

**ОРИЕНТАЛИЗМ
ЛИТЕРАТУРНЫЙ**



Подставка для книг деревянная. Таджики, оседлое население.
Узбекистан, долина реки Зеравшан, начало XX в.
Дерево, краска; размеры (наибольшие в сложенном виде):
длина 43,0 см; ширина 14,4 см; толщина 2,0 см.
МАЭ № 2567-10

Образ древнеиранского пророка Заратуштры в русской поэзии

В. Ю. Крюкова

Русская культура послепетровского периода, наследуя культуре западноевропейской, включила в себя некоторые ее экзотические образы, темы, мотивы, которые к моменту вхождения России в европейское пространство прошли уже долгий путь развития. Среди таких образов оказался и древнеиранский пророк Заратуштра, восприятие и осмысление фигуры которого русскими литераторами безусловно было глубоко вторичным. Нелепо искать в русских литературных источниках XVI и даже XVII в. персонажей, связанных с зороастрийским культом. В Европе же Заратуштра, до научного прочтения носивший имя Зороастра, начиная с эпохи Античности был обычным персонажем нравоучительных сочинений. Представления о великом «маге» опирались на известия античных авторов, далеко не всегда правдоподобные, обрастали легендами и толкованиями, шедшими вслед развитию философской мысли в Европе, постоянно трансформировались в сознании европейцев.

Русская литература получила, таким образом, готовый шаблонный образ Зороастра, причем в таком виде, в каком он сформировался на Западе к эпохе Просвещения. Уже в постантичное время европейцы признавали роль в общем-то вымышленного Зороастра в истории человеческой цивилизации и воспринимали его как потомка библейского Ноя¹, помимо того что он почитался как мудрец, познавший тайны природы, а также как повелитель магии. Христианская традиция приняла древнеиранского пророка неоднозначно, однако он скорее рассматривался как спорная фигура, чем отрицался. Свою роль в этом сыграли му-

¹ Stausberg, 2005.

сульманские авторы, представлявшие Заратуштру в определенном свете¹. Противоречивые сведения о древнеиранском пророке суммировал и очередной раз переосмыслил в своем сочинении на латыни *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia* («Религиозная история древней Персии, Парфии и Мидии»); она в том числе включала «жизнеописание» Зороастра)² оксфордский ученый-востоковед и переводчик Томас Хайд (1636–1703). В этом труде, увидевшем свет в 1700 г., он первым употребил слово «дуализм», столь прочно вошедшее в лексикон исследователей, описывавших религию последователей Заратуштры. Выводы Хайда долго оставались актуальными для европейской науки и общественной мысли — в 1760-е годы его книга была переиздана.

Согласно Хайду, изначально «ортодоксальная» религия древних персов пришла в упадочное состояние и была реформирована сначала Авраамом, а затем Зороастром, который в юности был слугой пророка и благодаря сошедшему на него откровению смог предсказать рождение Мессии³. Как указывает М. Стаусберг, идеи Хайда и его последователей, трактовавших религию Зороастра фактически как монотеистическую, были ответом на тезис Пьера Бейла о ее дуалистическом характере, причем «вопрос о том, является ли зороастризм монотеистической или дуалистической религией, оставался одним из самых обсуждаемых и в научном дискурсе двадцатого века»⁴. Тем не менее не следует забывать о том, что споры рубежа XVII–XVIII вв. о природе зороастризма, отражали не научное знание о древнеиранском пророке, а развитие протестантской мысли, лишь случайно предвосхитившей дебаты, возникшие после научного открытия зороастризма в XVIII—XIX вв. Вместе с тем размышления о Зороастре Хайда, Бейла и других авторов прочно утвердились в европейском сознании,

¹ Stausberg, 2005.

² Hyde, 1700.

³ Stausberg, 1998. P. 680–712; 2005.

⁴ Strausberg, 2005.

продолжая влиять на умы после появления публикаций результатов научных изысканий.

М. Стаусберг указывает на то, что Зороастр оставался ключевой фигурой в дискурсе эпохи Просвещения как идеальный просвещенный правитель¹. Несомненно, что появлению Зороастра в истории русской литературы мы обязаны в первую очередь тому значительному интересу, который испытывал к нему Вольтер. Последний обращался к образу Зороастра «во множестве своих произведений — романах, письмах, словарях, исторических текстах и так далее; и этот интерес представляется вообще типичным для XVIII в., оставившего нам широкий круг писем, романов, проповедей, комедий, астрологическую драму, фиктивные критические статьи, каббалистические сочинения и примеры политической пропаганды, оперы, включая “Орландо” Генделя и “Волшебную флейту” Моцарта»².

Мода на произведения Вольтера (широко издававшегося в России, причем большими тиражами) пережила эпоху Екатерины Второй. Однако именно в прославлении Екатерины в русской поэзии впервые появился образ Зороастра (причем, по замыслу поэта, написанный кистью Рафаэля — европейского гения), восходящий к вольтеровскому и вообще европейскому пониманию роли древнеиранского пророка. Воспевая Екатерину в оде «Изображение Фелицы» (1879), Державин видит ее возвышающейся над другими правителями «как всемогущий царь царей» (явно персидская аллюзия), как образец справедливого и мудрого правителя, опирающегося на статую своего предшественника — Петра I, предстающего в образе Зороастра.

Представь ее облокоченну
На Зороастров истукан,
Смотрящу там на всю вселенну,
На огнезвездный океан,

¹ Stausberg, 1998. С. 680–712; 2005.

² Strausberg, 2005.

Вещающую: «О Ты, Превечный!
Который волею своей
Колеса движешь быстротечны
Вратящейся природы всей!..»

... Не забудь ее представить,
Как, вместо алтарей себе,
Царя великого поставить
Велела на мольбу Орде;
Как всюду раздалися клики
И грома света под конец:
«Предстал нам Зороастр великий,
Воскрес отечества отец!»

Державин, таким образом, изображает с присущим ему эпическим мастерством грандиозную картину мира: в ее центре помещается просвещенная Европа, в состав которой входит и Россия, при этом центральной фигурой мироздания является сама царица, «дарующая миру законы, покой и прочие блага» подобно Петру-Зороастру. Иными словами, именно Зороастр виделся поэту достойным установителем государственных институтов, в том числе законов, что подтверждается в следующей строфе, где Екатерина сравнивается уже с Соломоном (конечно, это сравнение связано с сюжетом о соломоновом правосудии и изданием екатерининского кодекса законов). Действительно, Зороастр назван в оде «отцом отечества» (этот титул в России был пожалован Сенатом лишь Петру I), т. е. Екатерина мыслится поэтом как продолжатель миссии Зороастра и Петра, из чего можно заключить, что Зороастр, по мнению поэта, в первую очередь государственный деятель и даже не теоретик, но практик:

Чтобы вселенная владыки
И всяк ту истину узнал:
Где войски Зороастр великий
Образовал и учреждал.

По мнению Державина, Зороастр, столь блистательно воспетый им в «Изображении Фелицы», — политик, государственный деятель и законодатель, наподобие Соломона, Петра I и самой Екатерины Великой. Хотя ко времени создания этой оды Анкетиль-Дюперрон уже доставил в Париж подлинные зороастрийские тексты, до изучения Авесты оставалось еще несколько десятилетий и мифологизированный образ Заратуштры продолжал чувствовать себя в европейской культуре весьма устойчиво. Вспомним, что, например, у английских романтиков, творивших гораздо позднее Державина: у Байрона в поэме «Каин», у Шелли в «Освобожденном Прометее» (Земля говорит о нем: «Маг Зороастр, мое мертвое дитя, / Встретил своего призрака, бредущего по саду») — Зороастр — это всего лишь туманно-идеальный персонаж, немного романтизированный в соответствии с новыми тенденциями в культуре.

Примечательно в державинской оде и другое: в соответствии с уже известной нам европейской традицией эпохи Просвещения Зороастр опосредованно ставится поэтом рядом с библейским пророком — Екатерина сопоставляется и с Зороастром, и с Соломоном. То есть, трактуя образ Зороастра, русская мысль даже в деталях следует за европейской, фактически используя утвердившиеся в Европе клише.

В эпоху романтизма, когда в Европе о Зороастре вспомнили Байрон и Шелли, в русской поэзии появилось произведение, ставшее развитием вновь европейской, но уже научной интерпретации образа древнего пророка. Стихотворение было написано в 1829 г. А. Ф. Вельтманом (1800–1870). Не самый известный, хотя заметный поэт своего времени, картограф, лингвист и археолог, член-корреспондент Академии наук, в значительной степени подходивший к историческому материалу с восторженным дилетантизмом, Вельтман переводил пророчества Вельвы и фрагменты «Махабхараты», «Слово о полку Игореве» и «Песнь о Нибелунгах». Им же написано несколько стихотворений о пророках и героях, в том числе (в 1829 г.) о Мухаммаде и Зороастре. Не вполне совершенное с точки зрения литературной формы,

стихотворение Вельтмана «Зороастр» представляет интерес для нашей темы. Приведем его первые строфы¹:

Почто над холмами Адербиджана
Светило дня так пламенно горит?
Не сильный ли противник Аримана
Благовестителем из Урмии летит?

Так, это он! Тревога воскипела,
И в Бактре Маг! Огнь вспыхнул до небес:
Повержен в прах кумир блестящий Бела
И великан златый Сандес.

Вельтман, не останавливаясь лишь на поэтическом труде, снабжает текст подробными примечаниями. К примеру, «Адербиджан» (т. е. Азербайджан) отмечен как область, где родился Заратуштра, в соответствии с идеями своего времени, основанными на арабских средневековых сочинениях и ныне устаревшими. Более того, «Урмия» указана как город его рождения. Утверждение о том, что «Бактра — город, где Зороастр основал свой закон»², может показаться близким к современным представлениям, однако история этой идеи в Европе восходит к античным свидетельствам, видевшим в Зороастре бактрийского царя. Поэтому точно указать источники, которыми пользовался Вельтман, затруднительно. Тем не менее стихотворение демонстрирует нам некое движение к следованию за современными научными открытиями. Несмотря на все недостатки, и литературные и фактические, присущие сочинению Вельтмана, его Зороастр ближе к действительности, чем великолепный, но абсолютно вымышленный образ Державина. Впрочем, стихотворение «Зороастр» — не единственный случай обращения Вельтмана к древнеиранскому пророку. В другом своем произведении, «Странник» (1831–1832),

¹ Вельтман, 1972. С. 219.

² Там же.

поэт отдаляется от идеи представить Зороастра исторической личностью в пользу лирико-философского рассуждения:

Чудак Зороастр почитал солнце богом...
К нему мольбы его текли,
Не знал он мысли сокровенной.
Пусть солнце свет и дух земли,
Но солнце ль свет и дух вселенной?¹

Важной вехой философско-поэтического осмысления образа древнеиранского пророка в Европе стала книга Ницше «Так говорил Заратустра» (1883–1885). В то время как иранистика уже значительно продвинулась в изучении исторического зороастризма и Заратуштры и были опубликованы переводы зороастрийских текстов, Ницше сознательно игнорирует Заратуштру ученых (в том числе называя своего Заратустру «истребителем морали» в противоречие той миссии по установлению морали, которая обычно приписывается Заратуштре), хотя и отталкивается от научного понимания конфликта, связанного с именем древнеиранского пророка: битва между добром и злом является реальной силой. Сочинение Ницше, выдвинувшего идею о сверхчеловеке и связавшего последнего с именем Заратустры-Заратуштры — персонажа хорошо знакомого, взбудоражило философский и поэтический мир Европы, став источником притяжения для русских литераторов. И авторы Серебряного века воспринимают Заратуштру в первую очередь сквозь призму сочинения Ницше.

В то же время с критикой Ницше выступает Владимир Соловьев, одна из самых влиятельных фигур в истории русской философской мысли и литературы. Так, русский философ отмечает филологическую черту, отделяющую Заратустру Ницше от исторического Заратуштры. В 1897 г. Вл. Соловьев опубликовал небольшую по объему заметку под названием «Словесность или

¹ Вельтман, 2014. С. 133.

истина?», в которой назвал Заратустру Ницше «фигурой речи» и противопоставил его «истинному сверхчеловеку» (Иисусу Христу): «...“сверхчеловек”, сочиненный базельским профессором, не может быть Генрихом, или Фридрихом, или Оттоном, он должен быть Заратустра, — не Зороастр даже, а именно Заратустра... Заратустра — имя недурное, конечно, для нового сверхчеловека; один только у него недостаток, что вместо всех сил небесных, земных и преисподних перед этим именем трепещут и преклоняют колена только психопатические декаденты и декадентки в Германии и России»¹. Действительно, Соловьев одним из первых дал объяснение несоответствию имени персонажа Ницше, на это несоответствие и впоследствии обращали внимание, иногда неверно понимая особенности немецкого прочтения имени². Вероятно, смысл различия заключается как раз в том, что Заратустра не равен Заратуштре и Зороастру, являясь антиподом и одного, и другого. Также Вл. Соловьев одним из первых заметил опасность ницшеанства для русской христианской философии и ту магическую силу, которой обладало оно в отношении поэтов-декадентов. Тем не менее увещевания Вл. Соловьева, обращенные к русским авторам (например, А. Белому, который записал свой последний разговор с философом незадолго до смерти последнего) остались в основном проигнорированными, и в русской поэзии появился новый лирический герой, ницшеанский Заратустра. И. М. Стеблин-Каменский отмечал, что «в XX в. русские поэты вдохновляются уже ницшеанской формой имени пророка, ср. у Велемира Хлебникова: “Заря ночная, заратустрь!..”»³.

Влияние ницшеанства легко обнаруживается в творчестве Н. С. Гумилева. Так, в первой книге поэта 1905 г. «Путь конквистадоров» (Гумилеву 19 лет) имеется программное стихотворение, именуемое «Песнь Заратустры»:

¹ Соловьев, 1911–1914. С. 30.

² Об этом см.: Стеблин-Каменский, 2009. С. 8.

³ Там же. С. 7.

Юные светлые братья
Силы, восторга, мечты
Вам раскрываю объятия,
Сын голубой высоты.

Тени, кресты и могилы
Скрылись в загадочной мгле,
Свет воскресающей силы
Властно царит на земле.

Об источнике вдохновения поэта можно судить по имени «Заратустра». Для Гумилева Заратустра в первую очередь сверхчеловек, певец новой идеи, поэт, глашатай грядущего. Возможно, молодой Гумилев ассоциирует с ним себя. В следующие за изданием «Пути конквистадоров» годы у Гумилева довольно часто встречается «зороастрийский» антураж. Постоянно появляются маги: «Юный маг в пурпуровом хитоне», «Там, где похоронен старый маг» (сборник «Романтические цветы», 1908).

При этом «маг» Гумилева — это, конечно же, не документально засвидетельствованный зороастрийский жрец, а скорее некий романтизированный восточный образ. Гумилевские маги предстают перед нами в очень разнообразных, но в действительности не свойственных зороастрийскому жречеству облициях. Так, «юный маг», общается с некоей «царицей беззаконий» в Египте, расточая пред нею «рубины волшебства»:

Задыхаясь в несказанном блюде,
Юный маг забыл про все вокруг,
Он смотрел на маленькие груди,
На браслеты вытянутых рук.

Юный маг в пурпуровом хитоне
Говорил как мертвый, не дыша,
Отдал все царице беззаконий,
Чем жива была его душа.

А в стихотворении «Завещание» (сборник «Жемчуга», 1910) маги сжигают труп лирического героя (очевидно, что Гумилева не интересовали детали зороастрийского погребального обряда, в ходе совершения которого труп никогда не сжигают, предотвращая осквернение огня, хотя на момент написания стихотворения все это было уже известно):

Пусть высоко на розовой влаге
Вечереющих горных озер
Молодые и строгие маги
Кипарисовый сложат костер.

И покорно склоняясь положат
На него мой закутанный труп,
Чтоб смотрел я с последнего ложа,
С загаенной усмешкой у губ.

Зороастризм, как и образ его пророка, превращается всего лишь в один из элементов сложной, мистически-декоративной композиции, без исторических исканий, свойственных Вельтману, или философских измышлений Ницше.

В 1913 г. выходит статья Гумилева «Наследие символизма и акмеизм», ставшая манифестом акмеизма. В ней поэт противопоставляет новое явление (идя «по линии наибольшего сопротивления») германскому символизму «в лице своих родоначальников Ницше и Ибсена»¹. От Ницше автор манифеста отрекается: «Для нас иерархия в мире явлений — только удельный вес каждого из них, причем вес ничтожнейшего все-таки несоизмеримо больше отсутствия веса, небытия, и поэтому перед лицом небытия — все явления братья»². Одновременно Гумилев декларирует отход от принципов русского символизма, который «попеременно брался то с мистикой, то с теософией, то с оккультизмом»

¹ Гумилев, 1913.

² Там же.

(вероятно, в этом можно видеть и неприятие теософии Блаватской, см. ниже).

Однако одновременно существовала и иная линия, не подверженная влиянию ни ницшеанства, ни, видимо, теософии. Она вполне укладывалась в традиции русской литературы (например, можно вспомнить «Подражания Корану» Пушкина). Так, К. Д. Бальмонт в книге «Будем как солнце» (1902) помещает стихотворение «Гимн огню». Продолжительное, разбитое на несколько фрагментов, отчасти напоминающее молитвенные формулы, оно, возможно, является своеобразной стилизацией, хотя безусловно указать на источник поэтического вдохновения невозможно, и как будто бы ничто не говорит о возможной связи этого стихотворения с зороастрийским почитанием огня. Однако в том же сборнике находим стихотворение «Скорбь Агурамазды» (т. е. Ахура-Мазды, верховного божества зороастризма), причем в подзаголовке оно значится как «мотив из “Зенд-Авесты”». Стихотворение действительно является сокращенным поэтическим переложением первого фрагмента авестийского Видевдата. В самом авестийском тексте описывается сотворение верховным богом Ахура-Маздой праведных зороастрийских стран (при этом называются их имена, которые Бальмонт педантично воспроизводит), а также тех «изъянов», которыми совершенные творения испортил противник Ахура-Мазды, Злой дух Ангра-Маинйу (у Бальмонта — Анграманьи):

Я царственный создатель многих стран,
Я светлый бог миров, Агурамазда
Зачем же лик мой тьмою повторен,
И Анграмайни встал противовесом?
Я создал земли, полные расцвета,
Но Анграмайни, тот, кто весь есть смерть,
Родил змею в воде и в землях зиму.
И десять зим в году, и два лишь лета,
И холодеют воды и деревья,
И худший бич, зима, лежит на всем.

Был ли первоисточником Бальмонта перевод на французский или английский языки Видевдата, изданный в самом конце XIX в. Дж. Дармстетером или статьи Е. П. Блаватской, которая упоминает в своих работах переводы Дармстетера и даже, например, отвечает на вопросы «одного парсийского джентельмена» в статье «Зороастризм в свете оккультной философии»¹? Это сложный вопрос, но представляется, что учение Блаватской (по крайней мере в отношении зороастризма) было недостаточно близко русским литераторам, хотя ее Тайной доктриной был глубоко увлечен А. Скрябин, она дарила свою книгу «The Voice of the Silence» («Голос безмолвия», 1889) Л. Н. Толстому (он также читал ее «Теоософский журнал»), Вл. Соловьев написал критическую рецензию на ее книгу «The Key to Teosophy» («Ключ к теософии», 1889). Возможно, подход Блаватской к зороастризму был слишком научным для поэтического восприятия — она, в отличие от Ницше, прекрасно разбиралась не только в современной ей научной литературе по зороастризму и Авесте, но и была знакома с зороастрийскими изданиями, выходившими в Индии. К тому же ее обращение к зороастризму было пусть важным, но всего лишь эпизодом в разработке теософского учения.

Совершенно неожиданно мы встречаемся с образом Заратуштры в творчестве Николая Клюева, причем этот поэт употребляет имя пророка в архаизированной форме — «Зороастр», как говорили в эпоху Моцарта и Державина. Безусловно, в этом видится стремление Клюева к созданию высокого стиля, и это вполне оправданно. В 1916 г. Клюев пишет длинное стихотворение «Белая Индия», представляющее собою политеистическую декларацию единства всего человечества и всех мировых религий:

На дне тех миров, океанов и гор
Цветет, как душа, алмазтовый бор, —
Дорога к нему с Соловков на Тибет,
Чрез сердце избы, где кончается свет,

¹ Blavatsky, 1898.

Где бабкина пряжа — пришельцу веха:
Нырни в веретенце, и нитка-леха
Тебя поведет в Золотую Орду,
Где Ангелы варят из радуг еду...

Распространяясь о величайших пророках, открывающих человечеству путь к единому Богу, Клюев дает весьма оригинальный список, где названы «Сократ и Будда, Зороастр и Толстой». Вероятно, Клюев вдохновенно помещает Зороастра в перечень тех, кто наиболее близок ему. В данном случае характерно само название стихотворения — «Белая Индия», отчасти перекликающееся с гумилевским циклом «Северный раджа». Впрочем, у Гумилева в данном цикле нет зороастрийских мотивов.

После октябрьского переворота в условиях официально провозглашенной доктрины социалистического реализма зороастрийская тема в русской поэзии была практически забыта. Уже в постсоветское время появляются стихи Тимура Зульф리카рова, которого (в отношении восприятия зороастризма) в каком-то смысле можно назвать продолжателем традиции «Странника» Вельтмана (с ним творчество Зульф리카рова сходно и в отношении поэтики, представляя собой неразделимый сплав поэтического и прозаического) и «Белой Индии» Клюева:

Друг мой, древний дервиш Ходжа Зульфикар!..
Брат Лао Цзы и Конфуция...
Ты ушел от мира... от суеты сует...
В одинокую кибитку на Золотой Горе Кухи Тилло...
И здесь принимаешь ВеликихGuestей —
Зороастра... Будду... Христа... Апостола Иоанна...
Гомера... Овидия Назона... Данте...

А тот, кто беседует с Вечными...
Сам становится Вечным...

Да!..

А я — Вечный Странник!..
Нет моей душе гнезда...
Нет моей душе Родины...
Нет отчего дома...¹

Для Зульфикарова, наполовину таджика, размышления о зороастризме тем более важны. В стихотворении 2013 г. «Пророк Зардушт-Зороастр» поэт называет имя древнеиранского пророка в двух вариантах — так, как оно известно нам по классической русской литературе (и здесь можно видеть заявку на преемственность), и так, как оно произносится современными иранцами-зороастрийцами, а также некоторыми другими ираноязычными народами (по-персидски правильно Зартошт, по-таджикски возможны варианты Зардушт/Зартушт). При этом поэт приводит «зороастрийскую этическую триаду», несомненно, будучи знаком с ней из научной литературы:

Благие мысли...
Благие слова...
Благие деянья...

...Пророк!.. Уже три тысячи лет Ты одинок
Ты всё изрёк...
И нет к Тебе дорог...
И не обнять Тебе учеников...

Тот, кто сказал нетленные Слова — тот одинок...
Как Бог...

Для поэзии постсоветского периода при всей философичности и совершенстве поэтического мастерства вообще характерно близкое к документальному (в фактологическом смысле) обра-

¹ Стихотворение опубликовано в авторском блоге поэта: Зульфикаров, 2019.

щение к теме зороастризма (впрочем, примеры таких обращений немногочисленны) — помимо Тимура Зульфикарова, можно назвать Тимофея Животовского. Его стихотворение «Фарр каянидов» (1991–1996) в значительной степени навеяно публикацией О. М. Чунаковой научного перевода на русский язык зороастрийской «Книги деяний Ардашира сына Папака»¹.

Таким образом, по мере развития знаний о зороастризме менялось отношение к этой религии и в русской поэзии. Довольно долго этот путь был связан с историей западной философской мысли и литературы, при этом русское понимание роли пророка зороастризма оставалось вторичным. Во многом тема Зороастра / Заратуштры показательна — по ней можно проследить эпохальное изменение образа этого персонажа в зависимости от появления новых тенденций в литературе, культуре, философской мысли, науке как на Западе, так и в России XVIII—XX вв. В последние годы Зороастр / Зарастро / Заратустра русской поэзии преимущественно стал Заратуштрой / Зардуштом — персонажем, приближенным к исторической фигуре, хотя и сохранил свое «литературное» имя Зороастр, призванное свидетельствовать о преемственности в русской поэзии.

Список цитированных художественных произведений

- К. Бальмонт. «Скорбь Агурамазды» (1902)
- А. Вельтман. «Зороастр» (1829)
- А. Вельтман. «Странник» (1831–1832)
- Н. Гумилев. «Песнь Заратустры» (1905)
- Н. Гумилев. «Заклинание» (1907)
- Н. Гумилев. «Завещание» (1910)
- Г. Державин. «Изображение Фелицы» (1879)
- Т. Животовский. «Фарр каянидов» (1991–1996)
- Т. Зульфикаров. «Пророк Зардушт-Зороастр» (2013)
- Т. Зульфикаров. «Нефритовый ларец» (2019)
- Н. Клюев. «Белая Индия» (1916–1918)

¹ Книга деяний, 1987.