

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ЗЕРКАЛА
Современные направления
исследований арабской филологии
в России

коллективная монография

Москва
ИВ РАН
2021

ББК

КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

Ответственный редактор: Н.Р. Волькенштейн

Рецензенты: В.А. Кузнецов, Д.Е. Мишин

ISBN 978-5-907384-91-0

Предлагаемая читательскому вниманию коллективная монография подготовлена по итогам проходившей в Институте востоковедения РАН в 2020 г. XV конференции арабистов «Чтения И. М. Смилянской». Продолжая серию коллективных трудов по арабской филологии (в 2019 г. по итогам той же конференции была издана монография «Кросс-культурный оазис: актуальные тенденции развития арабской филологии в России»), авторы этой книги в своих трудах демонстрируют наиболее приоритетные направления филологических исследований в современной России. В фокус их исследовательского внимания попадают как литературоведческие проблемы, так и лингвистические, а также некоторые вопросы истории отечественной арабистики.

© Коллектив авторов, 2021

© ФГБУН ИВ РАН, 2021

Содержание

| | |
|---|-----|
| ВВЕДЕНИЕ..... | 5 |
| РАЗДЕЛ I. ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ | 9 |
| Глава 1. Памяти И.М. Смилянкой: эпистолярное наследие А.Е. Крымского и российских востоковедов из архивов России и Украины (к 150-летию со дня рождения) | 10 |
| Глава 2. Непротивление злу (Л.Н. Толстой и арабская мысль XX – начала XXI столетий в трудах Э. Али-Заде) | 34 |
| Глава 3. Арабоязычные переводы трудов русских востоковедов и путешественников царской России, написанных на пороге XX века, глазами ливанской интеллигенции..... | 55 |
| РАЗДЕЛ II. ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ..... | 67 |
| Глава 4. Образцы доисламской арабской прозы в «Истории пророков и царей» Табари..... | 68 |
| Глава 5. Отголоски прошлого: образ руин в арабской художественной литературе | 97 |
| Глава 6. Суфийские источники о биографии Ахмада аль-Бадауи и ритуальной практике суфиев бадауийа в эпоху османского завоевания арабских стран | 106 |
| Глава 7. Интерпретация мифа об Осирисе и Исиде в произведениях Тауфика аль-Хакима | 136 |
| Глава 8. Отражение библейских истин в произведениях современных египетских писателей XX века | 158 |
| Глава 9. Современный алжирский арабоязычный роман (на примере романа Ахлям Мустаганми «Черное тебе идет», 2012) | 169 |

| | |
|---|-----|
| РАЗДЕЛ III. | |
| ЛИНГВИСТИКА..... | 197 |
| Глава 10. Еще раз к вопросу о том, какому доминантному требованию должен отвечать перевод коранического текста (на примере современного опыта переводов на русский язык) | 198 |
| Глава 11. Паузальная форма слова в арабском литературном языке и ее отражение в системе письма | 211 |
| Глава 12. Коммуникативные средства выражения оценки говорящего в египетском диалекте..... | 234 |
| БИБЛИОГРАФИЯ | 246 |
| СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ..... | 260 |

ВВЕДЕНИЕ

На протяжении шестнадцати лет одним из важнейших событий в жизни российской арабистики остается конференция арабистов «Чтения И. М. Смилянкой», ежегодно проводимая Институтом востоковедения РАН. В рамках конференции традиционно проходит филологическая секция, участие в которой принимают многие литературоведы и лингвисты как из России, так и из других стран. Публикуемые по итогам работы секции коллективные монографии представляют собой своеобразный мониторинг исследований в области арабской филологии, позволяющий определить, какие ее аспекты остаются наиболее значимыми для российской (или, что будет точнее – русскоязычной) академической традиции.

Представляемая читательскому вниманию монография составлена по итогам работы XV конференции арабистов, проходившей в Москве в ноябре-декабре 2020 г.

Составление большой работы по итогам регулярно проводимой конференции всегда несет в себе риск фрагментарности. Множество исследователей, принадлежащих не только к самым разным организациям, но и к разным научным школам и даже странам представляют некие промежуточные итоги своей научной деятельности – разбросанность, лоскутность получающегося в результате продукта кажется в такой ситуации почти неизбежной. Однако анализ представленных к публикации текстов показывает, что в нашем случае такие опасения были излишни. Все без

исключения тексты связаны общей темой или, если угодно, общей метафорой, которая, по всей видимости, говорит что-то о состоянии отечественной науки.

Это метафора зеркала, отражения.

Книга состоит из трех основных разделов, посвященных истории арабистики, литературоведению и лингвистике.

В первой части авторское внимание сосредотачивается на анализе эпистолярного наследия И. Ю. Крачковского, рецепции творчества Л. Н. Толстого в арабской мысли конца XIX – начале XX в. и того, как эта рецепция исследовалась недавно покинувшей нас Э. А. Али-Заде, а также на вопросах восприятия отечественного востоковедческого наследия в современном Ливане. Тема рецепции, восприятия, таким образом, становится здесь основной.

Если в первой части работы речь идет в основном о взаимном восприятии разных культур, то во второй (самой большой по объему) говорится уже об изучении самопознания арабской и – шире – ближневосточной традиции в арабской литературе. Таджикский литературовед Ф. Баротзода пытается определить, какое отражение находила доисламская история в творчестве ат-Табари. И. Е. Билык рассуждает об образах Осириса и Иисуса в произведениях Тауфика аль-Хакима, а Н. А. Успенская – о роли библейских истин в современной египетской литературе. Л. И. Горяева пишет об образах руин. Наконец, проблемам рецепции посвящена и глава Ю. А. Аверьянова, рассматривающего уже не зеркала, отражающие разные культурные традиции и не зеркала истории, но зеркала внутри единой исламской культуры – он пишет о том, как воспринималась биография Ахмада аль-Бадауи

в наследовавшими ему суфиями. Наконец, еще одна глава этой части, подготовленная Н. М. Шуйской, на первый взгляд не связана с образом зеркал – она посвящена творчеству современной алжирской писательницы А. Мустаганми. Однако, при ближайшем рассмотрении оказывается, что, как и ранее, именно идея отражения оказывается в этом творчестве едва ли не ведущей. Отражение не культуры, не истории, не биографии, но отражение общего прошлого в личной судьбе протагониста. В определенном смысле то, о чем пишет Н. М. Шуйская – это зеркальный лик главы Ю. А. Аверьянова. Там, где главным для него становилось расширение индивидуального опыта Ахмеда аль-Бадауи до всей религиозной традиции, для нее основным становится сужение общего национального опыта до психологической биографии отдельного человека.

Наконец, последняя часть работы посвящена вопросам лингвистики. И здесь тоже тема зеркал, отражений становится ведущей. С. Х. Кямилев в очередной раз обращается к вопросу об адекватном переводе Корана на русский язык. Д. Д. Бутакова сосредотачивается на том, как отражается в письменной речи паузальная форма в литературном арабском языке. Наконец, Т. С. Савватеева исследует проблему оценок говорящего в египетском диалекте.

Пока еще рано говорить о том, почему отечественная арабская филология столь настойчиво обращается к теме зеркал. По всей видимости, в этом взгляде находят отражение какие-то вопросы собственного мировосприятия российского общества, все еще стремящегося определить себя и собственную культурную традицию по отношению к Другому, будь то Другой исторический, культурный или географический. Не случайно, наверное, одним

из последних масштабных проектов И. М. Смилянской, памяти которой и посвящена вся ежегодная конференция арабистов, стала в свое время коллективная монография «Всматриваясь друг в друга... Россия и арабский мир: взаимное восприятие».

РАЗДЕЛ I
ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКОГО
ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Глава 1

Памяти И.М. Смилянской: эпистолярное наследие А.Е. Крымского и российских востоковедов из архивов России и Украины (к 150-летию со дня рождения)

Период второй половины XVIII – начала XX столетия ознаменовался драматическим и успешным развитием российской науки о Востоке и востоковедного образования. Когорта выдающихся отечественных ученых-востоковедов, представителей многих народов России, обеспечила мировой уровень комплексных филологических, исторических, археологических, этнографических исследований в академических и университетских центрах Отечества. Важную роль в генезисе российского востоковедения сыграли Петербургская академия наук, отечественные университеты, научные общества и различные официальные органы власти России.

В исследовательском фокусе И.М. Смилянской и ее коллег важное внимание уделено «судьбам востоковедов и востоковедения в России» [Смилянская И.М. и др., 2008, с. 3]. Во многом концептуальное и историко-культурное значение имеют «исследования жизненного пути и деятельности востоковедов, их переписка, документаль-

ные материалы, восстанавливающие образ тех, кто творил науку, участвовал в ее организации и руководстве» [Смилянская И. М. и др., 2008, с. 5]. И. М. Смилянская, начиная с истоков изучения творчества, в том числе эпистолярного наследия А. Е. Крымского¹ выделяла его гуманистическую природу. Она, выделяя данную важную составляющую наследия А. Е. Крымского, отмечала, что «в российской дореволюционной ориенталистике можно назвать не много имен ученых, столько сделавших для популяризации и пропаганды культуры народов Востока – арабов, персов и турок» [Крымский А. Е., 1975, с. 18]. Сегодня самым ценным из наследия А. Е. Крымского является парадигма: «Пропагандируя культуру арабов, я обогащаю культуру своего родного народа».

В целом выводы и оценки, изложенные И. М. Смилянкой в работах 1970–2000-х гг., особенно об эпистолярных российском и украинского востоковеда сформировали современный личностный психологический «образ самого А. Е. Крымского» и раскрыли душу востоковеда и писателя. И. М. Смилянская писала: «В отличие от своего “духовного ученика” И. Ю. Крачковского Крымский не обладал внутренней душевной гармонией. Его терзали противоречия, он был раздражителен, уязвим, легко переходил в состояние экзальтации, переживал периоды меланхолии, трудно приспособлялся к новой обстановке» [Крымский А. Е., 1975, с. 20].

В юбилейный год 150-летия со дня рождения А. Е. Крымского профессионально, объективно и честно

¹ Одной из первых комплексных исследований И. М. Смилянкой (в соавторстве с Н. П. Визирь) стала работа, посвященная эпистолярному наследию А. Е. Крымского «Письма из Ливана» (1975 г.). В ней заинтересованный читатель познакомился не только с ливанскими письмами, но также был введен «в научный оборот неизвестные до сих пор этнографические и фольклорные записи ученого, хранящиеся среди его рукописного наследия» [Крымский А. Е., 1975, с. 5].

звучать материалы и выводы И. М. Смилянкой в «Очерке востоковедной деятельности А. Е. Крымского» [Крымский А. Е., 1975, с. 303–338], освещенная на фоне событий и тенденций российского востоковедения на переломных рубежах 1890–1930-х гг.

Исследования ориенталистов России имели широкий региональный, хронологический и проблемный диапазон. Во многом истоки современного отечественного и международного авторитета российской школы и центров востоковедения были связаны с исследованиями классического и современного циклов. Отечественное востоковедение и востоковедная мысль объективно способствовали осознанию величия истории и культуры народов полиэтничной и поликонфессиональной России, осмыслению значимости взаимодействия европейских и азиатских исторических, культурных и идейных символов, географического и историко-культурного взаимодействия и постижению природы все еще не раскрытого феномена моста между Востоком и Западом.

Оценивая место и роль А. Е. Крымского в российской и европейской школе востоковедения, И. М. Смильская писала: «На склоне той эпохи востоковедения, которую И. Ю. Крачковский называл “героической” вследствие многосторонности направлений и энциклопедичности знаний, которые совмещали в себе видные ориенталисты XIX в., А. Е. Крымский поражает разнообразием своих научных интересов, исследовательских и общекультурных» [Крымский А. Е., 1975, с. 303].

Университеты Российской империи в XIX – начале XX столетия, претворяя в жизнь свою социально-политическую, научную и культурную миссию, играли важную роль в реализации классической модели «идеала

университета» и «университетской идеи» [История университетского образования..., 2005; Андреева Ю., 2009 и др.]. Востоковедение как новое гуманитарное и научно-просветительское направление российского университетского сообщества Нового времени следовало лучшим образцам классического университетского образования в деле «возвышения и распространения науки», «приращения научного знания», развития интеллекта и личности студента. Университетские уставы 1804, 1835, 1863 и 1884 гг. развивали институциональные основы моделей классического и прикладного востоковедения высшей школы России. Тенденция усиления специализации университетского востоковедения и его органичной интеграции с Академией наук на протяжении XIX в. была связана как с требованиями «чистой науки» о Востоке, так и с необходимостью подготовки кадров для государственной службы и реализацией внутренней и внешней политики империи.

Востоковедение в России в XIX – начале XX столетия было неразрывно связано с геополитическим, общественным и культурным развитием империи. Официальный курс общеимперской самодержавной политики по отношению к «инославным», «иноверным» подданным, «языческий», «исламский» и «буддийский» факторы и другие политические и духовные явления находили отражение на различных этапах истории востоковедения. При этом особо подчеркнем, что данная образовательная, исследовательская и социокультурная традиция изучения Востока сыграла важную роль в ослаблении традиционного европоцентристского стереотипа восприятия Востока и сглаживании представлений об «азиатском варварстве и фанатизме», «деструктивном мусульман-

ском факторе», «панисламизме», «пантуранизме», «татаризации» и т.п.².

В процессе формирования институциональной модели образования и науки о Востоке российское университетское востоковедение вступало в противоречие с имперской властью. В этом отношении показательны «дело профессоров» 1821 г. и реакция ряда авторитетных наставников на расправу с «неблагонадежными профессорами» Петербургского университета. По свидетельству патриарха российской арабистики И. Ю. Крачковского, приглашенные в Петербургский университет известные французские профессора «Шармуа и Деманж³, как люди чести, устранились от участия в грязной провокации и отказались от должности», в результате с осени 1821 г. «преподавание восточных языков шло с большими перерывами, а 25 июля 1822 г. оба профессора вообще покинули университет» [История отечественного востоковедения..., 1990, с. 145–146].

Оценивая деятельность первого декана восточного факультета Санкт-Петербургского университета Мирзы (Александра Касимовича) Казем-Бека (1855–1859 гг.), И. Ю. Крачковский подчеркивал, что «пятилетний период

² В официальном документе от 15 января 1911 г. Министерства внутренних дел «О мерах для противодействия панисламскому и пантуранскому (пантюрокскому влиянию) среди мусульманского населения» отмечалось: «В последние десятилетия во всем мусульманском мире обнаруживается чрезвычайный подъем как религиозного, так и национально-культурного самосознания. Не оставшись чуждым и России, это движение проявилось среди населяющих ее разноплеменных и разноязычных народностей, исповедующих ислам, в явном стремлении их к тесному сплочению между собою на почве искусственно создаваемой татаризации, к обособлению от общегосударственных культурных задач и к духовному сближению с единоверными государствами, главным образом с Турцией» [Записки П. А. Столыпина..., 2003, с. 126].

³ Ученики Сильвестра де Саси – Жан Франсуа (Иван Францевич) Деманж (1789–1839) и Франсуа Бернар (Франц Францевич) Шармуа (1793–1868) возглавляли кафедры в Петербургском университете.

деканства был в сущности борьбой между практическим и научным уклоном в работе молодого Факультета, где Казембек поддерживал первое направление» [Крачковский И. Ю., 1958, с. 89].

На рубеже XIX–XX вв. в идеологии и практике самодержавной политики «в области государственно-культурной и просветительской деятельности» особое внимание обращалось на «усиление существующих научных средств изучения русского мусульманского Востока соответственным расширением ... факультетов С.-Петербургского и Казанского университетов». Одним из конкретных перспективных мероприятий было признано образование в Казани, «как одном из центров мусульманства, восточного отделения при филологическом факультете университета для изучения восточных языков, истории и быта восточных народов, населяющих как Россию, так и прилегающие к ней государства, исповедующие ислам» [Записки П. А. Столыпина..., 2003, с. 132, 134].

Особое место в истории российского и зарубежного востоковедения, в истории и культуре народов современной России, Армении, Азербайджана, Казахстана, Узбекистана, Украины и др. занимают ключевые центры востоковедения в Петербурге, Москве и Казани – Азиатский музей, Санкт-Петербургский, Московский и Казанский университеты, Лазаревский институт восточных языков, Восточная комиссия Московского археологического общества, Восточное отделение Русского археологического общества и другие учебно-научные центры с их богатыми исследовательскими и гуманистическими традициями в изучении арабо-мусульманского мира и значимым наследием выдающихся ученых и практиков.

Исключительную роль в формировании современного образа отечественного востоковедения сыграли такие корифеи науки о Востоке в целом и арабомусульманских штудий в частности, как Х.Д. Френ (1782–1851), А.К. Казем-Бек (1802–1870), В.Р. Розен (1849–1908), Ф.Е. Корш (1843–1915), В.А. Жуковский (1858–1918), В.В. Бартольд (1869–1930), И.Ю. Крачковский (1883–1951), Н.А. Медников (1855–1918), П.К. Коковцов (1861–1942), В.Ф. Минорский (1877–1966), Б.В. Миллер (1877–1956). Это лишь некоторые имена исследователей и наставников, внесших весомый вклад в отечественную ориенталистику и востоковедное образование XIX–XX вв.

Важным историографическим, источниковедческим и архивоведческим рубежом в углублении исследовательского и историко-научного интереса И.М. Смилянкой к эпистолярному наследию отечественных востоковедов стала публикация переписки академиков А.Е. Крымского и И.Ю. Крачковского 1920–1930-х годов. Данная работа позволяет современникам осмыслить «внутренний мир наших предшественников ученых-востоковедов, стиль их взаимного общения, нравственные идеалы, гражданские позиции, наконец духовный опыт» [Переписка академиков..., 1997, с. 155].

Дореволюционные письма А.Е. Крымского, написанные И.Ю. Крачковскому в период 1903–1916 гг. (всего 13 писем) были опубликованы украинскими коллегами в 1973 г. [Кримський А.Ю., 1973, с. 371, 394, 409, 417, 419, 424, 425, 428, 429, 433, 437, 445, 460, 514, 515, 518, 521–527]. Поэтому И.М. Смилянская обратила свое основное внимание на их переписку советского периода со 2 февраля 1923 г. по 14 декабря 1940 г. Таким образом, их профессиональная и дружеская переписка относится к 1903–1940 гг.

Между тем она в предисловии дала краткие интересные оценки корпусу дореволюционных писем А. Е. Крымского и отчасти ряда писем И. Ю. Крачковского своему киевскому «дорогому и многоуважаемому Агафангел Ефимовичу». Например, И. М. Смилянская акцентировала свое внимание на следующие положения: начало переписки «в 1903 г. с обращения двадцатилетнего Игнатия Крачковского... к профессору Специальных классов Лазаревского института восточных рукописей»; «перед поездкой на Восток И. Ю. намеревается обратиться за указаниями к А. Е. “как единственному в России строго научному знатоку живого языка”»; «с 1910 г. обмен письмами становится оживленной и письма обретают дружеский оттенок»; «со временем возрастное и профессиональное различие между ними стирается» и другие [Переписка академиков..., 1997, с. 155–156].

На данном этапе огромный интерес представляет соответствующая публикация все еще неопубликованной и комплексно не введенной в научный оборот дореволюционной корреспонденции И. Ю. Крачковского А. Е. Крымскому, которая хранится в фондах Института рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (ИР НБУВ) в Киеве. Именно эта публикация стала тем ключевым фактором для нашего коллектива начать реализацию исследовательского проекта РФФИ в 2018–2020 гг.,⁴ а также стала данью памяти профессора И. М. Смилянкой.

В ряду основоположников академического и университетского востоковедения в области арабистики, семи-

⁴ Эпистолярное наследие российских востоковедов на рубеже веков: Переписка А. Е. Крымского, В. Р. Розена, Ф. Е. Корша, В. А. Жуковского, С. Ф. Ольденбурга, В. В. Бартольда, Н. А. Медникова, П. К. Коковцова, В. Ф. Минорского (1890–1930-е гг.), проект № 18–09–00331.

тологии, тюркологии, иранистики и славистики важное место принадлежит А.Е. Крымскому (1871–1942), ученому и просветителю крымскотатарского, польского и белорусского происхождения. В 1892 г. А.Е. Крымский окончил Лазаревский институт восточных языков, в 1896 г. – Московский университет. С 1898 по 1918 г. он работал профессором Лазаревского института восточных языков. С 1892 г. – член Московского археологического общества (МАО), в 1918–1942 гг. – секретарь Восточной комиссии МАО и академик Национальной Академии наук Украины. В 1896–1898 гг. А.Е. Крымский находился в научной командировке в Бейруте, где собрал уникальные материалы по истории и культуре Сирии и Ливана. А.Е. Крымский известен как автор классических работ в области арабистики, семитологии, тюркологии, османистики, иранистики, истории, языкознания, литературы, религии, фольклора и этнографии народов мира ислама. Его имя тесно связано с формированием отечественной ориенталистики на рубеже эпох. А.Е. Крымский сыграл особую роль в формировании Украинской Академии наук, будучи ее неперменным секретарем в 1918–1928 гг., он является одним из основоположников национальной школы востоковедения. Он также получил признание как выдающийся украинский писатель и один из создателей новой украинской литературы, был тесно связан с известными деятелями культуры Украины – И. Франко, Л. Украинкой, М. Коцюбинским, Б. Гринченко и др.

А.Е. Крымский стал одним из крупнейших представителей московской школы востоковедения, активно сотрудничал с петербургской школой ориенталистики и оказал существенное влияние на развитие востокове-

дения в других российских учебных и академических центрах. Его отчасти опубликованная и еще полностью не введенная в научный оборот переписка с российскими востоковедами является бесценным источником информации по истории отечественного востоковедения конца XIX – начала XX вв.

Биография и наследие А. Е. Крымского нашли достойное отражение в российской, украинской и отчасти в зарубежной историографии [Бартольд В. В., 1925; Данциг Б. М., 1968; 1973; 1994; Базиянц А. П., 1973; Кононов А. Н., 1974; Гурницкий К. И., 1980; История отечественного востоковедения..., 1997]. Вместе с тем перспективным остается дальнейшее изучение его богатого научного и просветительского творчества.

Востоковед-ближневосточник и славист, обладавший энциклопедическими знаниями ученый и активный общественный деятель, он оставил значимый след в истории российской и мировой арабистики, иранистики и тюркологии. Язык и литература, история и культура и в целом наследие арабо-мусульманской цивилизации – основополагающие направления преподавательской и исследовательской работы А. Е. Крымского. И. М. Смилянская, выделяя роль и значение ученого в истории отечественной гуманитарной науки на рубеже XIX–XX вв., писала: «А. Е. Крымский поражает разнообразием своих научных интересов, исследовательских и общекультурных. Являясь по преимуществу филологом, он был специалистом в области украинистики (и шире славистики), арабистом, семитологом, иранистом и тюркологом» [Смилянская И. М., 1975, с. 303].

А. Е. Крымского с полным правом можно назвать одним из последних «могикан» классической мировой

ориенталистики рубежа XIX–XX вв. Кроме того, он является основоположником советской школы востоковедения, в особенности арабистики, иранистики и тюркологии. В одном из своих писем академику И. Ю. Крачковскому (8 декабря 1937 г.), сравнивая сессии арабистов 1935 и 1937 гг., он писал: «Тогда – был один *сплошной* (выделено А. Е. Крымским. – *Прим. авт.*) праздник арабистики, задушевно сопровождаемый и Вашим юбилеем. Теперь ... – конечно, и теперь сохранилось отрадное впечатление, что, несмотря на все препоны, поставляемые арабистике в течение 20 лет. Она все же не умерла, а напротив, кое в чем даже процвела. Смотр научных сил оказался внушительный» [Переписка академиков..., 1997, с. 277].

Жизненный и творческий путь А. Е. Крымского подразделяется на три основных периода – московский (1889–1918 гг.), бейрутский (сирийско-ливанский) (1896–1898 гг.) и киевский (1918–1941 гг.), и именно с ними связана его востоковедческая переписка с учеными Москвы и Петербурга. Эмоциональные и содержательные письма А. Е. Крымского представляют несомненный интерес для осмысления научных поисков, достижений и в целом духовных исканий российских ориенталистов. По сути, мы имеем дело с уникальным материалом, который позволяет пролить свет на социальные и психологические факторы, влиявшие на жизнь и творческий поиск ученых.

А. Е. Крымский состоял в переписке с такими выдающимися представителями отечественного востоковедения, как В. Р. Розен, В. В. Бартольд, П. К. Коковцов, В. Ф. Миллер, Ф. Е. Корш, И. Ю. Крачковский, В. А. Гордлевский, В. Ф. Минорский, Б. В. Миллер и др. Определяя значи-

мость эпистолярного наследия А. Е. Крымского на примере его переписки с И. Ю. Крачковским в 1923–1940 гг., И. М. Смилянская делает акцент на том, что их письма являются «бесценным источником для изучения духовного опыта, логики творческого процесса, научных принципов, атмосферы научной и общественной жизни востоковедов в первые советские десятилетия» [Переписка академиков..., 1997, с. 7]. Действительно, письма А. Е. Крымского передают дух той эпохи и одновременно отражают характерные черты личности их автора. Выдающийся украинский писатель Иван Франко отмечал: «Он старается быть как можно объективнее, правдивее, не утерять ни крупинцы той правды, которую постиг душой, и переливает ее на бумагу со всеми, иной раз совершенно случайными, аксессуарами, к каким, разумеется, в первую голову принадлежат личные настроения и чувства» [Франко И., 1959, с. 342].

На сегодняшний день наиболее полноценными публикациями, посвященными эпистолярному наследию А. Е. Крымского, являются работы, изданные в 1970–2000-е гг. в России и Украине [Кримський А. Ю., 1973; Крымский А. Е., 1975; Кузнецова Н. А., 1984, с. С. 122–144; Письма А. Е. Крымского..., 1993, с. 150–169; Переписка академиков..., 1997, с. 155–368; Епістолярна спадщина..., 2005]. Что касается локализации писем А. Е. Крымского отечественным востоковедам, которые охватывают период с 1890 по 1930 гг., отметим, что они рассредоточены по различным хранилищам: письма находятся в личных фондах академиков-востоковедов в Архиве РАН в Москве, Санкт-Петербургском Филиале Архива Российской академии наук (СПб АРАН), Архиве востоковедов Института востоковедения РАН, *Россий-*

ском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ) и других культурных центрах. В перспективе предстоит расширить список архивных и культурных центров в рамках комплексного поиска и изучения неопубликованных фондов и материалов рукописного наследия А.Е. Крымского.

Не меньший научный интерес представляют адресованные А.Е. Крымскому ответные письма российских востоковедов, которые хранятся в основном в фондах Института рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (ИР НБУВ) в Киеве. В частности, до нас дошли, помимо прочих, 4 письма П.К. Коковцова (1901–1909 гг.) и 13 писем Ф.Е. Корша (1897–1914 гг.). Также в фондах этой библиотеки находятся адресованные А.Е. Крымскому письма других известных ученых – 35 писем В.Ф. Минорского, 5 – С.Ф. Ольденбурга, 5 – В.П. Бузескула, 3 – А.А. Шахматова, 20 – Т.Г. Кезмы, 17 – М.О. Аттаи, 37 – П.Н. Лозеева и др.

Обратимся к краткому обзору корреспонденций А.Е. Крымского В.Р. Розену, В.В. Бартольду и В.Ф. Минорскому, которые сыграли важную роль в его творческой биографии.

В фондах Санкт-Петербургского Филиала архива РАН хранятся 15 писем-автографов А.Е. Крымского, адресованных В.Р. Розену, а в Институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского – 3 ответных письма В.Р. Розена. Инициатором переписки выступил А.Е. Крымский, в то время молодой московский ученый. Она охватывает период 1898–1907 гг., насыщенный существенными переменами в жизни двух ведущих центров востоковедения имперской России – московского Лазаревского института восточных языков и восточного

факультета Санкт-Петербургского университета. В этот период А. Е. Крымский (после возвращения из командировки на Ближний Восток) жил и работал в Москве. Академик В. Р. Розен в 1872–1908 гг. преподавал арабский язык на факультете восточных языков Санкт-Петербургского университета.

Барон В. Р. Розен относится к числу основоположников российской школы ориенталистики. В 1929 г. И. Ю. Крачковский, описывая «русские письма» востоковедов академику В. Р. Розену, находящиеся в Азиатском музее АН СССР, отмечал: «Здесь блестяще представлена славная плеяда тех учеников В. Р. Розена, с именами которых тесно связана вся история русского востоковедения, начиная с 80-х гг.» [Доклады АН СССР..., 1929, с. 231]. Организаторская, учебная и научная деятельность В. Р. Розена получила высокую оценку в отечественной историографии. «Успешное развитие русского востоковедения ..., – отмечается в коллективной монографии, посвященной истории отечественного востоковедения, – подготовленное всей историей изучения Востока в России, закономерно связывается с именем выдающегося ученого, педагога и организатора академика В. Р. Розена, воспитанника ФВЯ и его декана с 1893 по 1902 г.» [История отечественного востоковедения, 1997, с. 16]⁵. А. Е. Крымский также оценил по достоинству заслуги своего маститого учителя. В посвященной В. Р. Розену статье, написанной для «Энциклопедического словаря Гранат», он писал: «В истории развития русского востоковедения 2-й полов. XIX в Р[озену], как

⁵ См. также публикации, посвященные наследию и памяти академика В. Р. Розена: [ал-Музаффарий..., 1897; Веселовский Н., 1902, с. 157–161; Памяти барона..., 1909, с. 1–48; Памяти академика В. Р. Розена..., 1947].

организатору и учителю молодых (впоследствии крупных) ученых, принадлежит значительная роль» [Энциклопедический словарь..., 1916, с. 129]. «В Зап. Европе, – продолжал А.Е. Крымский, – он особенно известен участием в издании старейшего арабского историч. свода Табария⁶ (серии III. Т. 3, Лейд. 1883–1884), эрудитным описанием на франц. яз. богатого собрания арабских и персидских рукописей мин. иностр. дел (1877–1891) и тесным научным общением со всеми выдающимися представителями европ. востоковедения» [Энциклопедический словарь..., 1916, с. 128].

Первое письмо академику В.Р. Розену А.Е. Крымский написал 4 октября 1898 г., последнее – 3 января 1906 г. Они были отправлены из Москвы, родного города Звенигородки и Ставрополя. Три сохранившихся письма В.Р. Розена А.Е. Крымскому были написаны в 1903, 1904 и 1907 гг. Переписка прекратилась со смертью В.Р. Розена 10 (23) января 1908 г.

В октябре 1898 г., во втором письме В.Р. Розену, А.Е. Крымский писал: «Кроме программы мое внимание было остановлено несколькими Вашими словами о моей работе “Очерк развития суфизма” [Крымский А.Е., 1895], которые еще раз заставили меня глубоко пожалеть о том, что мне не пришлось поучиться под Вашим руководством. Ваши слова – первая критика, которую я услышал: в течение девяти лет, которые я занимаюсь Востоком, я ни от кого из наших востоковедов никогда не мог найти никакой помощи, кроме филологической, и все (т. е. и методы, и источники, и пособия) должен был откры-

⁶ Ибн Джарир ат-Табари (839–923), известный как «отец мусульманской историографии», автор монументального труда «Тарих ар-русул ва-л-мулук» («История пророков и царей»).

вать самостоятельно» [СПб АРАН, ф. 777, оп. 2, д. 228, л. 3–4.]. В. Р. Розен не был непосредственным наставником А. Е. Крымского, но его младший коллега многое у него перенял, тем самым пополнив когорту учеников и последователей В. Р. Розена, которые, по оценке И. Ю. Крачковского, «могли продолжить и расширить его работу не только в научной области, но и в сфере организации и руководства в широком масштабе» [Памяти академика..., 1947, с. 7]. Свои научно-организаторские навыки А. Е. Крымский применил на посту неперменного секретаря Украинской академии наук (1918–1928 гг.).

В 1899 г. А. Е. Крымский в письме, адресованном В. Ф. Миллеру⁷, сообщая о своей работе над диссертацией, писал: «Чувствую себя при этой работе прекрасно, а симпатичные письма бар[она] Розена содействуют бодрости духа. Я не перестаю сознавать, что в научном отношении для меня было в высшей степени полезно знакомство с петербургскими ориенталистами вообще, а с бар[оном] Розеном в особенности» [Крымский А. Ю., 1973, с. 337].

В дальнейшем А. Е. Крымский неоднократно возвращался к оценке личности и наследия В. Р. Розена. Наиболее рельефное отражение это получило в его письмах академику И. Ю. Крачковскому, написанных в киевский период его жизни. В письме от 1934 г., написанном А. Е. Крымским в связи с кончиной академика Н. Я. Марра⁸, читаем: «И ... уже не стало многих представителей русского востоковедения. Гибнет оно. Теперь –

⁷ Всеволод Федорович Миллер (1848–1913) – российский фольклорист, этнограф, языковед и археолог. Известен как один из организаторов востоковедческого образования в России.

⁸ Николай Яковлевич Марр (1864–1934) – известный российский востоковед, кавказовед, этнограф и археолог.

умер Марр. Скоро не останется ни одного из той славной группы учеников бар. Розена» [Переписка академиков..., 1997, с. 212–213].

В 1935 г., после ознакомления с некрологом на смерть В. В. Бартольда, написанным И. Ю. Крачковским, сравнивая В. В. Бартольда с В. Р. Розеном, А. Е. Крымский писал: «Характеризован у Вас Бартольд очень рельефно, причем некролог не обращен в панегирик. ... Одной лишь черты Вы не уловили или, быть может, постеснялись уловить. У Бартольда совсем не было того свойства, которое присуще было незабвенному бар. Розену ... умение любовно обращаться с учениками, создавать учеников-товарищей, формировать, так сказать, “научную семью”» [Переписка академиков..., 1997, с. 219–220].

Не менее значима для истории отечественного востоковедения переписка А. Е. Крымского и В. В. Бартольда, которую они вели на протяжении многих лет и которая отражала их личное восприятие событий профессиональной и общественной жизни.

А. Е. Крымский и В. В. Бартольд были людьми одного поколения, оба исповедовали сходные общественные и научные идеалы, но выросли в разных социокультурных условиях. Оба получили блестящее образование и стали звездами российской ориенталистики. Оба были востоковедами широкого профиля, признанными специалистами в области арабо-мусульманской цивилизации. Оба были избраны академиками (В. В. Бартольд в 1913 г. в РАН, А. Е. Крымский, как ранее указывалось, в 1918 г. в УАН).

В фондах Института рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского хранится 9 писем В. В. Бартольда, адресованных А. Е. Крымскому, а в фон-

дах Санкт-Петербургского архива РАН – 7 ответных писем А. Е. Крымского. Они охватывают временной промежуток с 1908 по 1928 г., подразделяясь на два периода – дореволюционный и советский.

Переписка открывается письмом В. В. Бартольда от 12 декабря 1908 г. [ИР НБУВ, ф. I., д. 22664, л. 1–1об.], в котором ученый делится своими впечатлениями после прочтения полученного от А. Е. Крымского экземпляра нового издания его работы «История Персии, ее литературы и дервишеской теософии» [Крымский А. Е., 1901].

В следующем письме В. В. Бартольда от 11 февраля 1909 г. не только содержится продолжение обсуждения «Истории Персии», но и затрагивается более широкая тема, связанная с состоянием отечественной востоковедной науки и образования в начале XX в. «Что касается Ваших книг, – пишет В. В. Бартольд, – то я объясняю многие из их недостатков, помимо тех условий, в которых Вам приходится работать, и других причин, еще состоянием нашей науки. Я вполне признаю, что в этом отношении существует своего рода *circulus vitiosus* (порочный круг. – *Прим. авт.*): для сколько-нибудь отчетливого представления [о] деталях необходимы, особенно для студентов, общие курсы политической истории, между тем пока не исследованы детали, невозможно сколько-нибудь ясное представление о целом и внесение причинной связи событий ... Вы пишете, что вследствие излагаемых Вами причин Ваши работы “будут появляться лишь в минимально сносном виде”, а не в том, в каком бы Вы хотели их видеть. Мне кажется, что не только Вы, но и никто другой не в состоянии написать теперь в два–три года (Ваши книги, если не ошибаюсь, пишутся гораздо быстрее) сколько-нибудь сносную книгу под заглавием: “История

Персии, ее литературы и дервишеской теософии”. Для этого требуется труд целой жизни; о более высоких ступенях совершенства не приходится и мечтать» [ИР НБУВ, ф. I, д. 22665, л. 1–1об.].

В дальнейшем в небольшом письме от 12 октября 1913 г. А. Е. Крымский сердечно поздравил В. В. Бартольда с его избранием академиком РАН: «Сегодня прочитал в газете о Вашем избрании в Академию – и от души Вас поздравляю, или вернее – поздравляю Академию с приобретением такой крупной научной силы». И далее делает приписку: «Пользуюсь случаем напомнить Вам, Вы прежде имели по отношению ко мне очень приятную для меня привычку – присылать оттиски всех работ. В последнее время я от Вас ничего не получал ... Буду благодарен, если Вы меня вновь поместите в список тех, кому рассылаете оттиски и труды» [СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128, л. 2].

Особенно информативной и актуальной для нашего времени является дошедшая до нас корреспонденция, датированная 1922 г. Это два письма В. В. Бартольда – от 6 августа и 1 сентября и письмо А. Е. Крымского от 19 августа, значительные по объему и охватывающие многие актуальные научные и общественные вопросы России и Украины.

Прежде всего, мы находим много примечательных сведений о перипетиях в востоковедной науке послереволюционной поры. Так, В. В. Бартольд информирует А. Е. Крымского о кончине ряда коллег: «Об условиях нашей здешней жизни Вы, вероятно, осведомлены, знаете и о наших последних потерях: смерти молодого арабиста И. П. Кузьмина, в котором мы надеялись получить первого русского специалиста по арабской философии, и почти одновременной смерти тюрколога и османиста В. Д. Смир-

нова (1846–1922) и его молодого ученика П. А. Фалева (1888–1922). На некоторое время – надеюсь, ненадолго – против своей воли пришлось выбыть из нашей среды И. Ю. Крачковскому» [ИР НБУВ, ф. I, д. 22666, л. 2–2об.]. Потрясенный А. Е. Крымский пишет в ответ: «Я с жадностью прочитал Ваши сообщения о жизни петербургских ориенталистов. Смерть Кузьмина, Фалева, Смирнова – все это для меня новость, грустная, жгуче скорбная новость. Жив ли Коковцев? Мне известно было лишь, что скончались Жуковский, Залеман, Тураев, Медников. Нет ли еще жертв смерти? Ужас охватывает при виде этого синодика» [СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128, л. 9]. Получив письмо В. В. Бартольда, А. Е. Крымский не сразу осознал, что случилось с И. Ю. Крачковским. Он спрашивает В. В. Бартольда: «Вы пишете: “Пришлось выбыть из нашей среды, против своей воли, И. Ю. Крачковскому”. Что это значит? Где же он?», и в конце письма снова добавляет: «Хотел бы переслать через Вас привет Крачковскому, но из Вашего письма выходит, что его нет в Петербурге. Повторяю свою просьбу, сообщите мне, что случилось с ним» [СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128, л. 9–10]. Пояснения В. В. Бартольда последовали в следующем письме: «Я думал, что Вы поймете “описательное” выражение о Крачковском; теперь Вам и из наших газет, если они доходят до Вас, известно о многочисленных арестах среди ученых; Кр[ачковский] оказался в числе их, хотя, насколько нам известно, всегда был очень далек от политики. До сих пор он не освобожден; в чем его обвиняют и что с ним намерены делать, пока достоверно не известно» [ИР НБУВ, ф. I, д. 22667, л. 3]⁹.

⁹ В июле 1922 г. ГПУ арестовало И. Ю. Крачковского, ему было предъявлено вымышленное обвинение в шпионаже в пользу Финляндии. Он был освобожден в январе 1922 г. только в результате ходатайств Академии наук и коллег.

Судьба так распорядилась, что А. Е. Крымский и В. В. Бартольд не встретились ни в Москве, ни Петербурге/Ленинграде и ни в Киеве!

Не менее значима для истории отечественной востоковедной науки переписка А. Е. Крымского с видным иранистом и тюркологом В. Ф. Минорским, который был его учеником в Лазаревском институте восточных языков. До учебы в Лазаревском институте восточных языков, который он окончил в 1903 г., В. Ф. Минорский прошел курс обучения на юридическом факультете Московского университета (окончил в 1900 г.). С 1904 г. он трудился на дипломатическом поприще на Ближнем Востоке. Карьеру дипломата В. Ф. Минорский начал в Иране (1904–1907 гг.), с 1911 г. работал в составе смешанной англо-русско-турецко-персидской комиссии по демаркации турецко-иранской границы, а в 1916 г. был назначен советником российского посольства в Тегеране. После 1917 г. В. Ф. Минорский жил и работал за границей. В 1919 г. он переехал из Ирана во Францию, где с 1923 г. читал курсы лекций по персидской литературе в Национальной школе живых восточных языков в Париже, позднее – по истории ислама и Турции в различных учебных центрах Франции. В 1932 г., переехав в Англию, В. Ф. Минорский начал преподавать фарси и читать лекции по литературе и истории Ирана в Школе восточных исследований Лондонского университета (School of Oriental and African Studies, University of London). Он известен как автор работ по истории, языку, литературе, духовной культуре и географии народов Ближнего и Среднего Востока, пользовавшихся широкой известностью в академических кругах. По выходе на пенсию в 1944 г. В. Ф. Минорский избрал местом постоянного жительства Кембридж, который поки-

дал для чтения лекций (в 1948–1949 гг. читал курсы лекций в Каирском университете). Его заслуги перед наукой получили мировое признание. В. Ф. Минорский был действительным членом Британской и Французской академий наук, почетным членом и членом-корреспондентом ряда европейских научных обществ, доктором Брюссельского и Кембриджского университетов, профессором Лондонского университета, в 1962 г. был награжден золотой медалью британского Королевского Азиатского общества. В год кончины В. Ф. Минорский принял участие в XXV конгрессе востоковедов в Москве¹⁰.

А. Е. Крымский всегда живо интересовался судьбой и научными изысканиями своего выдающегося ученика и наладил с ним переписку после переезда в 1918 г. в Киев. В личном фонде В. Ф. Минорского в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге находятся послания А. Е. Крымского В. Ф. Минорскому, всего 8 писем и 1 открытка [Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге, ф. 134, оп. 3, д. 640]¹¹. Эпистолярный В. Ф. Минорского к А. Е. Крымскому хранится в киевском Институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского [ИР НБУВ, ф. 36, д. 377–399]. Он включает 23 послания, написанных в период с 4 января 1904 г. до 21 апреля 1911 г. и отправленных из Москвы, Санкт-Петербурга, Тегерана, Тебриза и Баку.

¹⁰ В. Ф. Минорский похоронен на Новодевичьем кладбище в Москве.

¹¹ Эти документы занимают 22 листа и представляют собой автографы и машинописные материалы. Послания А. Е. Крымского В. Ф. Минорскому были отправлены из Москвы, Трапезунда, Звенигородки и Харькова и датируются 4 июня 1910 г. [л. 6–7об.], 10 октября 1916 г. [л. 8–11], 13 августа 1917 г. [л. 1–2об.], 20 октября 1917 г. [л. 3–4, открытка], 21 октября 1917 г. [л. 5], 20 января 1925 г. [л. 12–14об.], дата получения от 4 апреля 1925 г. [л. 15–16], 22 августа 1925 г. [л. 17–18об.] и 23 октября 1925 г. [л. 19–21об.].

Являясь оригинальными автографами А. Е. Крымского и В. Ф. Минорского, эти письма включают содержательные характеристики арабистических, иранистических и тюркологических исследований в России в первой четверти XX в., в них отражены исследовательские позиции, политические взгляды двух неординарных мыслителей и их эмоционально-психологический настрой.

Переписка этих маститых ученых, до настоящего времени не введенная в научный оборот, является объектом исследования в рамках проекта, цель которого – изучение, систематизация и подготовка к публикации неизвестного эпистолярного наследия отечественных востоковедов, творивших на рубеже XIX–XX столетий, и конкретно исследовательская работа с перепиской А. Е. Крымского с В. Р. Розеном, Ф. Е. Коршем, В. А. Жуковским, С. Ф. Ольденбургом, В. В. Бартольдом, Н. А. Медниковым, П. К. Коковцовым и В. Ф. Минорским и другими востоковедами России и Европы.

В целом «востоковедная составляющая» эпистолярного наследия А. Е. Крымского представляет несомненный интерес для современников по следующим причинам. Его письма и ответные письма ученых – автографы крупнейших российских востоковедов конца XIX – начала XX в. Эта переписка содержит материалы, дающие представление об их научной и общественной позиции, и позволяет оценить масштаб их личностей. И наконец, в них мы находим уникальные оценки того непростого времени, а также состояния российского востоковедения в целом, и арабистики, иранистики, тюркологии в частности.

В завершение нашей статьи, позвольте напомнить поразительно точный вывод И. М. Смилянской, который, к сожалению, не реализован на современном этапе: «Для

всесторонней оценки вклада Крымского в востоковедение нужны объединенные усилия многих специалистов, потому что при современной дифференциации научных направлений трудно было бы представить в одном лице знатока всех областей науки, где оставил след А. Е. Крымский, который при этом был в курсе достижений мировой и русской ориенталистики конца XIX – начала XX в.» [Крымский А. Е., 1975, с. 304].

Глава 2

Непротивление злу (Л.Н. Толстой и арабская мысль XX – начала XXI столетий в трудах Э. Али-Заде)

Творческая деятельность Эльмиры Абделькеримовны Али-Заде дает пример того, как личность ученого отражается в направлении его научных поисков, а классические академические исследования приобретают актуальную значимость в современном мире, казалось бы, неразрешимых противоречий, острых кровавых конфликтов, морально-этических и идеологических разногласий.

Э. А. Али-Заде посвятила всю свою научную жизнь кропотливым исследованиям и популяризации в России современной художественной литературы и критики ведущих стран Арабского мира. Так одна из ее крупнейших фундаментальных работ – «История литературы Сирии XIX–XX веков» (2007 г.) – уникальная для российского и мирового литературоведения монография, посвящена формированию и эволюции художественной литературы Сирии, характеристике основных этапов и направлений ее развития, исследованию отдельных жанровых систем в творчестве ведущих писателей. Сегодня, когда сирийские события не сходят с лент мировых новостных

каналов, трудно переоценить важность для России и мирового русскоязычного читателя этого знаменательного творческого труда, который содержит не только огромный фактографический материал по литературной жизни страны, но и подлинные свидетельства общественно-политического контекста истории и различных сфер современной сирийской культуры.

Не менее актуальны становятся сегодня и научные труды Али-Заде в области восприятия творческого наследия величайшего русского писателя-философа Л. Н. Толстого в динамично меняющемся мире Арабских стран XXI столетия, когда проблема непротivления злу насилем становится все более значимой в условиях острых социально-политических и военных конфликтов и непрекращающихся попыток различными способами катализировать процесс реформативирования миропорядка, сложившегося после Второй мировой войны.

Известно, что внимание отечественных арабистов к изучению проблемы идейно-художественного воздействия творческого наследия Л. Н. Толстого на литературный и общественный процесс в арабских странах XX–XXI вв. обусловлено не только всемирным масштабом его грандиозной и уникальной личности, но и теми традиционными историческими взаимосвязями, которые установились между Россией и арабским миром на протяжении многих столетий.

Проблематике рецепции русской классики и, прежде всего, творчества Л. Н. Толстого в арабском мире XX столетия посвящено, к примеру, одно из первых исследований этой темы крупнейшего отечественного востоковеда-арабиста И. Ю. Крачковского «Русские писатели в арабской литературе» [Крачковский, 1956, т. II].

Имя Л. Н. Толстого упомянуто в ряду других отечественных классиков в контексте знакомства новоарабских писателей просветительского периода (*ан-Нахда*) с русской литературой XIX–XX столетия и в фундаментальной работе академика А. Е. Крымского «История новой арабской литературы», структура которой строится на тщательном анализе исторических данных и социокультурных закономерностей литературного процесса в арабском мире на протяжении нескольких столетий Нового и Новейшего времени.

Значительно больше внимания проблеме художественного восприятия творческого наследия Л. Н. Толстого уделено в трудах видного советского востоковеда-литературоведа А. А. Долининой. В «Очерках истории арабской литературы Нового времени. Египет и Сирия. (Просветительский роман 1780–1914)» делается попытка теоретического подхода и анализа процесса освоения-рецепции инокультурной филологической традиции в арабском обществе периода обновления на рубеже исторических эпох. Тема творчества Л. Н. Толстого рассмотрена также в ее специальных статьях «Арабский перевод “Крейцеровой сонаты” Л. Н. Толстого» [Долинина, 1973], «Первые арабские переводы Толстого» [Долинина, 2000] и ряде других работ.

Свидетельства искреннего стремления арабских писателей Нового времени приобщиться к глубинам творчества Л. Н. Толстого мы находим и в переписке академика И. Ю. Крачковского с арабскими классиками Михаилом Нуайме, Амином ар-Рейхани, другими лидерами литературного процесса середины XX столетия [Крачковский, 1956, т. III, с. 470]

Из числа наших современников тематика творческого присутствия великого русского писателя в культурном

пространстве арабского мира затронута также в отдельных статьях А. Б. Куделина («Переписка Мухаммада Абду и Льва Толстого (из истории русско-арабских культурных связей в начале XX века)». [Куделин, 2009, с. 182–189], в интересных работах И. Е. Билык и ряда арабских исследователей.

При этом специального всеобъемлющего исследования места и роли личности Л. Н. Толстого в арабском мире до сих пор не было. Его появление не только свидетельствует о бесспорно глобальном масштабе личности великого русского писателя, но и становится новым подтверждением традиционно близких взаимоотношений России и арабских стран, что особенно характерно для арабского Машрика, Леванта – региона Ближнего Востока.

Эту важную задачу взяла на себя Э. А. Али-Заде, многие годы исследовавшая процессы развития и упрочения исторически сложившихся российско-арабских литературных связей.

Ее первая книга серии, посвященная истории приобщения арабской читающей публики к произведениям Н. В. Гоголя, И. С. Тургенева, А. П. Чехова, вышла в издательстве Института востоковедения РАН в 1914 г. Она получила высокую оценку не только в среде коллег-арабистов, но и среди специалистов по русской классической литературе, как новое отечественное исследование, раскрывающее важные аспекты проблемы рецепции русской классики представителями иной культурной традиции. Вторая книга этой серии, посвященная истории духовного присутствия в арабском мире двух великих русских писателей-мыслителей Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, издана Институтом востоковедения уже после смерти автора в 2020 году.

Творчеству Льва Николаевича посвящена первая часть новой работы, справедливо озаглавленная «Лев Толстой – покоритель Арабского Востока». Она состоит из четырех разделов. Автор тщательно ищет источники и находит самые ранние свидетельства известности Толстого в Арабском мире, относящиеся к концу XIX – началу XX столетия. Затем Толстой показан уже как писатель-беллетрист, вдумчивый художник слова, занимающий центральное внимание арабских литераторов периода между двумя мировыми войнами 1920–1949-х годов. Ведь известно, что философские идеи и творческие откровения Л. Н. Толстого воплощены в новых художественных образах и философских построениях сирийских, ливанских, египетских писателей XX века, пионеров арабского литературного процесса Нового времени, уроженцев современных Сирии, Ливана, Палестины, Иордании, где традиционно широко представлены восточные христианские конфессии, мировоззрение и современные эстетические концепции которых формировались в широком контексте межкультурного обмена и обогащения достижениями русской классики.

Однако особый интерес современных ученых вызывают два следующих раздела этой монографии. В них Толстой предстает как величайший художник, находящийся в центре внимания арабских литераторов в 1920–1940-е годы, затем автор приводит множество новых сведений о переводах и критических работах, посвященных Л. Н. Толстому, вновь обнаруженных им в ходе своих многолетних скрупулезных поисков и изучения источников. Последний раздел цикла, вызывающий особый интерес наших современников, посвящен анализу судеб творческого наследия Л. Н. Толстого на Арабском Востоке в наши дни, в первые десятилетия XXI века.

Проблема *непротивления злу* волновала автора этой серьезной работы на протяжении многих лет. По-видимому, этому можно найти объяснение также и в благородных чертах характера самой исследовательницы, отличавшейся среди своих коллег необычайной скромностью и душевной сдержанностью. Поэтому неслучайно именно эта проблематика была выделена в отдельное научное исследование, с которым Э. Али-Заде выступала и на Толстовских чтениях в музее Л. Н. Толстого в 1916 г. По материалам Чтений была опубликована также и ее статья «Учение Л. Н. Толстого о непротивлении злу насилем в арабском восприятии» [Али-Заде Э.А., 2017]. В ней, в частности, указывается, что знакомство арабского мира с основной заповедью учения русского классика о непротивлении злу насилем восходит к концу XIX столетия. Так, еще в 1888 г. крупный египетский журнал «Аль-Муктатаф» опубликовал первую публикацию о Толстом на арабском языке, озаглавленную «Русский граф Толстой», представлявшую собой пересказ англоязычной статьи-воспоминаний «В гостях у графа Толстого» американского журналиста, публициста и путешественника Джорджа Кеннана (1845–1924), который посетил русского писателя в Ясной Поляне 17 июня 1886 г. Уже в этой первой на арабском языке публикации о Л. Н. Толстом отмечена эта главная проблема его учения, столь важная для арабского общества: если в воспоминаниях Дж. Кеннана Толстой предстает как проповедник непротивления злу насилем, убежденный в том, что всякое насилие как путь к искоренению зла бесполезно, поскольку порождает новое насилие, с чем его собеседник был не согласен, то в арабском варианте этого материала мы видим смещение акцента именно на фундаментальный тезис этой философской системы Толстого о том, что зло порождает лишь зло.

«И сказал ему граф, что те ссыльные уже противились злу злом, результатом их сопротивления стал провал, кровопролитие и расширение зоны зла» [Али-Заде Э.А., 2017, с. 325].

Известно, что толстовская идея ненасилия находила различные интерпретации еще при жизни русского писателя. Книга эмигрировавшего в Египет палестинца Селима Кобейна (1870–1951) «Учение Толстого» («Мазхаб тулстуй») было опубликовано в Каире издательством аль-Мактаба аш-Шаркийя уже в 1901 г. С. Кобейн – первый переводчик Толстого на арабский язык, стремится в доступной форме изложить основные нравственные принципы его учения для заинтересованных арабских читателей, уделяя особое внимание проблеме непротivления злу. Поэтому он включает в книгу своих переводов Толстого, изданную в Каире в 1909 г. и озаглавленную «Царство ада», легенду «Разрушение зла и восстановление его», а также сам формулирует четыре основных нравственно-философских положения толстовской мысли, в которых противлению злу уделяется особое внимание:

1. Люби ближнего, не подстрекай никого совершать зло. Потому что зло рождает зло;

2. Не заигрывай женщинами, не покидай женщину, с которой ты в союзе, потому что это порождает падение нравственности в мире;

3. Не давай никакой клятвы, ничему не присягай, ибо человек полностью находится под властью Бога;

4. Не противься злу, неси оскорбление, сделай больше того, что просят у тебя люди, человек. Проявивший склонность к мести, учит других идти по его стопам и подражать ему;

5. Не враждуй ни с кем [Али-Заде Э.А., 2017, с. 325].

Очевидно, что в четырех из пяти принципов, изложенных Селимом Кобейном, речь прямо идет о противодействии злу в ненасильственной форме, что было особенно близко миропониманию православного арабского переводчика-составителя книги.

Глубоко изучал Л. Н. Толстого величайший ливанский поэт, философ, классик арабской литературы XX столетия Амин ар-Рейхани (1876–1940), так же, как и русский писатель отлученный в свое время от церкви за свои убеждения фанатичным маронитским духовенством. Однако, высоко оценивая гуманистический пафос концепции непротравления злу насилем, в своей статье «Толстой» в годовщину смерти русского писателя, он назвал эту идею утопической, невыполнимой до тех пор, пока существует в мире такое зло, как власть одних людей над другими, не важно, осуществляется ли она при помощи богатства или силой оружия. Знаменитое стихотворение в прозе ар-Рейхани «Революция» («ас-Саура»), в котором некоторые исследователи видят в том числе и отражение событий Первой русской революции 1905 года, воспевают кровавое восстание народа во имя человеческой справедливости, в которой поэту видится отражение справедливости Божественной.

Видишь пламя, тиран, слышишь крик, слышишь гром?
То огонь канонады, свист пуль, взрывы бомб!
Берегися, беги! Нетверда твоя власть,
Кто исполнит приказ твой – убить или украсть?
Тирании назначено пасть

[Эхо ливанских гор..., 2008, с. 85].

Подобные однозначные высказывания автора не оставляют возможности для сомнений в отношении его позиции о неизбежности и правомочности насильствен-

ного свержения народом власти земных тиранов, угнетающих простых людей:

Горе тем, кто насильничал, лгал и хитрил!
Миг расплаты настал, Судный день наступил,
Смертный час для тирана пробил

[Эхо ливанских гор..., 2008, с. 85].

В то же время явные христианские реминисценции в тексте выдают глубинные основы религиозности автора текста, частично завуалированной в русском переводе:

Лижет пятки тиранов горящий язык,
К тяжелой ноше достойный привык

[Эхо ливанских гор, 2008, с. 85].

В арабском тексте последняя строчка звучит: «*ахйаруху йахмилуна ас-салиб*», что дословно означает «лучшие их них несут крест».

Революцию ар-Рейхани неоднократно сравнивает как с адским пламенем воздаяния за грехи человеческие, так и с извержением вулкана. Таким образом картины социального насилия в процессе искоренения зла на земле вписываются в его религиозно-пантеистические представления о единстве и общих закономерностях естественной смены времен в природе, эпох человеческой истории, всего космического миропорядка в извечном, неостановимом движении мироздания.

Особое внимание к идее ненасилия в различных контекстах проявляется в арабском мире и после кончины Л. Н. Толстого в 1910 г. Это событие лидер национального движения в Египте против английской оккупации, ректор основанного в 1908 г. Каирского университета Ахмад Лютфи ас-Сейид (1872–1963) называл мировой потерей и бедствием для всего человечества. В статье «Человек

умер» 24 ноября 1910 г. в каирской газете «Аль-Джарида» он подчеркивал, что Толстой – это величайший философ, который всегда выступал против тиранов и человеческих страданий, против греха и преступлений, видя единственное средство борьбы со злом в нравственном самосовершенствовании личности: «Он всегда любил мир и ненавидел войну» [Али-Заде Э.А., 2017, с. 326].

Интересно в этом контексте и высказывание другого египтянина Б. Г. Ад-Дувайри в его предисловии к своему переводу «Семейного счастья» (арабское название «Счастье супружеской жизни»), изданному в Каире в 1924 г., о том, что «это голоса Толстого будет раздаваться повсюду, напоминая нам о том, что мы не должны исправлять зло злом» [Али-Заде Э.А., 2017, с. 326].

В 1928 г. журнал аль-Муктатаф подготавливает специальную статью «Памяти Л. Н. Толстого» к 100-летию юбилею со дня рождения русского и мирового классика, в которой вновь резюмируются основные постулаты его учения, почерпнутые из его работы «В чем моя вера»: не гневаться, не вожделеть, не связывать себя клятвами, не противиться злу и любить праведных и неправедных. Характерно, что в этой статье приводятся свидетельства многих критиков Толстого о том, что он сам не считал возможным применить свои принципы в жизни, поскольку идеи об отказе от собственности и непротавлении злу невозможно применить на практике, ибо «они вырывают с корнем фундамент цивилизации и разрушают его» [Али-Заде Э.А., 2017, с. 326]. Таким образом современники открыто признавали, что эта цивилизация построена на принципах собственности и насилия, поэтому их искоренение приведет к ее краху, чего большинство людей боятся и не желают.

В этом контексте важной представляются публикация издаваемого Селимом Кобейом в 1920–1930-х гг. каирского журнала «Аль-Иха» («Братство»), где приводятся изречения Л. Н. Толстого, разъясняющие его мысли о том, что человеку следует делать добро другому – то есть не принимать зло как данность, но сопротивляться ему не злом – а добром, «убеждая в несомненности открытой не им одним, но Христом и всеми величайшими мудрецами мира истины о том, что зло побеждается не злом, а только добром» [Али-Заде Э.А., 2017, с. 327].

При этом в том же журнале в 1933 г. Селим Кобейн обращается к полемике Льва Толстого с Максимом Горьким, печатая свой перевод статьи последнего «Лев Толстой» (1919). Здесь он приводит слова М. Горького из беседы с Толстым о несогласии с тезисом «непротивления злу насилием» и признании необходимости активного революционного протеста: «Я сказал, что люблю людей активных, которые желают противиться злу жизни всеми способами, даже и насилием» [Али-Заде Э.А., 2017, с. 327].

Много места арабская печать и общественная мысль середины XX столетия отводит и контактам Л. Толстого с крупнейшим индийским идеологом национального освобождения и философии ненасилия Махатмой Ганди. В ряде статей каирского журнала «ас-Сакафа», посвященных кончине М. Ганди в 1948 г. (в том числе «Ганди и Толстой» Али Ахмада, «Ганди – ученик Толстого и Рескина» Хасана Лютфи и др.) подчеркивается влияние на индийского духовного лидера философии Толстого как борника мира, добра и ненасилия. Учеником и учителем называл Ганди и Толстого и крупнейший египетский общественный деятель XX в. публицист Салама Муса (1887–1958). Под конец жизни, признавая огромную роль рус-

ского писателя в своем духовном становлении, в книге воспоминаний «Те, кто учил меня» (1953), Салама Муса отмечал, что взгляды Л. Н. Толстого Махатма Ганди сумел воплотить в реальность, полемизируя тем самым с теми, кто считал и продолжает считать их утопическими. Однако и он признавал, что русский писатель был скорее идеалистом, чем материалистом, когда полагал, что переустройство общества возможно совершить на принципах любви и непротivления злу насилieм. Можно заметить в этой связи, что эта полемика происходила лишь в течение нескольких лет после окончания чудовищной трагедии Второй мировой войны во времена столетия кровопролитной Крымской войны 1853–1856 гг. (справедливо называемой рядом исследователей «Нулевой мировой»), оказавшей огромное влияние на становление мировоззрения ее непосредственного участника – молодого офицера Толстого; а также лишь один год после событий Июльской революции Свободных офицеров в Египте в 1952 г. – эпохи наивысшего национального подъема в этой стране и других частях арабского мира середины XX столетия. Именно в таком историко-политическом контексте знаменательно звучат рассуждения Саламы Мусы о неприятии Толстым государственного насилия и принуждения, так же, как и о его отвержении революционной борьбы на основе убеждения о невозможности насильственного сопротивления притеснителям.

Многие арабские критики отмечали, что этот же тезис был столь удачно реализован в 1947 г. единомышленником Толстого Махатмой Ганди при освобождении Индии. Так, египтянин Махмуд Аббас аль-Аккад (1889–1964) в статье в февральском номере каирского журнала «ар-Рисала» за 1945 г., восхищаясь Толстым и Ганди, при-

зывающими к миру и ненасилию, «отвергая зло добром», особо отмечал, что следует различать нападение и отражение нападения, между которыми он видел огромную разницу.

Проблематике духовного сопротивления и непротивления злу, нравственным законам войны и мира уделялось много внимания и сиро-ливанскими писателями XX столетия, представителями региона, в котором исторически были широко распространены христианские конфессии, в частности, православие. Известный своей пламенной борьбой за мир в послевоенные годы журналист и общественно-политический деятель Ливана левых убеждений Жорж Ханна (1891–1969) в предисловии к арабскому переводу Халила Бейдаса «Войны и мира» подчеркивал особую важность проблематики этого романа в дни, когда в условиях развязанной против СССР холодной войны тема войны и мира является особенно злободневной. В статье в бейрутском журнале «ат-Тарик» (1961 г., № 2) он писал, что Толстой под принципом ненасилия не имел в виду подчинение слабых власти сильных мира сего: «Толстой не уравнивает войны империалистические, агрессивные (наступательные), которые ведут тираны с целью наживы, грабежа, воровства, унижения и истребления народов, и войны оборонительные, которые ведет народ ... в ответ на агрессию. И это очевидно не только по “Войне и миру”, но и по всем Севастопольским рассказам» [Али-Заде Э. А., 2017, с. 328].

Вспомним, что почитатель и пропагандист русской культуры и литературы в арабском мире, классик современной сиро-ливанской и арабской литературы Михаил Нуайме (1889–1988) в своих воспоминаниях и публицистических произведениях послевоенных лет говорил, что

именно из произведений Толстого он узнавал, какие неисчислимы бедствия приносят войны, как мужественно защищал русский народ свою землю и как много в русской душе стремления к миру, любви, добру, терпимости и непротавлению злу злом.

Рассуждая о непростых взаимоотношениях Л. Н. Толстого с православием, в статье «Гигант духа и пера» в журнале «ат-Тарик» (1961, № 2) Жорж Ханна отмечал, что с течением времени великий русский писатель нашел путь служения Творцу всего сущего и являвшемуся чудеса Его именем Иисусу Христу во имя настоящей искренней любви, означающей всепрощение, терпение, самоотречение, воздержание от земных соблазнов. Именно такая любовь, не допускающая того, чтобы отвечать злом на зло, платить обидой за обиду, является по мнению ливанского писателя краеугольным камнем учения Л. Н. Толстого, который так же, как и многие современники, признавал при этом, что это учение оказалось невозможным применить на практике.

Интересны и судьбы учения Л. Н. Толстого о непротавлении злу насилеиом в Ираке XX столетия, пережившем множество военных переворотов и режим баасистской революции. К примеру, иракский критик Абдаллах Абу Аййаш в статье «Ненасилие от Толстого к Ганди» (журнал «Аль-Аклам», № 5, январь 1967 г.) утверждает, что толстовская идея ненасилия не является продуктом XIX–XX столетий, ибо ею пронизаны древние послания и небесные откровения Востока, призывающие к силе духовной, борьбе со злом в самой душе и победе добра. Особо подчеркивает автор статьи влияние авраамических религий Ближнего Востока и буддизма на идейное становление Толстого, почитавшего пророков, Христа

и Мухаммада, которого называл величайшим реформатором и обращался ко многим из его изречений, вроде «Если даже кто тебя обидит и распространит сплетни о тебе, не уподобляйся ему и не делай того же» [Али-Заде Э.А., 2017, с. 329]. Иракский автор указывает на то, что источники идеи ненасилия зародились в душе русского писателя еще в годы его посещения Кавказа, знакомства с мусульманскими народами, с их традициями умеренности, ясности ума, древней мудрости народов Востока, что отразилось и в его «Кавказском пленнике», и в знаменитой повести «Хаджи Мурат». Впоследствии к этому добавилось и изучение других священных текстов Востока, китайской и буддийской философии, так что идея ненасилия приняла у Толстого стройную упорядоченную форму, а испытавший ее воздействие другой величайший проповедник ненасильственного сопротивления Махатма Ганди сумел направить ее в научно-практическое русло.

В рассуждениях Абу Айяша о том, что Толстой как убежденный анархист, стремился к нравственной революции во имя осуществления равенства между общественными классами, революции добра над злом, отречения богатых, революции «религии и совести» и сокрушении государства, можно заметить множество образных и лексических пересечений с приводимым выше стихотворением в прозе Амина ар-Рейхани «Революция» («ас-Саура»), хотя пути достижения этой цели у Толстого и ар-Рейхани, очевидно, полярно различны.

Своеобразный синтез философии непротивления, антиклерикализма и христианского учения мы встречаем в анализе романа Л.Н. Толстого «Война и мир» на страницах египетского журнала «Аль-Джадид» (№ 251, 25 июня 1982 г.) Автор-мусульманин Мухаммад аль-Хадиди харак-

теризует Толстого как выдающегося философа, моралиста и реформатора своей страны, человека верующего, и ставит его в один ряд с такими выдающимися мировыми деятелями, как Махатма Ганди и Мартин Лютер Кинг: «Он особенно интересовался нравственной стороной христианской веры, не принимал идеи насильственного переустройства мира, проповедовал враждебное отношение к войне и церковной власти, питал отвращение к злобе и чувству ненависти. Он свято верил в любовь к людям, их братское единение и в этом видел смысл христианского учения» [Али-Заде Э.А., 2017, с. 330].

В последний год XX столетия в Дамаске вышла в свет книга сирийского литературоведа-компаративиста Мамдуха Абу Альвая «Толстой Достоевский в арабской литературе» (Дамаск, 1999), где автор подводил итог сравнительного изучения в арабском мире творчества двух классиков. Сопоставляя идейные позиции Толстого и Михаила Нуайме, автор особо останавливается на их общности понимания учения Христа, который воспрепятствовал человечеству сопротивляться злу злом. Он приводит и свое понимание одной их евангельских заповедей «Не убий!» как «непротивление злу злом и непротивление насилию насилием, поясняя, что «сопротивление злу возможно любыми средствами, кроме злостных, зловредных. Что касается насилия, то ему тоже следует противиться, но не путем насилия» [Али-Заде Э.А., 2017, с. 331]. Абу Альвай апеллирует к идее Толстого, который, по его мнению, считал, что люди могут установить Царство Божие на земле, если будут следовать этому учению.

Сегодня судьбы иракской и сирийской государственности конца XX – начала XXI столетия и кровавые братоубийственные конфликты в различных частях арабского

мира заставляют нас вновь задуматься об актуальности проблематики, волновавшей умы российской и арабской творческой интеллигенции на протяжении долгих десятилетий. Так, в 2006 г. тунисский исследователь Мухсин ат-Туниси, автор объемного труда «Александр Пушкин. Поэт любви и свободы», обращается к социально-нравственным аспектам творческой личности Толстого в контексте его активной позиции по защите обездоленных слоев общества. Он выделяет в жизненном и творческом пути русского писателя именно эти особенности, актуальные и для арабского мира эпохи национального подъема: «Толстой изобличил русское общество, восстал против царя и церкви, защищал бедных, освободил своих рабов и воскресил историю России ... Он отказался от своего имущества и владений, от своих прав и семьи. И по праву был более велик, чем сам царь, однако тем не менее он не понял необходимости революции, потому что она противоречила его вере в возможность непротивления злу насилием» [Али-Заде, 2020, с. 181].

Социально-нравственная проблематика творчества Толстого выступает на первый план и в искусствоведческих работах, посвященных истории русской эстетической мысли. В новой работе Мамдуха Абу Альвая «Эстетика у русских критиков» (журнал «Аль-Алам аль-адабийя», январь 2008 г.) в разделе «Толстой и эстетика» автор отмечает, что Толстой понимал искусство как средство соединения людей друг с другом и был противником превращения искусства в средство, приводящее к порочности общества (*ифсад*). При этом он приводит слова русского писателя: «Задача (христианского – опущено в арабском переводе. – М.В.) искусства – осуществление братского объединения людей» [Али-Заде, 2020, с. 182].

Символично для современного этапа российско-сирийских отношений также и появление в 2016 г. перевода с русского языка повести Л. Н. Толстого «Хаджи Мурат», посвященной проблематике взаимоотношений культурных традиций разных народов в кризисные эпохи открытых военных конфликтов и возможности межкультурного диалога. Автор перевода – сириец Хаваль Йусеф, получил образование в России, переводил также «Царство Божие внутри вас» и многие философские и религиозные статьи Толстого. Его переводы, как и работы других современных арабских исследователей творчества Л. Н. Толстого, свидетельствуют об актуальности в арабском мире поднимаемых русским писателем сложнейших вопросов бытия, глубинной общности устремлений к поискам смысла жизни и смерти, способам разрешения нравственных и гуманистических проблем, антивоенного пафоса любви и всеобщего человеческого братства. Новым свидетельством признания такой духовной общности стало, в частности, открытие памятника Л. Н. Толстому в Каире 22 апреля 2014 г.

Действительно, нравственно-религиозная философия Льва Толстого остается остро значимой для арабского интеллектуального и политического пространства в различные исторические периоды. Все более важным становятся исследования в области арабо-русских литературных связей, которым посвятила последние годы своей жизни Э. Али-Заде. Ее фундаментальный научный труд представляется тем более ценным для отечественных и мировых ученых-востоковедов, культурологов и исследователей творческого наследия Л. Н. Толстого, что он базируется на доскональном и тщательном исследовании многочисленных оригинальных первоисточников на арабском

языке, работе с которыми автор посвящала долгие годы упорных поисков и серьезных открытий.

В последней книге, как и во всех ее научных работах, бережно сохраняется традиционный для отечественного востоковедения академический принцип изложения материала: в ней прослеживается хронологически выстроенная последовательность процесса эволюции творческого подхода арабских литераторов к освоению и переводу художественных произведений, наряду с изучением жизненного и творческого пути писателя – от самых первых свидетельств появления интереса к его личности и творчеству и до сегодняшнего дня.

Другой важнейшей особенностью творческого почерка Э.А. Али-Заде является ее пристальное внимание и максимально корректное отношение к арабским оригинальным текстам, подлежащим исследованию, привлечение к анализу переводов на арабский язык множества специальных трудов арабских литературоведов и критиков. Владение, помимо восточных, также и западными языками позволяет ей включать в исследование и работы, и переводы западных авторов, освещавших исторические судьбы творческого наследия Л.Н. Толстого в арабском мире. Среди периодических изданий, включенных в научный анализ, мы можем найти такие раритеты, как выпуски апрельские «Литературной газеты» победного 1945 г., «Русские ведомости» от 12 декабря 1910 г. или московский журнал «Современный Восток» за 1958 г. (№ 9). Несомненной ценностью издания является тот факт, что большинство представленных в нем научных материалов предлагается вниманию отечественных читателей впервые.

Выводы, к которым приходит автор, сформулированы ей уже в самом начале работы:

Лев Николаевич Толстой стал широко известен и получил признание в арабском мире еще при жизни, «открыв свой путь к сердцам арабов как философ, мыслитель, проповедник, моралист, обратившийся к постановке самых жгучих вопросов, которые и сегодня продолжают волновать арабский мир» [Али-Заде, 2020, с. 7]. Автор подчеркивает, что историческое восприятие Толстого в данных ипостасях, прочно укоренившихся в сознании многих людей на протяжении долгих десятилетий, определялось потребностями просветительской эпохи, в которую вступили арабские страны на рубеже XIX–XX веков. Таким образом, традиционное для стран Востока восприятие Л. Н. Толстого прежде всего как великого мудреца, учителя-философа, а не только литератора-беллетриста, приводит к тому, что и впоследствии в арабских переводах – переложениях Новейшего времени толстовские тексты во много лишаются своей художественной основы и эстетической значимости, осознавать которую во всей ее блистательной полноте суждено, очевидно, только его русским соотечественникам, носителям родного языка и глубокой мелодики русской речи.

В то же время работа Али-Заде дает новые аргументированные свидетельства того несомненного факта, что в творчестве современных арабских писателей находят свое отражение приоритеты восприятия концепции человеческой личности в глобальном пространстве мироздания, осмысление взаимоотношений метафизического, философского и нравственного аспектов бесконфликтного межконфессионального взаимодействия, поиски гармонии бытия мира природы и человеческого социума в контексте идейно-эстетического воздействия классической русской литературы и, прежде всего, великого наследия Л. Н. Толстого.

Работа показывает, что для многих арабских писателей XX в. (ар-Рейхани, М. Нуайме и др.), как и для критиков-литературоведов наших дней, главным в творчестве Льва Толстого остаются глубинные нравственные искания и религиозно-философские построения, поиски истоков, закономерностей взаимоотношений отдельного человека с окружающим миром людей, природы и универсальным Абсолютом. Она вновь раскрывает нам типологически общие особенности восприятия философии и творческой личности Л.Н. Толстого, а также смысловые и содержательные параллели в творчестве авторов, принадлежащих к разным мировым культурам, и фундаментальные сущностные константы, характерные для духовной традиции стран Востока в целом.

Глава 3

Арабоязычные переводы трудов русских востоковедов и путешественников царской России, написанных на пороге XX века, глазами ливанской интеллигенции

В настоящей главе речь пойдет о том, как арабская (и главным образом ливанская) интеллигенция воспринимала и воспринимает арабоязычные переводы трудов, вышедших из-под пера российских востоковедов и путешественников на пороге XX века. Поскольку общий комплекс этих переводов довольно велик, позволим себе сосредоточиться на тех из них, что увидели свет лишь в последнее десятилетие, то есть в 2010-е гг. Какие-то из них легли в основу монографических сочинений, другие были изданы самостоятельно или же в различных печатных, аудиовизуальных и электронных СМИ.

Говоря об этих работах, мы будем обращать внимание не только на сами тексты, но и на те личности, благодаря усилиям которых они появились. В связи с этим дальнейший материал будет разделен на две части. В первой будут представлены наиболее выдающиеся работы последнего десятилетия, вторая же будет посвящена взаимодействию российской и арабской интеллигенции

на политическом, академическом, социальном и журналистском уровнях.

Прежде чем мы начнем, следует отметить, что за последние три десятилетия после распада СССР прекратила свою работу огромная структура, занимавшаяся переводами на живые языки, в том числе арабский, и, как следствие, сегодня наблюдается явная атрофия в этой области. Последний комплексный проект, связанный с публикацией переводов книг, сборников документов и воспоминаний востоковедов и путешественников был реализован в середине 1980-х годов. Его инициаторами и вдохновителями стали покойная Ирина Михайловна Смилянская со стороны Института востоковедения Академии наук СССР, профессор Ливанского университета Масуд Дахир и переводчик посольства СССР в Бейруте профессор Йусуф 'Аталла.

Результатом проекта стала публикация ряда книг, включая переводы, исследования, российские исторические документы в переводе Й. 'Аталлы под редакцией и с комментариями М. Дахира. Параллельно с этим на арабском языке вышла серия «Новейшая история арабского Востока» с предисловием И.М. Смилянкой, а также ее монография «Экономические и социальные структуры арабского Машрика на рубеже современной эпохи» и монография советского ученого, профессора В.Б. Луцкого «Национально-освободительная война в Сирии 1925–1927: яркая страница борьбы арабов против французского империализма» [См. Хивар..., 1984, с. 147]. Одним из наиболее важных трудов в этой серии стала монография «Ливан и ливанцы» за авторством российского консула Константина Петковича [Петкович Н., 1984] и «Сирия, Ливан и Палестина в первой половине XIX века» [Рыжен-

ков А., 1984], представляющая собой сборник докладов, а также работа «Письма из Сирии и Ливана»¹² из собрания избранных сочинений А. Крымского (т. I, часть V), переизданная в 1975 г. в Москве под названием «Письма из Ливана 1896–1898» [Крымский А., 1975]. Части этой работы включены в книгу «Бейрут и Горный Ливан на пороге XX века: исследование по социальной истории из дневников великого русского ученого А. Крымского» [Бейрут ва джабаль, 1985] за авторством М. Дахира с предисловием И. М. Смилянкой¹³.

О каких трудах мы говорим?

После двадцати лет (1991–2010 гг.)¹⁴ ослабления переводческого движения в целом, когда практически

¹² Бейрут был центром большого вилайета площадью более тридцати тысяч квадратных километров, в состав которого входили следующие территории: Бейрут, Акка, Триполи, Латакия и Наблус. Их население составляло более полу-миллиона человек. См.: ат-Тамири Р., 1979, с. 7.

¹³ Сборник писем А. Крымского из Бейрута и Горного Ливана его семье в Украину не был полностью переведен и опубликован. Из писем вырезали части, причем некоторые письма оказались преданы забвению целиком. Помимо этого, отдельные части некоторых писем были объединены друг с другом. В конечном счете, оставшиеся части этих текстов собрали, перевели и опубликовали, или же обозначили уже переведенные из них выдержки. Известен факт, что А. Крымский не публиковал эти письма при жизни, но предварительно сделал заметки для написания исследований и рассказов, включая сборник стихов из трех частей под названием «Пальмовые листья» и сборник «Бейрутские рассказы». Также ясно, что эти письма не являются «дневниками» А. Крымского, как указано на обложке упомянутой книги, учитывая ее большую значимость и содержащуюся в ней информацию об общественной жизни. Жизнь же А. Крымского не описана, краткий обзор о нем включен лишь в книгу «Русские путешественники на Ближнем Востоке». См.: Данциг Б., 2008.

¹⁴ Этот период ознаменовался проведением университетских конференций с участием международных организаций, с целью представить современный облик Российской Федерации вне господствующих стереотипов о коммунизме и подчеркнуть православное лицо России. Рабочие документы и материалы этих конференций освещены в ряде работ. Наиболее важными из изданных материалов этих конференций является сборник «Россия и восточное православие» [Русийа ва-уртудук..., 1998] Примечательна деятельность Ливано-Русского дома в период проведения конференции «Диалог культур: опыт России и арабского Машрика» совместно с Международным центром гуманитарных наук, а также еще одного форума в сотрудничестве с Ливанской академией изящных искусств ALBA в 1999 г., материалы которых опубликованы в книге «Россия и арабский Машрик – Встреча культур» [Русийа ва-ль-Машрик..., 1999].

не появлялись работы, которым посвящена настоящая глава, за последнее десятилетие был опубликован ряд книг и статей, а также было выпущено несколько радиопередач, посвященных проблемам русского присутствия в Машрике в XIX в. в рамках деятельности Императорского Православного Палестинского Общества. Благодаря этим работам увидели свет некоторые новые исследования, а также сочинения, мемуары и письма путешественников и востоковедов. Приведем здесь наиболее важные из них¹⁵:

1. Радиопередача «Русская беседа»

Программа «Русская беседа во имя дружбы и мира» – это еженедельная радиопередача, которую транслировали по радио «Голос народа» в Бейруте с мая 2011 г. по декабрь 2016 г.¹⁶ Формат передачи включал в себя новости и беседы по вопросам цивилизованного взаимодействия между Евразией и арабским миром в целом, и между Россией и Ливаном в частности. В своем роде это была уникальная культурная программа – она выходила пять с половиной лет без перерывов дважды в неделю, раз за разом предлагая слушателям новые эпизоды и повторы прошлых выпусков. Кроме того, за все время ее существования было

¹⁵ Есть ряд работ, не имеющих научной ценности и слабо относящихся к объекту исследования. Эти работы представляют собой материалы, собранные из различных источников, которые не были упомянуты при публикации, но использовались словно «авторские», в том числе «Ливан, мечта о теплых водах – Россия в арабских письменах» Имада Ризка [Ризк И., 2012]. Кроме того, есть публикации, которые, по всей видимости, были подготовлены в спешке и также не несут большой научной ценности, в том числе работа «Ливан – Россия: дружба, имеющая корни (1839–2012)» Юсефа Муртада [Муртада И., 2012]. Вероятно, эту работу подготовили для показа на праздновании 130-й годовщины основания Императорского Православного Палестинского Общества.

¹⁶ Вы можете прослушать выпуски программы на канале «Ассоциация профессиональных университетов и институтов Советского Союза в Ливане» на YouTube по ссылке: <https://www.youtube.com/user/vipuskniki>

подготовлено пятнадцать специальных выпусков. Содержание передачи было совершенно уникальным: ни одна ливанская радиостанция не могла сделать нечто подобное. Помимо новостей и интервью здесь транслировались русские песни, переведенные на арабский язык. «Русская беседа» – это плод сотрудничества «Ассоциации выпускников университетов и институтов Советского Союза в Ливане» и радио «Голос народа». Это радиосотрудничество началось 9 мая 2011 г. в ознаменование 66-й годовщины победы армии Советского Союза над нацизмом в Великой Отечественной войне.

Интересно то, что эта программа, длившаяся 285 недель без перерыва, включала темы, встречи и интервью об истории российского востоковедения, влиянии востоковедов, путешественников и паломников из царской России на арабский Восток. Она знакомила аудиторию с востоковедами и их работами, представляла книги, письма и мемуары ученых о Ливане, Сирии и Палестине, здесь звучали анонсы книг, изданных современными российскими востоковедами, обсуждались некоторые труды, содержащие наблюдения об обществах Машрика, и многое другое¹⁷. Следует отметить, что 2015 год, объявленный в России годом литературы, стал годом активизации в выпуске материалов по вышеприведенным темам.

2. Публикации

• **Сергей Александрович Воробьев. Русские в Ливане – российские соотечественники в Ливане: история и современность: сборник материалов [Воробьев С., 2010].** В книгу вошли статьи, опубликованные

¹⁷ См. [Хадис Русийа..., 2016]. В приложениях к этой публикации можно найти расписание передач.

в разные периоды в российских СМИ, а также исследования по данной тематике. Через семь лет после выхода книги Искандар Кфури перевел ее, дополнив посвященными переводу исследованиями, которые были напечатаны при поддержке Православного собора [Русийа фи кальб..., 2017]. Эту работу с темой исследования объединяют статьи, посвященные школам Палестинского общества, востоковеду Агафангелу Крымскому и исследованиям ливанского инженера Адиба Фареса о русских инженерах и топографах, иммигрировавших в Ливан.

• **Татьяна Бахр и Петр Федоров. Российская православная школа в Ливане (1887–1914) [Бахр Т., Федоров П., 2012].** Это ценный научный справочник, подготовленный к празднованию 130-летия со дня рождения Палестинского общества, хотя он и кажется просто фотоальбомом Палестинского общества в Ливане из архива Государственного музея истории религии. В него вошли отрывки из мемуаров и трудов российских путешественников и паломников, а также отчеты Палестинского общества и его инспекторов в округах Дамаск, Бейрут и Горный Ливан. Книга была издана одновременно в русскоязычной версии Т. Бахр и П. Федотова и в арабском переводе нашего коллеги Тарика Шомана.

• **Сказки Кондурушкина – Ливан прошлого столетия в русской прозе. Обзор и перевод Имадеддина Раефа, предисловие Татьяны Бахр [Кондурушкин, 2016].** Книга включила в себя и предварительный обзор биографии русского писателя Степана Кондурушкина, работавшего в инспекции Южной Сирии учителем и инспектором Палестинского общества с 1898 по 1903 год. Здесь он написал свои рассказы, затем отправив их для

публикации в Санкт-Петербург, где они вышли на страницах журнала «Русское богатство» под названием «Из путешествий по Сирии» в период с 1902 по 1905 год. В книгу вошли одиннадцать социальных рассказов, события которых происходили в Ливане, который затем был разделен между тремя османскими провинциями: вилайт Бейрута, вилайт Дамаска и округом Горный Ливан.

• **Сирийские рассказы – Великая Сирия прошлого столетия в российской прозе. Обзор и перевод Имадедина Раефа [Кондурушкин С., 2019].** Через три года после выхода этой книги и завершения работы над библиографическими и биографическими данными о С. Кондурушкине я перевел все его рассказы, которые он опубликовал в книгах «Сирийские рассказы» (Санкт-Петербург, издательство Знание, 1908), «Звонарь» (Санкт-Петербург, издательство И. Д. Сытина, 1914) и «В снежных горах», опубликованной в 1921 году. Была издана книга, в которой собраны все рассказы этого автора.

• **1897 – Бейрутские рассказы. Обзор и перевод Имадедина Раефа [Крымский А., 2017].** Украинский востоковед А. Крымский закончил писать «Бейрутские рассказы» Бейруте 2 марта 1897 г., то есть всего через четыре месяца после своего прибытия в Бейрут. Эти рассказы отличаются реалистичностью, которая появилась благодаря личным наблюдениям автора и тем сведениям, что он почерпнул от своих источников. Рукопись этих рассказов была отправлена в Киев для печати, но увидела свет лишь в 1906 г. на страницах трех номеров журнала «Новая громада». Рассказы содержат подробности повседневной жизни Бейрута, его обычаев и традиций, отношений между представителями различных конфессий

и мазхабов, а также образов Османской империи и других стран, таких как Россия, Франция и Великобритания в глазах местных жителей. В них говорится о различных диалектах Бейрута, содержится информация об образовательной системе миссий, не говоря уже о большом количестве этнографических и антропологических заметок.

• **Агафангел Крымский. Пальмовая ветвь – экзотическая поэзия. В переводе Имададдина Раефа [Крымский, 2019].** Основные стихи из собрания поэзии А. Крымского, которые он написал во время пребывания в Бейруте и Горном Ливане с 1896 по 1898 г. и опубликовал в украинском городе Львове в 1901 году. Сборник состоит из трех частей: «В Горном Ливане», «Один на чужбине», «Греховная любовь». В нем Крымский экзотично обращается к темам своей любви к этому месту, к возлюбленной, которая его покинула, к своим страданиям вдали от родины и тоске по дому.

• **Раеф И. Из Бейрута и о нем – евразийские записки о взаимодействии цивилизаций [Раеф И., 2018].** Книга представляет собой сборник вращавшихся в бейрутских кругах переводов и научных статей, написанных востоковедами и путешественниками из Евразии на своих языках. Особое место в ней занимают части про С.А. Кондурушкина и А. Крымского, но есть части и о других путешественниках, которые бывали в Бейруте и писали о нем в XIX и XX веках.

• **Раеф И. За пределами Востока – евразийские записки о взаимодействии культур. Предисловие доктора Хусейна Эль-Шафеи [Раеф И., 2020].** Книга представляет собой сборник исследований и статей того же источника, что и предыдущее собрание, но тема-

тика его выходит за рамки одного лишь Бейрута. Этот сборник состоит из девятнадцати тщательно отобранных статей из числа работ по востоковедению и литературоведению.

Следует отметить, что окончена работа над двумя книгами, которые вскоре должны увидеть свет. Их перевод выполнил профессор Ливанского университета Мухаммад Диаб, первую – совместно с профессором Джамалем аль-Кара. Эта работа представляет собой перевод монографии Ирины Михайловны Смилянкой «Россия в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция Екатерины II», изданной Институтом востоковедения РАН (Москва: Indrick publications, 2011). Перевод монографии на арабский язык без дополнений к оригинальному тексту опубликован в Дохе. Вторая книга написана при содействии в сборе источников, ссылок и рукописей от И.М. Смилянкой, с обзором и переводом М. Диаба, и называется «Палестина в трудах русских востоковедов и путешественников с XII века по настоящее время»¹⁸.

Как воспринимаются эти труды ливанской интеллигенцией?

Трудно измерить степень и глубину восприятия интеллигенцией переводов на арабский язык трудов, книг, писем и мемуаров востоковедов и путешественников из царской России в Ливан. Это связано с тем, что восприятие не измеряется цифрами, будь то количество прочитанного или же число высказанных по поводу тех или иных публикаций замечаний со стороны политиков, ученых и журналистов. Не определяется это восприятие и степенью доступности тех или иных книг, хотя некото-

¹⁸ Телефонное интервью с А. Д. Мухаммедом Диабом, ноябрь 2020 года.

рые из них, вроде «Сказок Кондурушкина – Ливан прошлого столетия в российской прозе» и работы 1897 года «Бейрутские рассказы» Агафангела Крымского, сегодня найти довольно трудно. Ливанская действительность также усложняет дело, поскольку вертикальное разделение ливанского общества набросило на многих пелену предубеждений, из-за чего отношение к России зачастую предшествует чтению текстов русскоязычных авторов, заранее надевая шоры на глаза потенциального читателя.

И все же кое-какие показатели восприятия рассмотреть можно.

Во-первых, политические: аналитики используют информацию, содержащуюся в вышеупомянутых исследованиях, статьях и переводах для подтверждения своих позиций, взглядов и мнений в статьях или выступлениях на политических ток-шоу. В особенности это касается дискурса, отражающего воззрения православных ливанцев на пороге XX века к царской России и Франции. Некоторые используют информацию из переводов, чтобы показать состояние ливанской буржуазии, ее отношения с иностранными консулами и степень ее зависимости от них. В рамках такого обращения к текстам, последние воспринимаются исключительно как источники информации, с помощью которых может быть обоснована та или иная политическая позиция. Авторы текстов при таком подходе не рассматриваются как рассказчики, создатели литературных произведений. Они являются всего лишь очевидцами определенного исторического этапа, более или менее интересного в зависимости от того, какие задачи ставит перед собой аналитик.

Иначе обстоит дело в академической сфере. Профессора истории и социологии Американского университета

Бейрута, Ливанского университета и Бейрутского арабского университета рекомендовали студентам прочитать и приобрести некоторые книги («Сирийские рассказы», а до них «Рассказы Кондурушкина» и «Бейрутские рассказы»). Эти труды рассматриваются академическими учеными как второстепенные источники, проливающие свет на определенные вещи, которые были скрыты на важном историческом этапе. Например, Крымский обнаружил двойную денежную систему в Бейруте, где параллельное хождение имели бейрутский и столичный кирш. Точно так же нет другого исторического документа, который столь же подробно описывал бы жизнь миссионерской школы, начиная с самого ученика, учебы и отношения к ней его опекунов, и заканчивая описанием школьной образовательной системы в то время.

Иногда на упомянутые выше работы смотрят через призму исторической антропологии и социологии. При таком подходе эти тексты наряду с десятками статей и переводов, опубликованных в различных СМИ, становятся важным источником этнографических сведений, которые путешественники и востоковеды прошлого добыли благодаря личным наблюдениям и донесли до нас сквозь столетия. Конечно, многое из того, о чем писалось в конце XIX и XX века, изменилось. Ушли в небытие одни обычаи и нормы поведения, появились другие, изменился язык и т. д. Обращение к упомянутым текстам становится таким образом инструментом самопознания и самоопределения ливанского общества.

Наконец, нельзя не упомянуть о том, как воспринимаются эти тексты в СМИ. Здесь во многом дело определяется линиями вертикального разделения ливанского общества. Стереотипные представления об отношениях

с Россией, о ее присутствии на Ближнем Востоке исказили восприятие СМИ всего, что связано с этой страной. Вертикальное разделение ведет к предвзятому взгляду одной стороны на другую. В связи с чем можно полагать, что мнение журналистов об этих трудах, будь оно положительным или отрицательным, ненадежно.

РАЗДЕЛ II
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Глава 4

Образцы доисламской арабской прозы в «Истории пророков и царей» Табари

В период доисламского понимания словесного искусства среди арабов бытовало простое различие прозы и поэзии: проза – это язык выражения, где нечто спорадически бросают на слух, а противоположностью этого способа выражения является поэзия, которая заключается в слаженном сочинении мысли. На основе этих рассуждений средневековые авторы констатировали, что речь можно считать прозаической в том случае, если она не связана размером и рифмой, а поэтической, если она выражается размерами и рифмуется. Преимущество прозы они видели в том, что в ней правильное мышление преобладает над абсолютным воображением.

Следовательно, по их мнению, поэзия предшествует прозе, потому что люди, особенно проживающие в пустынных просторах Аравийского полуострова, по своей природе, эмоциональны. А прозаическое художественное творчество требует более рационального и мыслящего подхода при подборе словосочетаний и идей, с которыми мы обращаемся к людям. С этой позиции будет абсурдным предположить достойное формирование прозаических жанров в доисламскую эпоху и ста-

вить их на одном уровне с поэзией. Поэтому сведения о наличии образцов прозаических жанров данного периода очень скудны и малозначительны. Исследование доисламских памятников арабской литературы всегда открывает новые и еще нераскрытые их черты. Арабы-бедуины были убеждены, что человек по своей природе, несмотря на некую неграмотность, обладает силой воображения и выражения чувств. Эта ситуация позволяла поэтам выразить свои эмоции и представления в области устного словесного искусства, не фиксируя их в письменной форме. Также известно, что доисламская жизнь в своих политических и социальных границах не смогла сохранить памятники в письменной форме из-за отсутствия организованных обществ и интеллектуальных потребностей среди обитателей пустыни. Нельзя отрицать, что арабы в данный период пользовались определенной письменностью для оформления своих хозяйственно-экономических нужд, а не для записи своих стихов или прозы. Поэтому, без сомнения, доисламское словесное искусство, особенно поэзия, из-за своего устного характера дошло до нас в значительно ограниченном количестве. С другой стороны, исследование доисламского периода показывает, что поэтическое наследие арабов превалировало над прозаическим, потому что для них поэзию было легче запомнить и пересказать, чем прозу. Можно заметить, что высокая популярность поэзии придает некую музыкальную гармонию и доисламской прозе. Иногда бедуин произносит прозаический текст рифмованными короткими предложениями. Такие примеры изобилуют в некоторых дошедших до нас проповедях и пословицах. Они позволяют нам составить правильное мнение о художественных особенностях этого литературного жанра.

Ибн Рашик при классификации прозаических жанров отмечает, что «речь арабов бывают двух типов: поэтическая и прозаическая, и у каждого из них есть три уровня – хороший, средний и плохой. Если два типа сходятся в значении и равны по ценности, то ни один из них не будет иметь предпочтения перед другим, даже если в их названии явствует правило поэзии» [Ибн Рашик, 1981, с. 127]. Классифицируя литературную речь на *манзум* и *мансур* Ибн Рашик объясняет, что основу происхождения поэзии можно образно выразить как системное расположение жемчужины в ожерелье и рассматривать ее либо как украшение, либо как предохранение от рассеивания и потери. Проза тоже как часть речи драгоценна, как жемчужина, но она в отличие от поэзии была разбросана (*мансур*). Следовательно, она не застрахована от утери, что не позволяет извлечь из нее выгоду. Бытование подобного рода представлений среди доисламских авторов способствовало образному уподоблению литературной речи жемчужинам и драгоценностям. Люди иллюзорно стали верить, что, по существу, всякое поэтическое лучше всякого прозаического. Такое рассуждение основывается на легком запоминании поэтической речи благодаря своим размерам и рифмам. А отсутствие поэтической гармонии в прозаических текстах делает ее уязвимой к забвению и потере. В доисламскую эпоху и первые столетия распространения ислама люди привыкли обмениваться литературными текстами в устной форме. Эта дифференциация исчезла в эпоху кодификации и письма, когда были созданы адекватные возможности для письменной фиксации любого рода материалов словесного искусства.

Как явствует из вышеизложенного, отрицание существования и скудное представление хорошей арабской

художественной прозы до ислама, скорее всего, было связано с ее невесомой художественной природой. В этом плане имеется в виду литературная проза, которая, по мнению Брокельманна, «обладает способностью влиять на мысли и намерения людей» [Brockelmann С., 1898, с. 233]. На популярность поэзии также повлиял особый статус поэта в жизни племени, который воспеваает его достоинства, защищает его интересы и гордится им.

Была ли у арабов художественная проза в доисламский период? Изложили ли они свои мысли иными стилизованными средствами, кроме стихов, ораторских речей и пословиц?

Исследователи арабской филологии и истории едины в том, что у арабов не было полноценного литературного и политического прозаического жанра, и что благодаря исламу словесное искусство арабов получило оживленное возрождение, а различные прозаические жанры стали очень популярными. Данное рассуждение основывается на двух принципах: мусульманские историки всячески поддерживают религиозную тенденцию, призванную доказать, что ислам – это тот мощный инструмент, который коренным образом преобразил и воссоздал арабов в новом облике, вытащил их из тьмы к свету и из небытия к существованию; а среди историков арабского языка и литературы формируется некая подозрительность ко многим литературным текстам доисламского периода, включая проповеди, рифмованную прозу и пословицы.

Известно, что такое отрицательное мнение было высказано ливанским поэтом-новатором Халилем Мутраном в беседе с доктором Мухаммадом Хайкалом в Египетском университете в 1928 г. Данная тенденция в оценке

доисламской литературной традиции, особенно прозы, получила продолжение у французского арабиста Мориса Годфруа-Демомбина. Он стал утверждать, что «арабы в доисламскую эпоху жили примитивной жизнью, а такой уклад жизнедеятельности особо не нуждался в художественной прозе» [Беляев Е. А., 1960, с. 44]. Эти выводы были озвучены французским ученым в одной из лекций курса, который он открыл в Специальной школе восточных языков в Париже и читал в течение многих лет. А затем главные идеи курса были опубликованы в печатном виде в специальной брошюре. Доктор Таха Хусейн развивал это мнение и озвучивал его на своих лекциях в Египетском университете, а затем письменно подтвердил при написании учебника под названием «аль-Муджмаль» для средних школ. Рассматривая доисламский период, он не стал отрицать существование художественной прозы, и был уверен, что Демомбин и его последователи заметят это высказывание. Таха Хусейн констатировал, что первенствующей эпохой у арабов был пятый век нашей эры, и в эту эпоху художественная проза присутствовала у большинства народов, подобно персам, индийцам, египтянам и грекам, которые граничили с арабами или знали их. И совсем не справедливо утверждать, что для этих народов разумно иметь художественную прозу более чем за пять веков до Рождества Христова, а арабам не позволено мыслить прозаически даже через пять веков после нового летоисчисления (тем самым установив, что арабы якобы обладали некоторой отсталостью в области разума, логики и воображения).

Аргумент французского арабиста в противовес соображениям Таха Хусейна заключался в том, что, если бы были весомые прозаические книги, то они были бы запи-

саны, сохранены и переданы нам полностью или фрагментарно, как у индийцев, персов и римлян. На такие поверхностные высказывания можно просто ответить, что утрата или не сохранение этих памятников прозы не дают нам оснований отрицать ее существование вообще. Собрание полного текста Корана напрямую указывает на возможность существования прозаических текстов в доисламскую эпоху. У доисламских арабов художественная проза была соизмерима с чистотой их умозаключения и здравым нравом. Но она, вероятнее всего, была утрачена по некоторым причинам, главными из которых являются широкое распространение неграмотности, отсутствие письма и удаленность этой прозы от новой жизни, которую ислам принес и кодифицировал в Коране.

Другая причина заключается в том, что многие памятники доисламской прозы в основном были преобразованы из устной формы в письменную. По этой причине специалисты зачастую не верят в их подлинность. В целом иллюстрация мудрости арабов, их обычаев, морали и социального поведения в подобных прозаических текстах вызывает большие сомнения, потому что их собрание в отдельные сборники имели место уже после распространения ислама, когда арабы приобрели привилегированное положение в мусульманском сообществе. И не исключено, что реальная картина прозаического текста могла быть преднамеренно отредактирована, и мы не можем доказать, как выглядели эти памятники в оригинале.

По такому же принципу можно анализировать весь материал, приписываемый доисламскому периоду. В конечном результате мы не можем придать художественной прозе доисламских времен тот колорит, которому можно доверять, потому что большая часть того, что при-

писывали прозе этого периода, не соответствует действительности. Историки литературы уверены, что подлинных поэтических образцов сохранилось во много раз больше того, что осталось от прозы. Помимо того, что стихи обладают размером и рифмой, большая часть поэтических произведений была посвящена очевидным и легко запоминающимся инцидентам, что помогало людям запомнить их и повторить. А из-за отсутствия возможностей письменной фиксации материалов, от прозы в памяти сохранилось лишь немного. Поэтому из числа средневековых исследователей еще Ибн Салам аль-Джумахи в своей книге «Слои выдающихся поэтов» подверг определенному сомнению подлинность большей части доисламской прозы, а современный ученый доктор Таха Хусейн почти полностью отвергает ее существование.

Исходя из этого, анализ сбора, фиксации и оценки содержания прозаического материала в памятнике мусульманкой прозы и историографии «Тарих ар-русул уа аль-мулук» («История пророков и царей») великого историка, филолога-эрудита и богослова имама Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (838–923) будет иметь большое значение и позволит пролить свет на многие аспекты этого вопроса. Историческая хроника Табари – это прозаическое произведение на историческую тему, комплекс огромного числа исторических событий, мифологических преданий и легенд новой веры, изложенных по хронологической универсальности и внутренней цельности согласно предписаниям священного Корана. Она содержит исторические повествовательные рассказы, опирающиеся на Коран и сравнивающиеся с хроникальной историографией эллинистической эпохи и древнеарабскими устными традициями, изложенными в арабо-мусульманском духе.

В условно разделенный на две части прозаический материал в «Истории Табари» наблюдается некое соотношение двойных подходов. В первой части истории до переселения перед нами изложены многочисленные факты заимствований отдельных форм и тем, памятников иудаизма, христианства, римско-греческой, древнеперсидской и индийской культур, изложения разбросанного устно-мифологического материала с длинной цепочкой имен передатчиков и цитирования образцов арабской поэзии. В погодной части памятника по летоисчислению хиджры изложение материала приобретает более смелый характер и ссылки делаются в основном на арабо-мусульманские источники. Для освещения событий по каждому году хиджры приводится огромный прозаический материал с многочисленными дополнениями отрывков касыдной поэзии относительно конкретно взятой тематики.

Заслуга имама Табари в историко-словесном сохранении культурной самобытности народов мусульманского Востока заключается в следующем:

1. Основной принцип хроники Табари – это перестановка и упорядочение коранических стихов в хронологическом порядке, с одной стороны, и, с другой стороны, изложение полного свода материалов всех древнеарабских сказителей по каждому историческому событию с указанием цепочки имен рассказчиков. После Табари ни один компилятор не брался заново собирать и исследовать материал по арабской истории до 302 года хиджры и не мог добавить что-либо серьезное к его сведениям.

2. Хронология исторических событий в тексте основана на перманентном развитии пророческого движения (профетизма), дидактико-назидательного и хроникального изложения царствования рода человеческого на Земле.

3. Ясное выражение в коранической схеме мировой истории нашла династическая история народов мусульманского Востока. Автор стремится художественно раскрыть своеобразную династическую последовательность иранской государственности в тесном переплетении с еврейскими, коптскими, ромейскими, эфиопскими, персидскими, индийскими и тюркскими повествованиями. Такие шедевры словесного искусства сочинялись на основе компаративного анализа источников различных культур и верований, ибо «эти литературы создавались сразу во многих странах, были общим достоянием этих стран, служили их литературному общению. При этом их литературное посредничество – не их побочная функция, а основная. Произведения, написанные на том или ином из священных и ученых языков, входили в единый фонд памятников объединяемых этими языками стран и участвовали в создании литератур на национальных языках» [Лихачев Д.С., 1973, с. 63].

4. Талант ученого к буквальному пониманию текста священного Корана и хадисов пророка ислама, а также высокое умение тщательно анализировать исторические материалы и сопоставительное изучение художественно-литературных памятников древности – позволяют отобразить в произведении монотеистическое миропонимание зороастризма, иудаизма, христианства, верования других народов, а также нарисовать яркую картину воспитательного могущества религии в обществе.

Первые разделы и подразделы хроники Табари раскрывают кораническое понимание проблем миротворения и интерпретацию божественной воли создать себе «заместителя» на Земле – первочеловека Адама, от которого произошли все люди. Исламское представление дан-

ной тематики изложено в нескольких последовательных сказаниях об Адаме: сказание о сотворении Адама, сказание об испытании Адама Аллахом, сказание о времени поселения Адама в раю, сказание о райском месте, откуда были изгнаны Адам и Ева на Землю, сказание о происшедших событиях после поселения Адама на Земле, сказание о рождении Кабиля и Хабиля, а также Шиса. Автор, акцентируя особое внимание коранической интерпретации мироустройства, параллельно упоминает древнееврейские и древнеперсидские варианты описания этого явления. Эти разделы отличаются скудностью высоко словесного материала, с одной стороны, и наименьшей скованностью религиозных убеждений, с другой. Бесспорно, автор сумел собрать огромное количество всевозможного материала из различных доступных источников своего времени, а выбор – найти истину оставляет за читателем. Однако следует констатировать, что для Табари не существует грань между мифологией и историей, даже мельчайшее сообщение или незначительная детализация относительно любого исторического события находит свое повторное отражение в контексте его хроники. Поэтому Табари во введении к своей книге приводит некое высказывание определенной предосторожности: «И то, что в моей книге этой имеется из новостей, где мы упомянули о некоторых (событиях) прошлого, так это то, что осуждает ее читатель или о чем сожалеет ее слушатель; потому что не подается познанию ее подлинность или смысл на самом деле. Пусть будет известно, что это не было вызвано нами, скорее это пришло к нам из среди некоторых его рассказчиков, и я был обязан передавать их в таком же виде, в каком передавали нам» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 13].

В первой части памятника проводится сравнение плеяды пророков рода Израильского с героями древнеиранской мифологии и истории, прославленными правителями различных династий, хотя объекты сопоставления берутся из Корана. Но для достижения хронологической последовательности автор постоянно упоминает древнеиранских царей, среди которых особо выделяет Каюмарса, Ушханга Пешдада (Первого Законодателя), Бевараспа, Афровака и Сиямака. И при подобном проникновении в художественную объективность исламских памятников Табари запечатлел персидский национальный характер в самых разнообразных сюжетах, хотя в существенных чертах он значительно глубже арабских авторов умел сохранить исторический характер чужих народов, например римлян, греков, коптов, индейцев, византийцев, евреев» [Гегель Г., 1968, с. 285]. Он по крупинкам собрал в контексте своей хроники всевозможные народные легенды, мифы, притчи, пересказывая их соответствующие места исторического содержания с высоты коранической словесной выразительности. И создается впечатление, что весь материал цепочки рапсодий – это продукт изложения авторов исламского периода. Поэтому в доисламской части хроники очень трудно найти оригинальные арабские прозаические тексты.

Коранический вариант предания о Кабиле и Хабиле (библ. Каин и Авель) приводится в разделе под названием «Упоминание событий, которые произошли в эпоху Адама, мир ему, после того, как он спустился на землю» Ибн Джариром ат-Табари в следующем изложении: «Некоторые из них сказали: Адам упал в обморок вместе с Евой через сто лет после их приземления на землю. Потом она родила ему Кабиля и его близнеца Калима (قليما) в одном

чреве, затем Хабиля и его близнеца в одном чреве. Когда они выросли, Адам, мир ему, велел Хабилю жениться на сестре-близнеце Кабиля, которая родилась с ним в одном чреве. Но Кабиль воздержался от этого и по этой причине обе они принесли жертву в виде жертвоприношения. Жертва Хабиля была принята, но жертва Кабиля не была принята. Кабиль завидовал ему и убил его у горной тропы в (долине) Хира. Потом Кабиль спустился с горы, взяв за руку свою сестру Килиму, и бежал с ней в Аден из земли Йемен» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 46]. Данный сюжет истории сыновей Адама дополняет предание, восходящее главным образом к иудейским легендам (*исраиллийат*) некоторыми компонентами арабского содержания. В этом прозаической отрывке впервые упоминается город Аден и топоним Йемен при описании проблемы сотворения мира и появления рода человеческого на Земле, тем самым указывая на общность историко-литературных традиций древних арабов. Во-первых, сведения хроники дают нам арабские варианты имен сыновей Адама и Евы и их сестер-близнецов – Кабиль и Калима, Хабиль и Лайуза (ليوذا). Во-вторых, это предание констатирует, что чувство зависти заставило Кабиля убить своего брата и стать первым в истории человечества убийцей. Предание об истории убийства Хабиля подробно приводится в коранической суре Трапеза, однако имена братьев в ней не указаны. Кабиль после убийства своего брата не знал, что делать с трупом, и год носил его на спине в мешке. Лишь после того, как он увидел ворона, разрывающего землю, Кабиль тоже скрыл скверну своего брата. В-третьих, противоположный поступок и спор двух братьев мотивируется тем, что Кабиль захотел жениться на собственной сестре Калиме, которая была красивее Лайузы и предназначалась

в жены Хабилю. Если настойчивость Кабиля способствовала появлению традиции жертвоприношения и запрета убивать, то с поведением Хабиля предание связывает мотив культурного героя. В-четвертых, согласно народным легендам Южной Аравии, могила Кабиля находится в Адене, что соответствует сведениям хроники Табари и указывает на историческую роль йеменского региона в формировании культурно-литературной мысли аравийского полуострова в древности.

Такая взаимосвязанность и далее прослеживается в сказаниях общеарабской древности. Сведения о дальнейших деяниях Кабиля получает продолжение в разделе «Упоминание событий, которые произошли во времена Адамова рода при правлении царя Шиса, сына Адама, до времен Йарада» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 104]. Это событие тоже происходит в Йемене и связано с культурой использования и поклонения огню. В начале указанного раздела Табари приводит следующее сообщение: «Было упомянуто, что, когда Кабиль убил Хабиля и убежал от своего отца Адама в Йемен, Иблис пришел к нему и сказал ему: “Поистине, жертва Хабиля была принята и сгорела в огне, потому что он служил огню и поклонялся ему. Так ты тоже излей огонь, который будет знамением тебе и твоим потомкам, и построй дом из огня”» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 110]. Следовательно, он стал первым, кто разводил огонь и поклонялся ему. В хронике проводятся генеалогические параллели между еврейскими и персидскими источниками с упоминанием множества имен, признаваемых как прямых потомков Адама. Однако кораническая, а не арабская генеалогическая версия от имени таких авторитетов как Ибн Исхак, Ибн Аббас, Хишам аль-Кальби и Вахб ибн Мунаббих утвер-

ждают, что из потомков Адама в живых остались только Кавиль и Шис (Хибатуллах), и человеческий род получил развитие и продолжение именно от них. Тем самым Табари создает почву для возвышения арабской составляющей в истории творения, акцентируя внимание на йеменский регион и личностях Кавиля и Шиса перед началом раздела «Упоминание событий, произошедших в эпоху Ноя, мир ему» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 133].

Инцидент всемирного потопа, или Ноев потоп, имеет разные версии в повествованиях разных религий и верований, но с точки зрения историков, около 5000 лет назад до нашей эры в Месопотамии произошло наводнение, которое стало известно, как потоп Ноя. На наш взгляд, Табари целенаправленно акцентировал внимание на коранической версии данного сюжета и всячески детализировал фон мифологического материала в соответствии с арабским духом. В этом контексте примечателен тот факт, что потоп имел место на территории Месопотамии и полуострова. Говорится, что после смерти Адама его потомки начали поклоняться идолам и статуям. Нух (библ. Ной) в качестве пророка был направлен Богом к соплеменникам-идолопоклонникам, чтобы те уверовали в единого Аллаха и отказались от язычества. После отказа соплеменников по молитве Нуха Аллах послал на землю потоп. И Нух вместе с верующими в Аллаха и многими животными был спасен в ковчеге.

Согласно повествованиям Табари, Нух выступает как пророк-просветитель и наставитель арабов на истинный путь. Его божественная миссия посредством всемирного потопа заключается в творческом преобразовании мира, спасения его от язычества и идолопоклонства и новом благоустройстве жизни людей, прежде всего, потомков ара-

бов. В результате этого глобального события начинают раскрываться некоторые бытовые особенности жизни древних арабов. В этом рассказе автор ссылается на повествования из Торы и Корана с указанием цепочки арабских сказителей. В этом плане справедливо отмечает М. Пиотровский, что «в рассказах о Нухе очень много явных параллелей к биографии Мухаммада, точнее – к истории его ранних взаимоотношений с мекканцами» [Пиотровский М.Б., 1991, с. 47]. Можно сказать, что Табари выбрал этот рассказ для воплощения идейной задачи своей хроники – определение исключительной миссии пророка ислама в концепции мирового профетизма и «в кристаллизации нового понимания Бога, которое сплотило всех тех, кто разделял его, в общность нового типа» [Грюнебаум Г., 1988, с. 27]. Например, дважды сообщается, что у Ноя было три сына Сам, Хам и Йафис (Сим, Хам и Иафет). Место строения ковчега Табари определяет на горе Бавз (بؤذ), не указывая на ее месторасположение. Также описывается, как Нух вместе с семьей, сыновьями, их женами и животными входят в ковчег. Приводится в хронике арабская версия о точных размерах ковчега в локтях и датирование дней и месяцев потопа: «Они сели в нем по истечению десяти ночей от раджаба и вышли из него в день Ашура» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 115].

Корабль отправился с ними, и вся земля бродила с ними, и через шесть месяцев он ни на чем не отдыхал, пока не подошел к Святылищу и не вошел в него, и он кружил над Святылищем в течение недели. И дом с Черным камнем, построенный Адамом, мир ему, был поднят в небеса перед началом потопа.

Сообщения о Нухе и всемирном потопе содержится в сурах «Худ» и «Нух». При прозаическом изложении

сюжета и подбора мотивов особый акцент делается на восприятие этого рассказа как общеаравийского феномена и схожего прототипа пророческой миссии Мухаммада в глубине истории. Неважно, что популярных в Мекке божеств в списке Нуха нет. Самое главное – наличие призыва к поклонению единому Богу и борьбе с языческими божествами. Сказание о Нухе выбрано имамом Табари как прозаический образец коранической интерпретации пророческого движения. Цитирование коранических стихов и цепочки имен передатчиков в этом рассказе придает весомый арабский колорит этому сюжету, и лишь дважды упоминается мнение последователей Торы о Нухе. Это свидетельствует о том, что некая прозаическая версия о Нухе с упоминанием местной топонимики бытовала в доисламской Аравии, однако цитирование некоранических прозаических фрагментов в данном разделе не наблюдается. Ссылаясь на книгу Аллаха, Табари называет соплеменников Нуха «язычниками» (اهل اوثان), которые отказались следовать правилам, ниспосланным «в сверстках Адама, Шиса и Ухнуха» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 112]. Нух явился с призывом, когда ему было 50 лет. Абу Джа‘фар на основе сведений хадиса пророка из уст его жены ‘Аишы всех лет жизни Нуха устанавливает 950 лет. По всей видимости, сообщения хадисов и достоверных сказителей были использованы автором для расширенной детализации тезисных упоминаний в Коране о построении ковчега, его размерах и трех частях. Сказание Ибн Аббаса также передает рассказ от имени одного из апостолов Иисуса, по всей видимости на основе переработки библейской версии на арабский лад. Данный рассказ в мелочах раскрывает коранический вариант Ноева потопа. Здесь автора интересует сама постановка вопроса – отношения Нуха-пророка

со своими соплеменниками-язычниками, его страдания при призыве к единобожию и безысходность потопа как божьей кары для возрождения человеческого рода на Земле. Ветхозаветная трактовка рассказа выглядит не очень яркой, а арабская версия доминирует.

Автор редко указывает на примерные истоки и параллели аравийских мотивов в христианских и иудейских текстах. В некоторых случаях детали коранического образа Нуха, такие как его деятельность, враждебная реакция соплеменников, их издевательства при прослушивании его речи, восплававшая печь как символ начала катастрофы, строптивый сын, феномен потопа как слияния небесных и подземных вод, количество спасенных людей, гора аль-Джуди и построение местожительства для спасенных людей в Сук ась-Саманин (рынок восьмидесятых), использовались для сближения его богоугодных деяний с исторической ролью Мухаммада для мусульманской религии.

Создается впечатление, что рассказ о Нухе в кораническом варианте прошел через несколько ступеней переработки. В нем общая сюжетная линия из Корана пополняется подробными деталями. Также автор для толкования исторических материалов акцентирует особое внимание на цитировании поэтических отрывков. Тем самым Табари на примере своей хроники хочет показать, что в его эпоху Коран превратил арабский язык в мощное орудие взаимного сотрудничества культур Средневековья, и «на нем писали все образованные люди независимо от религиозной и этнической принадлежности» [Фильштинский, 1985, с. 26].

Табари как бы объединяет все легенды о Нухе в согласии с логическим предназначением своей хроники и при-

дает воспоминаниям о страшной катастрофе назидательный характер. Хронологический порядок последующих рассказов формирует единый цикл. Благодаря творческой обработке автора, Нух становится персонажем аравийской древности, и в новом облики воспринимается как важная часть мировой истории. Образцовое построение мотивов и сюжетов, удачно отработанное на образе Нуха, воспроизводится в сказаниях с действительно аравийскими персонажами – Худом, Салихом и Шу‘айбом.

Несмотря на сильное стремление Табари присвоить сказанию о Нухе аравийскую принадлежность, в этом разделе не встречаются прозаические отрывки доисламских источников в форме саджа. Однако данный раздел послужил поводом для перехода к изложению повествований об истории древних арабских племен и их пророков.

Построение последующих частей показывает, что структурное оформление главы о Нухе выбрано автором как эталон для изложения пророческого духовного пути в тесном переплетении с мировой историей.

В разделе под названием «Упоминание событий, которые произошли между Нухом и Ибрахимом, другом Аллаха, мир им обоим» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 133] рассматриваются известные древнеаравийские племена Ад и Самуд, которые генеалогически относились к Ираму ибн Саму ибн Нуху. Адиты были первыми, а самудяне жили после адитов. Автор называет их племенами «чистокровных арабов» (العرب العاربة). Рассказ об этих племенах построен согласно сообщениям коранических стихов, произведений доисламских поэтов и поэтов исламского периода.

В сообщениях об адитах сказано, что они «были язычниками, поклонялись трем божествам – Садо, Самуд

и Хубо (صداء، صمود والهباء)» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 136]. Согласно преданиям, адиты проживали в местности аль-Ахкаф и отличались высоким ростом. Они занимались земледелием и имели большие стада. Один из них, по имени Худ, был выбран Аллахом стать его посланником. Однако адиты, которые долгое время жили в благоденствии, проявили высокомерие и не последовали за призывами пророка Худа к единобожию. В качестве наказания за строптивость адитов была послана засуха. Цитирование прозаических фрагментов в форме саджа в этом рассказе указывает на существование иных преданий, сюжет которых строится вокруг могущественного и достаточно процветающего народа по имени Ад. Когда однажды их постигла засуха, пророк Худ призвал их уверовать в единственного бога – Аллаха. Они, не принимая во внимание призывы Худа, действовали согласно устоявшим традициям, и отправили в Мекку делегацию в составе пяти человек, чтобы молить о дожде. Кроме Кайла с ними были Марсад ибн Са‘д и Лукман ибн Ад. Имя главы делегации адитов Табари – Халаджан (الخلجان). Сообщения хроникеры свидетельствуют, что наименование «Кайл» (قيل) как социальный статус пользовалось широким употреблением среди адитов. «Ибн Аббас сказал: у жителей Йемена вождь называется “кайл”, каждый “кайл” возглавляет десять тысяч человек» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 290]. Делегация из семидесяти человек остановилась у Муавии ибн Бакра и увлеклись гостеприимством, забывая о цели своей поездки. Однако Кайл нашел время и поднялся к горе Махра около Мекки, чтобы просить у Аллаха дождя, сказав:

اللهمّ إني لم أجئك لإسیر فأفادیه ولا لمریض أشفییه فأستق عادا ما كنت
«مُسْتَقِيَةً»

«О, Боже, я пришел к Тебе не для пленного, чтобы платить выкуп за него, и не для больного, чтобы исцелить его; так ороси же Ад дождем, чем поливал раньше» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 134].

В ответ на запоздалые молитвы вождя адитов голосом с неба было предложено на выбор одно из трех облаков – белое, красное и черное. Он сказал: «Я выбрал черное облако, потому что оно самое водянистое из облаков». Тогда зовущий воскликнул ему:

«أَخْتَرْتَ رَمَادًا رَمَدًا، لَا تُبْقِي مِنْ عَادٍ أَحَدًا، لَا وَالِدًا تَتْرُكُ وَلَا وَلَدًا، إِلَّا»
«جَعَلْتَهُ هَمِدًا، إِلَّا بَنِي اللُّؤذِيَّةِ الْمُهْدِي»

«Ты выбрал пепел из праха, из-за чего не останется из Ада никого; ни отца оставишь ты и ни сына, разве что ты сделаешь их безжизненными, кроме покаявшихся сыновей Лудии» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 136]. Согласно тексту Табари, выбранное ими темное облако принесло с собой ураган, от которого спаслись только пророк Худ и несколько праведников. Ураган, который непрерывно бушевал семь ночей и восемь дней, уничтожил адитов.

В продолжение этого события Табари отмечает, что среди адитов, приехавших в Мекку, были два мудреца – Марсад ибн Са'д и Лукман ибн Ад. Пока все молились о спасении племени Ад от засухи, они обратились к Богу со своими просьбами. Марсад сказал: «О боже, дари мне добро и истину». Просьба была исполнена. Тогда Лукман выпросил даровать ему долгую жизнь. Аллах подарил ему очень долгую жизнь, равную жизни семи сменявших друг друга орлов, но не бессмертие. Мудрость приведена в классической прозаической форме:

«بِقَاءِ إِبْعَارِ ضَانٍ عُفْرٍ، فِي جِبَلِ وَعْرٍ، لَا يُبْقِي بِهِ إِلَّا الْقَطْرَ أَمْ سَبْعَةَ أَنْسُرٍ»
«إِذَا مَضَى نَسْرٌ حَلَوْتُ إِلَى نَسْرٍ»

«Выживают в затруднении дикие овцы, в ухаби-стой горе; и бросает в ней только дождь, или семь орлов; если уходит один орел, ты переходишь к (другому) орлу» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 136].

Данный рассказ Табари подытоживает забавным сообщением: «Что касается последователей Торы, то они утверждают, что в Торе нет упоминаний ни об Аде и Самуде, ни о Худе и Салихе, и что их популярность среди арабов связана с прославлением эпохи джахилии и ислама, подобно прославлению Ибрахима и его народа» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 141]. В утверждение своих рассказов о прошлом арабов Табари говорит, что он мог бы упомянуть множество стихов доисламских поэтов, где говорится об Аде и Самуде и их деяниях.

Следует отметить, что в последующих сказаниях повсеместно употребляются словосочетания: «تَسْلِمُ اسْلِمًا» – «принимай ислам, будь невредимым» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 138], «الاوْثَانُ كَسْرًا» – «разбить идолов» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 143], «الاوْثَانُ نَصَبًا» – «возведение идолов» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 273], «نَحَاسَ صَنَمٍ نَصَبًا» – «возводит латунный фетиш» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 331], «يَعْبُدُونَ الْأَصْنَامَ» – «поклоняются идолам», «عِبَادَةُ الْأَصْنَامِ» – «поклонение идолам» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 380], «أَهْلُ الْأَوْثَانِ» – «язычники» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 381]. Эти слова встречаются в «историописании» [Кузнецов В. А., 2010, с. 8] в различных разделах, чтобы породнить мировой исторический процесс с реалиями исламской религии. Например, в главе «Прибытие арабских племен в аль-Хира и аль-Анбар при правлении удельных королей» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 360] речь идет о древнеаравийских племенах Тасма и Джадиса и легендарном короле Джазима аль-Абраш. В них изло-

жена совокупность мифологических представлений, верований и культов жителей Аравии до прихода ислама. У Джазимы было два идола по имени Зайзан, установленные в аль-Хире для предсказания судьбы своих соплеменников.

Благодаря рассказам Ибн Исхака в разделах, посвященных йеменским царям (тубба^ʿ), сохранился прозаический образец архаического саджа сакральной художественности. Первый текст повествует о южно-арабском жреце Шафи^ʿ ибн Кулайб ас-Садафи. Согласно сообщениям Табари, жрец приехал к йеменскому тубба^ʿ и некоторое время оставался с ним, и когда хотел попрощаться, между ними состоялся диалог: «Тубба^ʿ спросил: что осталось от твоих знаний?» Он ответил: «صَادِقٌ وَعِلْمٌ نَاطِقٌ خَيْرٌ بَقِيَ» («есть еще хорошие новости и правдивое знание»). Он спросил: находишь ли ты для народа царства, равного моему?» Он ответил: «لَا، إِلَّا لِمَلِكِ غَسَّانِ نَجَلٌ» («нет, разве что царству Гассанидов будут потомки»). Он спросил: находишь ли ты царство, превышающее ее?» Он ответил: «Да». Тубба^ʿ спросил: и кому же оно принадлежит?» Жрец ответил: «أَجْدُهُ لِبَنِي مَبْرُورٍ، أَيْدٌ بِالْقَهْوَرِ، وَوَصِيفٌ فِي الرَّبُورِ، وَفُضِّلَتْ أُمَّتُهُ، فِي السُّفُورِ، يَفْرَجُ الظُّلْمَ بِالنُّورِ، أَحْمَدُ النَّبِيِّ، طَوْبَى لِأُمَّتِهِ حِينَ يَجِي، أَحَدُ بَنِي لُؤْيٍ، ثُمَّ أَحَدُ بَنِي قَصِيٍّ» («я нахожу его оправданно благодетельным, поддерживаемым подчиненными; его описание имеется в псалмах, достоинства его нации приведены в священных писаниях, облегчает несправедливость светом, Ахмад Пророк, благо наступает его нации с его приходом, он единственный в Бану Луай, также единственный в Бану Кусай»). Ему принесли книгу псалмов, и он в ней находил описание Пророка [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 429].

Ибн Исхак на основании сообщений авторитетных ученых утверждает, что тубба^ʿ, который поговорил со жре-

цом Шафи‘, это некий лахмид Рабиа ибн Наср. Он был царем в Химьяре после первой плеяды йеменских правителей (تُبَعِّعُ الْأُولَ). Однажды этот самый Рабиа ибн Наср увидел сон, и это поразило и напугало его. Поэтому он приказал собрать всех жрецов, колдунов, предсказателей и астрономов (كاهن، ساحر، عائف ومنجم) по всему королевству, чтобы они сначала угадали, а потом истолковали значение увиденного сна. Услышав пожелания царя, один человек из собравшихся людей сказал: «Если царь хочет этого, то пусть пошлет кого-нибудь к Сатиху и Шикку, потому что нет никого более знающего в этом деле, чем они. Только обе они извещают вам то, о чем вы просили». Табари преднамеренно в этом рассказе приводит полное имя этих двух жрецов как предвестников великих свершений. «Имя Сатиха было Раби‘ ибн Рабиа ибн Мас‘уд ибн Мазин ибн Зи‘б ибн Ади ибн Мазин ибн Гассан, а второе – Шикк ибн Са‘б ибн Йашкур ибн Рухм ибн Афрак ибн Назир ибн Кайс ибн Абкар ибн Анмар» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 430]. Царь дал согласие пригласить этих двух жрецов. Когда Сатих пришел к нему, он позвал его и сказал ему толковать значение увиденного сна. Сатих изложил следующий рифмованный садж: «رَأَيْتَ جُمُجْمَةً خَرَجَتْ» («ты видел череп, появляющийся из тьмы, и он упал на жаркую землю, и каждый человек с черепом ел от него»). Царь подтвердил безошибочность сказанного Сатихом и попросил толковать его суть. Сатих сказал: «أَخْلِفُ بِمَا بَيْنَ الْحَرَّتَيْنِ مِنْ» («я клянусь тем, что находится между двумя каменисто-змеиными местами, что абиссинцы сойдут на вашу землю, и тогда они будут править между Абыяном и Джурашем»). Царь, услышав это досадное и мучительное сообщение, спро-

сил, это произойдет во время его правления или после?
Сатих ответил: «أكثر من ستين أو سبعين، يَمْضِينَ مِنْ» («нет, но после нее через какое-то время, по истечении больше шестидесяти или семидесяти лет»). Царь сказал: «Продолжается ли их правление или прекращается?»
Сатих ответил: «بل ينقطع لبضع وسبعين، يمضين من السنين، ثم يقتلون بها» («скорее, оно прекращается по истечении от десяти до семидесяти лет, затем они все будут убиты из-за этого, и выходят они из нее, спасаясь бегством»). Царь: «А кто приходит в эти земли после их убийства и изгнания?» Сатих ответил: «يُليهِ إرم ذي يَزَن، يخرج» («за ним следует Ирам Зи Йазан, он выступит против них из Адена и не оставит никого из них в Йемене»). Царь сказал: «Долго продлится ли их власть или прекращается?» Сатих ответил: «بل ينقطع» («но она будет истреблена»). Царь спросил: «И кто отрезает ее?» Сатих ответил: «نبي زكي، يأتيه الوحي من العلي» («чистый пророк, к которому приходит откровение от Всевышнего»). Царь спросил: «А от кого этот пророк?» Сатих сказал: «رجل من ولد غالب بن فهر بن مالك بن النضر، يكون المَلِك في قومه» («человек из потомков Галиба ибн Фихра ибн Малика ибн аль-Надр, и царство будет в его народе до конца вечности»). Царь спросил: «О Сатих, есть ли вечности конец?» Сатих ответил: «نعم، يوم يجمع فيه الأولون» («да, день, в который соберутся первые и последние, и добродетели будут счастливы, а грешники будут несчастны»). Царь спросил: «Правда ли то, что ты нам рассказываешь, о, Сатих?» Сатих в ответ сказал: «والشفق والغسق، والغلق إذا» («да, клянусь вечерним сиянием и сумеркам, и завершением, если оно последовательно, поистине, то, что я сказал вам, это правда»).

Как Сатих завершил свой рассказ, к царю явился Шикк. Он задал ему те же вопросы, скрывая от него свой разговор с Сатихом, чтобы сравнить сходство и различие двух ответов. Шикк ответил: «رَأَيْتَ جُمُومَةَ خَرَجْتُ مِنْ ظُلْمَةٍ»، «да, ты видел череп, появляющийся из тьмы, и он упал между лугом и холмом, и каждая душа ела от него»).

Царь также подтвердил безошибочность сказанного Шикком и попросил толковать его суть. Шикк сказал: «أَخْلَفُ بِمَا بَيْنَ الْحَرَّتَيْنِ مِنْ إِنْسَانٍ، لِيُنْزِلَنَّ أَرْضَكُمْ السُّودَانَ، فَلْيَغْلِبَنَّ عَلَى كُلِّ طِفْلةٍ» («я клянусь тем, что находится между двумя каменистыми местами людей, что черные заселяются на вашу землю, и тогда они победят всех людей с нежными пальцами, и это позволит им править между Абьяном и Наджраном»). Царь сказал, что это досадное и мучительное сообщение, и спросил, когда это происходит – «при моем правлении или после?» Шикк ответил: «بل بعدك بزمان، ثم يستنقذكم منه عظيم ذو شأن، وذيقيهم أشدُّ» («скорее после тебя через некоторое время, и тогда великий человек высокого ранга спасет вас от них и заставит их испытать самое сильное унижение»). Царь сказал: «А кто этот великий в делах?» Шикк ответил: «غلام ليس بدني» («юноша, ни мирской и ни отмиранный, выходит из дома Зи Йазана»). Царь сказал: «Продлится ли его владычество или будет отрезано?» Шикк ответил: «بل ينقطع برسول مرسل، يأتي بالحق والعدل، بين أهل الدين» («скорее, оно будет прервано посланным пророком, несущим истину и справедливость между людьми религии и чести, и царство принадлежит его народу до дня страшного суда»). Царь сказал: «И что означает день страшного суда?» Шикк ответил: «يُجْزَى فِيهِ الْوَلَاةُ، يُدْعَى مِنَ السَّمَاءِ بِدَعْوَاتٍ، يَسْمَعُ مِنْهَا الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْوَاتُ، وَيُجْمَعُ

«فيه الناس للميقات، يكون فيه لمن اتقى الفوز والخيرات» («день, когда правители будут вознаграждены, вызываются они с небес мольбами, из среди которых слышны живые и мертвые, и в ней люди собираются в назначенное время, в ней для тех, кто находится в страхе божием, будет победа и добрые дела»). Царь спросил: «Правда ли то, что ты нам говоришь, о Шикк?» Он сказал: «إي وَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَمَا بَيْنَهُمَا» «من رَفَعِ وَخَفَضِ، إِنَّ مَا نَبَأْتُكَ لَحَقٌّ مَا فِيهِ أَمْضُ» («да, клянусь Господом небес и земли, и тем, что между ними из возвышенностей и низменностей, то, что я предсказал тебе, это правда, нет в нем лжи»).

Согласно сообщениям Табари, Раба ибн Наср после услышанного от второго жреца пришел к выводу, что изменения будут связаны с активизацией эфиопских наместников в йеменском направлении. Поэтому он отправил своих сыновей и в аль-Хиру, чтобы они жили в покое. Потомками Рабии ибн Наср является династия мунзиритов из Лахмидского княжества [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 431].

Другой прозаический образец в краткой форме саджа также связан с Йеменом и городом Наджран. Он повествует об истории эфиопского вторжения в Йемен (525–599) с целью восстановления контроля над торговыми путями. Войсками негусов руководил Арята, с именем которого связано поражение Зу Нуваса и множество разрушений в Йемене. При всех завоеваниях Арята сопровождал Абраха.

Правление Арята в Йемене продолжалось в течение многих лет, что послужило поводом для его расногласий с Абрахой. Это привело к взаимным нападкам сторонников Арята и Абрахи друг на друга. Споры между ними закончились тем, что они договорились встретиться один на один и покончить с расколом между собой и своими сторонни-

ками. Требование Абрахи Арята посчитал несправедливым, и решил покончить с ним. Когда они сблизились, Арята вышел к нему с копьём в руке и ударил Абраху по голове. Удар копья упал на лоб Абрахи и надул его брови, глаза, нос и губу. С того дня его стали называть Абраха аль-Ашрам («С изуродованным носом»). Позади Абрахи был холм, где держал засаду его слуга по имени Автада. Он нанес удар Аряту из-за спины и убил его. И все войско перешло в подчинение Абрахи. Автада об убийстве Арята сказал: «أنا عُوْتِدَةٌ مِنْ فِرْقَةٍ أَرْدَةُ لَا أَبَّ وَلَا أُمَّ نَجْدَهُ» («я Автада из группы отступников, у которого ни отца и ни матери, чтобы мы могли находить его»). Этим хотел сказать: «Его слуга убил тебя» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 439].

Завершающий образец рифмованной прозы в хронике Табари приведен в разделе «Сказание о завершении деяния Хосрова ибн Кубада Ануширвана» [Тарих ат-Табари..., 1988, с. 459]. В нем говорится, что в ночь, когда родился Пророк, Хосров увидел во сне, что его дворец задрожал, и с него упало четырнадцать балконов, а в храме погас огонь. Кроме того, озеро Сава уходило, и мубадан также увидел во сне, что арабские верблюды пересекли реку Тигр и рассеивались по территории его страны. Хосров в растерянности проявил мужество и решил, что не должен скрывать это сновидение от своих подчиненных. После обсуждения все были едины в том, что произошло что-то важное среди арабов. Среди лахмидов был известен некий знаток ‘Абд аль-Масих. Его пригласили ко дворцу Хосрова и рассказали о своих сновидениях. Он сказал, что на этот вопрос может ответить только жрец Сатих. И отправили его к Сатиху. ‘Абд аль-Масих на своем верблюде прибыл к Сатиху, приветствовал его и сказал, что пришел по одному важному

вопросу. Сатих поднял свою голову и начал излагать свое предвидение: «عَبْدُ الْمَسِيحِ، عَلَى جَمَلٍ يَبْسِجُ إِلَى سَطِيحِ، وَقَدْ أَوْفَى عَلَى، الصَّرِيحِ، بَعَثَكَ مَلِكُ بَنِي سَاسَانَ، لَأَرْتَجِسَ الْإِيوَانَ، وَخُمُودَ النَّيِّرَانَ، وَرُؤْيَا الْمُؤَيَّدَانَ رَأَى إِبِلًا صَعَابًا، تَقُودُ خَيْلًا عَرَابًا، قَدْ قَطَعَتْ بَجَلَةً وَأَنْتَشَرَتْ فِي بِلَادِهَا، يَا عَبْدَ الْمَسِيحِ، إِذَا كُنَّزَتِ التَّلَاوَةَ، وَبُعِثَ صَاحِبُ الْهَرَاوَةِ، وَقَاضَ وَادِي السَّمَاءِ، وَغَاضَتْ بَحِيرَةُ سَاوَةَ، وَخَمِدَتْ نَارُ فَارَسَ، فَلَيْسَتْ الشَّمَامُ لِسَطِيحِ شَأْمًا، يَمْلِكُ مِنْهُمْ وَ«أبد аль-Масих на верблюде приехал к Сатих, чтобы исполнить обещание гробнице. Царь Бану Сасан послал тебя из-за задрогания айвана и угасания огня и сновидения мубадана. Он увидел грубых верблюдов, перевосходящих арабских лошадей, которые пересекали Тигр и рассеивались по их стране. О ‘Абд аль-Масих, если чтение увеличивается, и будет послан хозяин посоха, и долина Самава разливается, и озеро Сова уходит, и огонь Персии погаснет, тогда Леванта не будет для Сатиха злополучием, ими будут управлять короли и королевы количеством балконов, и сбудется все, что должно случиться»). Сказав эти предсказания, Сатих помер. ‘Абд аль-Масих вернулся к царю и передал все, сказанное Сатихом. Узнав, что появление Пророка будет через четырнадцать поколений королей и королев, царь успокоился.

На основе вышеизложенного материала можно сделать следующие выводы:

1. В истории доисламской литературы арабов существовали прозаические формы художественной речи. Они сохранились в основном в форме саджа – рифмованной и ритмизованной прозы. Содержание сохранившихся текстов имеет непосредственное отношение к истории и реальной жизни арабов в древности.

2. Некоторые фрагменты сохранились в нескольких вариантах, что указывает на существование разных версий

одного прозаического материала. Авторами прозаических фрагментов выступают жрецы, и их высказывания в большинстве случаев приобретают сакральный характер.

3. Анализ разделов доисламской части хроники Табари показывает, что источникам прозаической словесности древних арабов не уделялось должного внимания. Можно предположить, что обильное цитирование подобных материалов смогло бы навредить художественно-стилистической гегемонии цитируемых коранических аятов и хадисов Пророка при изложении профетизма в авраамических религиях.

Глава 5

Отголоски прошлого: образ руин в арабской художественной литературе

Образ руин нашел отражение в литературах разных стран и эпох. Так, к воплощению образа руин обращалась французская литература эпохи Просвещения, связывая их то с темой беззаботного времяпрепровождения и наслаждения покоем, то с образами могилы и смерти (Вольтер, Лемьер, Тома). Тема бренности бытия занимала умы людей того времени и находила отражение как в литературе, так и в изобразительном искусстве и архитектуре. Описание руин Европы, Крыма и Кавказа встречается и у русских писателей XVIII века, таких как И. С. Тургенев («Ася», «Призраки»), А. С. Пушкин («Бахчисарайский фонтан»), М. Ю. Лермонтов («Демон», «Мцыри»). Что же касается русских руин, то наиболее ярко они показаны в повести Н. М. Карамзина «Бедная Лиза» (1792), в которой описывается заброшенное здание Симонова монастыря.

В XX в. после окончания Второй мировой войны в немецкой литературе доминирует тема разрухи, материального и морального упадка германского населения. Произведения целого поколения немецких авторов получили

название «литературы руин» (В. Борхерт, Г. Белль, Г. Грасс). Немецкие писатели, вернувшиеся с фронта, на осколках прошлого пытались осмыслить причины и последствия войны. Не развалины городов, а нравственные руины больше всего пугали немецких писателей.

Что касается изучения образа руин в современной арабской литературе, то им занимаются преимущественно западные исследователи. По мнению Пола Купера, специализирующегося на культурном и литературном значении руин, наследие древней литературной традиции имеет непосредственное влияние на современных авторов. Образ руин, использовавшийся в доисламской литературе для описания покинутой кочевым племенем стоянки, в наши дни приобрел новую жизнь. В произведениях современных писателей этот образ демонстрирует ущерб от войны и насилие, охватившее страны Ближнего Востока. Хилари Килпатрик подчеркивает, что образ руин в произведениях арабских писателей и поэтов XX–XXI вв., пронизывая все сочинения, наиболее удачно раскрывается благодаря влиянию поэтической силы касыды [Килпатрик Х., 2000, с. 30].

В этой статье мы рассмотрим образ руин через призму влияния древнеарабской литературной традиции на творчество современных арабских авторов. Материалом исследования послужат касыды доисламских поэтов (Имруулькайс, Зухайр, Тарафа, Лабид) и произведения современных арабских авторов (Гассан Канафани, Махмуд Дарвиш, Айзак Дикс, Синан Антун и Ахмед Саадави и др.).

Касыда – самый «высокий» и устойчивый жанр арабской и ближневосточной лирики. Название происходит от глагольного корня *qaṣada* «направлять(ся) к цели», веро-

ятно потому, что поэт здесь ставит определенную цель и должен идти к ней установленным путем [Литературная..., 1931]. Возникновение касыды относят к доисламскому «джахилийскому» периоду.

Тематика касыд была довольно ограничена в связи с достаточно устойчивой композицией текста. Неотъемлемой частью касыды являлось описание недавно покинутой племенем стоянки, следов верблюдов на песке, тлеющих углей костра. Поэт, навещая бывшее место обитания племени, в котором проживала и его возлюбленная, с горечью описывал потухшие угли костра, следы палаток, уничтожаемые ветром, и разлуку с любимой:

Я снова в долине Дарраджа и Мутасаллима –
Над местом жилища Умм Ауфы ни звука, ни дыма.
Остатки шатра ее в Ар-Рукматейне похожи
На татуировку, что временем слизана с кожи.

Согласно требованиям к зачину касыды, предъявляемым известным толкователем Корана, философом и литератором Ибн Кутайбой (828–889), составитель касыды после воспоминаний об остатках кочевья и следах говорит о силе чувства, жалуется на боль разлуки, чрезмерность любви и страсти, чтобы склонить к себе сердца, повернуть лица и вызвать таким образом внимание слушателей [Куделин А., 2003, с. 41] При упоминании следов места обитания племени – темы, которая вошла в обиход в доисламское время, – поэты прибегают к различным средствам художественной выразительности. Среди разнообразия средств создания образности особое место арабские поэты отводили сравнению:

Далекie дни, погребенные в этих руинах, –
Как стертые буквы молитвы на свитках старинных.

С целью придания яркого образа и передачи переживаний героя Имруулькайс сравнивал следы покинутой стоянки с «йеменскими буквами на листке или ткани». В одной из поэм Тарафы приводится сравнение с «татуировкой на руке».

Мотивы ностальгии по ушедшим временам звучат и в произведениях современных арабских авторов. Они получили название «остановок у руин» (وقوف على الأطلال). По сравнению с романтическим образом руин времен джахилии, современные развалины являют собой последствия кровавых и разрушительных военных действий и отличаются глубоким трагизмом и масштабностью.

Образ руин в современной арабской литературе находит отражение в произведениях тех авторов, которые сами пережили горе утраты родного дома, страны. Будь то писатели – очевидцы трагических событий или писатели-изгнанники, всеми ими движет желание показать облик страны и народа, истерзанных войной.

Так, образ руин раскрывается при описании возвращения главного героя на покинутую им ранее родную землю и переживаемых им чувств волнения и тревоги.

В романе палестинского писателя Гассана Канафани «Возвращение в Хайфу» (1970) главный герой Саид С. возвращается в родной город вместе со своей женой спустя двадцать лет после поспешного бегства в 1948 г. Воспоминания нахлынули на главного героя еще до приезда в сам город: «Приближаясь на машине к Хайфе по дороге из Иерусалима, Саид С. почувствовал комок в горле и хранил молчание. Он ощущал, как боль поднимается изнутри» [Канафани Г., 2015, с. 5].

По мнению литературных критиков, в этом романе образ руин хорошо прослеживается при описании воз-

вращения главного героя в родной дом, поспешно покинутый в 1948 г. [Килпатрик Х., 2000, с. 35]: «Ему казалось, что коридор стал немного меньше и сырее, чем он себе его представлял. Он увидел многие вещи, которые очень ценил в прошлом, да и сейчас они остались для него важными. Его священная собственность (личные вещи. – Л.И.), о которой никто не должен был знать, не мог ее трогать и смотреть... Он прошел вперед, озираясь, постепенно или сразу узнавая каждую вещь, словно он очнулся после долгого обморока» [Канафани Г., 2015, с. 29].

Соотечественник Гассана Канафани, знаменитый палестинский поэт и писатель Махмуд Дарвиш, также считается одним из последователей этой древней литературной традиции. Известный своей любовью и преданностью Родине, он посвятил большую часть своих поэтических произведений Палестине. В одном из его последних сборников «Я не хочу, чтобы эта поэма заканчивалась» (2009), изданном посмертно, поэма «Руины аль-Бирвы», касается родной деревни автора, которую он вынужден был покинуть в раннем возрасте. Приведем перевод отрывка:

Я говорю своему другу:
Остановись, чтобы я сравнил это место
И его опустение с джахилийскими муаллаками,
Изобилующими лошадьми и переездами.
Для каждой рифмы мы установим палатку.
Для каждого обдуваемого ветром дома
Есть своя рифма...

Махмуд Дарвиш, являясь последователем древнеарабской литературной традиции, очень ярко отразил в данной поэме связь с доисламской поэзией. Помимо прямого обращения к джахилийским муаллакам, поэт обрисовывает традиционный уклад бедуинского племени, кото-

рый невозможно представить без постоянных странствий по пустыне, выносливых скакунов и шатров.

Мотивы пустыни и заброшенности встречаются в романе Айзака Дикса «Детство бедуина» (1983). Так как сам автор – выходец из бедуинского племени, проживавшего на территории Палестины, его произведение является во многом автобиографичным. «Детство бедуина» описывает жизнь, традиции и обычаи полуоседлого палестинского племени, а также те сложности, с которым ему пришлось столкнуться после образования государства Израиль. Отголоски доисламской поэзии в романе прослеживаются при описании возвращения главного героя, Ибрагима, домой во время школьных каникул: «Когда я подошел ближе, я увидел дома – безмолвные словно могилы. Недалеко, с северной стороны от домов, на убранных полях были белые протоптанные участки. На этих участках лежали маленькие черные камни, на некоторых по три камня, на других больше. Я знал их все: белые протоптанные участки остались от недавно убранных палаток, а черные камни – от покинутых очагов. При виде этой сцены мое сердце сжалось... Ничего не осталось кроме старых тряпок, веревок, колышек, разбитых горшков и места для кормления животных» [Дикс А., 1983, с. 66]. Чувства печали и тоски сковывают сердце Ибрагима, усиливая ностальгию героя по прошлому.

Раскрытие образа руин достигается посредством описания развалин, на месте которых раньше располагались значимые для персонажей сооружения. Иракский писатель Синан Антун, для которого тема войны и ее трагических последствий является очень близкой, отразил свои переживания в романе «Мойщик трупов» (2013). Данное произведение было отмечено многими литературными

критиками за достоверность описания жизни в послевоенном Ираке. Главный персонаж романа, Джавад, прогуливаясь по улицам города, видит последствия иностранной интервенции 2003 г. и американских бомбардировок. Среди многочисленных разрушенных улиц и домов, ему особенно больно видеть здания Национальной библиотеки Багдада и Академии изящных искусств. Исследуя разрушенное здание библиотеки, главный герой не может не вспомнить то счастливое время, которое он провел в библиотеке: «Я вошел в библиотеку. Железная дверь слетела с петель и валялась в нескольких метрах неподалеку. Вокруг нее были разбросаны куски металла и камня. ... Большинство прямоугольных блоков витражного стекла выпали из-за жара огня. Некоторые из них расплавились и деформировались. Потолок был покрыт копотью. Мои ребра словно охватил огонь, когда я увидел повсюду кучки пепла. Я вспомнил часы, которые провел здесь за чтением. Пролистывая глянцевые страницы книг по искусству, я восхищался работами Дега, Кандинского, Миро, Модильяни, Шагала, Бэкона, Моне и Пикассо, а также фотографиями скульптур Родена, Генри Мура и Джакометти» [Антун С., 2013, с. 106]. Главный герой остро переживает увиденное и не может сдержать свои эмоции: «Я перелез через кучу обломков и почувствовал, как обломки внутри меня, поднялись еще выше, сдавливая мое сердце» [Антун С., 2013, с. 107].

Современник и соотечественник Синана Антуна, Ахмед Саадави, воплощает образ руин на страницах своего романа «Франкенштейн в Багдаде» (2013), вновь описывая последствия американской оккупации Ирака. Основные события произведения разворачиваются в Багдаде, на улицах которого каждый день грохочут взрывы,

ездит американский патруль, а загадочный преступник по прозвищу Франкенштейн держит в страхе всех местных жителей. Некоторые персонажи романа возвращают нас к мотиву руин своими воспоминаниями о былых временах и прежней жизни. Одним из них является Абу Анмар, владелец старого отеля «Аль-Уруба». На протяжении всего романа он вспоминает былое величие и популярность своего отеля среди знаменитостей, однако война покончила с его некогда успешным бизнесом. Постояльцев практически не осталось, а сам отель до того обветшал от постоянных взрывов и перестрелок, что требовал капитального ремонта. В конце романа Абу Анмар решает продать свой отель и покинуть Багдад: «Он посмотрел на себя в боковое зеркало машины и почувствовал, что все делает правильно... И вот он покидает город, который перестал узнавать. Он стал для него чужим и неузнаваемым. Спустя двадцать три года, проведенных в нем, он вновь стал здесь чужаком» [Саадави А., 2013, с. 280].

Таким образом, на основе всего вышесказанного мы можем сделать вывод о том, что развалины древности являются объектом пристального внимания не только археологов, историков и архитекторов, но и литераторов. Образ руин давно закрепился в литературном творчестве разных стран и народов. В западной литературе зачастую обращались к руинам Древней Греции и Рима. В XX в. особое место занимало описание разрушительных последствий Второй мировой войны. Что касается арабской литературы, то в эпоху джахилии образ руин выражался в отражении поэтом своей тоски и печали при виде покинутого кочевым племенем становья. Романтическое изображение руин в древности, сопровождающееся бес-

крайними пустынями, белоснежными шатрами кочевых племен и тоске по возлюбленной, значительно отличается от образа руин в наши дни. Руины современности есть ни что иное как обломки миллионов разрушенных судеб и искалеченных жизней. Обломки, шанс на восстановление которых весьма неоднозначен. На примере современных произведений арабских авторов прослеживается преемственность древней литературной традиции, и с учетом реалий нынешнего времени образ руин наполняется трагическим характером. Словно древние поэты, возвращавшиеся к местам опустевших стоянок, где раньше обитали их племена и возлюбленные, герои современных поэмов и романов навещают дорогие их сердцу места, разрушенные войной, воскрешая в памяти светлые воспоминания, связанные с ними и испытывая сильную тревогу за будущее своей родины.

Глава 6

Суфийские источники о биографии Ахмада аль-Бадауи и ритуальной практике суфиев бадауийя в эпоху османского завоевания арабских стран

В эпоху государства Мамлюков в Египте и Сирии были записаны лишь краткие сведения об эпониме суфийского братства *бадауиййя* (*ахмадиййя*) – шейхе Ахмаде аль-Бадауи (1199/1200–1276). Шафиитский правовед и биограф Ибн аль-Мулаккин (ум. 1401 г.), уделивший аль-Бадауи несколько строк в своем сочинении «Разряды святых», считал его выходцем из сирийского племени *бани барри*, связанным духовной преемственностью с суфийским братством *рифа ‘иййя* [Ибн аль-Мулаккин, 1986, с. 422–423.]. Таки ад-Дин Ахмад аль-Макризи (ум. 1442 г.) в своем биографическом компендиуме «ад-Дурар аль-‘укуд аль-фарида» и в других трудах, содержащих жизнеописания известных в его дни лиц, не упоминает о шейхе аль-Бадауи. Лишь в агиографии ‘Абд ас-Самада «аль-Джауахир» (см. ниже) ее составитель со ссылкой на аль-Макризи передает общую канву биографии аль-Бадауи, рассказывает о его рождении в Фесе, о его семье, о пребывании в Мекке и о переселении в Египет (включая дату его кончины). Правовед и биограф знаменитых личностей

VIII в. хиджры (XIV в.) Ибн Хаджар аль-Аскалани (ум. 1449 г.) несколько больше говорит об особенностях личности и о суфийских «состояниях» (*ахваль*) применительно к аль-Бадауи, а также о его заместителях-*халифа*. Но это его описание аль-Бадауи дошло до нас вне основных трудов историка, опять же в составе агиографии ‘Абд ас-Самада (что ставит под сомнение принадлежность этого текста самому Ибн Хаджару, нелицеприятно отзывавшемуся о радениях одного из ответвлений братства ахмадиййа – *инбабиййа*) [Baş D., 2008, с. 13; Brockelmann C., 1943, vol. I, p. 586]. Другой историк эпохи Мамлюков Ибн Тагрибирди (ум. 1470 г.) в своем обширном летописании «Блистающие звезды владык Египта и Каира» приводит краткую биографию аль-Бадауи под 675 г. хиджры (1276/77 г.), но также мало добавляет новой информации о шейхе и обходит молчанием разгоревшуюся в его времена полемику по поводу празднования *маулидов* аль-Бадауи в городе Танта и попытки запрета этих сборищ со стороны властей и богословов [Ибн Тагрибирди, 1929, т. VII, с. 252]. Теолог и хадисовед Джалал ад-Дин ас-Суйути (ум. 1505 г.) в своем историческом сочинении «Лучшее раскрытие известий из истории Египта и Каира» рассказывает о том, какому наказанию подверглись противники суфийских практик, пытавшиеся запретить маулид в Танте во времена султана аз-Захира Чакмака (правил в 1438–1453 гг.) [ас-Суйути Дж., 1967, с. 521–522]. Ученик ас-Суйути, известный мамлюкский историк Ибн Иййас (ум. 1522 г.), в основном повторяет данные своих предшественников, делая больший акцент на рассказах о чудесах «святого» – *вали* [Ибн Иййас, 1984, с. 335–336].

В османский период об аль-Бадауи писал знаменитый шейх ‘Абд аль-Ваххаб аш-Ша‘рани (ум. 1565 г.),

который, сам будучи суфием, посвященным в 26 тари-
катов, в своих сочинениях критиковал обрядовые дей-
ствия членов братства ахмадиййа, но при этом возве-
личивал их шейха аль-Бадауи, неоднократно являвше-
гося ему в видениях. Одним из наставников аш-Ша‘рани
стал ‘Али Хаввас аль-Буруллуси, некоторое время слу-
живший при гробнице в Танте [Maueug-Jaouen C., 1994,
р. 22]. Другим его учителем был Мухаммад аш-Шиннауи,
являвшийся основателем одной из ветвей братства бада-
уййа – *шиннауиййа*. Аш-Ша‘рани в своем сочинении,
известном как «Табакат аль-кубра», подробно описывает
этапы биографии аль-Бадауи и перечисляет имена сорока
одного сподвижника шейха, образовавших содружество
«людей террас» (*асхаб ас-сутух*). Аш-Ша‘рани нередко
довольно точно датирует чудесные деяния шейха аль-Ба-
дауи, словно бы он сам был их свидетелем. События
из жизни «святого» *кутба* как будто находят прямое отра-
жение в переживаниях и ночных видениях самого автора,
аш-Ша‘рани.

Что касается сочинения «Раскрытие сокровенного»
(«Кашф аль-гуйуб»), приписываемого суфийскому шейху
Ахмаду аш-Шарнуби (1524–1585) и, якобы, записанному
с его слов неким Мухаммадом аль-Булкуни, то, по всей
вероятности, оно создано в более позднее время, не ранее
XIX столетия, так как в нем перечисляются имена суфий-
ских «полюсов» – *актаб* (верховных наставников), жив-
ших после смерти его предполагаемого автора. Этот
трактат написан крайне запутанным языком, насыщен-
ным символами. В нем аль-Бадауи признается одним
из четырех кутбов Египта, на встрече которых между
собой, имевшей место около 1562 г., присутствовал якобы
и сам аш-Шарнуби. Текст «Кашф аль-гуйуб» исследо-

ван в статье М. К. Хермансена, сделавшего попытку его дешифровки [Hermansen M. K., 1991, p. 326–350]. Рукописи данного сочинения представлены в библиотеках Берлина, Тюбингена, Парижа, Лондона, Каира, Стамбула. Турецкий перевод его опубликован в Стамбуле в 2002 г. [Şernûbî A., 2002].

Ученик аш-Шар‘ани, историк суфизма ‘Абд ар-Рауф Мухаммад аль-Мунауи (ум. 1632 г.) изложил легендарную биографию аль-Бадауи, полную чудесных деяний, в своем труде «Сияющие созвездия биографий предводителей суфиев» (в основном, опираясь на сведения самого аш-Шар‘ани). В качестве приложения даны житийные рассказы о четырех известных сподвижниках (*ас-сутухий-йун*) шейха аль-Бадауи: Ахмада ибн Алуана аль-Йамани, Исма‘ила аль-Инбаби (аль-Имбаби, ум. ок. 1388 г.), ‘Абдаллаха аль-Мануфи (ум. 1347 г.) и ‘Абд аль-Ваххаба аль-Джаухари [аль-Мунауи ‘А.М., 1938, с. 62–66].

Уже у аль-Макризи приводится родословная шейха аль-Бадауи как потомка пророка Мухаммада – *саййид*. Эта же родословная повторяется в агиографии «ан-Нисба аш-шарифа», написанной неким Йунусом Узбаком ас-Суфи ок. 1500 г. Здесь повествование ведется от лица старшего брата аль-Бадауи – Шарифа Хасана, и целью этой книги, по-видимому, является именно установление генеалогической связи аль-Бадауи и его рода с семейством Пророка. В житии содержится рассказ о встрече и поединке аль-Бадауи с иракской колдуньей Бинт Барри, отсутствующий в трудах мамлюкских историографов и обнаруживающий связь с фольклорной традицией. Сведения о жизни шейха аль-Бадауи автор, по его словам, получил через посредника от четвертого халифы братства ахмадийя – Шамс ад-Дина, стоявшего во главе данного тари-

ката с 1387 по 1438 г. [Maueur-Jaouen С., 1994, р. 33]. В тексте жития сообщается, что весть о смерти аль-Бадауи получил его племянник Шариф Хусейн, пребывавший в отшельническом уединении (*инзиуа*) на горе Абу-Кубайс близ Мекки, и о печали его семейства; но о самой кончине и погребении шейха в городе Танта ничего не сказано. Эта агиография дошла до нас лишь в составе более позднего труда «Джаухир ас-саниййа» Зайн ад-Дина ‘Абд ас-Самада, закончившего его в 1619 г.

Шейх ‘Абд ас-Самад был смотрителем гробницы шейха аль-Бадауи в Танте, проповедником – *ва‘изом* и суфием братства ахмадиййа. Его произведение носит компилятивный характер; именно в его составе сохранились биографии аль-Бадауи мамлюкского периода и житие, написанное Узбаком. ‘Абд ас-Самад прилагает в конце своего труда стихи, восхваляющие основателя братства. Традиция сочинять хвалебные стихотворения в честь «святого» – кутба, возможно, существовала и до XVI в. Рукописи сводного текста «аль-Джаухир» хранятся в библиотеках Парижа, Берлина, Лейпцига, Готы, Стамбула и Каира в ожидании научной публикации их исследователями [Ваş D., 2008, с. 3].

В библиотеке рукописей Сулейманиййа в Стамбуле имеется еще одна агиография, важная для понимания значения для османского Египта и всего Османского государства мистической личности шейха аль-Бадауи, – «ан-Насиха аль-‘алауиййа фи байан хусн тарикат ас-садат аль-ахмадиййа» ‘Али аль-Халаби (1635 г.). Родившийся в Каире аль-Халаби преподавал в медресе ас-Салихиййа и был адептом братства бадауиййа. Он полагал, что аль-Бадауи служил лишь «вратами» благодати своего славного предка, Пророка ислама. В целом изложение расска-

зов об аль-Бадауи совпадает с агиографией ‘Абд ас-Самада, но в книге аль-Халаби куда больше подробностей, почерпнутых им, скорее всего, из устной суфийской традиции и из не дошедшего до нас сочинения одного из халифа шейха аль-Бадауи – ‘Абд аль-Ваххаба аль-Джаухари (о нем см. ниже. – Ю.А.) – под названием «Тарджима». Если «аль-Джаухахир» посвящены собственно жизни и чудесам аль-Бадауи и его ближайших последователей, то в «ан-Насиха» большее внимание уделено складыванию тариката ахмадиййа и его особой обрядности. Автор, сам будучи правоведом-*факихом*, пытается доказать, что все атрибуты тариката восходят к Пророку и не являются «нововведениями» – *бид’а* (начиная от принесения «присяги» на верность-*бай’а* и кончая ношением особого одеяния-*хирки*). Аль-Халаби упрекает «великого шейха» суфизма Ибн аль-‘Араби (1165–1240) за то, что тот не упомянул в своих трудах о своем достойном современнике аль-Бадауи. Из 9 сохранившихся каирских рукописей труда аль-Халаби одна является его автографом [Maueur-Jaouen С., 1994, р. 34]. Это произведение опубликовано в Каире без указания года издания [см. аль-Халаби ‘А., б. г.].

В 1612/13 гг. турецкий накшбандийский шейх Мехмед Хыззы Ваффак из Ускюдара сделал перевод на османско-турецкий язык деяний – *манакиб* аль-Бадауи, записанных им в Танте со слов халифы обители «святого» – Хусейн-эфенди, бывшего представителем ветви братства под названием *марзукиййа* и передававшего традицию, идущую от основателя этой ветви – шейха Марзука аль-Йамани (1205–1278). Переводчик использовал классический литературный язык, отличающийся от языка других агиографов братства бадауиййа. В эту агиографию включено большое количество стихов, в том числе 61 бейт, как

считалось, авторства самого аль-Бадауи (арабские стихотворения снабжены османским переводом с комментариями составителя). Эти стихотворные строки отражают стадии совершенствования послушника (*салик*) на суфийском пути: они проникнуты духом суфийского экстаза (*джазба*) и «опьянения» (*сукр*). Стихотворения, приписываемые аль-Бадауи в целом совпадают с теми, которые приводит составитель «аль-Джаухир» (но там они даже более многочисленны; таким образом, османский автор производил отбор наиболее достоверных, с его точки зрения, бейтов) [см.: Ваş D., 2008, с. 169–287].

В позднеосманский период были переписаны еще два агиографических труда о шейхе аль-Бадауи – анонимные «ад-Дурар аль-хисан» (1845 г.), близкий по духу к народному пониманию святости, и «Манакиб ас-Сайид аль-Бадауи» (не датировано). Только в «ад-Дурар», переписанном неким аль-‘Адли из города Минуфа, членом суфийского братства *халватиййа*, мы встречаем рассказы о чудесах (*карамат*), сотворенных Ахмадом аль-Бадауи во время паломнического пути из Феса в Мекку. Согласно анонимному автору, чудеса сопровождали и само рождение «святого» – *вали* и даже предшествовали его появлению на свет. Между тем в сочинении ‘Абд ас-Самада чудотворные деяния шейха аль-Бадауи излагаются параллельно с рассказом о его приходе в селение Танта в западной части дельты Нила. Только из «ад-Дурар» мы узнаем подробности о путешествии аль-Бадауи в Ирак и о произошедших с ним в Багдаде и его окрестностях приключениях. Аноним рисует аль-Бадауи то в облике юродивого – *маджзуба*, то в образе гневного «святого»; иногда представляет его как космического великана, способного переносить в своем животе всех своих последо-

вателей. В этом житии аль-Бадауи постоянно сопровождают такие его ученики как ‘Али аль-Малиджи, ‘Абд аль-‘Азиз ад-Дирини, аль-Джаухари. С почтением говорится о некоем «святом» из Кальюба по имени ‘Иуад ат-Тахламуши, превосходящем по своим качествам ангелов у трона Божьего. Среди окружения аль-Бадауи выделяется его племянник ‘Али аль-Махалли, унаследовавший мистические состояния своего дяди [Ваş D., 2008, с. 7–9]. Однако историческая достоверность всех этих данных остается под вопросом, так как они не подтверждаются другими источниками.

Во втором неопубликованном (и незаконченном) анонимном агиографическом труде «Манакиб» из каирской библиотеки «Дар аль-кутуб» присутствуют интересные дополнения к основному тексту на полях рукописи. Составителем книги, возможно, является некий Мухаммад аш-Шиннауи, чье имя написано в углу на первой странице. Французская исследовательница К. Майер предполагает, что составитель мог быть одним из шейхов братства бадауиййа. С ней согласна и турецкая исследовательница Д. Баш, высказывающая гипотезу о преобладании устной традиции в дополнительных, по сравнению с известными источниками, пассажах «Манакиб» [Ваş D., 2008, с. 12].

В родословной Саййида аль-Бадауи насчитывается девять шиитских имамов, но это само по себе не означает его непосредственной связи с шиитами. Семья аль-Бадауи переселилась в марокканский город Фес примерно за 60 лет до его рождения. Как уже говорилось выше, по словам агиографа Ибн аль-Мулаккина, аль-Бадауи был членом арабского племени бани барри из западной части Сирии. По другим сведениям, аль-Бадауи проис-

ходил от хашимитских *шарифов*, обитавших в Хиджазе (в пустыне между Янбу‘ и Бадром) или в пустыне Дахна в Неджде [Ваş D., 2008, с. 29–30]. Его отец ‘Али б. Ибрахим был ученым имамом и знатоком хадисов. Местом его рождения агиографы иногда указывают Тунис. Мать Ахмада – Фатима – происходила из арабского племени *аль-музниййа*. Возможно (по мнению современного египетского апологета А. Наджжара), его мать приходилась внучкой Абу Мадйану ат-Тилимсани (ум. 1197 г.) – одному из столпов магрибинского суфизма, «восседавшему в молчании (без слов) перед Богом» [Наджжар А., 1983, с. 94]. Султан-халиф Марокко из династии Альмохадов Йакуб аль-Мансур (1184–1199), как известно, благоприятно относился к суфизму и суфийским наставникам. По легенде, он сам, отказавшись от престола, избрал путь странствующего суфия и даже стал главой магрибинских марабутов.

Согласно позднему преданию, Бог послал тысячу ангелов по всему миру, чтобы оповестить людей о рождении шейха аль-Бадауи (по «ад-Дурар аль-хисан»). Его матери являлись во время беременности пророки и имамы, чтобы поведать ей о рождении славного сына, чей дух в той или иной форме существовал и раньше (в частности, он был вместе с пророком Нухом во время потопа в ковчеге; с пророком Ибрахимом во время его огненной казни; с Мусой на горе Тур; с ‘Исой во время его входа в Иерусалимский храм; с Мухаммадом – в битве при Бадре) [Ваş D., 2008, с. 32–33].

Уже в отрочестве аль-Бадауи получил прозвища аль-‘Аттаб («Губитель») и аль-Гадбан («Рассерженный»), свидетельствующие о его грозном характере. Также он испытывал склонность к молчанию, хотя с детства, по мнению поздних агиографов, отличался красно-

речием (*фасаха*). Ношение им покрывала или двух покрывал (*лисам, лисамайн*) на лице, вероятно, восходит к обычаям берберов-*санхаджа*. Ношение покрывала на лице береберские мужчины объясняли чувством стыдливости (*хайа*), так как их лица не должны были видеть посторонние [‘Ашур ‘А., 1967, с. 114–120]. С этим обычаем, вероятно, связано и прозвище нашего героя – «Бедуин» (*аль-Бадауи*). Как говорил сам шейх в одном из своих стихотворений: «Я прозываюсь обитателем крыш и тем, кто закутан в покрывало; / Я – бедуин, как и мои благородные предки» [Ваş D., 2008, с. 37–38].

В 1206 г., по решению отца аль-Бадауи, согласно его вещему сну или услышанному им повелению из иного мира, его семейство покинуло Фес, провожаемое в дорогу местными жителями, включая самого султана, и, медленно двигаясь и останавливаясь у разных племен в качестве гостей, в 1210 г. или чуть позже достигло Мекки. По некоторым данным (*аль-Васити*), в течение пяти лет они обитали в каирском «Городе мертвых» (*аль-Карафа*), процветавшем в правление айюбидского султана аль-Малика аль-‘Адила (1200–1218) [‘Ашур ‘А., 1967, с. 51]. В Мекке семья аль-Бадауи поселилась в заброшенном большом доме, некогда принадлежавшем девятому имаму шиитов Мухаммаду аль-Джауаду (811–835), их предку; причем аль-Бадауи вывел из этого дома обитавшего там шайтана – *марида*. Шейх аль-Бадауи с юных лет прославился как искусный наездник. Образ всадника (*фарис*) являлся также одной из форм мистического проявления этого «святого» в нашем бренном (*сури*) мире [Ваş D., 2008, с. 44–45]. Одним из его прозвищ было «Разжигаящий войну» (*Мухарриш аль-харб*); по всей видимости, речь шла о войне со злыми духами [‘Ашур ‘А., 1967, с. 120].

Ахмад аль-Бадауи отказался от женитьбы, так как для него были предназначены Богом гурии в раю. Он занимался по большей части поклонением Богу в уединенном месте (*'узла*) или играл со своим племянником Хусейном, который однажды случайно нанес ему удар бритвой между бровями (возможно, намек на обряд бродячих дервишей-каландаров). В возрасте 23 лет аль-Бадауи стал отшельником на горе Абу-Кубайс. На него нашло «смятение» (*валах*) от любви к Богу. Таким образом, он «умер раньше смерти своей», как завещал Пророк ислама. Его лицо просияло светом близости к Богу. Он перестал вести беседы с кем-либо, хотя известно, что в Мекке у него был наставник по имени шейх аль-Барри из суфийского братства рифа'ийя [Ибн аль-Мулаккин, 1986, с. 422–423].

Отец Саййида скончался в Мекке в 1229 г. В 37 лет аль-Бадауи покинул свой затвор и стал предаваться созерцанию Всевышнего в Каабе. И днем и ночью он издавал произвольные выкрики (*саиха*). Он услышал из мира тайн повеление отправиться сначала в Ирак, а затем в Египет. Его брат Хасан пытался запереть его в подземном колодце, но потом и ему открылось высокое предназначение аль-Бадауи, и он отправился вместе с ним в Ирак (21 сентября 1236 г.). Посетив гробницы ряда иракских шейхов, однажды, будучи на севере Ирака, они умертвили, а затем воскресили враждебно настроенную к ним группу курдов, вождь которых признал себя их вассалом (*мамлюк*). В этом племени они гостили 20 или 30 дней, приобщая туземцев к радостям божественной любви с помощью «вина влюбленных» (*шараб аль-'ушшак*). Потом, произнеся величайшее имя Господне, оба «святых» за 17 шагов преодолели путь с севера на юг Междуречья.

Прибыв в селение Умм-‘Абида в болотах Южного Ирака (Батаих), любезно встреченные местными *факирами* братья провели ночь в возвышенной и украшенной знаменами гробнице шейха-эпонима братства рифа‘иййа, Ахмада ар-Рифа‘и (1118–1182 гг.). Явившийся им в летающем гробу ар-Рифа‘и предложил своему «племяннику» аль-Бадауи «ключи» (*мафатих*) владения такими странами как Йемен, Ирак, Хинд и Синд, но тот отказался их принять от кого-либо, кроме как от Творца. Тогда дух шейха ар-Рифа‘и направил аль-Бадауи к женщине по имени Фатима аль-Барри, «срывающей покрывала с факиров», – к той, от которой не было спасения «святым мужам» (*риджалъ*), но призвал быть с ней все же снисходительным. Она проживала в окружении семи племен неподалеку от Мосула [‘Ашур ‘А., 1967, с. 75]. Вместе с братом аль-Бадауи посетил гробницы шиитских имамов в аль-Казимайне, мавзолее суфийского мученика Мансура аль-Халладжа (ум. 922 г.), а также могилу суфийского шейха, наставника курдов, Абу-ль-Вафа (ум. 1107 г.), находившуюся в Вади-Кусан. Саййид по дороге в Багдад умертвил своим плевком очень дорогого скакуна, которого местные жители собирались ему подарить. В мавзолее шейха ‘Абд аль-Кадира аль-Джилани (Гилани, ум. 1167 г.), эпонима братства *кадириййа*, аль-Бадауи подошел к его могиле, и дух этого «святого» поднялся к нему навстречу, воссев в воздухе на своих погребальных носилках. Он тоже посоветовал Ахмаду разыскать Фатиму бинт Барри [Ваş D., 2008, с. 52–58]. В Багдаде у аль-Бадауи появилось 7010 сторонников. Он провел в городе вместе с братом 41 день.

Расставшись с братом, аль-Бадауи вновь двинулся на север Ирака, в Лалиш, где он побывал в храме секты

йезидов (в то время йезиды считались суфийским братством *'адавиййа*). Даже из Феса приезжали люди, желавшие навестить гробницу великого подвижника, шейха 'Ади б. Мусафира (ум. 1162 г.), ставшего главным наставником йезидов. Далее шейх аль-Бадауи разыскал прекрасную Фатиму, которую он «укротил» с помощью мистической силы (по всей видимости, она была тоже какой-то еретичкой и/или волшебницей). Ее амулеты не оказали на «святого» никакого действия. Затем произошла битва между духами из рода 'Али б. Аби Талиба во главе с ним самим, помогавшими аль-Бадауи, и духами (или членами) племен барри и *на'им*, призванными Фатимой. Аль-Бадауи забрал у Фатимы четыре ее «дуновения» (*нафха*), которыми она привораживала дервишей, и, сжав их в своих ладонях и размягчив, затем развеял их по ветру. По другой версии, Фатима увидела птиц и зверей, танцующих вокруг «святого» мужа, и, в конце концов, поняла, что ей не справиться с шейхом аль-Бадауи. Ее охватила мистическая страсть к шейху, бывшему «племенным самцом среди мужей» (*фахль ар-риджалъ*). Но «слияния» (*вуслат*) между ними так и не последовало, либо оно осталось «за кадром» средневековых текстов [Ваş D., 2008, с. 65–70]. После этого аль-Бадауи направился в город своих предков – Медину, где его встретили «святые» кутбы и поздравили с победным завершением длительного похода (по рассказу «ад-Дурар аль-хисан»). Согласно другим версиям, он двинулся не в Медину, а в Мекку или сразу в Танту.

Пребывая по сорок дней в состоянии «погруженности», шейх ничего не ел, не пил и совсем не спал. Глаза его всегда были обращены к небу, так что зрачки наливались кровью и становились красными как угли. С той

поры аль-Бадауи предпочитал большую часть времени проводить на крыше дома. Таинственный голос во сне велел Саййиду отправиться в дельту Нила, в Танту (которая тогда называлась по-коптски Тандита). 23 июля 1237 г. Ахмад, как сообщается со слов его племянника, вместе с ветром вылетел из Мекки (в тот день разразилась настоящая буря). Он преодолел свой путь до Танта всего за 11 шагов. В более ранних версиях легенд говорится просто об исчезновении аль-Бадауи из Мекки вместе с «Книгой достоинств» («Китаб ан-насаб», то есть родословной его семейства) [Ваґ D., 2008, с. 73–75].

Мы знаем, что в Египет прибывали суфии и с запада, и с востока мусульманского мира (из братств *шазилиййа* и рифа‘иййа соответственно). Саййида Нафиса (762–824), восстав из своей могилы в каирском Городе мертвых, подарила аль-Бадауи яблоко из духовного мира, велел съесть только половинку его, а другую половинку выбросить (чтобы осталось место в мире для будущих кутбов). В Танте аль-Бадауи оказался в начале сентября 1237 г. Он поселился на крыше дома человека по имени Шейх Ракин. Противником аль-Бадауи в первые десять лет его жизни в Танте был некий суфий и имам по прозвищу Ваджх аль-Камар, после смерти которого место его захоронения стало обиталищем собак. Сообщество его последователей (*аулад аль-хутаба*) вскоре распалось, а построенная им мечеть была разрушена одним возгласом (криком) ученика аль-Бадауи – ‘Абд аль-‘Аля. Другой шейх, проживавший в Танте, по имени Салим аль-Магриби, со временем признал духовную власть аль-Бадауи и мирно окончил свои дни, сохранив свою мечеть и обитель, расположенные напротив пристанища шейха Ахмада. Именно благодаря святости и благодати Саййида

аль-Бадауи небольшой городок средней части Дельты – Танта – стала быстро расти и богатеть [‘Ашур ‘А., 1967, с. 241]. Может быть, примером для аль-Бадауи послужила главная обитель братства рифа‘ийя в селении Умм-‘А-бида – и он пожелал организовать нечто подобное в сельской местности в Дельте Нила. Вряд ли шейхом, полностью погруженным в мир сокровенного (*гайба*), руководило стремление к материальным благам и земному успеху в Египте.

Шейх Ракин (Рукн ад-Дин), будучи торговцем средней руки, продававшим в своей лавке масло, мед и другие продукты питания, часто устраивал угощения для бедняков. Саййид аль-Бадауи, запыленный с дороги, с закрытым двумя покрывалами лицом, странный видом, похожий на одержимого (*маджнун*), пришел к нему во время раздачи еды, о чем тот был предупрежден в вещих снах. После поселения на крыше дома Шейха Ракина аль-Бадауи получил прозвище ас-Сутухи, а приверженцев аль-Бадауи стали называть *ас-сутухийун* (сама идея ночевать на крыше, вероятно, была позаимствована суфиями у жителей Южного Ирака). Аль-Бадауи превратил ячмень в закромах Шейха Ракина в пшеницу. Он отдал свой плащ (*‘аба*) Шейху Ракину, когда тот отправился в хадж, но потом чудесным образом он вновь оказался у аль-Бадауи. Современный автор А. Туайма сообщает, что аль-Бадауи прожил в доме Ракина 12 лет, а когда тот скончался, Саййид переселился в дом некоего Ибн Шахита, в котором он также избрал своим местопребыванием крышу [Туайма С.А., 1966, с. 25]. Дом Ибн Шахита располагался поблизости от так называемого Красного холма, на котором в будущем возникла главная обитель братства бадауийя. Там аль-Бадауи прожил еще примерно 26 лет.

Сидя на крыше, шейх аль-Бадауи по сорок дней ничего не ел и не пил, постился и предавался медитации («погружению в себя», *истиграк*). Иногда он издавал непроизвольные крики от переполнявшего его экстаза. Случалось, что «святой» не говорил ни слова в течение сорокадневного искуса. Его подвижничество очень напоминало подвиг столпничества у восточных христиан («одновременно будучи живым и мертвым»). Возможно, шейх хотел произвести впечатление на местных христиан-коптов, знавших о таком способе аскезы из своих писаний. В свободные от экстаза дни аль-Бадауи, пребывая в состоянии «трезвения» (*саху*), подолгу читал Коран.

Известно, что военачальник и впоследствии султан мамлюков Захир ад-Дин Байбарс (1260–1277) в 1263 и 1264 гг. посещал западную часть Дельты Нила. Но ни аль-Макризи, ни другие хронисты, рассказывающие о его поездках по стране, ничего не говорят о его встрече или встречах с шейхом аль-Бадауи. Вторая из этих поездок носила частный характер, без пышного сопровождения, поэтому совсем исключать вероятность такой встречи нельзя, тем более что факт знакомства султана с аль-Бадауи и его старшим братом Шарифом (приехавшим из Мекки навестить шейха) подтверждается в «Табакат» аш-Ша‘рани [Ваş D., 2008, с. 103–104].

Первым халифой аль-Бадауи в Танте стал ‘Абд аль-Мута‘аль (‘Абд аль-‘Аль). Он был родом из селения Фиша аль-минара. Еще ребенком он повстречал аль-Бадауи, который велел ему принести куриное яйцо, чтобы смазать его больные глаза яичным белком. Но куры не несли яиц в тот день. И все же в курятнике обнаруживается целая россыпь яиц. Юному ‘Абд аль-‘Алю на грани между сном и бодрствованием раскрывается

величие шейха аль-Бадауи и то, что он является кутбом кутбов. Мать ‘Абд аль-‘Аля подвесила его еще младенцем в яслях для кормления быков; один бык подцепил рогом его люльку и уволок ее вместе с дитем, а потом его нашли на крыше какого-то дома (в это время сам аль-Бадауи еще пребывал в Хиджазе или в Ираке; то есть он сотворил это чудо на расстоянии с помощью своей «руки святости»). Все это было предзнаменованием дальнейшей судьбы этого послушника. Отец ‘Абд аль-‘Аля Шамс ад-Дин, будучи факихом, пытался отобрать своего сына у аль-Бадауи, которого он считал колдуном, и даже поколотить «святого» палкой, но шейх своей магической силой забросил его палку и его самого в его родное селение Джамиджамун, близ города Дасук, где тот и провел остаток своей жизни. Его сыновья ‘Абд аль-‘Аль, ‘Абд ар-Рахман и ‘Абд аль-Маджид продолжили свое служение шейху аль-Бадауи. «Святой» заставил ‘Абд аль-‘Аля высосать гной с кровью из чирья, образовавшегося у него подмышкой. Во время этой неприятной процедуры на ‘Абд аль-‘Аля снизошло познание всего, что записано на Хранимой скрижали (Лаух аль-махфуз) и что заключает в себе Лотос предела (Сидра аль-мунтаха). Это было своего рода причастие, тем более что сам шейх сказал об этом ученику так: «Ты поел моей плоти, выпил моей крови. Ныне между мною и тобой нет никакой разницы!» ‘Абд аль-‘Аль сменил шейха аль-Бадауи в 1276 г. в качестве главы братства бадауийя («шейха тех, кто восседает на крыше»); после него этот пост унаследовал его младший брат – Нур ад-Дин ‘Али. ‘Абд аль-‘Аль соперничал за расположение «святого» с неким Камар ад-Даулой, проглотившим только слюну шейха и не удостоившимся столь высокой чести как ‘Абд аль-‘Аль.

Шейх аль-Бадауи сползает с крыши, «словно саранча» и набрасывается на эмира Кальюбии, который в другой раз пытался ударить мечом ‘Абд аль-‘Аля. ‘Абд аль-‘Аль, стал первым халифом аль-Бадауи, облачился после него в красную хирку (*баиш*). Именно он устроил гробницу для аль-Бадауи и установил празднование его маулида. Саййид аль-Бадауи приказал построить обитель «с высокими окнами» на возвышенном холме, в том месте, которое ему указал «красный ангел». Ангелы числом 12 тысяч помогали ‘Абд аль-‘Алю при строительстве *завийи*. Он продолжал руководить *ихванами* братства бадавийя в течение 58 лет, до своей смерти в 1332 г. (почти в столетнем возрасте). Мюриды аль-Бадауи полагали, что конец света не наступит до тех пор, пока не будет застроено занятое полями и водоемами пространство между Тантой и другим селением, Кахафой (расположенном на расстоянии примерно 2 км от усыпальницы аль-Бадауи) [Baş D., 2008, с. 107–111].

В житийных источниках сохранилось описание внешности (*шамаиль*) Саййида аль-Бадауи, следовательно, он не всегда скрывал свое лицо покрывалом. У него было крупное лицо; бледная кожа с оттенком желтизны, со следами от перенесенной в детстве краснухи; черные как сурьма глаза; орлиный нос с двумя черными родимыми пятнами по обеим его сторонам; борода не закрывала лицо, но книзу была густой; скулы не выступали. Шейх был очень дородным, и из числа его халифа лишь один – ‘Абд аль-Ваххаб аль-Джаухари – смог поднять его и понести на себе, когда аль-Бадауи ослабел от болезни (или сделал вид, что ослабел). Взгляд его был настолько пронзительным, что его не могли вынести смертные люди (по легенде даже его халифа ‘Абд аль-Маджид умер после

того, как увидел лицо наставника без покрывала, чего он сам страстно возжелал). Кутб не снимал с себя одежду и чалму до тех пор, пока они совершенно не изнашивались. Шейх аль-Бадауи обычно бодрствовал ночи напролет. Своих мюридов он наставлял с помощью одного только взгляда (и так же исцелял больных – например, одного мужчину, страдавшего недержанием мочи, которого подвел к его крыше ‘Абд аль-‘Аль).

В Танте Ахмад аль-Бадауи как раз прожил 41 год по лунному календарю (по числу своих послушников, которых у него тоже насчитывалось 41). Жители окрестных селений первоначально смотрели на шейха как на юродивого; но постепенно их любознательность по отношению к нему увеличивалась; они стали все чаще посещать его пристанище и обучаться у его ближайших последователей – сутухийун «тайнам» суфийского пути. Вера (*итикад*) в мистические способности «святого» возрастала в их сердцах с каждым днем. ‘Абд аль-Ваххаб аль-Джаухари, которого называли «главным визирем» шейха аль-Бадауи, заставлял вновь пришедших людей, желавших поступить к нему в ученики, метать заостренные колышки в стену дома. Если колышек застревал в стене, он позволял талибу остаться и приступал к его обучению; если же нет, то прогонял пришедшего вон [Baş D., 2008, с. 119].

Мюрид аль-Бадауи Камар ад-Даула был воином (*джунди*) в армии султана Мухаммада б. Калауна (правил с перерывами в 1293–1341 гг., то есть уже после смерти аль-Бадауи). Он испил из половинки арбуза рвотные массы Сайида аль-Бадауи, получив таким образом его мистическую силу. Халифа ‘Абд аль-‘Аль, возревновав, погнался за Камар ад-Даула, но тот прыгнул в колодезь

вместе с конем и выскочил уже из другого колодца в местности Нафйа, предназначенной ему шейхом «в удел». Над его могилой висели его чалма, походное одеяло, лук и колчан.

Шейх Вухайб из Баршума прославился ясновидением, умением находить потерянное имущество людей. Однажды к нему во двор пробрались волк и лиса и были пригвождены к стене его мистической силой. Жестокосердный человек не мог переступить порог его гробницы: члены его тела сразу высохали.

Шейха Йусуфа ‘Абд аль-‘Аль направил в предместье Каира Манбубу (ныне Имбаба). Благодаря помощи знатных людей, у него в обители всегда был превосходный стол, и он угощал приходивших к нему дервишей-ахмади, питавшихся в других местах лишь чечевицей и зеленым горохом. Узнав о его гордыне, ‘Абд аль-‘Аль отобрал у него мистический дар (*yaḍī ‘a*), передав его сыну Йусуфа – Исма‘илу, прославившемуся тем, что он понимал язык животных и читал сокровенное в сердцах людей. Маликитский кади Египта вынес решение о наказании Исма‘ила по шариату (*ta‘zīr*). После этого Исма‘ил предсказал ему, что он утонет в воде. Испуганный судья даже велел осушить фонтан, находившийся во дворе его усадьбы. Но все равно предсказание шейха сбылось неожиданным образом: султан решил отправить этого кади, прослышав о его учености, на богословский диспут с франкскими монахами, и по дороге в страну Рум он утонул в реке Евфрат [Baş D., 2008, с. 122–123].

Некоторые из сторонников шейха аль-Бадауи полностью отвергали «внешние» установления шариата; они действовали «как *маламати*» («порицаемые»; те, кто сознательно стремился нарушать установленные пра-

вила) и подвергались преследованиям властей и богословов (как, например, дерзкие потомки шейха Ахмада аль-Ма'луфа в провинции Кальюбийя).

По преданию, султан Калаун (или его сын Мухаммад ан-Насир) однажды направил к шейху аль-Бадауи своего посланца (*бариди*) с подарками и просьбой помолиться за здоровье. Этот посланец по имени 'Али был у Калауна стремянным (*шатири*), но, оказавшись под чарами личного обаяния «святого», он отказался от службы и остаток своих дней провел в обители аль-Бадауи (после смерти он был похоронен напротив гробницы шейха, в месте, которое в честь него так и стало называться – Барид).

Многие последователи аль-Бадауи прославились лишь благодаря какой-то одной присущей им чудесной способности (оставшись, таким образом, в народной памяти). Так, 'Абд аль-'Азим ар-Ра'и пас стадо шейха аль-Бадауи и договорился с волком, чтобы в его отсутствие волк присматривал за овцами и не трогал их. Рамадан аль-Аш'ас («с растрепанными, свалывшимися волосами») заступался перед сильными мира сего за бедных и оскорбленных. Когда однажды правитель (*кашиф*) Минуфа отказался удовлетворить его ходатайство, то вскоре на шее у него выросла шишка, увеличившаяся до размеров арбуза, от которой он и умер. Мухаммад аль-Фарран пек хлеб для шейха и доставал его из печи голый рукой, а масло черпал из колодца ковшом. Для дровишек в обители выпекались небольшие хлеба (весом в 150 г), чтобы они не слишком потакали велениям своей плоти. Шейх 'Умар аш-Шиннауи приходился дедом шейху знаменитого аш-Ша'рани. Однажды, уже после смерти, он выехал из своей гробницы верхом на лошади со сверкающим мечом в руке, чтобы разогнать разбойников,

напавших на одного человека из числа его поклонников. Шейха Халафа в Каире и сто человек не могли оторвать от земли, когда он падал в состоянии экстаза (*уаджд*) наземь. Он мог одной рукой вырвать из земли дерево вместо с корнями. Мухаммад аль-Каннас был главным подметальщиком в мавзолее аль-Бадауи. Он успевал за один час подмести и гробницы других великих «святых» в Ираке и Магрибе и тотчас же вернуться назад в Танту. Шейх Йусуф аль-Буруллуси из прибрежного городка Буруллус накормил сорок человек одной рыбкой и одним караваем хлеба (снова христианское чудо). Посвященная ему одним бедуином кобылица, которую тот передумал отдавать по обету, сама прыгнула в могилу шейха и пропала бесследно. Шейх Джамаль ад-Дин Буруллуси ездил верхом на льве, призывал к себе на службу птиц и даже морских рыб, и те повиновались ему. На могилах некоторых шейхов во время молитвы можно было испытать особую неземную радость (*инширах*) и восторг, как это ощутил лично аш-Шар‘ани во время послеобеденного намаза в мечети Абу Джунайна в Старом Каире и в других местах, где находились *макамы* «святых» [Ваş D., 2008, с. 120–128]. Иногда суфий находил место своего будущего успокоения почти сказочным образом – выпуская стрелу из лука и прося своих учеников похоронить его там, куда упадет стрела, как это сделал Мухаммад аль-Харакани.

Многие из близкого окружения аль-Бадауи и его учеников, в противоположность ему самому, женились и имели многочисленное потомство. Но были среди них и прирожденные аскеты. К их разряду принадлежал и шейх Са‘дун, живший в развалинах возле Бильбайса. Его страшился управляющий данной областью (кашиф),

просто дрожал в его присутствии. Шейха Са'дуна никто ни разу не видел смеющимся. Многие мюриды аль-Бадауи прославились находением украденных ворами у феллахов животных или же властью над дикими зверями, птицами, рыбами. В завийю Мухаммада ас-Санадиди приходили сами по себе дикие газели и олени и позволяли дerviшам доить свое молоко. Он мог заставить копытных пожертвовать собой, отдав свое тело на корм хищникам, а хищникам мог заповедать не трогать травоядных животных, и те его слушались. Шейх 'Имад ад-Дин также разговаривал с животными, получив первый урок от своего верблюда, верхом на котором он возвращался от аль-Бадауи. Воры, приплывшие ночью в его гробницу по каналу, не смогли потом найти выхода из гробницы и утром их там и обнаружили посетители. Са'ид ат-Такрури мирил между собой кошек и мышей, лисиц и кур, волков и овец. Он не принимал еду от высокопоставленных лиц, не спал лежа, но только в сидячем положении. В его пристанище постоянно было полно змей, скорпионов, ядовитых насекомых. Они служили шейху как привратники, не пропуская к нему нежелательных гостей.

Аль-Бадауи посылал своих халифа и за пределы Египта – в Баальбеке, в Мосуле, в Дамаске и, вероятно, в Йемене у него также имелись свои представители. Его йеменский последователь Ахмад б. Алуан известен своим чудом со слоном, ноги которого он заставил застрять в скале. Но его гробница находится не в Йемене, а в Газе, на берегу Средиземного моря. Там он прославился своей помощью терпящим бедствие на море корабельщикам. Даже франкские купцы посылали ему по морю в качестве подношения бочки с оливковым маслом и уксусом, и эти бочки сами приплывали к его гробнице. Шейх Хау-

ладж был заместителем аль-Бадауи в тогдашней столице Йемена – Забиде. Он прославился тем, что мог доставать из колодца любую еду по своему желанию – мед, масло, молоко. На неприятелей мог насылать болезни, наподобие проказы, или, явившись им во сне, проткнуть их огненным копьем. Шейх Шуайб сделал так, что пришедшим срубить большое дерево в его обители нечестивцам это дерево показалось огромным драконом, набросившимся на них. С тех пор дерево так и осталось похожим на дракона. Ахмад Абу Тартур постоянно носил на голове кожаный капюшон, не снимая его даже во время сна (откуда и его прозвище). Ахмад аль-Абарики непрерывно общался с ангелами. Шейх Башир был абиссинцем. Его пытались накормить мясом осла в качестве испытания. Но он взмахнул рукой и вскричал: «тартур-тар!» После этого мясо выпрыгнуло из тарелки и шлепнулось на землю. Шейх Мухаммад аш-Шишини однажды дунул на одного нечестного чиновника, и у того все тело раздулось так, что он поднялся в воздух как шар [Baş D., 2008, с. 130–138].

Многие люди приходили к шейху аль-Бадауи, чтобы попросить у него помощи в какой-либо нужде (*шайан лиллах та‘ала*). Приверженцы шейха делились на три группы: главные мюриды, полностью отдавшиеся служению шейху и получившие от него право наставлять других; факиры-ахмади, «испытывавшие те или иные мистические состояния», но появлявшиеся в обители аль-Бадауи лишь временами и получавшие там кров, еду и духовную поддержку; просители из разных мест (иногда сами бывшие шейхами или занимавшие высокое положение в своих родных краях), желавшие получить от «святого» некие духовные дары или указания. Многие суфии Дельты

вначале неприязненно встретили Саййида аль-Бадауи как чужака, способного подорвать их духовную власть (*масарруф*). Правящее сословие (*хуккам*) и богословы постоянно подвергали сомнению убеждения шейха, подозревая его в тех или иных отступлениях от веры. Наиболее известным противником Саййида аль-Бадауи был верховный кади (*кади аль-кудат*) и шейх аль-ислам шафитов Ибн Дакик аль-‘Ид (ум. 1302 г.), родом из города Кус в Верхнем Египте. По преданию, Ибн Дакик, приехав в Танту и встретившись с Саййидом аль-Бадауи, стал упрекать того в нарушении норм шариата, в том, что он не совершает «молитву в сообществе» вместе с другими верующими. В ответ аль-Бадауи слегка толкнул кади, и тот на какое-то время лишился чувств. Придя в себя, он обнаружил, что оказался на пустынном большом острове. Раскаявшись в своем отвержении «святого», Ибн Дакик вдруг повстречался с неким грозным и статным мужем, который оказался бессмертным Хидром. Тот взял его за руку и указал ему на лежащий в отдалении холм, сказав, что аль-Бадауи с другими «святыми» мужами каждый день совершает на этом холме молитву и нужно ожидать его там. Бедняга Ибн Дакик добрался до холма и стал ждать. Наконец, появился Саййид с другими «святыми» мужами и возглавил их молитву. Тогда Ибн Дакик подбежал к нему и стал умолять смилостивиться над ним. Вместо ответа аль-Бадауи, как и в первый раз, слегка толкнул его, и Ибн Дакик очутился у дверей своего собственного дома в Каире. В течение трех дней он не мог вымолвить ни одного слова [Ваş D., 2008, с. 141–143].

По другой легенде, Ибн Дакик послал в Танту ‘Абд аль-‘Азиза ад-Дирини (ум. 1295 г.) с тем, чтобы испытать правоверие Саййида аль-Бадауи. ‘Абд аль-‘Азиз, сам

будучи суфием братства рифа'ийя, получившим хирку от одного из мюридов халифы этого братства в Александрии, Абу-ль-Фатха аль-Васити (ум. 1237 г.), одновременно являлся соучеником Ибн Дакика у одного из крупнейших шафиитских факихов того времени – Ибн 'Абд ас-Салама (ум. 1262 г.) [Winter M., 1982, p. 89]. Аль-Бадауи ответил на все богословские вопросы, которые ему задавал ад-Дирини и даже обратил его внимание на то, что все эти ответы содержатся в книге Ибн 'Абд ас-Салама, его наставника в фикхе, под названием «аш-Шаджара». Также аль-Бадауи сказал ад-Дирини, что в списке Корана, который лежит в доме главного кади, есть две ошибки в двух сурах и попросил их исправить. Другими словами, «святой» здесь показывает чудеса, связанные с «внешними» науками, как в случае с торговцем Ракином он творил чудеса в сфере коммерции (по принципу – «каждому свое»). Интересно, что османский переводчик преданий об аль-Бадауи Хыззы Ваффак не высказывает никакой критики в отношении деяний арабского «святого», полностью солидаризируясь с его позицией и признавая его правоту перед Богом в отношениях с учеными – 'алимами, которых он даже сравнивает с летучими мышами (*хуффаш*), прячущимися от дневного света. После каждого описания того или иного деяния Саййида он приводит стихотворение, восхваляющее «святых» – *аулийя* и порицающее тех, кто встает у них на пути:

Истинные «святые» сокрыты под куполами величия,
Никто, отделенный от Истины, не ведает о них,
и взоры не улавливают их.
Они – как россыпь жемчужин, возникших в некоем море,
Одна другой драгоценнее, недоступны для касания рук чужаков
[Baş D., 2008, с. 147, прим. 481].

Другой известный факих государства Мамлюков, кади Дамаска – Ибн Лаббан (1280–1349) – уже после смерти Саййида аль-Бадауи, якобы в правление султана аль-Хасана (1347–1351, 1354–1361 гг.), приехал в Египет из Сирии. На самом деле его пригласил, видимо, отец аль-Хасана – ан-Насир (ум. 1341 г.) для преподавания наук в главном духовном училище (*тадж аль-мадарис*) Каира, ас-Салихийя. Прогуливаясь после вечернего намаза, Ибн Лаббан вдруг услышал молитву вслух, произносимую одним дервишем-ахмади, в которой упоминался Ахмад аль-Бадауи. Ученому богослову эта молитва пришлась не по душе. Он потребовал утром наказать дервиша «за придание сотоварищей Пророку». Но, проснувшись утром, престарелый богослов вдруг обнаружил, что он начисто позабыл все аяты Корана и не может вспомнить ни одной фразы. Дело в том, что ночью к изголовью его постели спустились два ангела, которые забрали у факиха (буквально «вытрясли из него», подняв его с постели за голову и за ноги) все его познания в наказание за отрицание святости аль-Бадауи. Он не смог прочесть утренний намаз в мечети и вынужден был, уступив кафедру имаму, отправиться в обитель Саййида Ахмада. Перед завийей он восседал на циновке, повязанный красной шалью халифа братства бадауийя, и плел что-то из пальмовых листьев. Не успел Ибн Лаббан произнести и слова, как халифа сказал ему, что он не может ничем помочь в его беде и отправил его в Александрию, к шейху Йакуту аль-‘Арши (ум. 1331 г.) из братства шазилийя. Ибн Лаббан поехал в Александрию, нашел там этого шейха, давшего ему задание три дня совершать *зикр* в закрытой келье. Во сне факих увидел Пророка и Саййида Ахмада, и Пророк пояснил ему, что аль-Бадауи из тех «святых», что пребывают под его пра-

вым крылом (*джанах*), а Ибн Лаббану известны только находящиеся под левым крылом. Проснувшись, Ибн Лаббан почувствовал облегчение. Шейх посоветовал ему отправиться в паломническую поездку в Танту, к гробнице Саййида Ахмада. Там Ибн Лаббан обошел вокруг надгробия аль-Бадауи и три дня и три ночи оставался в его усыпальнице, непрерывно плача и умоляя дух «святого» о прощении. На третий день ему во сне явился Саййид и простил его, вернув факиху его прежние познания даже с избытком. Услышав от него рассказ об это чудесном происшествии султан тоже пожелал посетить Танту и повидаться с шейхом Йакутом в Александрии (последний, однако, обидевшись на то, что султан не соизволил склониться перед ним, «черным рабом», предсказал ему гибель через семь месяцев, что и случилось в дальнейшем) [Ваş D., 2008, с. 150–154]. Однажды Саййид с края крыши просто помочился на сидевших внизу и обсуждавших его маликитских факихов, показав им свое нерасположение, тем более что один из этих факихов недавно отобрал дом некоего умершего мюрида, который должен был остаться в наследство его сиротам.

Ахмад аль-Бадауи скончался в Танте 30 августа 1276 г. [Суйути Дж., 1967, с. 521]. ‘А. ‘Ашур полагает, что шейх до конца своих дней пребывал на крыше дома Ибн Шахита, не спускаясь вниз [‘Ашур ‘А., 1967, с. 96]. Агиографы не донесли до нас сведений, умер ли он внезапно или в результате какого-то заболевания. Его племянник ‘Али, узнав о его смерти, сказал своему брату Хусейну: «Кутбы по большей части не умирают в родных краях. Посланник Аллаха переселился из Мекки к другому народу; так и они следуют его примеру в своем самоутверждении» [Ваş D., 2008, с. 157]. Незадолго до этого

первый халифа ‘Абд аль-‘Аль беседовал с Саййидом, и тот рассказал ему свой сон. Ему показалось, что уже наступил Страшный суд, и Господь обучил его молитве о помиловании: «Взываю к Твоей милости – не осуди меня ни за какие проступки, о Милосерднейший из милосердных!» Аль-Бадауи увидел над своей головой развевающийся стяг, под сенью которого собрались все его последователи. И он повел всех своих мюридов за собой в райские кущи.

Следует подчеркнуть, что суфийская житийная литература рисует процесс сложения сакрального пространства в Нижнем Египте благодаря подвижничеству и чудесным деяниям суфиев братства бадауиййа во главе с шейхом аль-Бадауи. Вехами, отмечающими ландшафт этого пространства, служат святые места – обители и мавзолеи «святых» мужей, «освоивших» данную территорию и включивших ее в духовную картину мира, благодаря своему пребыванию на этой земле в качестве одушевленной силы, заступников за всех, кто нуждается в их помощи и покровительстве. Землевладельцы и чиновники также включаются в эту систему, привлекаются к участию в священных обрядах маулидов, как об этом свидетельствуют записи османского путешественника XVII в. Эвлии Челеби, изобразившего всеобщее воодушевление жителей Дельты во время ежегодного «престольного» праздника в Танте, в обители Саййида аль-Бадауи [Evlîya Çelebi, 1938, с. 604–618]. Святое место воспринимается как локус с мощной концентрацией благодати и действенной мистической силы-*бараки*. Трудно проследить ранние стадии зарождения братства бадауиййа-ахмадиййа: от скромного «содружества террас», неграмотных и грубых сельских «святых», к объединению вольных культовых сою-

зов, возникших вокруг локальных «святых» покровителей тех или иных селений, и далее к самому большому суфийскому братству Египта, постепенно охватившему своим влиянием все «семь сословий» страны (уже в эпоху османского господства) [De Yong F., 1978, p. 25–29]. Несмотря на споры вокруг старшинства и привилегий, уже к XVII в. складываются общие идеи тариката, общие обряды, культура и коллективная память. Османы, при наличии противоречий с местными элитами, не подвергали сомнению необходимость включения традиционных структур и вековых социальных связей между общинами в общеосманский контекст.

Глава 7

Интерпретация мифа об Осирисе и Исиде в произведениях Тауфика аль-Хакима

Тауфик аль-Хахим (1898–1987), патриарх современной арабской литературы, один из самых известных египетских писателей, о творчестве которого много писали и у нас, и за рубежом¹⁹, автор таких шедевров, как роман «Возвращение духа» (1933), уникальной повести «Записки провинциального следователя» (1937) и многих других замечательных произведений, в том числе и целого ряда пьес.

Впервые к образу Осириса писатель обратился в романе «Возвращение духа», о чем писала, в частности, В. Н. Кирпиченко: *«Писатель в романе уподобляет свою родину Осирису, вечно возрождающемуся богу Древнего Египта, отдавая тем самым дань теории “фараонизма”, согласно которой современные египтяне являются прямыми наследниками народа, населявшего Долину Нила в эпоху фараонов. Эта теория получила широкое хождение в кругах египетской интеллигенции в конце XIX – начале XX вв., чему немало способствовали проводившиеся в Египте археологические раскопки и сенсаци-*

¹⁹ Обширный список исследований творчества Т. аль-Хакима приведен в книге [Юнусов К. О., 1976, с. 147–150]. Вместе с тем есть и относительно новые исследования [Afkir F., 2014; Karmouty E., 2004 и пр.], что демонстрирует неослабевающий интерес к творчеству египетского автора.

онные находки, открывшие египтянам подлинную глубину истории их страны и величие ее культуры» [Кирпиченко В.Н., 1998, с. 1]. По-видимому, именно в рамках концепции «фараонизма» и возник мифологический интерес египетских писателей, так как вряд ли возможно представить культуру Древнего Египта без его блестящего пантеона богов и богинь, у которых имелись свои «сферы ответственности», многочисленные изображения, атрибутика и т. п. Отсюда концепция «фараонизма» как бы опосредованно коррелировалась с мифологизмом, так как термин позволял, не акцентируя внимания на политеизме древнеегипетского социума, использовать мифонимы богов в монотеистическом мусульманском обществе, не вызывая критики или отторжения. Известный египетский литературовед Мухаммед Мандур (1907–1965) писал о том, что Т. аль-Хаким «проложил дорогу мифу» в арабскую литературу [Цит.: Кирпиченко В.Н., 2002, с. 357]. Хотя здесь точнее было бы говорить о египетской литературе, так как, на наш взгляд, пальма первенства в плане обращения к мифологическим образам принадлежит, скорее, «сиро-американской школе»²⁰.

В том, что касается пьесы «Исида» (1955)²¹, полностью основанной на соответствующем древнеегипетском мифе, то она, по нашему мнению, не привлекла должного внимания исследователей.

В справочной литературе, посвященной творчеству писателя, она даже не всегда упоминается, там в основном

²⁰ В частности, мифонимы Астарты и Баала содержатся в новелле Джебрана Халиль Джебрана «Пепел поколений и вечный огонь» (Нида аль-аджайль ва-н-нар аль-халида) из сборника «Невесты лугов» (Араис аль-мурудж, 1906 г.).

²¹ Это объясняет, почему А. А. Бакасир (1910–1969) – египетский поэт, писатель и драматург йеменского происхождения – назвал свою пьесу «Осирис» (1959), хотя главным персонажем там была именно Исида: его пьеса опубликована на четыре года позже пьесы Т. аль-Хакима.

речь идет о «Шахразаде» (1934) и «Обитателях пещеры» (1933). Интересно, что в пьесе «Шахразада» автор тоже обращается к образу Исида, хотя и несколько опосредованно, на чем мы остановимся подробнее далее.

В блестящем исследовании К. О. Юнусова, посвященном драматургии Т. аль-Хакима, об «Исиде» имеется всего несколько строк. При всей любви автора к Т. аль-Хакиму и его пьесам, «Исиде» он уделяет лишь небольшой абзац, содержащий краткое изложение сюжета произведения [Юнусов К. О., 1976, с. 89].

Цель настоящей статьи – восполнить пробел в арабистическом литературоведении, представив подробный анализ пьесы «Исида», отразившей наиболее полно интерес Т. аль-Хакима к мифологии Древнего Египта.

«Исида» – пьеса в трех действиях и девяти картинах, причем картины распределяются неравномерно: в первом действии четыре картины, во втором – две, в третьем – три. Первая особенность, которая обращает на себя внимание, это отсутствие списка действующих лиц, тогда как его наличие, в принципе, свойственно большей части драматургических произведений в разных литературных традициях, в том числе и арабской. Поэтому персонажей приходится фиксировать по ходу чтения пьесы. Мы можем их представить следующим образом: главные действующие лица – Исида, которая позиционируется как царица Египта, жена Осириса; Тайфун (Сет) – брат Осириса, захвативший трон; Тот и Мустат (Человек-Скорпион), помогающие Исиде (два достаточно абстрактных персонажа). К второстепенным лицам можно отнести Осириса – царя Египта: он появляется всего в одной сцене (первая сцена второго действия); Царя Библоса, Хора (сын Исида и Осириса), Старосту (Шейх аль-баладийя).

Кроме того, в пьесе присутствует шесть Людей-Скорпионов (только в первой сцене первого акта), а также «обезличенный» образ народа, представленный безымянными крестьянками, стражниками, двумя подростками, моряками и «собираательный» образ толпы в последней картине третьего действия под названием «народ» (*ша 'аб*).

Краткое содержание пьесы

Пьеса начинается с монолога собирающихся рано утром отправиться на базар крестьянок, навстречу которым спешит уже возвращающаяся оттуда жительница их деревни, жалуясь на то, что Староста отобрал ее товар. Она отговаривает своих соплеменниц продолжать путь. Появляется Исида (в никабе – чтобы ее не узнали). Она ищет мужа, накануне не вернувшегося от Тайфуна. В следующей сцене появляется Тот в сопровождении Людей-Скорпионов, которые также направляются на рынок – развлекать крестьян игрой на свирелях.

Тайфун, Староста (поддерживающий Сета и прислуживающий ему) и люди Сета приходят к зарослям папируса и тростника и бросают в Нил красивый сундук (с телом Осириса).

Два подростка тайком наблюдают за действиями людей Тайфуна, и подумав, что в сундуке сокровища, один из них решает плыть за ним и погибает.

Исида появляется в деревне, но крестьянки прогоняют ее, так как Староста уже распустил слух о том, что по деревням ходит колдунья, которая говорит всем, что ищет мужа, а на самом деле приносит зло. Крестьянки связывают гибель подростка с появлением Исиды.

Второй подросток рассказывает Исиде о сундуке. Она находит моряков, которые сообщают ей о том, что

слышали, как кто-то из их коллег выловил красивый сундук и продал его царю Библоса.

В Библосе Исида находит Осириса, супруги рассказывают правду о своих злключениях царю и возвращаются в Египет, где живут в скромном домике три года. У них рождается сын Хор.

Люди Тайфуна выслеживают Осириса и убивают его, разрубив тело на куски, разбрасывают их по течению Нила. Исиду разыскивают Мустат и Тот и помогают ей в воспитании Хора.

Проходит 15 лет. Хор пробирается ко дворцу Тайфуна, дожидается его возвращения с охоты и вызывает на поединок, однако люди Тайфуна нападают на Хора, а Тайфун объявляет его самозванцем.

На суде над Хором, происходящем на площади, Староста, которому Исида пообещала половину своих драгоценностей, настраивает толпу на выяснение всех обстоятельств. Появляется царь Библоса и подтверждает слова Исиды о том, что Хор – сын Осириса. Толпа ликует и несет Хора на руках. Тайфун спасается бегством.

Основные мотивы мифа об Осирисе, использованные Т. аль-Хакимом в пьесе

Сюжет в целом заимствует мотивы мифа об Осирисе, причем интересно, что сюжетные линии мифа реализуются в пьесе в двух ракурсах: как в самом развитии действия, так и опосредованно (через передачу событий в диалогах различных персонажей).

1. Поиск Исидой Осириса (в действии). На следующий день после исчезновения Осириса Исида начинает свой путь, посещая деревни. Исида восстанавливает происшедшее с Осирисом (опосредованно): через рассказ

подростка о красивом сундуке, сброшенном в Нил, затем через диалог с моряком и разговор со стражником дворца царя Библоса.

2. Исида достигает царства Библос (в действии), находит Осириса живым и вместе с ним тайно возвращается в Египет.

3. Две версии гибели Осириса (использованы обе опосредованно). В разных вариантах мифа мы находим две вариации гибели Осириса. По одной из них, Сет, пригласивший в гости Осириса, приготовил красивый саркофаг и предложил всем его примерить. Когда Осирис забирается в гроб, его заколачивают (или заливают свинцом) и бросают в Нил. По второй версии, Сет разрубает Осириса на куски, которые разбрасывает в разных местах (как вариант, Сет разрубает тело уже мертвого Осириса после того, как Исида нашла его в Библосе и вернула в Египет, спрятав его с тем, чтобы впоследствии организовать подобающие его статусу похороны). Т. аль-Хаким совмещает обе версии, однако заколоченного в саркофаг (в пьесе – «красивый сундук») и сброшенного в Нил Осириса вылавливают матросы. Извлеченный из сундука (вполне живой) Осирис сам дает им совет, как поступить. Он предлагает матросам продать его вместе с сундуком царю Библоса, что они и делают. То есть первый вариант гибели мифологического Осириса интерпретируется как покушение на убийство. А реальное убийство происходит спустя три года после того, как Осирис и Исида по возвращении в Египет живут в маленьком уединенном домике. Люди Сета вылеживают Осириса, нападают и разрубают на куски, каждый из которых они кладут в отдельный мешок и разбрасывают по стране. Исида узнает о злодеянии (опосредованно) из уст крестьян – очевидцев происшествия.

4. Характеристика Осириса (опосредованно, через описание других персонажей пьесы). Он предстает как великодушный, добрый, но наивный царь, отдающий все свое время работе и обучению крестьян земледелию, орошению и т. п. Здесь автор использует практически все основные черты мифологического прототипа своего героя.

5. Рождение Хора – сына Исиды и Осириса (опосредованно, в авторской интерпретации, через диалог Тота и Мустата). Как мы видим, Хор рождается не от мертвого Осириса (мифологическая версия), а во время совместной жизни супружеской пары. Понятно, что автор-мусульманин не может примириться с мифологическим вариантом.

6. Сцена суда – модифицирована по отношению к мифу. Драматург переводит мифологический Суд Богов в суд «народной площади» и дает собственную интерпретацию возвращения царства Хору. Вызов Хором Тайфуна на поединок оборачивается фиаско для Хора, которого скручивают люди Тайфуна, и он никак не может доказать, что он сын Осириса. Однако по просьбе Исиды и при участии Тота на площади появляется царь Библоса, который рассказывает о злодеяниях Тайфуна. Посрамленный последний убегает, народ принимает Хора в качестве правителя, а Тот восхищается тем, что Исида достигла своей цели.

7. Мотив Скорпиона, фигурирующий в пьесе в нескольких ипостасях: и как воспроизведение мифологического события укуса скорпионом маленького Хора (опосредованно, через рассказ Исиды Тоту и Мустату), а также воплощенный в образе Мустата, где нашли отражение разные качества мифологического Скорпиона, представления о которых бытовали в Древнем Египте.

Система образов пьесы

Исида

Как мы уже отмечали, к образу Исиды Т. аль-Хаким обращался и ранее. Так, впервые он возникает в пьесе «Шахразада»²², подробно проанализированной К. О. Юнусовым, а также и в многочисленной критической литературе, посвященной этому произведению [Юнусов К. О., 1976, с. 70–78]. Идея связи богини с героиней возникает уже в эпиграфе к произведению, где процитированы слова Исиды: «Я – все то, что было, что есть и что будет. Мое покрывало еще никто не снимал» [Цит. по: Юнусов К. О., 1976, с. 72]. К. О. Юнусов считал, что «уже в этом эпиграфе содержится указание на философский, символический подтекст пьесы» [Юнусов К. О., 1976, с. 72]. Т. аль-Хаким мыслит Исиду покровительствующей Шахразаде как символу воплощенной любви и красоты. Внешнее сходство богини и героини пьесы прямо выражено в диалоге Шахрияра и его визиря Камара, влюбленного в Шахразаду, когда Шахрияр пытается уличить визиря в нежных чувствах к Шахразаде (шестая картина пьесы).

Шахрияр. Несчастный Камар! Ее тень преследовала тебя по всей земле, и везде ты узнавал ее образ. Ты не помнишь, как твой крик перед изображением Исиды в Египте поразил всех.

Камар. Исиды!

Шахрияр. Разве ты забыл?

Камар. Но это именно ты сказал, что Исиды похожа на нее.

Шахрияр. Я не отрицаю это, но...

²² Основываясь на работе Т. аль-Хакима «Люди искусства» (Ахль аль-фанн, 1934), К. О. Юнусов делает вывод о том, что пьеса была написана в Париже «где-то между 1925–1928 гг.» [Юнусов К. О., 1976, с. 78].

Камар. Или ты отказываешь мне в том, чтобы выразить мое изумление перед схожестью, потрясающей разум? (перевод диалога из пьесы «Шахразада» наш. – И. Б.) [Аль-Хаким Т., 1959, с. 89].

В том, что касается оценки внешних достоинств героини в пьесе «Исида», то мы находим ее только в авторской ремарке (первая сцена третьего действия): «Исида... кажется, на нее не повлияли годы. Напротив, ее красота стала еще более величественной, великолепной» [Аль-Хаким Т., 1955, с. 43]. В других сценах Исида появляется в никабе [Аль-Хаким Т., 1955, с. 6] или с «закрытым лицом» [Аль-Хаким Т., 1955, с. 48], так что лицезреть ее красоту не представляется возможным, а потому отсутствуют и какие-либо реплики персонажей по этому поводу.

Шахрияр в «Шахразаде» констатирует и необыкновенные способности героини, для которого любимая жена остается загадкой: «Быть может, она даже и не женщина? всю свою жизнь узница гарема, она ведаёт обо всем, что происходит на земле, словно сама и есть эта земля. Никогда не выходившая дальше своего сада, Шахразада рассказывает о Египте, Индии и Китае! Еще девушкой она уже знала о мужчинах столько, сколько могла бы знать женщина, прожившая среди них тысячу лет. Она постигла природу людей всех сословий, от низших до самых высших. Почти ребенок, она спускалась в глубины земли, чтобы рассказать потом о джиннах и демонах, словно она сама дочь джинна. Но она не довольствовалась этим: познав сокровенные тайны Земли, она вознеслась к небесам и изучила их устройство, словно она повелительница ангелов. Кто она? Ей нет еще и двадцати лет, и все эти годы, как и ее сверстницы, она провела в четырех сте-

нах, с опущенными занавесями на окнах! Что это за тайна! Ей двадцать лет или у нее нет возраста? Она жила прикованной к одному месту или была вездесуща? Мой разум кипит в попытках понять, кто она, эта женщина, познавшая природу, как будто она – сама природа?!» [Аль-Хахим Т., 1959, с. 48–49]²³.

Сопоставляя Исиду и Шахразиду в своем «Объяснении» (по существу послесловие) к пьесе «Исида», Т. аль-Хахим писал: «Со времени создания пьесы «Шахразада» около 1930 года образ Исиды готовился к тому, чтобы однажды появиться. Она, действительно, упоминалась в той старой пьесе. Из тех уз подобия, что связывают двух женщин, это отношение каждой из них к своему мужу. Обе они совершили нечто славное (маджид) ради своего мужа» [Аль-Хахим Т., 1955, с. 60].

Исида Т. аль-Хакима – прежде всего, верная жена, покинувшая дворец после исчезновения любимого мужа и в течение долгого времени (неоднократно подчеркивается в произведении) без устали разыскивавшая его, а также преданная сыну мать, причем настолько, что готова ради него даже на «сомнительные» методы борьбы.

Автор полностью лишает героиню магических способностей. Она не оживляет мертвого Осириса, она не рождает Хора от мертвого мужа. Колдуньей она лишь объявлена (слух запускает Староста с подачи Тайфуна). И, наконец, никакой особой силой целительства она также не обладает. Так, Исида спасает маленького Хора от укуса скорпиона (вторая сцена второго действия), не прибегая к какой-либо магии: «Научил меня мой муж, что следует делать в такой ситуации. Я поспешила за ножом, вырезала

²³ Цитата приведена в переводе К. О. Юнусова [Юнусов К. О., 1976, с. 70–71].

место укуса... затем высосала яд из раны и выплюнула его подальше», – объясняет она Тоту и Мустату [Аль-Хаким Т., 1955, с. 37]. В мифологии Исида спасает Хора от укуса скорпиона вместе с Нефтидой – своей сестрой и одновременно женой Сета – и богиней Селкет, покровительницей целительства, часто изображавшейся со скорпионом на голове (в пьесе ни Нефтида, ни Селкет даже не упомянуты).

Когда Тот упрекает Исиду в том, что она в поисках пропавшего мужа пришла к нему за помощью, как делают «эти наивные крестьянки», Исида отвечает: «А какая разница между мной и ими? Разве я не одна из них? Я такая же женщина, как и другие. Когда мы теряем что-нибудь дорогое, то мы ищем чудо, где бы оно ни было» [Аль-Хаким Т., 1955, с. 8].

Любопытно, что Т. аль-Хаким в послесловии сравнивает Исиду еще и с Пенелопой, причем, естественно, сравнение идет в пользу первой, потому что, если Пенелопа только сидела и ждала мужа, то Исида проявила сильный характер.

По существу, героиню, носящую имя Исида (мифоним, за которым тянется шлейф божественных атрибутов), Т. аль-Хаким заставляет для реализации ее замысла вернуть престол Египта своему сыну Хору, полагавшийся ему по праву наследования, прибегнуть к подкупу, взятке в виде половины своих драгоценностей, которую она обещает Старосте за то, чтобы тот настроил толпу выгодным для нее образом.

Даже А. А. Бакасир, регулярно присваивавший (в ряде пьес) мифонимы известных богинь (Илат, Уззы, Манат)²⁴

²⁴ В пьесе «Харут и Марут» [Бакасир А. А., 1959].

дамам с сомнительной репутацией [Билык И. Е., 2016, с. 386, 389–392], испытывал благоговение перед Исидой (у него это единственный положительный женский образ с именем-мифонимом) [Билык И. Е., 2018, с. 84–85].

Получается, что образ Исиды Т. аль-Хакима абсолютно «десакрализован». Тем более удивительным кажется «снижение» образа Исиды, которое мы видим в пьесе при том, что мы наблюдали некую «сакрализацию» Шахразеды автором, создавшим образ фольклорно-сказочной героини в большей степени соответствующим именно богине Исиде. Для Т. аль-Хакима 1950-х гг. основным оказывается сильный и активный женский характер.

Тайфун (Сет)

В античном мире происходило не только сближение древнегреческих и древнеримских верований, но и древнеегипетских. Тифона отождествили с Сетом – убийцей Осириса, олицетворением злого начала, богом жаркого ветра сирокко, смерти, опустошения и других несчастий²⁵. Т. аль-Хаким использует для своего Сета мифоним Тайфун. Стоит отметить, что в современном арабском языке оба мифонима употребляются достаточно часто.

Тайфун Т. аль-Хакима – воплощенное злодейство, стремящееся к власти, никаких других качеств драматург не обозначил, и даже такой известный и широко распространенный мифологический мотив, как любовь Сета к Исиде, не находит отражения в произведении.

²⁵ Соответствующие аналогии встречаются уже у Эсхила (525–456 гг. до н. э.) и Геродота (484–425 гг. до н. э.). В изобразительном искусстве Древнего Египта Сета могли изображать фигурой с горбатым, тонким носом, загнутыми и прямоугольными ушами, расщепленным хвостом. Условно это изображение среди искусствоведов называется «Тифон».

Осирис

В целом можно констатировать, что с точки зрения драматургии образ Осириса получился у Т. аль-Хакима весьма невыразительным. От мифологического же персонажа у него остались все основные достоинства прототипа – благородство, великодушие и т. п., а также идея обучения людей земледелию, в частности, строительству оросительных систем.

Основную характеристику Осириса мы находим в диалоге Тота и Мустата:

Тот. ... Тайфун – вот, кто истинный правитель.

Мустат. Он один руководит из своего дворца всеми делами царства в то время, как его добрый брат, наш правитель Осирис...

Тот. Его отвлекают от власти его открытия и изобретения... Но разве его можно в этом упрекнуть?

Мустат. А кто его упрекает? Я последний, кто его упрекает. Его наука, изобретения, это единственное, что, на мой взгляд, как ты знаешь, приносит благо этой стране. Если бы не он, не мог бы ни крестьянин сеять, ни наша цивилизация существовать. Кто отрицает, что он изобретатель плуга, шадуфа²⁶, он возводит мосты и плотины. Однако то, что он и сам не отрицает, что он оставил дела правления своему умному и хитрому брату, который создает себе помощников и привлекает на свою сторону старост, позволяя им грабить народ [Аль-Хаким Т., 1955, с. 5].

Работой занимается Осирис и в Библосе, где его способности высоко оценили и местные жители (они называют его «Человек с Запада»), и царь Библоса, который несмотря на то, что практически купил Осириса как раба, зовет его «Египетский друг». Он признался Исиде, что он никогда не относился к Осирису как к рабу. Сам же Оси-

²⁶ Шадуф – приспособление для того, чтобы доставать воду из колодца для орошения посевов, «журавль».

рис во время всего пребывания в Библосе постарался сохранить свое имя и статус в тайне.

«Жители нашей страны его очень любят... Потому, что он сделал чудесные вещи... Он изготовил орудия, которые делают удивительные вещи. Люди здесь больше не ждут, когда пойдет дождь, чтобы полить их землю. Он открыл нам источники, сделал нам механизмы, которые называются шадуфы и оросительные колеса... Он научил людей пахать орудием, которое называется плугом... Он каждый день делает нечто новое и чудесное, что приносит нам пользу и изумляет нас» [Аль-Хахим Т., 1955, с. 25], – поведал Исиде царь Библоса. Осирис, признавшись Исиде в тоске по Египту, задает ей вопрос о людях, полагая, что они все также его любят, как и прежде. Исида не отвечает, потому что понимает, что в Египте о нем в общем-то забыли [Аль-Хахим Т., 1955, с. 31].

По возвращении инкогнито в Египет Осирис продолжает работать и также вызывает любовь крестьян, которые называют его «Зеленым человеком» [Аль-Хахим Т., 1955, с. 36]. Автор акцентирует внимание на скромности и трудолюбии героя, а также есть несколько опосредованных упоминаний о его благородстве и интеллекте. Интересно, что некоторые исследователи считают Осириса в пьесе «безответственным, наивным и пассивным» [Karmouty E., 2004, с. 335]. Подобная характеристика, возможно, справедлива лишь по поводу его индифферентного отношения к власти.

Хор

Хор – еще менее разработанный образ. Герой появляется лишь в двух финальных сценах (вторая и третья сцены третьего действия) с целью отомстить за убийство

отца. Однако самостоятельно Хор оказался неспособным ни наказать тирана, ни занять трон – за него все сделала его мать.

Тот и Мустат

Самыми интересными персонажами пьесы являются, на наш взгляд, Тот и Мустат.

Основная идея произведения – борьба за власть и ее методы – получает «теоретическое обоснование» в полемике Тота и Мустата и наиболее полно раскрывается в полилоге Тота, Мустата и Исиды, где они обсуждают, как справиться с Тайфуном и вернуть царство законному наследнику. Мустат считает, что Хор должен прийти к власти честным путем. Исида полагает, что им противостоит слишком коварный соперник, и поэтому Хор, если будет использовать только благородные средства, предстанет перед ним «со связанными руками и открытым сердцем» [Аль-Хахим Т., 1955, с. 46]. Тот поддерживает Исиду, что провоцирует Мустата на страстный монолог: «Если необходимо, чтобы человек науки и блага победил оружием заговорщика и обманщика, если для его успеха необходимо, чтобы он тоже использовал взятки, обман и мошенничество, то это означает, что больше нет надежды на собственно силу науки и блага... И если мы, служители принципам Осириса, допустим это, то это просто означает предательства нашего дела... Пока мое сердце бьется, я не позволю себе предать мое дело. Я поддерживал Хора не потому, что он – Хор, а потому что он олицетворяет эти принципы. И если будут утрачены эти принципы, то победа Хора для меня бессмысленна. Я не предаю истинное дело ради успеха какого-либо человека» [Аль-Хахим Т., 1955, с. 47].

Тот имеет своего мифологического прототипа, это – древнеегипетский бог мудрости, знаний, Луны, покровитель библиотек, ученых, чиновников, государственного и мирового порядка. Его представляли также как изобретателя иероглифов, письменности и календаря, автора священных книг. С ним связывалось как научное знание, так и магическое. Помимо письменности, он считался изобретателем или учредителем большинства религиозных и повседневных обрядов. Он занимался всевозможными измерениями и фиксацией разнообразных событий, происходящих в мире. Отсюда он считался также покровителем профессиональных писцов. Сохранился ряд молитв, адресованных писцами этому богу. Как везир и писец богов, Тот записывал результаты взвешивания души покойника и присутствовал на суде Осириса.

Автор учитывает все эти ипостаси мифологического прототипа Тота в его образе в пьесе, хотя Тот Т. аль-Хакима какой-то несколько отстраненный, как правило, занимает «соглашательские» позиции, однако, это не мешает ему поддерживать Исиду и помогать ей вместе с Мустатом готовить Хора продолжить дело своего отца.

Уже из первой сцены становится ясным, что Тот составляет жалобы для крестьян по поводу притеснений их представителями власти, а также изготавливает талисманы.

Крестьянка жалуется соседке:

Крестьянка. И даже талисманы не помогают. Изготовил мне волшебник Тот талисман, но нет от него пользы...

Другая крестьянка. Как это? Талисманы Тота и его скорпионы всегда приносят пользу. Я никогда не забуду тот день, когда пропала моя коза. Я пришла к нему сюда. Ты всегда его можешь найти вот здесь, в этих местах, где много тростника и папируса...

Потому, что он делает из тростника свои свирели и каламы, а из папируса свои тетради и бумагу.

Крестьянка. Так, он сделал тебе полезный талисман?

Другая крестьянка. Я не видела более действенного, чем он. После него я нашла мою пропавшую козу... Она сама домой вернулась...

Крестьянка. Да... Он искусный маг! [Аль-Хаким Т., 1955, с. 2].

Появление в той же сцене Тота предваряет авторская ремарка: «...слышатся звуки свирели из леса. Появляются семь мужчин в головных уборах в виде хвостов скорпионов, у них в ушах каламы из тростника, все они играют на свирелях, кроме одного, по имени Мустат, который несколько отстал от них.

Скорпионы (поют и движутся вперед, пританцовывая).

Мы – семь скорпионов,

Так нас зовут,

Потому, что мы очень хорошо жалим,

А в зубцах наших каламов

Противоядие и яд.

Мустат (кричит им).

Настало время восхода,

И сегодня базарный день,

И мы танцуем по пути,

Между обидчиком и обиженным,

И вором и обворованным.

Скорпионы (поют).

Настало время восхода,

И сегодня базарный день и т. д.

(Затем они уходят, оставляя Мустата, который оглядывается, как будто кого-то ждет. И тогда из леса появляется Тот) [Аль-Хаким Т., 1955, с. 4].

И уже в первом диалоге Тота и Мустата определяется различие их позиций по отношению к действительности:

Мустат. Разве тебе, Тот, нравится то, что делает староста? Разве такое происходило прежде?

Тот. Это не наше дело. Давай присоединимся к нашим братьям, чтобы развлечь людей на рынке игрой на свирели.

Мустат. Люди на рынке не нуждаются сейчас в наших свирелях. Они нуждаются в нашей помощи. А мы скрываемся здесь, за этим лесом и бежим от тех, кто нас зовет.

Тот. Что ты хочешь, чтобы мы для них сделали? Я устал делать талисманы и амулеты. Я не волшебник. Я – художник. Мое волшебство – это мое искусство. Но они не хотят этого понять. Эти простаки! ... Каждый, кто держит [в руках] калам для них волшебник [Аль-Хахим Т., 1955, с. 5].

В разговоре с Исидой Тот настаивает на том, что только его свирели обладают волшебством, на что Мустат возражает, утверждая, что волшебство – не в свирелях, а «в той вере, которую они иногда вселяют в душу» [Аль-Хахим Т., 1955, с. 8].

Мустат пытается ангажировать Тота на борьбу с Тайфуном, чтобы помочь Исиде, на что он отвечает: «Ты хочешь лишить меня моего ремесла? Я – Тот писец (мусадджил). Разве ты не знаешь, что мое ремесло в том, что я несу записывающий калам. Я никого не поддерживаю и ни с кем не борюсь. Я – Тот, писец... писец... Я записываю все. И мне ни до кого нет никакого дела» [Аль-Хахим Т., 1955, с. 9].

Мустат – Человек-Скорпион – это, наверное, самый загадочный персонаж во всей этой истории. В пьесе Мустат выступает как носитель высшей нравственности и морали, стремится помочь всем, кто нуждается в помощи, в частности, крестьянам, Исиде и т. п.

Анализируя произведения подобного рода, мы уже сталкивались с мифологемой Скорпиона, в частности, в пьесе Н. аль-Азма «Урук ищет Гильгамеша» (1986), где трое Людей-Скорпионов, которых автор позиционировал как «символ зла, который героизм превращает в добро» [Аль-Азма Н., 1986, с. 60–63] охраняли вход в землю мертвых, и Гильгамеш, который отсек их щупальца, превратил их тем самым в своих друзей [Билык И. Е., 2018, с. 218–219].

Известно, что в разных культурах скорпиона ассоциируют с богиней-матерью, например, с вавилонской Иштар и египетской Исидой. По мифологии семь скорпионов сопровождали Исиду во время поисков Осириса в зарослях папируса. У мифологического Скорпиона множество функций, это и плодородие, и смерть, охрана и помощь, тайна и т. п.

В обширном египетском пантеоне имеется Селькит (Селкет, Серкет) – богиня-скорпион (богиня смерти). В некоторых мифах она выступает как жена бога Хора. Видимо, из-за того, что скорпион ассоциировался с «женским» божеством, у древних египтян существовало поверье, что скорпион никогда не нападает на женщин. Кроме того, поглощая яды земли, скорпион как бы выполняет функцию ее «очищения», а также фиксирует отрицательные силы, которые маг может превратить в положительные [Образ..., 2010, с. 3]. То есть, учитывая все вышесказанное, мы можем констатировать наличие некоей амбивалентности мифологемы Скорпиона, и, как представляется, автор использует мифологический мотив «очищения» земли скорпионами в образе Мустата, которого он делает своеобразным мериллом нравственности, позитивным философом.

Образ народа

Большая часть сюжетных линий мифа реализуется через передачу информации представителями народа: крестьянки, стражи, моряки, два подростка, толпа в «суде». Примером такого рода ретрансляции может служить один из самых эмоциональных эпизодов пьесы, когда Исида узнает от крестьян о гибели Осириса.

Крестьянин. Ты его жена?

Исида. Да, говори, что случилось с ним?

Крестьянин. Крепись, моя госпожа...

Исида. Что случилось с ним?

Крестьянин (показывает на другой берег). Мы были там... И он был с нами, показывал нам, как избавляться от сорной травы... И вдруг несколько солдат приплыли на лодке и спросили о нем, и он вышел к ним, и тогда...

Исида (терпеливо). И тогда... что?

Крестьянин (смотрит на нее, затем на пришедших с ним крестьян, нерешительно). И тогда они забрали его...

Исида. Куда забрали?

Крестьянин. На их лодки...

Исида. А потом?

Крестьянин. Увезли его...

Исида. Увезли его... живым?

Крестьянин (нерешительно, запинаясь). Да...

Исида (смотрит на него в упор). Ты лжешь...

Крестьянин. Но так все и произошло...

Исида. Это не все, что произошло. Скажи правду! Правду!.. Скажи мне правду... скажи мне правду...

Крестьянин (оглядывается на стоящих за ним крестьян, колеблясь, как бы прося помощи). Сказать?

Исида. Говори... Что они с ним сделали?

Крестьянин (опустив голову). Они убили его!

Исида (шепотом, инстинктивно). Они убили его!

Крестьянки (из тех, кто пришел вместе с группой крестьян, плачут и кричат). Да... Они убили его... Закололи его...

Исида (инстинктивно). Они закололи его!

Крестьянин. На наших глазах... своими кинжалами...

Крестьянки (рыдая). И разрезали его на куски.

Крестьянин. Да, они разрезали его на куски, на мелкие куски... И положили каждый кусок в мешок. Они отнесли мешки в свои лодки, и уплыли на юг.

Исида (закрывая глаза и стараясь сдержаться...). На юг.

Крестьяне. Мы кричали на них, пытались помешать, но они направили на нас копья.

Крестьянки (плача и причитая). Да, они убили его, убили добро человека, Зеленого человека... Не зазеленеют у нас ветви после него... Не появятся стебли... И высохнут на земле источники... И не высохнут наши слезы по нему ...

Исида (приходит в себя и пытается освободить свои руки и оттолкнуть от себя [Мустата и Тота. – И.Б.] в полубезумном состоянии, кричит хриплым голосом, похожим на предсмертные хрипы). Мой муж... Мой муж! [Аль-Хаким Т., 1955, с. 41–42].

В целом «народ» Т. аль-Хакима предстает в виде такой обезличенной массы людей – очень наивных, верящих во все, что им говорят, толпы, которой легко манипулировать²⁷. Но, возможно, автор к этому и стремился – отразить психологию толпы, хотя некоторые исследователи видят в этом образе «революционный энтузиазм масс» [Afkir F., 2014, с. 245–246].

Возможно, современниками драматурга, это так и воспринималось (поэтому пьеса и имела успех), учитывая, что она создана всего через 3 года после свержения короля Фарука I. Однако сейчас «народ» Т. аль-Хакима воспринимается несколько иначе.

²⁷ Более подробный анализ собирательного образа народа в пьесе «Исида» в нашей статье [Билык И. Е., 2021].

Таким образом, в пьесе «Исида» Т. аль-Хакима мы сталкиваемся с абсолютной десакрализацией, даже демифологизацией автором древнеегипетской богини. Такой подход к Исиде не встречался до сих пор в других произведениях.

При том, что Т. аль-Хаким и А. А. Бакасир мало сопоставимы по своему месту в египетской литературе, тем не менее пьеса Т. аль-Хакима уступает пьесе А. А. Бакасира (хотя между ними всего 4 года разницы) в плане идейного содержания, драматизма развития событий, потенциальной эстетики сценического действия (у А. А. Бакасира – роскошные дворцы Осириса и Сета, а у Т. аль-Хакима все действие разворачивается на берегу Нила), использования символики и характеристик мифологических прототипов в создании образов героев.

Тем не менее можно констатировать, что Т. аль-Хаким, как и другие авторы, обращающиеся к мифологическим мотивам и образам, использует их для того, чтобы представить читателю-зрителю свое отношение к проблемам, как социально-политического, так и морально-этического характера, а мифологический материал позволяет ему, несколько абстрагируясь от современности, придать этим проблемам масштабность и особое универсальное звучание, потому что и в наше время эти проблемы периодически встают, как перед отдельными странами, народами, государствами, так и перед человечеством в целом.

Глава 8

Отражение библейских истин в произведениях современных египетских писателей XX века

Египетские писатели, творившие в середине XX века, стремились раскрыть внутренний мир личности, проявляли интерес к чувствам, которые владели душой героев, пытались эту душу просветить и возвысить. Все писатели того периода отличались высокой образованностью после получения университетского образования на родине или нередко в Европе. Литературная деятельность в большинстве случаев не была для них основным занятием, а их профессиональная деятельность в качестве врачей, юристов, преподавателей, дипломатов давала им возможность хорошо изучить жизнь Египта. Темы для их произведений нередко черпались из западной и русской литературы, знатоками которой они являлись, также их часто подсказывала профессиональная деятельность авторов.

Суть человеческой личности зачастую определялась как арена борьбы добра и зла, как переплетение сильных и слабых качеств характера, как объект борьбы между Аллахом и шайтаном. При этом герои произведений существуют в детально выписанном египетском социально-

бытовом контексте, когда изображение деталей занимает центральное место среди художественных приемов.

Арабская литература XX в., особенно в первую его половину, отличалась присущим ей духовным, моральным компонентом. Аудитория, на которую были рассчитаны произведения наиболее известных писателей, представляла в основном средний класс, людей труда, которых волновали проблемы страны, жизни ее граждан, военные конфликты, страдание простых людей, проблемы семьи и брака. Моральная оценка событий, происходящих в произведениях, была важна читателю. Писатели того периода хорошо чувствовали эту потребность, и философская составляющая в освещении темы добра и зла всегда присутствовала в их работах.

В статье мы коснемся произведений Ихсана Абдель Куддуса (1919–1990) «Вершина любви», Яхьи Хакки (1905–1992) «Мать обездоленных», Таха Хусейна (1889–1973) «Дни» и Абуль Муаты Абу Нага (род. 1931) «То лицо и тот запах». Хотя авторы этих рассказов принадлежали к мусульманскому вероисповеданию, в их произведениях, возможно без их прямого намерения, проступают истины, сформулированные в книгах Ветхого и Нового Заветов.

Героиня первого рассказа «Вершина любви» проходит долгий жизненный путь и достигает святости. Земной путь этой женщины и ее загробная жизнь, показанная в рассказе, понятна всем простым людям. Она ведет обычную жизнь, не отмеченную никакими особыми подвигами и экстраординарными поступками.

С детства, как утверждает автор, она была святой или ангелом. Она во всем чувствовала присутствие Бога. В пении птиц, в журчании воды, в свете звезд. Но прежде, чем познать Бога, эта девочка познала нечто другое –

любовь. «Прежде, чем она узнала Бога, она полюбила все вокруг: людей, коров, буйволов, кур, собак. Она любила землю, растения, камни, мелодию, которую наигрывал на флейте феллах, сидя на краю канавы. И даже кваканье лягушек, которые прыгали возле канала. Она любила жизнь во всех ее проявлениях» [Куддус И., 1959, с. 6]. Героиня, еще будучи ребенком, ухаживает за своей маленькой подружкой, которая поранила ногу об оросительное колесо, «пока улыбка не вернулась на ее губы, радость – в сердце, и свет надежды и любви к жизни вновь не загорелся в ее глазах» [Куддус И., 1959, с. 6].

Она бежит тайком в поле, где встречается с мальчиком больным проказой, которого отвергли и выгнали из деревни. Лишенный помощи, человеческого общества он не мог даже общаться со своими родителями. Девочка тайком под одеждой носит ему еду и играет с ним в детские игры, поет деревенские песни. Героиня Куддуса жалеет бездомного шелудивого пса и даже, когда тот сует морду в ее тарелку с едой, она смеется и не отгоняет его.

С самого начала эта девочка была наделена необыкновенным даром – даром любви. Во сне она видит ангела, который объявляет ей, что, если она и дальше будет жить так, то войдет в Рай.

Прожив долгую и трудную жизнь, потратив ее на помощь окружающим людям, эта героиня умирает, оплакиваемая своими односельчанами. Но это была лишь первая половина ее пути. Автор ставит перед ней еще одну, не менее трудную задачу. Попав в Рай, она не в состоянии долго наслаждаться покоем и благодатью, так как Бог сподобил ее слышать стоны грешников, которые раздаются из Ада. Причем другие обитатели Рая их не слышат. Героиня обращается к ангелу с вопро-

сом, и тот отвечает, что действительно таково пожелание Бога, добавив: «А Он мудр!». Героиня просит изменить это решение, она достаточно слышала стонов, будучи на земле. Но Господь непреклонен. Тогда она испрашивает у Него разрешения отправиться в Ад. Получив его, она спускается в преисподнюю и видит грешников, которые мучаются в адском пламени. Пламя не задевает ее, и она начинает делать то, что так привыкла на земле: утешать, поить и омыwać водой. Ей трудно одной, так как работы очень много, и тогда она возвращается в Рай и приводит оттуда всех святых, которые вместе с ней принимаются за работу.

Кончается рассказ следующей сценой: два ангела сидят рядом и один говорит другому: «Слышал новость? Ад закрывают» [Куддус И., 1959, с. 8].

Рассказ написан в реалистической манере. Но по содержанию его вторая часть, конечно, фантастическая. В нем даже присутствуют элементы притчи, признаком которой можно считать тот факт, что герои рассказа не имеют имен. В то же время описание сцен с ангелами окрашены тонким юмором, что делает рассказ легким, лишенным какой-либо назидательности. При этом он несет в себе серьезные истины, которые мы находим в Священном Писании.

Героиня идет по жизни дорогой любви, любви к ближнему. Она не сворачивает с нее даже после смерти. О любви мы читаем в Новом Завете: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга». [Ин. 13,34]. «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» [Ин. 15, 13]. Во времена Ветхого Завета было не так – надо было соблюдать Закон, а он гласил: «Око за око, зуб за зуб!». О законе любви не написано и в Коране.

Но любовь героини рассказа переходит все границы, когда она готова отказаться от райского блаженства, вернее она не может им наслаждаться, пока кто-то страдает, даже если страдает заслуженно. Есть примеры, когда святые мужи жертвовали вечным блаженством ради ближних. Вспомним молитву Моисея, который молился за свой народ, сделавший золотого тельца вместо Бога: «Прости им грех их, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты меня вписал» [Ис. 2, 32].

Герой рассказа другого египетского писателя Яхьи Хакки «Мать обездоленных» («Умм аль-аваджиз») также понятен любому читателю. Произведение было написано под влиянием очерка русского писателя Максима Горького «Коновалов». Это подробно разбирается в моей монографии «Восток – Запад – Россия» (Н. У.), и герой Яхьи Хакки – это египетский Коновалов. В произведении египетского автора представлена история каирского бродяги. Явление социальной деградации привлекало многих писателей начала XX века. И в творчестве великого русского писателя она нашла свое отражение, при этом Горький, в отличие от других авторов того времени, которые главным образом уделяли внимание подробностям босяцкой жизни, стремился показать причины падения человека на дно общества. Этой теме посвящен целый ряд произведений Горького, наиболее зрелым из которых, по нашему мнению, является пьеса «На дне». Очерк «Коновалов» является его ранним произведением. Что касается Яхьи Хакки, то по его собственным воспоминаниям, которые он поместил в книгу «Заря египетской новеллы», влияние Горького на него было велико [Хакки Я., 1975, с. 77]. Тематика и колорит этого очерка с подробным описанием костюмов и быта «низов» были близки арабскому автору,

на которого большое влияние оказала обстановка, в которой он провел свое детство рядом с площадью и мечетью святой Зейнаб. О ней он писал следующее: «И, хотя мы уехали из квартала святой Зейнаб, когда я был еще маленьким, я ни за что не забуду ее. Она повлияла на всю мою жизнь, на мое становление как человека и художника. До сегодняшнего дня в моей душе живут и госпожа “как пожелает Аллах”, продавщица таамийи, и Уста Хасан, местный парикмахер, и продавец пряностей, и множество бродяг и нищих, которые крутились вокруг мечети святой Зейнаб» [Хакки Я., 1975, с. 25].

Герой египетского рассказа Ибрагим Абуль Халиль, по словам автора, «спускался по лестнице жизни все ниже и ниже, как листочек, сорвавшийся с дерева осенью, который хоть иногда и поднимается ветром чуть-чуть, все же падает, пока постепенно не коснется земли и его не затопчут прохожие». Перед читателем проходит вся история жизни этого, в общем, неплохого, веселого человека от владельца торговой лавки до нищего, «которых перед мечетью святой Зейнаб не меньше, чем вшей в шапке бродяги» [Хакки Я., 1955, с. 14].

Ибрагим перепробовал в своей жизни множество занятий: он держал лавку с разным мелким товаром, продавал на площади зелень, был окуривателем помещений благовониями и, наконец, стал попрошайкой на той же самой площади. Он был не злым человеком, а, напротив, спокойным и тихим. Но он не приложил усердия ни к одному из своих занятий. Ибрагим очень дорожил своим спокойствием и своими привычками. Везде его отодвигали в сторону, в тень более напористые, трудолюбивые и энергичные люди, которые, в отличие от него, стремились чего-то добиться в жизни. И они прилагали огромные уси-

лия, чтобы занять свое место на площади святой Зейнаб. В рассказе целая галерея таких героев. Вот портрет одной из них, торговки Бадры, которая с кучей ребятишек появляется рядом с Абу Халилем и переманивает всех его покупателей. «Одной рукой Бадра продавала зелень, другой отवेशивала подзатыльник одному из своих отпрысков. В то же время с помощью коленки она перекладывала своего опьяневшего младенца от одной груди к другой. Затем она, как парализованная, поворачивалась к кувшину, обнажив при этом ногу. Ибрагим встал, сел снова, потом оставил свою корзинку и пошел рассказывать своим приятелям о неожиданной неприятности. Затем он вернулся, а голос женщины звенел на всю площадь, как будто она созывала народ в день Воскресения. О, Создатель! Ибрагим сидел какое-то время молча, разглядывая эту женщину. Потом поднялся, отодвинулся от нее и тоже начал кричать, расхваливая свой товар. Он пытался перекричать ее, но его голос сорвался, и он закашлялся» [Хакки Я., 1955, с. 9].

Ибрагим сдается и уступает свое место этой женщине, а сам становится окуривателем благовониями. Но проходит некоторое время и происходит следующее: «Большинство владельцев лавок платили ему миллим независимо от того, поднимался дым из его кадила или нет, и Ибрагим к этому привык. Он совсем было забросил свое ремесло. Его кадило почти все утро было погашено, и если и искрился в нем иногда огонь, то из него поднимался только черный дым с неприятным запахом, от которого щипало в носу» [Хакки Я., 1955, с. 13]. И вполне логично, что появившийся на площади человек с глазами, горящими как у ястреба, с кадилом, из которого распространялся приятный запах благовоний, цепочка которого сверкала на солнце, в конце концов займет место Ибра-

гима. Этот человек вышагивал по площади энергичной походкой и постоянно выкрикивал молитвы из Корана. Он, правда, не сразу получил свой первый миллим, первое время владельцы лавок не думали отказываться от услуг Абу аль-Халила. Но этот человек не сдавался и приходил снова и снова, он мог вышагивать часами, чтобы получить хоть одного клиента. И как отмечает автор, он «не встречал еще человека, который проявил бы такую настойчивость, силу воли и упорство, чтобы заработать себе на жизнь» [Хакки Я., 1955, с. 13].

А Ибрагим с тех пор оставил свое кадило и стал просто прохаживаться среди лавок в надежде, что ему заплатят просто так. Какое-то время это срабатывало, но вскоре появился очень «талантливый» нищий, который демонстрировал припадки эпилепсии, и он занял место Ибрагима.

Здесь прослеживается сюжет из Нового Завета о талантах серебра, оставленных хозяином своим рабам. История Ибрагима – это история ленивого раба, который закопал свой талант в землю и о котором сказано: «возьмите у него талант и дайте имеющему десять талантов, ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет» (Мф. 14, 29). Коновалов говорит о себе: «Жизнь у меня без всякого оправдания. Зачем я живу на земле и кому я на ней нужен, если посмотреть? Ни угла своего, ни жены, ни детей, и ни до чего этого даже охоты нет. Живу тоскую... Зачем? Неизвестно. Внутреннего пути у меня нет, понимаешь? Эдакой искорки в душе нет... силы что ли?» [Горький М., 1968, с. 394]. Про Ибрагима мы читаем: «Такие люди, как он принимают жизнь такой, как она есть, день прошел – и ладно. Они ничего не оставляют, уходя. Живут, ни к чему не стремясь. То ли из-за своего невежества,

то ли от глупости и лени» [Хакки Я., 1955, с. 6]. Другая цитата из очерка Горького также иллюстрирует проблему таких «лишних» людей: «Особливые мы будем люди... ни в какой порядок не включаемся. Особый нам счет нужен... и законы особые... очень строгие законы – чтобы нас искоренить из жизни! Потому пользы от нас нет, а место мы в ней занимаем и у других на тропе стоим... Кто перед нами виноват? Сами мы перед собой виноваты...» [Горький М., 1968, с. 173].

В Священном Писании сказано, что ленивого и нерадивого раба следует выбросить вон в тьму кромешную. Практически так и происходит с героем Яхьи Хакки. Пассивность Ибрагима явно осуждается писателем. Он так и говорит в конце рассказа, что судьба его героя его больше не волнует, ибо, будучи реальным человеком, он живет в каком-то нереальном мире. Этот рассказ также напоминает еще один евангельский сюжет, в котором говорится о смоковнице, которую проклял Иисус, не найдя в ней никаких плодов (Мф. 21:18–22).

В своих воспоминаниях «Дни» известный египетский писатель Таха Хусейн раскрывает историю своего детства – историю маленького слепого мальчика, которая удивит даже опытного духовника. Когда ему было всего одиннадцать лет, умер один из его старших братьев, который учился на врача и во время эпидемии холеры заразился, ухаживая за больными. Одиннадцатилетний Таха «знал, что брат его был воспитанником светских школ и небрежно относился к выполнению своих религиозных обязанностей». Таха Хусейн рассчитал сам, «что брат его должен Аллаху пост и молитву за три полных года, и вменил себе в обязанность совершать пять молитв ежедневно два раза – один раз за самого себя, другой раз за брата – и поститься в году

два месяца – месяц за самого себя, месяц за брата. Он обязался скрывать это от всей семьи и сделал это специальным заветом между собой и Богом и пообещал, что будет давать бедняку или сироте от попадающих в его руки пищи и плодов, прежде чем возьмет свою долю» [Хусейн Т., 1989, с. 73]. Такому подвигу никто его не учил, ни его родители, ни учителя. Эта мысль сама пришла к нему. И маленький мальчик добросовестно выполнял данное им обещание в течение трех с половиной лет.

Его поступок иллюстрирует нам отрывок из Нового Завета: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» [Ин. 15, 13]. Ведь положить душу за ближнего – это значит отречься от богатства, наслаждений, от удовольствий, иногда от чего-то очень необходимого, как это произошло с Таха Хусейном, когда он поставил своей целью служение ближнему.

Еще один рассказ «То лицо и тот запах» Абуль Муаты Абу Нага напомнит читателю историю о гибели Содома и Гоморры или более давнюю историю о Всемирном потопе.

В рассказе безымянный герой повсюду чувствует запах дыма. В детстве он пережил трагедию – дотла сгорела деревня, в которой он жил, и запах гари после этого сохранялся в воздухе, еде и питье долгие годы. Один из крестьян, который принимал самое деятельное участие в спасении людей и животных, после трагедии ходил по деревне и утверждал, что пожар был проявлением Божьего гнева и произошел потому, что жители деревни совершили грехи, достойные этого наказания, и что Бог никогда не гневается без причины.

Герой рассказа вырос и переехал в город. Он стал состоятельным человеком, у него хорошая машина,

он с женой ездит в дорогие магазины, может отдохнуть в казино. Никто из его окружения не чувствует запаха дыма, который чувствует он. Однако в конце рассказа герой вместе с женой приезжает в казино «Золотой берег» на берегу моря, где посетителей развлекают новым «потрясающим» шоу. В море напротив казино стоит корабль. Неожиданно его поджигают вместе с людьми, которые наняты для массовки, и горящие люди с криками прыгают в море, взывая о помощи. Все посетители казино и жена героя в восторге. А он бросается в воду и плывет к горящему кораблю и его несчастным пассажирам, потому что оставаться с теми, кто развлекается подобным образом для него становится невыносимо.

Рассказ сочетает в себе сразу несколько творческих методов: реалистического рассказа, фантастики и притчи, где главный герой и его жена не имеют имен.

Те, кто живут в его окружении обеспокоены только своими личными делами, своим благополучием и удовольствием. Так было и перед гибелью Содома и Гоморры, и также «как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех» [Мф. 24, 32].

И, как всегда бывает в таких случаях, лишь немногие чувствуют приближение опасности и начинают задумываться о ее причинах.

Истории, изображенные в вышеназванных рассказах, реалистично и живо иллюстрируют самые различные ситуации в жизни людей. Без назиданий и дидактики они говорят о глубочайших истинах.

Глава 9.

Современный алжирский арабоязычный роман (на примере романа Ахлям Мустаганми «Черное тебе идет», 2012)

Ахлям Мустаганми (родилась в 1953 г.) принадлежит к числу авторов, которые формируют литературное пространство арабского мира. Ее романы на протяжении десятилетия являлись самыми продаваемыми на арабском книжном рынке и выдерживали до трех и более десятков изданий. В 2013 г. было отмечено, что на ее страницу в Фейсбуке подписалось 2 млн почитателей – результат, которого не достигал ни один арабский писатель [Вазен А., 2013].

Алжирский академик Абдаллах Шаттах в объемной работе, посвященной современному состоянию алжирской словесности, называет следующие темы, которые преимущественно затрагиваются его соотечественниками-прозаиками: интеллигенция и власть, варварство терроризма, жизнь на чужбине/отказ от эмиграции, истоки исламистской «волны». Однако ученый признает, что «приближение» алжирского романа, в частности, к теме «национальной трагедии» (гражданской войны конца 1990-х годов) сопряжено с риском и требует определенной смелости [Шаттах А., 2012, с. 67]. А. Мустаганми

не только дерзнула коснуться упомянутого сюжета, но и смогла добиться необычайной популярности и даже «звездного» статуса благодаря уже первому своему роману «Память тела» (1993), выдержавшему 34 издания. До нее добиться такого успеха удавалось очень немногим, например, Низару Каббани и Гаде ас-Самман. Постоянный литературный критик известной газеты «аль-Хайат» Модии Бейтар в своей пространной статье подчеркивает, что спрос, которым пользовался роман «Память тела», стал не только «результатом народного сочувствия к страданиям Алжира», но и был обусловлен «чрезвычайной искренностью произведения и его языком, поэтическим, напряженным».

В 1998 г. вышел второй роман писательницы «Хаос чувств», а в 2003 г. – «Проходящий через постель», ставший последней частью трилогии. М. Бейтар утверждает, что «в романном мире Ахлям Мустаганми любовь и смерть ведут между собой борьбу, при этом одно выходит из недр другого или вливается в него, и вместе они отображают лик Алжира в отметинах невыполненных обещаний» [Бейтар М., 2003]²⁸.

В рассматриваемом нами (пятом) романе алжирской писательницы под названием «Черное тебе идет» любовной теме принадлежит более половины текста. Речь главным образом идет о взаимоотношениях протагонистов Халы и Таяля (любви брата Халы Аля к журналистке Худе отведено значительно меньше страниц). Хала говорит о себе: «Я дочь города, что у подножия гор Ауреса [Ораса], где не принято уступать в вопросах чести». Ведь, комментирует автор, именно из Ауреса вырвалась искра

²⁸ Упомянем, что в переводе на английский язык роман «Проходящий через постель» вышел под названием «Пыль обещаний». – *Прим. авт.*

освободительного движения; революция могла зародиться только там, среди «горных громад» [Мустаганми А., 2012, с. 16]. Внучка ветерана этого движения, Хала гордится победоносной историей своего народа. Поэтому в ней весьма развито чувство собственного достоинства. В отношениях с Талялем оно проявляется в ее стремлении всегда достойно выглядеть (прическа, макияж, траты на дорогие наряды), быть интересным собеседником. Она искренна, правдива, ей чужд меркантилизм. Напротив, во время последней совместной поездки (в Вену) она, без сожаления израсходовав почти все свои деньги, втайне от Таляля купила ему щедрый, очень дорогой подарок – необычные шахматы в виде фигурок музыкантов оркестра, выполненные из черных и белых кристаллов *Swarovski*. Между тем роман с Талялем развивался у нее непросто: «на протяжении нескольких месяцев он делал ее счастливой и причинял страдание. Испытывал ее и отказывался от нее. Баловал и унижал. Приходил к ней и приводил ее куда хотел и когда хотел» [Мустаганми А., 2012, с. 123]. Всеведущий автор так объясняет читателю эти мужские причуды: «Он предпочитал не пить ее залпом. Он сделал путь к ней длинным. Он достиг возраста мудрости. В нем удовольствие пути превышало удовольствие от прибытия, а ожидание – более желанно, чем обладание» [Мустаганми А., 2012, с. 31]. Кроме того, богатый человек, позволявший себе интимные связи «на стороне», он опасался, что его подруги «любезны с его карманом, а не с его сердцем и, находясь в его постели, мечтают о другом мужчине!» [Мустаганми А., 2012, с. 71]. Отдавая должное таланту, образованности, гордости, мужеству Халы, даже завидуя ее «национальному чувству», Таляль не может отделаться от своих подозрений

и в отношении этой девушки. «Сделавший себя сам», владеющий сетью элитных отелей в разных странах мира, он имел достаточно оснований для высокой самооценки. Однако она переросла в нем в болезненное самомнение и гордыню. Поэтому, когда Таляль принес Хале пачку банкнот, чтобы она могла, будучи в Вене, купить и привезти подарки родным, а независимая Хала с экспрессией заявила «Мне не нужны деньги», ему послышалось «Мне не нужны *твои* деньги». Мужчина отреагировал совершенно неожиданным для Халы образом: бросил в нее разлетевшиеся купюры, черты лица его исказились, и он крикнул: «Кто ты такая, чтобы оскорблять меня?! Оскорбляя мои деньги, ты оскорбляешь меня, как ты смеешь это делать?!» [Мустаганми А., 2012, с. 284–285]. В ответ Хала собрала вещи и уехала, хотя до последней минуты надеялась, что он извинится за свою вспышку гнева. «Достаточно было слова, чтобы спасти любовь» [Мустаганми А., 2012, с. 286]. Но такого слова она не услышала. Вместо этого увидела лицо человека, «которое обезобразили деньги», подобно тому, как «диоксин обезобразил симпатичное лицо президента Украины Виктора Ющенко» [Мустаганми А., 2012, с. 285]. (Прямо скажем, весьма своеобразное сравнение – *Н.Ш.*).

Хала и Таляль встречались два года, и вот гордыня беспощадно зачеркнула их совместность. Шагов к примирению сделано не было: Хале не в чем было себя упрекать, Таляль не желал признавать свой гнев неоправданным. «Любовная лодка» разбилась, любовь постигла смерть. Писательница уберегла Таляля от искуса очередной супружеской измены, а Хале не позволила раскрыть объятия женатому человеку, который мог предложить ей только то, что и всякий здоровый и обеспе-

ченный мужчина – безбрачную физическую близость и деньги. Для Таляля эти отношения были бы еще одной мужской победой и пополнением донжуанского списка (он дорожил своей семьей и ни при каких условиях не привел бы дело к ее распаду). Халу эти отношения обогатили бы ценным жизненным опытом, узнаванием себя и незабываемыми впечатлениями от посещения европейских городов, но их финал завел бы героиню в тупик (бесперспективный статус любовницы), в то время как А. Мустаганми предуготовила ей путь саморазвития: Хала решила продолжать музыкальное образование, условилась с музыкантом Фирасом (их с Аля другом) относительно уроков игры на лютне ('уде), оставшейся от отца.

Почему любовь в романе А. Мустаганми, согласно М. Бейтар, отражает лик Алжира? Возможно, потому, что носительница этого чувства Хала – мужественный, гордый, самодостаточный человек, независимая личность, открытая работе над собой и саморазвитию, поступками которой руководят, помимо личных качеств, заложенный на уровне генетической памяти патриотизм, а также героическое историческое прошлое ее народа. Вероятно, поэтому «она способна на не знакомую ему [Талюлю. – *Н.Ш.*] эмоциональную суровость, которой он не ждет от женщины» [Мустаганми А., 2012, с. 151]. А вот ее избранник Талюль – человек другого склада. Финансовая состоятельность сделала его мнительным, подозрительным, особенно, в отношении женщин, легко уязвимым для любого некомплементарного слова, в котором, в том числе, безосновательно, ему видится оскорбление и унижение своей персоны. Он утратил пресловутое «национальное чувство» и работает только «на свой карман», поскольку,

по словам писательницы, «в Ливане нет иного дела» [Мустаганми А., 2012, с. 84].

Вторая главная тема произведения А. Мустаганми, по мнению М. Бейтар – смерть. Надо полагать, что литературный критик имеет в виду кончину безвременную, насильственную (не от болезни или по причине преклонного возраста). Следует упомянуть, что А. Мустаганми предпосылает главам своего романа эпиграфы, вполне уместные, но порой неожиданные. Так, ею приводится цитата из поэмы В. Маяковского «Про это» (из главы «Прощение на имя»): «Где б ни умер, умру поя» [Мустаганми А., 2012, с. 81]. Выскажем предположение, что, если бы писательница была знакома с творчеством другого известного отечественного автора И. Бабеля, она вполне могла бы предварить главу, где описываются зверства террористов, цитатой из его книги «Как это делают в Одессе»: «Хорошую моду себе взял – убивать живых людей».

Сама писательница называет героиню «дочерью убитого и сестрой убитого», добавляя, что «у нее родство еще с двумястами тысяч алжирцев, погубленных террористами» [Мустаганми А., 2012, с. 77]. Исламисты, удерживавшие Аля в своем лагере, пригрозили, что убьют его отца, если он уйдет от них. Аля поспешил заверить, что согласен остаться. Но террористы все равно застрелили Абу Аля, надуманно обвинив в том, что он сделал свой голос «свирелью шайтана» [Мустаганми А., 2012, с. 87]. А ведь отец Халы и Аля исполнял народные песни и духовные гимны. Упомянем, что родной брат Абу Аля, проработавший до выхода на пенсию во Франции, а по возвращении отпустивший бороду и носивший традиционного вида одежду, демонстри-

руя приверженность исламским правилам, осуждая занятия брата пением, видя в этом чуть ли не грех, сам тем не менее обращался к нему с просьбой дать записи религиозных песнопений.

Второй, еще более безвременной, потерей в семье Халы стала гибель брата Аля. Юноша и так вернулся (после всеобщей амнистии) от террористов в состоянии «психологического траура» [Мустаганми А., 2012, с. 89], как это устами Халы назвала А. Мустаганми, что и понятно: нормального человека, тем более врача, не могли не потрясать бесчеловечные истязания и пытки, которым подвергали своих пленников террористы. Самым «милосердным» был приказ несчастным людям самим вырыть себе могилу, в которую мучители бросали жертв, засыпали землей, утаптывали, слыша, как первые минуты обреченные чихают и плюют, потом все стихало, и равнодушные палачи покидали место казни. Видеть, как с живого человека сдирают кожу, а привязанный к дереву пленник глотает песок, землю, что вокруг, чтобы задушить себя, зная, что за Голгофа ему уготована [Мустаганми А., 2012, с. 89], – какая психика выдержит и останется в норме?

Помимо жутких расправ, чинимых исламистами в лагерях, писательница упоминает в своем романе самый страшный эпизод «черного десятилетия» Алжира (гражданской войны), действительно произошедший в ночь с 22 на 23 сентября 1997 г. в городке Бен Тальха в 15 км к востоку от столицы. Террористы под покровом ночи врывались в дома жителей, убивали взрослых, бросали в печи младенцев, вспарывали животы беременным. Писательница называет число погибших согласно западным источникам: 500 человек [Мустаганми А., 2012,

с. 35] (алжирские данные разнятся, но они меньше). Причем, совсем неподалеку от этого ада находилось армейское подразделение; крики жертв и огонь пожарищ были слышны и видны по всей округе. Однако армия пришла на место побоища только утром. Виновники не только не были наказаны, их даже не стали преследовать. Трагедия Бен Тальхи отстоит от описываемых в романе событий на 10 лет, так что ее можно отнести к историческому контенту книги А. Мустаганми, но обращение к ней писательницы свидетельствует о том, что тема безнаказанности терроризма не перестает ее тревожить, что «пепел Клааса» как напоминание о погибших и, если не призыв к их отмщению, как в классическом произведении, то как инвектива в адрес инертных властей, «стучит» и в ее сердце.

Из приведенных примеров видно, что алжирская писательница сопрягает упомянутую тему смерти с Большой политикой. В других фрагментах она прямо обличает алжирские власти в коварном двуличии: «Те, кто стоял у власти, страшали пугалом бородачей [исламистов. – *Н.Ш.*], убивали младших из них, защищали старших, наиболее экстремистских. Они были нужны властям в качестве красного плаща, которым они размахивали перед народом, когда он выходил разгневанным, как разъяренный бык на арену корриды, бросаясь на плащ, забывая, что один враг может скрывать другого врага. Народ видел плащ и не замечал матадора, державшего его в левой руке, а в правой – стрелы, которые он готовился вонзить в быка» [Мустаганми А., 2012, с. 70].

Политика времени создания романа (2012) прямо касается героини. Приведем один пример. Хала выступает на концерте (исполняет народные песни и патрио-

тические гимны) во Франции, в зале много соотечественников, ей бурно аплодируют, набрасывают на плечи флаг Алжира, к ней устремляются репортеры. «Каждый иностранный журналист, говоривший с ней, хотел видеть ее жертвой исламских традиций, не террористов. Когда она сказала не то, что от нее хотели услышать, СМИ от нее отвернулись». Оказывается, на Западе «хотели слышать» о тяжелой участи мусульманской женщины, бросающей своим пением вызов общественным и религиозным традициям, а вот морок гражданской войны, после которой убийцы-террористы получили амнистию, им был неинтересен. «На Западе слава открывает свою дверь только тому, кто хорошо исполняет роль жертвы, поступаясь своими принципами» [Мустаганми А., 2012, с. 78].

Большая политика затронула и судьбу Талая. Автор в экспозиции сообщает, что в годы гражданской войны в Ливане (1975–1990) он примкнул к одной из противоборствующих сторон. По наивности юного возраста он был готов умереть даже за плакат на стене с фотографией вождя его партии или лидера общины. «Сейчас, когда он перешагнул свое политическое отрочество, он понял наивность товарища, который погиб в «бою фотографий», защищая честь фотоснимка своего командира: другой наивный хотел его сорвать и повесить фото своего вождя. Оба погибли, а лидеры остались жить. Есть ли более глупая смерть? Когда он осознал данные истины, то вырвался из “партии борьбы” и вступил в “партию жизни”, которой только и остался верен» [Мустаганми А., 2012, с. 84–85].

В политический контекст вписывается и рассказ Халы об иракском национальном оркестре, которому «печать дала название “самый смелый оркестр в мире”».

Американскими ракетами был разрушен зал, где они давали концерты, некоторых исполнителей похитили, других убили по конфессиональным причинам, половина музыкантов эмигрировала. Но те, кто остались в живых, невзирая на угрозу похищения и смерти, продолжали приходить в театр во фраках, с инструментами, чтобы «играть среди шума взрывов симфонии Баха и Вивальди, как если бы обстановка была нормальной». «Зрелище сюрреалистическое, – итожит автор устами Халы. – Оркестр и публика напуганы, но обращаются к музыке, чтобы победить страх» [Мустаганми А., 2012, с. 74–75]. Упоминание «конфессиональных причин» как повода «причинения смерти» (по терминологии уголовного кодекса) позволяет предположить, что речь идет о 2006–2008 гг., периоде наиболее острой межрелигиозной войны в Ираке за все время американской оккупации этой страны.

Писательницу не может не интересовать и женская тема. А. Мустаганми обращает внимание читателя на то, что в годы борьбы алжирского народа за независимость от французской метрополии женщины участвовали в ней наравне с мужчинами, и это признавалось и одобрялось обществом. «В те прекрасные времена не случилось, чтобы кто-то высказывался за запрещение голоса женщин», – подчеркивает автор [Мустаганми А., 2012, с. 65]. Но в независимом Алжире традиционное патриархальное общество стало возвращать сделавших свое дело «мавританок» на прежние роли мусульманской женщины – жены, матери, домохозяйки. Вот и прибывшая в Париж Хала, которая «еще не встречалась с мужчиной в городе, который дышит свободой», остро осознает, что «сама еще никогда не была свободной. Может, это ее шанс –

разбить оковы и открыть для себя мир» [Мустаганми А., 2012, с. 54]. А ведь девушка получила образование, у нее есть профессия; открыв в себе певческий дар, она встала на стезю исполнительства, принимает предложения участвовать в концертах, ездит не только в арабские столицы, Каир, Бейрут, но и в Париж, Вену. В одно из посещений Парижа она сопровождает тетю, которая имеет возможность и не встречает препятствий, чтобы ехать лечиться во Францию. Между тем автор вкладывает в уста Халы такое высказывание: «Женщина не боится убийства, она боится общества, в котором правят блюстители чести. Есть террор моральный, который превосходит преступления террористов» [Мустаганми А., 2012, с. 16]. Утверждение может показаться чересчур категоричным, особенно в свете памятного нарратива о бесчеловечных расправах исламистов с узниками. Расширительного толкования высказанного тезиса мы не находим, но автор, затрагивая социальные проблемы алжирского общества, приводит пример бесконечной непрощенной опеки подобных «блюстителей», досаждающей и женщинам, и мужчинам. «В очередном приступе добродетели однажды в столице было арестовано сорок юношей и девушек, в большинстве – студенческая молодежь, и посажены в тюрьму, в то время как террористы сотнями выходили из тюрем, пользуясь законом об амнистии». «В ее городе любовь – вид греха, человек не знает, куда ему бежать, где переживать это чувство. В машине? В учительской? На скамейке в парке?» [Мустаганми А., 2012, с. 25]. Но «силы безопасности устраивали рейды по паркам и проводили следствие в отношении каждой пары молодых людей, сидевших рядом» [Мустаганми А., 2012, с. 26]. Отсюда обескура-

живающий и удручающий вывод: «Это было время, когда даже убийцам приходилось легче, чем влюбленным» [Мустаганми А., 2012, с. 26].

Следует отметить, что несмотря на свободомыслие и незакомплексованность мусульманки Халы, ее эмансипированность имеет свои границы. Во время свидания с Талялем в интимной обстановке она в решающий момент сказала: «Я не могу», и мужчина, сам отец двух дочерей, отнесся к ее сдержанности с пониманием, зная, как накажет девушку «племя», сиречь традиционное общество, за добрачную связь. Сдержанность призвана свидетельствовать о волевом характере Халы, хотя и стоит ей усилий, ведь эта дочь Африки отнюдь не бесчувственна, она натура страстного темперамента. «Чары овладели ею с того момента, как этот эфемерный мужчина приник к ее устами своими губами. Губы взяли под арест ее судьбу и оставили ее в забвении опьянения от любовного бесчувствия, как бывает в сладком сне» [Мустаганми А., 2012, с. 142]. «Она утонула в этом наслаждении и продолжала жить несколько дней, дыша под водой» [Мустаганми А., 2012, с. 150].

Какой бы темы ни касалась Ахлям Мустаганми, она проявляет себя как писатель-психолог. Можно утверждать, что психологизм является стилевой доминантой ее творчества. Об этом свидетельствует тот факт, что писательница концентрирует внимание на внутреннем мире своих героев, перенося акцент с внешнего события на личные переживания персонажей, являющиеся реакцией на эти события. На психологизм «работает» и сюжет: он напряжен на всем протяжении романа.

Повествование ведется от 3-го лица, хотя рассказ от 1-го лица производит большее впечатление правдопо-

добия психологической картины, поскольку человек рассказывает о себе сам. Но рассказ от 3-го лица позволяет использовать возможности внешней точки зрения – ввести читателя во внутренний мир героя и изобразить его во всей сложности и противоречивости, поскольку для всеведущего автора нет тайн в душах его персонажей, ему ведомы самые потаенные глубины их психики.

Речь идет не только о любовных переживаниях героев, но и о стремлении автора дать свое объяснение, например, успешной психологической практике террористов-исламистов по заманиванию в свои ряды (если не похищению) людей технических специальностей, врачей и др. В случае с братом Халы Аля террористы убедили юношу, что все его беды из-за того, что он далек от ислама, и что ни пост, ни молитвы не помогут ему оправдаться перед Аллахом, если он не согласится помогать Его муджахедам. Аля упрекали, что он провел два года в армии на службе государству, но не отдал и месяца жизни, чтобы послужить исламу [Мустаганми А., 2012, с. 87]. Хала вынуждена признать, что эти вербовщики «обладают способностью убедить тебя в том, в чем они хотят тебя убедить». Данная психологическая обработка вкупе с депрессивным состоянием Аля, безвинно подвергшегося пятимесячному заточению в условиях пустыни, дали желаемый для террористов результат: студент-медик старшего курса согласился уйти в их «норы», чтобы лечить «братьев» от ран. Автор и Хала даже подмечают в нем сходство с Че Геварой, который с милосердием истинного врача «лечил людей от ран зверей в человеческом обличье, как бы они ни назывались, не делая различий между настоящим тираном и тираном, вооруженным мечом справедливости» [Мустаганми А., 2012, с. 69].

Психологический подход усматривается в эпизоде, связанном с происшествием в той школе, где раньше трудилась Хала. 12-летний мальчик написал девочке: «Я тебя люблю». Записка попала в руки преподавателя. Тот стал вычислять автора, собрал образцы почерков со всего класса, «виновник» был изобличен, подвергнут публичному телесному наказанию, а затем и изгнан из школы [Мустаганми А., 2012, с. 34]. Устами коллеги Халы учителя Мустафы писательница предрекает грядущую психическую девиацию такого поколения: «Из класса подобного учителя выйдет батальон будущих убийц. Рука, которую наказывают за то, что она написала “я тебя люблю”, это рука, готовая стрелять» [Мустаганми А., 2012, с. 35]. А. Мустаганми видит и предупреждает, что ошибки, допускаемые в воспитании детей, предсказуемо ведут к дегуманизации личности уже взрослых людей.

Психологизм явственен и в наблюдении писательницы, касающемся того, как влияют на характер человека годы жизни, проведенные по тем или иным причинам за пределами родины. ее героиня сравнивает отца и его брата, своего дядю. Абу Аля когда-то поехал в Алеппо обучаться музыке, вернулся через два года и «словно окончил школу жизни». А дядя уезжал во Францию, и когда, выйдя на пенсию, вернулся в Алжир, казалось, что годы, проведенные в Европе, не оставили решительно никакого следа в его мировоззрении [Мустаганми А., 2012, с. 60]. Хала в недоумении фиксирует этот парадокс, но, как и у автора, у нее нет исчерпывающего объяснения этого психологического феномена.

Но особенно занимает писательницу анализ человеческой природы в состоянии влюбленности. «Он [Таляль. – *Н.Ш.*] любил пленительные притяжения начал, искру пер-

вого взгляда, стон первого экстаза. Он любил влюбляться. Он не был увлечен охотой на женщин, а пил вино жизни маленькими глотками и с тем захватывающим любопытством, которое предшествует любви» [Мустаганми А., 2012, с. 43]. «Ему нужно было время от времени сходиться с ума, хотя бы и не по-настоящему, чтобы на практике испытывать силу своего мужского ума. Что-то, подобное игре, которую он ведет со своей истинной женщиной – жизнью» [Мустаганми А., 2012, с. 137].

Особую роль выполняют приемы композиции. По большей части сюжет произведения А. Мустаганми построен по линейному принципу: один из двух протагонистов романа, Таляль, видит на экране телевизора певицу, у которой берет интервью, у него возникает желание узнать о ней, он находит информацию о предстоящем концерте с ее участием, посылает ей букет цветов с интригующей запиской, потом делает это еще не один раз, сохраняя инкогнито, затем назначает свидание в аэропорту, не сообщая никаких данных о том, как он выглядит, и «поручая» «опознать» его единственно ее сердцу. Сердце с задачей не справилось, мужчина обиделся, потом снова цветы на концерты, все-таки состоявшаяся встреча, приглашение поехать в Париж, прогулка в Булонском лесу, вечером намечено посещение ресторана, но у него, женатого человека, в этот день встретиться не получается, приходит ее очередь обидеться и т. д. Однако в ряде эпизодов данная хронологическая последовательность перебивается воспоминаниями Халы о своих близких. Эти ретроспекции дают автору возможность сделать экскурс в историю своей страны, причем, в самые драматические ее периоды. Героиня вспоминает своего деда Ахмада, который был участником наци-

онально-освободительной борьбы алжирского народа против французских колонизаторов. Еще одна историческая драма – «черное десятилетие» Алжира, гражданская война конца 90-х годов прошлого века, представленная через судьбу родного брата героини Аля, которого исламисты уговорили уйти с ними в горы.

По всей вероятности, натуралистические описания видов пыток, пересказанные Халой со слов брата родственникам в Париже, несчастная судьба самого Аля – не только художественное, но и публицистическое послание писательницы читательской аудитории с намерением напомнить о трагедии, пережитой страной, заставить содрогнуться от ужаса чинившихся в те годы злодеяний одних алжирцев в отношении других, тоже алжирцев (трудно сказать, следует ли считать универсальной нижеследующую характеристику, данную писательницей своим соотечественникам из родного города Халы Меруана: «Нет середины и нет умеренности в характере его [Меруана] сынов. Они все делают безжалостно» [Мустаганми А., 2012, с. 30]).

Экспозиция в романе А. Мустаганми не прямая, а задержанная. Читатель сначала вовлекается в интригующее действие (Таляль посылает Хале букеты цветов, не называя себя, оставляет номер телефона, они созваниваются, следует упоминавшийся «экзамен» ее сердцу, не выделившему его из толпы в аэропорту, мужская обида и замолчавший на месяц телефон и т. д.), а потом получает сведения о прошлом героев. Автор сообщает, что Хала, прежде чем стать певицей, пять лет проработала учительницей в начальных классах. Она живет с матерью и двоюродной сестрой Наджля. Хале памятно, как она в детстве часто бывала у деда-ветерана, и тот нередко брал девочку с собой

в горы. У нее вошло в привычку обозревать окружающий мир внизу, у себя под ногами с горных вершин. «Она бывала на высшей трибуне природы, поэтому привыкла не смиряться, когда кто-то смотрел на нее свысока. Так горы Ауреса распорядились ее судьбой» [Мустаганми А., 2012, с. 66]. Вкупе с героическим прошлым деда это взрастило в ней гордость, понятие чести, самоуважение и порой – упоминавшуюся «эмоциональную суровость».

Таляль в юности учился в Бейруте в университете, изучал сравнительное литературоведение. В начале гражданской войны в Ливане он встал на сторону одной из противоборствующих сил, но «быстро сошел с этого поезда» [Мустаганми А., 2012, с. 85]. Молодой человек уехал в эмиграцию в Бразилию. Там по прошествии времени он смог стать успешным бизнесменом: создал сеть ливанских кафе поблизости от университетских кампусов. К моменту знакомства с Халой Таляль уже был очень богатым человеком, владельцем сети дорогих отелей в разных странах мира.

К важным аспектам композиции романа А. Мустаганми следует отнести сопоставления (по сходству и по контрасту) событий и персонажей. Главная антитеза – совсем небогатая певица и очень состоятельный бизнесмен. Примеров, свидетельствующих о разнице в их имущественном положении, на страницах произведения немало. Лично Халу не тяготит невысокий уровень семейного благосостояния, так же живут ее родственники и друзья. Но самолюбие девушки весьма уязвляется, когда Таляль неожиданно приходит к ней в номер в скромную гостиницу в Париже, где она остановилась, и видит явные свидетельства ее небогатой жизни: небрендовые одежду, косметику [Мустаганми А., 2012, с. 136, 161].

Приведем один пример авторского противопоставления жизненного опыта и жизненных позиций двух главных героев, выраженного в монологе героини, где упоминается прежний способ существования Халы, работавшей в годы гражданской войны учительницей, а жизнь людей ее профессии в тот период подвергалась серьезному риску. Хала так говорит о его реальности: «С тех пор как террористы ввели в обыкновение убивать любого, кто носит школьный портфель, будь то преподаватель или ученик, важно стало уберечь голову, а не думать о том, чтобы сохранить урок» [Мустаганми А., 2012, с. 80]. Гневная отповедь девушки была вызвана тем, что Таялял пригласил ее на ужин в ресторан шикарного парижского отеля, она потратила деньги и время, чтобы подготовиться и предстать в надлежащем виде, но ей пришлось долго ждать его в холле среди праздной, разряженной публики, а мужчина так и не пришел (по семейным обстоятельствам). Рассерженная Хала заявила: «Тебе не составит труда найти женщин, готовых ожидать тебя в холле гостиницы. До тебя я ждала только убийц. На автобусной остановке, в вестибюле школы, у подъезда дома, даже в классе. Я ждала смерть, но ждала гордо. Вчера я потеряла эту гордость, ожидая тебя целый час среди людей, живущих в исключительной роскоши. Я ждала тебя просто женщиной. А смерть я ждала мужчиной» [Мустаганми А., 2012, с. 175]. Здесь «модус вивенди» героини и людей круга Таяляля, суровые испытания и сила духа Халы и беззаботное сибаритство владельцев капиталов антитетичны.

К сопоставлениям по сходству следует отнести отношения «родственных душ» Халы с коллегой по школе Мустафой и музыкантом-исполнителем Фирасом.

Обращает на себя внимание, что художественное время и пространство в романе А. Мустаганми конкретны. Конкретное пространство «привязывает» изображаемый мир к топографическим реалиям. Топонимов в произведении насчитывается более двадцати, среди них наиболее частотны Алжир, Сирия, Париж, Бейрут. Формой конкретизации художественного времени выступает привязка действия, прежде всего воспоминаний, к подлинным историческим событиям – Алжирской войне за независимость и гражданской войне конца 90-х годов.

Важная роль в сочинении алжирской писательницы принадлежит художественной детали. Детали традиционно расцвечивают действие подробностями и углубляют их мотивировку. Нами замечено, что наиболее часто упоминаемые в романе предметы вещного мира – это музыкальные инструменты. На первом месте по частотности лютня – ‘уд: на ней играл отец Халы, а в финале романа и сама героиня принимает решение продолжать музыкальное образование и брать уроки игры на лютне у знакомого музыканта Фираса. ‘Уд совмещает в романе все три вида художественной детали: она то сюжетная, то описательная, то психологическая. За ней следуют фортепиано, свирель и др. В вещном мире Таляля наиболее важна его курительная трубка: он закуривает ее в моменты концентрации, ухода в себя или удовлетворенности собой. Данная деталь – психологическая.

Всего 3–4 раза встречаются в романе А. Мустаганми описания природы. Они умещаются в одну строку и несут психологическую нагрузку: «На дворе зима, и дождь безумел (действие происходит в Париже, где температура зимой редко опускается ниже +3. – *Н.Ш.*). Но она (Хала. – *Н.Ш.*) более безумна, чем природа. Впервые она осме-

ливается принять мужчину в своей комнате» [Мустаганми А., 2012, с. 135]. Здесь явление природы («безумный» дождь) сопрягается со стихийностью, спонтанностью поступка героини, позволяющей себе под влиянием нахлынувших чувств известную степень близости (объятия, поцелуи) с мужчиной. Исключение составляет эпизод прогулки главных героев в Булонском лесу. Однако автору важны не пейзаж и виды окружающей героев растительности, а признание Таляля в том, что он давно уже общается с определенными деревьями, индивидуализирует и антропоморфирует их [Мустаганми А., 2012, с. 176]. Из этого читатель понимает, что избранник Халы – не обыкновенный толстосум, а натура, которой ведомы тонкие, сложные чувства.

Портретные описания персонажей в романе размыты. «Он (дед Халы. – *Н.Ш.*) был похож на всегда увенчанный снегами Аурес: со своей высокой, статной фигурой и белой чалмой он казался близким к небу» [Мустаганми А., 2012, с. 62–63]. К проявленным чертам Халы можно отнести лишь ее черные волосы, которыми она манипулирует, готовясь к концерту или собираясь на свидание с Талялем. В облике Таляля автор подчеркивает необыкновенную элегантность внешнего вида и харизматичность. Одежду можно считать важной составляющей внешнего облика Халы: ведь и роман называется «Черное тебе идет» (это написал Таляль в записке к букету черных тюльпанов, переданному певице после концерта, на котором она была в черном вечернем туалете). Преимущественно на страницах романа встречаются портреты психологические. «Мужчина 50 лет, с улыбкой подступающего лета, с возвышенной грустью, причины которой ей не известны, с волосами, к которым благодаря окрашиванию не приближается

седина. С воспитанным взглядом, воспитанными намерениями. Целует ей руку с чувственной аристократичностью, как тот, кто сохраняет дистанцию между собой и остальными мужчинами» [Мустаганми А., 2012, с. 119]. Хала всматривается в Таляля: «Она увидела его в новом свете. Он не был похож на мужчину, которого, как Хала представляла себе, она полюбит. Но она любит этого мужчину. За исключительную элегантность. За мелочи, отобранные заботливо, как и его слова. За таинственную улыбку. За хитроумные комментарии, которые он дает ее высказываниям» [Мустаганми А., 2012, с. 138]. «Он не был красив. Однако в нем была культура красоты. Или, может быть, он был красив, как красивые преподаватели для влюбленных в них учеников. Она словно сидит на месте своих школьников и слушает его, а он дает ей урок по предмету, которому ее никто не научит – предмету жизни» [Мустаганми А., 2012, с. 140]. А вот Таляль «стал думать о том, что он в ней (Хале. – *Н.Ш.*) открыл. Это женщина, чьи «женские черты» проявляются в мужских качествах. Она мужественная и гордая, ей присуще национальное чувство, пыл которого сам он растерял за время слишком долгой жизни и скитаний на чужбине, в Бразилии. Там, на земле карнавалов и африканских масок, он утратил истинные черты своего лица» [Мустаганми А., 2012, с. 83]. Можно сделать вывод о том, что при создании образа персонажа А. Мустаганми не стремится к воспроизведению внешнего облика в конкретности черт: представление о героях ее произведения читатель получает преимущественно из описания их мыслей, чувств, поступков, из речевой характеристики.

Попутно отметим, что цветовая гамма романа, если судить по частотности цветовых обозначений – черная. Именно этот цвет из традиционной триады черное–крас-

ное–белое фигурирует на страницах романа чаще всего. В половине романа он упоминается три десятка раз, в то время как красный на том же романном пространстве ровно вполтину меньше, а белый – в три раза реже, чем красный.

А. Мустаганми сравнивают с крупнейшей современной сирийско-ливанской писательницей Гадой ас-Самман (родилась в 1942 г.), чье имя с осени 2013 г. значится в списке кандидатов на Нобелевскую премию по литературе²⁹. Одну из черт сходства усматривают в широких познаниях Г. ас-Самман и А. Мустаганми в области мировой литературы. Это и упоминаемые в их книгах имена известных писателей, и названия их творений, и цитаты из сочинений разных авторов, взятые в качестве эпиграфов к главам романов сирийско-ливанской и алжирской мастеров слова. Герои их произведений хорошо знакомы с мировой музыкальной культурой – с сочинениями Моцарта, Бетховена, Баха, Шопена, Вивальди и др.

А. Блок когда-то сказал, что душевный строй поэта выражается во всем, вплоть до знаков препинания. Как и Г. ас-Самман, Ахлям Мустаганми пришла в прозу из поэзии. При том, что пунктуация в русском и арабском языках различается, в романе алжирской писательницы бросается в глаза непривычно большое количество восклицательных знаков. Всего лишь на половине романного пространства (в книге 331 страница) их насчитывается 173, порой по 3–4 знака на одной странице. Тем самым, по-видимому, писательница желает подчеркнуть эмоционально-экспрессивную насыщенность своего текста, помочь читателю понять душевное состояние автора высказыва-

²⁹ Обе писательницы учредили собственные издательства, где печатались их сочинения. – *Прим. авт.*

ний, отмеченных данным знаком, выделить внезапность события, обличие лукавства, несогласие с собеседником, эвристическое озарение и т. п., что обогащает художественное впечатление в смысловом и эмоциональном отношении.

Отметим, что в романе А. Мустаганми крайне мало упоминаний предметов с национальным колоритом: верхняя одежда бурнус, музыкальные инструменты най и 'уд, газель, ароматическое вещество мускус – перечень поддается пересчету по пальцам. Так же мало ощутим местный колорит в упоминаниях пищи: манкуша (сорт пирожного), напиток из розовой воды с хвоей сосны, кускус (сорт крупы), фарик (блюдо из поджаренной незрелой пшеницы) – вот практически и все гастрономическое «великолепие» от Ахлям Мустаганми.

Вместе с тем произведение алжирской писательницы изобилует средствами художественной выразительности. С целью доказательности данного утверждения и наглядности нами подсчитаны сравнения и метафоры на половине романного пространства анализируемого сочинения: сравнений оказалось 72, метафор 103. Упомянем в данной связи, что писатель Юрий Поляков, сетуя, что современная литература сильно упростилась, прежде всего, по языку, сказал, что даже лауреатскую прозу можно перевести на английский, не выходя за рамки школьного словарика, что для словесности является катастрофой [Поляков Ю., 2020]. Судя по такому количеству тропов, как у А. Мустаганми (к слову, для Г. ас-Самман обилие тропов тоже весьма характерно), можно сказать, что арабской словесности данное бедствие не грозит.

Примечательно, что так называемых «стертых» метафор («белый как снег») у писательницы очень немного.

Для текста ее романа характерны метафоры развернутые, в которых она весьма изобретательна. Приведем несколько примеров. «Из-за того, что он был слишком восхищен ею, он не расслышал три удара сердца, которые предшествовали поднятию занавеса на сцене любви» [Мустаганми А., 2012, с. 14]. «Женщина ставит тебя перед выбором: быть садовником или похитителем роз. Ты не знаешь, ухаживать тебе за ней как за редким растением или наброситься на ее красоту, пока тебя не опередил другой» [Мустаганми А., 2012, с. 15]. «Кадер был свирелью, которую трудно настроить под ее гитару» [Мустаганми А., 2012, с. 22]. «Сказал он, открывая дверь разговора» [Мустаганми А., 2012, с. 48]. «Он наносит удар с эмоциональным коварством» [Мустаганми А., 2012, с. 71]. «Он знал способ сбить женщину, как яблоко Ньютона, себе на колени. Но он хотел, чтобы она созрела на ветке ожидания» [Мустаганми А., 2012, с. 71]. «Он был мирным дельфином среди денежных китов» [Мустаганми А., 2012, с. 145]. «Она предназначена успеху. Но успех – супруг с характером. На него нельзя полагаться: он может отказаться от нее в момент самого бракосочетания по одному ему известной причине» [Мустаганми А., 2012, с. 21]. «Двух слов было достаточно, чтобы задрожали стены ее сердца. С ним она всегда находилась в зоне сейсмичности» [Мустаганми А., 2012, с. 171].

Эпитеты А. Мустаганми нередко являются оксюморонами (сладкий страх, возвышенное унижение и пр.).

Пристальное внимание читателя обращает на себя афористичность высказывания, присущая алжирской писательнице. Вот примеры. «Застенчивость – один из видов утраченной изысканности» [Мустаганми А., 2012, с. 33]. В более развернутой формулировке: «Нельзя

класть свои дрова все разом в очаг того, кого любишь. Для того чтобы он продолжал гореть, всего лишь вороши поленья» [Мустаганми А., 2012, с. 44]. «Любовь – искусство дистанции. Не слишком приближаться, чтобы не угас пыл, но и не слишком отдаляться, иначе будешь забыт» [Мустаганми А., 2012, с. 44].

Поскольку между личным опытом писателя и его художественным творчеством существует связь, вполне объяснимо присутствие в рассматриваемом романе элементов автобиографии. Арабоязычные Интернет-источники сообщают, что А. Мустаганми родилась в семье политического деятеля Мухаммада Шарифа (по профессии преподавателя французского языка). В годы войны за независимость их дом был штаб-квартирой борцов, принадлежавших к Алжирской Народной партии, в которой состояли отец и братья будущей писательницы. Поэтому вполне понятно ее высокое уважение к теме национально-освободительного движения в Алжире, выраженное через судьбу деда Халы и его соратников.

Героиня А. Мустаганми Хала – публичная личность, популярная исполнительница, познавшая славу и признание. До этого она работала преподавательницей. И в том, и в другом случае ее место за кафедрой, на сцене. Сама писательница в 17 лет приобрела известность как ведущая ежедневной поэтической передачи на национальном радио (читала стихотворения собственного сочинения; до нее стихи писали и читали только мужчины). Добавим, что в 1973 г. вышел ее первый поэтический сборник «На пристани дней», и она стала первым в Алжире автором, чьи произведения были опубликованы на арабском языке. Писательница принадлежала к первому поколению алжирцев, выступавших за право получить образование

на арабском языке (французский колониализм более века запрещал это). Подобно Гаде ас-Самман, А. Мустаганми свободно высказывалась по вопросам прав женщины, любви, боролась против дискриминации по гендерному признаку. Общество шокировало и использование ею священного арабского языка для выражения своих мыслей по этим проблемам.

А. Мустаганми получила диплом бакалавра по арабской литературе, но руководство университета г. Алжира отказало ей в приеме в магистратуру под тем предлогом, что ее свобода самовыражения может оказать негативное влияние на студентов (Союз алжирских писателей исключил А. Мустаганми из своих рядов из-за расхождения с политической линией Союза). Данный факт может напомнить эпизод романа, где директор школы увольняет Халу с работы, потому что родители учеников, якобы недовольны тем, что учительница их детей поет, хотя на тот момент Хала выступила на публике всего дважды и по «уважительным причинам», т. е. особым поводам.

В Алжире А. Мустаганми познакомилась с ливанским журналистом и историком Жоржем ар-Раси, работавшим над диссертацией «Арабизация в Алжире и борьба в сфере культуры после достижения независимости». В 1976 г. пара сочеталась браком в Париже и осталась там жить. Во Франции Ахлям продолжила образование и в 1982 г. получила в Сорбонне докторскую степень по социологии за работу на тему отсутствия взаимопонимания и чувства недовольства между гендерами в Алжире. Семья (у Ахлям трое сыновей) прожила в Париже 15 лет. Таляль в романе тоже ливанец, он имеет квартиру в Париже, прекрасно знает французскую столицу, Хала

тоже ездит в Париж, посещает с ним достопримечательности и рестораны.

Несмотря на длительное проживание в Париже, Алжир всегда оставался в фокусе эмоционального и творческого внимания А. Мустаганми. Она утверждает: «Есть отечества, в которых живем мы, и есть отечества, которые живут в нас». В 1993 г. А. Мустаганми с семьей обосновалась в Ливане и сразу принесла в крупнейшее бейрутское издательство «Дар аль-адаб» свой первый роман об Алжире, ставший невероятной сенсацией (упоминавшуюся «Память тела», получившую в 1998 г. в Каире премию имени Нагиба Махфуза, присуждаемую Американским университетом, переведенную им на английский и изданную в 2000 г.).

В 2010 г. писательница опубликовала «Искусство забывать», своего рода «справочник-путеводитель» для женщин (на его обложке даже была надпись: «Мужчинам не продавать»). А через два года из печати выходит «Черное тебе идет», где вопросам любовных отношений уделено особенно много места, причем, как и в предыдущем сочинении, – в дидактическом ключе.

Ахлям Мустаганми – весьма известная личность. По данным арабоязычных Интернет-источников, в 2006 г. журнал «Форбс» назвал ее лучшей и самой успешной арабской писательницей (тиражи – более двух миллионов экземпляров), а также одной из десяти самых влиятельных женщин арабского мира. В 2007 г. ее назвали человеком года в области алжирской культуры. В 2006 г. президент Алжира Абдель Азиз Бутефлика наградил писательницу Орденом чести. А. Мустаганми имеет также почетные звания, ордена и медали Египта, Ливана, Иордании, Великобритании.

Достоинства художественного творчества алжирской писательницы – в образном языке, индивидуальной стилистике, захватывающих сюжетах, тонком психологизме. Она мастер не только женской, но и психологической и социальной прозы. Собственные задачу и призвание писательница видит в том, чтобы в свою очередь и по-своему указать на болевые точки вчерашних и навсегда завтрашних политических, социальных, межличностных проблем.

РАЗДЕЛ III
ЛИНГВИСТИКА

Глава 10

Еще раз к вопросу о том, какому доминантному требованию должен отвечать перевод коранического текста (на примере современного опыта переводов на русский язык)

В октябре 2013 г., во время общероссийских торжеств, посвященных 225-летию утверждения ислама *де-юре* в России, президент В. В. Путин выдвинул стратегическую программу новой социализации российских мусульман, которая, по его определению, «должна рассматриваться как развитие традиционного мусульманского образа жизни, мышления, взглядов, в соответствии с современной социальной действительностью... в противовес идеологии радикалов, сталкивающих верующих в средневековье»³⁰. При этом одним из базовых условий для уверенного и качественного претворения в жизнь выдвинутой общегосударственной программы, по мнению президента, являлось успешное решение проблем, связанных с переводом на русский язык ключевых вероучительных текстов ислама.

³⁰ Речь Президента РФ В. В. Путина на встрече с муфтиями Духовных управлений мусульман России (отдельное издание на 5-ти языках). Уфа, 22 октября 2013.

Такая политическая проекция, в общем, известной проблемы переводов определяется двумя обстоятельствами. С одной стороны, тем, что русский язык был и остается универсальным инструментом общения для более, чем 190 народов, составляющих многоконфессиональное и полиэтническое российское общество. С другой стороны – тем, что именно на русском языке, как ни на одном другом, в России сложилась исторически наиболее продвинутая традиция переводов Священного Корана. Достаточно сказать, что на сегодняшний день российской читательской аудитории предлагается не менее 12 таких переводов, выполненных как в русле собственно мусульманского богословия, так и в русле российской академической науки, снискавшей в целом заслуженное мировое признание.

Вместе с тем приходится констатировать, что по-прежнему ждет своего убедительного решения задача адекватного перевода текста Священного Корана как главной исходной основы для верного понимания любых вероучительных текстов ислама, без чего крайне затруднена правильная оценка тех задач, которые в равной степени носят стратегический характер как для российских мусульман, так и для нашей страны в целом.

Отвечают ли находящиеся в широком обращении переводы Корана поставленной задаче?

Сказанное выше может вызвать законный вопрос: неужели среди немалого количества уже находящихся в обороте переводов коранического текста на русский язык нет такого, который отвечал бы выдвигаемой задаче?

Ответ на поставленный вопрос будет зависеть от того критерия, который избирается для оценки качества перевода.

Авторы существующих переводов сводят явную или косвенную полемику друг с другом к тупиковому схоластическому вопросу о том, *каким* должен быть перевод – *буквальным (дословным)* или *смысловым*...³¹

Думается, однако, что такая постановка проблемы в корне неверна. Перевод коранического текста должен быть *системным*, то есть максимально учитывающим всю многоплановость содержания священного текста и его лексико-грамматических особенностей и на такой основе – гармонично сочетающим принципы буквального и смыслового перевода без абсолютизации (!) какого-либо из них, причем с обязательной опорой на конвенционально строго очерченный иерархический круг исходных для него источников и принципов, как то: арабский язык (его высокопрофессиональное знание), зафиксированный на нем и не подлежащий никаким изменениям текст Корана, Сира Пророка Мухаммада, или – Священное мусульманское предание (опять же на арабском языке) и консенсусное мнение авторитетных богословов (*иджма* ‘)³². Иерархичность перечисленного круга источников определяется степенью объективности каждого из них. Первые два принимаются как данности императивного характера, третий (*Сира*) и четвертый (*иджма* ‘) – как данности доказательного характера, то есть непременно требующие своего убедительного обоснования на основе весьма скрупулезных пра-

³¹ См., например: «Вступительное слово автора перевода» к книге «Смысловый перевод Священного Корана на русский язык». Перевод с арабского Кулиева Эльмира. Медина – Саудовская Аравия, 1433/2011; Предисловие к книге «Коран – перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова». Издание третье, переработанное и дополненное. М., 2008. С. 9–10.

³² Современная академическая наука в полной мере учитывает представленный перечень, добавляя к нему еще и историко-географические, общелингвистические и другие источники объективного плана.

вил, выработанных на протяжении многовековой истории исламской экзегетики.

Справедливо считается, что только с опорой на весь перечисленный выше круг базовых источников и принципов их использования может достигаться верное понимание арабского оригинала коранического текста, а с ним и его объяснение (*шарх*), толкование (*тафсир*) и при необходимости – его адекватный перевод на иностранные языки. При этом главным и, подчеркнем, сквозным критерием оценки адекватности перевода содержанию арабского оригинала всякий раз должен быть ответ на вопрос: насколько перевод согласуется с системой исходных идейных аксиом ислама, то есть того, что относится в нем к категории *ṣawābitu ad-dīn*, то есть незыблемых установочных основ религии – ее метафизических констант, с которыми априори согласны все (!) ведущие мусульманские богословско-правовые школы и течения и по которым между ними исключаются какие бы ни были разногласия и споры принципиального характера.

При этом общая проблема (если не сказать: драма) русскоязычных переводов Корана как исходного текста ислама заключается в том, что значительная (если не основная) часть таких переводов, предлагаемых сегодня читателю, с достаточной очевидностью свидетельствует о том, что их авторы далеко не всегда обнаруживают необходимый уровень знания арабского языка, демонстрируя к тому же еще и отсутствие у себя столь абсолютно необходимого специального филологического и исторического образования. Наконец, им же присущи и весьма смутные (нередко откровенно примитивные, а, следовательно, неизбежно и искаженные) представления об исходных установочных основах исламского веро-

учения. Отсюда они *не чувствуют* (если употребить этот неоднократно повторяемый в Коране горький рефрен – *ма йаши ‘аруна*³³) ни языковой ткани Корана, ни того содержания, что она несет в себе.

В результате *все* без исключения изданные до настоящего времени переводы коранического текста на русский язык³⁴ полны абсолютно недопустимых искажений при отображении в них системы фундаментальных идейных (!) основ ислама.

В итоге, не чувствуя (если пользоваться вышеупомянутым кораническим рефреном), переводчики доходят в своих переводах до того, что, например, Пророк Мухаммад, исходно считающийся у всех мусульман безусловным эталоном высшей святости, наделяется ими определением «заблудший»: «Он [Аллах] нашел тебя *заблудшим...*»³⁵, то есть выражением, конечно же, напрочь отсутствующем в арабском оригинале. Употребленное в арабском оригинале слово *д́аллян* (мн. ч. – *д́аллийн*) значит не «заблудший», но «блуждающий», что отнюдь далеко не одно и то же. Повторим, что в таком ключе, вслед за И. Ю. Крачковским, начали, к сожалению, пере-

³³ См., например: [Коран 2:12, 3:69, 6:26, 12:15, 16:21, 26:202, 27:50 39:25]. Всего 12 случаев употребления этого слова.

³⁴ ...включая, к сожалению, и переводы тех профессиональных арабистов, которых было бы невозможно заподозрить в недостаточных знаниях арабского языка и основополагающих идей ислама (о чем будет идти речь далее...). – Прим. авт.

³⁵ Подобный по смыслу перевод аята 7 из Суры 93 «Утро» дал, кстати, и академик И. Ю. Крачковский, которого в слабом знании арабского языка упрекнуть было бы, конечно, невозможно. Задолго до него, еще в последней четверти XIX века, Д. Н. Богуславским был подготовлен перевод, в котором Пророк Мухаммад также наделялся эпитетом «заблудший». И хотя его первое издание увидело свет лишь в 2001 г., Крачковский, несомненно, должен был знать о тексте своего предшественника и уж тем более – о знаменитом переводе Г. С. Саблукова, в котором он вместо фундаментально ошибочного по отношению к Пророку Мухаммаду определения «заблудший» дал верный перевод – «блуждающий». Крачковскому затем последовали в своих переводах Н.-М. Османов, Э. Кулиев и многие другие авторы.

водить и переводят до сих пор практически все современные переводчики³⁶, правда – с различными вариациями. Например, у Н.-М. Османова читаем: «...Не сотворил ли Он тебя не получившим Откровения?» В принципе довольно сложно представить человека, ослепленного при своем рождении еще и одновременным получением им Откровения от Бога. Видимо, и самому переводчику подобную картину представить было непросто, поскольку в примечании к своему переводу 7-го аята он на всякий случай решил подстраховаться, написав: «*Даллун* – узуальное значение этого слова «заблудший», «заблудившийся». Мой перевод по комментарию Ф. Рази»³⁷. Так что все претензии – к этому видному представителю *аш‘аритского калама* второй половины XII – начала XIII веков.

А о чем говорит пафосная характеристика «*Фатихи*» как «самой сакральной части Корана»?³⁸ Только об одном: что переводчику как будто невдомек, что все в Коране – даже один единственный звук из него – всегда был, остается и останется для мусульманина самым сакральным, и что не по степени сакральности отличается «*Фатиха*» от других Сур, но по своей ключевой роли для понимания содержательной сути всего остального текста Корана. «*Фатиха*» – это камертон, по которому настроен весь коранический текст (далее будет продемонстрировано, как, мягко говоря, переводческие «неточности», кардинально искажая заложенные в «*Фатихе*» великие основополагающие смыслы ислама, приводят затем, по всему

³⁶ О возможных причинах будет сказано позже, при анализе переводов начальной Суры «*Фатиха*».

³⁷ Коран – перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова. С. 977.

³⁸ Там же. С. 976–977.

корпусу русского перевода коранического текста, к их безответственной путанице).

А вот «изыски» и «находки» другого переводчика: «В знак четных и нечетных чисел...»³⁹ – что значит эта заумь, и можно ли ее понять? Можно, если обратиться, например, к А. С. Пушкину и его вдохновенным «Подражаниям Корану» (так, между прочим, он собственноручно назвал один из своих поэтических циклов, навеянных главной Книгой мусульман и всегда включаемых в любой сборник его избранных произведений). Великий поэт, проникнув сквозь мутное стекло одного из самых ранних переводов Корана⁴⁰ на русский язык, восторженно передал:

*Клянусь четой и нечетой,
Клянусь мечом и правой битвой,
Клянуся утренней звездой,
Клянусь вечернею молитвой!*

Можно ли после Пушкина придумывать пассаж о каких-то четных и нечетных **числах**? Можно ли хотя бы на секунду представить себе, чтобы вдохновленный Божественным Провидением Пророк, вдруг обращается к бедуинам Аравийского полуострова начала VII века как какой-нибудь школьный учитель арифметики к ученикам начальных классов?

А вот и третий переводчик, невольно демонстрирующий, насколько и он, подобно представленным выше, не чувствует ни смысла, ни убеждающей божественной красоты фрагмента коранического текста, касающегося при-

³⁹ Коран – перевод смыслов и комментарии Валерии Пороховой. Дамаск-Москва, 1998. Сура «Заря», аят 3.

⁴⁰ Подробнее см.: Кашталева К. С. «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник // Записки Коллегии Востоковедов. 1930. Т. V. С. 241–270.

чин, по которым люди попадают в Ад. Их ответ на вопрос об одной из таких причин звучит в его переводе как:

*«Мы погружались в **словоблудие** вместе с погружавшимися,
Мы считали ложью Последний день...»⁴¹*

Неужели Всевышний Создатель столь мелочен, что за какое-то *словоблудие* предписывает столь запредельное наказание как Ад? Конечно же, нет! Более того, в кораническом тексте речь в действительности идет совсем не о словоблудии:

*«[В грехе] мы погрязали с погрязавшими
[когда] мы ложью **объявляли** День Суда...».*

Не нужно быть специалистом-филологом, чтобы увидеть и прочувствовать полярную разницу между смыслами выражений «погружаться в словоблудие» и «погрязать в грехе», и между «считать что-либо ложью» и «объявлять что-либо ложью».

Авторы изданного в 2019 г. под эгидой Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМРТ) нового русского перевода Корана, поставившие одной из своих ведущих целей исправить «смысловые и канонические ошибки» предшествовавших переводов, конечно же, не могли пройти мимо такого, мягко говоря, малопригодного для стиля коранического текста выражения, как *«Мы погружались в словоблудие вместе с погружавшимися...»* и заменили его на *«Мы пустословили вместе с теми, кто пустословил»⁴²*. И хотя содержательная часть аята осталась до конца все же не проявленной, можно только солидаризироваться с их установкой на при-

⁴¹ Смысловой перевод Священного Корана на русский язык. Сура 74, аят 40.

⁴² Калям шариф – перевод смыслов. Казань, 2019. С. 5.

знание того, что некоторые из ошибок «досадны, но простительны, другие же простить никак нельзя, потому что они искажают вероучение (догматику) исламской религии». Среди таких ошибок – придание Всевышнему Аллаху неподобающих качеств (хитрость, обман) и придание Ему смыслов телесности (рук, глаз, утверждения на Троне и т. п.), а также наделение пророков такими качествами, которые им недопустимо приписывать, согласно мусульманскому вероучению. Так, возьмем для примера 190-й аят Суры «аль-Араф»⁴³:

فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (091)

Мы его перевели так: «И когда Он (их Господь) дарил им (потомкам Адама и Хавы в дальнейшем) хорошего ребенка, они стали приравнивать к Нему кого-то в том, что Он даровал им. Аллах превыше всего, что они приравнивают к Нему»⁴⁴.

Приведенный перевод, отмечают его авторы, противопоставляется «одному из самых популярных комментированных переводов:

«После того, как Он [Аллах] даровал им (двоим) [Адаму и Еве] хорошего (ребенка), они (двое) устроили для Него сотоварищей в том, в том, что Он даровал им (двоим). Превыше же Аллах того, что они придают Ему в сотоварищи [пречист, чтобы иметь равных Себе]»⁴⁵.

Из этого текста, – продолжают издатели «Калям Шарифа», – следует, что Адам и его супруга Хава стали язычниками, придававшими Аллаху сотоварищей! Да защитит нас Всевышний Аллах от заблуждений!

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 6.

Адам был пророком, а все пророки, согласно вероучению Ислама, безгрешны. Они не совершают грехов, не говоря уже о неверии и язычестве. Адам и Хава не могли приобщить Аллаху сотоварищей и слушаться шайтана. Речь в аяте идет не о них, а о язычниках из их потомков»⁴⁶.

При внимательном сравнении предлагаемого издателями «Калям Шарифа» собственного перевода и процитированного ими перевода со стороны, приходится констатировать, что, строго говоря, первый из них – это по существу не столько перевод, сколько начало авторского толкования смыслового содержания аята, которое, подчеркнем, продолжает развиваться после текста второго перевода. И вот как раз именно он по своим лексико-грамматическим признакам может квалифицироваться как *перевод* в гораздо большей степени, чем первый, поскольку четко отражает такие важные стороны арабского текста как регулярное употребление в нем форм двойственного числа не только для личных местоимений, напрямую относящихся к Адаму и Еве, но и, что не менее важно, для глагола, также напрямую связанного с ними обоими.

Что же касается толкования, которое предлагается издателями «Калям Шарифа» для 190-го аята и которое базируется на упомянутом выше тезисе о безгрешности пророков, то применительно к Адаму и Еве неизбежно возникает вопрос: а не за их ли прегрешение перед Богом они оба были низвергнуты Им из Рая? Более того, хорошо известно, что даже святой Пророк Мухаммад в кульминационный момент его триумфа – величайшей победы над

⁴⁶ Там же.

язычниками Мекки – не был освобожден Аллахом от вмененной ему обязанности попросить у Него прощения⁴⁷ Да, пророки действительно не совершают *губительных грехов (каба'ир)*, но их безгрешность не абсолютна – это не *безгрешность ангелов*.

Сама по себе подобная тема чрезвычайно важна и, несомненно, достойна отдельного обсуждения, даже, может быть, на специально организованном тематическом собрании. Но в любом случае необходимо только приветствовать факт открытой постановки в изданном под эгидой Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМРТ) проблемных вопросов, встающих не только перед общероссийской уммой, но и перед всем современным Исламским миром, и его благородного стремления внести свой вклад в их успешное решение. И в данной области нам всем есть над чем подумать и что прояснить. В частности, даже в самом новом на сегодняшний день русскоязычном издании Св. Корана, каким является «Калям Шариф», не преодолен ряд узких мест, требующих к себе самого пристального внимания.

Анализ переводов аята 6 из Суры «Фатиха»

Речь, в частности, идет об адекватности перевода ключевой для понимания всего содержания коранического текста его Начальной Суры «Фатиха» в целом, и особенно – о переводе ее 6-го аята, передающего обращенный к Аллаху молитвенный зов людей:

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6)

В подавляющем большинстве самых ходовых из предлагаемых сегодня российской читательской аудитории рус-

⁴⁷ Коран, Сура 110 – «Победоносная помощь», аят 3.

скоязычных переводов Корана, включая и «Калям Шариф», этот аят звучит как «Веди нас Прямым путем!» – пафосно и красиво. Но всякий, кто хотя бы элементарно знаком с исламом, знает, что Аллах, будучи Абсолютным Владыкой всего Бытия, лишь наставляет человека и народы на прямой путь, но не ведет их: выбирают они свой жизненный путь сами, либо внимая наставлению Аллаха, либо игнорируя его. В итоге только они сами и никто иной ответственны за то, как они идут по жизни, причем ответственны как раз перед Ним, причем – непосредственно; и Он для них отнюдь не вождь, но зоркий Наблюдатель (ракиб)⁴⁸, стоящий на бдительной страже (мирсад)⁴⁹.

Таким образом, передавая через русский глагол «веди нас» арабский глагол *اهدنا*, производный от исходной формы *هَدَى* (наставлять) и означающий в действительности «наставь нас», переводчики (подчеркнем – в своем подавляющем большинстве) полностью не только искажают один из краеугольных принципов ислама и тем самым абсолютно дезориентируют всякого, кто прочитал бы их перевод⁵⁰, но вольно или невольно вносят невообразимую путаницу в терминологическую систему Корана, семантически перемешивая сплошь и рядом в его тексте разные слова, которые они неправоммерно ставят в соответствие одному и тому же переводимому арабскому глаголу.

В итоге, например, концовка аята 258 из 2-й Суры «Бакара»:

...والله لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

⁴⁸ Коран: 4:1, 5:117, 33:52.

⁴⁹ Коран: 89:14.

⁵⁰ Кстати, даже чисто логически переводчикам следовало бы задуматься над вопросом: а правоммерно ли будет Всевышнему Аллаху судить людей и народы за тот жизненный путь, который они, согласно их переводу, проходят под Его непосредственным водительством в качестве их вождя? – *Прим. авт.*

«...Аллах не наставляет злочинствующих людей»
переводится как примитивнейший трюизм *«Аллах не ведет прямым путем несправедливых людей»*.

Принципиальная недопустимость искажений идейного содержания коранического текста

Представленные выше переводы не просто искажают самое главное – идейное содержание коранического текста, но еще и невообразимо оглушают его, делая примитивным и беспомощным. А что может быть опаснее для любой идеологии, для любого установочного мировоззрения чем их оглушение и их, по существу, издевательское, прямо-таки шутовское представление в виде чего-то предельно примитивного и абсолютно беспомощного!

К большому сожалению, абсолютно недопустимые, а нередко еще и просто опасные, буквально-таки подрывные искажения идейных оснований ислама обнаруживаются во всех (!) находящихся сегодня в обращении переводах Священного Корана на русский язык.

Преодолеть эту беду можно лишь через четкое осознание объективной необходимости руководствоваться сформулированными в самом начале принципами системного перевода коранического текста, нацеленного в первую очередь и главным образом на решение фундаментальной задачи максимально адекватной передачи его подлинного идейно-духовного содержания. Актуальность такой задачи определяется неослабевающим накалом борьбы против исламского радикализма по всем фронтам, включая и ее всемерное усиление на фронте идеологическом, который будет, несомненно, определяющим для конечного исхода этой судьбоносной борьбы не для одних только мусульман, но и для всего человечества в целом.

Глава 11

Паузальная форма слова в арабском литературном языке и ее отражение в системе письма

Регулярное противопоставление контекстных и так называемых «паузальных» форм слова является одной из основных черт, отличающих арабский литературный язык (АЛЯ) от арабских разговорных языков. Эта особенность также отличает АЛЯ от других языков, входящих в семитскую языковую семью. Паузация наряду с такими феноменами, как интонация и ударение, относится к супрасегментным средствам, обеспечивающим механизм синтагматического членения речи, который придает ей смысловое единство. Такие ученые как Н. А. Гвоздев [Гвоздев А., 1949], Л. Р. Зиндер [Зиндер Л., 1979], Н. С. Трубецкой [Трубецкой Н., 1960], Л. В. Щерба [Щерба Л., 1963] подчеркивали значимость паузы как смыслоразличительного средства членения речи.

Механизм образования паузальной формы слова в арабском литературном языке

Феномен паузальной формы слова как средства членения речевого потока связан непосредственно с просодическим строем АЛЯ. Хотелось бы начать разговор о дан-

ном явлении с того, что главным фактором, влияющим на образование формы слова в паузе, является различие между двумя видами минимальной просодической единицы АЛЯ.

Минимальную единицу просодии АЛЯ арабская лингвистическая традиция передает термином «харф». Данное понятие служит для указания на минимальную единицу разных уровней языка⁵¹, начиная с фонетики и заканчивая лексикой. В качестве минимальной единицы просодического уровня харф коррелирует с морой.

Согласно концепции, предложенной Н.С. Трубецким в его работе «Основы фонологии» [Трубецкой Н., 1960], арабский язык относится к моросчитающим, т. е. долгий слононоситель в нем рассматривается как комплекс более мелких по протяженности единиц. О моросчитающем характере АЛЯ пишут Д.В. Фролов в монографии «Классический арабский стих» [Фролов Д., 1991], С.Б. Карабекян в диссертации «Вопросы ритмического построения арабской речи» [Карабекян С., 1984] и Г.Р. Аганина в диссертации «Орфоэпия рецитации Корана» [Аганина Г., 2007].

В АЛЯ существует противопоставление двух видов минимальной единицы. В арабской лингвистической тра-

⁵¹ Разные ученые понимают данный термин неодинаково. Так, Г.М. Габучан считал, что для каждого уровня функционирования языка существует своей харф, т. е. минимальная единица [Габучан Г., 1965]. Д.В. Фролов в своей монографии «Классический арабский стих» [Фролов Д., 1991, с. 57] говорит о том, что «в своей поливалентности понятие харфа, сводящее воедино морфологию, просодию и графику, не имеет аналогов в понятийной системе европейского языкознания и отражает как специфику классического арабского языка, так и описывающей его теории арабского языкознания, являясь и там, и тут ключевым». В свою очередь, Г.Р. Аганина касательно термина «харф» пишет [Мейер М.С., Аганина Г.Р., Гайнутдинова А.Р., Фролов Д.В., 2012, с. 146], что он «объединяет обозначение минимальной единицы структуры различных языковых уровней». Что касается иностранных ученых, то С. Де Саси полагал, что харф является «буквой» (la letter) и противопоставляется именам и глаголам [Sasy S., 1829, с. 361]. К. Ферстех рассматривает данный термин как «частицу» (particle) [Versteegh K., 2014, с. 36]. Его мнение разделял и М. Картер [Carter M., 2004, с. 73].

диции они передаются следующими терминами: *харф мутахаррик* (букв. «движущийся харф») и *харф сакин* (букв. «покоящийся харф»). В отечественной арабистике их обычно передают терминами «огласованный» харф, который соответствует полной море, и «неогласованный» харф, который соответствует неполной море. Огласованный харф состоит из согласного и краткого гласного звуков и соответствует краткому слогу в слогосчитающих языках. Неогласованный харф может быть представлен комплексом, в котором не реализована позиция либо согласного, либо гласного компонента. Причем в варианте с нереализованной консонантной позицией гласный звук совпадает с гласным предшествующего огласованного харфа, из чего следует вывод о том, что долгий гласный в моросчитающих языках состоит из двух единиц. Важно и функциональное различие двух видов харфов. «Движущийся» огласованный харф маркирует начало просодического сегмента, а «покоящийся» неогласованный – его конец.

Моросчитающий характер АЛЯ отражает и система арабского письма, минимальная единица которого передает мору, а не фонему или слог. Хотя данную систему письма принято относить к консонантным, долгие гласные изображаются в АЛЯ в виде самостоятельных графем, что говорит в пользу морного характера арабской графики.

Исходя из функций двух видов харфа, позицию в исходе слова в АЛЯ могут занимать только долгий гласный или согласный. Таким образом, в звучащей форме АЛЯ пауза, помимо всех известных средств членения речи на синтагмы, маркируется особой формой слова в предпаузальной позиции, которая противостоит контекстной форме, если последняя не соответствует законам исхода слова. При этом речь идет о таком виде речевой деятель-

ности, как чтение, которое включает в себя и дикторскую речь, профессиональную актерскую речь, а также декламацию поэтических текстов.

Синтагма, как сегмент речевого уровня, должна, согласно просодии арабского языка, заканчиваться словом с неогласованным харфом в исходе. Поэтому те слова, которые изначально имеют в конечной позиции огласованный харф, подвергаются преобразованиям, направленным на адаптацию конкретного слова к просодическим законам, регулирующим исход речевого сегмента любого уровня. А слова, изначально заканчивающиеся на неогласованный харф, не нуждаются в паузальной форме, например, [a.n.tu.m]⁵² (вы).

Особенностью паузальной формы слова является то, что правило, регулирующее внутреннюю структуру просодического сегмента любого уровня, начиная с минимального, никак не связанного со смыслом, и запрещающее контактное соположение двух неогласованных харфов, не действует в его исходе. Б. М. Гранде по этому поводу пишет: «Только в некоторых случаях в конце слова слог закрывается двумя согласными...» [Гранде Б., 1968, с. 80.], имея в виду, скорее всего, слово в предпаузальной позиции. Так, в паузальной форме может иметь место контактное стечение двух неогласованных харфов, имеющих только согласный компонент (структура CC): [ba.k.r]⁵³ (корова), или только долгий гласный и согласный компоненты (структура VC): [khi.da.ma.a.t]⁵⁴

⁵² Транскрипция арабских слов дана на латинице для более точной передачи звукового состава АЛЯ. Жирным шрифтом выделена область, которая непосредственно связана с паузальной формой слова. Точки отделяют друг от друга морфы.

⁵³ Исходная форма слова – [ba.k.ru.n].

⁵⁴ Исходная форма слова – [khi.da.ma.a.tu.n].

(услуги). Возможно даже соположение трех неогласованных харфов. Это происходит, когда после долгого гласного появляются два согласных подряд (структура -VCC): [sha. a. b.b]⁵⁵ (юноша). Поэтому становится понятно, почему Д. В. Фролов в книге «Классический арабский стих» [Фролов Д., 1991] подчеркивает, что аномальное для середины просодического сегмента сочетание неогласованных харфов в его конце является нормой. Следует отметить, что это противоречит законам метрической системы, которая подобные структуры рассматривает как недопустимые.

Механизм образования паузальной формы слова универсален – должны иметь место такие изменения, чтобы в исходе просодического сегмента стоял неогласованный харф, а реализация этого различна в каждом конкретном случае. Об этом В. Ф. Гиргас пишет, что «применение этого общего правила⁵⁶ встречает много уклонений, происходящих от характера конечного слога» [Гиргас В., 1873, с. 46.]. Ученый перечисляет, опираясь на теорию арабского грамматиста Сибавайхи, которая будет подробно изложена ниже, отдельные способы образования паузальной формы слова, среди которых: сохранение огласовки конечного харфа путем добавления «невывоживаемого ха (ха молчания)⁵⁷», четыре способа образования паузальной формы в словах, конечная огласовка которых отражает словоизменительную флексию, а также паузальная форма слов с конечными харфами *хамза*, *вав* и *йа*.

Основы учения о паузальной форме слова заложил в своем трактате «Книга» арабский лингвист VIII века

⁵⁵ Исходная форма слова – [sha. a. b.bu.n].

⁵⁶ Имеется в виду усечение конечной гласной в слове.

⁵⁷ Имеется в виду звук [h].

Сибавайхи [Китаб Сибавайхи..., 1988]. Его труд является первым источником сведений о данном лингвистическом явлении в арабском языке. Сибавайхи полно и эксплицитно изложил нормы, касающиеся паузальной формы слова. Никаких принципиально новых суждений на этот счет после него выдвинуто не было. Поэтому в данной работе нормы образования формы слова в паузе рассматриваются на примере его трактата.

Все случаи образования паузальной формы слова, приведенные в «Книге» Сибавайхи, можно отнести к одному из трех способов: усечению огласовки конечного харфа (*искан*), добавлению харфов к слову для сохранения огласовки конечного харфа (*зийада*) и субституции одних единиц в исходе слова другими (*бадаль*).

Наиболее частотным способом образования паузальной формы слова является усечение конечной огласовки, которое в некоторых случаях служит первым шагом для способов, проходящих в несколько этапов. Примеров данного явления Сибавайхи не приводит⁵⁸, однако говорит о том, что в глаголах и подобных им бестанвинных именах⁵⁹ усечение краткого гласного у конечного харфа рассматривается как более предпочтительный способ, чем ее сохранение, что служит для разграничения в речи глаголов и бестанвинных имен, с одной стороны, и имен полного склонения с другой. В качестве примера можно привести образование паузальной формы именного слова «kitaab» (книга): [ki.ta.a.bu.n] → [ki.ta.a.b].

⁵⁸ Данный способ образования формы слова в паузе является самым распространенным, поэтому, возможно, не нуждается, по мнению Сибавайхи, в иллюстрациях.

⁵⁹ В бестанвинных именах значение неопределенности не передается танвином. Одна из причин этого – схожесть подобных имен с глаголами, основным морфологическим признаком которых является отсутствие артиклей.

Сибавайхи поясняет, что способ усечения не ограничивается удалением конечного краткого гласного в слове. В именах мужского рода единственного числа, где третьим корневым был харф *йа*, этот харф усекался в именительном и родительном падежах. Например, слово «*qaāḍin*» («судья») в полной форме должно иметь вид [qa.a.ḍi.i.n], но соположение долгого гласного и согласного с нереализованным гласным в контекстной форме невозможно, поэтому харф *йа* усекается. В паузе в этом слове происходят следующие преобразования: [qa.a.ḍi.n] → [qa.a.ḍi] → [qa.a.ḍ]. Данное усечение третьего корневого *йа* Сибавайхи обозначает термином «*хазф*». Этот вариант произнесения употребляется в формах именительного и родительного падежа, в которых конечный харф *йа* не выражает соответствующих флексий словоизменения. Однако при отсутствии [n] танвина в паузе в определенном и сопряженном состоянии *йа* сохраняется, так как сам представляет неогласованный харф, т. е. долгий гласный звук [i]. Например, в бестанвинной позиции именное слово «*qaāḍin*» произносится как [al-qa.a.ḍi.i] или [qa.a.ḍi.i]⁶⁰. В винительном падеже *йа* не усекается ни в определенном, ни в неопределенных состояниях. Об этом пишет арабский грамматист XX века аль-Галляййини [Аль-Галляййини М., 2005], называя подобные слова «*асма манкуса*».

Говоря о способе образования паузальной формы слова, основанном на усечении краткого гласного конечного харфа, отдельно следует упомянуть и другие случаи, когда в исходе слова стоял огласованный харф. Сибавайхи перечисляет следующие варианты образования паузальной формы:

⁶⁰ Первое из слов стоит в определенном состоянии, а второе – в сопряженном.

1 – краткий гласный [u] не произносится, но изображается губами (*ишмам*)⁶¹;

2 – частично сохраняется редуцированное в качественном и количественном отношении звучание краткого гласного конечного харфа, когда речь идет о кратких гласных [u] и [i] (*раум*);

3 – конечный харф удваивается после усечения его краткого гласного (*тад'иф*)⁶².

Сибавайхи приходит к выводу о том, что в целом все эти варианты паузальных форм являются приемлемыми, но необязательными и использоваться могут по желанию говорящего. Для этих способов образования формы слова в паузе также существовали фонетические ограничения. Так, удвоение не применялось к харфу *хамза*⁶³, а визема употреблялась только как визуальная замена конечного краткого гласного [u]⁶⁴.

Как уже было сказано выше, усечение краткого гласного конечного харфа слова в паузе может служить одним из шагов в комплексных способах образования паузальной формы. Примером этого является способ образования формы слова в паузе, который основывается на переносе краткого гласного конечного харфа на предшествующий

⁶¹ Далее для обозначения данного способа образования паузальной формы будет использоваться термин «визема», который применяется в лингвистике для обозначения того, что не произносится, но изображается артикуляционно.

⁶² Данные способы образования паузальной формы слова связаны с усечением конечного краткого гласного (*искан*) в исходе слова. Этот процесс является начальным для виземы (*ишмам*), частичного сохранения конечного краткого гласного (*раум*) и удвоения (*тад'иф*).

⁶³ Харф *хамза* не мог подвергаться удвоению из-за своих артикуляционных особенностей. Представляя собой отсутствие звука, при удвоении этот харф стал бы двойной паузой, что плохо различимо на слух.

⁶⁴ Если частичное сохранение возможно для кратких гласных [u] и [i], то визема, при которой гласный звук уходит совсем, является только артикуляционным изображением данного звука. Поэтому звук [u] был единственным, подвергавшимся виземе, так как имел наиболее четко видимую артикуляцию.

неогласованный (*накль*). В отношении данного способа можно говорить о просодической метатезе.

Этот прием предполагает два шага. Первый – замена конечного огласованного харфа неогласованным (*искан*), второй – перенос краткого гласного конечного харфа на предшествующий ему неогласованный (*накль*), так как в арабской речи наблюдается тенденция к тому, чтобы даже перед паузой стечения двух неогласованных харфов не было. Так, Сибавайхи отмечает, окказиональную паузальную форму слова «*bakr*» (молодой верблюд): [ba.k.ru.n] → [ba.ku.r]⁶⁵. Однако, как пишет Сибавайхи, этот способ распространяется только на имена в именительном и родительном падежах, т. е. с краткими гласными [u] и [i]. С кратким гласным [a], показателем винительного падежа, в неопределенном состоянии происходит субституция [n] танвина харфом *алиф*, о чем будет подробно рассказано ниже. Что касается бестанвинной позиции, то, если в именах с определенным артиклем первый корневой имеет краткий гласный [u], то краткий гласный [a] как показатель винительного падежа заменяется на гласный, совпадающий с гласным компонентом первого корневого харфа. Поэтому фразу «*ra'aytu al-juḥra*» (я видел захоронение) в паузе произносят как [ra.'a.y.tu al-ju.ḥu.r]. Данный способ образования паузальной формы слова Сибавайхи отмечает как окказиональный. Территориальные варианты паузальных форм упоминаются ученым на ряду с нормативными, так как фиксация норм образования формы слова в паузе происходила на раннем этапе развития арабской лингвистики, когда нормы еще полностью не сформировались.

⁶⁵ Усечение [n] танвина в паузе вместе с краткими гласными [i] и [u] является общим правилом.

Сибавайхи рассматривает случаи с конечным неогласованным харфом, а именно ситуации, когда за такой единицей следует местоименный *ха* мужского рода, который выступает в качестве энклитики. Это касается классов глаголов и частиц со слитным местоимением мужского рода единственного числа «-hu/-hi», краткий гласный которого переносится на предыдущий харф. В качестве примера ученый приводит глагол в усеченной форме со слитным местоимением в позиции прямого дополнения и предлог в сочетании с тем же местоимением: «[la.m ya.d.ri.**b-hu**]⁶⁶ (он его не ударил) → [la.m ya.d.ri.**bu-h**]. «[mi.**n-hu**» (от него) → [mi.**nu-h**].

Вторым способом образования паузальной формы слова является добавление одного харфа к конечному (*зийада*). Он используется в тех случаях, когда по той или иной причине усечение краткого гласного конечного харфа (*искан*), являющееся наиболее распространенным способом, рассматривается как менее предпочтительный, что может быть связано с просодической или морфологической структурой слова.

В качестве добавочных используются харфы *алиф* и *ха*⁶⁷, так как считаются наиболее легкими для произнесения и для восприятия на слух. Что касается конечного харфа в слове, в котором происходит добавление, то, как правило, этот харф попадает в терминологию Сибавайхи в категорию так называемых «скрытых» харфов (*хафиййа*). Данный термин требует особого комментария, так как у грамматиста он имеет несколько значений применительно к фонетическим характеристикам звукового состава арабского языка. Ученый характеризует этим при-

⁶⁶ Дефис отделяет от основы слова добавочные элементы.

⁶⁷ Т. е. звуки [a] и [h] соответственно.

знаком плавные⁶⁸ [w] и [y], носовые согласные [n] и [m], которые могут назализоваться в определенном фонетическом окружении, а также гласные [a], [u] и [i] как геминаты гласного⁶⁹. Это не означает, что добавление происходит только в словах, имеющих в исходе один из «скрытых» харфов (*харфиййа*). Данный способ принято распространять на все слова, имеющие в исходе огласованный харф, не выражающий словоизменение, включая слова с неогласованным перед конечным харфом, что ведет к стечению двух неогласованных сегментов, чего в речи стараются избегать.

Так, добавление харфа *ха* используют в словах, имеющих в исходе слитное местоимение первого лица единственного числа, выражаемого харфом *йа*, как в словах «*ba.‘.di.i*» (после меня) → [*ba.‘.di.ya+h*], «*ma.a.li.i*» (мое достояние) → [*ma.a.li.ya+h*], «*su.l.ta.a.ni.i*» (моя власть) → [*su.l.ta.a.ni.ya+h*] с одновременной заменой гемината гласного на плавный огласованный вариант. В качестве примеров грамматист также приводит имена двойственного числа «*ghu.la.a.ma.a.ya*» (оба моих слуги) → [*ghu.la.a.ma.a.ya+h*], «*ghu.la.a.ma.y.ya*» (обоих моих слуг) → [*ghu.la.a.ma.y.ya+h*], имена с конечным *алифом*: «*‘a.ṣa.a.ya*» (моя палка) → [*‘a.ṣa.a.ya+h*], «*bu.sh.ra.a.ya*» (моя радостная весть) → [*bu.sh.ra.a.ya+h*] и имена с конечным корневым *йа* «*ya.a qa.a.di.ya*» (о, мой судья!) → [*ya.a qa.a.di.ya+h*]. Добавление харфа *ха* в последнем примере можно объяснить не только стремлением сохранить краткий гласный местоименного харфа *йа*, но и семанти-

⁶⁸ В арабской терминологии эти харфы в неогласованном виде, т. е. как согласные, обозначаются термином «*харфа аль-лин*».

⁶⁹ В арабской терминологии эти харфы в неогласованном виде, т. е. как гласные, обозначаются термином «*хуруф аль-мадд*».

кой данной фразы. Она является определяющим фактором в случае выбора добавления как способа образования паузальной формы слова в формах оплакивания (*нудба*) – «*ya.a ghū.la.a.ma.a*» (о, бедный мальчик!) → [*ya.a ghū.la.a.ma.a+h*] – и обращения (*нида*), пример которого был приведен выше.

К аналогичному способу Сибавайхи относит и образование паузальной формы от раздельного местоимения третьего лица единственного числа женского рода «*hi.ya*» (она) → [*hiya+h*]. Хотя в данном примере харф *ya* не является клиткой. Поэтому можно говорить о том, что ученого при выборе способа образования паузальной формы слова интересуют фонетические характеристики харфа *ya* и количественная характеристика слова. В данном примере харф *ya* не является добавочным и при этом уподобляется словам со слитным местоимением первого лица потому, что при усечении огласовки конечного харфа слово сильно потеряло бы в количественном составе.

Однако самым частотным случаем образования паузальной формы путем добавления харфа *ha* являются нефлектируемые вопросительные имена и именные частицы. Например, Сибавайхи рассматривает слова «*kaufa*» (как?), «*layta*» (вот, если бы!), «*la'alla*» (возможно), которые имеют перед конечным огласованным харф без гласного компонента и в паузе звучат как [*ka.y.fa+h*], [*la.y.ta+h*] и [*la.'a.l.la+h*]. Арабы в паузе также говорят [*ha.a-hu.pa.a+h*] (вот здесь), добавляя [*h*] к конечному *алифу*, так как в случае усечения конечного гласного слово потеряло бы третий корневой. Кроме того, оно является нефлектируемым, что позволяет уподобить его предыдущим примерам.

Данный способ образования паузальной формы Сибавайхи отмечает и в флектируемых словах, конечный харф которых, однако, не является показателем словоизменения. В эту категорию входят имена двойственного «*ḍa.a.ri.ba.a.ni*» (они оба бьющие) → [*ḍa.a.ri.ba.a.ni+h*] и правильного множественного числа мужского рода «*tu.s.li.mu.u.na*» (мусульмане) → [*tu.s.li.mu.u.na+h*]. Примечательно, что конечным харфом в этих словах является *нун*, который относится к «скрытым», у которых принято сохранять конечный краткий гласный.

Кроме фонетического и морфологического факторов, свою роль в выборе способа образования паузальной формы слова играет и семантический фактор. Он учитывается не только в различении высказываний по их цели (как было показано выше в формах оплакивания и обращения), но и для различения омонимов. Поэтому добавление паузального *ха* используется применительно к омонимичным вопросительному и относительному имени «*таа*» как средство их различения. Так, *ха* добавляется к вопросительному имени «*та.а*» (что?) в сочетании с предлогами ([*'a.la.a.ma+h*] («на чем?»)), [*fi.i.ma+h*] («в чем?») в сочетании с усечением конечного *алифа*. При этом Сибавайхи отмечает и вариант без добавления и с усечением конечного *алифа* ([*fi.m*], [*'a.la.a.m*]). Однако если это вопросительное имя оказывается в сочетании не с предлогом, а с другим именем в генитивной конструкции «*та.ji.i'a+ma.a ji.'ta, wa mi.th.lu+ma.a an.ta?*» (Куда ты пришел? На что ты похож?) → [*та.ji.i'a+ma.a+h...*] и [*wa mi.th.lu+ma.a+h...*], то становится обязательным добавление *ха*, а не усечение *алифа*.

Еще одним фактором выбора добавления как способа образования паузальной формы слова является коли-

чественный фактор, связанный с такими морфологическими преобразованиями, как усечение третьего корневого харфа. В тех случаях, когда слово в ходе морфологических изменений подвергается усечениям, в паузе предпочтительнее сохранить все оставшиеся харфы и их краткие гласные, поэтому прибегают к добавлению.

В этой связи Сибавайхи говорит о глаголах, имеющих слабый⁷⁰ харф в конечной позиции корневой основы. В случаях, когда конечный слабый харф в паузе в глаголах в формах юссива и императива подвергается усечению, в исходе оказывается огласованный второй корневой харф, и тогда предпочтительнее не усекать, а добавить неогласованный *ха*. В качестве примера ученый приводит форму императива глаголов «*тамаа*» (бросать) [ya.r.mi.i] → [la.m ya.r.mi] → [i.r.mi] → [irmi+h]⁷¹ и «*khashiya*» (бояться) [ya.kh.sha.a] → [la.m ya.kh.sha] → [i.kh.sha] → [i.kh.sha+h], а также усеченную форму глаголов «*ghazaa*» (нападать) [ya.gh.zu.u] → [la.m ya.gh.zu] → [la.m ya.gh.zu+h], «*qadaa*» (судить) [ya.q.di.i] → [la.m ya.q.di] → [la.m ya.q.di+h] и «*radiya*» (радоваться) [ya.r.da.a] → [la.m ya.r.da] → [la.m ya.r.da+h].

Данный способ образования паузальной формы распространяется и на глаголы с двумя слабыми харфами в позиции первого и третьего корневых⁷², которые в арабской лингвистике обозначаются термином *аф* 'аль ляфифа, в формах, где усекается третий корневой. В качестве примера Сибавайхи приводит глагол «*wa'aa*» (осознавать)

⁷⁰ «Слабыми» харфами в арабской лингвистике называют харфы *йа* и *вав*, когда речь идет о них, как о корневых харфах.

⁷¹ Первым словом в каждой цепочке является глагол настоящего времени, вторым – глагол в усеченной форме, третьим – глагол в повелительном наклонении, а финальным – глагол в паузальной форме.

⁷² Причем первым корневым в подобных словах выступает только харф *вав*.

в паузальной форме повелительного наклонения [ya.‘i.i] → [la.m ya.‘i] → [‘i] → [‘i+h], а также глагол «washaa» (украшать вышивкой) – [ya.shi.i] → [la.m ya.shi] → [shi] → [shi+h].

Сибавайхи также подробно рассматривает паузальную форму раздельного местоимения первого лица единственного числа «a.na.a» (я) с конечными *нун* и *алиф*, которые ученый относит к категории «скрытых» (*хафиййа*), причем последний произносится только в паузе, что позволяет рассматривать его по аналогии с предыдущими примерами как добавочный. Это местоимение не было единственным случаем, когда в исходе к слову добавлялся *алиф*. К этому же относится именное слово с глагольным значением побуждения «ḥaуyahalla» (давай!), которое в паузе произносят как [ḥa.y.ya.ha.la.a].

Третьим способом образования паузальной формы слова является субституция конечных харфов, включая танвин, в слове другими (*бадаль*).

Данный способ образования паузальной формы рассматривается как нормативный и касается в первую очередь образования паузальной формы имен винительного падежа в неопределенном состоянии. В этом случае речь идет о регулярной замене [n] танвина в именах в винительном падеже харфом *алиф*. Этот харф используется как способ выделения имен в винительном падеже путем подчеркивания их нунации. Сибавайхи объясняет это задачей различения [n] танвина, не входящего в модель слова, и корневого харфа *нун*. Проиллюстрировать данное положение можно на паузальной форме слова «kitaab» (книга) в винительном падеже: [ki.ta.a.ba.n] → [ki.ta.a.ba.a].

Этот же способ образования паузальной формы слова используется при образовании формы имен женского рода

единственного числа. Примеров данного явления Сибавайхи не приводит, как и в предыдущем примере, вероятно, потому, что считает этот случай всем известным и широко употребляемым.

Ученый рассматривает паузальные формы имен с конечным добавочным харфом *ta*, который в грамматике называют показателем имен женского рода единственного числа (*ta at-ta 'nis*). Этот же харф маркирует некоторые слова, исходно относящиеся к мужскому роду, например, слово «*khaliifa*» (халиф).

Такого рода субституция может быть стремлением отличить харф *ta* в единственном числе женского рода от правильного множественного числа того же рода. Кроме того, для арабов важно различать добавочный харф *ta* и харф *ta*, входящий в корневую основу слова. Существенной также считается разница между добавочным *ta* в словах в сопряженном и несопряженном состоянии. Показатель правильного множественного числа всегда звучит как [t]. Конечный корневой харф *ta* в паузе звучит как [t], а как показатель женского рода единственного числа – как [h]. Что касается разницы между сопряженным и несопряженным состояниями имени, то в сопряженном состоянии показатель женского рода единственного числа звучит как [t], а в несопряженном – как [h]. Таким образом, здесь, как и в предыдущем случае замены [n] танвина *алифом*, имеет место субституция в паузе исходного харфа.

Сибавайхи также рассматривает несколько окказиональных способов образования паузальной формы слова путем субституции в исходе слова. Следует сказать, что приведенные ниже слова в паузальной форме взяты грамматистом из речи носителей отдельных арабских говоров, поэтому трактуются у него как возможные варианты,

а не как норма. Ученый говорит о замене в паузе конечного *алифа* харфами *йа* или *вав* в некоторых племенных диалектах. Сибавайхи мотивирует это тем, что эти три харфа относятся к одной категории уже упоминавшихся так называемых «скрытых» (*хафиййа*), т. е. к «гласным звукам», имеющим общие фонетические и просодические признаки: широта раствора (*са'ат аль-махрадж*) и увеличение длительности предшествующего краткого гласного (*мадд*). Так, в именах, имеющих в исходе *алиф*, некоторые арабы произносят в паузе неогласованный *йа* в варианте, лишенном вокального компонента, т. е. звук [y]: слово «*ħu.b.la.a*» (беременная) в паузе может иметь форму [ħu.b.la.y].

Кроме замены *алифа* на харфы *йа* и *вав*, Сибавайхи говорит о некоторых случаях замены *алифа* в паузе харфом *хамза*, т. е. гортанной смычкой. Возможной считалась и обратная замена харфа *хамза* на *алиф*, так как они были близки по месту образования. Если же конечному харфу *хамза* предшествовал краткий гласный [u], то этот харф заменяли соответствующим ему харфом *вав* в его неогласованном варианте, не имеющем согласного компонента, т. е. долгим гласным [u].

Экзотичным представляется вариант замены конечного *йа* в неогласованном варианте [y] харфом *джим* [j], так как *йа* как гласный звук входит в число «скрытых» (*хафиййа*) харфов, а *джим* близок к нему по месту образования.

Система арабского письма и правила орфографии

Формирование норм арабского правописания проходило параллельно с нормализационными процессами в звучащей форме речи, включая установление правил, регламентирующих исход словесной формы в паузе.

Коран как первый письменный текст в полном смысле этого слова явился базой формирования арабской письменности. Требование соблюдения норм орфоэпии при речитации Корана вызвало необходимость их максимально эксплицитного отражения в письменной разметке текста. Многие явления, касающиеся комбинаторных и позиционных фонетических модификаций, включая и способы образования паузальной формы, нашли свою письменную фиксацию как в базовой графике, так и в диакритике Корана.

Отражение паузальной формы слова в системе арабского письма

Современная орфографическая система арабского языка восходит к коранической, а существующие отличия не носят системного характера. Этому способствовала, с одной стороны, консервативность графической системы, а с другой – приверженность следованию традиции коранической орфографии.

Однако на сегодняшний день неактуальными стали дополнительные диакритические знаки, которые, как и обозначения кратких гласных, не имеют письменного отражения в современных печатных текстах.

Среди наиболее частотных способов образования паузальной формы слова, нашедших первоначально свое отражение на письме в базовом начертании, можно выделить следующие:

– образование паузальной формы имен винительного падежа путем регулярной замены [n] танвина харфом *алиф*⁷³. При этом к конечному харфу имени добавляется

⁷³ Следует отметить, что этот процесс не касается в графике слов, имеющих на конце добавочную графему *та марбута*, так как слово не может иметь двух добавочных элементов в своем исходе.

алиф в двух вариантах его начертания: в виде графемы *йа* (ع) и графемы *алиф* (ا)⁷⁴. В связи с вопросом замены [п] танвина *алифом* следует также отметить, что харфы *йа* и *вав* в именительном и родительном падежах не используются по аналогии с *алифом* в качестве замены [п] танвина, так как гласные [i] и [u] считаются более «тяжелыми» (*аскаль*), согласно Сибавайхи, для произнесения, чем *алиф*.

Данное явление прочно вошло в кораническую орфографию: в пример можно привести слово «sa'īir» – سَعِيرًا, которое в паузе демонстрирует замену танвина харфом алиф: [sa. 'i.i.ra.n] → [sa. 'i.i.ra.a];

– образование паузальной формы имен путем субституции добавочного харфа *та* харфом *ха*, что на письме выражается соответствующей заменой. Те, кто в паузе произносил в подобных словах в исходе харф *ха*, на графике отражали его в виде так называемой *та марбута* – ة, эти графемы имеют один элемент в качестве базового – ه, различаются же они только наличием двух точек у графемы *та марбута*, что объединяет ее с графемой *та*. Также кораническая орфография зафиксировала произносимый в исходе в паузе харф *та*, поэтому на письме слова могут заканчиваться соответственно графемой *та* – ت. Этот же вариант написания присутствует в словах с добавочным *та* в сопряженном состоянии;

В тексте Корана сосуществуют два варианта написания с добавочным *та*. Добавочный харф *та* перед паузой может писаться в виде графемы *та марбута*, например, в слове «mmu'aṣadatun» – مُؤَصَّدَةٌ, которое имеет следу-

⁷⁴ Существует класс имен, которые во всех своих формах имеют на конце харф *алиф* в виде графемы *йа* – так называемый «*алиф максура*». Данные имена в арабской лингвистической традиции получили название «*асма максура*». Их графический облик наглядно отражает суть субституции, которая имеет место в словах с танвином в винительном падеже.

ющую паузальную форму: [m.mu.'a.ʃa.da.tu.n] → [m.mu.'a.ʃa.da.h]. Также он может изображаться в виде графемы *ta* – رَحْمَتُ اللَّهِ, где слово «rahma», образуя паузальную форму как [ra.h.ma.tu] → [ra.h.ma.t] имеет в исходе не харф *ta* марбу́та, который это слово изначально имело, а харф *ta*, что отражается паузальную форму данного слова, которое находится в сопряженном состоянии;

– усечение конечной графемы *ya* в именах, где данный харф является третьим корневым. Выпадающий третий корневой не изображается, так как происходит усечение при произнесении слова.

В тексте Корана закрепилось усечение конечной графемы *ya*: уже упоминавшееся слово «qaadin» – قَائِدٍ. Это же явление можно обнаружить во фразе «ba.a.ghi.n wa la.a 'a.a.di.n» – بَاغٍ وَلَا عَادٍ, которая в паузе звучит как [ba.a.gh wa la.a 'a.a.d]. Здесь в графике отражена паузальная форма.

Однако внимание привлекает слово «Господи» («rabbi»), которое встречается в двух разных написаниях в разных аятах – رَبِّ و رَبِّي. В данном слове письменное изображение начало влиять на его произносительный вариант, поэтому слова со слитным местоимением первого лица единственного числа (мой) стали произноситься так же, как и слова с конечным корневым *ya*;

– добавление к конечному харфу слова харфов *ha* или *alif* с целью подчеркнуть огласовку харфа в исходе слова.

Хотя добавление как способ образования паузальной формы влияет исключительно на произносительные характеристики слова, арабская графика имеет тенденцию отражать все произнесенные звуки, поэтому добавочные графемы пишутся наряду с теми элементами, которые были в слове исходно.

Способ образования паузальной формы слова путем добавления нерегулярно отражается в письменном облике слов в Коране, однако в нескольких случаях добавочные графемы все же оказываются отражены в графике: в слове «*maaliya+h*» – مَالِيَّةٌ (69:28), которое имеет в исходе добавочный харф *ха* для сохранения огласовки конечного «скрытого» харфа *йа*, в слове «*sultaaniya+h*» – سُلْطَانِيَّةٌ (69:29), где наблюдается добавление харфа *ха* к представленному харфом *йа* слитному местоимению первого лица единственного числа в слове. Паузальная форма также отражена в графике личного местоимения третьего лица единственного числа женского рода «*hiya+h*» – هِيَءٌ (101:10).

Поскольку некоторые арабские грамматисты рассматривают конечный *алиф* в слова «*anaa*» как добавочный, следует привести пример написания данного слова, закрепленный в тексте Корана: أَنَا. Это слово в графике отражает свою паузальную форму – [a.na+a].

Паузальная форма слова отражается диакритическими знаками в следующих случаях:

– при усечении короткого гласного конечного харфа, включая [n] танвина (*искан*). Данный способ образования паузальной формы слова является наиболее частотным. В графике он обозначается знаком *ха* (имеется в виду верхняя часть данной графемы без точки) – َ, которая изображается на уровне диакритических знаков над строчными знаками, что в современной орфографии обозначается знаком «*сукун*». Выбор данной графемы определялся тем, что этот харф является первым корневым в слове «*khafif*» (букв. «легкий») ⁷⁵;

⁷⁵ Данный выбор можно объяснить тем, что слово при усечении конечной огласовки вместе с неопределенным артиклем становилось «легче», «мягче». Термины для обозначения графического изображения способов образования паузальной формы слова вместе с объяснением их выбора, как и названия самих способов, приведены в варианте, предложенном Сибавайхи.

– при использовании виземы (*ишмам*), к которой прибегают только в именительном падеже. При данном способе образования паузальной формы слова конечный краткий гласный [u] не произносится, но изображается губами. На письме визема изображается как незакрашенный ромбик над последней графемой –^{◌◌};

– при усечении конечных кратких гласных [u] и [i] с частичным сохранением их звучания (*раум*). Данный способ образования паузальной формы слова на письме маркируется черточкой над конечной графемой –^{◌̣}.

Выбор схожих знаков для указания на визему и частичное сохранение огласовки связан с их произносительными особенностями: гласный звук при виземе не произносится совсем, а при частичном сохранении краткого гласного хотя и неотчетливо, все же слышится, поэтому для последнего была выбрана черточка, которая длиннее точки;

– удвоение конечного согласного (*тад‘иф*). В графике удвоение конечного харфа отражается в виде знака *шадда*, который образовался от графемы *шин*, который пишется на уровне диакритических знаков. Эта графема была выбрана для обозначения удвоения, потому что является первым корневым в слове «tashdiid» (букв. «усиление», терм. «удвоение») ⁷⁶.

Три последних способа образования паузальной формы слова отображались в тексте Корана не в виде самостоятельных графем, а как диакритические знаки, потому что их употребление никогда не было обязательным, т. е. говорящий мог прибегнуть к ним по своему желанию. Что касается усечения (*искан*), то его обозначали на уровне

⁷⁶ Данный термин использовался, так как удвоенный харф слышался более отчетливо, «усиленно».

диакритических знаков, так как этот способ образования формы слова в паузе был наиболее распространенным. Это же касается и неопределенного артикля танвина, чья несамостоятельность отражается в графике в качестве его оторбражения диакритическим знаком.

Таким образом, относительно отражения паузальной формы слова в графике арабского литературного языка можно сделать следующие выводы:

1) кораническая орфография, которая стала базой для норм правописания в АЛЯ, широко отражала на письме различные способы образования формы слова в паузе как на уровне основных графем, так и на уровне диакритики;

2) в орфографии современного АЛЯ продолжает использоваться отражение в графике паузальных форм слова на уровне основных графем. Что касается паузальных форм, которые отображались на письме диакритическими знаками, то они не применяются в современной орфографии, так как диакритика в графике представлена лишь частично, а именно в виде знаков, но не для обозначения кратких гласных звуков;

3) вышедшие из употребления способы образования паузальной формы слова в графике не отражаются.

Глава 12

Коммуникативные средства выражения оценки говорящего в египетском диалекте

Настоящая глава посвящена выявлению языковых средств выражения модальности в египетском диалекте (ЕД), отражающей мнение говорящего по отношению к описываемой ситуации. В ЕД встречается достаточно примеров высказываний, демонстрирующих такие типы коммуникативной структуры, при помощи которых передаются регулярно выражаемые значения, относящиеся к сфере так называемой «субъективной» модальности.

Западные лингвисты, говоря о модальности в ЕД, прежде всего, ссылаются на работу Т. Митчела и С. аль-Хасана [Mitchell T.F., al-Hassan S.A., 1994], в которой подробно описаны различные средства выражения модальности в т. н. разговорном языке образованных (*educated spoken Arabic*) в Египте, Сирии и Ливане. Значительный вклад в описание модальных значений в ЕД также внесло исследование К. Брустада [Brustad K., 2000], в чьей комплексной работе по четырем диалектам (марокканскому, египетскому, сирийскому и кувейтскому) рассматривается роль самой по себе глагольной формы имперфектива (*fi'l mudāri* ' , глагола подобного) в формировании модальных

значений – в отрыве от лексических средств и других маркеров модальности.

Настоящая статья – по примеру К. Брустада – касается изучения конкретной зоны модальности, или даже некоторой ее части – оценочной модальности, связанной с манифестацией говорящего. К этой зоне относятся такие средства коммуникативного устройства высказывания, которые помогают говорящему заявить о себе посредством выражения собственного мнения (через коммуникативное членение или «упаковку» высказывания).

Мы рассмотрим следующие вопросы: определение модальности в отечественном, западном и арабском языкознании; примеры лексических средств в ЕД, выражающих значения оценочной модальности; употребление личного местоимения в ЕД в качестве средства коммуникативной упаковки высказывания.

В результате анализа существующих определений модальности мы отмечаем отсутствие единого понятийного центра: модальные значения связаны друг с другом постепенными переходами, в результате чего у значений, локализованных в противоположных областях модальной зоны, может не иметься практически ничего общего.

Так, согласно Ф. Палмеру [Palmer F. R., 1986], модальность представляет собой грамматикализацию (субъективных) отношений и мнений говорящего (*the grammaticalization of speakers' [subjective] attitudes and opinions*) [Palmer F. R., 1986, p. 16]. Она выражается модальными глаголами, наклонением, частицами или клитиками [Palmer F. R., 1986, p. 33]. В арабском языке в число таких средств входят вопросительные частицы, императив, оптаив, вокатив, а также условное предложение и клятва.

По Т. Митчелу и С. аль-Хасану, модальные предложения выражают отношение или психологическую позицию (*psychological stance*) говорящего по отношению к высказыванию (*proposition*) [Mitchell T.F., al-Hassan S.A., 1994, с. 20]. Они дают предварительную оценку сообщаемым в высказывании фактам.

Отечественный лингвист В. А. Плунгян определяет модальность как двухполюсную зону и выделяет два «центра консолидации» модальных значений [Плунгян В. А., 2010, с. 309–325]:

1. отношение говорящего к ситуации («оценка ситуации») – оценочная модальность,

2. статус ситуации по отношению к реальному миру («ирреальность») – ирреальная модальность.

В представлении автора термины «модальность» и «наклонение» семантически не противопоставлены: наклонением считается любая грамматическая категория, граммема которой выражают модальные значения (в качестве базовых). То есть наклонение – это «грамматикализованная модальность» (автор ссылается на работы зарубежных лингвистов [Lyons, 1977; Вубее, 1985; Palmer, 1986]). Модальные компоненты позволяют «представлять “субъективный” образ мира – т. е. мир, пропущенный через призму сознания и восприятия говорящего» [Плунгян В. А., 2010, с. 309]. В предложении, содержащем модальный компонент, выражается отношение говорящего к тому, что он сообщает.

Полемизируя с В. А. Плунгяном, Е. В. Падучева отмечает, что понятийных центров в сфере модальности не два, а три, поскольку модальность выражает: а) отношение высказывания к действительности; б) отношение говорящего к содержанию высказывания; в) коммуникативную

цель высказывания (иллокутивная модальность) [Падучева Е. В., 2016].

Интересно, что в арабской лингвистике (как в средневековой, так и в современной) нет единообразия в терминологии для обозначения понятия модальности. Традиционная арабская грамматика не выработала собственной теории в отношении категории модальности, затрагивался только вопрос о лексико-синтаксической категории «модальных модификаторов» *nawāsiḥ*. Средневековые арабские логики использовали термин *ḡiha* в отношении семантики модальных значений в предпосылках. Этот термин, наряду с однокоренным словом *waḡh*, используется в современной арабской лингвистике для обозначения отношения говорящего субъекта к содержанию высказывания и описываемой ситуации – причем термин подкрепляется эквивалентом на английском или на французском (*modality, modalité*). Наряду с этими терминами также существует еще целый ряд других:

mawqif
mawqifiyya
mašrūṭiyya
šakl
kaḡfiyya
namaṭ
šakliyya / šīḡiyya / ṭarīqa
al-mūdalāyī
'al-mūdal

Наблюдаются очевидные попытки современных арабских лингвистов следовать новым тенденциям, которые опираются на западные теории в связи с изучением вопросов модальности на материале арабского языка. Все

это сопровождается поисками подходящего арабского термина для отражения описываемой категории.

Модальность в арабском языке может быть выражена грамматически (глагольные формы + различные частицы), лексически (глаголы с соответствующими значениями, предложные и именные конструкции, частицы и их сочетания), лексико-грамматически (например, модальные глаголы или причастия в придаточных предложениях). Возникает вопрос, какой статус в арабском языке вообще имеет модальность как категория: это семантическая категория, функционально-семантическая или семантико-прагматическая? Но даже те исследования⁷⁷, которые обозначают модальность как семантико-прагматическую категорию, оперируют главным образом уже известными примерами, иллюстрирующими, скорее, статус ситуации по отношению к реальному миру, чем собственно оценку говорящим описываемой ситуации с точки зрения ее вероятности/правдоподобности или с точки зрения ее «ожидаемости», как это предполагает лингвистическая прагматика.

Однако языковой материал ЕД демонстрирует достаточно случаев употребления лексических и синтаксических средств, которые действуют на уровне высказывания и регулярным образом выступают именно в качестве коммуникативных приемов маркирования оценочной модальности. Таким образом, египетский диалект предоставляет аргументы в пользу рассмотрения модальности как семантико-прагматической категории.

Так, следует обратить внимание на употребление в высказывании лексемы *lāzim*⁷⁸ не только для выражения зна-

⁷⁷ По крайней мере, изученные нами на данный момент.

⁷⁸ Представляет собой по форме действительное причастие от глагола со значением «быть нужным, необходимым».

чения необходимости (долженствования)⁷⁹, но и для передачи более эксплицитных оценочных модальных значений:

1. долженствование (внутренняя необходимость)

fī šwayyat 'a 'māl muhimma lāzim aḥallaṣ-hā

LOC немного дело; PL важный; PL должно 1закончить; IPFV, SG-их

Есть важные дела, которые я должен завершить.

2. долженствование в прошлом

kān lāzim tkūn ḥarīs ba 'da ma tsarra 't 'abl-i kidā

Збыть AUX; PFV, SG должно 2збыть AUX; IPFV, SG осторожный после того, что 2збыть ограбленным; PFV, SG до этого

Ты должен был быть более осторожным после того, как тебя до этого обокрали.

3. уверенности и долженствования

lāzim fī sabab wi-lāzim 'a 'raf is-sabab dah

должно LOC причина и должно 1знать; IPFV, SG ART-причина DEM

Должна [же быть] причина, и я должен эту причину узнать.

4. предположение (значение зависит от формы глагола)

lāzim rāḥ vs. lāzim yi-rūḥ

Должно быть, он ушел. (оценочная модальность) VS Он должен идти. (внутренняя необходимость)

5. предположение (оценка ситуации говорящим, а не статус ситуации по отношению к реальному миру)⁸⁰

lāzim il- 'akl miš 'āgib-ak

⁷⁹ Значения возможность и необходимость, особенно в своей эпистемической (связанной со знанием) и деонтической (связанной с долгом) разновидности, по мнению Е. В. Падучевой, примыкают к зоне субъективной модальности.

⁸⁰ Данный пример демонстрирует тип модальности, связанный с оценкой ситуации извне.

должно ART-еда; M NEG нравящийся-2SG; ACC
Должно быть, тебе не нравится наша еда.

Разнообразные значения «субъективной» модальности демонстрирует и лексема *ba'a/yib'a*⁸¹:

1. решение или эмфаза

nib'a ttafa'na

1статья; IPFV, PL 1договориться; PFV, PL

Ну в общем/то есть, мы договорились.

2. большая уверенность в вероятности действия

hab'a 'a'ul-lak ba'deen

FUT-1статья; PFV 1говорить; IPFV, SG-LOC-2SG, M, GEN потом

Да я тебе потом скажу.

Однако в подобных примерах согласование может отсутствовать, что свидетельствует о потере грамматического согласования с подлежащим и функционировании лексемы на уровне высказывания в целом, то есть в качестве средства «коммуникативной упаковки»:

yib'a ihna 'alee-na l-ḥa'

Зстатья; IPFV, SG 1PL на-1PL, GEN ART-правда

Значит, мы этого заслужили.

3. начало аргументации с неизвестным финалом, удивление

ba'a eeh tinfa' il-kutub wa-l-garāyid?

Зстатья; PFV, SG что 3приносить пользу; IPFV, SG, F ART-книги и-ART-газеты

Ну и какая польза от книг и газет?

4. подытоживающий вышесказанное вывод, окончательность решения

⁸¹ С формальной точки зрения представляет собой перфектив и имперфектив (глагол прошедший и глагол подобный) от глагола со значением «оставаться, сохраняться; пребывать, находиться, существовать».

ḥallina nirtāḥ ba'a

позволь-1PL, ACC1отдыхать; IPFV, PL 3статья; PFV, SG
Ну все, теперь давайте отдохнем!

5. в вопросительных высказываниях

dah yib'a gooz-ik?

DEM 3статья; IPFV, SG муж-2SG, F, ACC
[Значит], вот это твой муж?

ik-kalām-da yib'a eeh?

ART-слова-DEM 3статья; IPFV, SG что
Да что же это за [манера] говорить?

Вероятно, в данных примерах лексема *yib'a* не является глагольной связкой, а при помощи нее происходит манифестация говорящего субъекта. Дело в том, что употребление данных вопросительных высказываний возможно и без лексемы *yib'a*, что указывает на ее функционирование в качестве коммуникативного средства, меняющего оттенок значения всего высказывания – кроме собственно вопроса, мы получаем дополнительное указание на присутствие говорящего и важность его мнения.

В этой связи справедливо говорить о существовании таких коммуникативных средств, выражающих оценку говорящего, посредством которых он не только характеризует ситуацию (как возможную, должную и т. п.), а «упаковывает» высказывание таким образом, чтобы заявить о себе.

Подобная модальная функция демонстрируется в ЕД и личным местоимением, например, в вопросительных высказываниях:

huwwa l-'insān 'aql-u daftar?

3SG; M ART-человек; M разум-3SG; POSS; GEN
тетрадь

[Что же] человеческий разум – это тетрадь, [в которой ведется запись]?⁸²

hiyya wkaala min ġeer bawwāb?

3SG; F учреждение; F PREP иное швейцар

А что же, бывает учреждение без швейцара?

humma kulli n-nās kida?

3PL все ART-люди такие

[Что же] все-все люди такие?

‘arība! (выражение удивления)

huwwa ħadrit-ik bi-tigī hina kull yoom?

3SG Вы, уважаемая, 2приходитьIPFV; SG; F сюда каждый; M; ACC день; M; GEN

А Вы [что ж] приходите сюда каждый день?

Поскольку вопрос в ЕД формулируется и без помощи специальных средств, на основе интонации, есть основания утверждать, что данные примеры предполагают манифестацию говорящего посредством особого построения высказывания – его коммуникативного членения, при помощи акцента/фокуса на той или иной части содержания высказывания. Фокус высказывания мы понимаем, как формально выраженную прагматическую функцию (операцию), действующую на наиболее важную информацию в высказывании с целью реализовать коммуникативные потребности говорящего и, как следствие, направить или изменить понимание слушателем сути сообщения.

Подобные коммуникативные средства выражения мнения говорящего, его видения ситуации, «упаковывают» высказывание согласно намерению говорящего – формаль-

⁸² Пословица употребляется в ситуации извинения за забывчивость.

ная структура высказывания не соответствует его коммуникативной структуре. Так, это наглядно проявляется в вопросительных высказываниях на ЕД, где местоимение 3-го лица ед.ч. занимает начальную позицию в предложении и оказывается подлежащим-темой (*mubtada'*), а последующая предикативная конструкция – сказуемым-ремой (*ħabar*) – в терминах ТАГТ. При этом личное местоимение, хотя и выполняет позиционно функцию «пустой темы», в коммуникативном плане оказывается дополнительно нагружено и служит именно средством для говорящего обозначить себя через указание на собственное видение ситуации.

Представляется, что для решения вопроса соотношения формального и коммуникативного устройства подобных предложений вполне оправдано обращение к положениям ТАГТ, поскольку сложившийся в ней способ рассмотрения структуры высказывания представляет собой синтез формального и коммуникативного подходов⁸³.

Известно, что синтаксическую позицию подлежащего-темы *mubtada'*, равно как и позицию сказуемого-ремы *ħabar*, могут занимать не только самостоятельные лексические единицы, но и словосочетания или даже предикативные конструкции. В этом случае оппозиция *mubtada'* – *ħabar* отражает уже не сколько формальную содержательную структуру предложения, но его коммуникатив-

⁸³ Согласно положениям традиционной арабской грамматической теории (ТАГТ), следует различать именные и глагольные предложения – в зависимости от частиречной принадлежности первого компонента. Главные члены – формальное подлежащее и формальное сказуемое – получают функциональную квалификацию на основании их смыслового содержания как в именном предложении (*mubtada'*, т.е. «начальный элемент» + *ħabar*, т.е. «сообщение»), так и в глагольном (сказуемое-глагол обозначается как «действие» [*fī'l*], а подлежащее – как «деятель» [*fā'il*]).

ное устройство. Арабские языковеды посредством терминологии зафиксировали функцию темы как отправной точки высказывания, которая связывает его с контекстом⁸⁴. Значит, несколько абстрагируясь, можно использовать термин *mubtada'* и для коммуникативного анализа глагольного предложения. Именно так поступает автор комментария, обнаруженного в одной из рукописей труда Сибавайхи, корифея арабской лингвистической традиции [Сибавайхи, 2018, с. 93]. Так, уже на заре становления ТАГТ некоторые арабские грамматисты пытались обратить внимание именно на коммуникативную перспективу предложения. Вероятно, в прагматическом контексте оппозиция *mubtada'* – *ḥabar* предполагает реализацию той самой «прагматической операции» *фокуса* в высказывании и дает возможность говорящему обратить внимание слушающего на наиболее важную, по его мнению, информацию, а также добиться необходимого ему понимания сообщения.

Таким образом, в результате исследования выявлено, что:

1) оценочная модальность в арабском языке в целом и в ЕД в частности именно в той ее зоне, где идет речь о манифестации говорящего, изучена в меньшей степени;

2) в ЕД такой тип модальности выражается лексическими и синтаксическими средствами, характеризующимися многозначностью в сфере модальности; выражение подобных значений играет значительную роль для построения успешного акта коммуникации;

⁸⁴ Арабский лингвист ал-Галаййини пишет, что «al-mubtada' отличается от al-ḥabar тем, что al-mubtada' – это «то, о чем сообщается» (muḥbar-un 'an-hu), а al-ḥabar – это «то, что сообщается» (muḥbar-un bi-hi)». Первый компонент характеризуется как опора, «то, на что опираются» (al-musnad ilayh), а второй компонент – как «то, что опирается» (al-musnad) [Al-Galāyīnī, 1994, с. 253].

3) для выявления средств выражения «субъективной» модальности и манифестации говорящего важно показать соотношение формальной и коммуникативной структуры высказывания в ЕД, чему в наибольшей степени способствует анализ высказывания, основанный на положениях ТАГТ.

БИБЛИОГРАФИЯ

Архивные материалы

Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. Ф. 134. Оп. 3. Д. 640. Фонд В.Ф. Минорского.

Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (ИР НБУВ), ф. 1, д. 22664–22667 [Письма В.В. Бартольда – А.Е. Крымскому].

ИР НБУВ, ф. 36, д. 377–399 [Письма В.Ф. Минорского – А.Е. Крымскому].

Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук (СПб АРАН), Ф. 777, Оп. 2, Д. 228 [Письма А.Е. Крымского – В.Р. Розену].

СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128 [Письма А.Е. Крымского – В.В. Бартольду].

Литература на русском и украинском языках

Аганина Г.Р. Лингвистические основы орфоэпии рецитации Корана // Мейер М.С., Аганина Г.Р., Гайнутдинова А.Р., Фролов Д.В. Сборник пособий по исламоведению и корановедению. М.: Восточная книга. 2012, с. 63–179.

Аганина Г.Р. Орфоэпия рецитации Корана: дис\... кан. филол. наук: защищена 29.03.07. М.: 2007.

Али-Заде Э.А. Русская литература и арабский мир (к истории арабо-русских литературных связей). Книга 1. М.: ООО «Издательство МБА», 2014.

Али-Заде Э.А. Русская литература и арабский мир (к истории арабо-русских литературных связей). Книга 2. М.: ИВ РАН, 2020.

Али-Заде Э.А. Учение Л.Н. Толстого о непротивлении злу насилием в арабском восприятии // В сб. Материалы международной научной конференции «Толстовские чтения – 2016». М.: РГ-Пресс, 2017. С. 325–332.

Аль-Музаффарийя. Сборник статей учеников профессора барона Виктора Романовича Розена ко дню двадцатипятилетия его первой лекции 13-го ноября 1872–1897. СПб., 1897.

Андреева Ю. «Идея университета» в России (XVIII – начало XX в.) // «Быть русским по духу и европейцем по образованию»: Университеты Российской империи в образовательном пространстве Центральной и Восточной Европы. XVIII – начало XX в. М., 2009.

Базиянц А.П. Лазаревский институт в истории отечественного востоковедения. М., 1973.

Бартольд В.В. История изучения Востока в Европе и России. 2-е изд. Л., 1925.

Бахр Т., Федоров П. Российская православная школа в Ливане (1887–1914), Бейрут – Санкт-Петербург: 2012.

Беляев Е.А. Годфруа-Демонбин. Мухаммед // Проблемы востоковедения. № 1, 1960. С. 37–52.

Бердяев Н. Судьба России. М., 1990.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. Синодальное издание М., 1987.

Билык И.Е. Интерпретация мифологических мотивов в пьесе Назира Аль-узма «Урук ищет Гильгамеша» // Арабская филология: традиции и современность. Материалы Всероссийских ежегодных конференций арабистов. Центр арабских и исламских исследований 2016–2017 гг. М.: ИВРАН, 2018. С. 207–225.

Билык И.Е. К вопросу об обращении к мифологическому материалу египетского драматурга XX века Али Ахмеда Бакасира (на примере пьесы «Харут и Марут») // Арабский мир в потоке событий и времени (Ученые записки № 2). М.: Институт востоковедения РАН, Фонд русско-арабских исследований и информации, 2016. С. 382–397.

Билык И. Е. О социально-политическом концепте мифологизма в арабских литературах XX века. М.: МГИМО (в печати).

Билык И. Е. Пьеса «Осирис» Али Ахмеда Бакасира и интерпретация древнеегипетских мифологических мотивов // Арабская филология: традиции и современность. Материалы Всероссийских ежегодных конференций арабистов. Центр арабских и исламских исследований 2016–2017 гг. М.: ИВРАН, 2018. С. 75–96.

Брандес М. П. Стилистика текста. М: Прогресс-Традиция; ИНФРА-М, 2004.

Веселовский Н. 30 лет ученой деятельности барона В. Р. Розена // Журнал Министерства народного просвещения. 1902. Ч. 344.

Габучан Г. М. К вопросу о структуре семитского слова. М.: Семитские языки. Вып. 2 4.1.

Гегель Г. В. Эстетика. М.: «Искусство», 1968. Т. 1.

Гельб И. Дж. История письменности. От рисуночного письма к полноценному алфавиту. – М.: Центрполиграф, 2018.

Гельб И. Дж. Опыт изучения письма. М.: Радуга, 1982.

Гиргас В. Ф. Очерк грамматической системы арабов. С.- Петербург, 1873.

Горький М. Избранные сочинения в 3-х томах. Т. 1. М., 1968.

Гранде В. М. Введение в сравнительное изучение семитских языков. М.: «Восточная литература» РАН, 1998.

Гранде В. М. Сохранение «слогового ритма» в некоторых моделях слов. М.: Арабская филология, 1968.

Грюнебаум Г. Э фон. Классический ислам. Очерк истории (600–1258) // Пер. с англ. И. М. Дижур. Предисл. В. В. Наумкина. М.: «Наука», 1988.

Гурницкий К. И. Агафангел Ефимович Крымский. М., 1980.

Данциг Б. М. Ближний Восток в русской науке и литературе. Дооктябрьский период. М., 1973.

Данциг Б. М. Изучение Ближнего Востока в России (XIX – начало XX в.). М., 1968.

Данциг Б. М. Русские путешественники на Ближнем Востоке. М., 1965.

Дарвиш М. «Я не хочу, чтобы эта поэма заканчивалась» [Электронный ресурс]. URL: <https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://foulabook.com/ssstorag/book/65114.Foulabook.com.2018-03-03.1520119918.pdf&hl=ar> (дата обращения: 23.07.2020).

Джебран Халиль Джебран, Амин ар-Рейхани. Эхо ливанских гор. Стихотворения. Пер. С араб. В. А. Волосатова. Послесловие и ред. текста М. В. Николаевой. М.: РУДН, 2008.

Доклады АН СССР. 1929. № 12.

Долинина А. А. Арабский перевод «Крейцеровой сонаты» Л. Н. Толстого // Вопросы филологии стран Азии и Африки. Вып. 2. Л., 1973. С. 116–133.

Долинина А. А. Невольник долга. СПб., 1994.

Долинина А. А. Очерки истории арабской литературы Нового времени. Египет и Сирия. (Просветительский роман 1780–1914)». М.: Наука, 1973.

Долинина А. А. Первые арабские переводы Толстого // Сб. Лев Толстой и литературы Востока. М., 2000. С. 252–269.

Епістолярна спадщина Агатангела Кримського. Т. 1 (1890–1941 рр.); Т. 2 (1918–1941 рр.). Київ, 2005.

Живи Египет. Рассказы. Составитель Кирпиченко В. Н. М., 1973.

Записки П. А. Столыпина по «мусульманскому вопросу». 1911 г. Предисловие, примечания и комментариев Д. Ю. Арапова // Восток. 2003. № 2.

Зухайр «Я снова в долине Дарраджа...» [Электронный ресурс]. URL: <http://litena.ru/books/item/f00/s00/z0000059/st010.shtml> (дата обращения: 01.07.2020).

Имруулькайс. «Спешимся здесь...», «Поплачем над прежней любовью...», «Чьи огнища остались...» [Электронный ресурс]. URL: <http://litena.ru/books/item/f00/s00/z0000059/st006.shtml> (дата обращения: 01.07.2020).

История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990.

История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997.

История университетского образования в России и международные традиции просвещения. Т. 2. СПб., 2005.

Калям шариф – перевод смыслов. Казань: «Хузур» – Спокойствие, 2019.

Капиталева К. С. «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник» в «Записки Коллегии Востоковедов, 1930.

Кирпиченко В. Н. Предисловие // *Аль-Хаким Т.* Избранное. М.: Московский писатель, 1998. С. 1–2.

Кирпиченко В. Н., Сафронов В. В. История египетской литературы XIX–XX веков. В 2 т. Т. 1. Литература XIX – первой половины XX в. М: Вост. лит. РАН, 2002.

Кирпиченко В. Н., Сафронов В. В. История египетской литературы XIX–XX веков. В 2 т. Т. 2 Литература второй половины XX в. М.: Вост. лит. РАН, 2003.

Кононов А. Н. Библиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период. М., 1974.

Коран – перевод с арабского и комментарии М.-Н.О. Османова. М., 2008.

Коран – перевод смыслов и комментарии Валерии Пороховой. Дамаск-Москва, 1998.

Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. В 6 т. Т. 3. М. – Л., 1956.

Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики // *Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. Т. V. М.-Л., 1958.

Крымский А. Ю. Твори в п`яти томах. Т. 5, кн. 1. Листи (1890–1917); кн. 2. Листи з Сирії та Лівану (1896–1898). Київ, 1973.

Крымский А. Е. История новой арабской литературы. М.; Наука, 1971.

Крымский А. Е. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии. Т. 1. Вып. I. М., 1901.

Крымский А. Е. Очерк развития суфизма до конца III века Гижры. М., 1895.

Крымский А. Е. Письма из Ливана (1896–1898). М., 1975.

Куделин А. Б. Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М.: Языки славянской культуры, 2003.

Куделин А. Б. Переписка Мухаммада Абду и Льва Толстого (из истории русско-арабских культурных связей в начале XX века) // Письменные памятники Востока. 2009. № 1 (10). С. 182–189.

Кузнецов В. А. Структура и развитие арабо-мусульманского исторического знания в VIII–XV вв. / Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. ист. наук. М., 2010.

Кузнецова Н. А. Востоковеды-лазаревцы на рубеже двух веков по их письмам // Формирование гуманистических традиций отечественного востоковедения (до 1917 года). М., 1984.

Лабид. «Где становье! Увы!..» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.khayma.com/salehzayadne/moalaqat/labeed.htm> (дата обращения: 07.07.2020).

Лихачев Д. С. Развитие русской литературы. X–XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973.

Нуайме М. Мои семьдесят лет. М., Наука, 1980.

Образ скорпиона в различных традициях [Электронный ресурс]. URL: <https://vs.kiev.ua/2010/09/02/obraz-skorpiona-v-razlichnyx-tradiciax/> (дата обращения: 1.02.2021).

Падучева Е. В. Модальность // Русская корпусная грамматика, 2016 [Электронный ресурс]. URL: <http://rusgram.ru/pdf/paducheva-2016-modality.pdf> (Дата обращения: 25.11.2020)

Памяти академика В. Р. Розена. Статьи и материалы к сорокалетию со дня его смерти (1908–1948). под ред. И. Ю. Крачковского. М.-Л., 1947.

Памяти барона Виктора Романовича Розена. Сообщения, читанные в заседании отделения 20 ноября 1908 г., и список трудов барона В. Р. Розена // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. 1909. Т. XVIII.

Пахсарьян Н. Т. Тема руин во французской литературе XVIII века [Электронный ресурс]. URL: <http://lit-prosv.niv.ru/>

lit-prosv/articlesfra/pahsaryan-tema-ruin.htm (дата обращения: 05.07.2020).

Переписка академиков А. Е. Крымского и И. Ю. Крачковского 1920–1930-х годов. Публ. И. М. Смилянской // Неизвестные страницы отечественного востоковедения. М., 1997.

Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: «Наука», 1991.

Письма А. Е. Крымского И. Ю. Крачковскому. Публ. и прим. А. Г. Недвецкого и И. М. Смилянской // Восток. 1993. № 1.

Плунгян В. А. Общая морфология: Введение в проблематику. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.

Поляков Ю. Природа любви не меняется. «Вечерняя Москва». 3–10 сент., 2020. № 35 (28623) vm.ru.

Пронин В. А. Литература руин [Электронный ресурс]. URL: <https://lit.wikireading.ru/30764> (дата обращения: 15.07.2020).

Сибавайхи, Абу Бишр 'Амр. Китаб. Введение (главы 1–7). Перевод и комментарии под общ. ред. Д. В. Фролова. М., 2018.

Смилянская И. М. Очерк востоковедной деятельности А. Е. Крымского // *Крымский А. Е.* Письма из Ливана (1896–1898). М., 1975.

Смысловой перевод Священного Корана на русский язык – перевод с арабского Кулиева Эльмира. Медина – Саудовская Аравия, 1433/2011.

Соловьев В. Русская идея. М., 1911.

Тарафа. «В песчаной долине следы пепелищ уцелели...» [Электронный ресурс]. URL: <https://www.aldiwan.net/poem20973.html> (дата обращения: 01.07.2020).

Томан И. Б. Культ руин. Фрагменты истории [Электронный ресурс]. URL: <http://culturolog.ru/content/view/2386/6/> (дата обращения: 15.07.2020).

Трубецкой Н. С. Основы фонологии. М.: Издательство иностранной литературы, 1960.

Фильштинский И. М. История арабской литературы. V – начало X в. М.: «Наука», 1985.

Франко И. Рец. на кн.: Крымский А. Пальмовые ветви // *Франко И. Сочинения. Т. IX. М., 1959.*

Фролов Д.В. Классический арабский стих История и теория аруда, М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.

Аль-Хаким Т. Избранное. Предисловие В.Н. Кирпиченко. М.: Московский писатель, 1998.

Хусейн, Таха. Избранное. М., 1989.

Энциклопедический словарь Товарищества бр. А. и И. Гранат. В 57 т. Т. 36, Ч. III: Род – Россия. М.: 1916.

Юнусов К.О. Драматургия Тауфика аль-Хакима. М.: «Наука», 1976.

Литература на европейских языках

Afki, Fatima. L'Image de l'Égypte dans l'œuvre de Tawfiq al-Ḥakīm. Thèse de doctorat en cultures & sociétés dans le monde arabe et musulman. Université Michel de Montaigne Bordeaux 3 École Doctorale Montaigne Humanités (ED480). Bordeaux, 2014.

Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Bd I. Weimar-Berlin, 1898.

Brockelmann, Carl. Geschichte der Arabischen Litteratur. Vol. I. Leiden: E.J. Brill, 1943.

Brušlad K. The syntax of spoken Arabic: a comparative study of Moroccan, Egyptian, Syrian, and Kuwaiti dialects. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2000.

Cooper P. The ancient poems that explain today [Электронный ресурс]. URL: <https://www.bbc.com/culture/article/20180820-the-6thcentury-poems-making-a-comeback> (дата обращения: 01.07.2020).

De Yong, Frederic. Turuq and Turuq linked institutions in 19th century Egypt: a historical study in organizational dimensions of Islamic Mysticism. Leiden: E.J. Brill, 1978.

Evliya Çelebi. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Т. X. İstanbul: Maarif Vekâleti, 1938.

Hermansen M.K. Miracles language and power in a 19th century Islamic hagiographic text // Arabica. XXXVIII. 1991. P. 326–350.

Karmouty, Eman. The Quest of Isis: Law and Justice: Maat. Versions of her drama from Pharonic times till the 20th century. Documenta, 2004. P. 335–377.

Manfredi S., Tosco M. The morphosyntax and prosody of topic and focus in Juba Arabic [Электронный ресурс]. URL: <http://academia.edu> (Дата обращения: 27.11.2020).

Mayeur-Jaouen, Catherine. Al-Sayyid al-Badawī, un grand saint de l’islam égyptien. Le Caire: Institut français d’archéologie orientale, 1994.

Mayeur-Jaouen, Catherine. Histoire d’un pèlerinage légendaire en islam. Le mouled de Tantâ du XIII-e siècle à nos jours. Paris: Aubier, 2004.

Mitchell T.F., al-Hassan S.A. Modality, Mood and Aspect in Spoken Arabic. London: Kegan Paul International, 1994.

Palmer F.R. Mood and Modality. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Said, Aleya Abdel Salam. An analysis of form and style in the plays of Tawfik al-Hakim [Электронный ресурс]. URL: <https://www.proquest.com/openview/5264cab50d710966c170e8a00b705594/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y> (дата обращения: 25.06.2021).

Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature. Eds. Abdel-Malek K., & Hallaq W. Leiden, The Netherlands: Brill, 2000. [Электронный ресурс]. URL: https://books.google.ru/books?id=EfbZD12zyuIC&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 01.07.2020).

Winter, Michael. Society and religion in early Ottoman Egypt, studies in the writings of ‘Abd al Wahhāb al-Sha‘rānī. New Brunswick & London: Transaction Books, 1982.

Литература на восточных языках

Аль-Азма Н. Урук табхас ан Джилкамеш (Урук ишет Гильгамеша). Дамаск, 1986.

Абу Нага, Абуль Муаты. То лицо и тот запах [Залика-ль-ваджх ва тилька ар-раиха] // «Аль-Араби». Сентябрь. Кувейт, 1979.

‘Ашур, ‘Абд аль-Фаттах. Ас-Саййид аль-Бадауи, шайх уа тарика [Саййид аль-Бадауи, шейх и суфийское братство]. Каир: Дар аль-мисриййа ли-т-талиф уа тарджима, 1967.

Бакасир А.А. Узирис [Осирис]. Каир: Дар Мисри ли-т-таб‘а. 1959.

Бейрут ва джабаль Лубнан ‘аля машариф аль-карн аль-‘ишрин: дираса фи ат-та’рих аль-иджтима‘ий мин музаккарат аль-‘алим ар-русий аль-кабир А. Крымский [Бейрут и Горный Ливан на пороге XX века: исследование по социальной истории из дневников великого русского ученого А. Крымского], Тарджама: Йусуф ‘Аталла. Такдим ва та‘лик: М. Дахир. Бейрут: Дар Аль-Мада, 1985.

Бейтар, Моду. Кыратани мухталифатани фи ривайа аль-катиба аль-джазаириййа Ахлям Мустаганми аль-джадида «Аберсарир». Аль-хайат маджаз ва-ль-китаба ар-ривайиййа хийа аль-вакы аль-хакыки. Аль-мар’а вара’ кына ар-рави ва-ль-хытаб зукури [Два различных прочтения нового романа алжирской писательницы Ахлям Мустаганми «Проходящий через постель». Жизнь–метафора, роман – реальная действительность. Женщина под маской рассказчика, а дискурс мужской]. Аль-Хайат (Лондон). № 14582. 25.02.2003.

Вазен, Абдо. Ахлям Мустаганми ва кариуха «аль-катель» [Ахлям Мустаганми и ее «сраженный наповал» читатель]. Аль-Хайат. № 18490. 18.11.2013.

Воробьев С.А. Ар-рус фи-лубнан – ал-муватинун ар-рус фи-лубнан мадийан ва хадиран: маджму‘а мавад [Русские в Ливане – российские соотечественники в Ливане: история и современность: сборник материалов], Бейрут: Chamas, 2010.

Воробьев С.А. Русийа фи кальб Лубнан – аль-муватинун ар-рус фи-Лубнан мадийан ва-хадиран: маджму‘а мавад [Рос-

сия в сердце Ливана – Российские соотечественники в Ливане в прошлом и настоящем – Сборник материалов]. Бейрут: Shams Publications, 2017.

Аль-Галляййини М. Джами‘ ад-дурус аль-‘арабиййа. Бейрут, 2005.

Данциг Б.М. Ма‘аруф Хазна Дар. Дамаск: Дар мад, 2008.

Ибн аль-Мулаккин, Сирадж ад-Дин ‘Умар. Табакат аль-аулиййа [Разряды «святых»]. Бейрут: Дар аль-ма‘рифа, 1986.

Ибн Иййас, Абу-ль-Баракат Зайн ад-Дин Мухаммад. Бадаи аз зухур фи уака‘и ад-духур [Ликования цветов в событиях веков]. Т. I. Каир: аль-Хайа аль-мисриййа аль-‘амма, 1984.

Ибн Рашик аль-Кайравани. Аль-‘умда фи маджалис аш-ши‘ар уа-адабих [Основы стихосложения и литературоведения]. Багдад: Дар аль-Джилъ, 1981.

Ибн Тагрибирди, Абу-ль-Махасин Джамаль ад-Дин Йусуф. Ан-Нуджум аз-захира фи мулук Миср уа-ль-Кахира [Блистающие звезды владык Египта и Каира]. Т. VII. Каир: Уизарат ас-сакафа уа-ль-иршад, 1929.

Аль-Кади Х. Низам аль-китаба аль-‘арабиййа: мухаддидат аль-хувиййа ва ат-тасниф // Низам аль-китаба аль-‘арабиййа: ан-нушу ва ат-татаввурат, с. 1–43. Марказ аль-малик ‘Абд Аллх ад-Даулийй ли-хидмат аль-люга аль-‘арабиййа, 2017.

Канафани, Гассан. ‘Аид ила Хифа [Возвращение в Хайфу]. Бейрут: Маншурат ар-рамаль, 2015.

Крымский А. 1897 – кисас Бейрут [1897 – Бейрутские рассказы]. Бейрут: Издательство Рида Аль-Раиса, 2017.

Крымский А. Са‘ф ан-нахиль – аш‘ар гра‘ибийа [Пальмовая ветвь – экзотическая поэзия], Киев: Doleby House, 2019.

Куддус, Ихсан Абдель. Вершина любви [Мунтаха-ль-хубб]. Каир, 1959.

Кундурушкин С. Хикаят Кундурушкин Лубнан кабла карн би-риша русийа [Сказки Кондурушкина – Ливан прошлого столетия в русской прозе], Бейрут: Дар Аль-Азхар, 2016.

Кундурушкин С. Кисас Сурийа – Билад аш-Шам кабла аль-карн би-риша русийа. [Сирийские рассказы – Великая Сирия про-

шлого столетия в российской прозе]. Бейрут: Дар аль-Мусаввир аль-Араби, 2019.

Аль-Мунауи, 'Абд ар-Рауф Мухаммад. Аль-Кавакиб ад-дуррийа фи тараджим ас-садат ас-суфиййа [Сияющие созвездия биографий предводителей суфиев]. Каир, 1938.

Муртада, Й. Лубнан – Русийа: садака лада джузур (1839–2012). [Ливан – Россия: дружба, имеющая корни (1839–2012)] Бейрут: Джама'ийа ас-садака аль-лубнанийа ар-русийа, 2012.

Мустаганми, Ахлям. Аль-асуад йалику бики [Черное тебе идет]. Бейрут: Нофель, 2012.

Наджжар, Амир. Ат-Турук ас-суфиййа фи Миср [Суфийские братства в Египте]. Каир, 1983.

Петкович К., Лубнан ва-ль-лубнанийун. [Петкович К. Ливан и Ливанцы]. Тарджама: Йусуф 'Аталла. Мураджи'а: М. Дахир. Бейрут: Дар Аль-Мада, том 1, 1984.

Раеф И. Мин Бейрут ва-'анха – аурак Урасийа фи тафа'уль аль-хадарий. [Из Бейрута и о нем – евразийские записки о взаимодействии цивилизаций]. Бейрут: Дар аль-Мусарриф аль-Араби, 2018.

Раеф И. Аб'ад мин аш-Шарк – аурак Урасийа фи тафа'уль ас-сакафий [За пределами Востока – евразийские записки о взаимодействии культур], Каир: Египетско-российский фонд науки и культуры, 2020.

Ризк И. Лубнан: хильм аль-мийах ад-дафит'а – Русийа би-ль-хитт аль-'арабий. [Ливан, мечта о теплых водах – Россия в арабских письменах] Бейрут: Дар Хамзат Васл, 2012.

Русийа ва-уртудукс аш-шарк [Россия и восточное православие] Баламанд: Публикации Университета Баламанда, 1998.

Русийа ва-ль-Маршрик аль-'арабий [Россия и арабский Машрик] Триполи: Gross Press, 1999.

Рыженков А. и др. Сурийа ва-лубнан ва-филастин фи ан-нисф ал-авваль мин аль-карн ат-таси' 'ашр. [Сирия, Ливан и Палестина в первой половине XIX века]. Тарджама: Йусуф 'Аталла. Мураджи'а: М. Дахир. Бейрут: Дар ан-Нахар, 1:1984.

Ас-Суйути, Джалаль ад-Дин ‘Абд ар-Рахман. Хусн аль-мухадара фи тарих Миср уа-ль-Кахира [Лучшее раскрытие известий из истории Египта и Каира]. Каир: Дар аль-ихйа аль-кутуб аль-‘араби, 1967.

Сивавайхи. Китаб / ред. ‘Абд ас-Салам Мухаммад Харун. Т. 4. Каир, 1968.

Ат-Тамими, Рафик; Бахджат, Мухаммед. Вилайа Бейрут [Вилайет Бейрут]. Бейрут: публикации Лихад Хатыр, иллюстрированное издание: 1979.

Тарих ат-Табари [История Табари]. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘илмийа, 1988.

Туайма, Саййид Ахмад. Хайа Саййид аль-Бадауи [Жизнь Саййида аль-Бадауи]. Каир: Дар аль-кауумийа ли-т-тиба‘а, 1966.

Хадис Русийа мин аджль ас-садака ва-с-салям: хамс санават ми ат-тафа‘уль ас-сакафий байн Русийа ва Лубнан. [Русская беседа во имя дружбы и мира – пять лет культурного взаимодействия между Россией и Ливаном], Бейрут: Джама‘ийа ал-мутахаджири джама ‘ат ва ма‘ахид аль-иттихад ас-суфйатий фи лубнан, май 2016 г. URL :https://www.academia.edu/28641913/Russian_Speech_about_Friendship_and_Peace_Five_years_on_Voice_of_People_Radio_station_2011_2016_Ar_pdf.

Хакки, Яхья Заря египетской новеллы [Фаджр аль-кысса аль-мисриййа]. Каир, 1975.

Хакки, Яхья Лампадка Умм Хашим и биография автора [Кындилъ Умм Хашим ма‘а сиратин затийа лиль муаллиф]. Каир, 1975.

Хакки, Яхья. Мать обездоленных [Умм аль-аваджиз]. Каир. 1955.

Аль-Хаким Т. Изис [Исида]. Каир, 1955.

Аль-Хаким Т. Шахразад [Шахразада]. Каир: Дар Миср ли-т-таб‘а. 1959.

Аль-Халаби, ‘Али. Ан-Насиха аль-‘алауиййа фи байан хусн тарикат ас-садат аль-ахмадиййа [Алидское назидание в разъяснении красот суфийского братства саййидов ахмадиййа]. Каир: аль-Мактаба аль-Азхариййа ли-т-турас, б. г.

Хивар ‘ильмий мафтух ма’-ль-бахиса ас-суфйатийа ад-дуктура Ирина М. Смилянская фи кадайа та’рих Лубнан ва-ль-мантака, хауараха д. Масуд Дахир [Открытый научный диалог с советским исследователем доктором Ириной Михайловной Смилянской по вопросам истории Ливана и региона с профессором Масудом Дахиром] // Маджалля ат-Тарик, Бейрут, август 1984.

Шамтах, Абдаллах. Ар-ривайа аль-джазаириййа ат-тис’ыниййа, китабат аль-михна ам миxнат аль-китаба? [Алжирский роман 90-х: писать об испытании или испытывать трудности писательской работы?] // Табаййун ли-д-дирасат аль-фикриййа ва-с-сакафиййа. Ар-ривайа аль-арабиййа ва-т-тахаввулят аль-иджтимабиййа ва-с-сакафиййа. Доха (Катар). № 2. Т. 1. 2012. С. 67–84.

Al-Galāyīnī M. Jāmi‘ ad-durūs al-‘arabiyya. Т. 2. Beirut, 1994.

Baş, Derya. Seyyid Ahmed el-Bedevî tarikatı ve İstanbul’da Bedevîlik. İstanbul: Kitabevi, 2008.

Şernûbî, Ahmed. Keşfü’l-guyûbî fi Tabakati’ş-Şernûbî. Aktaran: Muhammed el-Bulkunî. Trc. Nâim Erdoğan. İstanbul: Ocak Yayınları, 2002.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. *Аверьянов Юрий Анатольевич* – к. и. н., доцент Российского государственного гуманитарного университета, старший научный сотрудник Отдела истории Востока ИВ РАН.

2. *Баротзода Файзулло* – к. ф. н., доцент, депутат Маджлиси намояндагон (Нижней палаты) Палаты представителей Высшего Собрания Таджикистана, председатель Комиссии намояндагон по депутатской этике.

3. *Билык Ирина Евгеньевна* – к. ф. н., доцент кафедры современного Востока и Африки факультета востоковедения и социально-коммуникативных наук Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета.

4. *Бутакова Дарья Дмитриевна* – студентка ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова.

5. *Валеев Рамиль Миргасимович* – д. и. н., профессор Казанского (Приволжского) федерального университета.

6. *Валеева Роза Закариевна* – к.пед.н., доцент, заведующий кафедрой иностранных языков и перевода факультета сервиса, туризма и технологии продуктов общественного питания Казанского инновационного университета им. В.Г. Темирясова.

7. *Василюк Оксана Дмитриевна* – к. и. н., старший научный сотрудник Института востоковедения имени А.Е. Крымского НАН Украины.

8. *Гареева Луиза Ильдаровна* – студентка Санкт-Петербургского государственного университета.

9. **Кириллина Светлана Алексеевна** – д. и. н., профессор, заведующий кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова.

10. **Кяmilев Саид Хайбулович** – к. ф. н., старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН.

11. **Николаева Мария Владимировна** – к. ф. н., старший научный сотрудник Отдела литературы народов Азии ИВ РАН.

12. **Раеф Имадеддин** – писатель, литературовед, Ливан.

13. **Савватеева Татьяна Сергеевна** – старший преподаватель кафедры арабской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова.

14. **Успенская Нина Алексеевна** – к. ф. н., доцент кафедры языков стран Ближнего и Среднего Востока Московского государственного института международных отношений – Университета МИД России.

15. **Шуйская Наталья Михайловна** – к. ф. н., доцент кафедры языков стран Ближнего и Среднего Востока Московского государственного института международных отношений – Университета МИД России.

Научное издание

ЗЕРКАЛА
Современные направления
исследований арабской филологии
в России
коллективная монография

Редактор, корректор *Сарабьева Д. А.*
Верстка *Макеева Н. В.*
Обложка

Подписано 01.12.2021
Формат 60×90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 16,38. Уч.-изд. л. 10,1
Тираж 500 экз. Зак. № 480

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И. В. Федулов
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в ООО “Белый Ветер”
115054, г. Москва, ул. Дубининская, дом. 68, корп. 3, оф. 6
(495)-651-84-56