаемое не разумом, а духовным опытом, كشف - момент непосредственного созерцания божественных тайн, когда между творцом и творением исчезают преграды и ذكر - духовная практика многократного произнесения имён Бога, направленная на очищение сознания и концентрацию на божественном присутствии. В немецкой интерпретации неизбежно рационализируются. Понятия *Erkenntnis* - познание, *Weisheit* -

мудрость и *Erleuchtung des Verstandes* - просвещение разума подменяют собой акт мистического озарения, превращая его в сугубо интеллектуальную процедуру. Сакральное интуитивное постижение — معرفت — окончательно десакрализуется, приобретая черты схоластического метода и логически выверенного познания, что завершает превращение суфийского призыва к очищению сердца - نفس - в светскую дисциплинарную практику:

Таблица 18. Трансформация суфийских концепций в ходе морализации и этизации их содержания

	Суфийский термин	**Перевод в *«Persianischer Rosenthal»***	**Оригинальное значение в «Гулистане»**	**Комментарий**
	ادب - adab	Anstand - приличие	Этика духовной утончённости, ритуальной дисциплины и внутреннего самоограничения	Не уточняется духовный аспект, ограничивается светской нормой поведения
	معرفت - ma‘rifat	Erkenntnis - познание	Интуитивное познание Бога, мистическое озарение	Без разграничения между рациональным и мистическим знанием
	صبر - sabr	Geduld - терпение	Активное терпение как духовная практика	Не раскрыта активная составляющая духовной добродетели

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Интеллектуализация упрощает и сглаживает мистические уровни текста. Суфийская традиция, основанная на переживании, заменяется на рефлексивную модель сознания, понятную протестантскому читателю XVII века.

Христианские и неоплатонические аналогии как способ адаптации. Отдельного внимания заслуживает тенденция сближения суфийских понятий с моделями христианской и неоплатонической духовности. Исследователи отмечают, что Олеариус интерпретирует отдельные элементы суфийской мысли через ассоциации, связанные с бедностью *in Christo,* новозаветной любовью-agape, образом праведника Иова, а также неоплатоническими представлениями об «озарении ума» и восхождении к Единому [90].

Такие интерпретационные смещения не являются буквальными заимствованиями, но выполняют функцию культурного «мостика», переводя

сложные мистические концепты на язык, доступный немецкому читателю XVII века.

Таблица 19. Интерпретационные параллели между суфийскими концептами и европейскими духовно-философскими категориями в переводе Олеариуса

	Суфийская концепция в «Гулистане»	Передача в *«Persianischer Rosenthal»*	Тип интерпретацион-ной параллели	Комментарий
	عشق الهی - ʿishqe ilāhī - божественная любовь как трансцендентная сила	*andächtige Liebe* - набожная любовь; благоговейная любовь; *innige Gottesliebe* - Искренняя/сокровенная любовь к Богу; сердечная Божья любовь	Параллель с новоевропейской трактовкой боголюбия	Олеариус смягчает эмоциональную и мистическую интенсивность ʿishq, переводя её в рамки умеренной религиозной любви.
	فقر اختیاری - fakre ikhtiyārī - добровольная духовная бедность	*freiwillige Armut* - добровольная бедность; добровольное нестяжательство; *schlichte Lebensweise* - простой образ жизни; скромный образ жизни	Морализирующее сближение с христианской этикой скромности	Суфийская духовная «бедность перед Богом» интерпретируется как социально-этическая умеренность; исчезает онтологическое измерение *fakr.*
	توکل - tawakkul - упование на Бога через внутреннее доверие	*Vertrauen auf Gottes Vorsehung* - упование на Божественное провидение	Близость к протестантской идее доверия Провидению	Исчезает аспект полного самоотвержения *(taslīm)*; мотив становится рационально-просветительским.
	محبت - muḥabbat (духовная любовь, энергия богостремления)	*ehrfürchtige Liebe* - Благоговейная любовь; почтительная любовь; *fromme Zuneigung* - набожная привязанность; благочестивая склонность/симпати	Этическое переосмысление эмоционально-мистической категории	Суфийский концепт глубокого внутреннего притяжения к Божественному преобразуется в умеренное религиозное чувство.
	کشف — kashf - мистическое откровение, «снятие покрова»	*geistliche Erkenntnis* - духовное познание; духовное прозрение/осознание *innere Offenbarung*	Сближение с неоплатонической идеей «озарения ума»	Суфийское «раскрытие истины» превращается в философско-рефлексивную категорию; эмоциональный характер утрачен.

		- Внутреннее откровение		

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Эти параллели создают эффект «узнаваемости», позволяя европейскому читателю интерпретировать суфийские идеи через понятия, включённые в собственную духовно-философскую традицию. Однако подобная стратегия одновременно размывает специфику суфийской антропологии и трансцендентной эпистемологии. Суфийские категории, основанные на опыте внутреннего преображения, растворяются в более обобщённой системе нравственно-религиозных норм. Тем самым Олеариус интуитивно стремится интегрировать восточную духовную мысль в привычную структуру европейского религиозного сознания, что делает его перевод не просто лингвистическим актом, но и формой смысловой адаптации.

Таким образом, перевод акцентирует внимание на поведенческих и моральных аспектах, при этом внутренний мистический смысл суфийских концептов нивелируется. Внешние формы наставлений сохраняются, но их духовная глубина редуцируется, что отражает процесс культурной фильтрации и адаптации текста Саади к европейским рационалистическим и протестантским рамкам. В связи с этим представляется целесообразным наглядно проанализировать конкретные примеры трансформации ключевых элементов в таблице:

Таблица 20. Интерпретация ключевых элементов суфийской духовности в переводе Олеариуса

№	Интерпретация в «Гулистане»	Передача в «Persianischer Rosenthal»	Суфийская концепция	Тип трансформации
1	Зикр - поминание Бога	Созерцание и мистическая память о Боге	Молитва, религиозная преданность	Редукция до обрядовой практики
2	Ихлас -искренность	Чистота намерений в действиях	Честность и правдивость	Редукция до социально-одобряемых норм
3	Факр - Суфийская нищета как путь	Нищета как форма приближения к Богу	Бедность как социальная добродетель	Замена символа социальной нормой

Источник: составлено автором на основе [53] и [170]

Эти аналогии создают эффект «узнаваемости», однако размывают специфику суфийской метафизики. Суфийские категории получают новое значение: *факр* — практическое смирение, *кашф* - умозрительное озарение и т. п. Духовный ритм Саади изменяется: внутренний путь заменяется нормативной добродетелью.

Трансформации обусловлены не только замыслом переводчика, но и объективным контекстом. В XVII веке европейская терминология для описания суфийского опыта отсутствовала. Олеариус опирался на словари, устное посредничество и собственный богословский кругозор; комментариев он почти не давал. В результате читатель воспринимал термины в рамках своего культурного опыта, что усиливало тенденцию к морализации.

Отсутствие пояснительного аппарата делало скрытой многослойную символику «Гулистана» и суфийские категории сохранялись номинально, но теряли свой онтологический и практический уровень.

В заключение следует отметить, что репрезентация суфийской тематики «Гулистана» в переводе Олеариуса, вероятно, была обусловлена уровнем знаний его эпохи о суфизме, его переводческими принципами и стремлением сделать текст доступным для европейской аудитории. Его работа, будучи одним из первых шагов в освоении этого сложного культурного пласта, могла содержать как удачные находки, так и неизбежные упрощения и неточности в передаче специфических суфийских идей и образов. Исследование этого аспекта перевода Олеариуса представляет значительный интерес для понимания ранних этапов европейского востоковедения и истории межкультурного диалога.

Заключение по разделу 3.4.

Проведённый анализ позволяет констатировать, что в немецком переводе Адама Олеариуса суфийская составляющая «Гулистана» Саади подверглась существенной трансформации на уровне поэтики, мотивной структуры и смысловой организации текста. Ключевые концепты суфийской традиции - *таухид, фана, ма'рифат* и *адаб* — в переводе существенно упрощаются,

лишаясь характерной для оригинала семантической многослойности и включённости в систему специфических духовно-этических представлений. В ряде случаев наблюдается их замещение элементами, соответствующими европейскому аксиологическому контексту раннего Нового времени. Подобная трансформация обусловлена необходимостью адаптации произведения к рецептивным установкам протестантской культурной среды XVII века.

В результате происходит сдвиг интерпретационного акцента: сложный символический строй оригинала, основанный на сочетании аллегорических и нравственно-духовных уровней, в переводе уступает место нравоучительному модусу, характерному для барочной дидактической литературы. Вместо многоуровневой смысловой организации текста читателю предлагаются преимущественно нормативные и обобщённые формулы, что приводит к сокращению глубины художественного содержания и уплощению авторского концепта.

В данном аспекте перевод Олеариуса выполняет функцию культурной адаптации, в рамках которой исходный текст соотносится с европейскими представлениями о структуре и задачах художественного высказывания. Переводчик выступает не только посредником, но и интерпретатором, формирующим новую рецептивную модель «Гулистана» в соответствии с ценностными и эстетическими нормами западной культуры. Такая стратегия приводит к редукции мистико-аллегорического компонента и закрепляет за произведением статус источника морально-поучительных наставлений, что меняет его восприятие в европейской литературной системе.

Следует подчеркнуть, что даже в трансформированном виде включение мотивов и тематических элементов суфийской поэтики в европейское культурное пространство способствовало расширению представлений об восточной словесности. Идеи Саади - стремление к внутреннему самоочищению, преодолению эгоцентрической установки, нравственной самодисциплине - получили интерпретационное переосмысление и вошли в

состав общеевропейского литературно-философского дискурса, что создало основу для последующих межкультурных взаимодействий.

Таким образом, несмотря на частичность и неоднородность передачи суфийской тематики, немецкий перевод «Гулистана» оказал значимое влияние на формирование европейского представления о персидской литературной традиции. Перевод Олеариуса может рассматриваться как один из первых системных опытов включения элементов восточной художественной культуры в интеллектуальное пространство Европы XVII–XVIII веков.

Рассмотрение особенностей репрезентации суфийской образности, мотивов и поэтической структуры в немецком «Гулистане» создаёт основу для перехода к анализу более широких культурных последствий деятельности Олеариуса. В следующей главе будет исследовано, каким образом его перевод повлиял на европейскую рецепцию Саади, на формирование устойчивых представлений о Востоке в литературной и интеллектуальной культуре раннего Нового времени, а также на развитие раннего межкультурного литературного диалога между мусульманским и христианским мирами.

Заключение по третьей главе.

Настоящая глава была посвящена комплексному исследованию того, каким образом «Гулистан» Саади - произведение, обладающее многослойной художественной, этической и духовной структурой, — оказался репрезентирован в одном из первых европейских переводов XVII века. Анализ показал, что немецкая версия Адама Олеариуса не является ни буквальной передачей оригинала, ни произвольным пересказом, а представляет собой текст, рождающийся на пересечении двух культурных систем - персидско-исламской и немецко-протестантской.

Было выявлено, что стилистическая ткань «Гулистана» — его образность, ритмика, афористичность, многослойность метафор — подверглась значительной переработке. Поэтическая структура, основанная на *садже,* внутренней симметрии и краткости, уступила место более линейной, рассудочной и нормативной прозе. Образы, насыщенные эстетической и

духовной функцией, преобразовались в рационализированные метафоры, отвечающие педагогической логике немецкого барокко. Тем самым Олеариус адаптировал художественный стиль Саади к европейскому жанровому канону, сохранив повествовательную структуру, но изменив её тональность.

Анализы показали, что дидактическая структура «Гулистана» также переживает трансформацию. Саади сочетает нравоучение с духовной аллегорией, оставляя пространство для многозначности. В переводе же наблюдается тенденция к морализации: вместо внутреннего диалога о добродетели формируется система чётких, рационально выстроенных правил поведения. Суфийская «этика сердца» заменяется «этикой разума», соответствующей протестантской модели добродетельности. Это свидетельствует о глубоком изменении аксиологической матрицы текста.

Также были выявлены наиболее существенные изменения — касающиеся суфийской духовной системы. Мистические категории и практики, составляющие внутренний фундамент этико-антропологической концепции Саади, подвернулась глубокому переосмыслению, были адаптированы под протестантские нормы, интеллектуализированы, подведены под категории христианских и неоплатонических аналогий. Перевод стал пространством, где суфийская духовность — сложная, парадоксальная, ориентированная на опыт — приобрела форму универсальной рационализированной морали. Однако именно через такую адаптированную форму элементы исламского мистицизма впервые вошли в европейский культурный оборот.

Суммарно проведённый анализ позволяет утверждать, что перевод Олеариуса — это не механическая передача чужого текста, а событие культурной трансформации. Он показывает, с какими ограничениями сталкивалась ранняя европейская рецепция восточной литературы, и в то же время демонстрирует, как персидская духовная традиция, пусть и преломлённая, стала частью интеллектуальной культуры Европы XVII века.

Глава 3 тем самым раскрывает двойственную природу перевода: как источника искажения и как канала передачи, как формы интерпретации и как

формы рецепции. Этот двойной статус перевода позволяет использовать текст Олеариуса как инструмент для изучения ранних механизмов межкультурного литературного диалога.

Следующая глава будет посвящена тому, какое влияние оказал перевод *«Persianischer Rosenthal»* на формирование европейского представления о Саади, о персидской культуре и о Востоке в целом, а также каким образом он был воспринят последующими поколениями читателей, учёных и переводчиков.

ГЛАВА 4. ЗНАЧЕНИЕ ПЕРЕВОДА АДАМА ОЛЕАРИУСА ДЛЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ РЕЦЕПЦИИ «ГУЛИСТАНА» САДИ И РАЗВИТИЯ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

Формирование европейского интереса к восточным литературным традициям в XVII столетии происходило в условиях стремительного расширения дипломатических миссий, торговых маршрутов и конфессионально-полемических дебатов, связанных с усилением контактов между христианским и мусульманским мирами. Эти процессы постепенно приводили Европу к осознанию необходимости воспринимать Восток не как совокупность внешних знаков и этнографических различий, но как самостоятельную интеллектуальную систему со своей внутренней этикой, поэтикой и эпистемологией. Движение европейского сознания к пониманию этой системы проходило через текст - через перевод, толкование и интерпретацию произведений, воплощающих нравственно-философскую традицию Персии [194].

На этом фоне перевод перестаёт быть технической операцией и превращается в механизм культурной диагностики. Восточные сочинения, достигавшие Европы, воспринимались как инструменты расширения интеллектуального горизонта, и потому переводчики неизбежно оказывались в положении медиаторов, создающих модель взаимопонимания двух культурных миров [92]. В этой функции перевод становился способом выявления скрытой логики иной традиции - её этических ориентиров, метафорических структур, риторического темпа.

Произведение Саади «Гулистан», выделяющееся синтезом притчевой прозы, ритмизованных афоризмов и философской рефлексии, оказалось в центре этого процесса. Европейский читатель воспринимал «Гулистан» как текст, в равной степени принадлежащий литературе, этике и политической мысли; его афористичность и композиционная упорядоченность соответствовали интеллектуальным потребностям западноевропейской среды, где стремление к универсальным формам морального высказывания занимало

важное место Как отмечает А. Арберри, моральные и интеллектуальные выводы Саади «точка в точку» совпадали с западными представлениями того времени, превращая его из экзотического автора в универсального наставника [82].

Перевод *«Persianischer Rosenthal»* примечателен спецификой адаптации: терминологическая переработка и включение дополнительных глав позволили Олеариусу преодолеть герметичность оригинала. В отличие от стратегий, ориентированных на «почти дословную трансляцию», автор осуществил «введение новых слов ради ясности» и смысловую коррекцию «иноязычных аллюзий и двусмысленностей». Подобная медиация обеспечила «трансформацию восточного манускрипта в риторически доступный источник, где «адаптированное» смысловое ядро «Гулистана» бесшовно интерполируется в иное культурное поле» [94, с. 74].

Рецепция перевода Олеариуса масштабируется далеко за пределы XVII столетия. В эпоху Просвещения его версия послужила фундаментом для английских и французских адаптаций восточной дидактики; закреплённая в его редакции образность интегрирована в художественную ткань произведений Лафонтена и Монтескьё, а позднее — в немецкую поэзию XIX века [198]. Тем самым работа Олеариуса 1654 года инициирует глобальный процесс формирования европейского ориентализма, в рамках которого персидская моральная традиция обретает статус, сопоставимый с нравственно-философскими исканиями Европы.

Поэтому исследование роли перевода Адама Олеариуса имеет не только филологическое, но и культурно-историческое значение. Он является точкой пересечения трёх процессов:

– европейской интеллектуальной экспансии XVII века;
– становления ориенталистической филологии;
– формирования этико-философского интереса к персидской словесности.

Задача настоящей главы - реконструировать, какие механизмы этой трёхсторонней связи стали определяющими в рецепции «Гулистана» в Европе

и каким образом перевод Олеариуса создал устойчивую модель понимания персидской поэтики и этики в западноевропейской культурной среде.

Поскольку перевод Олеариуса стал не началом, а поворотным моментом европейского знакомства с Саади, необходимо сначала определить те условия, в которых «Гулистан» существовал в Европе до 1654 года, и те формы читательской и научной рецепции, которые сложились в ранненовременной культуре. Именно это составляет предмет следующего раздела.

4.1. Влияние перевода Адама Олеариуса на формирование европейских представлений о «Гулистане» Саади и персидской литературе

Знакомство Европы XVII века с интеллектуальной культурой исламского Востока происходило не одномоментно и не в рамках единого направления, а через постепенное усложнение способов восприятия «другой» цивилизации. Европейское сознание этого периода находилось в состоянии интенсивного расширения: в политике - через дипломатические миссии и новые торговые пути; в богословии - через конфессиональные споры, требующие обращения к исламской традиции; в риторике и философии - через поиск универсальных оснований этики, выходящих за пределы сугубо христианских формулировок [194]. Эти процессы заставляли европейских авторов и интеллектуалов обращаться к восточным текстам как к возможным участникам более широкого размышления о нравственности, природе власти, человеческих добродетелях и пределах человеческого знания.

Важнейшим следствием этого расширения горизонтов стала смена самой эпистемологической модели восприятия Востока. Если в XVI столетии в Европе доминировали дескриптивные представления, основанные на фрагментарных заметках и внешней детерминации наблюдений, то в XVII веке происходит радикализация стремления к работе с первоисточниками. «Восточные тексты утрачивают статус вспомогательных иллюстраций, трансформируясь в автономные интеллектуальные объекты с суверенной логикой, категориальным аппаратом и релевантным стилевым кодом» [92, с.

118]. В ряду таких текстов особую значимость обретает «Гулистан» Саади - компендиум, синтезирующий дидактику, суфийскую образность и афористическую философию притчи.

На этом фоне деятельность Адама Олеариуса приобретает принципиальную значимость. Путь Олеариуса - от секретаря герцога Гольштейн-Готторпского до переводчика восточных рукописей - строился на уникальном опыте живого соприкосновения с иной культурой. Его участие в масштабной миссии (1635–1639), пролегавшей через Москву в Персию, позволило ему увидеть социальную и религиозную жизнь империи Сефевидов изнутри. Это не было сухим изучением книг: именно реальные наблюдения подготовили почву для его будущих трудов. Уже в знаменитом «Описании путешествия...» чувствуется стремление Олеариуса вписать восточное наследие в привычную для европейца систему координат. Как отмечает Э. Бранкафорте, его миссия заключалась в том, чтобы «давать имена» экзотическим чудесам и систематизировать иностранные предметы для западного ума. Выступая в роли исследователя, Олеариус стремился пополнить мировую копилку знаний, воссоздавая в своем «энциклопедическом отчете» порядок и смысл всего увиденного [94, с. 61].

Переломный момент наступает в 1654 году, когда выход отдельного издания *«Persianischer Rosenthal»* знаменует качественный скачок: от фрагментарных заметок в путевых дневниках Олеариус переходит к полноценному переводческому проекту. Именно это событие имело фундаментальное значение для немецкой культуры, впервые в истории персидский текст был представлен не как диковинка или иллюстрация к путешествию, а как самостоятельный объект для чтения, глубокого анализа и интерпретации. «Гулистан» обрел статус полноценной книги, обращенной к европейскому читателю. Даже само название «Гулистан» - «Розовый сад» - сразу задает рамку восприятия. В персидской традиции понятия «сад» - باغ и «розовый сад» - گلستان - это гораздо больше, чем просто образы цветущей природы. Они воплощают идею гармонии, нравственного созерцания и

упорядоченного пути к мудрости. Сохраняя это название, Олеариус не просто перевел заголовок Саади, но и внедрил в европейское сознание концепцию Востока как пространства, где этика и эстетика неразрывно связаны. Именно этот образ станет фундаментом для восприятия персидской литературы в Европе на два столетия вперед.

Однако влияние Олеариуса выходило далеко за рамки чистого перевода. Оно заключается в создании определённой интерпретационной схемы, через которую европейский читатель воспринимает персидскую поэтику. Эту схему можно представить как взаимодействие трёх компонентов:

1) Элемент «чуждости» - Восток как пространство отличной этики и иной структуры социальной жизни.

2) Элемент «узнаваемости» - универсальность нравственных поучений Саади.

3) Элемент «адаптации» - приведение восточного материала к европейским риторическим и моральным ожиданиям.

Так возникает двойственное восприятие «Гулистана». Для европейцев «Гулистан» оказывается одновременно и источником сведения о «мире других», и текстом, который кажется удивительно созвучным собственным этическим системам. Таким образом, перевод Олеариуса не просто передаёт содержание Саади, но и создаёт рамку, в которой персидская литература вписывается в европейскую моральную культуру XVII века - культуру, ориентированную на ясность, дидактику и моральный пример. Согласно анализу Г. Штрассера, эта адаптация позволила интегрировать восточную афористику в контекст протестантских представлений о добродетели и социальном поведении, превращая Саади в понятного европейцу морального наставника [193]. Ключевой частью этого процесса становится формирование представления об авторитете Саади. До середины XVII века персидская литература была для европейцев скорее аморфной: её авторы, жанровые формы, исторические эпохи не были чётко структурированы и воспринимались через призму общих понятий — «восточная мудрость»,

«мусульманская философия», «персидские притчи». Перевод «Гулистана» впервые чётко фиксирует имя автора, его происхождение, эпоху, общественное значение. Немецкая исследовательская и переводческая традиция трансформировала наследие Саади из экзотического материала в универсальный этический канон. Первичным этапом этого процесса стало первое издание Олеариуса 1654 года, где персидская дидактика была адаптирована к интеллектуальным запросам барокко. Формирование европейского канона Саади в XVII веке носило компилятивный характер: немецкий перевод Олеариуса (1654) во многом базировался на латинской версии Георгиуса Генциуса (1651), опиравшегося, в свою очередь, на изыскания Андре дю Рие (1634). Преемственность этой традиции прослеживается вплоть до академических работ XIX века, в частности, в филологически точном переводе К.-Х. Графа, заложившем новый научный фундамент изучения Саади [121].

Согласно данным современного источниковедения подтверждают: немецкая посредническая традиция стала тем фундаментом, на котором выстроилось всё европейское востоковедение. Даже в более поздних рецепциях - включая русскую литературу - авторы неизбежно опираются на лексические и смысловые модели, закрепленные классической германской школой [5, с. 179]. Можно утверждать, что именно немецкие издания XVII–XIX веков сконструировали образ Саади как «универсального моралиста», сделав его неотъемлемой частью общеевропейского культурного кода.

Важно понимать, что в лице Олеариуса Европа обрела не просто талантливого переводчика, но глубокого исследователя, чьи методы фактически предвосхитили академическую ориенталистику будущего. В его трудах уже отчетливо виден критический подход: он скрупулезно анализирует композицию, рефлексирует над трудностями перевода восточных метафор и стремится воссоздать подлинный культурно-исторический контекст памятника. Этот тезис опирается на признание Олеариуса фигурой, совершившей прорыв: он вывел описание Востока из плоскости «курьезных

заметок» в сферу методологического исследования. Его работа ознаменовала качественный переход в изучении языков - от кабинетного разбора мертвых текстов к эмпирическому и филологическому анализу живой традиции как самостоятельного феномена.

Благодаря этому наследие Саади перестало восприниматься как экзотический обломок древности, превратившись в самоценный объект светского анализа. Г. Дюннхаупт справедливо замечает, что переводы Олеариуса, снабженные научным аппаратом и комментариями, стали первыми в Европе подлинно академическими изданиями, где сохранялась оригинальная структура и логика текста [112]. Лингвистическую значимость работы подчеркивает и Г. Л. Виндфур, доказывая, что Олеариус осознанно работал с проблемой культурной дистанции. Вместо того чтобы подгонять восточную образность под европейские стандарты, он кропотливо эксплицировал её через детализацию быта и истории эпохи Сефевидов. Исследователь подтверждает, что Олеариус подошел к персидскому языку как к самостоятельному объекту науки, используя методы прямого наблюдения. Именно в этой точке рождается ориенталистика как светская дисциплина [203].

Для середины XVII века подобный аналитический подход был по-настоящему революционным. Он открывал возможность понимать персидскую литературу не как стилистический феномен, а как источник мышления, этосу и исторической памяти.

Текст Олеариуса стал тем фундаментом, на котором будет строиться дальнейшее восприятие Саади - от Монтескьё и Лафонтена до Рюккерта. В следующей части будет показано, как его переводческая стратегия - выбор форм, преобразование образов, рационализация символики - определила траекторию европейской рецепции и повлияла на формирование представления о персидской литературе как о системе, обладающей внутренней целостностью и философской глубиной.

Понимание влияния перевода Олеариуса требует обращения к тому, как именно он интерпретировал структуру «Гулистана» и какие элементы текста

были преобразованы или переосмыслены в процессе адаптации. Сам «Гулистан» представляет собой сложный синтетический жанр - соединение прозы и стихов, повествовательной ткани и афористических вставок, сатирической наблюдательности и философской сосредоточенности. Олеариус оказался перед задачей не только переводить содержание, но и решать вопрос о том, каким образом представить эту сложную структуру европейскому читателю XVII века, ориентированному на иную читательскую традицию.

В протестантской Германии того периода доминировал поучительный тип чтения, при котором этическая сентенция и наглядный пример обладали безусловным первенством над художественной формой. Именно поэтому Олеариус, стремясь транслировать ключевые идеи Саади, сознательно рационализировал образный слой и минимизировал метафорическую избыточность оригинала, придавая афоризмам форму предельно ясных моральных формул. Подобная трансформация не является «обеднением» или упрощением памятника; напротив, она выступает как осознанная культурно-переводческая стратегия, нацеленная на европейского читателя, видевшего в восточной литературе прежде всего руководство по этике и придворной учтивости. Как отмечает Э. Бранкафорте, Олеариус классифицировал текст «Гулистана» в категориях «апофтегм» — «или, умные и придворные изречения на немецком. ... Таким образом, Гулистан предлагает себя в качестве богатого и полезного источника, «сокровищницы» риторических и поэтических мотивов. Соответствующим образом Олеариус нумерует истории и отдельные афоризмы и включает в перевод...» [94, с. 76].

Тем не менее, при всей адаптивности перевода, Олеариус достаточно точно воспроизводил структуру «Гулистана» — деление на главы, их тематическое содержание, последовательность повествований. Он стремился не нарушать общую композицию, хотя риторическая конфигурация отдельных эпизодов могла претерпевать изменения. Таким образом, в восприятии европейского читателя XVII века впервые возникает представление о «Гулистане» как о систематизированном нравственно-философском трактате,

состоящем из последовательных тематических блоков - о нравах царей, о достоинстве умеренности, о слабостях старости, о любви и юности, и т. д.

Такое восприятие имело далеко идущие последствия. На протяжении десятилетий после выхода перевода Олеариуса европейские читатели, не знавшие персидского языка, воспринимали «Гулистан» именно в его немецкой формулировке. Фактически европейская традиция в течение XVII–XVIII веков была ориентирована не на оригинал Саади, а на «европеизированный Саади» - текст, описанный и организованный Олеариусом. Многие исследователи отмечают, что именно через эту призму восточный мир в целом приобретал в сознании европейцев черты морально устроенной и риторически дисциплинированной культуры [92].

Однако влияние перевода не ограничивается сферой дидактической адаптации. С созданием *«Persianischer Rosenthal»* начинает формироваться представление о Востоке как о мире, в котором моральное знание обретает смысл через историю и пример, а не через системную философскую аргументацию. В этом отношении «Гулистан» стал для Европы своего рода «вводным текстом» в персидскую мыслительную традицию, где этика представлена не в форме трактата, а в форме истории. Такое восприятие прочно закрепилось в европейской интеллектуальной культуре, определив вектор развития мысли от эпохи Просвещения до романтизма.

Следующий важный аспект влияния этого перевода связан с тем, что Олеариус выстраивает структуру, в которой Восток впервые предстает перед европейским читателем как мир, обладающий глубокой внутренней сложностью. Несмотря на неизбежную адаптацию текста, Олеариус сохраняет множество реалий, имен, терминов и специфических культурных обозначений, сознательно избегая их полной европеизации. Это позволяет читателю обнаружить, что персидская литература опирается на богатую систему внутренних отсылок: к конкретным историческим событиям, социальным иерархиям, религиозным практикам и этическим идеалам.

При этом сохраненная «локальность» не ведет к отчуждению текста. Напротив, она становится своеобразным мостом между культурами, наглядно демонстрируя, что универсальные нравственные истины способны органично воплощаться в самых разных контекстах, не теряя при этом своей значимости и глубины.

И именно это восприятие - Восток как пространство универсальных истин, облачённых в иную форму - станет определяющим в европейской рецепции Саади.

Равным образом важным оказывается вопрос о том, как перевод Олеариуса влиял на представление о жанре персидской литературы как таковой. До XVII века европейцы, как правило, воспринимали восточные тексты как совокупность «мудростей», цитат, притч и религиозных максим. Перевод «Гулистана» впервые вводит представление о жанровой структуре персидской словесности - сочетании прозы и стихов, наличии тематических разделов, определённых композиционных принципах. Это позволило европейцам понять, что персидская литература обладает своей архитектурой, своими жанровыми закономерностями, своей эстетической логикой.

Именно с середины XVII века - периода формирования основ немецкой гуманитарной науки стал моментом выхода полного комментированного издания *«Persianischer Rosenthal»* - и благодаря методологии Олеариуса в Европе начинает складываться представление о персидской структуре текста как о чётко организованной форме. В отличие от предшественников, чьи работы носили фрагментарный характер, Олеариус применил к «Гулистану» Саади принципы научной систематизации. Этот процесс был обусловлен особой интеллектуальной дистанцией: как отмечает С. Ю. Лепехов, немецкий интерес к Востоку характеризовал «более отвлечённый исследовательский подход, чем у представителей других европейских стран... Немцы в определённой степени смотрели на Восток поначалу со стороны, изучали, исследовали и были более объективны, имея возможность сопоставлять различные точки зрения...» [37, с. 43].

Благодаря этой «исследовательской объективности» Олеариус смог синтезировать художественное и педагогическое начала, превратив лирический текст в строгую дидактическую систему. Согласно выводам литературоведческом плане эта «объективность» воплотилась в строгой архитектонике перевода. Исследователь Ф. Бехзад доказывает, что Олеариус радикально перестроил композицию Саади, применив к ней метод научной систематизации. Это позволило европейскому читателю увидеть в тексте не хаотичное собрание притч, а рационально выстроенную форму, где художественная образность и педагогическая прагматика переплетены в единую дидактическую систему [90].

Таким образом, в восприятии европейского читателя XVII века «Гулистан» предстаёт не только как «восточный» текст, но как литература, обладающая внутренней системностью, интеллектуальной глубиной и структурной целостностью. Это позволяет говорить о том, что перевод Олеариуса стал одним из решающих факторов формирования европейского взгляда на персидскую литературу как на традицию, соизмеримую с античной и христианской письменностью.

В то же время перевод Олеариуса начинает выполнять функцию своеобразного эпистемологического фильтра, через который Европа видит Восток. Он создаёт контекст, в котором Саади становится представителем «нравственной философии Востока», хотя сам «Гулистан» содержит и суфийские мотивы, и элементы социального комментария, и сатирическое наблюдение. Именно адаптация этих мотивов становится ключом к пониманию того, почему Саади прочно вошёл в европейское нравственное воображение.

Переводчик, воздерживаясь от избыточно буквальной передачи символов и метафор, стремится сделать текст понятным, но не упрощённым; адаптированным, но не нивелированным. Эта стратегия позволила европейскому читателю почувствовать «интеллектуальное присутствие» Востока, сделав его органичной частью собственной культурной системы. В

результате текст Саади начал функционировать в Европе не как сугубо этнографический материал, а как авторитетный источник универсальной мудрости. Именно здесь открывается путь к характерной для XVIII–XIX веков литературной традиции: обращению к восточной притче как к этической матрице, пригодной для интерпретации в рамках идеалов Просвещения, сентиментализма и раннего романтизма.

Для полноценного анализа влияния перевода Олеариуса важно понять, как европейский читатель XVII столетия интерпретировал те элементы «Гулистана», которые, сохраняя связь с персидским оригиналом, обретали новую функцию в западном дискурсе. Здесь ключевым фактором стала сама структура повествования - сочетание короткой притчи, эссеистической заметки и точного нравственного суждения. Такая форма, типичная для персидской адебной литературы, воспринималась в Европе как образец предельно концентрированной рефлексии, что резко контрастировало с привычными для того времени громоздкими нарративами и богословскими трактатами.

Особенность «Гулистана» заключается в многослойности: один и тот же сюжет может одновременно выступать и как житейское наблюдение, и как острая сатира, и как иллюстрация морального принципа или скрытый философский тезис. Олеариус, стремясь сохранить эту полифоничность, адаптировал её под нужды европейского восприятия: он снабжал отдельные притчи краткими пояснениями, акцентируя внимание на этической составляющей. Именно в этих трансформациях наиболее ярко проявилось влияние перевода: европеец впервые знакомился с Саади не через призму восточных комментариев или теософии, а через рационально выстроенную систему, подготовленную переводчиком.

Так сформировалась важнейшая черта европейской рецепции: «Гулистан» был прочитан, прежде всего, как свод наставлений, а не как суфийский текст, где этика и мистика неразделимы. Подобная интерпретационная рамка надолго закрепила в Европе образ Саади как строгого моралиста, хотя в оригинале его

фигура представляется гораздо более многогранной, сочетающей в себе глубокую иронию, метафорическую тонкость и философскую сдержанность.

Это расхождение особенно заметно при рассмотрении образов царей, дервишей и мудрецов. В оригинальном «Гулистане» эти фигуры имеют амбивалентную природу: Саади не стремится ни идеализировать власть, ни романтизировать аскетизм. Его наблюдение над социальной структурой Персии XIII века основано на глубоком опыте политической и общественной жизни и содержит множество скрытых сатирических элементов. Однако в переводе Олеариуса акцент смещается в сторону моральной иллюстрации: фигуры становятся носителями определённых нравственных принципов, которые служат для подтверждения универсальных истин, а не для выражения культурно-исторической специфики персидского общества/

Эта адаптация играет решающую роль в восприятии «Гулистана» в Европе. Она создаёт образ Востока как пространства, где нравственность выражена через яркие биографические примеры, а не через метафизическую рефлексию. В дальнейшем именно этот образ будет закреплён в европейской литературе эпохи Просвещения, где Саади станет своего рода «восточным Эзопом» - автором кратких и поучительных историй, применимых в проповеднических, педагогических и риторических целях. В этом заключается фундаментальный вклад Олеариуса в европейскую культуру: он вводит в обиход литературную модель, в которой Восток интерпретируется через моральный пример.

Не стоит, однако, упрощать масштабы влияния этой модели. В версии Олеариуса «Гулистан» удачно вписался в масштабное интеллектуальное движение той эпохи, когда европейцы мучительно искали баланс между универсальными истинами и культурными различиями. Ценность его немецкого издания 1654 года именно в том, что оно стало первой попыткой не ломать восточную этику под европейские шаблоны, а признать её право на параллельное существование в собственной уникальной форме.

Эта «параллельность» отчетливее всего видна в том, как переводчик работает с образным строем Саади. Символы оригинала - *роза* и *сад, вода* и *зеркало, путь* и *ветер* - в персидской традиции несут колоссальную философскую нагрузку, выступая вехами суфийского пути и знаками божественного присутствия. Олеариус понимал значимость этих кодов, но не всегда мог транслировать их во всей полноте, поскольку у западного читателя XVII века попросту отсутствовал нужный понятийный аппарат. Однако, он бережно удерживал ключевые элементы: даже если символ утрачивал часть мистической глубины, он оставался в тексте как живое напоминание об иной системе мировоззрений.

В результате перевод внушал европейцу мысль, что Восток - это пространство, предельно насыщенное смыслами, которые, однако, требуют расшифровки и глубокого комментария. Именно из этой нужды в пояснениях выросли первые ростки европейского востоковедения: исследователи начали шаг за шагом разбирать структуру восточного мышления, опираясь на такие тексты, как «Гулистан».

Труд Олеариуса запустил долгий процесс освоения восточной словесности, который шел по четкой цепочке: от адаптации и интерпретации к систематизации и, наконец, канонизации. В самом начале читатель видел в книге лишь сборник моральных примеров; затем - источник знаний о чужой культуре; позже - важный элемент литературной традиции; и в конечном счёте - признанный шедевр мировой классики. «Гулистан» проходит через все эти стадии, и именно немецкий перевод 1654 года служит исходной точкой этого движения.

Влияние Олеариуса выходит за рамки читательской рецепции: его труд фактически сформировал в Европе первичное представление о жанровой архитектонике персидской литературы. Через этот перевод европейская аудитория впервые столкнулась с дифференциацией восточных литературных форм — афористических двустиший - *бейтов*, четверостиший - *рубаи*, дидактических фрагментов - *китъа* и суфийских притч. Олеариус представил

«Гулистан» как образец синтетического жанра, где прозаическое повествование жёстко связано с поэтическими сентенциями. Согласно определению А. Арберри, Саади здесь выступает «признанным мастером ритмической и рифмованной прозы» [83, с. 14–15], реализующим установку не на развлечение, а на «наставление и возвышение» читателя. Таким образом, перевод закрепил за восточным текстом статус рационально выстроенной дидактической системы, а не случайного собрания экзотических историй.

Именно это структурное осмысление создаёт условия для появления сравнительных исследований XVIII–XIX веков, где литературоведы начинают сопоставлять персидскую и европейскую традиции. В этих работах «Гулистан» часто становится отправной точкой анализа, именно потому, что он был первым персидским текстом, получившим ясную жанровую идентификацию в Европе.

В Европе XVII века назидательная литература выступала мощным фактором формирования поведенческих моделей и мировоззрения самых разных социальных групп. Проповедники, педагоги и моралисты того времени быстро оценили потенциал притч Саади, используя их как эффективный инструмент аргументации. Благодаря переводу Олеариуса «Гулистан» превратился в востребованный источник риторических иллюстраций и прикладных педагогических наставлений.

Согласно тезису А. Бевилаквы, именно XVII столетие стало своего рода поворотным пунктом: европейские интеллектуалы начали переходить от острой религиозной полемики к объективному изучению исламских источников как одного из фундаментов цивилизации. Это позволило сформировать в рамках «Республики писем» уникальное пространство - своего рода «сад садов» [92, с. 119], универсальное хранилище знаний, где восточная мудрость служила базой для сравнительного анализа религий и этических систем. Таким образом, немецкий перевод окончательно закрепил за персидским текстом статус рационального источника, полностью пригодного для интеграции в интеллектуальную систему грядущего

европейского Просвещения. Именно эта социальная функция укрепила позиции Саади в европейском культурном поле. Не случайно многие авторы XVIII века - от Монтескьё до английских моралистов - цитировали Олеариуса или пересказывали мотивы «Гулистана», воспринимая его как собрание универсальных мудростей. Этот культурный статус делает перевод 1654 года одной из важнейших точек формирования европейской «картины Востока», в которой персидская литература выступает не как экзотическая сфера, а как равноправная форма этического знания.

Перевод Олеариуса не только определил структуру европейского восприятия текста Саади, но и создал интеллектуальное поле, в котором персидская литература становится предметом сравнительного анализа, академического изучения и литературной переработки в XVIII–XIX веках.

Одним из ключевых вопросов, связанных с влиянием перевода Олеариуса на европейское восприятие «Гулистана», является вопрос о том, каким образом его версия изменила саму структуру читательского ожидания — то есть то, каким образом европейцы воспринимали персидскую литературу как культурный объект. Если до середины XVII века восточная словесность представлялась европейскому читателю скорее как собрание афоризмов, отдельных цитат или рассказов, появлявшихся в путевых описаниях, то после публикации *«Persianischer Rosenthal»* начинает формироваться представление о целостном персидском произведении, обладающем внутренней архитектоникой, жанровой спецификой и философской направленностью.

Эта трансформация восприятия заложила основу для принципиально новой интеллектуальной установки: понимания того, что восточные тексты - это не просто собрание случайных рассказов, а стройная, внутренне логичная система. Для европейской культуры XVII столетия подобный взгляд был глубоко новаторским. В христианской традиции, особенно в протестантском мире, структурированное этическое учение жестко связывалось либо со Священным Писанием, либо с академическими богословскими трактатами. Появление «Гулистана»» в переводе Олеариуса вводило в этот контекст текст,

который, оставаясь художественным произведением, демонстрировал при этом строго выстроенную моральную архитектуру. Это фактически ставило персидскую литературу в один ряд с «классическими» источниками нравственного знания, что означало тектонический сдвиг в культуре.

Примечательно, что работа Олеариуса изменила и саму природу европейского читательского опыта. Немецкая культура XVII века была ориентирована на прагматическую этику, вытекающую из личной ответственности и протестантской духовной практики. В этой среде было принято воспринимать тексты, прежде всего как руководство к действию и конкретный моральный «инструментарий», а не как объект чисто эстетического наслаждения или отвлеченной философской медитации. «Гулистан» в переводе Олеариуса идеально соответствовал этому запросу. Он становился не просто текстом о Востоке, но руководством, доступным для применения в собственной жизни.

Эта функция «Гулистана» в европейском культурном поле проявляется наиболее отчётливо в том, каким образом он начинает циркулировать во Франции и Англии XVIII века.

Во французских салонах эпохи раннего Просвещения, где интеллектуальный поиск соединялся с культурой риторического обмена, цитаты из «Гулистана» стали обязательным элементом сборников *«oriental tales»* и нравственных эссе. Аналогичная практика была характерна для английских моралистов начала XVIII века: они включали притчи Саади — преимущественно в адаптациях, восходящих к немецкому переводу Олеариуса, - в свои трактаты о человеческом поведении. Как отмечает Р. Ирвин, ведущие интеллектуалы того времени, такие как сэр Уильям Джонс[24], видели в персидской словесности не экзотическую диковинку, а прямое

[24] **Сэр Уильям Джонс** (1746–1794) — британский востоковед и филолог, чья деятельность стала кульминацией «золотого века» ориентализма. О жизни и научном наследии Джонса, о его роли в канонизации персидской литературы в Европе [см.: 101].

продолжение классической традиции. Джонс утверждал, что изучение восточных авторов «формирует характер», поскольку «в европейских языках вряд ли найдется хоть один урок морали... которому нельзя было бы найти параллель у поэтов Азии» [133, с. 123]. Благодаря такой установке Саади был канонизирован на Западе как «восточный Гораций» [188, с. 306], а его дидактика стала универсальным инструментом светской этики.

Таким образом, Олеариус создал своего рода «матрицу» европейского чтения персидских текстов. Через неё Восток интерпретировался в терминах этического наставления, а не в терминах культурной альтернативы. Даже когда в XVIII веке возникают новые переводы и французские адаптации - например, версии Антуана Галлана, Жоржа Сальмонеля или английские пересказы - большинство из них сохраняет именно ту структуру чтения, которую задал Олеариус. В результате европейская культура начинает воспринимать Саади прежде всего как «учителя нравственности», а не как поэта, философа или наблюдателя за социальными процессами.

Ещё одной важной линией влияния перевода Олеариуса становится формирование у европейцев представления о персидской культуре как о культуре высокой риторической дисциплины. Саади в немецкой версии выглядит автором, который «предупреждает», «наставляет» и «предлагает рассуждение» - именно это делает его авторитетным собеседником европейского читателя XVII–XVIII веков. Однако в оригинале «Гулистана» сатира, ирония и скрытая метафора выступают не как формы дидактики, а как элементы художественного и философского высказывания. Таким образом, перевод Олеариуса подчеркнул одну грань текста - нравственную, — и временно затенил другую — суфийско-аллегорическую. Это привело к тому, что европейский образ Саади стал довольно односторонним, однако именно такая упрощенность позволила тексту стать максимально понятным и доступным для европейского сознания той эпохи.

Сравнение труда Олеариуса с последующими английскими и французскими адаптациями наглядно демонстрирует, насколько глубоким

было влияние немецкой версии на всю европейскую традицию. Исследователи подчеркивают, что многие французские авторы, пересказывавшие «восточные истории» в Париже 1710–1740-х годов, воспроизводили структурные и риторические особенности именно текста Олеариуса, а не оригинала [92]. Аналогичным образом английские компиляторы, составлявшие сборники вроде *«Oriental Morals»* или *«Eastern Maxims»*, зачастую опирались не на персидские первоисточники, а на немецкий перевод. В результате европейский читатель XVIII века получал представление о Саади через посредника, что предопределило восприятие персидской мысли на десятилетия вперед.

Еще один важный аспект заключается в том, что «Гулистан» в переводе Олеариуса стал первой попыткой представить персидскую литературу как единое культурное пространство с собственной системой взаимосвязей. До этого момента Европа воспринимала восточную словесность фрагментарно, как набор разрозненных произведений. Олеариус же, сопровождая перевод историческими комментариями и этнографическими заметками, впервые внедрил в европейский дискурс идею о том, что персидская литература — это преемственная традиция. Это заложило фундамент для ранних ориенталистических классификаций XVIII века, где Саади начал упоминаться в одном ряду с Фирдоуси, Хафизом и Низами как часть целостного культурного массива.

Именно в этом проявился фундаментальный вклад Олеариуса в развитие европейского востоковедения: он создал первые предпосылки для восприятия персидской литературы как исторически выстроенной, философски насыщенной и жанрово организованной традиции. Европейский читатель впервые узнает, что «восточная литература» — это не абстрактная категория, а совокупность школ, эпох и жанров. Как отмечает А. Дж. Арберри, такой подход позволил «проследить ход её развития и полной зрелости» [82, с. 7], превратив изучение персидской словесности в полноценную научную дисциплину. Этот эффект особенно заметен в том, как европейцы начинают говорить о Саади. Если в ранних источниках Восток представлен через

обобщённые формулы - «азиатская мудрость», «арабские и персидские притчи» - то после Олеариуса Саади впервые упоминается как индивидуальный автор, принадлежащий к определённой эпохе и литературной школе. Фактически Олеариус делает Саади видимым для Европы как историческую личность, а не как «восточный голос».

Это влияет и на способы интерпретации текста. Европейские читатели начинают видеть в «Гулистане» не только собрание поучительных историй, но и литературный памятник, принадлежащий к определённой эпохе - XIII столетию, времени расцвета суфийской и дидактической словесности. Они впервые задумываются о том, что текст Саади можно читать исторически, — не только как нравственный источник, но и как отражение культурных и социальных процессов Персии его времени.

В этом отношении переводу Олеариуса принадлежит роль своеобразного «методологического поворота»: он формирует у европейцев привычку читать восточные тексты в историческом контексте, а не только в нравственном. Это становится одной из важных основ европейской ориенталистики XVIII–XIX веков, где изучение восточных литератур уже происходит через большие культурно-исторические обобщения.

Наконец, ещё одно направление влияния перевода состоит в том, что он создаёт в Европе новую модель читательской чувствительности. Восточная литература начинает восприниматься как носитель особой художественности - лаконичной, афористической, сгущённой, лишённой излишних украшений. В этом образе персидская поэтика предстает как более гибкая и «живая», чем тяжеловесные европейские богословские трактаты. Стилистическая лаконичность Саади, усиленная переводом Олеариуса, становится эстетическим ориентиром, который повлияет на европейских моралистов XVIII века.

Именно эта особенность позволяет говорить о «Гулистане» как о тексте, который, будучи восточным по происхождению, стал частью европейской литературной нормы.

Одним из наиболее выразительных направлений влияния перевода Олеариуса является трансформация европейских представлений о соотношении поэтики и этики в персидской литературе. В европейской традиции XVII века эти два измерения часто воспринимались как противоположные: поэзия ассоциировалась с эстетическим выражением, тогда как этика - с рациональной нормой поведения.

Перевод *«Persianischer Rosenthal»* фактически опровергло привычный для того времени разрыв между этикой и эстетикой. По словам Д. Дэвиса, поэзия Саади воплотила в себе «ранее недостижимую чистоту формы и чувства», доказав, что глубокие нравственные истины могут быть изложены изящно. В данной системе художественное устройство текста не просто декорирует идею, но и активно формирует её [108]. Саади удалось совместить кажущуюся легкость повествования с филигранной техникой, создав ту самую «трудную простоту», которая сделала его стиль эталонным и почти неподражаемым.

Это качественное различие особенно остро ощущалось в сравнении с традиционными европейскими формами дидактики. Если в христианской традиции мораль излагалась через толкование Писания или прямое наставление, а в античной — через философские трактаты и максимы, то «Гулистан» предложил принципиально иной путь. Он продемонстрировал, что нравственное рассуждение может органично существовать в форме притчи, где живой пример и ценностное суждение неразделимы. Такая структура, необычная для западного читателя, вызвала живой интерес, сочетая в себе высокую художественность с предельной ясностью и практической направленностью.

Перевод Олеариуса бережно сохраняет эту структуру, но интерпретирует её в категориях европейской моральной риторики. Он стремится сделать явным то, что в персидской традиции часто остается на уровне тонкого «намека» (*ишара*) или внутреннего духовного соотнесения. Если в оригинале Саади нередко оставляет пространство для самостоятельной

интерпретации, не завершая притчу жестким выводом, то Олеариус формулирует мораль эксплицитно. Это было необходимо, чтобы встроить текст в привычную для Европы систему назидания.

Подобная интерпретационная корректировка во многом определила дальнейшую судьбу Саади в европейском сознании: «Гулистан» стал восприниматься скорее как свод нормативных установок, нежели как пространство подвижной созерцательной мысли. Тем не менее, именно эта трансформированная форма обеспечила тексту колоссальное влияние в XVIII веке - в эпоху, когда нравоучительная литература стала одним из ведущих жанров.

Второе важнейшее направление влияния перевода связано с формированием представлений о социальном устройстве Востока.

Притчи Саади - о царях, визирях, дервишах, купцах, ремесленниках, нищих - изначально отражали конкретные социальные отношения своего времени: патронат, зависимость, справедливость правителя, жизнь городских ремёсел, система покровительства, отношения между властью и подданными. Однако в Европе XVII века эти реалии воспринимались через призму нравственной типологии. Персонажи «Гулистана» становились не историческими фигурами, а риторическими ролями, воплощающими определённые моральные свойства: мудрость, умеренность, щедрость, гордыню, скупость, лицемерие, жадность.

Именно эта типологизация привела к тому, что европейцы стали воспринимать восточные культуры как пространства, в которых социальные отношения наделены нравственным смыслом. Ещё в XVIII веке философы и моралисты - от Монтескьё до английских нравственных эссеистов - использовали притчи Саади как иллюстрацию определённых моральных закономерностей, применимых в их собственных рассуждениях о человеке и обществе. Образ Востока как пространства моральных уроков - в отличие от античной традиции, где социальная структура описывалась через категории

добродетели гражданина и формы государственного устройства - стал одним из устойчивых элементов европейского воображения.

Третье направление влияния - формирование европейского представления о суфийском измерении персидской литературы. Перевод Олеариуса не преследовал цели детально препарировать суфийскую мысль, его попытки сохранить символику Саади привели к тому, что суфийские образы прочно вошли в европейский культурный код. Он не пускается в глубокие пояснения, но удерживает в тексте ключевые маркеры: *зеркало* как символ самопознания, *путь* как образ внутреннего становления, *воду* как метафору очищения и *сад* как пространство божественной гармонии. Эти символы, пусть и несколько «ослабленные» переводом, всё же сформировали у европейцев устойчивое представление о глубокой духовной наполненности восточной литературы.

Позднейшие исследователи - от Сильвестра де Саси до Иоганна фон Гаммера-Пургшталя, во многом опирались на этот уже сложившийся канон, выстраивая на его фундаменте европейскую научную школу суфийской поэтики. Здесь влияние Олеариуса может показаться неявным, но оно фундаментально: именно его труд задал те интеллектуальные координаты, которые позволили Европе увидеть в иранской мистике не экзотику, а целостную философскую систему. Фактически «Гулистан» перестал восприниматься как дополнение к путевым заметкам и превратился в главную «точку входа» для серьезного аналитического изучения персидской мысли [188, с. 8].

Четвертый вектор влияния - литературная культура Европы XVIII–XIX веков. Уже к середине XVIII века «Гулистан» проникает в интеллектуальную среду Франции и Англии, транслируясь преимущественно через рецепцию Олеариуса. Монтескье в «Персидских письмах» [42, письмо XLII] задействует саадиевский прием «взгляда со стороны» для социальной критики. «Лафонтен заимствует сюжетные структуры Саади, адаптируя их через европейские компиляции, многие из которых базировались на немецком издании 1654 года»

[203, с. 16]. Таким образом, перевод Олеариуса не просто перелагал текст, а задавал формальные модели для европейской классицистической литературы.

В Германии XIX века влияние Олеариуса отчётливо прослеживается в творчестве Фридриха Рюккерта. По словам Хусейнат М. А. его переводы Хафиза и Саади наследуют культурную базу, заложенную еще в XVII веке: именно через немецкую традицию рецепции «Гулистана» Рюккерт соприкоснулся с персидской словесностью [131]. Исследователи подчёркивают, что рюккертовские интерпретации воспроизводят не только содержание оригинала, но и саму модель восприятия восточной поэтики, заданную Олеариусом. Как отмечает Д. Дэвис, стиль Саади стал для Европы эталоном «ранее недостижимой чистоты формы и чувства», а его знаменитая «трудная простота» - изысканная прозрачность языка» превратилась в художественный ориентир для западных подражателей [223].

Пятое направление влияния - более отвлечённое, но крайне важное: перевод Олеариуса создал у Европы привычку мыслить Восток как пространство, поддающееся филологическому анализу. Хотя его комментарии были скромны по объёму, они представляли собой первую попытку объяснить особенности восточного текста - различие между повествованием и афоризмом, структуру образности, модели повествовательной логики. Именно этот шаг стал предшественником всей системы европейской ориенталистики XIX века, где филологический подход к Востоку стал центральным методом.

Таким образом, **влияние перевода Олеариуса многоуровневое:**

- оно формирует европейскую модель чтения персидской литературы как нравственного текста,
- создаёт образ Саади как канонического автора;
- начинает процесс осмысления суфийской образности;
- подготавливает почву для рационального анализа восточного текста;
- влияет на европейскую литературу XVIII–XIX вв.

Все эти уровни образуют фундамент западной рецепции Саади и персидской словесности в целом.

Шестым направлением влияния перевода Олеариуса, оказывающим определяющее воздействие на развитие европейского взгляда на восточную словесность, является формирование представления о Востоке как о пространстве этической рефлексии, выраженной через конкретный человеческий опыт. В европейской философии XVII века вопрос о нравственности решался преимущественно в рамках рационалистических систем, в которых этическая норма выводилась на основании логических или богословских предпосылок. Саади, транслируя учение через образ, наблюдение и лаконичную притчу, предложил иной тип мышления — эмпирико-моральный. В его основе лежит не абстрактная норма, а способность к видению и анализу конкретного поступка в контексте живого опыта.

Эта особенность особенно сильно повлияла на литераторов и философов эпохи Просвещения. Европейские мыслители, стремившиеся обосновать мораль через наблюдение за человеческой природой, нашли в «Гулистане» форму этики, свободную от догматизма. Именно поэтому притчи Саади цитировались в сборниках нравственных примеров, в педагогических трактатах и в литературных эссе, часто без ссылки на персидский контекст, — как если бы они были частью универсальной традиции рассуждения о человеке.

Но в этом и заключается парадокс влияния Олеариуса. Его перевод делает Саади частью европейской системы моральной философии, но одновременно скрывает тот пласт, который является фундаментальным для персидской традиции, - суфийскую антропологию. Символы, используемые Саади - راه - путь очищение, آینهٔ دل - зеркало сердца сад как метафора устроенного внутреннего мира - в суфийской литературе имеют глубокий духовный смысл, связанный с понятием самосовершенствования, внутренней борьбы, состояния присутствия Бога (حضور). Олеариус сохраняет эти мотивы, но редко

комментирует их, и потому европейский читатель воспринимает их скорее как художественные тропы, чем как элементы духовного учения.

Саади, транслируя учение через образ и наблюдение, предложил Европе иной тип мышления - эмпирико-моральный. Как подчёркивает А. Дж. Арберри, это позволило поэту стать «мостом» между сложным мистицизмом и общим опытом человечества. Его стиль, признанный эталоном «беглости выражения и владения словом» [82, с. 112], нёс в себе «жизненно важное послание» [там же, с. 93], которое в XIX веке Гёте и Рюккерт дешифровали уже не просто как морализаторство, а как глубокую духовную традицию.

Следующее направление влияния связано с тем, что европейский читатель XVII века воспринимал Восток прежде всего через призму «книги». В эпоху становления книжной культуры и роста влияния печатного текста именно включённость в книжное пространство придавала произведению авторитет и культурную значимость. Издание «Гулистана» в виде автономной книги с академическим аппаратом - вступлением и чётким делением на главы - создавало эффект «культурного паритета». Персидская словесность предстала перед читателем не как «локальная экзотика», а как легитимный печатный объект. Благодаря типографской стандартизации текст Саади обретал статус, сопоставимый с произведениями европейского канона [112].

Эта «книжность» - новый статус текста - значительно усилила влияние «Гулистана». Европейский читатель XIX века будет воспринимать Саади уже не как «восточного мудреца», цитируемого путешественниками, а как автора книги, которая входит в мировую литературную традицию. Более того, именно типологизация «Гулистана» как книги - с чёткой композицией, структурой, авторством - сделала возможным его включение в образовательные программы, читательские собрания, библиотеки монархов и университетов.

Седьмое направление влияния - связанное с риторической функцией перевода - заключается в том, что Олеариус вводит европейского читателя к типу моральной речи, характерной для Саади. В немецкой редакции эта речь принимает форму ясного, но насыщенного высказывания - того, что можно

назвать «риторикой сжатого наставления». В этой форме читатель воспринимает текст сразу на двух уровнях: как рассказ и как урок. Подобная структура имела далеко идущие последствия: она оказала заметное влияние на европейскую гомилетику и жанр нравственного эссе, которые на протяжении всего XVIII века активно эксплуатировали афористичность и краткость как мощные риторические инструменты.

Восьмое и наиболее масштабное направление влияния заключается в том, что перевод Олеариуса стал одним из ключевых источников формирования «европейского Востока» как особой культурной конструкции, о которой позже писал Э. Саид.

Несомненно, сам Олеариус не был ориенталистом в строгом академическом смысле; его работа предваряет становление научной дисциплины на полтора-два столетия. Однако именно он сконструировал образ Востока как мира, обладающего глубокой внутренней нравственной, символической и социально-философской структурой. Этот образ был значительно тоньше и сложнее «романтического Востока» XIX века, и именно он послужил тем фундаментом, на котором Европа позже возводила свои более изощренные интерпретационные схемы. В этом и заключается парадокс раннего европейского восприятия Востока: оно формировалось не как результат примитивной стереотипизации или слепой идеализации, а как итог напряженного текстуального диалога. Перевод «Гулистана» не подавляет персидский текст, но и не растворяется в нём - он создаёт третье пространство, в котором смысловые горизонты двух культур пересекаются.

Это третье пространство - пространство перевода, становится основой для раннего межкультурного диалога, который в XVII веке осуществлялся главным образом на уровне текстов. Через перевод Олеариуса Европа впервые вступает в контакт с мыслью Саади в её внутренней структуре: не через слухи, не через путешественнические заметки, а через выдержанный текст. Именно это формирует интеллектуальный фундамент для всех последующих европейских интерпретаций персидской словесности.

Заключение по разделу 4.1

Анализ перевода Адама Олеариуса и его восприятия европейским читателем XVII–XVIII веков позволяет выявить ряд структурных закономерностей, определивших траекторию европейской рецепции «Гулистана» Саади. Во-первых, именно благодаря немецкому изданию 1654 года персидская дидактическая проза впервые входит в европейское культурное поле как цельное произведение, обладающее собственной жанровой архитектоникой и этической направленностью. Впервые был задан читательский формат, в котором притча, афоризм и повествовательная миниатюра воспринимаются не как ориентальная экзотика, но как носители мыслительной традиции.

Во-вторых, перевод Олеариуса формирует модель морализирующего прочтения «Гулистана». Она основана на сочетании рационализированного комментария, подчёркнутой ясности сентенции и риторической упорядоченности наставления. В результате Саади оказывается вписан в европейскую систему дидактики, что укрепляет его образ как «восточного наставника», однако частично ослабляет суфийско-аллегорический пласт оригинала.

В-третьих, перевод 1654 года создаёт новую оптику восприятия Востока: Восток предстает как пространство, обладающее структурированной словесностью, внутренней философской логикой и устойчивой культурной традицией. Персидская литература впервые понимается не как набор разрозненных мудростей, а как исторически выстроенная система, в которой автор, эпоха и жанр находятся в строгой взаимосвязи.

В-четвёртых, перевод Олеариуса выполняет функцию книжной канонизации Саади. Он становится тем авторитетом, через который Европа в течение более чем ста лет знакомится с персидской литературой. Его редакция влияет на французские и английские адаптации XVIII века и формирует представление о Саади как об авторе «универсальных моральных истин».

В-пятых, работа Олеариуса подготавливает почву для становления европейского ориенталистического знания. Его комментарии, пусть и ограниченные, представляют собой первые попытки филологического анализа восточного текста и создают методологический прецедент, который позднее будет развит ориенталистами XVIII–XIX столетий.

Подводя итог, можно утверждать, что влияние труда Олеариуса выходит далеко за рамки простого переложения текста и охватывает формирование принципиально новых способов чтения, категорий описания Востока и моделей культурного посредничества, которые определяли европейский взгляд на персидскую словесность в течение нескольких столетий.

Анализ воздействия этого перевода на рецепцию «Гулистана» доказывает: немецкое издание 1654 года стало первым масштабным интеллектуальным событием, позволившим персидской литературе полноценно войти в систему европейского знания. Труд Олеариуса не просто открыл текст Саади широкой аудитории, но и задал ту смысловую рамку, в которой Запад в дальнейшем учился понимать и интерпретировать восточное слово.

Олеариус предложил читателю уникальную модель прочтения: восточный памятник здесь органично включен в структуру привычного европейцу нравственного размышления, но при этом сохраняет свои специфические символы и уникальную культурную образность.

Этот баланс адаптации и сохранения оригинальных смыслов создал в Европе новое пространство диалога, в котором персидская нравственно-философская традиция предстала не как культурная «инаковость», но как равноправный собеседник в обсуждении универсальных вопросов человеческой этики.

Именно благодаря этому переводу Восток впервые был увиден как текст, а не как «описание» или «повествование о чужом мире». С этого момента начинается европейская история чтения Саади — история, которая в XVIII–XIX веках приведёт к появлению академической ориенталистики, сравнительной литературологии и нового отношения к «восточным» жанрам.

Таким образом, перевод Олеариуса не только открыл путь «Гулистану» в европейскую культуру, но и сформировал саму основу европейского взгляда на восточную мудрость, создав интеллектуальные инструменты, через которые персидская словесность стала частью мировой литературной традиции.

Установленные в разделе 4.1 механизмы влияния перевода Адама Олеариуса на европейскую рецепцию «Гулистана» позволяют увидеть, что немецкое издание 1654 года выступило не только первым устойчивым каналом знакомства с текстом Саади, но и формой интерпретационной «матрицы», через которую Европа воспринимала персидскую словесность в течение ряда последующих десятилетий. Однако для того чтобы понять природу этой матрицы, недостаточно рассматривать её только на уровне читательского восприятия. Требуется обратиться к самому процессу перевода как культурно-историческому явлению - к той среде, в которой Олеариус создавал свою версию «Гулистана», и к тем переводческим практикам, которые предшествовали или сопутствовали его работе.

Именно здесь возникает необходимость расширить аналитическую перспективу и соотнести немецкий перевод 1654 года с более широкой европейской традицией обращения к «Гулистану». Латинская версия Георга Гентиуса (1651), французские адаптации середины XVII века, ранние грамматико-лексикографические опыты знакомства с персидским языком — все эти контексты формировали поле, в котором перевод Олеариуса стал возможен и в котором он приобрёл свой культурный авторитет. Понимание его труда как элемента этой традиции позволяет увидеть в нём не изолированное явление, а значимый фрагмент раннеевропейской переводческой школы восточных текстов.

Следовательно, перед нами встаёт новый исследовательский вопрос: какие переводческие принципы, методы и интеллектуальные предпосылки определяли работу Олеариуса, и каким образом она соотносилась с другими европейскими попытками представить «Гулистан» в доступной западному читателю форме?

Переход к рассмотрению этих вопросов позволит уточнить характер немецкой редакции 1654 года: выявить её оригинальность, степень зависимости от предыдущих переводов, особенности адаптации, а также то, каким образом Олеариус сумел совместить требования европейской риторики XVII века с нормами персидской дидактической традиции и именно этим вопросам посвящён следующий раздел:

4.2. Перевод Олеариуса в контексте ранней европейской переводческой традиции «Гулистана»

Понимание роли Адама Олеариуса в становлении европейской традиции восприятия «Гулистана» Саади невозможно без обращения к тому интеллектуальному и переводческому пространству, которое предваряло появление *«Persianischer Rosenthal»* 1654 года. Хотя немецкий перевод Олеариуса стал первым масштабным представлением произведения Саади на одном из крупных европейских языков, он не возник в пустоте. «Его появление стало результатом длительного процесса накопления знаний о персидской словесности и постепенного включения исламской этико-дидактической литературы в европейское гуманитарное поле» [194, с. 47].

Этот контекст включает три ключевых направления: формирование ранних европейских представлений о персидском языке и литературе, возникновение первых переводов или частичных пересказов произведений Саади, создание риторико-филологических моделей, определявших европейскую технику перевода восточных текстов.

Все эти три направления создают основу, на которой метод Олеариуса становится не только возможным, но и методологически осмысленным.

Хотя немецкий перевод Олеариуса стал первым масштабным трудом, представившим произведение Саади на одном из ключевых европейских языков, он не возник в вакууме. Его появление подготовил длительный процесс: учёные десятилетиями накапливали знания о персидской словесности, «постепенно включая исламскую литературу в европейское

гуманитарное поле» [125, с. 156]. Этому способствовало то, что в университетах Лейдена, Парижа и Оксфорда учреждали первые кафедры и составляли лексикографические пособия. В результате арабскую и персидскую словесность перестали воспринимать лишь как инструмент миссионерства и начали рассматривать как ценнейший корпус философских и исторических знаний. Благодаря тому, что эти исследования обрели институциональный статус, «разрозненные сведения путешественников превратились в систему, которая открыла путь для освоения восточной классики в эпоху Просвещения» [143, с. 189].

Несомненно, персидский язык в тот период был менее изучен, чем арабский, но именно это и привлекало внимание учёных. В отличие от арабской традиции, связанной преимущественно с религиозными и юридическими текстами, персидская литература воспринималась как пространство этико-поэтических форм, открывающее новые модели выражения морали и философии. Именно в таком интеллектуальном климате произведения Саади начинают проникать в Европу как образцы «восточной мудрости».

Особую роль в европейской рецепции персидской словесности сыграла латинская версия «Гулистана», которую подготовил Г. Гентиус и опубликовал в 1651 году под названием *«Gulistan sive Hortus Rosarum».* Этот труд стал первым полноценным переводом Саади на универсальный язык науки того времени. Гентиус рассматривал свою работу как часть интеллектуальной миссии: он стремился включить «восточную моральную философию» в европейский канон, утверждая, что Саади должен стать не «чужестранцем», а полноправным «уроженцем Республики учёных» - *in Litteraria Republica indigena* [118, с. 9]. Как показывает в своём исследовании Н. З. Дэвис, перевод носил не только лингвистический, но и идеологический характер: автор намеренно уравнивал персидского поэта с античными классиками, доказывая, что его мудрость не уступает авторитету Сенеки или Катона [108].

Латинский перевод Гентиуса содержал обширные комментарии, краткие грамматические замечания и первые попытки интерпретации персидской поэтики. Именно эта работа дала основу для филологического подхода к Саади, который позднее станет характерным для всей европейской ориенталистики.

Однако латинская версия, будучи адресованной университетской аудитории, не смогла создать широкого читательского пространства. Она была слишком тяжёлой, слишком филологической и слишком оторванной от литературного стиля оригинала.

В этом отношении перевод Олеариуса занял промежуточное положение, он сохранил некоторые элементы филологического подхода, но смягчил их литературной формой.

Латинская традиция обладала очевидными ограничениями. Во-первых, она была ориентирована на узкий слой учёных, владеющих латинской филологией. Во-вторых, латинский язык не всегда позволял органично передать образность Саади: его структура была слишком рационализированной по сравнению с ритмической природой персидской прозы. В-третьих, перевод имел тенденцию к моралистическому «перевзвешиванию»: как отмечает Н. З. Дэвис, «Гентиус нередко усиливал дидактичность там, где оригинал оставлял пространство для иронии или интерпретации» [108, с. 119].

Олеариус, в отличие от Гентиуса, стремился найти равновесие между точностью и выразительностью. Он понимал, что перед ним находится текст, который невозможно передать «буквально» без утраты поэтической структуры, но и недостаточно передать «вольным пересказом», не сохранив риторическое ядро.

Именно это напряжение между буквальностью и художественностью станет основой его переводческой стратегии.

В отличие от французской салонной традиции, немецкая школа представленная Олеариусом, видела в Саади серьёзный этический противовес

европейскому кризису. Немецкие интеллектуалы, изнурённые Тридцатилетней войной, воспринимали «Гулистан» как проект «философии мира». Как подчёркивает М. Мульзо, для немецких мыслителей того времени Саади стал «учителем гражданской добродетели» [153, с. 145], чьи наставления могли служить основой для внеконфессиональной, универсальной этики

Эти адаптации, хотя и не имели текстуальной точности, сыграли важную роль в формировании европейского читательского ожидания: они создали образ Востока как мира притч, максим, краткой риторики. Именно в эту культурную нишу вписался позднее перевод Олеариуса, который предложил европейскому читателю не произвольный пересказ, а авторитетный текст с чёткой структурой.

Таким образом, к моменту публикации *«Persianischer Rosenthal»* существовали три культурных пространства, которые определяли европейские подходы к переводу «Гулистана»:

– латинская филологическая линия (Гентиус),
– французская адаптивно-литературная линия (дю Риэ),
– этнографические и путешественнические свидетельства, в которых восточные тексты использовались фрагментарно.

Работа Олеариуса оказалась точкой пересечения всех трёх направлений.

Он воспринял от латинской традиции стремление к точности, но не перенял её академическую тяжеловесность, избегая той комментаторской избыточности, которая могла бы превратить перевод в филологическое трактование.

От французской модели Олеариус унаследовал особое внимание к читательскому восприятию и ясности изложения. Однако он не допустил растворения оригинала в гладкой, обезличенной европейской прозе, сумев сохранить структурный каркас произведения и его внутреннюю дидактическую логику. В то же время традиции травелогов XVII века позволили ему рассматривать текст как часть широкого культурного поля - как

элемент, неразрывно связанный с социальными практиками, религиозными воззрениями и повседневной «моральной экономикой» восточного общества.

Олеариус сформировал гибридный переводческий метод, где фактологическая точность не исключает адаптации, а культурная чувствительность гармонирует с необходимостью интерпретации. Его перевод демонстрирует редкий для того времени баланс: стремление передать смысловую глубину оригинала здесь сочетается с успешной попыткой интегрировать персидский текст в европейское интеллектуальное пространство, сделав его понятным и функционально значимым для новой аудитории. Именно эта способность соединять разнородные традиции — латинскую учёность, французскую литературность и этнографическую наблюдательность - определила уникальный характер его перевода и сделала его продуктивным посредником между двумя культурными мирами.

Результатом стала новая форма перевода, которая стала основой для европейского знакомства с Саади.

Перевод «Гулистана» 1654 года предстаёт не как механическая лингвистическая операция, а как результат сложившейся интеллектуальной позиции, характерной для европейской филологии XVII века, которая только начинает вырабатывать собственные методы обращения с «иными» текстами. В основании переводческой стратегии Олеариуса лежат три взаимосвязанных принципа, определивших как структуру его работы, так и её культурный эффект:

Во-первых, перевод мыслится им как форма культурного посредничества, а не как буквальная передача содержания. Для Олеариуса персидский текст - это не замкнутый эстетический объект, а свидетельство иного образа мыслей, иных форм этической рефлексии и иной литературной традиции. Поэтому его задача заключается не только в том, чтобы перенести слова на другой язык, но и в том, чтобы ввести европейского читателя в пространство персидского нравственного опыта, обозначить контуры культурной логики, стоящей за лаконичными притчами Саади. В этом смысле его перевод - это попытка

построить мост между двумя эпистемами, сохранив при этом различие их культурных кодов.

Во-вторых, Олеариус стремится создать «книжный эквивалент» восточного текста, то есть представить персидский материал в форме, которая могла бы функционировать в европейской книжной культуре XVII века. Это предполагает структурное упорядочивание фрагментов, выведение морализаторского ядра и стилистическую выравненность, необходимую для того, чтобы персидская дидактическая проза была воспринята в европейской традиции как текст, достойный чтения, обсуждения и переписывания. Такой «эквивалент» неизбежно рождается на стыке двух культурных систем: он сохраняет смысловую направленность Саади, но организован по правилам европейской книжности, ориентированной на ясность, логическую связность и риторическую завершённость.

В-третьих, значимым фактором оказывается адаптация нравственного содержания к протестантскому читательскому горизонту. Олеариус считывает в притчах Саади универсальные моральные интуиции, но интерпретирует их в рамках тех этических категорий, которые были привычны образованной аудитории протестантской Северной Европы XVII века - это труд, умеренность, ответственность правителя, добродетель в повседневности, ценность практического разума. Это не означает редукции или идеологизации персидского текста, но показывает, что переводчик действует в собственном культурном контексте, стремясь показать Саади не как экзотического автора, а как мыслителя, чьи наблюдения над человеческим поведением созвучны европейской нравственной традиции.

Так формируется методологический синтез, в котором культурное посредничество, книжная адаптация и этическая интерпретация превращают перевод Олеариуса в ранний образец европейской работы с восточным текстом, задавший направление последующим столетиям филологической рецепции «Гулистана».

В отличие от латинских переводчиков, стремившихся максимально приблизить восточный текст к европейской учёной традиции, Олеариус воспринимал свою задачу шире. Он не ограничивался воспроизведением содержания; его целью было представить европейскому читателю целостное явление персидской культуры, сохраняя его внутреннюю архитектонику и символическое устройство, насколько это возможно в рамках немецкой риторики XVII века.

В предисловии к своему труду *«Persianischer Rosenthal»* (1654) Олеариус подчёркивает, что «трудности перевода персидских афоризмов связаны не столько с лексикой, сколько с образностью, многозначностью и синтаксической гибкостью оригинала, которые не всегда допускают прямые соответствия в немецком языке» [156, с. 4-5]. Это высказывание отражает зрелую филологическую позицию: переводчик осознаёт, что механическая замена слов не способна сохранить уникальную мыслительную структуру текста Саади. Этот подход полностью отвечал интеллектуальным поискам той эпохи, которые, как отмечает М. Мульсо, были сосредоточены на поиске новой «психологической основы для политики и этики» [153, с. 69]. В этой системе восточная мудрость выступала не экзотическим украшением, а действенным инструментом воспитания разумного темперамента и гражданских добродетелей.

И перевод Олеариуса стал попыткой нащупать баланс между смыслом и формой, не впадая ни в сухую буквальность, ни в избыточную стилизацию. Именно эта взвешенность определяет уникальное место его труда в ранней переводческой традиции «Гулистана».

Отдельную сложность для переводчика представляло богатство персидских пословиц и поговорок, которые пронизывают не только классические тексты, но и живую речь. Как справедливо замечает М. П. Хижинская, для качественной работы здесь требуются не только лингвистические знания, но и глубокое понимание «культурных особенностей иранского народа», а также нюансов употребления персидских паремий в

различных ситуациях [72, с. 56]. Это лишний раз подтверждает, что адекватная передача афористичности Саади невозможна без владения широким социокультурным контекстом.

Один из самых трудноразрешимых вопросов для европейского переводчика оставалась проблема прямой передачи символических форм. Персидская традиция, особенно в её суфийском измерении, оперирует символами с устойчивыми философскими коннотациями, зачастую не имеющими эквивалентов в западной риторике.

Например: сад (گلستان) - образ гармоничного внутреннего мира и духовного порядка; вода - символ очищения и божественной милости; зеркало - метафора глубокого самопознания; дорога - путь долгого духовного становления; роза - земное воплощение божественной красоты и совершенства.

Эти образы для европейского читателя XVII века могли восприниматься лишь как изящные художественные элементы, в то время как их метафизическая глубина без специального комментария оставалась недосягаемой.

В латинской версии Гентиус пытался преодолеть этот разрыв с помощью обширного научного аппарата. Однако обилие маргиналий и перегруженность примечаниями неизбежно разрушали художественную целостность произведения. Как утверждает Р. Ирвин, такой метод фактически превращал живой литературный текст в «объект для анатомирования» в кабинете ученого, подавляя его голос тяжестью академических пояснений [133, с. 124].

Эта критическая линия восходит ещё к де Саси, который указывал на стилистическую тяжеловесность латинских переводов XVII века, считая их слишком академичными для передачи живой грации Саади [см.: 168].

Олеариус решил иначе: он стремился сохранить символическую основу, но «перевести» её на язык европейской моральной философии. Так, образ пути он интерпретировал как «испытания», а образ сада как «гармонию

добродетели», не разрушая символическую рамку, но делая её понятной читателю XVII века.

Этот метод можно назвать смысловым эквивалентированием. Как писал Р. Сэвори, перевод — это «преодоление преград», которое становится возможным лишь потому, что за разными языками стоит «эквивалентность мысли» [186, с. 11]. Для переводчиков Саади этот подход стал мостом: они верили, что за экзотическими персидскими образами скрываются те же чувства и идеи, что близки любому европейцу. Вслед за ними Ф. Гладвин, чётко осознавая ограничения своего перевода в отношении сохранения художественных достоинств оригинала, писал: «При переводе такого великолепного произведения невозможно передать все красоты, изящество и литературные прелести, и нельзя ожидать, что англоговорящий читатель когда-либо сможет получить то же удовольствие от перевода этого произведения, какое может получить персидскоговорящий читатель со вкусом от слов Саади» [173, с. 96].

Ф. Гладвин исходил из убеждения, что полноценно передать поэтическое совершенство оригинала практически невозможно. Поэтому своей главной целью он видел трансляцию морально-философского содержания трудов Саади. Переводчик стремился изложить суть мысли автора максимально доступным и ясным языком, сохраняя при этом бережное отношение к первоисточнику. Сознательно принося в жертву часть эстетического изящества, Гладвин сделал ставку на прозрачность изложения, выбрав для своего труда стиль «ясной и единообразной прозы».

Существенным отличием его версии от уникального стиля Саади стал отказ от разграничения стихотворных и прозаических фрагментов - в переводе они выглядят монолитно. Это решение наглядно подтверждает стремление Гладвина донести именно смысл, а не воспроизвести специфическую персидскую форму *musajja* - рифмованную прозу. При этом сам язык перевода представляет собой классическую английскую прозу двухсотлетней давности, характерную для литературы того периода.

Гладвин приложил немало усилий для того, чтобы сделать текст «прозрачным» для западного интеллектуала, адаптировав сложные концепции, разъяснял значения коранических аятов, арабских выражений и пословиц, что демонстрирует его глубокую осведомленность в исламской терминологии.

В конечном итоге Гладвин рассматривал свой труд не как претензию на литературную эквивалентность, а как надежного посредника, призванного донести восточную мудрость до англоязычного мира.

Следующая ключевая проблема - жанровая природа «Гулистана». Это не просто сборник рассказов, но композитный текст, где проза и поэзия образуют единое нравственно-философское пространство. В оригинале эти элементы взаимно поддерживают друг друга: поэтические дистихи усиливают мысль, содержащуюся в прозаической части, а проза структурирует философскую рефлексию.

Европейская риторика XVII века была плохо подготовлена к восприятию восточного прозиметрума. В западной традиции прозаическая дидактика редко сочеталась со стихами внутри одного повествования, тогда как для персидской литературы это было системной нормой. На эту культурную несовместимость указывал Э. Браун, отмечая, что западный читатель часто испытывает «разочарование» от структуры «Гулистана». Из-за «прерывистого характера повествования», где стихи постоянно разрывают ткань рассказа, то, что для восточного автора было «верхом совершенства стиля», европейскому вкусу казалось «бессвязным и монотонным» [97]. Как подчёркивает А. Арберри, подобное смешение жанров долгое время оставалось «неудобоваримым» [83, с. 191] для западного критика, требовавшего от дидактики стилистического единства.

Стремясь преодолеть этот эстетический барьер и легитимизировать труд Саади в глазах европейской публики, первые переводчики адаптировали его под понятные Западу категории. Так, Адам Олеариус в предисловии к своему переводу 1654 года завуалированно говорит об адресате своего труда, вписывая «Гулистан» в традицию назидательных «зерцал»: «...Кроме того, в

них (рассказах) содержатся очень занимательные истории с полезными правилами и изречениями, которые стоят того, чтобы их читали и соблюдали как правители, так и простые подданные» [170. Vorrede]. То есть перед Олеариусом стояла задача не только перевести текст, но и оценить, насколько европейский читатель способен воспринять смешанную форму. В результате он сохранил большинство стихотворных элементов, но часто переводил их прозаически, чтобы не создавать диссонанс между стилем оригинала и ожиданиями немецкой аудитории.

Такое решение было не только риторическим компромиссом: оно формировало у европейского читателя представление о персидской дидактике как о преимущественно прозаическом жанре с высокой плотностью смысла. Эти восприятия закрепились в европейской культуре XVII века и повлияли на позднейшие переводы и адаптации.

Ещё один важный аспект — определение адресата перевода. Гентиус ориентировался на учёных, знающих латынь; французские адаптаторы - на светскую аудиторию придворной культуры; путешественники - на публику, интересующуюся этнографией и «экзотическими нравами».

В этой перспективе перевод Олеариуса выступает и как форма культурно-религиозного диалога. Важен сам факт, что он возникает в протестантской североевропейской среде, где дидактическая литература обладает особым статусом: через неё читатель приучается к размышлению о личной ответственности и духовных обязанностях. Олеариус намеренно подчёркивает этическую близость Саади протестантскому идеалу благочестия, утверждая, что наставления персидского поэта «могут служить к пользе и исправлению любого благочестивого сердца, ищущего истинной мудрости» [170, Vorrede]. Таким образом, «Гулистан» интерпретируется не как чуждое религиозное сочинение, а как универсальный инструмент самосовершенствования, понятный и необходимый христианину того времени.

Исходя из этой установки он ориентировался на широкую, но образованную немецкую аудиторию - читателя, знакомого с протестантской моралью, с барочной дидактикой, но не с восточной литературой.

Он формирует перевод так, чтобы сохранить структуру оригинала, передать нравственную основу, избегать чрезмерной учёности, и одновременно показать культурную ценность текста.

Так появляется новый тип европейского восточного текста — текст, который не является ни научным, ни художественным, но занимает промежуточное положение: учёно-нравственный перевод, доступный широкому читателю и основанный на филологической точности.

Этот тип станет образцом для европейских переводов восточных текстов на протяжении XVII–XVIII веков.

Для понимания уникальности подхода Олеариуса необходимо кратко сравнить его работу с переводом Гентиуса, который был выполнен ранее:

Таблица 21. Сравнительная характеристика переводов Г. Гентиуса и А. Олеариуса

№	Параметр	Гентиус (1651)	Олеариус (1654)
1	Язык перевода	Латынь	Немецкий
2	Целевая аудитория	Академическая	Широкая образованная публика
3	Тип перевода	Филологически точный, но сухой	Ясный, структурный, адаптированный
4	Комментарий	Объёмный, научный	Краткий, пояснительный
5	Воссоздание символики	Часто через схемы и парафразы	Через риторическое эквивалентирование
6	Жанровость	Сохраняет стихи, но делает их латинскими дистихами[25]	Часто переводит стихи прозой
7	Образ Саади	«Учёный восточный моралист»	«Мудрец в пространстве человеческих характеров»

Источник: составлено автором на основе [118] и [170]

[25] Дистих — это простейшая строфическая единица, состоящая из двух строк. В силлабо-тоническом стихосложении строки дистиха обычно скреплены рифмой (схема аа). Особое место занимает элегический дистих, зародившийся в античности и возрождённый в новоевропейской, в частности немецкой поэзии. Дистих может существовать как самостоятельный малый жанр:эпиграмма, афоризм, эпитафия или как устойчивый элемент крупной поэтической формы [206, - Стб. 200-201].

Олеариус создал в Европе модель «читаемого Саади», тогда как Гентиус - модель «изучаемого Саади»: первый встроил «Гулистан» в живую читательскую и моралистическую практику, второй — в рамки учёной филологии. Обе модели оказались значимыми, но именно первая определила культурный эффект «Гулистана» в Европе, превратив персидский текст в часть европейской нравственно-литературной коммуникации, а не только в объект латинской учёной экзегезы.

Чтобы точнее обозначить специфику этой модели, необходимо определить место Олеариуса в типологии ранних европейских переводчиков восточной словесности. В переводческой культуре XVII века можно различить, по меньшей мере, три устойчивых типа: филологи-гуманисты - Гентиус, Покок [26] и др., стремящиеся к максимальной точности и академической полноте; литераторы-адаптаторы - Галлан[27], Пети де ла Круа[28], воспринимающие восточные сюжеты как свободный материал для художественной переработки; путешественники-компиляторы - Шарден, де Брёйн [29] , включающие восточные тексты в описания стран, нравов и «курьёзов» повседневности.

Работа Олеариуса не совпадает полностью ни с одним из этих типов, но сочетает черты всех трёх: от филологов-гуманистов он наследует стремление к систематичности и структурной точности; от адаптаторов - внимание к

[26]**Покок, Эдвард** (Pococke, 1604–1691) — британский теолог и крупнейший востоковед XVII в., первый профессор арабистики Оксфордского университета. Его академическая деятельность способствовала институционализации изучения восточных языков и классической персидской литературы в Англии на филологической основе.

[27]Галлан, Антуан (Galland, 1646–1715) — французский ориенталист, нумизмат и дипломат, член Академии надписей и изящной словесности. Помимо первого в Европе перевода «Тысячи и одной ночи», внес значительный вклад в адаптацию восточной притчевой традиции для французской интеллектуальной культуры эпохи Просвещения.

[28] **Пети де ла Круа, Франсуа** (Pétis de la Croix, 1653–1713) — французский ученый, королевский переводчик. Специализировался на истории и литературе Востока; его труды способствовали формированию в западноевропейской мысли образа персидской дидактики как инструмента морального и политического воспитания.

29 **де Брёйн, Корнелис** (de Bruyn, 1652–1727) — нидерландский художник, путешественник и писатель. Его детализированные этнографические описания Персии и зарисовки Шираза предоставили европейским учёным необходимый историко-географический контекст для интерпретации классических текстов.

читательской воспринимаемости, ясной прозе и риторической стройности; от путешественников - постоянное соотнесение текста с реально наблюдаемыми культурными формами Персии. Эта гибридность подхода и позволила переводу 1654 года обрести статус основополагающего для европейского знакомства с Саади: современники видели в нём не узкоспециальное научное предприятие, а авторитетное изложение «восточной морали», текст, который можно читать, цитировать и использовать в проповедях, наставлениях, педагогических практиках.

В этой перспективе перевод Олеариуса предстает и как форма культурно-религиозного диалога. Важен сам факт, что он возникает в протестантской североевропейской среде, где дидактическая литература обладает особым статусом: через неё читатель приучается к размышлению о личной ответственности, внутреннем устроении и духовных обязанностях человека. Олеариус увидел в «Гулистане» именно те качества, которые откликались в этом мировоззренческом горизонте: нравственную простоту высказываний, непосредственность примера, внимательность к человеческим характерам, отсутствие жёстких догматических схем, соединение художественности и практической мудрости. Благодаря этому персидский текст вошёл не только в корпус «восточных курьёзов», но и в корпус протестантской моралистической литературы XVII века. При этом включение «Гулистана» в европейскую моральную культуру не означало прямой «христианизации» текста: Олеариус не навязывает Саади богословской интерпретации, а показывает, что персидская этика опирается на наблюдение за человеческой природой и социальным опытом; именно эта «натуральная мораль» оказывается созвучна европейскому читателю. В этом смысле перевод функционирует как ранняя форма межкультурного диалога: Европа убеждается, что Восток мыслит этически, а Восток — в том, что Европа способна читать его всерьёз.

Внутри собственно переводческой практики можно выделить три ведущие техники Олеариуса - адаптацию, трансформацию и удержание структуры. Под адаптацией понимается стремление сделать текст прозрачным

для европейского читателя, не разрушая при этом персидской смысловой основы. Коррекции подвергаются, прежде всего, моральные выводы, отдельные термины, символические формулы, реалии придворного быта. В отличие от французских адаптаторов, Олеариус адаптирует текст изнутри: он сохраняет деление на главы, порядок рассказов, логическую последовательность эпизодов, но переоформляет их средствами немецкой риторики, чтобы они вписывались в привычный для читателя XVII века дидактический дискурс. Трансформация связана с изменением акцентов: притчи о дервишах получают более рационально-нравственный оттенок, рассказы о правителях интерпретируются как размышления о политической ответственности, суфийские паремии становятся сентенциями, удобными для цитирования. Это не механическое упрощение, а сознательная интерпретация текста в рамках европейской моралистической культуры.

В этом контексте сохранение композиционной целостности - самая сложная и принципиальная часть его работы. В эпоху, когда восточные памятники зачастую переводились фрагментарно и хаотично, Олеариус удерживает структуру «Гулистана»: последовательность глав, относительный порядок притч и внутренние смысловые блоки. Именно такая структурная точность превратила немецкую версию в фундамент для всей последующей европейской рецепции.

Особого внимания заслуживает и отношение Олеариуса к персидской рукописной традиции. В отличие от многих современников, он имел возможность лично изучать манускрипты в Исфахане и Казвине, поэтому в предисловии своего перевода (*Vorrede*) он фиксирует нестабильность текстов: «разночтения, отсутствие единой орфографии, вариативность стихотворных строк и острую необходимость в их сверке» [170, с. 4–6]. Эти наблюдения стали одним из первых в Европе опытов текстологического анализа персидской литературы, на который впоследствии опирались А. Галлан [117], С. де Саси [167], Й. Гаммер-Пургшталь [126] и Ф. Рюккерт [166]. Олеариус формулирует четыре условия адекватного перевода персидского

текста: лингвистическую компетенцию, знание культурного контекста, умение работать с рукописями и научную осторожность. Именно они позднее станут основой академической ориенталистики XIX века [83]. Не создавая объёмного научного комментария по образцу Гентиуса, Олеариус в своих вступительных замечаниях демонстрирует элементы ранней филологической критики восточного текста. Он размышляет о трудностях передачи ритма, о многозначности персидской лексики, о границах буквальности и опасности чрезмерной европеизации, о различии между «смыслом» и «образом» высказывания. Эти наблюдения предвосхищают позднейшие дискуссии о «буквальном» и «вольном» переводе, от Ф. Шлейермахера [189] до С. Басснетт [88] и Л. Венути [199]. В этом отношении Олеариус оказывается одним из первых, кто понимает: перевод — это работа с «горизонтом понимания» [116]. Так вырисовывается фигура переводчика-посредника между двумя системами знания. С одной стороны, перед ним — персидская традиция, сочетающая суфийскую мысль, дидактику и социальную наблюдательность; с другой — европейская, ориентированная на протестантскую мораль, рациональность и риторическую ясность. Олеариус становится тем, кто обеспечивает возможность диалога этих систем, предлагая модель чтения Саади, при которой структура оригинала не разрушается, но и не остаётся непроницаемой. В современных терминах его работу можно описать как акт «культурного перевода» в антропологическом смысле [84; 199], переводчик переносит не только текст, но и формы опыта, в которых этот текст укоренён.

Успех перевода во многом был обусловлен совпадением «Гулистана» с европейской традицией сборников moralia exempla. Средневековые и раннемодерные *exempla,* широко использовавшиеся в проповедях и наставительных сочинениях, опирались на те же параметры, что и притчи Саади: краткость повествования, ясность морального вывода, внимательное наблюдение за человеческими характерами, соединение серьёзности и иронии, интерес к природе власти и ответственности. Олеариус, будучи воспитанным в этой традиции, сознательно сохраняет дидактическую функцию каждого

рассказа, даже когда структура или образность требуют адаптации: там, где Саади даёт намёк, он делает мораль более эксплицитной; там, где персидская поэтическая формула имеет множественные аллюзии, он переводит её в форму краткой сентенции. Тем самым он вписывает «Гулистан» в уже существующую модель европейской наставительной литературы, не нивелируя её восточного происхождения.

Особую роль перевод «Гулистана» сыграл в формировании европейского морально-политического дискурса XVII века. На фоне интенсивных размышлений о фигуре государя и об искусстве правления, первая глава «Гулистана» («О нравах царей») оказалась крайне востребованной. Как отмечает К. Скиннер, в этот период литература «княжеских зерцал» делала основной акцент на том, «какими именно добродетелями должен обладать добрый правитель» [191, с. 34], утверждая, что «ничто не помогает лучше удержать власть, чем любовь подданных» [там же, Vol. 1, с. 47]. В этом контексте Олеариус подчёркивает значимость умеренности и справедливости как незыблемого основания политического порядка.

Эти мотивы органично соотносятся с европейскими трактатами о государстве, благодаря чему «Гулистан» входит в круг чтения придворных и администраторов. Наличие экземпляров перевода 1654 года в немецких княжеских библиотеках XVII–XVIII веков показывает, что персидская книга стала частью воспитательного репертуара для будущих правителей.

В то же время перевод Олеариуса невольно участвует и в формировании ранней европоцентрической модели Востока. Это проявляется в трёх тенденциях. Во-первых, в универсализации морали: Саади подаётся как автор «общечеловеческих истин», что повышает его статус, но сглаживает специфичность персидской традиции. Во-вторых, в рационализации образов: суфийские метафоры с многоуровневой символикой получают в переводе более одноплановый рационально-нравственный оттенок. В-третьих, «дух» текста передаётся через европейские категории — труд, умеренность, благоразумие, ответственность, что неизбежно окрашивает персидский

материал в протестантские тона. Однако этот европоцентризм носит структурный, а не идеологический характер: Олеариус стремится к добросовестности и к пониманию в тех понятиях, которые доступны его эпохе. В терминах С. Субрахманьяма, этот процесс можно определить как поиск «зон соизмеримости» - commensurability, где привычные европейцу этические концепты служат необходимым инструментом для перевода и освоения структур чужого опыта [194].

Показательно, что «Гулистан» в этой оптике становится не только окном в иную культуру, но и инструментом европейского самоописания. Читая Саади, европейский читатель обнаруживает сходство нравов, универсальность человеческих характеров, аналогичность политических проблем и практическую применимость моральных уроков к собственному опыту. Восточный текст превращается в зеркало, в котором Европа рассматривает свои собственные социальные и этические конфликты; восточная мудрость служит языком для формулировки европейских вопросов.

Все эти процессы нельзя изолировать от готторпского интеллектуального окружения. Двор герцога Фридриха III представлял собой один из наиболее динамичных научных центров Северной Европы: здесь работали картографы, астрономы, медики, лингвисты, путешественники, библиотекари. Олеариус, занимавший позицию секретаря двора имел доступ к рукописям, к европейским переводам арабских и персидских авторов, к контактам с носителями восточных культур. Эта среда поощряла точность, уважение к источнику, критическое отношение к компиляциям и интерес к текстологической проверке. В таком контексте перевод «Гулистана» оказывается не случайной инициативой, а результатом институциональной программы раннего ориентализма [92]. Если рассматривать совокупность этих наблюдений в более широкой перспективе, становится очевидно, что перевод Олеариуса сформировал не только образ «читаемого Саади», но и текстовую инфраструктуру европейского «Гулистана»: целостное представление о книге как о структурированном нравственно-философском произведении,

пригодном для повторного перевода, цитирования, сопоставления с античными и христианско-гуманистическими источниками. Именно эта версия стала отправной точкой для французских, английских и немецких адаптаций XVIII–XIX веков, для формирования восточного канона и для ранних компаративистских опытов.

Именно поэтому в заключении раздела 4.2 можно говорить о переводе 1654 года как о структурообразующем событии в истории европейской рецепции «Гулистана». Он объединил элементы филологической точности, литературной адаптации и культурной интерпретации, создал новую норму обращения с восточным текстом и обеспечил устойчивое присутствие Саади в европейском интеллектуальном пространстве. Этот результат подготавливает следующий шаг анализа: переход от рассмотрения внутренней логики перевода к исследованию того, как немецкий «Гулистан» начал функционировать вне собственно переводческого поля — как медиатор в формировании межкультурного диалога между Европой и Персией, что станет предметом последующих разделов

Размещение перевода Адама Олеариуса в контексте ранней европейской переводческой традиции «Гулистана» предполагает выход за рамки характеристики одного текста и обращение к более широкой конфигурации практик освоения персидской литературы в XVII веке. Уже к середине столетия «Гулистан» существует в Европе в нескольких версиях - французской адаптации Андрэ дю Риэ, латинском переводе Гентиуса, в виде выборочных цитат и пересказов в путевых описаниях и нравоучительных компиляциях. Каждая из этих форм задаёт собственную модель присутствия Саади в европейском культурном поле: от учёного латинского «объекта изучения» до литературно обработанного источника «восточных примеров» и иллюстративного материала в описаниях стран и нравов.

В этом многообразии переводческих стратегий немецкий перевод 1654 года занимает промежуточное, но принципиально важное положение. С одной стороны, Олеариус разделяет с латинской учёной традицией установку на

текстологическую аккуратность и стремление представить «Гулистан» как целостный памятник, а не совокупность случайных извлечений. С другой стороны, его перевод ориентирован на живое читательское восприятие на родном языке, вписывает Саади в пространство немецкой барочной моралистики и тем самым создаёт модель «читаемого Саади», отличную от латинской модели «изучаемого Саади». Задача раздела 4.2 заключалось в том, чтобы реконструировать эту позицию Олеариуса внутри европейской переводческой шкалы, показать гибридный характер его метода и проследить, каким образом именно эта гибридность сделала перевод 1654 года долговременным медиатором между персидской и европейской традициями.

Анализируя перевод Олеариуса через призму типологии ранних переводчиков восточных текстов, его техники адаптации и интерпретации, отношения к рукописной основе и к европейской традиции моральных *exempla*, раздел 4.2 выстраивает картину, в которой немецкая версия «Гулистана» выступает не частным эпизодом, а структурным звеном в становлении европейского «восточного канона». Тем самым данный раздел соединяет историко-филологический ракурс с культурно-историческим, подготавливая переход от внутренней логики ранних переводческих практик к рассмотрению их вклада в формирование устойчивых форм межкультурного диалога (раздел 4.3).

Заключение по разделу 4.2.

Проведённый в рамках раздела 4.2 анализ позволяет определить перевод Олеариуса как один из ключевых узлов ранней европейской переводческой традиции «Гулистана», в котором сходятся и переосмысляются различные модели обращения с восточным текстом. В отличие от латинской редакции Гентиуса, ориентированной на учёную аудиторию и академическую полноту, и от французских адаптаций, стремящихся к литературной переработке материала, немецкий перевод 1654 года представляет собой гибридную форму: он сочетает филологическую дисциплину с ориентацией на родной язык и

живую читательскую практику, этнографическую наблюдательность с риторической ясностью и моральной функциональностью текста.

В типологическом отношении Олеариус занимает пограничное положение между филологом-гуманистом, литератором-адаптатором и путешественником-компилятором, однако не растворяется ни в одном из этих типов. От гуманистической традиции он наследует уважение к структуре оригинала, работу с рукописями, внимание к вариантам и разночтениям. От литераторов-адаптаторов - чуткость к читательской воспринимаемости, стремление к ясной, завершённой прозе, способной функционировать в рамках немецкой барочной моралистики. От путешественнической прозы - постоянное соотнесение текста с наблюдаемой культурной реальностью Персии. В совокупности эти элементы формируют то, что можно обозначить как принцип «умеренной интерпретации»: перевод, в котором смысловая основа и композиционный каркас «Гулистана» сохраняются, но получают интерпретативную огранку, делающую их доступными европейскому читателю XVII века.

Особое значение имеет то, что именно перевод Олеариуса задал в Европе модель «читаемого Саади». Если латинская традиция конструировала прежде всего фигуру «изучаемого автора», интегрированного в университетскую филологическую культуру, то немецкий текст 1654 года превратил «Гулистан» в книгу, включённую в практику нравоучительного чтения, проповеди, педагогического наставления. Благодаря этому Саади оказался встроен в европейскую традицию сборников *moralia exempla* и политико-этических рассуждений, а его притчи стали восприниматься как соразмерный и авторитетный голос в дискуссии о природе добродетели, справедливости и ответственности власти.

Раздел 4.2 показал также, что перевод Олеариуса сыграл роль не только в филологическом, но и в институциональном оформлении европейского интереса к персидской словесности. Его отношение к рукописной основе, фиксация нестабильности текстов, подчёркнутая необходимость языковой

компетенции и культурного знания предвосхищают подходы зрелой ориенталистики XIX века. Немецкая версия «Гулистана» стала удобной матрицей для последующих французских, английских и немецких переводов и компиляций, обеспечив тексту Саади устойчивое присутствие в европейских библиотеках, учебных корпусах и интеллектуальных дискуссиях.

В сумме это позволяет рассматривать перевод 1654 года как структурообразующее событие: он не столько завершает ранний этап европейской работы с «Гулистаном», сколько открывает его, задавая долговременный образ персидской книги и формируя условия, в которых «Гулистан» может быть одновременно объектом филологического изучения и равноправным участником европейского морально-философского разговора. Тем самым раздел 4.2 фиксирует двойной статус перевода Олеариуса - как текста, определившего европейскую конфигурацию ранних переводческих практик, и как культурного механизма, подготовившего переход к более широкому измерению - пониманию перевода как формы межкультурного диалога, что становится предметом последующего анализа в разделе 4.3.

4.3. Перевод Олеариуса и формирование межкультурного диалога между Европой и Персией

Перевод Адама Олеариуса «Гулистана» Саади представляет собой не только этап в истории европейского освоения персидской литературы, но и уникальный пример раннего формирования межкультурного диалога, происходящего в условиях глубокого неравенства ресурсов, знания и символического капитала. В XVII столетии Европа еще не знала институционального востоковедения, системной филологии ближневосточных языков или налаженных каналов связи с персидской интеллектуальной элитой. Тем весомее тот факт, что текст «Гулистана» в переводе Олеариуса стал полноценным инструментом коммуникации, благодаря которому не только Запад обратился к Востоку, но и Восток - пусть опосредованно - заговорил с европейской аудиторией.

Олеариус выбрал редкую для той эпохи позицию, объединив в себе роли путешественника, наблюдателя, лингвиста и культурного медиатора. Его погружение в персидскую традицию опиралось не на одни лишь книги, а на живой опыт: участие в жизни двора и города, общение с носителями языка и непосредственное наблюдение за культурными практиками - от ритуалов гостеприимства до моделей власти. Благодаря этому его перевод «Гулистана» превратился из чисто филологической задачи в раннюю форму диалогической герменевтики, где текст выступает живым посредником между двумя фундаментальными системами смыслов.

Эта диалогичность проявляется в нескольких направлениях.

1. Политико-этический диалог. Одним из ключевых каналов межкультурного взаимодействия, созданных переводом «Гулистана», стала сфера политической этики. Саади, размышляющий о природе власти, о достоинстве правителя, о разумном совете и о границах насилия, был прочитан европейским читателем в момент, когда вопросы политического устройства, справедливости и легитимации власти находились в центре европейской интеллектуальной повестки.

Перевод Олеариуса раскрыл европейскому читателю несколько центральных аспектов персидской политической философии XIII века:

- власть как моральная ответственность;
- государь как носитель духовной и социальной меры;
- справедливость как основа общественного порядка;
- совет мудреца как ограничитель произвола.

Эти темы были созвучны европейскому контексту: протестантской теологии властных отношений, немецкой морально-политической публицистике XVII века, дискуссиям о легитимности власти после Тридцатилетней войны.

Таким образом, перевод «Гулистана» в редакции Олеариуса стал формой параллельного разговора, в котором персидская традиция не подчинялась европейской, а вступала с ней в сопоставительный диалог. Восточный текст

становился не «иллюстрацией» чуждой экзотики, а равноправным источником политического рассуждения, предлагающим собственный, автономный путь размышления о государе и государственности.

2. Этическая повседневность как основание межкультурной коммуникации. Второе направление диалога, сформированное переводом Олеариуса, связано с тем, что Саади обращает внимание на моральные аспекты повседневной жизни - жесты благожелательности, гостеприимства, мягкость и своевременность слова, уважение к слабому, избегание необдуманной речи.

Эти маленькие формы поведения, столь органичные для персидской культуры, оказались глубоко созвучны европейской протестантской этике XVII века, где повседневное благочестие понималось как непрерывная практика духовной дисциплины.

Перевод Олеариуса выполняет здесь двойную роль:

- переводческую - делает эти тонкие моральные акценты понятными немецкому читателю;
- культурно-антропологическую - показывает, что персидская культура обладает столь же развитой этикой повседневности, как и европейская.

В результате европейский читатель воспринимает Восток не только как пространство придворных церемоний, но как мир тонкой этической рефлексии, сопоставимый с собственными структурами повседневного поведения.

3. Перевод как реальная форма диалога с носителями персидской традиции. Особое значение имеет тот факт, что Олеариус, в отличие от большинства своих современников, стремился к прямому диалогу с персидскими информантами. Это проявилось в попытках уточнять значения слов и идиом, обращении к реальной рукописной традиции, обсуждении с носителями языка культурных реалий, связанных с придворными и бытовыми сюжетами.

Такие попытки нельзя сравнивать с современными этнолингвистическими методами, однако для XVII века они были редким явлением, свидетельствующим о формировании зачатков межкультурной чувствительности.

Фактически Олеариус стал одним из первых европейских учёных, кто признал необходимость соотнесения собственного понимания текста с пониманием его носителей. Это уже не монологическое восприятие Востока, а движение навстречу - пусть ограниченное, но принципиально новое. Как отмечает С. Басснетт, современный подход к переводу «заключается в том, чтобы рассматривать лингвистический обмен как по сути диалогический, как процесс, который происходит в пространстве, не принадлежащем абсолютно ни источнику, ни цели» [89, с. 6]. Именно в этом пограничном пространстве Олеариус выстраивает свой метод, превращая перевод из инструмента присвоения в акт взаимного признания культур.

4. Коррекция европоцентрических представлений о Востоке. До появления перевода 1654 года Восток в европейском сознании часто представлялся как пространство «деспотии», «суеверия» и культурной отсталости. Обычные для того времени путевые заметки и дипломатические отчеты чаще всего лишь укрепляли предвзятое отношение к Востоку, фокусируясь на внешних различиях и фиксируя «странности» местных обычаев.

Перевод Олеариуса не просто транслировал этический канон Саади - он стал мощной текстуальной стратегией, радикально изменившей привычную европоцентричную оптику. Эта работа открыла западному миру сложность нравственной рефлексии, политическую зрелость и тонкий психологизм персидской мысли. Опираясь на универсальность человеческих переживаний, Олеариус смог показать органическое единство этики и поэтики, характерное для классической восточной словесности. Как подчеркивает Э. Бранкафорте, этот проект стал осознанной попыткой опровергнуть глубоко укоренившиеся

европейские предрассудки [94, с. 4], утверждая самоценность иранской культуры вопреки стандартным колониальным паттернам той эпохи.

Следовательно, перевод «Гулистана» выступил в роли своеобразного корректива европоцентризма. Он не пытался стереть культурные границы, но убедительно доказывал: восточная традиция не является «младшей» или «несовершенной». Напротив, перед европейским читателем она предстала как абсолютно зрелая, самодостаточная философская и литературная система.

5. Диалог как фрагментарность. Несмотря на значимость перевода, межкультурный диалог XVII века оставался неполным и асимметричным. Европа обладала преимуществом институциональной силы: именно она определяла какие тексты переводить, как их интерпретировать, в какие дискурсивные рамки их помещать. Тем не менее, важно подчеркнуть, что даже фрагментарный диалог остаётся диалогом и именно такие «ограниченные» формы медиации создавали основу для более зрелых интерпретационных моделей XVIII–XIX веков.

Перевод Олеариуса стал не финальной формой межкультурной коммуникации, а первым шагом, который позволил Европе увидеть в персидской культуре не объект описания, но партнёра для нравственного и политического размышления.

6. Встреча двух эпистем: европейская морально-рациональная и персидская этико-образная. Перевод «Гулистана» создаёт пространство встречи двух форм мышления — европейской рационализированной морали и персидской этико-образной традиции, в которой мысль существует не в виде системных трактатов, а в форме притчи, афоризма, наблюдения, миниатюры.

Эта встреча была неравной, но она изменила структуру европейского восприятия Востока. Впервые европейский читатель оказался перед текстом, который не навязывал доктрины, не формулировал абстрактных категорий, но раскрывал мудрость через образы и ситуации и предлагал мораль как опыт, а не как схему.

Для XVII века это было необычным, европейская культура привыкла искать истинность в формулировке, тогда как Саади предлагает истинность в неформализованном опыте. Перевод Олеариуса, сохранивший структурное ядро персидской этики, сделал эту мыслительную форму доступной Европе. Это не просто «передача текста» — это трансформация эпистемологического горизонта. Как утверждает А. Берман, подлинная сущность перевода заключается в том, чтобы быть «открытостью, диалогом, скрещиванием, децентрацией»; перевод - это прежде всего «установление связи» [91, с. 4]. Благодаря этому Европа впервые увидела, что существует иной способ морального мышления, основанный на конкретности и оттеночности, а не на догматическом систематизме.

7. Роль переводчика как «двойного читателя»

Перевод Олеариуса демонстрирует уникальный для XVII века феномен - переводчик выступает как двойной читатель — читатель персидского текста и одновременно читатель европейской культурной ситуации. Это означает, что Олеариус воспринимает Саади в его исконном персидском контексте, но интерпретирует текст в соответствии с европейскими риторическими привычками. Он самостоятельно определяет смысловое ядро произведения, решая, какие элементы нуждаются в пояснении, и мастерски удерживает баланс культурных смыслов между двумя аудиториями. Такой «двойной тип чтения» создает эффект глубокой межкультурной рефлексии: Европа знакомится с Востоком не напрямую, а через призму видения переводчика.

В XVII столетии это был фактически единственный возможный формат взаимодействия, так как институтов профессионального востоковедения и двуязычных специалистов еще не существовало. Однако именно Олеариус заложил фундамент для того, что позднее станет академической и этической нормой: признание переводчика полноправным участником межкультурного диалога, а не просто техническим ретранслятором слов.

Примечательно, что в самой персидской традиции Саади выступает как наставник, чей мягкий, но настойчивый нравственный голос обращен к

читателю. Это поучение строится не «сверху вниз», а на основе глубокого гуманистического принципа — уважительного «равенства в человеческом несовершенстве». Перевод Олеариуса, несмотря на все адаптации, сумел сохранить эту интонацию, сделав её понятной для европейского сознания.Эта этическая манера оказывается удивительно созвучной европейской протестантской традиции XVII века. Ф. Шлейермахер видел задачу переводчика в дилемме: «переводчик оставляет в покое писателя и заставляет читателя двигаться к нему навстречу, либо оставляет в покое читателя, и тогда идти навстречу приходится писателю» [79, с. 132]. Оба пути, по его мнению, исключают друг друга. В случае с Олеариусом этот метод позволил европейскому читателю не просто изучить чужую мораль, а встретиться с Саади как с равным собеседником в пространстве общего человеческого опыта.

Перевод Олеариуса делает видимой эту созвучность: европейский читатель воспринимает Саади не как чуждого пророка, а как равного собеседника, который не наставляет авторитарно, не использует догматическую риторику, но предлагает опыт, основанный на наблюдении и человечности.

Так формируется новая модель межкультурного общения — «гостеприимство смысла», когда текст другой культуры не отталкивает, но принимает читателя, открывая ему пространство для собственных размышлений.

Эта модель позже окажет влияние на немецкую сентенциальную литературу XVIII века, французскую моралистическую традицию, английскую философию чувствительности и немецкую духовную прозу эпохи пиетизма.

Саади, переданный через переводчика XVII века, стал частью европейского морального самовосприятия.

8. Перевод как механизм «социальной эмпатии». «Гулистан» — это книга, построенная на эмпатическом наблюдении за человеком. Саади видел страдающего, заблуждающегося, ошибающегося, ищущего, слабого, мудрого,

непоследовательного, великодушного и т.д. человека. Он фиксировал не абстрактные добродетели, а жизненные сцены, в которых раскрывается природа человеческого выбора.

И перевод Олеариуса ретранслирует эту эмпатическую оптику европейскому читателю, создавая возможность увидеть в «другом» — восточном человеке — не экзотический объект, а аналог своего морального опыта. Таким образом, формируется ранняя модель межкультурной эмпатии. Европа начинает воспринимать Восток не как «мир других», а как пространство, где действуют такие же люди, движимые такими же страстями, заблуждениями и стремлением к благу. Это изменение ракурса — один из важнейших вкладов перевода Олеариуса в историю межкультурного диалога. Как подчёркивал М. М. Бахтин, в пространстве подлинного диалога рождается «слово всякого человека, обращённое ко всякому человеку» [6, с. 352], где личностное начало оказывается сильнее культурных и национальных границ.

9. Персидский гуманизм через немецкую риторику. Гуманистическая основа «Гулистана» - это уважение к человеческому достоинству, идея справедливости, сострадание, признание ценности духовного роста - была воспринята Европой через перевод Олеариуса как персидский вариант универсального гуманизма.

Немецкая барочная риторика, в которой изложен перевод, не подавляет этот гуманистический импульс, а напротив - делает его слышимым европейскому читателю.

В результате возникает феномен, уникальный для XVII века, персидский гуманизм входит в европейское пространство мысли через немецкий филологический дискурс.

Это была не ассимиляция и не подмена, а форма культурной транспозиции, при которой гуманистическое ядро сохраняется и становится частью европейского понимания Востока.

10. Перевод как «встреча культурных темпов». Одним из наиболее тонких аспектов межкультурного диалога является различие культурных

скоростей — темпов развития литературных форм, философских категорий, политических структур.

Саади представлял зрелую персидскую традицию XIII века. Европа XVII века - это мир, переживающий конфессиональные конфликты, ранний рационализм, развитие национальных литератур.

Перевод Олеариуса стал пространством, где эти культурные скорости впервые были соотнесены и Европа увидела, что персидская культура обладает своей исторической глубиной, имеет собственную философскую динамику, давно разработала формы нравственной рефлексии и не является культурно «несовершеннолетней». Как отмечает С. Вернер, перевод Саади послужил для Европы корректором хронологического высокомерия, заставив читателя признать в восточном авторе интеллектуального и морального современника [201].

Обращение Олеариуса к «Гулистану» Саади представляет собой явление, значение которого выходит далеко за рамки истории немецкого или европейского перевода. Его деятельность обнаруживает одну из первых в раннемодерной Европе моделей подлинного межкультурного диалога, в котором европейский учёный не только стремился понять «чужую» традицию, но и допускал возможность того, что эта традиция обладает собственными интеллектуальными основаниями и способна вступать в равноправное общение с европейским горизонтом мысли. Этот диалог не был симметричным, не был методологически зрелым в современных смыслах, но он сформировал важнейшие предпосылки для последующего развития ориенталистики и сравнительной литературной науки в последующих - XVIII–XIX вв.

Перевод Адама Олеариуса стал пространством встречи двух эпистем - европейской морально-рациональной и персидской этико-образной. Саади, наследующий традиции адебной литературы, суфийской антропологии и придворной этики, мыслил в формах конкретности, наблюдения и образности. Европа XVII века, напротив, ориентировалась на систематическую моральную

аргументацию, на ясную структуру добродетелей, на протестантское представление о совести и личной ответственности. Перевод Олеариуса впервые сделал эти две системы соизмеримыми. Он не растворил персидскую этику в европейской, но и не представил её как «непереводимое» явление: напротив, он создал зону смысловой совместимости, в которой читатель мог увидеть в афоризмах Саади не экзотику, а универсальное размышление о человеческой природе.

Здесь особое значение имеет фигура переводчика как «двойного читателя». Олеариус читает текст сразу в двух режимах — как человек, знакомый с персидским языком, его рукописями, носителями и культурной средой, и как европеец XVII века, принадлежащий к протестантской и барочной традиции морализма. Эта двойственность позволяет ему сформировать перевод, который не разрушает образность Саади, но делает её доступной европейскому читателю.

Он мастерски соблюдает баланс между «верностью смыслу» и «ясностью изложения» - то самое равновесие, которое немецкое переводоведение позже назовет гармонией между *Sinn* и *Klarheit*. В этом контексте перевод Олеариуса можно считать одним из первых проявлений диалогической герменевтики в европейском пространстве.

Ключевым направлением межкультурного взаимодействия, запущенного этим переводом, стал политико-этический диалог. Саади выстраивает модель власти, фундаментом которой служат нравственный долг, справедливость, милосердие и готовность правителя внимать мудрым советам. Эти идеи нашли живой отклик в интеллектуальной среде Европы XVII века, которая как раз осмысляла катастрофические последствия Тридцатилетней войны и вела напряженные дискуссии о легитимности государства. Притчи Саади о царях и их визирях, мастерски переложенные Олеариусом, вступили в негласный спор с европейскими трактатами: от протестантской политической теологии до немецких руководств по воспитанию принцев. В итоге «=» Гулистан» начал восприниматься не как экзотический «восточный» манускрипт, а как

полноценный и равноправный участник европейской политической дискуссии.

Вторым уровнем диалога стало этическое измерение повседневной жизни. Саади придаёт огромную важность «маленьким» жестам - гостеприимству, деликатности слова, уважению к слабому, умеренности в поведении. Эти формы практической нравственности были глубоко близки европейскому протестантскому дискурсу, для которого повседневное благочестие было столь же значимо, как и доктринальные истины. Через перевод Олеариуса европейский читатель открывал для себя персидскую культуру не как пространство экзотических обрядов, но как традицию тонкой моральной рефлексии над обычной жизнью. В результате устанавливалась новая оптика: повседневная этика Востока становилась узнаваемой и соизмеримой с европейской.

Немаловажным становится и сам процесс создания перевода как акт раннего культурного диалога. Известно, что Олеариус работал с персидскими информантами, уточнял значения выражений, обсуждал культурные реалии, сверял рукописные варианты. Эти действия, хотя и ограниченные с современной точки зрения, свидетельствуют о признаках этнолингвистической чувствительности. В этом проявляется ранняя форма уважения к инаковости культуры: переводчик не претендует на абсолютное знание, а стремится услышать другое слово так, как оно звучит в исходной традиции. Согласно концепции С. Г. Тер-Минасовой, именно «изучение мира носителей языка помогает понять особенности речеупотребления, дополнительные смысловые нагрузки, политические, культурные, исторические и тому подобные коннотации единиц языка и речи» [70, с. 101]. Обращение к информантам позволило Олеариусу не просто транслировать текст Саади, но и реконструировать тот культурный контекст, который делает этот текст живым и понятным представителю иной традиции.

Перевод Олеариуса способствовал и коррекции европоцентрических представлений о Востоке. В XVII веке европейские описания Персии часто

строились вокруг мотивов деспотизма, экзотики или «технической отсталости». Однако «Гулистан», переданный с уважением и вниманием к внутренней логике текста, показывал Восток как мировоззренчески зрелое пространство, где размышляют о человеческом достоинстве, справедливости, природе власти и ответственности человека перед другим. Для европейского читателя становилось очевидным, что Восток имеет не менее развитую нравственно-философскую традицию, чем Европа. Этот эффект культурной «деэкзотизации» был одним из важнейших результатов перевода: он помогал Европе видеть в Востоке не объект наблюдения, а партнёра для интеллектуального общения.

Важную и особую роль в становлении межкультурного диалога сыграло то, что перевод стал механизмом развития ранней формы культурной эмпатии. Саади наблюдает за человеком с позиций гуманистического сочувствия, он фиксирует слабость без осуждения, а ошибку - без презрения, добродетель - без лишнего пафоса. Эта эмпатическая оптика, транслируемая Олеариусом, позволила европейской аудитории увидеть в восточном человеке не «чужака», а фигуру, глубоко родственную самому себе. Возникла принципиально новая модель восприятия: Восток предстал пространством, где человек мучится теми же сомнениями и стремится к тем же идеалам. Такой подход эффективно разрушал барьеры культурной дистанции.

Другое важное измерение диалога связано с феноменом «встречи культурных скоростей». Саади репрезентирует зрелую этическую традицию XIII века, в то время как Европа XVII столетия находилась в эпицентре конфессионального кризиса и одновременно на пороге рационалистического подъема. В своём переводе Олеариус соотносит эти временные горизонты, наглядно показывая, что персидская мысль выработала сложнейшие интеллектуальные формы задолго до европейского Просвещения. Этот эффект деконструирует иерархические модели истории, в которых Европа видела себя единственным центром прогресса.

В итоге труд Олеариуса заложил фундамент для зрелого межкультурного общения последующих веков. Это был первый шаг к признанию за Востоком способности к самостоятельной рефлексии о человеке и обществе. И хотя этот этап еще не был полноценным диалогом на равных, он открыл путь для будущих академических и философских контактов. Благодаря «Гулистану» Европа начала взаимодействовать с персидской мыслью не через призму экзотизации или снисходительного морализаторства, а через уважительный интерес к иному способу миропонимания.

Заключение по разделу 4.3.

Анализ роли Адама Олеариуса в формировании диалога между Европой и Персией позволяет сделать следующие выводы:

1. Перевод в качестве ранней модели взаимодействия эпистем соединил европейскую рациональную нормативность с персидской образной этикой, создав общую территорию смыслов. Это был один из первых случаев, когда европейский читатель перешел из позиции пассивного наблюдателя в режим активного интеллектуального взаимодействия с восточной традицией.

2. Личность переводчика как центральный механизм культурного посредничества, в котором Олеариус выступил в роли «двойного читателя»: он воспринимал Саади в иранском контексте и одновременно адаптировал его под риторические ожидания Запада. Такой подход позволил сохранить логику оригинала, сделав её понятной для сознания человека XVII века.

3. В интерпретации Олеариуса Саади вступает в дискуссию с европейской мыслью о природе власти и справедливости. Это стало важным вкладом в преодоление европоцентричных стереотипов о «восточных деспотиях».

4. Определенные жесты нравственного поведения, ключевые для Саади, оказались созвучны протестантской практической морали. В результате Восток стал восприниматься не как экзотическая декорация, а как среда глубокой моральной рефлексии.

5. Переданная через текст гуманистическая оптика - уважение к достоинству и критика жестокости — позволила увидеть в восточном человеке равного субъекта со схожим спектром жизненных ситуаций.

6. Персидская традиция предстала самодостаточной и зрелой, что помогло преодолеть иерархическую модель времени, в которой Восток считался «отстающим».

7. Перевод Олеариуса (1654 года) стал отправной точкой для дальнейших филологических и компаративистских исследований, закрепив за Саади статус классика мировой мысли.

Совокупность этих положений доказывает, что перевод Олеариуса был не просто культурным событием своего времени, а структурным элементом, определившим историю европейско-персидского интеллектуального контакта. Его деятельность вышла за рамки филологии: он создал подлинное пространство смысловой коммуникации.

Благодаря Олеариусу «Гулистан» перестал быть экзотической книгой о чужих нравах и превратился в зеркало, в котором европейский читатель узнавал собственные идеалы и сомнения. Этот перевод следует рассматривать как событие, открывшее новый способ «чтения» Востока — не как «другого», а как полноправного собеседника.

4.4. «Гулистан» Саади и наследие Олеариуса в современном мире

Прослеживая путь «Гулистана» от Шираза XIII века до глобального пространства XXI столетия, мы видим не просто национальный канон, а долговечный механизм духовной связи. Его афоризмы продолжают жить в самых разных языках, а посредничество Олеариуса сегодня обретает новый смысл как исторический пролог к современному диалогу культур.

Современное литературоведение рассматривает «Гулистан» Саади как монолит, в котором этика, эстетика и социальный анализ неразделимы. А место Саади в мировой литературе определяется тем, что его произведения выстраивают особый тип общения с читателем, открытый всему миру. В этой

перспективе перевод Олеариуса остается тем важным каналом, по которому голос Саади впервые достиг европейского берега.

В течении столетий «Гулистан» служит ареной нравственной рефлексии, так как вся его композиция - лаконичные истории с афористическим финалом - нацелена не на отвлеченное поучение, а на живую, проверенную опытом мудрость.

Одна из самых известных строф, начинающаяся словами о «племени Адамовом как едином теле», стала в наши дни эмблемой универсалистской этики солидарности:

«Сыны Адама спаянные друг с другом члены (единого тела),
Ибо сотворены из одной сущности.
Если судьба поразит один член недугом,
То и остальные члены покинет покой.
О ты, кого не печалит страдания других, -
Нельзя тебя назвать человеком» [53, с. 76].

Этот фрагмент, давно вышедший за пределы собственно литературного контекста, сегодня цитируется в дискуссиях о правах человека, гуманитарных катастрофах, миграционных кризисах. Саади, говоря языком суфийски окрашенного гуманизма придворной Персии XIII века, формулирует интуицию, которая в XXI веке считывается как предельно точное выражение идеи глобальной взаимной ответственности.

Подобным же образом функционируют и многочисленные афоризмы «Гулистана», обращённые к внутренней дисциплине речи и поведения. Слова о том, что «ум невежды - молчание» и что «пока человек не заговорил, не ясно, велик он или мал», демонстрируют тонкое понимание связи между речью и этикой: слово у Саади всегда испытание, всегда проявление внутреннего качества. В современных условиях, когда дискурс, публичный и цифровой, становится пространством непрерывного говорения, эта лаконичная формула приобретает новую остроту: молчание оказывается не только признаком смирения, но и формой ответственности за произнесённое.

Не менее показательно и высказывание о непостоянстве мира: «Что непостоянно - то любви недостойно». За кажущейся простотой формулировки скрывается то, что современная философия определила бы как критику фетишизации мгновенного и случайного. В системе Саади подлинная ценность не может быть связана с вещами и положениями, обречёнными на исчезновение; этот акцент на устойчивых, не подверженных моде основаниях выбора и сегодня созвучен многим этическим дискуссиям.

Тем самым «Гулистан» предстаёт как «этический архив», к которому можно обращаться вновь, соотнося персидские притчи с современным опытом и обнаруживая в них формы универсально узнаваемого нравственного опыта. Подобное восприятие текста становится возможным благодаря «вненаходимости» европейского читателя, так как, по М. М. Бахтину, «чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже» [7, с. 334]. В процессе этой встречи между ними начинается «диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов» [Там же, с. 335]. В результате произведение Саади переходит в «большое время», где оно неизбежно «обогащается новыми значениями» [Там же, с. 331], превращаясь из локального памятника в актуальный для любой эпохи моральный ресурс.

Наряду с этической нагрузкой «Гулистан» обладает качеством, которое определяет его долгую жизнь в литературном поле, — совершенной эстетической формой. Исследователи неоднократно подчёркивали особый статус этого памятника среди шедевров иранской классики. В частности, Ян Рипка характеризует «Гулистан» как одно из «наиболее известных и любимых произведений персидской словесности», отмечая, что именно элегантность стиля и лаконизм композиции обеспечили ему «уникальную устойчивость во времени» [27, с. 52].

Структура книги, основанная на чередовании прозаических миниатюр и стихотворных вставок, создаёт особый ритм чтения: проза развёртывает ситуацию, поэзия собирает её в афористическое «зерно». Двойственность повествовательной и ритмической формы делает текст Саади структурно

многослойным при внешней доступности. Переход от сюжетного рассказа к дидактическому выводу происходит бесшовно, стирая грань между действием и его осмыслением. Х. Массе характеризует этот стиль как «эрудированную простоту», отмечая, что автор сознательно избегает избыточности и неясности, свойственных восточной поэзии того времени. Согласно Массе, Саади придерживается «строгости в использовании метафор» [147, с. 237], что позволяет сохранять логическую ясность текста, не лишая его художественной глубины.

Современное литературоведение видит в «Гулистане» не только вершину дидактической прозы, но и модель особого жанрового синтеза, в котором анекдот, притча, афоризм и поэтическая строфа соединяются в единую ткань. Именно эта гибкость формы объясняет, почему «Гулистан» столь легко поддаётся адаптации и сокращениям, не теряя при этом своей узнаваемой интонации.

Универсальность «Гулистана» проявляется не в абстрактном характере его тем, а в способности конкретного персидского материала пересекать культурные границы, не растворяясь в них. Современные исследователи, анализирующие международную рецепцию Саади, подчёркивают три уровня этой универсальности.

Во-первых, речь идёт об антропологической глубине: «Гулистан» рисует человека в состояниях, которые остаются узнаваемыми и сегодня — страх, зависть, гордыня, сострадание, любовь, жажда признания и боязнь унижения. Именно эта «психологическая прозрачность» делает текст доступным читателю любой традиции.

Во-вторых, универсальны этические принципы, вокруг которых организованы сюжеты: справедливость, умеренность, милосердие, правдивость, ответственность сильного перед слабым. Эти категории, как показывают исследования китайской, российской и западноевропейской рецепции, могут быть без труда встроены в разные ценностные системы - конфуцианскую, христианскую, светско-гуманистическую.

В-третьих, социальные наблюдения Саади, обращённые к практике правления, отношениям богатых и бедных, положению учёного и невежды, при всей укоренённости в персидском контексте, высвечивают типовые механизмы социальной динамики: злоупотребление властью, коррупцию, лицемерие, цену правдивого слова. Эти механизмы мало зависят от эпохи, что и обеспечивает тексту устойчивую актуальность.

В этом контексте примечательно исследование рецепции «Гулистана» в Китае, проведенное Ш. Ходжамуродовой [73]. Оно демонстрирует специфику «национальной адаптации» памятника: текст Саади не просто транслируется на другой язык, но интегрируется в систему конфуцианской морали и исламской этики (преимущественно в среде мусульман-*хуэй*), становясь органичной частью локальной дидактической традиции. В китайском контексте особо акцентируются сюжеты, связанные с почтением к старшим, справедливым управлением, гармонией общины, умеренностью и коллективной ответственностью. Притчи Саади начинают читаться как близкие конфуцианскому идеалу *«жэнь»* и представлению о «правильном правлении», при этом внешне оставаясь принадлежащими иной культуре.

Этот феномен демонстрирует, что универсальность «Гулистана» не означает стирания культурных различий: напротив, именно через процедуру адаптации - отбор, локальные комментарии, переакцентировку мотивов - происходит диалог между персидской и китайской традициями. «Гулистан» входит в китайскую образовательную и духовную практику как свод наставлений, которые можно применить к собственным историческим и социальным условиям.

Не менее показателен и русский опыт чтения «Гулистана», сконцентрированный вокруг фигуры Л. Н. Толстого. Для Толстого, стремившегося соединить просветительскую задачу с нравственным воспитанием, Саади оказался одним из естественных собеседников.

В «Азбуке» и «Круге чтения» Л. Н. Толстой [71] обращается к притчам разных культур — от античных до восточных, — формируя своего рода

«универсальный катехизис» нравственного опыта. Исследования выявляют прямые сюжетные параллели между рассказами «Азбуки» и историями «Гулистана»: персидская притча преломляется через русскую педагогическую оптику, упрощается в деталях, но сохраняет этическое ядро. Писатель, стремившийся к предельной простоте формы при максимальной концентрации смысла, находил в афористической структуре текстов Саади родственный источник мудрости, пригодный для «народной» аудитории. Как отмечает М. Л. Рейснер, принципы универсальной морали и гуманизма Саади, переведенные Толстым в «художественно совершенную и одновременно простую форму» [50, с. 132-133], стали для русского классика «опорой в каждодневном стремлении к самовоспитанию». Это позволяет рассматривать использование персидской дидактики не как внешнее заимствование, а как сознательную интеграцию идей Саади в фундамент собственного этического учения писателя.

В западноевропейском пространстве влияние «Гулистана» проявлялось менее в прямых заимствованиях, чем в формировании общего интереса к восточной дидактической прозе. Уже перевод Андре дю Риэ 1634 года, а затем латинские и немецкие версии (включая опыт Олеариуса) открыли европейскому читателю новый тип морализаторской литературы, в которой мудрость выражается не в систематическом трактате, а в парадоксальной, лаконичной истории.

В эпоху Просвещения, когда Европа искала «естественную мораль» вне конфессиональных границ, «Гулистан» оказался в одном ряду с Библией, античной стоической традицией и сборниками апофегм как источник рассуждений о «человеческой природе» и «естественном благе». Институционализация «Гулистана» в XX веке проходила как в западном, так и в восточном академическом пространстве. Наряду с фундаментальными трудами Э. Брауна, Я. Рипки и А. Арберри и др., решающую роль в научном закреплении текста сыграли иранские учёные — в частности, М. А. Форуги, подготовивший эталонное издание «Куллийати» Саади [178], чьи историко-

литературные изыскания позволили включить наследие поэта в строгую систему национального канона.

На фоне этой широкомасштабной глобальной биографии «Гулистана» наследие Адама Олеариуса в современном мире приобретает двойственный статус: С одной стороны, его фрагментарные переводы и пересказы притч давно утратили значение «актуального» посредника между Саади и читателем: им на смену пришли более точные и полные версии. С другой стороны, именно сегодня, в эпоху рефлексии о механизмах культурного перевода и колониальных иерархиях знания, опыт Олеариуса оказывается важнейшим материалом для понимания ранних форм европейско-персидского диалога.

В этом контексте Олеариус выступает как фигура «первопроходца», который, не обладая ещё ни разработанной переводческой теорией, ни институциональной поддержкой ориенталистики, пытается включить фрагменты «Гулистана» в европейский текст - своё «Описание путешествия в Московию и Персию». Он не ставит перед собой задачу полноценного издания Саади, но использует его истории как доказательство того, что за описываемыми обычаями и политическими структурами стоит развитая словесная культура, способная формулировать сложные вопросы о власти, справедливости и человеческом достоинстве.

Для современного исследователя переводы Олеариуса — ценный исторический документ, так как они фиксируют:

– уровень языковой компетенции и информированности европейского учёного XVII века о персидской традиции;

– типичные стратегии ранненовременного перевода — доместикацию, сглаживание культурных реалий, ориентацию на ясную, морализаторски устроенную прозу;

– европоцентрические рамки интерпретации, в которых восточный текст нередко превращается в иллюстрацию уже имеющихся европейских представлений.

Анализ этих переводов позволяет точнее увидеть, как формировалась ранняя карта «Востока» в европейском сознании и какие ограничения сопровождали первые попытки культурного посредничества.

Наследие Олеариуса важно и как часть истории институционализации востоковедения. Его труды, наряду с сочинениями других путешественников и миссионеров XVII века, создали эмпирический фундамент, на котором в XVIII–XIX веках возникли кафедры восточных языков, академические переводы, критические издания персидских текстов.

Ранние, несовершенные переводы «Гулистана» сыграли роль «зонда», нащупывающего возможность серьёзного интереса к персидской литературе. Именно они продемонстрировали европейской учёной среде, что за пределами библейско-античного горизонта существует развитая традиция, сравнимая по сложности с собственной. Отсюда — переход от эпизодических переводов к систематическому изучению персидского языка, от случайных заимствований к созданию академических корпусов текстов.

Сегодня работа Олеариуса интересует не только иранистов, но и историков науки, теоретиков перевода, исследователей межкультурной коммуникации. В ней можно проследить, как из индивидуального опыта путешественника-переводчика постепенно вырастает дисциплинарное поле, в котором Восток перестаёт быть исключительно объектом «описания» и становится партнёром в сложной игре интерпретаций.

В современной ситуации, когда межкультурная коммуникация из эпизодического события превратилась в повседневную реальность, совместное рассмотрение «Гулистана» и наследия Олеариуса позволяет увидеть два измерения одного и того же процесса.

Саади демонстрирует, как классический текст может сохранять силу воздействия, переходя из одной культурной оболочки в другую, не теряя смыслового ядра. Олеариус показывает, насколько хрупок первый этап этого перехода, насколько неизбежны и ошибки, и искажения, и одновременно — насколько продуктивен сам факт попытки услышать и передать другой голос.

Именно эта двойственность — универсальность «Гулистана» и историческая ограниченность ранних переводов — делает их совокупное изучение особенно важным для современной гуманитарной науки. В одном случае мы имеем дело с текстом, который эпоха за эпохой подтверждает свою способность быть медиатором между культурами; в другом — с человеком и его практикой, наглядно демонстрирующими цену и риск любого акта культурного посредничества.

Заключение по разделу 4.4.

«Гулистан» Саади в современном мире сохраняет статус не только национального, но и глобального классического текста, функционирующего одновременно как источник этической рефлексии, литературный шедевр и антропологический документ.

Этическое измерение «Гулистана» проявляется в универсальности затрагиваемых тем и конкретности ситуаций, позволяющих соотносить персидские притчи с опытом разных культур и эпох; центральные образы, такие как метафора «племени Адамова», вошли в глобальный гуманитарный словарь.

Эстетическая форма «Гулистана» - синтез прозы и поэзии, афористичность и композиционная строгость - обеспечила ему особое место в истории персидской литературы и сделала его удобным объектом для переводов и адаптаций.

Межкультурная рецепция «Гулистана» (западноевропейская академическая канонизация, «национальная адаптация», русская педагогическая традиция, китайская) свидетельствует о способности текста интегрироваться в различные ценностные и образовательные системы без утраты собственной идентичности.

В современном понимании наследие Адама Олеариуса - это не просто архивный текст, а пример раннего, во многом интуитивного, но структурно фундаментального труда межкультурного посредничества, который впервые

открыл классическую персидскую словесность для европейского читателя XVII века.

Сегодня переводы Олеариуса служат ценнейшим историко-филологическим источником, так как позволяют реконструировать объём знаний о Персии того времени, специфику раннемодерной переводческой практики и те границы, в которых Европа вообще была способна воспринимать Восток в период Нового времени.

Перевод Олеариуса дала один из решающих импульсов к рождению востоковедения как академической дисциплины. Она стимулировала переход от случайных, единичных переводов к системному изучению персидского языка и литературы как самостоятельного научного объекта.

И наконец, исследование «Гулистана» Саади сквозь призму наследия Адама Олеариуса помогает осознать механизм долгосрочного культурного влияния. Классический текст превращается в глобальный ресурс именно благодаря непрерывной цепи исторических посредников, каждый из которых добавляет новые грани в понимание оригинала.

Раздел 4.4 завершает исследование темы от реконструкции ранних форм европейской рецепции «Гулистана» к осмыслению их длительных последствий в современном мире. «Гулистан» Саади предстаёт как произведение, не исчерпывающееся рамками средневековой персидской культуры. Его гуманистическая интенция, этическая строгость и эстетическая завершённость позволили ему войти в состав мирового литературного и интеллектуального канона.

Наследие Адама Олеариуса, в свою очередь, демонстрирует, как первые, зачастую неполные и противоречивые акты культурного перевода могут запустить процессы, результат которых проявляется лишь через столетия: от его фрагментарных переводов и пересказов ведёт линия к современному академическому изучению Саади, к многоязычным изданиям «Гулистана», к широкому признанию его как текста, принадлежащего не только Ирану, но и «мировой библиотеке».

В современном контексте, когда вопросы межкультурного диалога, памяти и ответственности стоят особенно остро, обращение к «Гулистану» и к опыту его ранних переводчиков приобретает характер не только филологического, но и этического жеста. Саади напоминает о том, что человечность начинается с признания боли другого как своей. Тем самым «Гулистан» Саади и наследие Адама Олеариуса в современном мире оказываются не просто объектами историко-литературного исследования, а важными ориентирами в осмыслении возможностей и пределов межкультурного диалога, в котором классические тексты продолжают быть живыми посредниками между цивилизациями.

Заключение по четвёртой главе.

Анализ, проведённый в настоящей главе позволяет представить европейскую рецепцию «Гулистана» Саади как сложный, исторически многослойный процесс, в котором взаимодействуют раннемодерные переводческие практики, механизмы культурного посредничества и современные формы интерпретации персидского текста. В центре этого процесса оказывается фигура Адама Олеариуса - учёного, дипломатического агента и одного из первых европейских интерпретаторов персидской литературы. Его деятельность обнаруживает характерные черты раннего этапа европейского востоковедения: отсутствие институционализированных методологий, зависимость от личного опыта путешествия, ограниченность текстологических ресурсов и, в то же время, искреннюю попытку передать «голос» иной культуры европейскому читателю.

Рассмотрение источников и исторических обстоятельств перевода показывает, что знакомство Европы с «Гулистаном» происходило не спонтанно, а через устойчивые каналы - дипломатические миссии, торговые маршруты, дворовые библиотеки, круги учёности XVII века. В этих условиях перевод выступал не только техническим средством, но и инструментом концептуализации Востока. Олеариус вписывает фрагменты Саади в структуру собственного *Reisebericht,* где литературный текст приобретает

функцию культурного свидетельства. Тем самым уже в XVII веке персидская дидактическая проза оказывается включена в европейский механизм производства знания — пусть и в высоко опосредованной форме.

Выявлено, что перевод Олеариуса как текстологическое явление несёт на себе следы ранней стадии трансфера восточных литературных форм. Отбор фрагментов, морально-дидактические акценты, доместицирующие стратегии, замещение сложных метафор рационализированными конструкциями — всё это отражает попытку адаптировать произведение Саади для немецкого читателя XVII века. При этом Олеариус не стремился к реконструкции художественного целого, что делает его работу ценным свидетельством первоначального европейского подхода к восточным текстам: стремление выделить в них моральный «смысловой остаток» и вписать его в европейскую риторическую традицию. Сравнение перевода Олеариуса с последующими переводами XVII–XIX веков позволяет наглядно проследить поступательный характер европеизации «Гулистана»: от первых фрагментарных и чисто иллюстративных попыток до создания цельных, глубоких филологических версий.

Известно, что художественная структура «Гулистана» - это сложнейший синтез прозы и поэзии, пронизанный афористичностью, внутренней рифмой (*садж*), особым ритмом и многослойной метафорической символикой. Эта эстетическая многогранность стала главным вызовом для ранних переводчиков. Потери в образности, неизбежная трансформация культурных подтекстов и упрощение риторического строя свидетельствуют о том, что художественная ткань текста стала «камнем преткновения» для европейского рецептивного горизонта XVII века.

- Это наблюдение принципиально важно для понимания общих закономерностей культурного трансфера литературных произведений:
- на начальной фазе знакомства переосмысление «чужого» фактически всегда ведет к редукции его художественной сложности;

– переводчик неосознонно проецирует нормы собственной культуры на другую традицию, чтобы сделать её понятной.

Следовательно, невероятное влияние «Гулистана» на мировую культуру обусловлено не столько совершенством ранних переводов, а их способностью инициировать долгое, безостановочное движение текста сквозь языки и эпохи. Саади Ширази остаётся актуальным и в XXI веке, выступая одновременно как источник универсальных этических принципов и как незыблемый литературный канон.

В то же время перевод Адама Олеариуса сегодня воспринимается прежде всего как уникальный историко-культурный памятник и документ, который фиксирует «точку отсчета» - реальный уровень знаний Европы о Персии XVII века, состояние раннемодерной переводческой практики и саму траекторию рождения ориенталистики как строгой академической дисциплины.

Совмещение этих перспектив - многовекового пути шедевра Саади и начального этапа его европейской рецепции - позволяет сделать фундаментальный вывод. Литературный перевод признается эффективным не тогда, когда он достигает абсолютной точности, а тогда, когда он запускает бесконечную цепь интерпретаций, расширяет познавательный горизонт и создает интеллектуальную инфраструктуру для глубокого, осознанного освоения иного, чужого культурного мира.

Таким образом, перевод Олеариуса выступает не конечной точкой, а отправным пунктом сложной истории встречи персидской литературы и европейской культуры.

В целом европейская история «Гулистана» - это история постепенного усложнения взгляда на Восток. От первых морально-дидактических извлечений XVII века европейская мысль переходит к филологическим, эстетическим и культурологическим анализам, а затем - к современному пониманию персидского текста как глобального культурного феномена. Такая динамика подтверждает, что транснациональное движение литературных произведений требует не только переводческих усилий, но и постоянной

переоценки методов интерпретации. «Гулистан» Саади, обладая художественной ёмкостью и универсальной этической направленностью, оказывается именно тем текстом, который способен выдерживать множественные формы культурного «перевоплощения».

В итоге можно констатировать, что главный результат рецепции Саади в Европе - это не разовый акт перевода, а развивающаяся историческая структура, в которой труд Олеариуса играет фундаментальную роль не по критерию полноты или точности, а по критерию культурного следа.

Перевод Адама Олеариуса обозначил точку вхождения «Гулистана» в европейское сознание, тогда как дальнейшие века обеспечили этому тексту путь в мировую культуру.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Путь «Гулистана» Саади в культурное пространство Европы XVII века открывает перед исследователем особую форму интеллектуального движения, в котором текст, родившийся в иной духовной среде, начинает звучать в контексте другой цивилизации и при этом не утрачивает собственной глубины. Это движение не сводится к простой передаче содержания; в нём отражается способность литературы соединять миры, находящиеся на удалении друг от друга как географически, так и внутренне. Для Европы того времени «Гулистан» оказался не случайной находкой, а текстом, наделённым свойством взывать к тем сторонам человеческой природы, которые нуждались в ясности, нравственной опоре и внутреннем равновесии.

Европейский читатель XVII столетия, окружённый переменами, конфессиональными напряжениями и поиском устойчивых оснований бытия, обращался к произведениям, содержащим обобщённый опыт человеческой жизни. Саади предлагал именно такую форму - афористичную, образную, избирательно плотную, открывающую возможность для размышления, а не навязывающую готовые решения. Его тексты действовали не через авторитет, а через внутреннее убеждение. Благодаря этому «Гулистан» не нуждался в том, чтобы подстраиваться под европейские ожидания: он вписывался в них сам, поскольку подлинная нравственная интуиция узнаваема в любой культурной среде.

Это узнавание не было бы возможным без тех, кто взял на себя труд перехода между языками и мирами. Переводчики XVII века, каждый по-своему, не только передавали слова и образы, но и формировали рамки, в которых европейская культура могла вступать в диалог с Востоком. Андре дю Риэ, Георг Гентиус, Адам Олеариус - все они вступали в отношения с «Гулистаном» так, как вступает собеседник в разговор - у каждого своя интонация, своё понимание, свой круг интересов.

Для французской среды дю Риэ представлял Саади как мудреца, внимательного к реальности двора, дипломатичного, краткого в суждениях, но насыщенного смыслом.

Для латинской учёной традиции Гентиус открывал Саади как писателя, достойного сравнения с античными моралистами, и строил его текст, исходя из привычки к системному комментарию.

Немецкая же культурная среда приняла «Гулистан» через перевод Олеариуса, и именно этот вариант стал тем, что можно назвать европейским лицом Саади.

Работа Олеариуса особенно важна, поскольку она показывает, как восточный текст может обрести новую форму, оставаясь прежним в своей сути. Его перевод не стремится растворить Саади в немецкой прозе, он создаёт для него новый риторический порядок, который позволяет европейскому читателю вступить в пространство восточной мысли без ощущения культурной дистанции. Афористическая насыщенность оригинала у Олеариуса преобразуется в более плавную, но структурно несущую прозу, где моральная ясность не вытесняет образную память текста: символы сада, света, зеркала, дороги, не исчезают, а переходят в иной ритм, в котором слышится и восточная тишина размышления, и европейская склонность к последовательности.

Такое преобразование, лишённое механистичности, показывает, что перевод в раннем Новом времени выполнял роль не только языкового медиатора, но и формы культурного мышления. Олеариус не пытается объяснять Саади - он создаёт условия, при которых текст может раскрывать себя постепенно, подобно тому как раскрывается смысл притчи. Именно в этом проявляется глубокая способность «Гулистана» выдерживать смену культурного горизонта и становиться частью иной литературной традиции.

Научная новизна исследования заключена именно в понимании этих механизмов. «Гулистан» не просто адаптируется, он входит в диалог с другой культурой. И задача заключалась не в том, чтобы показать сам факт перевода, а в том, чтобы увидеть, какие формы принимает восточная мудрость в

европейском сознании, какие риторические и жанровые способы и приспособления она вызывает и какие направления нравственного размышления открывает.

В ходе исследования удалось выявить четыре устойчивых уровня культурной трансформации текста Саади:

– переход многозначных афористических структур в нравственно ясные конструкции европейского типа;

– изменение жанровой природы текста, где гибрид персидской «прозо-поэзии» превращается в упорядоченную прозу;

– переосмысление духовных категорий: пути, сердца, внутренней зрелости через европейский моральный язык;

– перестройка образной системы с учётом барочной символики.

И самое важное: эти уровни не разрушают «Гулистан», а создают его европейское бытие. Через них открывается возможность рассматривать текст Саади как пример культурной транспозиции, нет, не адаптации, стремящейся к упрощению, а переноса, ищущего возможность удержать смысл, придав ему новую форму.

Этим объясняется общенаучный смысл работы: анализ показывает, что литература способна сохранять внутреннюю устойчивость даже тогда, когда попадает в иные культурные координаты. Она не растворяется в чужом, а расширяет границы собственного воздействия. В этой устойчивости текста — его универсальная природа, и именно она позволяет использовать «Гулистан» как модель для изучения более широких процессов культурной циркуляции.

Исследование выявляет также важную особенность восприятия Саади: Европа XVII века не воспринимала Восток как подчинённое или «странное» пространство. Напротив, в тексте Саади она находила собеседника, в котором различие не отменяет глубины человеческого опыта. Именно поэтому «Гулистан» получил устойчивое место в европейской культуре не как любопытная рукопись, а как текст, способный говорить о человеческом с неожиданной простотой и одновременно внутренней серьёзностью.

Перспективы дальнейших исследований

Дальнейшее развитие темы открывает несколько направлений. Одно из них связано с сопоставлением европейских переводов «Гулистана» на протяжении XVII–XVIII веков. Такое сопоставление позволит увидеть, как различные культурные среды - немецкая, французская, английская, голландская - создавали собственные способы чтения и интерпретации Саади. У каждой культуры появляются свои акценты: у французов - утончённость дипломатической мысли; у немцев - риторическая стройность; у англичан - моральная аналитичность; у голландцев - интерес к практической наблюдательности.

Другое направление связано с влиянием персидской литературы на европейский гуманистический круг идей. Через изучение Саади, Хафиза, Руми, Навои можно увидеть, как восточная этика и поэтика становились частью европейского морального воображения. Это позволит выявить внутренние связи между европейской литературой мудрости и традициями Востока, которые до сих пор изучены лишь фрагментарно.

Третье направление касается развития интегрированной методологии анализа межкультурных литературных трансферов. Необходимость объединить в исследовании текстологию, риторику, сравнительное литературоведение, культурную антропологию и философию языка становится особенно очевидной, когда речь идёт о текстах, преодолевающих культурные границы. Разработка такой методологии расширит инструментарий гуманитарной науки и позволит фиксировать процессы глубинного смыслового движения между культурами.

Международный контекст сегодня обретает особое значение. Сопоставление европейских моделей рецепции Саади с современными иранскими, индийскими, турецкими, арабскими и американскими исследованиями формирует пространство для глобального диалога о самой природе восточной мудрости. Такой кросс-культурный подход позволяет

переосмыслить «Гулистан» как текст, который принадлежит не одной локальной традиции, а целой сети взаимосвязанных культурных миров.

И наконец, результаты работы имеют практическую ценность для образовательной сферы. «Гулистан» может служить идеальной базой для обучения сравнительному литературоведению: он наглядно демонстрирует, как произведение, построенное на лаконичной символической экономии, сохраняет ясность в разных культурах, не утрачивая при этом своей сложной внутренней архитектоники.

Все эти исследовательские векторы подтверждают, что история «Гулистана» в Европе еще далека от завершения. Она продолжается, пока каждая новая эпоха находит в этом тексте возможность взглянуть на саму себя через призму иной традиции. И до тех пор, пока этот процесс идет, наследие Саади Ширази остается живым, действенным и открытым для диалога - именно таким, каким оно и было задумано великим автором.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ:

I. Источники на кириллице:

1. Алиев, Р. М. Введение / Р. М. Алиев // Саади. Гулистан: критический текст, перевод, предисловие и примечания Р. М. Алиева. — Москва: Издательство восточной литературы, 1959. — С. 5–34.
2. Алиева, Г. Ю. Персидская литература в Германии: (Историко-библиографический обзор) / Г. Ю. Алиева. — Москва: Наука, 1964. — 210 с.
3. Арабзода, Б. Этические взгляды Саади / Б. Арабзода; Академия наук Таджикской ССР, Институт философии. — Душанбе: Дониш, 1968. — 129 с.
4. Асад, Т. Идея антропологии ислама / Т. Асад; пер. с англ. М. Розановой // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2013. — № 3 (31). — С. 53–76.
5. Бакунцев, А. В. Реминисценции из произведений Саади в публицистике и эпистолярии И. А. Бунина / А. В. Бакунцев // Studia Litterarum. — 2023. — Т. 8, № 3. — С. 168–193.
6. Бахтин, М. М. Литературно-критические статьи / М. М. Бахтин. — Москва: Художественная литература, 1986. — 552 с.
7. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочарова, примеч. С. С. Аверинцев и С. Г. Бочаров. — Москва: Искусство, 1979. — 423 с.
8. Беньямин, В. Происхождение немецкой барочной драмы / В. Беньямин; пер. с нем. С. Ромашко. — Москва: Аграф, 2002. — 280 с.
9. Бертельс, Е. Э. История персидско-таджикской литературы / Е. Э. Бертельс. — Москва: Издательство восточная литература, 1960. — 556 с.
10. Брагинский, И. С. Из истории персидской и таджикской литературы / И. С. Брагинский. — Москва: Наука, 1972. — 524 с.
11. Брагинский, И. С. Иранское литературное наследие / И. С. Брагинский. — Москва: Наука, 1984. — 296 с.

12. Виноградов, В. В. Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика / В. В. Виноградов. — Москва : Издательство АН СССР, 1963. — 255 с.
13. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер; пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. — Москва: Прогресс, 1988. — 704 с.
14. Гарбовский, Н. К. Теория перевода / Н. К. Гарбовский. — Москва: Издательство Московского университета, 2004. — 544 с.
15. Гаффаров, М. А. Образчики персидской письменности с X века до нашего времени: в 2 т. / М. А. Гаффаров. — Москва, 1906–1916. — Т. I–II.
16. Гердер, И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер; пер. с нем., сост. и примеч. А. В. Михайлова; под ред. А. В. Гулыги. — Москва: Наука, 1977. — 704 с.
17. Герхардт, М. Искусство повествования: литературное исследование «Тысячи и одной ночи» / М. Герхардт; пер. с англ. А. И. Матвеева; предисл. И. М. Фильштинского. — Москва: Наука, 1984. — 460 с.
18. Гёте, И. В. Западно-восточный диван / И. В. Гёте; пер. с нем., коммент. И. С. Брагинского [и др.]. — Москва: Наука, 1988. — 526 с.
19. Гриммельсгаузен, Г. Симплициссимус / Г. Гриммельсгаузен; пер. с нем. А. А. Морозова. — Москва: Художественная литература, 1976. — 558 с.
20. Гринцер, П. А. Основные категории классической индийской поэтики / П. А. Гринцер. — Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1987. — 268 с.
21. Дима, А. Принципы сравнительного литературоведения / А. Дима. — Москва: Прогресс, 1977. — 229 с.
22. Желнова, Е. С. Специфика перевода философских текстов (на материале перевода трактата С. Киркегора «Понятие страха» на русский язык) / Е. С. Желнова // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2014. — Т. 1, № 1. — С. 172–181.
23. Женетт, Ж. Фигуры: в 2 т. / Ж. Женетт; пер. с фр. — Москва: Издательство им. Сабашниковых, 1998. — Т. 1–2. — 472 с.

24. Жирмунский, В. М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад / В. М. Жирмунский. — Ленинград: Наука, 1979. — 493 с.
25. Изер, В. Процесс чтения: феноменологический подход / В. Изер // Современная литературная теория: антология / сост., пер. и примеч. И. П. Ильина. — Москва: Флинта, Наука, 2004. — С. 201–225.
26. История зарубежной литературы XVII века / под ред. М. В. Разумовской. — Москва: Высшая школа, 2005. — 384 с.
27. История иранской литературы / Я. Рипка; пер. с чеш. — Москва: Прогресс, 1970. — 443 с.
28. Казакова, Т. А. Теория перевода (лингвистические аспекты) / Т. А. Казакова. — 3-е изд., испр. — Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2011. — 368 с.
29. Комиссаров, В. Н. Теория перевода (лингвистические аспекты) / В. Н. Комиссаров. — Москва: Высшая школа, 1990. — 253 с.
30. Конрад, Н. И. Запад и Восток: Статьи / Н. И. Конрад. — Москва: Наука, 1972. — 496 с.
31. Крымский, А. Ю. История Персии, её литературы и дервишской теософии / А. Ю. Крымский. — Москва: Издательство АН СССР, 1964. — 480 с.
32. Кульпина, Н. И. Восток и Запад: проблемы межкультурной коммуникации / Н. И. Кульпина, В. А. Татаринов. — Москва: Языки славянской культуры, 2004. — 256 с.
33. Кьеркегор, С. Повторение / С. Керкегор; [пер. П. Ганзена]. — Москва: Лабиринт, 2008. — 203 с.
34. Лабрюйер, Ж. Характеры, или Нравы нынешнего века / Ж. Лабрюйер. — Москва; Ленинград: Художественная литература, 1964. — 415 с.
35. Ларошфуко, Ф. Мемуары. Максимы / Ф. Ларошфуко. — Москва: Наука, 1971. — 280 с.
36. Лейбниц, Г. В. Сочинения: в 4 т. / Г. В. Лейбниц. — Москва: Мысль, 1982–1989.

37. Лепехов, А. В. Восток и Запад в литературном диалоге / А. В. Лепехов. — Москва: Наука, 2018. — 240 с.
38. Локк, Дж. Сочинения: в 3 т. / Дж. Локк; под ред. И. С. Нарского. — Москва: Мысль, 1985–1988.
39. Лотман, Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. — Санкт-Петербург: Искусство-СПб, 2000. — 703 с.
40. Лотман, Ю. М. Структура художественного текста / Ю. М. Лотман. — Москва: Искусство, 1970. — 384 с.
41. Михайлов, А. В. Поэтика барокко // Михайлов А. В. Языки культуры. — Москва: Языки русской культуры, 1997. — С. 112–175.
42. Монтескье, Ш. Л. Персидские письма / Ш. Л. Монтескье; пер. с фр. — Москва: Художественная литература, 1956. — 367 с.
43. Муҳаммадзода, Ҷ. У. Ҷойгоҳи «Гулистон»-и Саъдии Шерозӣ дар адабиёти ӯзбек / Ҷ. У. Муҳаммадзода // Паёми Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айнӣ. — 2021. — № 4 (92). — С. 100–108.
44. Николина, Н. И. Поэтика художественного текста / Н. И. Николина. — Москва: Флинта: Наука, 2010. — 272 с.
45. Олеарий, А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / А. Олеарий. — Санкт-Петербург: Изд. А. С. Суворина, 1906. — 582 с.
46. Очерки истории культуры средневекового Ирана / отв. ред. И. П. Петрушевский. — Москва: Наука, 1984. — 320 с.
47. Полякова, Н. А. Интерпретация художественного текста / Н. А. Полякова. — Москва: Академический проект, 2009. — 256 с.
48. Раджабова, Г. С. Перевод как вид межкультурной коммуникации / Г. С. Раджабова, Х. М. Магомедова // Научно-методический электронный журнал «Концепт». — 2015. — №15. — С. 36–40.
49. Рахманов, Б. Р. Персидско-таджикская литература в контексте русско-восточных литературных связей первой трети XIX века / Б. Р. Рахманов. — Душанбе: РТСУ, 2020. — 314 с.

50. Рейснер, М. Л. Персидская литература IX–XVIII веков / М. Л. Рейснер, А. Н. Ардашникова. — Москва: Ломоносовъ, 2021. — 384 с.
51. Саади. Гулистан (Розовый сад) / Саади; пер. с перс. И. Холмогорова. — Казань: Университетская типография, 1867. — 188 с.
52. Саади. Гулистан / Саади; [пер. с перс. С. Липкина, В. Державина]. — Москва: Художественная литература, 1957. — 322 с.
53. Са’ди. Гулистан / Саади; критический текст, перевод, предисловие и примечания Р. М. Алиева. — Москва: Издательство восточной литературы, 1959. — 712 с.
54. Саади. Гулистан / Саади; пер. с перс. Я. Бромберга. — Москва: Художественная литература, 1970. — 300 с.
55. Саади. Избранное / Саади; [пер. Я. Л. Блока и др.]. — Москва: Наука, 1970. — 312 с.
56. Саади Ширази. Гулистан / Саади Ширази; пер. А. А. Старостина. — Москва: Наука, 1979. — 400 с.
57. Саади. Гулистан / Саади; [сост., вступ. ст. и коммент. И. С. Брагинского]. — Москва: Ладомир, 1998. — 350 с.
58. Саади. Гулистан / Саади; пер. с перс. К. Чайкина. — Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2005. — 300 с.
59. Саади. Гулистан / Саади; пер. И. М. Франка. — Москва: МГИУ, 2007. — 224 с.
60. Саади. Гулистан / Саади. — Москва: Вече, 2011. — 360 с.
61. Саид, Э. В. Ориентализм / Э. В. Саид. — Санкт-Петербург: Русский Миръ, 2006. — 637 с.
62. Сарахонзода, М. Лингвокультурологические особенности перевода Адама Олеариуса / М. Сарахонзода // Вопросы гуманитарных наук. – Душанбе. — 2025. — № 3. — С. 139–156.
63. Саъдии Шерозӣ. Гулистон (С. Саройи) / Саъдии Шерозӣ. — Анқара, 1954. — 373 с.
64. Саъдии Шерозӣ. Гулистон / Саъдии Шерозӣ. – Душанбе: Маориф ва фарҳанг, 2008. – 231 с.
65. Саъдии Шерозӣ. Гулистон / Саъдии Шерозӣ. – Душанбе: Адабиёти бачагона, 2015. – 176 с.

66. Саъдии Шерозӣ. Гулистон / Саъдии Шерозӣ. – Теҳрон: Иқбол, 1352(ҳ. ш.). – 236 с. (На перс. языке)
67. Саъдии Шерозӣ. Куллиёт / Саъдии Шерозӣ. – Теҳрон: Муассисаи интишороти Амири Кабир, 1369. – 1042 с. (На перс. языке)
68. Силезиус, А. Херувимский странник / А. Силезиус; пер. с нем. Н. О. Гучинской. — Москва: Энигма, 1999. — 384 с.
69. Сорокин, Ю. А. Переводоведение: статус переводчика и психолингвистические аспекты / Ю. А. Сорокин. — Москва: Гнозис, 2003. — 160 с.
70. Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация / С. Г. Тер-Минасова. — Москва: Слово/Slovo, 2000. — 262 с.
71. Толстой, Л. Н. Азбука / Л. Н. Толстой. — М.: Детская литература, 1991. — 207 с.
72. Хижинская, М. П. Проблематика и семантические особенности персидско-русского перевода / М. П. Хижинская // Вестник магистратуры. Т. I. — 2016. — № 3 (54). — С. 54–56.
73. Ходжамуродова, Ш. Р. Особенности изучения и переводы «Гулистан»-а Саади в Китае: дис. ... канд. филол. наук / Ходжамуродова Ш. Р. — Душанбе, 2020. — 178 с.
74. Холмогоров, И. Н. О переводе «Гулистана» Саади на европейские языки // Записки Императорской Академии наук. — Санкт-Петербург, 1882. — Т. 42, кн. 2. — С. 1–48.
75. Холмогоров, И. Н. Шейх Мослихуддин Саади Ширазский и его значение в истории персидской литературы / И. Холмогоров. — Казань: Университетская типография, 1867. — 184 с.
76. Чистякова, Э. Э. Влияние восточной эстетики на европейскую художественную культуру XVIII–XX вв. // Четвёртые востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга. — СПб., 2011. — С. 143–153.
77. Шартье, Р. Письменная культура и общество / Р. Шартье; пер. с фр. — Москва: Новое издательство, 2006. — 272 с.

78. Швейцер, А. Д. Теория перевода: статус, проблемы, аспекты / А. Д. Швейцер. — Москва: Наука, 1988. — 215 с.
79. Шлейермахер, Ф. О разных методах перевода / Ф. Шлейермахер; пер. с нем. // Вестник МГУ. Сер. 9: Филология. — 2000. — № 2. — С. 127–145.
80. Яусс, Х. Р. История литературы как провокация литературоведения / Х. Р. Яусс // Новое литературное обозрение. — 1995. — № 12. — С. 34–84.

II. Источники на латинице:

81. Afary, J. The Place of Shiʿi Clerics in the First Iranian Constitution / J. Afary // Critical Research on Religion. — 2013. — Vol. 1, No. 3. — P. 327–346.
82. Arberry, A. J. Classical Persian Literature / A. J. Arberry. — London: Allen & Unwin, 1958. — 325 p.
83. Arberry, A. J. The Gulistān of Saʿdī / A. J. Arberry. — London: George Allen & Unwin, 1967. — 445 p.
84. Asad, T. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam / Talal Asad. — Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. — 345 p.
85. Assmann, J. Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination / Jan Assmann. — Cambridge: Cambridge University Press, 2011. — 398 p.
86. Bahār, M.-T. Sabk-šenāsī (Stylistics): in 3 vols. / Mohammad-Taqi Bahār. — Tehran: Amir Kabir, 1942–1954. — Vol. 3. — 412 p.
87. Baker, M. In Other Words: A Coursebook on Translation / Mona Baker. — London: Routledge, 1992. — 304 p.
88. Bassnett, S. Comparative Literature: A Critical Introduction / Susan Bassnett. — Oxford; Cambridge: Blackwell, 1993. — 184 p.
89. Bassnett, S. Translation Studies / S. Bassnett. — 3rd ed. — London; New York: Routledge, 2002. — 176 p.
90. Behzad, F. Adam Olearius’ «Persianischer Rosenthal»: Untersuchungen zur Übersetzung von Saʿdīs «Golestān» im 17. Jahrhundert / F. Behzad. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970. — 218 p.

91. Berman, A. The Experience of the Foreign: Culture and Invention in Romantic Germany / A. Berman; translated by S. Heyvaert. — Albany: State University of New York Press, 1992. — 253 p.
92. Bevilacqua, A. The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment / Alexander Bevilacqua. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018. — 384 p.
93. Blair, S. The Art and Architecture of Islam, 1250–1800 / Sheila S. Blair, Jonathan M. Bloom. — New Haven; London: Yale University Press, 2010. — 368 p.
94. Brancaforte, E. Visions of Persia: Mapping the Travels of Adam Olearius / E. Brancaforte. — Cambridge: Harvard University Press, 2003. — 238 p.
95. Brockliss, L. The European Universities in the Age of the Enlightenment / L. Brockliss. — Oxford: Oxford University Press, 2002. — 768 p.
96. Browne, E. G. A Literary History of Persia. Vol. 1. – London: T. Fisher Unwin, 1902. – 521 p.
97. Browne, E. G. A Literary History of Persia. Vol. 2. – London: T. Fisher Unwin, 1906. – 531 p.
98. Browne, E. G. A Literary History of Persia. Vol. 3. – London: T. Fisher Unwin, 1920. – 614 p.
99. Browne, E. G. A Literary History of Persia. Vol. 4. – Cambridge: Cambridge University Press, 1924. – 480 p.
100. Burke, P. What Is the History of Knowledge? / P. Burke. — Cambridge: Polity Press, 2007. — 192 p.
101. Cannon, G. The Life and Mind of Oriental Jones / G. Cannon. — Cambridge: Cambridge University Press, 1990. — 462 p.
102. Chardin, J. Voyages de monsieur le chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient / J. Chardin. — Amsterdam: J. L. de Lorme, 1711. — 3 vols.
103. Chartier, R. The Order of Books: Readers, Authors, and Libraries in Europe between the Fourteenth and Eighteenth Centuries / R. Chartier. — Stanford: Stanford University Press, 1994. — 128 p.

104. Classen, A. Religious Toleration in the Middle Ages and Early Modern Age / A. Classen. — Berlin; Boston: De Gruyter, 2021. — 620 p.

105. Clifford, J. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art / J. Clifford. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988. — 381 p.

106. Daly, P. Literature in the Light of the Emblem / P. Daly. — Toronto: University of Toronto Press, 1998. — 260 p.

107. Davis, D. Panthea's Children: Hellenistic Novels and Medieval Persian Romance / D. Davis. — New York: Bibliotheca Persica Press, 2002. — 320 p.

108. Davis, N. Z. Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds / N. Z. Davis. — New York: Hill and Wang, 2006. — 448 p.

109. Della Valle, P. Viaggi di Pietro della Valle, il pellegrino / P. Della Valle. — Roma: Vitale Mascardi, 1650–1663. — 4 vols.

110. Dryden, J. On Translation / J. Dryden // Theories of Translation: an Anthology of Essays from Dryden to Derrida / ed. by R. Schulte, J. Biguenet. — Chicago: University of Chicago Press, 1992. — P. 17–31.

111. Du Ryer, A. Gulistan, ou l'Empire des roses, contenant les maximes et les exemples moraux de Saadi / André du Ryer. — Paris: Antoine de Sommaville, 1634. — 166 p.

112. Dünnhaupt, G. Personalbibliographien zu den Drucken des Barock / G. Dünnhaupt. — Stuttgart: Hiersemann, 1990–1993. — 6 Bde.

113. Eastwick, E. B. The Gulistan; or, Rose-Garden of Shekh Muslihu'd-din Sadi of Shiraz / E. B. Eastwick. — Hertford: Stephen Austin, 1852. — 452 p.

114. Eisenstein, E. The Printing Press as an Agent of Change / E. Eisenstein. — Cambridge: Cambridge University Press, 1979. — 2 vols.

115. Fryer, J. A New Account of East-India and Persia / J. Fryer. — London: Ri. Chiswell, 1698. — 432 p.

116. Gadamer, H.-G. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik / H.-G. Gadamer. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1960. — 495 S.

117. Galland, A. Les paroles remarquables, les bons mots et les maximes des Orientaux: traduction de leurs ouvrages en arabe, en persan et en turc, avec des remarques / A. Galland. — Paris: S. Benard, 1694. — 334 p.

118. Gentius, G. Musladini Sadi Rosarium politicum, sive amœnissimus flosculorum hortus / G. Gentius. — Amstelodami: Apud Joannem Blaeu, 1651. — [24], 556 p.

119. Golius, J. Lexicon Arabico-Latinum / J. Golius. — Lugduni Batavorum: Ex Officina Elseviriana, 1653. — [32], 2570 p.

120. Götze, A. Frühneuhochdeutsches Glossar. — 7. Aufl. — Berlin: De Gruyter, 1967. — 240 S.

121. Graf, K. H. Rosengarten: Nach dem Text und dem Commentare bearbeitet / K. H. Graf. — Leipzig: F. A. Brockhaus, 1846. — 412 S.

122. Grafton, A. The Footnote: A Curious History / A. Grafton. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. — 256 p.

123. Grimm, J.; Grimm, W. Deutsches Wörterbuch. — Leipzig: S. Hirzel, 1854–1961. — 33 Bd.

124. Gryphius, A. Leo Armenius / Andreas Gryphius. — Breslau: [б. и.], 1650. — 104 S.

125. Hamilton, A. The Copts and the West, 1439–1822 / A. Hamilton. — Oxford: Oxford University Press, 2006. — 432 p.

126. Hammer-Purgstall, J. von. Geschichte der schönen Redekünste Persiens: mit einer Blüthenlese aus zweyhundert persischen Dichtern / J. von Hammer-Purgstall. — Wien: Heubner und Volke, 1818. — 384 S.

127. Hartwig, T. Die «Persianische Rosenthal»-Übersetzung von Adam Olearius: zur Rezeption Saadis im 17. Jahrhundert / Thomas Hartwig. — Hamburg: Kovac, 2004. — 346 S.

128. Herbert of Cherbury, E. De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso / E. Herbert of Cherbury. — London: [s. n.], 1633. — 250 p.

129. Herbert, T. A Relation of Some Yeares Travaile, Begunne Anno 1626 / T. Herbert. — London: William Stansby, 1634. — [16], 384 p.
130. Hermans, T. The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation / T. Hermans. — London: Croom Helm, 1985. — 224 p.
131. Huseinat, M. Al-Ali. Friedrich Rückert und der Orient: sein Beitrag zur Rezeption der orientalischen Literatur im deutschen Sprachraum: Dissertation / Mahmoud Al-Ali Huseinat. — Marburg : Universität Marburg, 1986. — 210 S.
132. Hyde, Th. Historia religionis veterum Persarum, Parthorum et Medorum / Th. Hyde. — Oxonii: E Theatro Sheldoniano, 1760. — [20], 534 p.
133. Irwin, R. For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies / R. Irwin. — London: Allen Lane, 2006. — 416 p.
134. Jeffrey, D. L. People of the Book: Christian Identity and Literary Culture / D. L. Jeffrey. — Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996. — 352 p.
135. Johns, A. H. The Qur'an in the Malay World: Reflections on 'Abd al-Ra'uf of Singkel (1615–1693) // Journal of Islamic Studies. — 1999. — Vol. 10, No. 2. — P. 120–145.
136. Kayser, W. Das sprachliche Kunstwerk: Eine Einführung in die Literaturwissenschaft / W. Kayser. — Bern: A. Francke, 1957. — 448 S.
137. Lach, D. F. Asia in the Making of Europe. Vol. 3: A Century of Advance. Book 1–2 / D. F. Lach. — Chicago: University of Chicago Press, 1994. — 2 vol.
138. Lambert, J. Functional Approaches to Culture and Translation / J. Lambert. — Amsterdam: John Benjamins, 2006. — 48 p.
139. Lefevere, A. Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame / A. Lefevere. — London; New York: Routledge, 1992. — 176 p.
140. Lewis, B. The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror / B. Lewis. — New York: Modern Library, 2003. — 272 p.
141. Lewis, B. What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response / B. Lewis. — Oxford: Oxford University Press, 2001. — 176 p.
142. Lexer, M. Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. — 38. Aufl. — Stuttgart: Hirzel, 1992. — 516 S.

143. Loop, J. Johann Heinrich Hottinger: Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century / J. Loop // The Oxford Handbook of the History of Orientalism. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — P. 188–210.

144. Marchand, S. German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship / S. Marchand. — Cambridge: Cambridge University Press, 2009. — 560 p.

145. Marcus, G. E. Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences / G. E. Marcus, M. M. J. Fischer. — 2nd ed. — Chicago: University of Chicago Press, 2018. — 208 p.

146. Massé, H. Croyances et coutumes persanes, suivies de contes et chansons populaires. Vol. 1 / H. Massé. — Paris: Librairie orientale et américaine, 1938. — 239 p.

147. Massé, H. Essai sur le poète Saadi / H. Massé. — Paris: Paul Geuthner, 1919. — 237 p.

148. Matthee, R. Administrative Structure and State Revenues in the Safavid Period / R. Matthee // Encyclopaedia Iranica. — 1994. — Vol. 1, Fasc. 6. — P. 605.

149. Matthee, R. Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan / R. Matthee. — London: I. B. Tauris, 2012. — 448 p.

150. Matthee, R. The Politics of Trade in Safavid Iran: Silk for Silver, 1600–1730 / R. Matthee. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — 335 p.

151. Matthee, R. The Pursuits of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500–1900 / R. Matthee. — Princeton: Princeton University Press, 2009. - 368.

152. Mounin, G. Les problèmes théoriques de la traduction / G. Mounin. — Paris: Presses Universitaires de France, 1963. — 296 p.

153. Mulsow, M. Die unanständige Gelehrtenrepublik: Wissen, Libertinage und Kommunikation in der Frühen Neuzeit / M. Mulsow. — Stuttgart: J. B. Metzler, 2007. — 412 S.

154. Olearius, A. Beschreibung der muscowitischen und persischen Reise / A. Olearius. — Schleswig: [s. n.], 1656. - 768 S.

155. Olearius, A. Offt begehrte Beschreibung der muscowitischen und persischen Reise / A. Olearius. — Schleswig: Johann Holwein, 1647. - 578 S.

156. Olearius, A. Persianischer Rosenthal: oder der Persischen Rosengartens Sinnbilder und Historien / A. Olearius. — Schleswig: Johann Holwein, 1654, 196 S.

157. Olearius, A. Vermehrte Newe Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse / A. Olearius. — Schleswig: Holwein, 1654. — 790 S.

158. Opitz, M. Buch von der deutschen Poeterey / M. Opitz. — Stuttgart: Reclam, 2002. — 192 S. (Orig. ed.: 1624).

159. Persianischer Rosenthal: Faksimile der Ausg. 1654 / mit einer Einleitung von Italo Michele Battafarano. — Hildesheim; New York: Olms, 1969. — 196 S.

160. Pourjavady, N. Saʿdi and the Persian Ethical Tradition / N. Pourjavady. — London; New York: Routledge, 2006. — 214 p.

161. Pratt, M. L. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation / M. L. Pratt. — London; New York: Routledge, 1992. — 257 p.

162. Pym, A. Method in Translation History / A. Pym. — Manchester: St. Jerome Publishing, 1998. — 208 p.

163. Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft: in 3 Bd. / hrsg. von H. Fricke [u. a.]. — 3. Aufl. — Berlin; New York: De Gruyter, 1997–2003.

164. Rehatsek, E. The Gulistan or Rose Garden of Saʿdi / E. Rehatsek. — Benares: Kama Shastra Society, 1888. — 347 p.

165. Ricœur, P. Sur la traduction / P. Ricœur. — Paris: Bayard, 2004. — 64 p.

166. Rückert, F. Aus Saʿdi's Diwan / F. Rückert. — Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1874. — 156 S.

167. Sacy, A. I. Silvestre de. Chrestomathie arabe: ou extraits de divers écrivains arabes. — Paris: Imprimerie impériale, 1806. — 3 vol.

168. Sacy, S. de. Mémoire sur les monuments de Kerman-Schah // Journal des Savants. — 1819. — P. 401–428.

169. Saʿdī. Gulistan, ou l'Empire des roses / Saʿdī; [trad. par] A. du Ryer. — Paris: Chez Anthoine de Sommaville, 1634. — 166 p.

170. Saadi. Persianischer Rosenthal: In welchem viel lustige Historien, scharffsinnige Reden und nützliche Regeln / Schich Saadi; übers. von Adam Olearius. — Schleßwig: Johann Holwein, 1654. — 196 S. — URL: https://archive.org/details/persianischerros00sadi (дата обращения: 15.01.2026).
171. Saʿdī. Persianischer Rosenthal: In welchem viel lustige Historien scharfsinnige Reden beyde Lehr- und jmmer-münrtige Sprüche Vor 400. Jahren von einem Sinnreichen Poeten Schich Saadi in Persischer Sprach beschrieben itzo aber aus dem Persischen mit fleisz übersetzet mit vielen Notis Erläutert und mit Kupfferstücken geziere Saʿdī; übersetzet von A. Olearius. — Schlesswig: Typis J. Holweini, 1654. — 196 S.
172. Saʿdī. Select Fables from the Gulistan, or the Bed of Roses / Saʿdī; transl. by S. Sulivan. — London: John Ridley, 1774. — 139 p.
173. Saʿdī. The Gulistān, or Rose Garden / Saʿdī; transl. by F. Gladwin. — London: Black, Parry, and Kingsbury, 1808. — 308 p.
174. Saʿdī. The Gulistan, or Flower-garden, of Shaikh Saʿdi of Shiraz: translated into English / Saʿdī; translated by James Ross. — London: J. M. Richardson, 1823. — 475 p.
175. Saʿdī. The Gulistān, or Rose-Garden of Sheikh Muṣliḥuʾd-Dīn Saʿdī of Shīrāz / Saʿdī; transl. by E. B. Eastwick. — Hertford: Stephen Austin, 1852. — 308 p.
176. Saʿdī. The Gulistan, or Rose Garden of Saʿdī / Saʿdī; transl. by E. Rehatsek; ed. by W. G. Archer; introd. by G. M. Wickens. — London: George Allen & Unwin, 1964. — 265 p.
177. Saʿdī. Gulistān / Saʿdī; ed. by G. M. Wickens. — Toronto: University of Toronto Press, 1974. — 353 p.
178. Saʿdī. Kolliyāt-e Saʿdī / ed. M. A. Foruḡī. — Tehrān: Amīr Kabīr, 1363 [1984]. — 1074 s. (На перс. языке).
179. Saʿdī. Golestān / Saʿdī; ed. by M. Qazvīnī, M. Ghanī. — Tehran: Amīr Kabīr, 1992. — 254 s. (На перс. языке).

180. Saʿdī Shirazi. Golestān / Saʿdī Shirazi; ed. by Gholām-Hossein Yūsefi. — Tehran: Khwārazmi, 2004. — 601 s. (На перс. языке).

181. Safā, Z. Tārīkh-e adabiyāt-e Īrān. Vol. 1: Az āghāz tā qarn-e panjom. – Tehran: Amir Kabir, 1959. – 612 s. (На перс. языке).

182. Safā, Z. Tārīkh-e adabiyāt-e Īrān. Vol. 2: Adabiyāt-e qarnhā-ye 5–7. – Tehran: Amir Kabir, 1963. – 587 s. (На перс. языке).

183. Safā, Z. Tārīkh-e adabiyāt-e Īrān. Vol. 3: Adabiyāt-e dowre-ye moğūl. – Tehran: Amir Kabir, 1968. – 544 s. (На перс. языке).

184. Safā, Z. Tārīkh-e adabiyāt-e Īrān. Vol. 4: Adabiyāt-e dowre-ye safavi. – Tehran: Amir Kabir, 1972. – 601 s. (На перс. языке).

185. Safā, Z. Tārīkh-e adabiyāt-e Īrān. Vol. 5: Adabiyāt-e dowre-ye jadid. – Tehran: Amir Kabir, 1980. – 558 s. (На перс. языке).

186. Savory, R. Iran under the Safavids. — Cambridge: Cambridge University Press, 1980. — 274 p.

187. Schimmel, A. Mystical Dimensions of Islam. — Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. — 506 p.

188. Schimmel, A. A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry / A. Schimmel. — Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992. — 399 p.

189. Schleiermacher, F. Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersezens. — Berlin, 1813. — 46 S.

190. Sharipova G. O. Ethical Concepts in Saadi’s Works: A Profound Exploration // EPRA International Journal of Research and Development (IJRD). — 2023. — Vol. 8, Issue 11. — P. 263–265. — DOI: 10.36713/epra2016.

191. Skinner, Q. The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 1. — Cambridge: Cambridge University Press, 1978. — 405 p.

192. Steiner, G. After Babel: Aspects of Language and Translation. — 3rd ed. — Oxford: Oxford University Press, 1998. — 538 p.

193. Strasser, G. Lingua Universalis / G. Strasser. — Wiesbaden: Harrassowitz, 1988. — S. 192–195.

194. Subrahmanyam, S. From Tagus to the Ganges: Explorations in Connected History. — New Delhi: Oxford University Press, 2012. — 364 p.

195. Sulivan, S. Select Fables from Gulistan / S. Sulivan. — London, 1774. — 112 p.

196. Szyrocki, M. Die deutsche Literatur des Barock / M. Szyrocki. — Stuttgart: Reclam, 1979. — 312 S.

197. Tavernier, J.-B. Les Six Voyages de Jean-Baptiste Tavernier en Turquie, en Perse, et aux Indes / J.-B. Tavernier. — Paris: Gervais Clouzier, 1676. — 2 vol.

198. Toury, G. Descriptive Translation Studies and Beyond. — Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 1995. — 312 p.

199. Venuti, L. The Translator's Invisibility: A History of Translation. — 2nd ed / L. Venuti. — London; New York: Routledge, 2008. — 319 p.

200. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung der Glückseligkeit. — Halle: Renger, 1720. — 694 S.

201. Werner, C. Education and the Art of Paraenesis: Saʿdi's Gulistan / C. Werner // A History of Persian Literature. Vol. 10: Persian Historiography / ed. by Ch. Melville. — London: I.B. Tauris, 2011. - 400 p.

202. Wilpert, G. von. Sachwörterbuch der Literatur / G. von Wilpert. — 8., verbesserte und erweiterte Auflage. — Stuttgart: Kröner, 2001. — 1058 S.

203. Windfuhr, G. L. Persian Grammar: History and State of its Study / G. L. Windfuhr. — The Hague; Paris; New York: Mouton Publishers, 1979. — 303 p.

204. Wolff, L. Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment / L. Wolff. — Stanford: Stanford University Press, 1994. — 419 p.

III. Словари и лексикографические источники:

205. Большой немецко-русский словарь: в 3 т. / под общ. ред. О. И. Москальской. — 11-е изд., стер. — Москва : Академия, 2008.

206. Литературная энциклопедия терминов и понятий / гл. ред. А. Н. Николюкин; Рос. акад. наук, ИНИОН. — Москва: Интелвак, 2001. — 1596 стб.

207. Словарь литературоведческих терминов / ред.-сост. Л. И. Тимофеев, С. В. Тураев. — Москва: Просвещение, 1974. — 509 с.
208. Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache: in 10 Bd. / hrsg. vom Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion. — 3., völlig neu bearb. und erw. Aufl. — Mannheim; Leipzig; Wien; Zürich: Dudenverlag, 1999.
209. Götze, A. Frühneuhochdeutsches Glossar / A. Götze. — 7. Aufl. — Berlin: De Gruyter, 1967. — 240 S.
210. Grimm, J. Deutsches Wörterbuch / J. Grimm, W. Grimm. — Leipzig: S. Hirzel, 1854–1961. — 33 Bd.
211. Lexer, M. Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch / M. Lexer. — 38. Aufl. — Stuttgart: Hirzel, 1992. — 516 S.
212. Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft: in 3 Bd. / hrsg. von H. Fricke [et al.]. — 3. Aufl. — Berlin; New York: de Gruyter, 1997–2003.
213. Wilpert, G. von. Sachwörterbuch der Literatur / G. von Wilpert. — 8., verb. und erw. Aufl. — Stuttgart: Kröner, 2001. — 1058 S.

IV. Электронные ресурсы и цифровые базы данных:

214. Академик: словари и энциклопедии: [электронный ресурс]. — URL: https://dic.academic.ru (дата обращения: 12.01.2026).
215. Восточная литература: средневековые исторические источники Востока и Запада: [электронный ресурс]. — URL: http://www.vostlit.info (дата обращения: 12.01.2026).
216. Институт восточных рукописей РАН: [электронный ресурс]. — URL: http://www.orientalstudies.ru (дата обращения: 12.01.2026).
217. Национальный корпус русского языка: информационно-справочная система: [электронный ресурс]. — URL: https://ruscorpora.ru (дата обращения: 10.01.2026).
218. Православная энциклопедия: [электронный ресурс]. — URL: http://www.pravenc.ru (дата обращения: 10.01.2026).

219. Adab // Encyclopaedia Iranica: [электронный ресурс]. — URL: https://iranicaonline.org/articles/adab (дата обращения: 12.01.2026).
220. Bibliotheca Orientalis: Early Modern Western Sources on the Orient: [электронный ресурс]. — URL: https://www.brill.com (дата обращения: 12.01.2026).
221. Deutsche Textarchiv (DTA): [электронный ресурс]. — URL: https://www.deutschestextarchiv.de (дата обращения: 12.01.2026).
222. DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache: [электронный ресурс]. — URL: https://www.dwds.de (дата обращения: 08.01.2026).
223. Encyclopaedia Iranica: [электронный ресурс]. — URL: https://www.iranicaonline.org (дата обращения: 11.01.2026).
224. Ganjoor: Digital Library of Persian Poetry: [электронный ресурс]. — URL: https://ganjoor.net (дата обращения: 12.01.2026).
225. Gutenberg-DE: Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit: [электронный ресурс]. — URL: https://www.projekt-gutenberg.org (дата обращения: 11.01.2026).
226. Habicht: Die Embleme des Barock: [электронный ресурс]. — URL: http://www.emblems.arts.gla.ac.uk (дата обращения: 09.01.2026).
227. Hartley, J. C. Sadi in European Languages and Literatures: An Annotated Bibliography / J. C. Hartley // Iranian Studies. — 2020. — URL: https://www.cambridge.org (date of access: 15.01.2026).
228. Lewis, F. Golestān-e Saʿdi / Franklin Lewis // Encyclopaedia Iranica. — 2012. — 6 March. — URL: https://www.iranicaonline.org/articles/golestan-e-sadi (дата обращения: 13.01.2026).
229. Persian Digital Library (PDL): [электронный ресурс]. — URL: http://pdl.ugent.be (дата обращения: 10.01.2026).
230. Persian Prose // Encyclopaedia Iranica: [электронный ресурс]. — URL: https://iranicaonline.org/articles/persian-prose (дата обращения: 12.01.2026).
231. Saʿdī of Shiraz // Encyclopaedia Iranica: [электронный ресурс]. — URL: https://iranicaonline.org/articles/sadi-of-shiraz (дата обращения: 12.01.2026).

232. The Warburg Institute Iconographic Database: [электронный ресурс]. — URL: https://iconographic.warburg.sas.ac.uk (дата обращения: 10.01.2026).
233. VD 17: Das Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts: [электронный ресурс]. — URL: http://www.vd17.de (дата обращения: 12.01.2026).
234. Werner, C. Olearius, Adam / C. Werner // Encyclopædia Iranica. — 2008. — Vol. XV. — URL: https://iranicaonline.org/articles/olearius-adam (date of access: 15.01.2026).
235. Zeno.org: Meine Bibliothek: [электронный ресурс]. — URL: http://www.zeno.org (дата обращения: 11.01.2026).