



К 200-летию

Института востоковедения РАН

**Труды Института
востоковедения РАН**

Выпуск 18

Труды Института востоковедения РАН

Серийное издание ISSN 2587-9502

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ:

Андросов Валерий Павлович – *председатель*
Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН – *сопредседатель*
Демченко Александр Владимирович – *ученый секретарь*
Аликберов Аликбер Калабекович
Белокреницкий Вячеслав Яковлевич
Железняков Александр Сергеевич
Романова Наталья Геннадиевна
Саутов Владимир Нилович

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Акимов Александр Владимирович	Кобзев Артем Игоревич
Алаев Леонид Борисович	Кузнецов Василий Александрович
Александров Юрий Георгиевич	Любимов Юрий Васильевич
Алпатов Владимир Михайлович	Мамедова Нина Михайловна
Белова Анна Григорьевна	Микульский Дмитрий Валентинович
Бурлак Светлана Анатольевна	Мосяков Дмитрий Валентинович
Ванина Евгения Юрьевна	Настич Владимир Нилович
Васильев Дмитрий Дмитриевич	Орлова Кеема Владимировна
Воронцов Александр Валентинович	Панарин Сергей Алексеевич
Десницкий Андрей Сергеевич	Плотников Николай Дмитриевич
Другов Алексей Юрьевич	Пригарина Наталья Ильинична
Захаров Антон Олегович	Сарабьев Алексей Викторович
Звягельская Ирина Доновна	Смагина Евгения Борисовна
Каменев Сергей Наумович	Суворова Анна Ароновна
Карасова Татьяна Анисимовна	Шаляпина Зоя Михайловна
Катасонова Елена Леонидовна	Шаумян Татьяна Львовна

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Труды
Института востоковедения РАН

Выпуск 18

**АРАБСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ:
ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Москва
2018

Составитель и ответственный редактор
Э. А. Али-заде

Труды Института востоковедения РАН. Вып. 18: Арабская филология: традиции и современность / отв. ред. Э. А. Али-заде – М.: ИВ РАН, 2018. – 308 с.

Настоящее издание подготовлено на основе докладов и сообщений XI и XII Ежегодных научных конференций арабистов, проходивших 21-23 ноября 2016 г. и 27, 29 ноября 2017 г. в Институте востоковедения РАН. Статьи охватывают широкий спектр проблем арабской филологии – литературы и языка. Значительную часть издания составляют статьи, в которых анализируются произведения арабских писателей, тематически посвященные разным историческим эпохам. Также рассматривается творчество отдельных писателей, внимание уделяется значимым сочинениям арабских литературоведов. Освещаются и вопросы, связанные с арабо-русскими культурными, в том числе литературными отношениями.

ISSN 2587-9502

ISBN 978-5-89282-854-3

СОДЕРЖАНИЕ

Материалы XI Ежегодной конференции арабистов. Институт востоковедения РАН. Центр арабских и исламских исследований. 21-23 ноября 2016 г.	11
<i>Л. Ф. Алёхина</i> . Публицистика и художественное творчество Жоржа Ханны.....	12
<i>Э. А. Али-заде</i> . Л.Н. Толстой и арабское литературоведение	36
<i>А. Г. Белова</i> . Новые термины и понятия в арабском языкознании.....	64
<i>И. Е. Билык (РГГУ)</i> . Пьеса «Осирис» Али Ахмеда Бакасира и интерпретация древнеегипетских мифологических мотивов.....	75
<i>И. В. Герасимов (СПбГУ)</i> . Описание Судана в произведении Мухаммада Хусейна Хайкала «‘Ашрат аййам фи-с-Судан»	97
<i>М. В. Николаева</i> . Бродвей и пустыня: Запад и Восток в творчестве Амина ар-Рейхани.....	119
<i>Н. А. Успенская (МГИМО)</i> . Баха Тахир и Эрнест Хемингуэй о любви и войне.....	134
<i>Яфия Юсиф Джамиль Хана (СПбГУ)</i> . Списки рукописи «Атуак аз-захаб» аз-Замахшари	151
<i>Н. М. Шуйская (МГИМО)</i> . Современный арабский роман – призер международного конкурса («Франкенштейн в Багдаде» Ахмеда Саадави).....	160
Материалы XII Ежегодной конференции арабистов. Институт востоковедения РАН. Центр арабских и исламских исследований. 27, 29 ноября 2017 г.	177
<i>Л. Ф. Алёхина</i> . Эпос или эпоха (о книге Жоржа Ханны «Кыссат аль-инсан»)	178

<i>М. Н. Николаева.</i> «Страшен день революции мрачный как дым». Два стихотворения Амина ар-Рейхани.....	190
<i>И. Е. Билык (РГГУ).</i> Интерпретация мифологических мотивов в пьесе Назира аль-Азма «Урук ищет Гильгамеша»...207	207
<i>А. А. Мокрушина (СПбГУ).</i> Вопросы совести и морали в пьесе Мустафы Махмуда «Человек и тень»	226
<i>Н. М. Шуйская (МГИМО).</i> Проблема конфессионализма в арабской прозе XXI века	232
<i>Э. А. Али-заде.</i> «Великое пятикнижие» Ф.М. Достоевского: эволюция арабского видения	246
<i>Е. В. Смирнова.</i> Арабские авторы о культурных связях России с Арабским Востоком в XIX-начале XX в.	273
<i>Яфия Юсиф Джамиль Хана (СПбГУ).</i> Семантика корня dagg в багдадском диалекте.....	290
<i>Н. Н. Лобырева (СПбГУ).</i> Образ семьи в пословицах и поговорках багдадского диалекта.....	295
<i>Н.С. Хамидова (СПбГУ).</i> Списки «Тадж аль-люга ва сихах аль-арабийя» Исмаила аль-Джаухари в рукописном собрании Восточного отдела библиотеки им. Горького СПбГУ	301

CONTENTS

Proceedings of the XI Annual Conference of Arabists. Institute of Oriental Studies, RAS. Arab and Islamic studies Center. November 21-23, 2016.....	11
<i>L. F. Alyokhina</i> . Publicism and artistic creativity of the Lebanese writer George Hanna	12
<i>E. A. Ali-zade</i> . L.N. Tolstoy and Arabic literary criticism.....	36
<i>A. G. Belova</i> . New terms and notions in the Arabic Linguistics	64
<i>I. E. Bilyk (RSUH)</i> . “Osiris”: the play by Ali Ahmed Bakasir and the interpretation of the ancient Egyptian mythological motives.....	75
<i>I. V. Gerasimov (SPbU)</i> . Description of Sudan in the work of Muhammad Hussein Haikal “Ashrat Ayyam fi-s-Sudan”	97
<i>M. V. Nikolaeva</i> . The Broadway and the Desert: East and West in Rihani’s works.....	119
<i>N. A. Uspenskaya (MGIMO)</i> . Baha Tahir and Ernest Hemingway about love and war.....	134
<i>Yafia Yusif Jamil Hana (SPbU)</i> . Copies of the Manuscript az-Zamahshari “Atwaq az-zahab”	151
<i>N. M. Shuyskaya (MGIMO)</i> . The modern Arab novel – the prize-winner of the International Contest (“Frankenstein in Baghdad” by Ahmad Saadawi.....	160
Proceedings of the XII Annual Conference of Arabists. Institute of Oriental Studies, RAS. Arab and Islamic studies Center. November 27, 29, 2017.....	177
<i>L. F. Alyokhina</i> . Epic or epoch (about the book of Georges Hannah “Kassat al-insan”)	178

<i>M. N. Nikolaeva</i> . “The Day of Revolution terrible like fire smoke...” Two poems by Ameen ar-Reyhani.....	190
<i>I. E. Bilyk (RSUH)</i> . Interpretation of the mythologic motives in the play “Uruk seeks for Gilgamesh” by Nazeer el-Azma.....	207
<i>A. A. Mokrushina (SPbU)</i> . Conscience and Morality in the play of Mustafa Mahmud “Man and Shadow”.....	226
<i>N. M. Shuyskaya (MGIMO)</i> . The problem of confessionalism in the Arab novel of XXI century.....	232
<i>E. A. Ali-zade</i> . “Great Pentateuch” by F.M. Dostoevsky: evolution of the Arab vision	246
<i>E. V. Smirnova</i> . Arab authors on Russian-Arab cultural links (19th – early 20th century).....	273
<i>Yafia Yusif Jamil Hana (SPbU)</i> . Семантика корня dagg в багдадском диалекте.....	290
<i>N. N. Lobyreva (SPbU)</i> . The image of family in the proverbs of Baghdadi dialect	295
<i>N. S. Hamidova (SPbU)</i> . Copies of the “Taj al-Lugha wa Sihah al-Arabiya” manuscript by al-Jawhari in the collections of the FAAS Library.....	301

МАТЕРИАЛЫ
XI ЕЖЕГОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ АРАБИСТОВ

Институт востоковедения РАН
Центр арабских и исламских исследований

21–23 ноября 2016 г.

Л.Ф. Алёхина

ПУБЛИЦИСТИКА И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО ЛИВАНСКОГО ПИСАТЕЛЯ ЖОРЖА ХАННЫ

Духовной основой прозы Жоржа Ханна (1891–1969) – классика современной арабской литературы, последователя марксистской идеологии, являлась общественная и политическая жизнь Ливана. По его мнению, литература призвана быть руководящей силой в обществе, выполнять преобразующую функцию, поэтому писатели не должны отстраняться от политики, от насущных забот и нужд своего народа. Считая «заблуждением» мнение о несовместимости политики и литературы, Ж. Ханна утверждал, что подлинный писатель сочетает в своем творчестве «две чаши весов: чашу, насыщающую душу сладостью, и чашу, которая служит задаче перевоспитания души». Он несет ответственность перед обществом при исследовании всех сторон жизни, будь то политические, экономические или культурные проблемы. Такое назначение писателя Ж. Ханна претворил в своих многочисленных публицистических и художественных произведениях, анализу которых посвящена данная статья.

Ключевые слова: Жорж Ханна, назначение писателя, социальная роль литературы, публицистика, художественное творчество, общественно-политическая проблематика.

Publicism and artistic creativity of the Lebanese writer George Hanna

The spiritual basis of the prose of George Hanna (1891–1969), a classic of modern Arabic literature, a follower of Marxist ideology, became a social and political life of Lebanon. Literature, in his opinion, is called to be a leading force in the development of society, to fulfill a transformative function, so the writers should not deviate from politics, from the pressing concerns and needs of their people. J. Hanna considered “misleading” view of the incompatibility of politics and literature, and claimed that the true writer combines his work “two scales: the bowl, saturating the soul sweetness, and the cup, which is the problem of re-education of the soul”. The writer is responsible to the community in the study of all the problems of life, whether it is a problem

of political, economic or cultural origine. Such an approach that should be immanent to the author was realized by G. Hanna in his many publicistic and literary works, that are under study in this article.

Key words: George Hanna, appointment of the writer, social role of literature, publicism, artistic creativity, social and political issues.

Жорж Ханна – воспитанник двух миссионерских школ, выпускник Американского университета в Бейруте. «В детстве, – вспоминал Ханна, – я верил, или точнее, был убежден, что деятельность миссионера преследует лишь одну цель – спасти человечество от мирских грехов, чтобы душа могла свободно перенестись в «мир вечного блаженства» [11. С. 90]. И только позднее Ж. Ханна усомнился в проповедях духовенства и задался вопросом: «Почему же духовники проповедуют равенство перед богом, а сами разделены на противоборствующие секты? Почему существуют протестанты и католики, если те и другие произошли из одного мира и готовятся попасть в прекрасную загробную жизнь, путь к которой один?» Очень скоро молодой Ханна заявит о том, что именно религия является одной из причин возникновения войн между государствами, именно она способствует сохранению социального неравенства, поскольку «все духовники и проповедники религии волей или неволей являются солдатами на службе Запада против Востока, Бог и его Пророк стали прямым оружием в руках империализма» [Там же. С. 92].

Уже в студенческие годы у молодого Ханна сложилось демократическое мировоззрение, чему, прежде всего, способствовала политическая обстановка в Ливане. Победа младотурецкой революции вызвала рост политической активности передовой части ливанской интеллигенции. В Бейруте развернулось массовое движение против *мутасаррифов*¹. Значительную роль в национально-освободительной борьбе сыграло студенчество, учащиеся местных колледжей и университетов. Одним из таких центров сосредоточения арабской патриотической интеллигенции был Сирийский протестантский колледж. Член одного из студенческих обществ – Ж. Ханна, выпускник факультета естественных наук Сирийского колледжа,

¹ Мутасарриф – правитель, начальник уезда, округа..

вместе со своими единомышленниками основал на факультете студенческий журнал «аль-Фаджр» («Заря»). Заведуя в журнале отделом социологии и политики, студент Ханна выступал за демократизацию образования, против самоуправства педагогов и руководства колледжа. По распоряжению ректора журнал вскоре был закрыт за то, что «он способствовал распространению среди студентов бунтарского духа», однако «аль-Фаджр» стал ядром нового литературного журнала – «аль-Фаджр аль-бейрутиййа» («Бейрутская заря»). В первом его номере Ханна выступил со статьей «Как мы основали “аль-Фаджр”», заслужившей лестный для автора отзыв шейха Бишары аль-Хури (1890–1964) – известного ливанского литератора (впоследствии президента республики). По признанию Ж. Ханна, эта статья стала началом его творческого пути [Там же. С. 103].

Со временем Ж. Ханна всё активнее включается в общественно-политическую деятельность. Он – постоянный автор бейрутских газет «ат-Телеграф» («Телеграф», 1932), «аль-Ахбар» («Известия», орган Компартии Ливана), журналов «ат-Тарик» («Путь», 1941), «аль-Адиб» («Литератор», 1942), «аль-Адáb» («Литературы», 1952), «ас-Сакафа аль-ватаниййа» («Национальная культура», 1952) и др. Почти в каждом номере этих изданий Ж. Ханна выступал со статьями, разъясняя народу смысл важнейших событий общественной жизни, причины социального неравенства.

1930-е годы – период активной врачебной практики Ж. Ханна. К тому времени он окончил и медицинский факультет Американского университета. Диплом врача давал ему возможность как можно полнее изучить жизнь различных слоев общества, ибо врач, по его словам, «идет и во дворцы к богатым, и в лачуги к беднякам». Нищета, в которой жило «простонародье», всякий раз напоминала ему о собственных непростых днях, когда, не имея средств платить за учебу, он вынужден был выполнять любую работу в университете: мыть посуду в студенческой столовой, заниматься уборкой.

В сложное время французского мандата в Ливане Ж. Ханна пишет и в 1944 г. издает первое крупное публицистическое

произведение «От оккупации к независимости» («*Мин аль-ихтиляль иля-ль-истикляль*»), где анализирует политику французского мандата за 25 лет, заостряя внимание на событиях в Ливане последних военных годов. Книга печаталась в типографии тайно, но неким образом один экземпляр попал в руки французских властей. Тираж был конфискован, рабочие типографии – арестованы, все вышедшие экземпляры сочинения были сожжены, а «дело» Ж. Ханны – передано в военный трибунал. Он избежал сурового наказания, поскольку занимал пост генерального секретаря Национального Конгресса, созданного в Бейруте в 1943 г. и объединившего все патриотические силы Ливана и Сирии. Лишь в 1946 г., когда последний французский солдат покинул территорию Ливана, книга «От оккупации к независимости» вышла вторым (легальным) изданием.

Очередную книгу «Путь освобождения» («*Тарик аль-халас*», Бейрут, 1948) Ж. Ханна посвятил событиям палестинской войны 1948 г. Мысли, выраженные в ней, вызвали недовольство на сей раз местных властей, и по выходе из печати книга была сразу же конфискована и запрещена, однако успела распространиться среди читателей, воспринявших ее как боевой, программный документ, вскрывающий подлинные причины палестинской трагедии и определяющий пути ее преодоления. «Причины, прежде всего, в наших режимах, – утверждал Ж. Ханна. «Мы сами в ответе за наши судьбы. Если бы мы научились правильно управлять своим государством, народом, то смогли бы не только осознать эту трагедию, но и были бы готовы отстаивать свои права и свободу» [16. С. 15]. Писателя глубоко волновало, что война в Палестине, вспыхнувшая в результате арабо-израильских противоречий, породила сложную проблему палестинских беженцев, которую Ж. Ханна образно назвал «ползущей катастрофой». Для него политика мирного сосуществования – лучший путь к установлению мира и предотвращению войн [Там же. С. 10]. Ж. Ханна признавал, что последствия катастрофы нелегко будет устранить в несколько месяцев или даже за несколько лет, ибо она культивировалась колонизаторами, «опекавшими и поддерживавшими наш прогнивший общественный строй». Для изменения

существующего социального устройства нужна революция, – резюмировал Ж. Ханна [Там же. С. 59].

В книге «Значение революции» («*Ma'na-s-saura*», Бейрут, 1957) Ж. Ханна анализирует марксистское учение о революции. Автор указывает на закономерный характер революционных взрывов в обществе, сравнивая их с катаклизмами в природе – с землетрясениями, вулканическими извержениями, коренным образом изменяющими лик Земли. В представлении Ж. Ханны революцией является «всякое радикальное движение за ликвидацию угнетения со стороны правителей..., смена форм правления, изменение устаревших основ политической и общественной жизни» [13. С. 32].

Ж. Ханна неоднократно бывал в Советском Союзе; по его словам, с этим «новым миром» связаны его «самые лучшие воспоминания», нашедшие отражение в книгах, изданных в Бейруте: «Я возвращаюсь из Москвы» («*Ана 'aид мин Муску*», 1948), «Второй раз в Москве» («*Муску марратан саниатан*», 1955), «Я был в Сибири и Китае» («*Кунту фи Сибирайа ва-с-Сын*», 1956), «Перед закатом» («*Кабля-ль-магиб*», 1962), «Двадцать писем к внучке» («*Иируна рисалятан иля хафидати*», 1963) и др. Писатель восторженно пишет о советском народе и сетует: «...тогда меня снова окрестили коммунистом, окрасив в красный цвет и забывая о том, что это цвет крови, которая дает силу человеческому сердцу» [газ. «Известия», 2 июня 1955].

Особо следует сказать о серии публицистических работ, которые Ж. Ханна издавал в Бейруте с 1953 по 1959 г. под общим названием «*аль-Харисиййат*» («Харисиада»). Название цикла образовано от псевдонима «аль-Харис бен Йахья» – им Ж. Ханна подписывал книгу «От оккупации к независимости» и другие произведения в период французского мандата. Цикл включает в себя двенадцать книг. В него вошли важнейшие политические, социологические и литературные исследования автора, о значимости которых свидетельствуют уже сами названия книг: «Общественное сознание» («*аль-Ва'и-ль-иджтима'и*», 1953), «Топливо для огня и света» («*аль-Вукуд ли-н-нар ва-н-нур*», 1954), «Ересь фарисейская» («*Хартакат фарисиййа*», 1954), «Я вернулся

из Берлина» («*Ана 'аид мин Берлин*», 1954), «Этот гуманизм» («*Хазихи-ль-инсанийя*», 1954), «Союзы или ловушки...?!» («*Ахляф ам ашрак?!*», 1955), «Венгерские дневники» («*Йаумий-йат хунгарийя*», 1955), «Новое в арабской действительности» («*аль-Джадид фи-ль-вакы'и-ль-араби*», 1955), «Трибуна, которую мы избрали» («*аль-Минбар алязи ихтарнаху*», 1957), «Ливанский узел» («*аль-'Укда-ль-лубнанийя*», 1957), «Когда говорит народ» («*Индама йатакаллям аш-ша'б*», 1958), «Определение понятия арабского национализма» («*Тасвиб мафхум аль-кау-мийя аль-арабийя*», 1959).

Появление такого цикла в 1950-е г. явилось настоящим требованием времени, растущих социальных перемен в арабском мире. Исследования автора, затрагивающие самые разные аспекты жизни арабов, помогали народу полнее осознавать свои права и обязанности, вскрывали бедственное положение арабских стран, зависимых от иностранного капитала, разъясняли сущность политики Запада, разоблачали местных рептильных политиков. Так, в первой книге цикла Ж. Ханна, стремясь избежать «академического» стиля изложения, в простой форме рассказа или беседы раскрывает содержание философского понятия «общественное сознание» на примере одной из его форм – религии. Служителей благочестия он называет «жрецами храма» (по названию своей повести «Жрецы храма», изданной в Бейруте в 1952 г., где осудил религиозные предрассудки). Тонкая ирония автора в отношении к религии, порождающей в народе слепую веру в сверхъестественные силы, порой облекается в форму сострадания. Пользуясь категорическими эпитетами «позорный» (*мухзин*) и «горький» (*марип*), Ж. Ханна рисует действительность, за которую несут ответственность не только «жрецы храмов», с приторной улыбкой раскрывающие перед народом двери святилищ, но и сам народ, который «строит эти храмы своими же руками и выбирает из своей же массы жрецов, возводя их в божество... Этот обездоленный, неприветливый и выносливый народ... ждет освобождения и счастья от тех, кто его ослепляет» [6. С. 24].

Вопросам религии посвящена и книга «Ересь фарисейская», о замысле которой поведал автор: «Я написал в сей книге о том,

что поколебало веру членов религиозных общин ... Служители этих общин ведут себя так, будто небо – одно из их владений и ключ от него они носят с собой, распахивая двери перед теми, кто им угоден, и захлопывая перед нежелательными» [11. С. 467]. Объектом писательской иронии стали деятели американского Общества друзей Среднего Востока (авторская ремарка в скобках гласит: «читай: лжедрузей»), устроители мусульманско-христианского конгресса в ливанском городе Бхамдуне в апреле 1954 г. Построенная в полемической форме вопросов и ответов, книга представляет собой отклик на конгресс, который Ж. Ханна язвительно именуется «инсценировкой», ибо под маской религиозности и научности, считает он, скрывается заговор, «сплетенный за кулисами и в кулуарах империалистической политики»² [21. С. 169].

Гуманизм в понимании Ж. Ханна – новое качество, утверждающее подлинное освобождение народа от всяких бед и зол. Об этом его следующая книга цикла – «Этот гуманизм», где Ж. Ханна предстает как пропагандист гуманистической литературы, приверженец школы писателей – «инженеров человеческих душ». Объясняя смысл этой горьковской формулы словами самого же русского писателя о том, что литература – это прежде всего наука о человеке, а задача литератора – изучать человека, писать о человеке и для человека, Ж. Ханна выражает и собственное видение назначения писателя- «человековеда»: не только писать о народе и для народа, но и преобразовывать его. «Литератор – это человек, который совершает революцию в душах угнетенных, пробуждает их от спячки, выводит народ из состояния страха, покорности, смирения, мобилизует его на борьбу за правду жизни» [19. С. 129]. В призыве своего современника и соотечественника, известного литератора Омара Фахури (1896–1946) к арабским писателям «говорить языком народа, жить жизнью народа, быть сыном своего отечества» [7. С. 131]. Ж. Ханна видит и собственную цель – служить родине, народу. Пожалуй, именно в этом суть книги «Этот

² Фрагмент данного произведения Ж. Ханна переведен на русский язык под тем же названием и включен в его книгу «Шумиха в философии». М., 1965. Подробно о труде Ж. Ханна «Шумиха в философии» см.: Л.Ф. Алёхина. Философские и религиозные воззрения ливанского писателя и мыслителя Жоржа Ханна (1891–1969) // Арабский мир в потоке событий и времени. М., 2016.

гуманизм», когда автор затрагивает самые насущные проблемы: как преодолеть катастрофически растущую бедность в арабских странах, как сохранить и уберечь детей от голода, болезней, смерти и т. п. Здесь же Ж. Ханна жестко критикует политику западных держав, скрывающих свой хищнический облик за вывеской «свободный мир», интерпретируемый автором как «басня века» и «вымысел времени». «Именно этот мир совершает свои поистине тяжкие преступления», – заявляет Ж. Ханна.

Книга «Союзы или ловушки...?!», напоминающая по жанру политический памфлет, направлена против попытки западных держав втянуть арабские страны в военные группировки под прикрытием мифа об «опасности коммунизма». Однако «блоки, навязываемые нам Западом, – утверждает автор, – это возвращение колониализма в нашу страну, но в новом облике» [5. С. 62]. Сами же народы Запада (Америки, Англии, Франции) и стран, которые находятся под его влиянием, замечает Ж. Ханна, не хотят войны и выступают против создания военных блоков, и тех, кто смотрит на войну как на прибыльную торговлю. «Есть ли на земле народ, который желал бы себе смерти ради интересов горстки людей, торгующих им, эксплуатирующих и притесняющих его?», – таким риторическим вопросом задается автор [Там же. С. 22].

Писатель вновь и вновь разоблачает политику США, начиная со Второй мировой войны, когда США и Великобритания были союзниками Советского Союза. Он упоминает также о письме, которое Черчилль послал маршалу Монтгомери о сохранении немецкого оружия для войны с Россией: «... И это в то время, – негодует Ж. Ханна, – когда Советский Союз был союзником западных держав, что лишний раз показывает истинное лицо этих стран» [Там же. С. 31].

Ж. Ханна много пишет о так называемой американской «помощи» Ливану, цель которой «разумеется, не в подъеме экономики страны и жизненного уровня народа, а в ... подготовке “благоприятной почвы” для выполнения планов США в Ливане, независимо от их формы» [Там же. С. 15]. «Когда мощные империалистические державы заключают “союз” со слабыми, малыми

государствами, то это не что иное, как союз волка с овцой», – утверждает Ж. Ханна [Там же. С. 63].

Целый ряд высказываний и выражений Ж. Ханна прочно вошел в его родной язык в качестве афоризмов, сентенций. Например, такие: «Наука может сделать человека врачом, адвокатом, инженером, но отнюдь не сможет сделать человека таким, каким он должен быть» [Там же. С. 51]; «желательно, чтобы кино было школой нравственно-морального воспитания, чтобы оно побуждало людей на благородные, героические, гуманные дела во имя прекрасной жизни в прекрасном обществе» [Там же. С. 53].

На приказ президента США Д. Эйзенхауэра о высадке американского флота в Средиземном море Ж. Ханна отозвался статьей «Арабские народы должны сорвать заговор Запада», которую впоследствии включил в книгу данного цикла – «Трибуна, которую мы избрали». Ж. Ханна писал: «Арабы борются за то, чтобы очистить свои страны от последствий иностранной оккупации. И они ни в коем случае не допустят ее возрождения... Настойчивость, с которой западные государства стремятся вновь оккупировать арабские страны, встречает еще более сильное сопротивление арабов» [15. С. 60].

Важной составляющей публицистики Ж. Ханна было разъяснить суть того или иного международного события. Поэтому неудивительно, что довольно часто формулировки его политических выступлений носили лозунговый характер: «Арабы хотят мира! Они не замышляют никаких агрессивных планов. Это знают и друзья, и враги» [Там же. С. 69]. Или: «Мир, который устраивает заговоры, угнетает слабые народы, эксплуатирует, поработывает их, называет себя “свободным миром”. Своими жестокими преступлениями колонизаторы приводили в растерянность весь цивилизованный мир, но так называемый “свободный мир” ими не гнушался» [Там же. С. 6]. Еще примеры: «Борьба за свободу – это борьба за мир». «Мир во всем мире – это “кибла” всех народов и, прежде всего, закабаленных». «История не знает подобного примера, когда бы тирания вышла победительницей!» [Там же. С. 4].

Теме мира посвящена книга «Новое в арабской действительности»; она охватывает период 1952–1955 гг. Что же Ж. Ханна

называет здесь новым, не известным ранее? «Это новое, – поясняет он, – прозвучало на берегу Нила (имеется в виду революция 1952 г. – Л.А.), эхо его разнеслось по всему арабскому миру. Пробудились надежды народов во всех арабских странах». Другое новое событие – Бандунгская конференция (прошла 18–24 апреля 1955 г. – Л.А.). По словам Ж. Ханны, она «явилась исходным пунктом в борьбе колониальных стран за освобождение» [8. С. 14]. «Бандунгская конференция ознаменовала исторический момент – окончание века эксплуатации и угнетения... Она имела большое значение для арабского мира. Арабы поняли, что народы Азии и Африки страдают так же, как они сами и они не одиноки в своей борьбе против империализма...» [Там же. С. 15].

Книгу «Ливанский узел» того же цикла Ж. Ханна посвятил Ливану. По его словам, Ливан – «самая красивая страна, край услады глаз, слуха и сердца, земного рая». Но в этой райской стране существует множество нерешенных проблем, которые глубоко волнуют народ и о них не без сострадания повествует автор. Одна из главных проблем – многочисленность религиозных общин. Критикуя власть, не занимающейся делами государства, не заинтересованной в его процветании и укреплении, автор проводит грань между Ливаном – народом и Ливаном – правительством. «Правительство Ливана – это не народ. Между ними огромная разница, – подчеркивает Ж. Ханна. – Ливан называют страной свободы и света на Востоке. И этим вправе гордится ливанский народ, но не правительство Ливана, так как оно не имеет отношения к этой свободе» [18. С. 5–6].

Но свободе Ливана снова мешают «визиты» западных флотов (уже двух), и Ж. Ханна пишет статью «Состязание Шестого и Седьмого флотов в пиратстве» («*Сибак карсанат аль-устулейн ас-садис ва-с-саби'*»), которую впоследствии включает отдельной главой в очередную книгу цикла – «Когда говорит народ». «История не повторяется!» – констатирует автор, освещая в книге события революций в Египте, Ираке и акцентируя события в Ливане летом того же 1958 г. (когда произошел вооруженный переворот в Ираке – Л. А.). В ответ на злостное убийство 7 мая (по некоторым данным – 8 мая. – Л.А.) известного журналиста Насиба

Матни, владельца и издателя газеты «Телеграф», выступавшего против проамериканского курса Камиля Шамуна, в стране началась всеобщая забастовка. Народ был возмущен молчанием правительства в связи с позорным убийством. Мирная забастовка переросла в вооруженное восстание, которое распространилось на весь Ливан. Повстанцы выдвинули политические требования: принятие конституции, проведение независимой внутренней и внешней политики (суверенитета). Президент Камиль Шамун срочно обратился за помощью к США с посланием, в котором говорилось, что «если в течение 48 часов в Ливан не придут американские войска, его прозападный режим может быть свергнут» [См.: 1. С. 288]. К вечеру 15 июля у берегов Ливана высадился отряд солдат морской пехоты 6-го флота США. Но попытки США «помочь президенту Шамуну» оказались безуспешными. Камиль Шамун подал в отставку. Невозможно не слышать, «когда говорит народ».

В примечании к главе «Состязание Шестого и Седьмого флотов в пиратстве» писатель заостряет внимание на том, что планы США в равной мере распространяются на страны и Арабского, и Дальнего Востока, и на любую другую страну, лишь бы ее захватить и эксплуатировать [10. С. 79].

Ж. Ханна, зная, что публицистика служит не только целям полемики, но и пропаганды, часто упрощает язык своих произведений до разговорного, чтобы сделать чтение доступным народу.

В книге «Определение понятия арабского национализма», завершающей цикл, Ж. Ханна полемизирует с известным египетским писателем, литературоведом, историком Таха Хусейном (1889–1973) по вопросам арабского единства и национализма.

Некоторые книги серии дважды переиздавались. А в 1963 г. в Бейруте фрагменты из всех книг цикла «аль-Харисийят» вышли отдельным сборником с одноименным названием. В предисловии к сборнику издатель писал: «Думается, не только арабскому читателю будет приятна встреча с “аль-Харисийят”, поистине важным человеческим документом, содержащим все факты, накопленные автором за долгие годы его пристального наблюдения за общественными и политическими событиями в странах Востока»

[20. С. 6]. Издатель, бесспорно, был прав, столь тепло отозвавшийся об этом издании Ж. Ханны.

Злободневные общественно-политические проблемы послевоенной ливанской действительности определили основное содержание и художественного творчества Жоржа Ханны, который предъявлял к «революционной», т. е. «прогрессивной», литературе три главных требования: 1) литература должна быть реалистической, отображать действительную жизнь, а не строить воздушные замки; 2) литература должна быть гуманистической; перо писателя-гуманиста – это «орудие созидания»; 3) литература должна быть народной. По словам Ж. Ханны, некоторые писатели смотрят на литературу как на вид «высокого искусства», призванного удовлетворять чисто эстетические потребности читателя. Подлинно народная литература – это литература, в которой народ видит себя, свои радости и печали, это литература, пробуждающая общественное сознание масс [См.: 13]. Именно такими принципами руководствовался Ж. Ханна и в собственной художественной практике. Понимая, что читатели его книг прежде всего простые люди, он стремился писать произведения, доступные и понятные малообразованному народу. И хотя писатель осознавал, что не достиг высот художественного мастерства, он явился последовательным пропагандистом литературы, связанной с борьбой за общественный прогресс, и считал, что если художник слова изолирует себя от общественных проблем – он тем самым лишает литературу ее социальной значимости.

Признавая позитивное воздействие на свои творческие установки русской и советской литературы, Ж. Ханна особое предпочтение отдавал Максиму Горькому. Этим воздействием отмечена первая повесть Ж. Ханны «Жрецы храма» («*Куххан аль-хай-каль*», Бейрут, 1952).

Увлеченность Ж. Ханны творчеством Горького была, видимо, настолько всеобъемлющей, что когда-то ненароком оброненные русским писателем слова «жрецы храмов» (в статье о В.Г. Короленко. – Л.А.) были им подхвачены и стали олицетворением не только служителей религиозного культа, но и целой галереи властелинов буржуазного мира. «Жрецы храма» становятся

идолами, против которых направлено перо Ханны-публициста; этих идолов храма на куски разбивает народ – главный герой Ханны-художника.

В повести – впервые в ливанской литературе – ставится проблема борьбы рабочего класса за свои права. Герои повести Кемаль (он находится в авангарде этой борьбы) и его верная подруга Сельма в жестоких условиях действительности соединили свои судьбы, вопреки условностям духовенства, крестом и молитвой скрепляющего брак. Преследуемые полицией, они не успели зарегистрировать свой брак, чем Сельма навлекает на себя грубые обвинения в безнравственности. Кемалю и Сельме инкриминируют подстрекательство к забастовкам и принадлежность к запрещенной законом партии и предадут суду. Но смелая обличительная речь Сельмы на суде, поддерживаемой бастующими по всему городу рабочими и спустившимися с гор крестьянами, вынуждает суд облегчить приговор. Сельму освобождают, а тяжело больной туберкулезом Кемаль умирает в тюремной больнице.

Сюжет повести строится на постоянно контрастирующих картинах. Так, с пышного банкета во дворце эмира, «воздвигнутом на высоком холме и сияющем огнями», читатель вдруг попадает в семью Кемалья, «которая довольствовалась едой, кое-как заглушавшей голод, каморкой, где можно было спать и убогой одеждой спастись от холода» [9. С. 21].

Резко противопоставляя мир богатых миру бедняков, задавленных нищетой, писатель проникает в самую суть социальных конфликтов.

Герои повести заявили о праве на жизнь, а само произведение явилось предтечей социально-политических романов Ж. Ханны. Первенцем писателя в этом жанре стал роман «Беженка» («*Ляд-жи'а*», Бейрут, 1953), где раскрыта трагедия палестинских беженцев. Писатель хорошо понимал, что палестинская война возникла не в результате ненависти арабов к евреям, а явилась следствием заговора, в котором были замешаны, главным образом, США и Великобритания [12. С. 6–7].

В годы Второй мировой войны Палестина была местом неограниченной еврейской эмиграции, а после войны на Арабском

Востоке создалась тревожная обстановка. «Будто это событие предвидел еще в 600 году до Рождества Христова бог Яхве, – отмечает Ж. Ханна, имея в виду, очевидно, библейские обещания: за послушание – абсолютную военную непобедимость («пятеро из вас прогонят сто, и сто из вас прогонят тьму»), – сочиняя в Торе заветы, осуществление которых возлагал на английского министра иностранных дел Бальфура» [Там же. С. 8]. Эта ироническая ремарка автора как бы определяет тему романа – борьбу арабского народа с сионистами, нарушившими, как полагал Ж. Ханна, решение Генеральной Ассамблеи ООН от 29 ноября 1947 г. о разделе Палестины на два самостоятельных демократических государства – арабское и еврейское. «Толпы людей блуждали в неведении того, что готовит им грядущий день. Семьи лишались крова, гибли женщины, старики, дети» [Там же. С. 13].

В романе большое количество действующих лиц, многие из них имеют реальных прототипов (мистер Джонс – председатель Комитета спасения беженцев, действующего в рамках ООН, доктор Расем – руководитель Ливанского Комитета помощи беженцам и др.), встречаются и исторические личности (Бернадотт, бывший посредник ООН в Палестине).

Примечателен образ молодой женщины-революционерки, беженки Самии. Ее вдохновляют персонажи из русской литературы, в частности, горьковская Ниловна. Устами другого персонажа, доктора Расема, говорит сам автор: «Я прочитал его (роман «Мать». – Л.А.) впервые в английском переводе, затем во французском и, наконец, в арабском. Я большой поклонник таланта Горького и считаю роман “Мать” его лучшим произведением» [Там же. С. 186]. Так идеи Горького переносятся писателем на местную, ливанскую, почву. Расем объясняет Самии, мечтавшей об арабской Ниловне, что “пробуждение” арабской женщины будет сопряжено с большими трудностями, ее “просыпанию” будут всячески препятствовать реакционеры.

Тюремные застенки не сломали волю Самии к борьбе. Выйдя на свободу, она перед зданием тюрьмы обратилась к встретившим ее друзьям с речью: «Мы не боялись тюрьмы, но нам было больно, что суд осудил нас от имени народа. От имени какого

народа? Ведь народ – это мы с вами и все, кто переживает унижение и эксплуатацию. Народ – это масса, где царят бедность и невежество; это рабочие, которые ищут работу и не находят ее, это крестьяне, над которыми властвуют феодалы. Народ – это масса, жаждущая хлеба» [Там же]. Вместе с Самией мужают в борьбе крестьяне, которые со временем потребуют от властей справедливости и правды. Малик, простой деревенский парень, благодаря Самии очень скоро становится сознательным борцом за справедливость. Среди других персонажей – Хани, юноша-сирота из Зефруна. Из нерешительного, всеми признанного «слабоумного» он превращается в обличителя религиозного мракобесия. Хани собирается жениться на девушке, исповедующей другую религию, но «служители божии» всеми способами мешают им обрести свое счастье. Хани без лишних словоизлияний, с присущей ему мудростью, отвечает на вопрос Самии, как зовут его избранницу и красива ли та «счастливица»: «Красота смотрится моими глазами, а зовут ее Марьям, она из лагеря беженцев» [Там же. С. 208]. Хани не идет на компромиссы с духовниками и, подчинившись религии разума и любви, женится на Марьям.

Финал романа звучит оптимистически. Самия остается со своей светлой надеждой на успешное решение палестинской трагедии и вместе с Маликом продолжает борьбу.

Романом «Беженка» Ж. Ханна утверждает мысль о том, что на пути народа, устремленного к великой цели – отстоять свои жизненные права, свое будущее, нет непреодолимых преград. И в этом – главная ценность данного произведения.

Суровые испытания выпадают на долю героя следующего романа Ж. Ханна «Могучий Убейд» («*Убейд аль-джаббар*», Бейрут, 1955), где писатель продолжил тему становления коммуниста–революционера, борца за интересы народа. Голод, болезни, невежество и нищета, окружавшие юношу-сироту, не сломили его. Убейд, что по-арабски означает «маленький раб», вопреки иронии судьбы, становится хозяином своей жизни. Он закаляется в классовой борьбе и побеждает (не случайно автор наделил его эпитетом «могучий»). Убейд организует подпольную группу коммунистов, вместе с товарищами издает революционную газету

«Саут аш-ша'б» («Голос народа»), которая неоднократно закрывается властями. Героя все более занимают мысли о цели человеческого существования. Как-то в споре со старухой, считавшей, что «раньше было все лучше», Убейд доказывает, что нынешнее поколение не желает соглашаться с тем, с чем мирились в прошлом. «В целом-то мир не многим отличается от тех прошлых времен, – говорит Убейд, – разве что своим внешним видом... В прошлом был шейх, а сегодня – тысяча шейхов, в прошлом народ был невзыскательным и покорным, но сегодня народ уже не заставишь повиноваться шейхам. Нынешняя молодежь, мать, это – большая сила. В нас кипит кровь от желания изменить мир и увидеть перемены своими глазами. Кто же еще способен изменить мир? Только мы, дети бедняков» [17. С. 60].

В романе отражены факты и события, которые писатель наблюдал лично. Наблюдения Ханна-врача обогатили жизненным материалом Ханну-художника. «Я присутствовал однажды на похоронах юноши, умершего от брюшного тифа, – сообщает Ж. Ханна в автобиографической книге «Перед закатом» [11. С. 287]. – Юноша умер, потому что его семья была не в состоянии купить лекарство “хлоромидин”, за восемь капель которого надо было заплатить сто лир». Этот эпизод присутствует и в романе «Могучий Убейд». Страх Убейда за жизнь своего друга, Амира, заболевшего брюшным тифом, переходит в ярость из-за невозможности достать сто лир. «О, бедняки! – восклицает Убейд. Они должны умереть из-за того, что для их выздоровления недостает восьми целебных капель» [17. С. 79].

Через весь роман пронесит Убейд чувство гордости за право называться человеком. Он поклоняется лишь одной религии – религии революционной борьбы. Но Убейд и его друзья попадают в тюрьму. На допросе от него требуют правдивых ответов, предлагая прикоснуться к священной книге: «Вот Евангелие, если ты христианин, и вот Коран, если ты мусульманин», – говорит ему следователь.

– А если я ни тот, ни другой, господин комиссар? Как быть?

Уже не в первый раз арестовывают Убейда. В полицейском управлении его называют «постоянным посетителем». Вот

и теперь... снова допрос – в связи с только что прошедшим конгрессом сторонников мира в Стокгольме и участия Убейда в собрании, посвященном конгрессу.

– Собрание сторонников мира! – саркастически восклицает следователь. Да это же второе название коммунизма. Уж не думаете ли вы, что нам непонятны все ваши трюки?

– О мире говорят все люди, господин комиссар. И наше правительство тоже говорит о нем. Даже империалистические государства говорят не иначе, как о мире, но каждый понимает его по-своему... Мир – не есть коммунизм, а борьба за мир – это дело не только коммунистов, но и каждого честного человека» [Там же. С. 257–258].

За неимением прямых улик власти вынуждены освободить коммунистов–подпольщиков. Выйдя на волю, Убейд и его соратники продолжают борьбу. Словами Убейда «если народ хочет сохранить жизнь, над его желанием не должно быть воли рока» автор завершает роман, утверждая идею борьбы за мир, за жизнь.

В основе сюжета повести «Семья А.К.» («*А'улия Алиф. Каф*», Бейрут, 1956), по свидетельству самого Ж. Ханна, тоже лежат реальные события. Инициалы А.К. обозначают имя главы семейства, ливанского феллаха, который в поисках работы и материального благополучия переезжает в Бейрут. Вначале его семье действительно сопутствует успех, но вскоре апоплексический удар делает А.К. инвалидом. Вслед за этим последовали и другие несчастья семьи: умирает новорожденный ребенок, заболевает туберкулезом жена, старшая дочь вынуждена бросить школу и идти работать. Все эти беды переносятся членами семьи как «злой рок», против которого не следует восставать. Но иначе мыслит младшая дочь А.К. – Суад. Она считает, что далеко не «злая фортуна» является виной всех невзгод, от которых страдают прежде всего бедняки. Девушка решает соединить свою судьбу с теми, «кто сражается за уничтожение социального неравенства».

Судьба арабской женщины – объект пристального внимания Ж. Ханна. Писатель – большой знаток характера своей современницы: сказалась профессиональная врачебная деятельность. Об этом и собственное признание писателя: «Как

специалист–гинеколог я сорок пять лет жил в мире женщин. Я знал о ней больше, чем тот, кто не живет в ее мире. Я писал для нее и о ней. Я помогал ей в борьбе за освобождение от рабства, в котором держат ее реакционные традиции и религиозные законы. Если она переступала границы, то и я переступал их. Если она впадала в какую-нибудь крайность, в нее впадал и я. Ибо крайности в угнетении и порабощении неизбежно вызывают крайности со стороны угнетенного и порабощенного независимо от того, являются крайности этой стороны сознательными или неосознанными». «В том, что касается бытия женщины, – отмечает Ж. Ханна, – я строго критиковал ее, когда она шла на компромисс или отступала» [21. С. 140].

В рассмотренных нами произведениях писателя есть целый ряд примечательных женских образов. Наделенные мужественным характером, героини Ж. Ханна вступают в решительную схватку с угнетением и насилием, отстаивая права бедняков и бесправных, рабочих и крестьян. «До самого конца пути..., до самой победы» готовы сражаться Сельма и ее товарищи, в то время как нравственно надломлена другая героиня, Саджия (повесть «Жрецы храма»). Преисполнена решимости отстаивать свои законные права Самия, палестинская беженка, участница палестинского движения Сопrotивления (роман «Беженка»). Возглавив демонстрацию протеста, Самия помогает освободить Малика, арестованного за распространение коммунистических листовок. Самия сама распространяет подпольную литературу, вызывая волнение среди беженцев лагеря. Под воздействием социальной среды преступает старые законы Марьям, выходя замуж за юношу «чужой веры» (роман «Беженка»). С «несправедливостью жизни» борется и Суад (повесть «Семья А.К.»), участвуя в антиправительственной демонстрации. Девушка шла «во главе колонны демонстрантов с гордо поднятой головой..., не замечая крови, стекающей с ее лица, разбитого ударом кулака полицейского. Ее страстные призывы раздавались как выстрелы: “Долой голод и бедствия бедняков!”, “Долой врагов народа!”, “Слава нашему народу, нашей родине! Проклятье вам, враги народа и отчизны!”» [3. С. 82].

Но если в социальных вопросах героини Ж. Ханна принимают бескомпромиссные решения, то в проблемах личной жизни женщина порой оказывается в тисках традиционного угнетения. Таково положение Сухейли – героини романа «Трагедия матери» («*Ma'sat umm*», Бейрут, 1959). Ж. Ханну тоже волнует ставшая в арабской литературе популярной проблема брака и внебрачных детей. Писатель ищет ответа на вопрос, кто же виноват в трагедии женщины, любовь которой не освящена законом, как и ее незаконнорожденного ребенка? Кто преступник? – вопрошает автор. Мать, отец, церковь или духовенство? А, может быть, преступник – сам общественный строй? В этом вопросе и кроется, на наш взгляд, главная мысль романа.

Любовь Сухейли «независима», как «независим» и ее ребенок, родившийся от любимого, не состоящего с ней в законном браке. Социальное зло и здесь становится камнем преткновения на пути к счастью людей. Простая девушка Сухейля не может стать женой Селима, принадлежащего к знатному роду потомственных шейхов. Молодые люди надеются, что дитя их любви поможет им соединиться. Конфликт Сухейли с обществом, духовенством выражен в столкновении с представителями «сильных мира сего» – шейхи Икбаль, матери Селима, и священника. При всех своих достоинствах Селим оказался бессильным самостоятельно решить проблему своей женитьбы, безволие и слабохарактерность сделали его игрушкой в руках властной матери. В отличие от него, Сухейля наделена, стойкостью – качеством, которое развилось в результате постоянных забот и тягот жизни. Набожная и богобоязненная, она верой в провидение облегчала свое почти нищенское существование. Устроившись, наконец, на работу в торговую фирму, она испытывала удовлетворение от того, что зарабатывает себе на хлеб и «не жаждала лучшей жизни».

Но настал день, который, в корне перевернул ее судьбу. Священник, отказываясь наречь ребенка сыном Селима, предлагает женщине сдать ребенка в приют, так как преступление Сухейли не дает ей права воспитывать безымянное дитя. Поведение священника глубоко ранило оскорбленную и униженную женщину. «Сухейля находилась в состоянии лихорадочного напряжения,

которое вот-вот могло перейти в бурю. Пламя гнева, вспыхнувшее внутри, вырвалось и охватило всех, кто покушался на ее счастье, отнимая у нее ребенка. Ее слова посыпались как ревуший поток водопада, ее сверкающие глаза походили на раскаленные угли...» (14. С. 142). Сухейля обличает «святую обитель» и ее жрецов: «Я исповедовалась перед тобой в своем грехе, о святой отец, но ты не проявил никакого сочувствия... Скажи, где же то право, тот закон, который лишает меня возможности воспитать своего ребенка, даже если он рожден вне брака?... Где тот закон, земной или небесный, который проводит грань между детьми, законными и незаконными? Мой сын родился так же, как рождаются все дети, и я, как каждая мать, скорее предпочту смерть ради сохранения жизни моему малышу» [Там же. С. 143].

Состояние крайней безнадежности, ощущение безысходности приводят героиню, осуждаемую обществом и церковью, к тому, что поздно ночью она с ребенком исчезает.

Трагедия Сухейли, ее обреченность подчеркиваются самим названием романа. Ее судьба воспроизводится параллельно со сложными исканиями, прозрением и нравственным возрождением Селима, который после долгих и безнадежных поисков Сухейли тоже покидает свой дом, ставший ему ненавистным. Автор оставляет «открытым» финал романа, очевидно, не видя пути к разрешению проблемы внебрачных детей, не найдя выхода из того тупика, в котором оказались молодые люди, герои его произведения.

В послесловии к роману «Трагедия матери» Ж. Ханна отмечал, что в основе его сюжета лежат подлинные события, и имена действующих лиц, участников этих событий оставлены им без изменения.

Реальные события составили основу и произведения Ж. Ханны «Два года» («Амани», Бейрут, 1960), имеющего подзаголовок, поясняющий его тематическую направленность, – «роман о борьбе за свободу». В центре внимания Ж. Ханны события, связанные с революцией в Ливане, победившей 22 ноября 1943 г. и принесшей стране независимость. Но как досталось это освобождение народу, ценой каких усилий?

Напуганные размахом национально-освободительного движения, французские власти были вынуждены в ноябре 1941 г. официально подтвердить отмену мандатного режима и предоставление Ливану суверенитета. В результате выборов президентом Ливанской республики стал Бишара аль-Хури, а премьер-министром – Риад ас-Сольх. 8 ноября 1943 г. парламент вынес решение правительства об изъятии из ливанской конституции положений, имеющих ссылки на мандат. Но полномочный делегат Франции в Ливане Жан Элле отказался признать это решение. 11 ноября 1943 г. он арестовал президента и премьер-министра, объявил о роспуске парламента, прекращении действия конституции и о назначении главой государства Эмиля Эдде, известного маронитского ливанского политика.

Роман (его можно отнести и к документально-публицистическому, и к историческому жанру) начинается с описания народного взрыва – результата событий 11 ноября 1943 г. Автор прослеживает судьбы двух молодых людей – Робера и Самира, по-разному относящихся не только к революции, но и к ее завоеваниям. С детства они дружили, вместе росли, но у каждого определился свой жизненный путь.

Робер насмехался над уличными демонстрантами, сильным шумом нарушившими его сон, называл их «демонами независимости». Получив высокий пост в Компании благодаря своему покойному отцу и пять лет проведший в Париже, куда он поехал для обучения инженерному делу, юноша возвращается оттуда «профессором танцев, специалистом по совращению девушек, умельцем всего, кроме того, ради чего отец послал его в Париж» [4. С. 9]. На протяжении всего романа сибарит Робер, если не в ночных клубах, то у себя дома, проводит время в забавах и развлечениях. Его раздражают события, происходящие за дверями его жилища. Он сердится и ругается всякий раз, когда слышит об убитых и раненых. «Верните Бишару, освободите Риادا! Как будто Бишара – Аллах и Риад – Христос», – возмущался Робер [Там же. С. 30]. Он настолько тесно связал свою судьбу с французскими властями, что не колеблясь, в угоду им предавал своих соотечественников. В независимом Ливане ему не находится места и он

уезжает во Францию. В противовес прожигателям жизни, каким представлен Робер и его многочисленное женское окружение, Самир олицетворяет собой ливанский народ, добившийся национальной независимости.

Желая воссоздать историческую правду, запечатлеть главные страницы истории освобождения Ливана, автор подробно излагает содержание политических заявлений, дипломатических демаршей и переговоров. 22 ноября 1943 г. Бишара аль-Хури, Риад ас-Сольх и некоторые арестованные члены парламента были, наконец, освобождены из тюрьмы и вернулись в Бейрут. Взвившийся над зданием парламента ливанский флаг означал, что с французским мандатом окончательно покончено. «Русское слово» явилось предвестником освобождения страны, а имя советского делегата (А.Я. Вышинского. – Л.А.) на заседании Совета Безопасности ООН, как пишет автор романа, «навсегда осталось в этом “слове” символом благодарности и признательности» [Там же. С. 165]. 31 декабря 1946 г. французские войска были вынуждены покинуть территорию Ливана.

Живя во Франции, Робер продолжает питать ненависть ко всему, что произошло на его родине, в Ливане. В письме, присланном Самиру, он высмеивает ливанское правительство. «Мне жаль тебя, Робер, – пишет в ответ Самир... Придет время и завтрашние дни будут лучше сегодняшних, но сейчас для нас важно одно: мы освободились от колониализма» [Там же. С. 219].

В одной из газет Самир прочитал некролог, в котором сообщалось, что в ночном кабаре на Монмартре во время оргии скончался больной туберкулезом ливанский юноша. «Этим юношей оказался его старый друг, Робер» [Там же]. Так заканчивается этот роман Жоржа Ханны о судьбах ливанской интеллигенции в революции, о тех, кто бежит от народного гнева, кто равнодушен к участи родины, и о тех, кто, выполняя свой гражданский и патриотический долг, плечом к плечу с народом сражаясь за свободу, жертвует всем во имя счастья своей отчизны.

Подводя итог вышеизложенному, можно сказать, что публицистика Жоржа Ханны – это история современной автору эпохи в ее развитии. Любое исследование автора есть отражение его личного

участия в общественной жизни страны. Жорж Ханна – гуманист, стремившийся помочь угнетенным народам избавиться от колониального рабства, последовательный и стойкий борец за мир, прилагавший все усилия для достижения мира на нашей планете.

И в нарративном художественном творчестве³ Ж. Ханна остается по существу публицистом. Документальность, верность деталям, эмоционально оценочная лексика, риторически окрашенная и патетически приподнятая, – все эти черты, свойственные публицистике, сохраняются и в его художественных произведениях. Героям писателя зачастую не достает яркости, художественной выразительности; порой они выглядят как заданные схемы, являясь воплощением определенных авторских идей.

Таковы наши некоторые наблюдения над публицистическим и художественным творчеством Ж. Ханна, в котором сфокусированы проблемы, не потерявшие своей остроты и в нынешнее, столь суровое для арабского мира время.

ИСТОЧНИКИ

1. Салиби, Камаль Сулейман. Очерки по истории Ливана. Пер. с англ. С.М. Лейферовой и В.М. Федоренко. Вступ. статья (с. 5–24) и ред. Н.С. Луцкой. М.: Прогресс, 1969. 304 с.
2. Степанов Л. Рецензия на кн. Ж. Ханна «Двадцать писем к внучке» // Современная художественная литература за рубежом. М., 1964, № 8. С. 288–290.
3. Ханна, Жорж. А'иля Алиф. Каф. (Семья А.К.). Бейрут: Дар аль-Ильм ли-ль-маляйийн, 1956. 82 с.
4. Ханна, Жорж. 'Амани (Два года). Бейрут: Дар аль-Кысса, 1960. 220 с.
5. Ханна, Жорж. Ахляф ам ашрак...?! (Союзы или ловушки...?!). Бейрут: Дар аль-Ильм ли-ль-маляйийн, 1955. 80 с.
6. Ханна, Жорж. Аль-Ва'и-ль-иджтима'и (Общественное сознание). Бейрут: Дар аль-Ильм ли-ль-маляйийн, 1953. 96 с.

³ В данной статье мы не касались драмы Ж. Ханна «У врат неба» («*Аля абваб ас-сама'и*», Бейрут, 1963), поскольку ее анализ дан в нашей публикации «Философские и религиозные воззрения ливанского писателя и мыслителя Жоржа Ханна (1891–1969)» // Арабский мир в потоке событий и времени. М., 2016.

7. Ханна, Жорж. Вукуд ... ли-н-нар ва-н-нур (Топливо... для огня и света). Бейрут: Дар аль-Ильм ли-ль-маляйин, 1954. 96 с.
8. Ханна, Жорж. Аль-Джадид фи-ль-вакы'и-ль-'араби (Новое в арабской действительности»). Бейрут: Дар аль-Ильм ли-ль-маляйин, 1955. 79 с.
9. Ханна, Жорж. Жрецы храма. Пер. А. Городецкая, Л. Сапожникова. Предисл. К. Оде-Васильевой. Ред. Я. Черняк. М.: Иностранная литература, 1955. 136 с.
10. Ханна, Жорж. 'Индама йатакаллям аш-ша'б (Когда говорит народ). Бейрут: Дар аль-Ильм ли-ль-маляйин, 1958. 83 с.
11. Ханна, Жорж. Кабля-ль-магиб: таджариб ва зикрайат мин хайати (Перед закатом: опыт и воспоминания мой жизни). Бейрут: Дар ас-Сакафа ли-т-тыба'а ва-н-нашр ва-т-таузи', 1-е изд. 1962. 494 с.
12. Ханна, Жорж. Ляджи'а (Беженка). Бейрут: Дар ас-Сакафа ли-т-тыба'а ва-н-нашр ва-т-таузи', 1953. 240 с.
13. Ханна, Жорж. Ма'на-с-саура (Значение революции). Бейрут: Дар Бейрут ли-т-тыба'а ва-н-нашр, 1-е изд. 1957, 2-ое изд. 1959. 130 с.
14. Ханна, Жорж. Ма'сат умм (Трагедия матери). Бейрут: Дар ас-Сакафа ли-т-тыба'а ва-н-нашр ва-т-таузи', 1-е изд. 1959, 2-ое изд. 1965. 176 с.
15. Ханна, Жорж. Аль-Минбар аллязи ихтарнаху (Трибуна, которую мы избрали). Бейрут: Дар аль-Ильм ли-ль-маляйин. 1957. 120 с.
16. Ханна, Жорж. Тарик аль-халас (Путь освобождения). Бейрут: Дар аль-Ахад ли-т-таб', 1948. 82 с.
17. Ханна, Жорж. Убейд аль-джаббар (Могучий Убейд). Бейрут: Дар аль-Ильм ли-ль-маляйин, 1955. 280 с.
18. Ханна, Жорж. Аль-'Укда-ль-лубнаниййа (Ливанский узел). Бейрут: Дар аль-Ильм ли-ль-маляйин, 1957. 88 с.
19. Ханна, Жорж. Хазихи-ль-инсаниййа (Этот гуманизм). Бейрут: Дар аль-ильм ли-ль-маляйин, 1954. 96 с.
20. Ханна, Жорж. Аль-Харисиййат (Харисиада). Сборник. Бейрут: Дар ас-Сакафа ли-т-тыба'а ва-н-нашр ва-т-таузи', 1963. 474 с.
21. Ханна, Жорж. Шумиха в философии. Сб. статей. Пер. с араб. А.В. Сагадеев. Под ред. акад. Ф.В. Константинова. М.: Прогресс, 1965. 181 с.

Э.А. Али-заде

Л.Н. ТОЛСТОЙ И АРАБСКОЕ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

О Л.Н. Толстом в арабских странах существует множество публикаций, разнообразных в жанровом отношении. В данной статье предпринята попытка определить тематику и направленность этих работ, изложить их узловые положения, выявить характер восприятия Толстого арабскими литературоведами на всех этапах историко-культурного развития их стран (с конца XIX по настоящее время). Основное внимание уделяется материалам, не попадавшим в поле зрения российских арабистов.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, арабские исследователи, труды о Толстом, статьи, предисловия к переводам, монографии.

L.N. Tolstoy and Arabic literary criticism

The Arab countries witness a lot of publications about L.T. Tolstoy that are different in their genres. This article presents an attempt to determine the themes and character of these works as well as to show their key positions toward L. Tolstoy and to enlighten how the Arab literary scholars percept this great Russian author at various steps of the historical and cultural development of their countries (from the end of XIX century to the present). The main attention is paid to materials that were not in sight of Russian Arabists.

Key words: L.N. Tolstoy, Arab researchers, the works about Tolstoy, articles, prefaces to the translations, monographs.

Слава Л.Н. Толстого в арабском мире началась еще при жизни писателя, прежде всего как философа, мыслителя, проповедника, моралиста, обращавшегося к постановке самых жгучих вопросов, которые и сегодня продолжают волновать Арабский Восток. Такое восприятие Толстого, прочно укоренившееся в сознании арабов, определялось потребностями просветительской эпохи, которую переживали передовые арабские страны на рубеже XIX–XX вв. В духе подобной рецепции оказалась первая на арабском

языке публикация о Толстом. Она появилась в 1888 г. в январском номере каирского журнала «аль-Муктатаф» под названием «Русский граф Толстой» («*аль-Кунт Тулстуй ар-русси*»). Это был пересказ статьи «В гостях у графа Толстого» – воспоминаний американского журналиста, публициста и путешественника Джорджа Кеннана (1845–1924)¹; он посетил Ясную Поляну 17 июня 1886 г. и провел с Толстым один день. По воспоминаниям Кеннана, Толстой предстал перед ним неведомым ему человеком, проповедником учения не противления злу насилем, убежденным в том, что насилие как путь к искоренению зла ни в коей мере не приносит пользы, а напротив, порождает новое насилие. Это учение Толстого – основополагающее в его нравственно-религиозной философии – наряду с другими заповедями, как увидим далее, будет неизменно привлекать внимание арабских исследователей. Кеннан выразил несогласие с такой философией, полагая, что она утопична. Интерес к иноязычным трудам о Толстом, начавшийся в 1888 г., в дальнейшем будет расти и станет постоянным.

Из арабов же раньше всех с Толстым познакомили современников крупнейший ливанский философ и писатель Амин ар-Рейхани (1876–1940), еще в конце XIX в. опубликовавший ряд статей, в которых восторженно писал о русском мыслителе², а также известный переводчик, палестинец Селим Кобейн (1870–1951), выпускник русской учительской семинарии в Назарете, женатый на русской. В 1897 г. он эмигрировал в Египет и прожил там до самой смерти. Идеи Толстого о самоусовершенствовании человека были особенно близки Кобейну. Прекрасный знаток русского языка, активный популяризатор русской словесности, он в 1901 г. издал первую в арабском мире книгу о Толстом – «Учение Толстого» («*Мазхаб Тулстуй*»), сообщив на титульном листе, что она «включает краткую биографию Толстого, описание его

¹ В арабском варианте повествование ведется от третьего лица, имя Кеннана не указано, он обозначен как «один из американских путешественников» (*ахад ас-суййах аль-амрикийийин*), далее на протяжении всего текста фигурирует просто как «путешественник» (*са'их*).

² Например, в статье «Отверженные» («*Ибна' аль-бу'с*») Толстой представлен как проповедник равенства между бедными и богатыми. В другой статье «Удача и приобретение» («*аль-Хазз ва-ль-иктисаб*», 1898) о Толстом говорится как о человеке, более сильном, чем царь.

жизни, художественных произведений, философии, религиозных взглядов, отлучения Священным синодом от церкви, возражения и протест его и жены против содержания постановления о таком отлучении и реакцию русского духовенства на его религиозные взгляды». Кобейн ввел в книгу и собственные вольные переводы отдельных глав из автобиографической трилогии Толстого «Детство». «Отрочество». «Юность» [Подробнее см.: 9. С. 262–265], положив начало и своей переводческой деятельности, и переводам сочинений Л.Н. Толстого на арабский язык, а затем сделал достоянием арабских читателей ряд его творений (в том числе и религиозно-философские): повесть «Крейцерову сонату» (1903), «Краткое изложение Евангелия Толстого» (1904), пьесу «Власть тьмы» (1909), легенду «Разрушение ада и восстановление его» (1909), а после его смерти – «Изречения Магомета, не вошедшие в Коран» (1912). Свою книгу и все переводы, выполненные непосредственно с русского языка, Кобейн снабдил предисловиями. Представляя арабским читателям Толстого, Кобейн, как впрочем и другие ранние пропагандисты толстовского творчества, именовал его не иначе, как великий философ, мыслитель, а не как художник, автор знаменитых романов. Эти предисловия носили большей частью информативный, просветительский характер, но в них содержались и оценочные суждения о русском вольнодумце. В предисловии к «Учению Толстого» Кобейн отмечал, что «этот великий человек своей здоровой философией, пронизательными идеями поразил ученых Европы, они признали величие его ума, утверждали, что он один из знаменитых философов мира, читали его книги и переводили их на свои языки» [13. С. 2–3]. Касаясь отлучения Толстого Святейшим синодом от церкви, Кобейн отметил, что арабские газеты и журналы написали обширные статьи об этом событии и перевели на арабский язык из французских и английских газет ответ Толстого Синоду. Слова великого мудреца сильно запали в души читателей, подчеркивал Кобейн [Там же. С. 3].

А в предисловии к переводу легенды «Разрушение ада и восстановление его» (под арабским названием «*Мамлякат аль-джаханнам*» – «Царство ада») Кобейн писал, что его «восхитили ее

тема, сюжет, содержащиеся в ней злободневные идеи», и потому он перевел это произведение на арабский язык [14. С. 6]. По словам Кобейна, Толстой заполнил весь мир источниками высочайшей мудрости, вооружил людей знанием того, как они живут, наставил их на путь, ведущий к вершине совершенства человека, и в этом ни один философ не опередил его. «Он “снял покрывало” со многих скрытых тайн благодаря уникальной способности с точностью изобразить мир человеческой души, он был настолько близок читателям, что они понимали его с первого знакомства» [Там же. С. 3].

С. Кобейн отметил, что исполняя желание своих читателей изложить для них в доходчивой форме основы нравственно-религиозной философии Толстого, он включил в эту книгу пять главных заповедей – принципов Толстого [Там же. С. 5–6]. Вот как сформулировал их Кобейн: 1) люби ближнего, не подстрекай никого совершать зло, потому что зло рождает зло; 2) не заигрывай с женщинами, не покидай женщину, с которой ты находишься в союзе, потому что это порождает падение нравственности в обществе; 3) не давай никакой клятвы, ничему не присягай, ибо человек полностью находится под властью Бога, люди склонны к обетам только для того, чтобы прикрыть ими зловещие поступки и намерения; 4) не противься злу, неси оскорбление, сделай большее из того, что просят у тебя люди; не суди никого и не затевай тяжбу, человек, проявивший склонность к мести, учит других идти по его стопам и подражать ему; 5) не враждуй ни с кем. Все пять заповедей подчинены одной цели – миру между людьми, – подчеркивал Селим Кобейн [Там же. С. 7–8].

О важности произведений русского философа для арабов, об их популярности во всем мире и исключительности писал Рашид Хаддад в предисловии к переведенному им (с английского) роману Толстого «Воскресение» (1907). «Я осмелился перевести на арабский этот роман, будучи в состоянии беспокойства и сильного волнения. Я находил в каждой его фразе утешение и успокоение. Роман этот – крупнейший учитель и наставник для людей, потому что в нем исследуются все сферы жизни, раскрываются отношения между людьми, между судьей и подсудимым, богатым

и бедным, знатным и простым, господином и слугой, священником и набожным, помещиком и крестьянином и т. д., показывая долг каждого по отношению к другому. Его автор, граф Лаун Толстой, знаменитый русский философ, даже философ философов и мудрец мудрецов, занял самое высокое место среди современных писателей, и его роман переведен на все живые языки... В каждом выражении его романа мудрость, в каждой фразе – наставление. В этом произведении есть то, чего лишены другие романы – нравственное воскресение двух полов – сильного и слабого. А некоторые главы первой части насыщены разными полезными вещами. Нет такой важной темы текущей социальной жизни, которой не затрагивал бы этот роман; нет народа, у которого этот роман не занял бы самое высокое место среди художественных книг».

И в дальнейшем почти все переводы из Толстого (за редким исключением) сопровождались предисловиями, как правило самих переводчиков, и со временем приобретали всё более и более аналитический характер. Таким характером особенно отличались предисловия к каждому тому 13-томного Полного собрания сочинений Толстого, изданного в Дамаске в 1974–1986 гг. Министерством культуры и национальной ориентации Сирии.

При жизни Л.Н. Толстого появлялись и специальные статьи о нем, в частности, статья «Толстой» Амина ар-Рейхани в первой части его знаменитого «*Рейханиййат*» (1910 г.). Как и Толстой, он тоже был отлучен от церкви. Ар-Рейхани высоко оценивал гуманизм Толстого, видел в нем «олицетворение свободы, братства и любви», однако, критически воспринял его непротивленческую философию, называя ее утопической.

В том же году вышла статья «Толстому» («*Иля Тулстуй*») египтянина Мустафы Лутфи аль-Манфалути (1876–1924) как реакция на весть об уходе Толстого из Ясной Поляны. В статье «Величие» аль-Манфалути, говоря о том, что великий человек «смущает умы людей, сталкивает взгляды и понятия, сеет раздоры и разногласия при оценке его трудов и их значимости» – «одни возносят его и поют ему славу, другие возводят хулу», – приводит в пример Толстого в числе прочих выдающихся творцов, как арабских (аль-Маарри, аль-Мутанабби), так и европейских (Сократ,

Шекспир, Вольтер, Ницше и др.). «При жизни и после смерти испили до последней капли чашу любви и ненависти и Лютер, и Кальвин, и Галилей, и Вольтер, и Ницше, и Толстой, – пишет он. – Разве каждый из них не взошел на пьедестал безграничной любви и не снискал лютой ненависти, ведь были они выдающимися людьми, и не было о них единого мнения и шли они собственным тернистым путем? Ведь мнения людей расходятся столь значительно лишь в оценке великих личностей» [Цит. по: 5. С. 78].

Смерть Толстого вызвала широкий резонанс в арабском мире. Так, египтянин Ахмед Лутфи ас-Сеййид (1876–1963), известный политический деятель, нареченный «учителем поколения», 24 ноября 1910 г. опубликовал в каирской газете «аль-Джарида» (был ее редактором) статью под названием «Человек умер» («*Mata ar-раджуль*»), которую начал со слов: «Я пытаюсь писать о Толстом, пребывая сейчас в своей деревне. Вокруг меня пейзаж, подобный тому, что любил Толстой, я общаюсь с людьми, каких любил Толстой; он любил их и сердце его переполнялось жалостью и состраданием к ним...» [19. С. 192]. А.Л. ас-Сеййид называет Толстого «великим человеком», «мудрецом», потеря которого – трагедия для всего человечества, его «смерть сродни солнечному или лунному затмению, любому другому подобному катаклизму природы» [Там же. С. 193]. Толстой всегда любил мир и ненавидел войну, независимо от того, победил в нем его народ или нет, – пишет А.Л. ас-Сеййид. Его «широкая грудь» вмещала созвучные ему религиозные идеи, он видел в религии очищение души и чувств, любовь к ближнему и чужому. «Толстой был не только Человеком России, но Человеком мира. Это потеря мировая, а не только русская или христианская», – утверждал М.Л. ас-Сеййид, так завершая свою статью: «Бессмертны мудрость и учения Толстого, как вечны его смелые литературные произведения. Свою долгую жизнь он потратил на то, чтобы отдать собственный дар и состояние на благо людей. Для торжества правды он подвергал себя многим опасностям. Письма, которые он посылал царю, министрам, клерикалам, – свидетельство его несравненного бесстрашия...» [Там же. С. 193, 196].

Еще один воспитанник мужской учительской семинарии в Назарете, палестинец Халиль Бейдас (1875–1949), журналист, переводчик, литературовед, немало страниц своего журнала «ан-Нафаис», основанного в 1908 г. в Хайфе и продолжившего жизнь в Иерусалиме (с 1911 г. под названием «ан-Нафаис аль-асриййа») посвятил жизненному и творческому пути «великого писателя Русской земли», особенно после его смерти. В одной из таких статей под названием «Толстой. Ясная Поляна – Астапово – вечность» («*Тулстуй. Йаснайя Булана – Астабуфу – аль-абадиййа*», 1911, № 1, январь) Х. Бейдас писал: «В один миг человечество почувствовало тяжелую потерю, которую понесли Россия и весь мир. Титул Толстого “великий русский писатель” по отношению к нему звучит мелко, ничтожно (*сагиран, хакиран*), потому что он “стал величайшим мировым писателем” во всех странах, у всех народов..., он “стал совестью вселенной и совестью человечества” (*дамир аль-‘алям ва дамир аль-инсаниййа*). Русский язык мало распространен за пределами России. Несмотря на это, имя Толстого было популярно и дорого всем людям, среди всех народов Европы, Азии, Америки Австралии. Миру известно много писателей-моралистов, например Шекспир, Гете, Данте, Рёскин, Ницше и др. Литературную славу, которую познал Толстой, не познал ни один из них. Он превосходит их по степени почитания, выше их по [занимаемому. – Э.А.] месту» [7. С. 20–21]. Бейдас подчеркивал важность переводов из Толстого на арабский язык³. Об этом в том же году на страницах «ан-Нафаис аль-асриййа» (№ 3, март) говорил и Константин Каттуф. В статье «Произведения Толстого» («*Муалляфат Тулстуй*») он привел данные, сколько раз, в скольких экземплярах и где издавались и переиздавались сочинения Толстого, переведенные, по его словам, на 45 языков мира, из них на арабский – всего два (имелись в виду художественные произведения. – Э.А.). «Поскольку доля нашего арабского языка в извлечении бесценных произведений Толстого незначительна, то от наших достойнейших писателей и литераторов

³ В июле 1913 г. Х. Бейдас обещал опубликовать в своем журнале перевод «Анны Карениной» и определил это произведение как «знаменитый социальный роман», а в следующем номере назвал его и философским.

ожидается не лишать говорящих на этом языке знакомства с драгоценностями, которые создал этот философ двух веков», – отмечал К. Каттуф [11. С. 140].

В 1911 г. в Тунисе была издана вторая крупная работа о Толстом – книга тунисского переводчика и литературоведа Мухаммеда аль-Мушайрики (1885–1946), назвавшего свой труд «Толстой. Биография, избранное из сочинений, рассказов и философских воззрений» («*Тулстуй. Тарджам хайатиhi мунтахабат мин та'лифиhi ва кыссасихи ва араихи-ль-фальсафиййа*»)⁴. В предисловии аль-Мушайрики писал: «Когда в моей душе зародилась увлеченность литературой, я решил дать волю словам, обратившись к биографии этого философа, чтобы сослужить тем самым службу тунисцам и арабскому народу вообще» [17. С. 1]. В книгу аль-Мушайрики вошло немало изречений из статей и публицистических работ Толстого, в том числе его высказывания об исламе и христианстве, в частности, учение о непротивлении злу силой.

В 1925 г. основоположник иракской художественной прозы Махмуд Ахмед ас-Сеййид (1903–1937) (с русской литературой познакомился через турецкие переводы), представляя арабским читателям вкратце изложенный им роман Толстого «Воскресение» («*аль-Ба'с*»), заметил, что его желанием было донести до современников «назидание» («*аль-‘ибра*»), заключенное в этом произведении. А в 1926 г. он перевел из романа две главы и опубликовал их в одном из багдадских журналов, отметив во вступлении, что, крестьянская жизнь, изображенная в этих главах, «сходна или почти сходна с жизнью феллаха у нас» [Цит по: 6. С. 201].

Периодическая печать арабских стран откликнулась на 100-летие со дня рождения Л. Толстого. Например, Селим Кобейн выступил со статьей в своем журнале «*аль-Иха'*» (1928, ноябрь), где поведал об устроенных советским правительством в Москве и Ясной Поляне «интересных торжествах», на которые были приглашены «сотни ученых Европы, Азии и Америки, вожди мысли

⁴ М. аль-Мушайрики включил в книгу в собственных переводах с английского отрывки из романов «Война и мир», «Анна Каренина», «Воскресение», несколько народных рассказов писателя, в том числе «Много ли человеку земли нужно», пьесу «Власть тьмы», а также две элегии египетских поэтов –Ахмеда Шауки и Хафиза Ибраhима, написанные сразу после смерти Толстого.

и философы» [12. С. 521]. К той же дате была приурочена статья «Памяти Толстого» («*Зикра Тулстуй*») в журнале «*аль-Муктатаф*» (1928, декабрь), состоящая из двух фрагментов с заголовками: «Из его биографии» («*Тарф мин сиратихи*») и «Его взгляды, философия и след» («*Арауху ва фальсафатуху ва исруху*»).

В 1930–1940-е гг. появляется ряд новых статей о Толстом в различных арабских журналах: в каирском «*ар-Рисаля*» (1933–1934) – «Толстой» Шухди Атыйи аш-Шафи – о роли Толстого в русской и мировой литературе; в дамасском «*ат-Тали'а*» (март 1936) – «Толстой – художник и пророк» Мишеля Афляка. В 1941 г. только что созданный бейрутский журнал «*аль-Тарик*» опубликовал статью «Лев Толстой – великий писатель России», основанную на высказываниях о Толстом Ленина. Еще одна статья «Толстой» была напечатана в 1945 г. в каирском журнале «*аль-Муктатаф*». Ее автор Сааде Хури проводит нить от русского классика, участвовавшего в Крымской войне 1853–1856 гг., к России, одержавшей победу в войне 1941–1945 гг.

Продолжают выходить и крупные работы о Толстом. В 1947 г. в Каире увидела свет книга Хасана Махмуда «Толстой», где автор связывает перипетии жизни Толстого с важнейшими событиями российской действительности той поры, повествует об отношении к нему современников – Достоевского, Тургенева, Чехова, в числе его последователей называет Ганди и Горького, говорит и о знаменитом Томасе Эдисоне, американском изобретателе фонографа, записавшего голос Толстого, особое внимание уделяет также взаимоотношениям писателя и его жены. А в 1948 г. в Каире был издан еще один труд – «Толстой» Махмуда аль-Хафифа (1909–1961) с предисловием переводчика. Интересно, что на эту книгу известный египетский писатель Йусуф аль-Куайид опубликовал в 2012 г. в газете «*ар-Ра'й*» («Мнение»), рецензию, где назвал ее «редкостным, ценнейшим сочинением, созданным в жанре сира» (жизнеописания).

Среди публикаций 1950-х гг. особо следует отметить очерк «Толстой» с подзаголовком «Народный философ» («*файласуф аш-ша'б*») известного египетского литературоведа, публициста и общественного деятеля, последовательного пропагандиста

русской литературы Салямы Мусы (1887–1958). Исследователь включил его в свою книгу «Те, кто учил меня» ((«*Хауля’и ‘аллямун*», Каир, 1953), наряду с очерками о других знаменитостях (Вольтер, Руссо, Гёте, Дарвин, Ибсен, Фрейд, Шоу, Достоевский, Ганди, Сартр, Горький и пр.).

В предисловии к книге Саляма Муса именовал их «великими авторами», которые оказали огромное воздействие на его умонастроение и формирование его личности, творческий опыт которых оставил глубокий след в его душе [16. С. 8]. «Но я пытаюсь быть независимым, – заметил С. Муса. – Призываю к этому и читателя, которому надобно прислушаться к словам “эмира литературы” Гёте: “Будь мужчиной и не следуй за мной!”» [Там же]. Этот зов, которым, как известно, завершается стихотворный эпиграф ко второму изданию «Страданий молодого Вертера» немецкого поэта, С. Муса выбрал и эпиграфом к своему предисловию.

Автор очерка затронул все аспекты мировоззрения русского классика, его философские, религиозные, общественно-политические, морально-этические, эстетические воззрения.

Согласно С. Мусе, Толстой на протяжении своей долгой жизни во второй половине XIX в. был «совестью Европы», видел ужасы людских страданий и испытал многое: участвовал в Крымской войне в 1854 г., вступил в острый и неразрешимый конфликт с церковью и был отлучен от нее, переживал семейный конфликт и был побежден [Там же. С. 100].

С. Муса указывает на сильные и слабые, с его точки зрения, стороны мировоззрения Толстого. Он проповедовал веру в необходимость «улучшения, исправления общества, которое охвачено несчастьями, злом», и преуспел в этом. Но, как полагает египетский критик, Толстой потерпел неудачу, убежденный, исходя из своей религиозной веры, что усовершенствование одного человека приведет к усовершенствованию общества в целом. Толстой был идеалистом, а не материалистом, – подчеркивает С. Муса [Там же]. Идеализм Толстого, по С. Мусе, был близок мировосприятию Ганди, который заимствовал его непротивленческую философию и, в отличие от своего учителя, претворил в реальность.

Его «духовным отцом» и «учителем жизни» являлся Руссо, констатирует С. Муса. Ссылаясь на утверждение Толстого, что в юности он боготворил Руссо, носил на шее медальон с его портретом, С. Муса приводит и его знаменательное признание: «Многие страницы его так близки мне, что мне кажется, я их написал сам» [Там же. С. 102]. С. Муса указывает на схожесть идей двух великих мыслителей, разделенных и временем, и пространством, заостряя внимание на их критике «украшенной позолотой» современной цивилизации и возвеличивании патриархальной простоты жизни, превознесении естественной природы над городской культурой [Там же]. Такие возможности для сравнения, по словам С. Мусы, дают их «Исповеди», причину написаний которых, как и признаний Ганди, С. Муса усматривает в «тревоге» (*калак*), связанной с поисками этих троих «путей воцарения спокойствия, мира и счастья на земле» [Там же].

С. Муса напоминает, что из Нагорной проповеди Толстой извлек пять наставлений: 1) не гневайся; 2) не осуждай; 3) не клянись; 4) не противься злу; 5) не будь врагом никому. Особо акцентируя учение о непротивлении злу насилем, С. Муса утверждает: на этой заповеди и вере в нравственный путь общественного переустройства зиждится неприятие Толстым социальной революции [Там же. С. 107].

Творчество Толстого реалистично, оно народно, подчеркивает С. Муса. Отсюда, поясняет он, резко негативное отношение писателя к Шекспиру и Гёте, творения которых изысканны, предназначены «для избранных, а не для народа». С. Муса сопоставляет Толстого с Достоевским, которых, по его словам, объединяет всемирная известность, но разъединяет подход к выбору главных персонажей («герой Достоевского оторван от общества, а герой Толстого – включен в него») [Там же. С. 105].

Касааясь размышлений Толстого о смерти и страхе перед ней, С. Муса апеллирует к его рассказу «Три смерти» (1858), в котором, как полагает египетский литератор, выражена мысль о том, что «боязнь смерти, страдание от страха перед небытием нарастает по мере нашей цивилизованности и образованности», и только природе неведомо это чувство: смерть дерева в заключительной

части рассказа естественна и бесстрашна. Согласно С. Мусе, Толстой не верил в потустороннюю жизнь, «не желал и не ждал блюд со сладостями после смерти», он смотрел на смерть как на конечный путь человеческого бытия, после которого нет иного существования [Там же. С. 108–109].

Толстой не верил в революцию, довольствуясь верой в христианское всеобщее братство, подчеркивает С. Муса. Однако, отмечает он, «было бы несправедливо сказать, что он ничего не сделал для приближения революции... На самом же деле его произведения, в которых показано недовольство существующей действительностью – притеснения со стороны общества, правительства, церкви – явились толчком для революционного взрыва... Они не были руководством к революции, но вдохновили на нее», – подытоживает Саляма Муса [Там же. С. 109].

В связи с 50-летием со дня смерти писателя вышел специальный «толстовский номер» бейрутского журнала «ат-Тарик» (1961, № 2), где наряду с переводными материалами⁵ были помещены статьи страстного почитателя Толстого Михаила Нуайме «Гигант духа и пера» («*Имляк ар-рух ва-ль-калям*») и другого поклонника русской литературы Жоржа Ханна: он назвал Толстого «посланником любви и мира», «сторонником оборонительной войны (*аль-харб ад-дифа 'иййа*) и противником войны наступательной (*аль-харб аль-худжумиййа*)». Особую значимость для Ж. Ханна имел роман «Война и мир», где Толстой «прославлял героизм русского народа, защищавшего свою землю»⁶.

Параллельно с многочисленными материалами общего характера выходили статьи на конкретные темы, связанные с Толстым. Из них, прежде всего, необходимо указать те, где Толстой рассматривается в соотнесенности с другими

⁵ Здесь были опубликованы «Изречения Толстого, почерпнутые из его сочинений» («*Калимат ли Тулстуй мустамадда мин муаллафатихи*»), «Ромен Роллан в мире Толстого. Страницы из книги Романа Роллана "Жизнь Толстого"», очерк Андре Моруа о Толстом с арабским названием «Мой герой – истина» («*Батали хува аль-хакыка*») и др.

⁶ В числе других публикаций номера: статьи Фуада Акрама аль-Бустани «Человек и художник» («*ар-Раджиль ва-ль-фаннан*»), Саида Акля «Человек тревоги» («*Раджиль аль-калак*»), Али Саада, Раифа Хури.

писателями–современниками, как русскими, так и зарубежными, что отражается уже в самих названиях публикаций.

Так, Селим Кобейн юбилейную статью в своем журнале «*аль-Иха'*», о которой речь шла выше, дополнил фрагментом «Толстой и Чехов», где сообщил, что журнал часто переводит для своих читателей «интересные отрывки из прозы Чехова, одного из выдающихся русских писателей» [15. С. 526]. Кобейн в форме косвенной речи передал слова Чехова (из письма М.О. Меньшикову, когда узнал из прессы о болезни Толстого в начале 1900 г. – Э.А.): «Я боюсь смерти Толстого. Если бы он умер, то у меня в жизни образовалось бы большое пустое место. Во-первых, я ни одного человека не любил так, как его; я человек неверующий, но из всех вер считаю наиболее близкой и подходящей для себя именно его веру» [Там же]. Согласно Кобейну, Толстой любил Чехова, как «благочестивый отец своих хороших детей», и даже Максим Горький, известный русский литератор, в своих воспоминаниях писал, что философ Толстой «Чехова любит отечески... и всегда, глядя на него, точно гладил лицо взглядом своим, почти нежным в эту минуту» [Там же. С. 526–527]. Но Толстой считал, что пьесы Чехова «хуже драм Шекспира», – констатирует Кобейн, добавляя: «И вместе с тем, ободрял и хвалил его, называл “художником” и даже говорил о нем: “Невзирая на то, что Чехов художник, нам нельзя ставить его на уровень прежних русских писателей, таких как Тургенев, Достоевский и я. Однако у Чехова особая манера и его писания на слух воспринимаются легко (дословно: его писания проникают в уши без позволения)» [Там же. С. 527]. Так Селим Кобейн передал подлинные слова Толстого, по-видимому не поняв их истинного смысла: «Чехова как художника нельзя уже сравнивать с прежними русскими писателями – с Тургеневым, с Достоевским или со мной. У Чехова своя собственная форма, как у импрессионистов». Селим Кобейн упоминает еще один факт: восторженное отношение Толстого к рассказу Чехова «Душечка». «Философ Толстой собрал библиотеку из ценных книг, среди них была книга Чехова “Душечка”, которой философ восхищался так сильно, что ее сам читал несколько раз и вслух читывал родственникам и друзьям» [Там же]. С. Кобейн указывает

и такой эпизод: когда Чехов однажды заболел и был госпитализирован, Толстой навестил его в больнице. «Этот визит оставил в душе Чехова добрый след», резюмирует С. Кобейн [Там же].

Примечательна статья египетского литератора Йахьи Хакки (1905–1993) «Толстой и Тургенев. Как они поссорились», впервые опубликованная в каирской газете «аль-Ахрам» в ноябре 1932 г., а позднее, в 1960-е годы включенная в его сборник «Шаги в критике» (*Хатават фи-н-накд*, Каир). Й. Хакки оперирует многочисленными фактами первоначальной взаимной симпатии двух писателей, повествует об дальнейших постоянных конфликтах между ними (их размолвка продолжалась 17 лет) и конечном возобновлении их отношений. Причины неоднократных ссор двух великих умов Й. Хакки видит в различии их мироощущения и несовпадении характеров [Подробнее см.: 4. С. 346–355].

В марте 1937 г. журнал «ар-Рисаля» напечатал статью Абд ар-Рахмана Шукри «Между Толстым и Максом Нордау». В двух статьях в каирском журнале «ас-Сакафа» (февральском и мартовском номерах 1948 г.) – «Ганди и Толстой» Али Адхама и «Ганди – ученик Толстого и Рёскина» Хасана Лутфи говорилось о влиянии на индийского мыслителя философии Толстого, поборника «добра, мира и ненасилия».

Проявляется интерес исследователей к отдельным произведениям Толстого. Любопытна в связи с этим статья Таха Хусейна (1889–1973) о самом скандальном произведении Л. Н. Толстого «Крейцеров соната». Таха Хусейн опубликовал ее в ноябре 1924 г., а позднее включил в свой сборник «Голос Парижа» («Саут Барис», Каир, 1943). Импульсом к ее написанию послужило присутствие Таха Хусейна в парижском театре на постановке «известной книги великого русского философа Толстого» в инсценировке двух французских драматургов – Фернана Нозьера и Альфреда Савуара [22. С. 115]. Как сообщает Таха Хусейн, первое представление «Крейцеровой сонаты» на парижской сцене состоялось 14 лет тому назад, (т. е. в 1910 г. в театре «Фемина» на Елисейских полях. – Э.А.), тогда ни критики, ни зрители не приняли пьесу. В отличие от первой, теперешняя постановка вызвала восторг и тех, и других, в чем Таха Хусейн усмотрел «ощутимый прогресс в сознании

и психологии различных слоев французского народа за столь короткий срок» [Там же. С. 116]. Таха Хусейн счел произведение Толстого «достойным бессмертия». И этим оно обязано и великому философу, и двум французским драматургам, которым удалось адаптировать пьесу, «украсить» ее, чтобы сделать легкодоступной для парижской публики, приблизить к вкусам широких масс, – утверждал Таха Хусейн [Там же].

Отдельные статьи посвящены соотнесению тех или иных вопросов в мировоззрении и творчестве Толстого и иноязычных авторов, о чем также свидетельствуют уже сами их заглавия. Первая из них – публикация Амина ар-Рейхани «Брак по Толстому и Золя» (*«аз-Завадж бейна Тулстуй ва Зуля»*) вышла еще в 1899 г. Ар-Рейхани сопоставил взгляды русского писателя (на основе повести «Крейцера соната») и французского прозаика, которые обращались к сходной проблеме, но по-разному ее решали.

«Ненасилие от Толстого к Ганди» (*«аль-Ля'унф мин Тулстуй иля Ганди»*) – название статьи Абдаллаха Абу 'Аййаша, опубликованной в багдадском журнале «аль-Аклям» (1967, № 5, январь). Автор развивает мысль о том, что эта центральная идея религиозно-нравственной философии Толстого – не плод XIX и начала XX века. Она стара, но ее содержание приняло упорядоченную форму в теории Толстого, а Ганди «испытал ее воздействие и направил в научное русло». Как доказательство такого влияния автор статьи приводит переписку на тему ненасилия, по его определению, двух величайших проповедников пассивного сопротивления.

А то, что ненасилие – понятие старое, подтверждают небесные послания, призывавшие к силе души, борьбе со злом и победе добра, – отмечает автор. Даже сам Толстой ссылался на религии – заповеди Христа, содержащие учение о ненасилии, как и послание Мухаммада, которого он называл одним из величайших реформаторов в мире и обращался к его изречениям, например, такому: «Если даже кто-то тебя обидит и распространит сплетни о тебе, не уподобляйся ему и не делай того же самого». Толстой испытал воздействие восточной философии и других важных источников, которые «сделали глубокими корни ненасилия в его душе». Когда он посетил Кавказ, он соприкоснулся с мусульманскими народами,

его привели в восторг умеренность, ясность ума, мудрость, которыми наделены магометане, и эти свои наблюдения он воплотил в произведениях «Кавказский пленник» («*Саджин аль-кавказ*»), «Хаджи-Мурат» («*Хадж Мурад*») и др. Он также изучал китайскую философию и прочел «Святые тексты Востока» Бу Тиха, постигал индийскую философию и написал исследование о жизни Будды [1. С. 75].

Но Толстой – не единственный источник, на который опирался Ганди, сама религия индусов побуждала к ненасилию, и Ганди – первый, кто выразил в своей стране эту идею, подчеркивает автор статьи [Там же]. Согласно ему, Толстой стремился к нравственной революции («*саура хулькыййа*»), ориентированной на осуществление равенства между классами и отказ человечества от кровопролитной революции, он вождедел революцию добра над злом, революцию, основанную на совести [Там же. С. 76].

Как отмечает Абу Аййаш, во взглядах Толстого и Ганди на идею ненасилия, несмотря на явное их родство, есть некоторые расхождения, в частности такое: Толстой отрицал любое государство как «аморальную организацию», за что его окрестили «крайним анархистом», в то время как Ганди верил в необходимость существования государства, и ненасилие у Ганди считается в конце концов целью, а у Толстого – средством [Там же. С. 78].

Известный египетский литературовед, поэт и прозаик Абд ар-Рахман аль-Хамиси (1920–1987) в статье «Толстой и русская революция» («*Тулстуй ва-с-саура ар-русиййа*») в «аль-Хилале» (1967, март) называет русского писателя «знаменем служения человеку – и своей отчизны, и всего мира, – отдавшего ум, нервы, сердце и все свое время литературе и мысли» (идейным исканиям. – Э.А.) [21. С. 126], «символом прочной связи искусства с жизнью людей и их надеждами» [Там же. С. 135], сравнивает Толстого с Вольтером, «идеи которого подготовили умы к Великой Французской революции», и приводит слова журналиста и издателя А.С. Суворина, записавшего в своем дневнике (1901): «Два царя у нас: Николай II и Толстой. Кто из них сильнее? Николай II ничего не может сделать с Толстым, не может

поколебать его трон, тогда как Толстой, несомненно, колеблет трон Николая и его династии» [Там же].

Таким образом, до 1970-х гг. определяются основные жанры, тематика и направления арабских исследований творчества Л.Н. Толстого. В последние десятилетия все они углубляются и расширяются.

Следует отметить, что 1960-е и последующие десятилетия знаменательны появлением арабских русистов, получивших образование в советских вузах. В ряде университетов (Египта, Судана, Ирака) открывались кафедры славистики или кафедры русского языка.

Теперь в работах русистов всё большее внимание уделяется художественному мастерству Толстого, структуре его романов, технике его письма. Исследователи используют произведения, переписку, дневники, устные высказывания Толстого в оригинале, критическую литературу о нем на русском языке. Среди трудов 1970-х гг. выделяются работы иракской исследовательницы Хайат Шарары (1935–1997). В статье «Толстой и изображение внутреннего мира человека» («*Тулстуй ва тасвир аль-'алам ад-дахили ли-ль-инсан*», «аль-Адаб», 1970, № 3). Х. Шарара утверждает, что метод Толстого в исследовании внутренней жизни человека ближе к Лермонтову (например, в его «Герое нашего времени» – «*Баталь асрына*»), чем к Пушкину и Тургеневу, который критиковал Толстого за его способ психологического анализа героя и склонность к пространности речи, стремление вдаваться в подробности [23. С. 50]. Книга Х. Шарары «Толстой – художник» («*Тулстуй фаннанан*», Багдад, 1971) считается самой профессиональной о писателе. В поле зрения исследовательницы такие вопросы поэтики нарративного искусства Толстого, как внутренний монолог, художественный образ, природа, портрет. «Севастопольские рассказы» она оценивает как «важную подготовку к тому предельному совершенству в стиле Толстого, его трактовке и описании войны, которого писатель достигает в эпопее “Война и мир”» [24. С. 70]. Одну из особенностей структуры романа «Война и мир» Х. Шарара видит в близости судьбы героев к судьбе народа, его «потребностям и нуждам» [Там же. С. 49]. Х. Шарара пишет о литературном

окружении писателя и его литературных пристрастиях. «Толстой читал Пушкина, Гоголя, Лермонтова и Тургенева, “Записки охотника” которого появились в одно с ним время и привели его в сильный восторг, углублялся в чтение Руссо, Монтескьё, Санд, Стендаля и Ги де Мопассана, восхищался английскими романистами» [Там же. С. 6].

Каирский журнал «аль-Джадид» (1982, № 251, 15 июня) напечатал статью Мухаммеда аль-Хадида «Толстой и его роман “Война и мир”» («*Тулстуй ва ривайатуху аль-Харб ва-с-салям*»), в преамбуле к которой автор мотивировал свою обращенность именно к этому произведению: «В настоящее время призраки войны бродят во всех уголках этого беспокойного мира. Читатель страстно желает знать что-либо о самом важном литературном произведении о войне и ее воздействии, написанном со времени знаменитого эпоса Гомера» [20. С. 22].

Биографические сведения о Толстом перемежаются в статье с изложением его взглядов и оценками его сочинений, их кратким идейно-тематическим содержанием. Аль-Хадида квалифицирует «Войну и мир» как величайшее произведение мировой литературы XIX в. Толстой, отмечает он, особенно интересовался нравственной, этической стороной христианской веры, не разделял идеи насильственного переустройства мира, выступал с антивоенных позиций, проповедовал враждебное отношение к церковной власти, питал отвращение к чувствам злобы и ненависти. Он свято верил в любовь к людям, их братское единение и в этом видел смысл христианского учения [Там же. . 22–26].

Египетская исследовательница Макарим аль-Гамри в своей книге «Русский роман XIX века» («*ар-Ривайа ар-русиййа фи-ль-карн ат-тасу' ашар*», Кувейт, 1981), в разделе «Толстой—романист», отметила особую популярность писателя среди арабов. Три романа – «Война и мир», «Анна Каренина», «Воскресение» она интерпретировала как видение писателя трех миров – настоящего, прошлого и будущего [8. С. 224]. Главы, посвященные этим романам, аль-Гамри сопровождала эпиграфами. Так, к «Войне и миру» эпиграфом послужили слова Хемингуэя: «Я не знаю никого, кто

писал бы о войне лучше Толстого» [Там же. С. 226]⁷, к «Анне Карениной» – суждение Томаса Манна: «Лучший социальный роман в мировой литературе» [Там же. С. 260]⁸. В качестве эпиграфа к главе «Воскресение» дано высказывание Ромена Роллана: «Это последняя вершина Толстого, и возможно, его самая высокая вершина» [Там же. С. 281] – модифицированный вариант оригинала: «Это последняя вершина, пожалуй самая высокая, – если не самая мощная, – ее невидимый пик»⁹. Согласно М. аль-Гамри, «бессмертная “Война и мир”» отличается от всех предшествующих реалистических романов XIX в. своей сложной конструкцией, вобрав в себя слагаемые исторического, социального, психологического и философского романов. «Война и мир» разнится и от выдающихся исторических романов той эпохи, например, от «Капитанской дочки» Пушкина, «Тараса Бульбы» Гоголя, не только жанровой природой, но и художественной трактовкой событий истории [Там же. С. 252]. А «Анна Каренина», занимающая «значимое место в наследии русской классики», совмещает элементы социального и психологического романов вместе взятых, – утверждает М. аль-Гамри, апеллируя к высказыванию М.Б. Храпченко в его книге «Лев Толстой как художник» [Там же. С. 278]. «Воскресение», как полагает М. аль-Гамри, выделяется среди прочих романов Толстого своей остро критической направленностью [Там же. С. 293]; большое внимание писатель уделил «диалектике души» своих главных героев, показав духовное просветление Нехлюдова и нравственное «воскресение» Катюши Масловой, отмечает М. аль-Гамри [Там же. С. 295].

Примечательна опубликованная в дамасском журнале «аль-Ма‘риф» (1994, март) статья Михаила ‘Ида (род. в 1936 г.) о переводах художественных сочинений Льва Толстого; в творчестве великого писателя его «поразили те светлые штрихи в человеке, которые мелькают на фоне самых суровых условий человеческого бытия, где нет места добру и красоте» [10. С. 236]. По словам

⁷ Из предисловия к книге Хемингуэя «Люди на войне». Нью-Йорк, 1942.

⁸ Это высказывание Т. Манна в оригинале звучит так: «Я без колебаний назвал “Анну Каренину” величайшим социальным романом во всей мировой литературе». [Т. Манн. Собр. соч. в 10 томах. Том 10. 1960. С. 264].

⁹ Ромен Роллан. Собрание сочинений. Том XIV. Л., 1933. С. 285–286.

автора, произведения знаменитого русского писателя уже давно нашли дорогу к читателям в разных уголках мира, его творчество почти в полном объеме открылось образованным арабам, сердца которых стали дорогами два значительных имени: создателя этих бессмертных сочинений – Толстого и их переводчика Сами ад-Даруби [Там же. С. 220].

Необходимо сказать о работах сирийского компаративиста Мамдуха Абу Альвая. В 1996 г. в мартовском номере дамасского журнала «аль-Ма'риф» была опубликована его статья «Михаил Ну'айме и Лев Толстой», где подчеркивалось, что в арабском мире Михаил Ну'айме более всех близок к воззрениям и жизненным позициям Толстого, которого он буквально боготворил.

Мамдух Абу Альвай – также автор книги «Толстой и Достоевский в арабской литературе» (*«Тулстуй ва Достуйифски фи-ль-адаб аль-'араби»*, Дамаск, 1999). В разделе «Толстой», содержащем большой фактологический материал, автор сравнивает Толстого с Абу аль-Аля аль-Маарри, отмечая их точки соприкосновения по целому ряду вопросов: они не принимали разделения людей на бедных и богатых, оба были вегетарианцами, завещали похоронить их без принятых обрядов и традиций, «лишнего внимания»; верили в существование творца всего, критиковали священнослужителей; их воспринимали как мыслителей, источником воззрений которых была индийская философия [2. С. 31]. Автор находит то общее, что связывает с мировоззрением Толстого таких известных арабских литераторов и мыслителей, как Джубран Халиль Джубран, Михаил Нуайме, Амин ар-Рейхани, Мустафа Лутфи аль-Манфалути, Илйас Фархат, Музаффар ан-Навваб, Абд аль-Муин аль-Малухи и др., находя в некоторых случаях и то, что отдаляет их от русского мудреца. Разница между Джебраном и Толстым, утверждает Абу Альвай, в том, что первый был романтиком, второй – реалистом; Толстой свои усилия сосредоточил, в первую очередь, на критике русской церкви, Джебран же – прежде всего, на критике общественного устройства, основанного на тирании [Там же. С. 105]. Страстные призывы Толстого и Джубрана к необходимости установления «социальной справедливости, к терпимости, любви и братству», как отмечает

автор, наблюдаются в поэзии ливанца Илйаса Фархата (эмигрировал в 1910 г. в Бразилию), египтянина аль-Манфалути, иракца Музаффара ан-Навваба, сирийца Абд аль-Муина аль-Малухи.

Говоря о негативном отношении Толстого к существующему социальному строю, автор сопоставляет его с Достоевским, «гигантом русского романа», указывая сходства и различия в их взглядах на религию: если Достоевский, полагает Абу Альвай, будучи фанатичным поборником православия, острие своей критики направил против других христианских вероучений – католицизма и протестантизма (в романах «Бесы», «Идиот», «Братья Карамазовы», в работе «Зимние заметки о летних впечатлениях»), то Толстой порицал все церкви, в том числе и православную, за «ее солидарность с богатыми против бедных» [Там же. С. 97].

Отдельную главу автор посвятил Толстому и Михаилу Нуайме (в ее основе вышеуказанная статья). Акцентируя внимание на сходстве их позиций в философии жизни, совпадении взглядов на войну, на самопожертвование во имя другого, на любовь, терпимость и другие нравственно-этические составляющие их мироощущений, исследователь указывает и конкретные смысловые и содержательные параллели в творчестве этих писателей, относящихся к разным культурам.

Народные рассказы Толстого 1880-х гг., утверждает Абу Альвай, занимающие значительное место в литературном наследии писателя, нацелены на распространение нравственных идей, заключенных в учениях Господа Христа. Они облачены в простую художественную форму, чтобы, говоря словами самого писателя, «их могли прочесть и в преклонном возрасте старик, и женщина, и ребенок, и все люди, и чтобы после их прочтения дуновение (ветерка) милосердия, любви к добру проникло в сердце читателя» [Там же. С. 150]. Так Абу Альвай передает слова Толстого (со ссылкой на его Полн. собр. соч. в 90 тт. Т. 63. С. 326), раскрывающие (в одном из писем 1886 г. к писателю Ф.Ф. Тищенко. – Э.А.) формально-смысловые особенности цикла этих рассказов: «Направление ясно – выражение в художественных образах учения Христа; характер – чтобы можно было прочесть эту книгу старику, женщине, ребенку, и чтоб и тот, и другой заинтересовались,

умилились и почувствовали бы себя добрее». Народные рассказы Толстого, отмечает Абу Альвай, насыщенные учением о непротивлении злу злом и насилию насилием, провозглашают стремление человека к нравственному самосовершенствованию [Там же]. Многие народные рассказы Толстого по форме и содержанию не отличаются от притч, потому что Господь Христос сам говорил с народом на языке притч, пишет Абу Альвай [Там же. С. 157]. Нуайме тоже писал притчи и афоризмы, которыми богата арабская литература, в них он, подобно Толстому, призывал людей к любви и терпимости, взывал их избавиться от оружия, поскольку «подлинный мир не нуждается в тех, кто бы его защищал, не будет мира до тех пор, пока существует хоть один вооруженный солдат», – утверждает Абу Альвай [Там же. С. 159].

Отзвуки идей Толстого он находит в пьесе Нуайме «Отцы и дети» (1917); ливанский писатель поднимает проблему, важную и для русского прозаика, – проблему жизни и смерти, отмечает автор [Там же. С. 121]. Герои пьесы Нуайме – учитель Дауд и его сестра – видят смысл жизни в том, чтобы жить для других, трудиться ради других, а не ради самих себя, они всеми средствами сопротивляются злу – такие принципы почерпнуты у Толстого, полагает Абу Альвай. Согласно ему, во многих своих произведениях Нуайме заверяет, что «Евангелие было и остается его единственным утешением». И Толстой, и Нуайме из учений Господа Христа извлекли следующее: непозволительно противиться злу силой, никому не дано право на смертную казнь другого, нужна смиренность, нельзя унижать других и унижаться самому, эксплуатировать других, необходима помощь и любовь человека своему собрату, следует избавиться от роскоши и только в своем сердце искать царство небесное [Там же. С. 125]. Как пример проявления любви и взаимопомощи Абу Альвай называет толстовскую легенду «Чем люди живы?» («*Бима йа'иш ан-нас?*»), указывая ее источником Священную книгу [Там же. С. 150]. Идеей терпимости, снисходительности и божьего всепрощения пронизан рассказ Толстого «Кающийся грешник» («*аль-Хаты ат-таиб*»), отмечает исследователь. По его словам, призывы Толстого отречься от богатства и славы, жить ради других, а не ради себя, можно встретить

во многих произведениях писателя, в том числе таких, как «Сон молодого царя», «Отец Сергей», «Живой труп», «Власть тьмы», «Разрушение ада и восстановление его», «Божье царство внутри вас» и др. Согласно Абу Альваю, существует аналогия между произведением Толстого «Где любовь, там и бог» (1885) и пьесой Нуайме «Аййуб» (1967), между пьесой Толстого «И свет во тьме светит» (1885) и книгой Нуайме «Припасы для будущей жизни» («*Zad аль-ма'ад*», 1936) [Там же. С. 151]. А выраженную в толстовском рассказе «Суратская кофейная» мысль о том, что Бог един для всех, а враг человека – высокомерие и гордость, как подчеркивает автор, Нуайме передал словами Дауда, героя пьесы «Отцы и дети»: «Я почитаю одинаково Иисуса, Моисея, Мухаммада. Бог един в мире, он есть Бог всех, он не христианин, не мусульманин, не иудей» [Там же. С. 153].

В книге «Голос мира» (1947), напоминает Абу Альвай, Нуайме писал, что он смотрит на все три небесные веры – иудаизм, христианство и ислам – «уважительным взглядом, поскольку они схожи в том, что касается происхождения человека и его судьбы» [Там же. С. 154].

Согласно Абу Альваю, Нуайме в своих рассказах изображал заурядного человека, как это делал Толстой в своих народных рассказах, и его симпатии на стороне таких «простых» героев. Он разделял учение Христа, гласящее, что вся жизнь – борьба против зла. Христианские учения занимали в творчестве Нуайме значительное место, подчеркивает автор [Там же. С. 157]. А мысль Нуайме о том, что «любовь – это бог, а бог – это любовь» воскрешает в памяти слова Толстого в легенде «Чем люди живы?»: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви, пребывает в Боге, и Бог в нем» [Там же. С. 128].

Перу Нуайме, как и Толстого, принадлежит множество произведений, в которых он выразил свои гуманистические идеи и, прежде всего, идею братства людей, социальной справедливости, – отмечает Абу Альвай. По его мнению, яркое свидетельство тому – сборник «Высшие» («*Акабир*», 1956), где ливанский прозаик в одноименном рассказе резко критиковал жестокость и высокомерие «высших», которые «в иерархии социальной лестницы

находятся на самой низкой ступени нравственности, отдаленные от своего народа» [Там же. С. 156].

Абу Альвай приводит пять заповедей религиозно-нравственной философии Толстого, заключая, что «русский писатель исполнен мысли, что люди могут построить Царство Божие на земле, если исполнят все эти наставления» [Там же. С. 141–142].

Под влиянием Толстого, участие которого в Крымской войне дало материал для его «Севастопольских рассказов», «Казаков», «Рубки леса» и «бессмертного романа» «Война и мир», утверждает автор, Нуайме (сам участвовал в Первой мировой войне в американской армии на территории Франции. – Э.А.) осуждал войну и убийство во всех своих произведениях, в частности, в рассказе «Шорти» («Шурти», 1919), где ливанский прозаик использовал выражение «живой труп» (*джи́фа хаййа*) – так Толстой назвал одну из своих пьес [Там же. С. 160]. В рассказе «Два солдата» («Джундийани») из сборника «Абу Батта», по словам автора, «читателю нетрудно почувствовать идеи Толстого, который прославлял на поле труд и ненавидел войну» [Там же. с. 161]. Как последователь Толстого во всем, Нуайме после возвращения из Америки на родину в 1932 г., стал проповедовать запрет на закалывание животного – божьего создания, жизнь которого в руках его сотворившего, а не человека. Об этом он писал в автобиографической книге «Мои семьдесят лет» (*Саб’уна*), в рассказе «Птичка и человек» («Усфур ва-ль инсан») из сборника «Высшие», в повести «Встреча» («Ли́ка’») И оба, но уже в XX в., стремились жить так, как жил Христос [Там же. С. 163].

Из публикаций начала XXI века внимание привлекает статья «Толстой. Человек и творец» («Тулстуй. Аль-Инсан ва-ль-мубди’»), опубликованная в журнале «аль-Хияль» в 2006 г. (№ 6). Ее автор Мухаммед Ибрахим Абу Санна (род. в 1937 г.) – известный египетский поэт, критик и литературовед, называет Толстого титаном русской литературы, ставшего «венцом» XIX в., бессмертные сочинения которого во главе с «Войной и миром» и «Анной Карениной» подняли его творчество на самую высочайшую вершину существовавшей литературной гряды [З. С. 160]. Статья распадается на несколько мелких подзаголовков: «Литературное

творчество» («*аль-Ибда' аль-адаби*»), «Крепостной крестьянин» («*Ракик аль-ард*»), «Обоюдная ревность» («*Гейра мутабадила*»), «Создатель учения» («*Сахиб ар-рисаля*»), «Делание истории» («*Сан'у-т-тарих*»), очерчивающих круг вопросов, находящихся в поле зрения Абу Санны. Критик активно пользуется книгой египтянина Махмуда аль-Хафифа «Толстой», со страниц которой, по словам Абу Санны, Толстой предстает «титаном, беспримерным образцом искренности и таланта, великим творцом литературы и искусства» [Там же. С. 169]. Общеизвестную значимость «Войны и мира» Абу Сана иллюстрирует высказываниями А.П. Чехова и Г. Флобера, который назвал этот роман «первоклассным произведением», прочел его как книгу о «природе» и «человечестве», а также писал: «Какой художник и какой психолог! Первые два тома великолепны... Подчас он напоминает мне Шекспира». Чехов же, перечитывая роман осенью 1891 г., сказал: «Каждую ночь просыпаюсь и читаю “Войну и мир”. Читаешь с таким любопытством и с таким наивным удивлением, как будто раньше не читал. Замечательно хорошо» [Там же. С. 168].

А статья Саусан Рахмы в каирском журнале «аль-Хильяль» (май 2009) построена на анализе двух повестей Толстого «Хозяин и работник» (у автора «Господин и слуга» – *ас-Сеййид ва хадим*) и «Смерть Ивана Ильича», где человек испытывает нравственное озарение перед смертью. Автор поясняет, что эти повести (*ривайат касыра*) написаны в период кризиса писателя – психологического (*нафсиййа*), идейного (*фикриййа*), духовного (*руханиййа*). Все они о смерти, которая занимала мысль Толстого с 18-летнего возраста [18. С. 122]. Но Толстой не относился к смерти с позиции философа–абсурдиста, а смотрел на нее как на деструкцию (т. е. обычное забвение), он верил в бессмертие души, полагает Саусан Рахма [Там же. С. 122–123]. Толстой искренне верил в «братские чувства между людьми, в осуществление социальной справедливости, облегчения труда простых людей, трудящихся, особенно крестьянства», утверждает автор [Там же. С. 124]. Толстой – гигант, он обогатил мировую литературу своим обильным, содержательным творчеством и, бесспорно, считается, одним из самых всемирно

известных великих писателей, – так завершает свою статью Саусан Рахма [Там же. С. 127].

Новая статья Мамдуха Абу Альвая «Эстетика у русских критиков» («*Ильм аль-джамаль инда ан-нуккад ар-рус*»), вышедшая в дамасском журнале «аль-Адаб аль-алямийа» (2008, январь) состоит из трех разделов: «Чернышевский и эстетика», «Толстой и эстетика», «Плеханов и эстетика». В разделе «Толстой и эстетика» он разбирает трактат Толстого «Что такое искусство?» (по арабскому переводу, который в 1991 г. выполнил с русского Мухаммед Абдо ан-Наджари), акцентируя его ключевые положения, касающиеся отношения Толстого к пониманию красоты в существующих эстетических теориях (от А. Баумгартена до Нового времени) и выводов самого писателя относительно этой эстетической категории.

Со статьей «О пьесах Толстого» («*Хауля аль-масрахийат Тулстуй*») на страницах багдадской газеты «аль-Мада» (22 апреля 2013 г.) выступил журналист и переводчик, ираец Дийа' Нафи', считая «Власть тьмы», «Плоды просвещения» и «Живой труп» самыми важными и знаменитыми драмами, известными и в арабских переводах.

6 августа 2014 г. в лондонской арабоязычной газете «аль-Хайат» («Жизнь») был напечатан отзыв о новом переводе повести Толстого «Смерть Ивана Ильича», опубликованном в каирской серии «1000 книг» («Альф китаб»). Редактор серии, египетский поэт и переводчик Рифат Саям оценил эту повесть как наивысшее художественное достижение величайшего русского писателя, автора знаменитых романов «Война и мир» и «Анна Каренина».

Исследования арабских авторов о Толстом свидетельствуют о том, насколько судьбоносными для них и читателей были острый интерес писателя к вечным вопросам бытия, его поиски смысла жизни и смерти, обращение к проблемам нравственности, гуманистические идеалы, антивоенные воззрения, заповеди любви и всемирного братства людей. Великий мыслитель и незаурядный писатель – таким Толстой остается для арабов и в наши дни. 22 апреля 2014 года в Каире состоялось открытие памятника

Льву Николаевичу Толстому – свидетельство неугасимой значимости русского гения для арабского мира.

ИСТОЧНИКИ

1. Абу Аййаш, Абдаллах. Аль-Ла'унф мин Тулстуй иля Ганди (Ненасилие от Толстого к Ганди) // Аль-Аклям. Багдад, 1967, № 5, январь. С. 74–79.
2. Абу Альвай, Мамдух. Тулстуй ва Дустуйифски фи-ль-адаб аль-араби (Толстой и Достоевский в арабской литературе). Бейрут: Иттихад аль-куттаб аль-араб, 1999. 265 с.
3. Абу Санна, Мухаммед Ибрахим. Тулстуй. Аль-Инсан ва-ль-мубди' (Толстой. Человек и творец) // Аль-Хиляль. Каир, 2006, № 6. С. 160–169.
4. Али-заде Э.А. Русская литература и арабский мир (к истории арабо-русских литературных связей). Книга 1. М.: МБА, 2014. 524 с. с. ил.
5. Арабская романтическая проза XIX–XX веков. Л.: Художественная литература, 1981. 320 с.
6. Ахмед, Абдаллилах. Нашат аль-кысса ва татаввуруха фи-ль-Ирак (1908–1938). (Зарождение и развитие рассказа в Ираке (1908–1938). 1-е изд. Багдад: Матба'ат Шафик, 1969. 486 с.
7. Бейдас, Халиль. Тулстуй. Йаснайя Буляна – Астабуфу – аль-абადиййа (Толстой. Ясная Поляна – Астапово – вечность) // Ан-Нафаис аль-асриййа. Иерусалим. 1911, № 1, январь. С. 20–22.
8. Аль-Гамри, Макарим. Ар-Ривайа ар-русиййа фи-ль-карн ат-таси' ашар (Русский роман XIX века). Кувейт: Аль-Маджлис аль-ватани ли-с-сакафа ва-ль-фунун ва-ль-адаб, 1981. 302 с.
9. Долинина А.А. Первые арабские переводы Толстого // Лев Толстой и литературы Востока. М.: ИМЛИ РАН «Наследие», 2000. 300 с.
10. Ж. «Аль-Ма'рифа». Дамаск. 1994, № 366. С. 220–236.
11. Каттуф Константин. Муалляфат Тулстуй (Произведения Толстого) // Ан-Нафаис аль-асриййа. Иерусалим. 1911, № 3. Март. С. 138–140.
12. Кобейн, Селим. Ихтифаль хукумат ас-суфйат би-мурур миа ам аля миляд Тулстуй (Советское правительство празднует столетие со дня рождения Толстого) // Аль-Иха'. Каир. 1928, ноябрь. С. 521–525.
13. Кобейн, Селим. Предисловие // Мазхаб Тулстуй (Учение Толстого). Каир: Аль-Мактабат аш-шаркыййа, 1901. 143 с.
14. Кобейн, Селим. Предисловие // Толстой. Мамлякат аль-джаханнам (Царство ада). Каир, 1909. 88 с.
15. Кобейн, Селим. Толстой и Чехов // Аль-Иха'. Каир. 1928. Ноябрь. С. 526–527.

16. Муса, Салама. Хауля'и аллямуни» (Те, кто учил меня). Каир: Мактабат аль-Ханиджи, 1953. 206 с.
17. Аль-Мушайрики, Мухаммед. Тулстуй. Тарджама хайятихи мунтахабат мин та'лифиhi ва кыссасихи ва араихи-ль-фальсафиййа (Толстой. Биография, избранное из сочинений, рассказов и философских воззрений). Тунис: Матба'ат ат-Такаддум ат-тунисиййа, 1911. 211 с.
18. Рахма, Саусан. Лео Тулстуй (1828–1910). Фи «Сеййид ва хадим» ва «Маут Ифан Илитсин» (Лев Толстой (1828–1910). О «Господине и слуге» и «Смерти Ивана Ильича») // Аль-Хиляль. Каир. 2009, май. С. 122–127.
19. Ас-Сеййид, Ахмед Лутфи. Аль-Мунтахабат (Избранное). Ч. 1. Каир: Дар ан-Нашр аль-хадис, 1937. 360 с.
20. Аль-Хадида, Мухаммед. Тулстуй ва ривайатуху аль-Харб ва-с-салам (Толстой и его роман «Война и мир») // Аль-Джадид. Каир. 1982, № 251, 15 июня. С. 22–26.
21. Аль-Хамиси, Абд ар-Рахман. Тулстуй ва-с-саура ар-русиййа (Толстой и русская революция) // Аль-Хиляль. Каир. 1967. Март. С. 126–135.
22. Хусейн, Таха. Саут Барис (Голос Парижа). Каир: Дар аль-Ма'ариф, 1943. 196 с.
23. Шарара, Хайат. Тулстуй ва тасвир аль-алям ад-дахили ли-ль-инсан (Толстой и изображение внутреннего мира человека) // Аль-Адаб Бейрут. 1970, № 3. С. 50–54.
24. Шарара, Хайат. Тулстуй фаннанан (Толстой – художник). Багдад: Матба'ат Сальман аль-Узма, 1971. 146 с.

А.Г. Белова

НОВЫЕ ТЕРМИНЫ И ПОНЯТИЯ В АРАБСКОМ ЯЗЫКОЗНАНИИ

В статье рассматриваются термины и понятия, связанные с разными функциональными формами арабского языка современного периода. Особое внимание уделяется анализу соотношения между терминами разных научных направлений.

Ключевые слова: язык, диалект, средний язык, койне, идиом, диглоссия, типология, инвариант, «новоарабский» (тип).

New terms and notions in the Arabic Linguistics

The paper gives an overview of terms and notions relating to different functional forms of the Modern Arabic. Special attention is given to the analysis of the correspondences among terms of different scientific schools.

Key words: language, dialect, Middle Arabic, koine, idiom, diglossia, typology, invariant, Neo-Arabic (type)

1. К концу XX в. в арабском языкознании продолжается дальнейшая дифференциация и специализация исследовательских направлений и отраслей. Это явление характерно не только для отечественной арабистики (см. [5. С. 23–35; 6. С. 40–52]), но и для зарубежной арабистики Запада и Востока (см. [26]). Два основных подхода к изучению арабского языка, исторический в широком смысле этого термина (т.е. также – диахронический, изучающий внутриязыковые системные изменения языка) и синхронный (в данном понимании – изучающий современное состояние арабского языка) породили широкий спектр терминов и понятий, которые могут отражать как реальные факты языка и его функционирования, так и абстрактные, условные конструкты.

Соотношение старых и новых терминов и понятий требует уточнения и упорядочивания. Исходным пунктом послужат первые термины национального арабского языкознания, а также – принятые в общем языкознании.

2. «Арабский язык» – название языка жителей центральных районов Аравийского полуострова было известно и употребительно у их соседей с первых веков нашей эры. Первое название *lisānun ‘arabiyyun* из уст самого носителя известно из текста Корана [16–103; 46–12]. Первое понятие языка как звуковой речи, как и у большинства народов мира, было связано с названием анатомического органа речи. В то же время – это первый лингвистический термин в национальном арабском языкознании. С развитием нормативной арабской грамматики появляется термин *luġat-(un)*. Первоначально обозначал какое-то отклонение от нормы, впоследствии становится основным термином в значении «язык/речь» как по отношению к арабскому языку, так и по отношению к другим языкам. Именная основа связана с глагольным корнем *lġw* «издавать звуки, болтать». Одновременно с выработкой нормативной грамматики в национальном арабском языкознании вырабатываются понятия «образцового, правильного» языка – *fuṣṣḥā* и языка «простонародного» – *‘āmmiyya*, характеризующегося отклонениями (как фонетическими, так и грамматическими) от нормативного, образцового языка. Вместо конкретизирующего термина использовались объяснительные обороты: «так говорит (далее – название племени)» или «так говорят жители (далее – название района или населённого пункта)». В XX веке для характеристики территориального или племенного идиома появляется уже специальный термин *lahġat-*, который обычно переводится как «диалект». Диалект, как более частная разновидность общего языка, уже входит в систему терминов «язык – диалект», но не может противопоставляться термину *‘āmmiyya* – «простонародный», также – *dāriġa(t-)* «обиходный, разговорный». Последние составляют оппозицию понятию «правильного», позднее – «литературного» языка (далее сокр. АЛЯ).

3. АЛЯ и «разговорный» (АРЯ).

Оппозиция fuṣḥā – ‘āmmīyā, ставшая очевидным явлением к середине прошлого века, получила в национальном арабском языкознании свой термин ’izdiwāḡīyyatu l-luḡa, в буквальном переводе – «двуязычие», и соответствующий ему термин западного языкознания «диглоссия» [28. P. 325–340; 32. S. 97–100; 26. P. 629–637]. Оба термина, по существу, очень приблизительно отражают реальную ситуацию в арабоязычном мире, которая в настоящее время оказывается значительно сложнее (что отразилось в том спектре терминов, которые будут рассмотрены ниже). Эти термины не являются строго научными, хотя активно используются в международной и национальной арабистике.

В настоящее время реальная ситуация заключается в том, что АЛЯ ни для кого из «арабоязычного» населения не является родным: с раннего детства ребёнок усваивает местный диалект своей семьи и ближайшего окружения. Владение литературным языком приобретается в школе и далее по мере необходимости. При всех признаках генетической близости АЛЯ и каждого из местных диалектов, между этими двумя идиомами устанавливаются чёткие различия на всех уровнях: в фонетической и фонологической системах, в грамматической системе и в лексике. Однако чёткая оппозиция АЛЯ: АД (АД – усл. сокр. «арабский диалект») существует только между этими «крайними» идиомами языкового континуума.

Далее ситуация определяется культурно-историческими и социальными факторами. Как и во многих других языковых ситуациях мира, между АЛЯ и АД существует целый ряд переходных, промежуточных форм. Поскольку установление таких форм «отталкивается» от узкого местного диалекта, то в общем языкознании они получают наименование «наддиалектные формы языка» и определяются по широте своего функционирования (см., например [13; 14; 17. С. 250–330]). Таким образом, согласно этой классификации, АЛЯ – наивысшая наддиалектная форма языка, так как имеет самую широкую сферу функционирования.

«Промежуточные» наддиалектные формы арабского языка в разных лингвистических школах имеют разные наименования,

а один и тот же термин может обозначать разные понятия или явления. Наиболее распространённым термином становится термин «койне». Термин греческого происхождения первоначально обозначал «общенародный язык, возникший в древней Греции на базе аттического диалекта» [1. С. 198]. В общем языкознании и арабской диалектологии часто используется для обозначения наддиалектной формы широкого регионального функционирования. Обычно формируется на базе наиболее престижного диалекта, чаще всего – столичного [29. С. 616–630; 24; 25. Р. 67–89; 32. Р. 97–100; 36. Р. 593–597].

Широта функционирования наддиалектной формы или её социальная, конфессиональная и т. п. специализация порождают большой и разнородный спектр специальных терминов в арабистике международного плана: «городской полудиалект», «столичное койне» или «региональное койне» (как средство междуалектного общения), «сакральный язык» (древний язык жрецов и заклинателей), «поэтический язык» (единый в произведениях древних поэтов разных племён) [4. С. 140–157], а также – в некоторых специальных работах – «Muslim Middle Arabic/ Christian Middle Arabic» [21] и т. п. Все эти наддиалектные формы складываются и функционируют в устной речи, первые письменные памятники этих форм, использующие консонантное письмо, не могут полностью отразить фонетические и просодические особенности и признаки таких форм. Однако современные средства фиксации устной речи позволяют точнее установить дифференциальные признаки «наддиалектности». Социальные или конфессиональные, профессиональные и т. п. наддиалектные формы могут перекрывать границы территориальной классификации или пересекаться с таковой. Кроме того, в каждой из арабских стран в силу экстралингвистических причин складывается особая языковая ситуация. Поскольку все аспекты такой ситуации требуют специальных полевых исследований, в настоящее время можно только предположить, что в каждой стране – «своя» диглоссия и «своя» иерархия наддиалектных форм. Понятие диглоссии как сосуществование двух функционирующих форм языка «размывается» более сложной системой пересекающихся «наддиалектных»

форм: литературная форма – одна (отмечаемые в настоящее время региональные различия не затрагивают систему АЛЯ), но «разговорная, обиходная» (и т. п. названия) представлена многими разнородными.

4. АЛЯ и диалекты.

а) Территориальная и социальная классификации. Первая ориентируется на географические и политические границы: восточные-западные (диалекты Машрика и Магриба) и отражает самое «крупное» деление. Вторая (также «крупная») делит все известные диалекты на: кочевые-оседлые. Территориальная и социальная классификации пересекаются, так как кочевые отмечаются практически на большинстве территорий Арабского Востока, а, например, такой безусловно «оседлый» и, более того – столичный диалект Багдада имеет все признаки «кочевого» происхождения.

Не вдаваясь в дальнейшие достаточно разработанные вопросы классификации арабских диалектов (см. [26. С. 604–613]), подчеркнём главное: обе классификации опираются на диагностические системные особенности диалектов, т. е. на реальные особенности их фонетико-фонологической и грамматической системы. С одной стороны, каждая диалектная система имеет чёткие отличия от системы АЛЯ, с другой – сами диалекты также различаются между собой (естественно, что диалекты группируются ещё и по каким-то общим признакам). Иными словами, между АЛЯ и диалектами – системное различие, причём как АЛЯ, так и каждый диалект представляют гомогенные системы. Ведь, несмотря на отсутствие регулярной и кодифицирующей письменности, за каждым из современных диалектов – многовековой период устойчивого функционирования и передачи из поколения в поколение.

5. «Средний» язык.

Во второй половине XX в. в широких общественных кругах арабских стран появляются термины *al-luġatu l-wuṣṭā* «средний язык», *al-luġatu t-tālīta* «третий язык» и более конкретизирующий термин *luġatu l-muṭaqqafīn* «язык образованных». Эти термины

используются и в лингвистическом контексте. В отечественной и западной арабистике соответственно используются термины «средний язык»/ Middle Arabic/ Moyen Arabe/ Mittelarabisch, также Educated Colloquial Arabic.

Тема «среднего языка» поднимается в кругах арабских филологов и лингвистов в связи с темой «двуязычия»/диглоссии. Ситуация диглоссии оценивается как отрицательное явление, для преодоления которого необходимы поиски новых путей как в обществе, так и в науке [2. С. 26–31; 18; 19]. Естественно, понятие и представление о «среднем» языке возникают не на пустом месте.

Распространение начального и среднего образования в большинстве арабских стран, с одной стороны, расширение средств массовой информации и коммуникации, с другой стороны, расширение сферы межарабского общения на официальном и неофициальном уровнях – все эти экстралингвистические условия и факторы по определению не могли не породить то явление, которое обнаружилось с середины XX в. и стало доступно наблюдению большинства представителей арабского общества. При этом сразу следует отметить, что среди арабских филологов наряду с понятием al-luġatu l-wuṣṭā, который скорее представляет лингвистическое понятие переходной формы языка, характеризующейся как признаками литературного, так и наиболее общими признаками «разговорного» (т. е. –общими для большинства диалектов), появляется такое определение как al-luġatu l-muṣṭarika / «общий язык» [19], в котором подчёркивается функциональное назначение языка как средства межарабского общения.

В течение более, чем полувекового периода вопрос о «среднем языке» стал привлекать к себе внимание как лингвистов, так и филологов, изучающих рукописное наследие арабской культуры. Исследования большого корпуса христианско-еврейских рукописей показали, что в языке рукописей разных периодов и разных авторов отмечаются достаточно типичные и однородные отклонения от нормы классического арабского языка: падение ларингала в большинстве позиций, редукция интердентальных, смешение или падение гласных показателей множественного и двойственного числа (обнаруживаются в суффиксальных

формах), редукция в системе личных местоимений и, соответственно, – в системе личных форм глагольной парадигмы, полное согласование по числу и т. п. [10; 2. Р. 63–72].

Однако отдельные исследования рукописного материала разных периодов и разных жанров пока ещё не дают возможности установить какую-либо единую форму «среднего языка» как языка письменного.

Первые опыты по выработке письменной формы «среднего языка» можно отметить уже в XX в. в некоторых произведениях писателей и драматургов Египта, Ирака и некоторых других арабских стран. И первой областью введения «среднего языка» в письменную сферу стал план прямой речи в драматургии, в диалогах прозаических произведений или в плане рассказа (мемуарного жанра) от первого лица.

Анализ таких текстов обнаруживает регулярное использование некоторых «нелитературных» морфологических форм и синтаксических конструкций, характерных для многих диалектов городского типа. Вместе с тем использование полной системы консонантного арабского шрифта скрывает неизбежные региональные фонетические особенности устной формы такого «среднего языка» [3. С. 181–184].

Наиболее показательными представляются возможные результаты исследования реальных текстов устного языка в средствах массовой информации и коммуникации, равно как и языка новой сферы письменной коммуникации – Интернета. Один из первых опытов экспериментального анализа языка межарабского неофициального общения был проведен во второй половине XX в. в Бейрутском арабском университете. Магнитофонная запись беседы студентов (представители Египта, Иордании, Алжира и Бахрейна) на три темы: система образования в каждой из стран; жилищный вопрос в каждой из стран и национальная кухня, показала степень взаимопонимания между говорящими на разных региональных «средних языках» (или – койне?). Вполне ожидаемые результаты – наибольшее взаимопонимание было отмечено в первых двух темах беседы [22].

6. «Смешанные» языки/ Mixed Arabic/ formes mixtes

Расширение исследований письменных и устных наддиалектных форм арабского языка обнаруживает ещё одно явление: сочетание в одном речевом акте или в одном письменном тексте единиц или конструкций из разных языковых систем. Различаются тексты арабско-французские, арабско-берберские и т. п., иными словами – смешение элементов неродственных языков, также – тексты смешения элементов диалектных с элементами классического или современного АЛЯ [6. С. 157]. Сама практика использования «смешанного языка» в линейной речи, быстрый переход от одной системы к другой (а также – включение иноязычной лексики) получают в арабском языкознании термин из общего языкознания – Code-switching («переключение кода») [26. Р. 176; 414–421].

7. Neo-Arabic/ Neuarabisch

Своё первое классификационное определение арабский язык получает в сравнительно-историческом направлении общего языкознания и занимает своё место в генеалогической классификации семитских языков: это – центральная группа северо-западных семитских языков западной ветви [26. Р. 171] или, с более дробной классификацией центральносемитских – североарабийская подгруппа [9. С. 20–23].

Во второй половине прошлого века в отечественном арабском языкознании формируется структурно-типологическое направление. Продолжая традиции фортунатовской школы, арабисты-лингвисты определяют строй АЛЯ как флективно-агглютинативный (по морфологической классификации) и как синтетический (по способам связи слов в словосочетании и предложении). Располагая уже достаточно надёжными материалами современных арабских диалектов, лингвисты устанавливают значительное типологическое отличие строя диалектов от строя АЛЯ. Обобщённо можно сказать: обнаруживается значительный сдвиг в грамматическом строе АДД от синтетического к аналитическому [15; 16; 8; 11; 12. С. 30–31]. Иными словами, при всех фонетических, грамматических и лексических особенностях

каждого из диалектов, во всех наблюдаются и общие тенденции системных изменений [4а. С. 18, 59, 107–129, 149]. Предлагается первое определение такой «обобщённой системы» на синхронном уровне как: «вычленение определённой абстрактной модели диалектной инвариантной системы, которая отражает типологическую общность всей совокупности нелитературных идиомов арабоязычного ареала» [12. С. 32].

В европейской арабистике складывается более «диахронический» подход к наблюдаемой ситуации. Сопоставляя её с аналогичной в новоарамейских языках, В. Фишер вводит понятие новой ступени (или – нового этапа) развития арабского языка: “Das Neuarabische, die jüngere Entwicklungsstufe des Arabischen, tritt zwar am deutlichsten in den arabischen Dialekten der Gegenwart hervor...” [30. S. 83 и сл.; 22. S. 96–108].

В последнее время вводится английский термин Neo-Arabic, который используется при изложении истории арабского языка и арабских диалектов [23. P. 35–43; 26. P. 613–617; P. 261–268]. В этих контекстах термин обозначает как новый исторический период существования арабского языка, так и новую «обобщённую» грамматическую систему, для которой в действительности нет соответствующего реального единого языка. А сам термин «арабский язык» в строго научном контексте всегда требует дополнительного уточнения (по исторической периодизации, по жанровой отнесённости, по степени «литературности/нелитературности» и т. п.).

ИСТОЧНИКИ

1. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М.: Советская энциклопедия, 1966. 606 с.
2. Белова А.Г. К вопросу о соотношении литературного языка и диалектов в арабских странах// Социолингвистические проблемы развивающихся стран. М.: Наука, 1975. С. 26–31.
3. Белова А.Г. «Средний язык» в система наддиалектных форм арабского языка// Типы наддиалектных форм языка. М.: Наука, 1981. С. 174–199.

4. Белова А.Г. Арабский язык в доисламский и раннеисламский периоды. Опыт функциональной реконструкции// Функциональная стратификация языка. М.: Наука, 1985. С. 140–157.
- 4а. Белова А.Г. Очерки по истории арабского языка. М., 1999. 168 с.
5. Белова А.Г. Семитское языкознание в России (XIX–XX вв.)// Восток/Oriens, 2003. № 3. С. 23–35.
6. Белова А.Г. Семитское языкознание в России (XIX–XX вв.)// Восток/Oriens, 2004. № 3. С. 40–52.
7. Белова А.Г. «Среднеарабский» язык и варианты «смешанного» арабского языка// Восток/Oriens, 2004. № 5. С. 153–158.
8. Завадовский Ю.Н. Типология арабских диалектов Магриба// Семитские языки, вып. 2, часть 2. М.: Наука, ГРВЛ, 1965. С. 480–500.
9. Коган Л.Е. Семитские языки// Семитские языки. Акадский язык. Северо-западно-семитские языки. Серия «Языки мира», М.: ACADEMIA, 2009. С. 15–112.
10. Лебедев В.В. Поздний среднеарабский язык (XIII–XVIII вв.). М.: Наука, 1982. 92 с.
11. Мишкурлов Э.Н. Типологическая характеристика арабского языка. М.: Воен. Ин-т, 1977. 36 с.
12. Мишкурлов Э.Н. Типология арабского языка (общая характеристика); Теоретическая грамматика// Теоретический курс арабского языка. М.: МО РФ, Воен. Ин-т, 2004. С. 29–32; 307–310.
13. Типы наддиалектных форм языка. М.: Наука, 1981. 310 с.
14. Функциональная стратификация языка. М.: Наука, 1985. 240 с.
15. Шарбатов Г.Ш. Об аналитичности строя современных арабских диалектов// XXV Международ. конгресс востоковедов: доклады делегации СССР. М.: ИВЛ, 1960. 12 с.
16. Шарбатов Г.Ш. Современный арабский язык. М.: ИВЛ, 1961.
17. Шарбатов Г.Ш. Арабский литературный язык, современные арабские диалекты и региональные обиходно-разговорные языки// Языки Азии и Африки. Т.IV, кн. 1. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. С. 250–330.
18. Altoma, 1969 – Altoma Salih J. The Problem of diglossia in Arabic. A comparative Study of Classical and Iraqi Arabic. Harvard Univ. press. Cambridge, Mass., 1969.
19. 'Anīs, 'Ibrāhīm. Mustaqbalu l-luġati l-'arabiyyati l-muṣṭarika. al-Qāhira, 1960.
20. Belova A. Vestiges du Moyen Arabe dans les textes épistolaires anciens//Moyen Arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire. Actes du I-r Colloque International (Louvain-la-Neuve, 10–14 Mai 2004). Ed. Jérôme Lentini et Jacques Grand'Henry. Univ. catholique de Louvain. Lovain-la Neuve, 2008. P. 63–72.
21. Blanc H. Communal dialects in Baghlal. Cambridge, Mass., 1964.
22. Blau J. Das fruhe Neuarabische in mittelarabischen Texten// Grundriss der Arabischen Philologie. Bd.I. Sprachwissenschaft. Hrs. von W. Fischer, Wiesbaden. S. 96–108.

23. Blau J. The Jahiliyya and the emergence of the neo-arabic lingual type // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. V. 7. P. 35–43.
24. Cohen D. *Koiné, langues communes et dialects arabes*. Paris, 1970.
25. Corriente F. From old Arabic to classical Arabic through the Pre-Islamic koine // *Journal of Semitic Studies*, 1976. Vol. XXI, № 1–2. P. 67–89.
26. *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Gen.Ed. Kees Versteegh. Vol. I–V. Leiden-Boston. Brill, 2006–2009.
27. Ezzat Ali. *Intelligibility among Arabic dialects*. Beirut Arab Univ., 1974.
28. Ferguson Ch. Diglossia // *Word*, 15. P. 325–340.
29. Ferguson Ch. The Arabic koine // *Languages*, № 35, 1959. P. 616–630.
30. *Grundriss der Arabischen Philologie*. Bd.I: Sprachwissenschaft. Hrs. von Wolf Dietrich Fischer. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verl., 1982.
31. *The Semitic Languages*. L.–N.Y., 1997.
32. Zaborski A. (Рецензия) “J. Niehoff-Panagiotidis. *Koine und Diglossie*”. Wiesbaden, 1994. (*Mediterranean Language and Culture Monograph Series*. Vol. 10) // *Zeitschrift für Arabische Linguistik*. Hrs. von Arnold, Hartmut Bobzin. 2000. P. 97–100.

И. Е. Билык

ПЬЕСА «ОСИРИС» АЛИ АХМЕДА БАКАСИРА И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ МОТИВОВ

В статье дан подробный анализ одной из самых известных пьес египетского драматурга Али Ахмеда Бакасир. Автор исследует функционирование мифологем на уровнях сюжета, идейного содержания, образов действующих лиц. Особое внимание уделяется интерпретации древнеегипетских мифов, поэтике произведения, а также мотивации обращения к мифологическому материалу драматурга, получившего традиционное мусульманское образование.

Ключевые слова: арабская драматургия, Али Ахмед Бакасир, Осирис, мифология, Древний Египет.

“Osiris”: the play by Ali Ahmed Bakasir and the interpretation of the ancient Egyptian mythological motives

The article gives a detailed analysis of one of the most famous plays of an Egyptian playwright Ali Ahmed Bakasir. The author of the article explores the use of myths in the plot of the play, in its basic idea and their influence on characters. Special attention is paid to the interpretation of ancient myths of Egypt by the dramatist, to the poetics of the play and to the motivation that inspired author to turn his eyes upon mythologic material, despite traditional Islamic education.

Key words. Arabic drama, Ali Ahmed Bakasir, Osiris, Mythology, Ancient Egypt.

Глубокий интерес египетского драматурга йеменского происхождения А.А. Бакасир (1910–1969)¹ к мифологиям доисламских

¹ А.А. Бакасир родился в 1910 году в индонезийском городе Сурабая. Еще в детском возрасте родители отправили его на свою родину в Йемен, в город Сайвун (провинция Хадрамаут) с тем, чтобы он получил традиционное образование и воспитание. Там он изучал Коран, основы теологии и стихосложения. После трагических событий в личной жизни путешествовал по Эфиопии и Сомали. В 1934 г. обосновался в Египте, где окончил факультет гуманитарных наук в университете Фуада I по специальности «английский язык»

обществ нашел отражение в целом ряде его произведений, поэтому неудивительно, что на создание очередной пьесы автора вдохновила одна из самых захватывающих историй древнего мира.

Пьеса «Осирис» (1959) в четырех действиях – едва ли не самое известное произведение А. А. Бакасира [6. С. 332]. События в ней разворачиваются в Египте, где правит царь Осирис.

Пьеса написана через семь лет после свержения последнего короля Египта Фарука I, и, очевидно, что она – результат размышлений автора над тем, какой должна быть власть, в частности, монархическая, как осуществляется борьба за власть, какими качествами должен обладать «идеальный» правитель, чтобы удержать власть и т. п. Вместе с тем, представляется, что проблематика произведения несколько глубже: это и морально-нравственные, и этические проблемы в государстве и семье.

Естественно, как и в других произведениях А. А. Бакасира, древние боги теряют свою божественную сущность и «переселяются» на землю, сохраняя в ряде случаев те качества, которыми обладали их мифологические прототипы.

Однако, интересно, что во многих культурах бог как бы отождествляется с царем-властелином и получает соответствующие определения и эпитеты². Это происходит как в монотеистических, так и в политеистических религиях, по-видимому, из-за того, что «земное» представление о власти и властелине исторически было ближе и понятнее пастве в целом и отдельному человеку, а, следовательно, облегчало и осознание идеи власти божественной – абсолютной, всеобъемлющей и всесильной.

Кроме того, и в изложении ряда версий мифа об Осирисе употребляется глагол «царствовать» [8. С. 418–419; 12. С. 208–209],

(1939) и педагогический институт (1940). Работал преподавателем в школах Эль-Мансуры и Каира, затем перешел в Департамент по цензуре художественных произведений в министерстве культуры. Он являлся членом комиссии по поэзии при Высшем совете по делам литературы и искусства, в составе делегаций деятелей литературы посетил Францию, Румынию, СССР (1958). Получил признание как поэт, а также как драматург и прозаик. Неоднократно был отмечен премиями в области литературы [5. С. 66–67; 13].

² В иудаизме – «мелех малхей хамлахим» («царь царей»), в исламе словосочетание «малик йаум ад-дин», правда, обычно переводится как «властелин судного дня», тем не менее, это все-таки лексема «царь».

и изображается Осирис держащим в руках символы царской власти хекет и некеху (скипетр и цеп).

Архитектоника пьесы достаточно сложна, она, в принципе, двухчастна: первые три действия посвящены истории взаимоотношений Исида, Осириса и Сета, в последнем действии фигурируют Хор³, Исида и Сет. Некоторая автономность двух частей определяется мифологическим материалом и обусловлена рождением Хора уже после гибели Осириса, однако обе коллизии теснейшим образом связаны авторским замыслом и рядом персонажей.

Ввиду того, что пьеса не переведена на русский язык, представляется важным более подробно остановиться на ее содержании.

Первая сцена первого действия – экспозиция – являет собой разговор слуг в Зеленом дворце Осириса, готовящихся встретить царя, возвращающегося из поездки по своим владениям. Служанки Танат и Набта стараются убраться как можно лучше, при этом Танат поет своеобразный гимн Осирису, основная идея которого сводится к тому, что под защитой Осириса всем его подданным живется очень хорошо, что он мудрый и сильный правитель, «красота вади, дар небес и благословение земли» [1. С. 7]⁴. Появление садовника Аму, который является мужем Танат, предваряется репликой Набты о том, что Аму – мастер своего дела, научившийся ему от самого Осириса. В ответ на замечание жены, что в принесенном Аму букете отсутствует так любимый Осирисом жасмин, Аму рассказывает, что в саду, когда он составлял букет, на него напал Сет, ударил его, пытаясь выяснить, когда именно возвращается Осирис, потом отобрал жасмин и ушел. Слуги сокрушаются о том, что у такого благородного Осириса столь отвратительный, мерзкий, гнусный брат, и не могут понять, как Осирис его терпит.

Вошедшая Исида также замечает отсутствие жасмина, и понимает, что произошло. Исида полна решимости дать отпор Сету, но не хочет огорчать Осириса «по мелочам», она заявляет, что будет «преследовать этого злодея (Сета. – И.Б.), пока однажды

³ В источниках на русском языке встречается два варианта имени Гор и Хор, у А.А. Бакасира герой назван Хорус, поэтому мы и далее употребляем имя героя в этом варианте.

⁴ Здесь и далее цитаты приводятся по данному изданию, перевод наш.

он не будет схвачен на явном преступлении и не предстанет перед правосудием Осириса» [Там же. С. 11].

Во дворце в сопровождении солдат появляются трое людей, обиженных Сетом и его соратниками, – мать изнасилованной девушки, покалеченный мужчина и человек, у которого отобрали скот. Они пришли подать петицию Исиде, из чего становится ясным, что в отсутствие супруга Исида выполняет функции правителя. Исида делится с Набтой тем, что никак не может объяснить Осирису истинную сущность Сета.

Таким образом, уже в экспозиции обозначены главные действующие лица пьесы, даются их характеристики через второстепенных персонажей – слуг (известный прием в мировой драматургии), а также намечен основной конфликт произведения – противостояние благородного Осириса и подлого Сета.

Во второй сцене, завязке пьесы, происходит диалог братьев. В ходе беседы Сет пытается убедить Осириса оставлять «на царстве» вместо себя не Исиду, для которой эта ноша кажется ему слишком тягостной, а его, Сета, уверяя царя, что он справится наилучшим образом, и по их диалогу ясно, что такого рода дискуссия происходит не впервые.

Однако Осирис не очень доверяет Сету и боится за свой народ. По словам Осириса, он считает себя «всего лишь слугой и залогом безопасности» народа Египта, а Сет – рассматривает «царство своим владением, а народ – рабами, с которыми он делает все, что захочет» [Там же. С. 20]. Коварный Сет тут же «перестраивается», он изливается в похвалах Осирису, просит простить его за этот разговор, обещает исправиться: «Я буду ухаживать за больными и несчастными, утешать обиженных, я ударю по рукам угнетателей, даже если они будут моими людьми и друзьями» [Там же]. Он почти убеждает Осириса, но тут появляется Исида, подслушавшая разговор, и говорит, что Сет, конечно, «облегчит сердце брата», если встанет на праведный путь, но Осирис пока «не может подвергать свой народ испытанию экспериментом» [Там же. С. 21]. Сет приходит в бешенство, а Исида призывает Тахота Мудрого и судей. Они рассказывают Осирису о злодеяниях людей Сета

и выносят вердикт о том, что Сет не готов к той должности, о которой он мечтает.

Обвинив Исиду в том, что «перед ним закрыли дверь добра» [Там же. С. 24], Сет остается во дворце ждать свою жену Нефтиду, которая должна прийти навестить Исиду. Увидев Набту, он тут же начинает к ней приставать, но появление Нефтиды спасает служанку, а жене Сет объясняет, что Набта сама пыталась его соблазнить. Любящая мужа Нефтида верит ему. Сцена заканчивается длинным диалогом Сета и Нефтиды, в котором злодей уговаривает Нефтиду убить сестру и ее супруга. Охваченная ужасом Нефтида предпринимает слабые попытки возразить Сету, но у нее ничего не получается.

В третьей (последней) сцене первого действия Исида отбирает у Нефтиды нож, предотвращая убийство, а раскаявшаяся Нефтида просит ее передать Осирису, что люди Сета готовят засаду, чтобы убить его, когда он отправится в очередную поездку по стране. Но и тут планам Сета не суждено осуществиться, так как Бог (Аллах) спасает Осириса, вдохновляя его отправиться в путешествие раньше, чем тот планировал изначально.

Развитие действия продолжается во втором и третьем актах пьесы.

Второе действие разворачивается в роскошном Красном дворце Сета. По структуре коллизия строится так же, как и в первом действии. В первой сцене из общения людей Сета (причем, они не персонифицированы и обозначены – первый, второй, третий и т. д.) с его служанками Абути и Саксакой выясняется, что Сет устраивает в своем дворце большой прием для Осириса и Исиды. Для того, чтобы убедить брата в своих лучших намерениях Сет за два месяца до этого запретил своим людям пить вино и развлекаться. Они страдают по этому поводу и вспоминают, как Саксака и Абути раньше танцевали для них обнаженными. Только простодушная Нефтида верит в то, что Сет искренне раскаялся, на самом же деле, незадолго до начала званого ужина Саксака приводила в чувство Сета, напившегося в своем винном погребе. Упрашивая сподвижников Сета еще немного потерпеть эту «праведную» жизнь, Саксака посвящает их в истинные планы господина:

уже в скором времени поселиться в Зеленом дворце и вернуться к прежним забавам.

Во второй сцене Сет усиленно разыгрывает перед Осирисом всеобщее «исправление», наивный Осирис принимает инсценировку за «чистую монету» и радуется происходящему. И только Исида настороже. В качестве развлечения Сет устраивает бой между своими людьми, затем сам сражается с победителем и вызывает на поединок Осириса. Исида против, но Осирис принимает вызов с энтузиазмом и побеждает Сета, который после поражения меняется в лице, но, преодолев свое разочарование, он, тем не менее, призывает всех приветствовать царя и в качестве «приза» дарит ему золотой гроб. Осирис принимает подарок с благодарностью, и, несмотря на протесты Исиды с удовольствием влезает в гроб, чтобы его «примерить». Сет интересуется, как нравится Осирису гроб, Осирис констатирует, что он ему подходит, как нельзя лучше, и как сигнал к расправе звучит реплика Сета: «Тогда оставайся в нем навсегда!» [Там же. С. 55]. Люди Сета гасят свет, заколачивают гроб, а Сет, провозгласив себя царем, распоряжается бросить гроб в море.

С динамичным вторым действием резко контрастирует по своему лиризму третье действие, оно разворачивается на берегу Нила, недалеко от дельты. При свете луны звучит печальный монолог Исиды, обращающейся к звездам, ночи, Нилу с молитвой-просьбой помочь ей отыскать любимого супруга. (Явная аллюзия мистических представлений древних египтян и их верований в магические силы природы). Исиду сопровождают верная Набта и Тахот Мудрый. Путники находят пристанище в бедной хижине Хатхор и ее сына Хора.

Сцена вторая переносит зрителя во дворец правителя Библа, сын которого тяжело болен. Правитель и его жена ожидают приезда известной целительницы из Египта как последней надежды на излечение. Прибывшая во дворец Исида спасает юношу и в качестве награды просит тот предмет, что замурован за стеной в комнате дворца – она почувствовала, что это и есть тот золотой гроб, в котором покоится тело ее мужа.

Сцена третья возвращает происходящее на берег Нила, куда прибыла Исида с гробом. В результате Осирис воскресает, как будто просыпается от длительного сна. Исида и Осирис прославляют Бога (Аллаха).

Четвертая сцена действия разворачивается утром следующего дня, после ночи, проведенной супругами в хижине Хатхор. Эта сцена особенно важна для понимания характера Осириса. Несмотря на все злодеяния Сета, он все еще верит в возможность его исправления, примирение с ним, и, вопреки всему, готов его простить. По сути «непротивление злу насилием» есть основная идея Осириса, которую он все время пытается претворить в жизнь, неизбежно терпя поражение. Исида, напротив, жаждет мести и не только за Осириса, но и за народ Египта, который страдает от деспотичного Сета, занявшего трон правителя. Хатхор, рыдая, рассказывает, что люди Сета убили ее единственного сына Хора, и объясняет Осирису, что одним лишь местом, не покорившимся Сету, осталось царство Западной Дельты, на всей же остальной земле властвуют насилие и коррупция, а люди угнетены и запуганы. Исида считает, что Осирис должен поднять своих сторонников из царства Западной Дельты и пойти войной на Сета, Осирис хочет во что бы то ни стало избежать войны, считая ее абсолютным злом, и предполагает в очередной раз призвать Сета одуматься. Судьбоносный разговор прерывается появлением Сета и его людей, которые нападают на Осириса. Диалог Исиды и Сета можно считать кульминацией всей пьесы. Осириса убивают, теперь уже разрубив его тело.

Четвертое действие состоит из двух сцен. Первая разворачивается «во дворце, специально приготовленном для Исиды и Хора в царстве Западной Дельты Нила» [Там же. С. 88], что следует из авторской ремарки, предвещающей текст.

Исида занимается воспитанием своего сына Хора, которого как явствует из предыдущих событий, она назвала в честь погибшего сына Хатхор. Набта и Хатхор, взятая в качестве воспитательницы сына Исиды, очень любят Хора и балуют его, как могут. Основной пафос данного эпизода заключается в рассуждениях

о том, как следует воспитывать Хора, чтобы он стал достойным продолжателем своего отца.

Вторая сцена происходит в Верховном суде, где Исида отстаивает право наследования Хором престола Осириса, занятого Сетом семь лет назад под тем предлогом, что Хор слишком слаб для такой миссии. Подкупленные Сетом судьи сначала не хотят признавать права Хора на царство его отца, однако Исида и Тахот Мудрый пытаются их переубедить.

Хор, который стал самым сильным мужчиной в вади, в противоборстве легко побеждает сначала Великана (слугу Сета), а затем и самого Сета под восторженные крики присутствующих; финал звучит весьма оптимистично. Благородный Хор не хочет убивать Сета, он хочет отправить дядю жить в пустыне вместе с его людьми, где они не смогут никому причинить зла.

Сюжет пьесы совпадает в общих чертах с основными вариантами известного мифологического материала, где содержатся две версии мотивации агрессивного отношения Сета к Осирису – его любовь к Исиде и желание стать правителем [8. С. 418–419, 496; 9. С. 267–268, 429; 12. С. 143, 208–209, 232–233].

В мифологии мы также имеем два варианта гибели бога Осириса, когда коварный Сет пригласил брата на торжества и была разыграна шутка с выносом гроба и примеркой, кому гроб придется по росту. Осирис лег в гроб, его заколотили и бросили в Нил, гроб вынесло сначала в море, а потом его прибило к берегу в районе города Библа, где его и отыскала Исида. Второй вариант – Сет разрубает Осириса на части и разбрасывает их, Исида вместе с Нефтидой собирают эти части, кроме детородного органа, который она лепит из глины (в отличие от мифологического прототипа, Исида Бакасира не собирает части расчлененного тела супруга).

Излагая цепь событий таким образом, автор как бы, с одной стороны, использует обе версии гибели Осириса, причем совмещая их и выстраивая последовательно, с другой – абстрагируется от распространенной в мифологии идеи зачатия Хора Исидой от мертвого Осириса. Справедливости ради, следует отметить, что в некоторых версиях мифов Осирис также погибает дважды [12. С. 143].

По отношению к мифу А.А. Бакасир вводит еще два покушения на Осириса, тем самым развивая и аргументируя идею беспощадной борьбы за власть, особо важную для автора.

В одной из версий мифа о Хоре также наличествует противоборство Сета и Хора, как и суд богов, на котором Хор в споре с Сетом добивается признания себя единственным наследником Осириса [8. С. 159].

Однако, если сюжетная линия пьесы и выстроена автором практически в полном соответствии с наиболее распространенными версиями мифов об Осирисе, Исида, Хоре и Сете, то все же отчетливо видно, что мусульманский автор избегает моментов, не устраивающих его либо по морально-этическим, либо каким-то другим соображениям. Кроме вполне естественного по пьесе зачатия Хора, этот подход характерен для Бакасира и в отношении действующих лиц.

Так, Осирис презентуется как царь Египта, Сет – как его брат, Исида – как жена Осириса, Нефтида – как жена Сета и сестра Осириса. Уже в первом действии зритель–читатель узнает, что Нефтида и Исида сестры. Но вот о том, что Исида – еще и сестра Осириса, в пьесе нет ни слова, хотя простое логическое заключение приводит к выявлению этой родственной связи, отраженной также и в мифологии.

Несмотря на то, что имя Осириса вынесено в название пьесы и основные сюжетные коллизии происходят вокруг него, он, тем не менее, не является главным действующим лицом. Осирис появляется всего в нескольких эпизодах. В первом действии он возвращается из очередной поездки по Египту (причем путешествует, в основном, по районам, где исторически поклонялись Осирису–богу, например, Бусири в дельте Нила). Осирис–царь, как и его мифологический аналог, учит людей земледелию и садоводству. Однако, о виноделии, которому также учил Осирис–бог, мусульманский автор не упоминает. Как и Осирис–бог, герой Бакасира крайне простодушен и наивен, он готов прощать своего брата Сета несмотря на все его козни. Он чист в помыслах, благороден, великодушен, справедлив, и вместе с тем, видимо в силу своих высоких моральных качеств переоценивает окружающих

его людей и, прежде всего, своего брата. Исида объясняет Набте: «Твой господин (Осирис. – *И.Б.*) как будто живет отдельно от нас в мире, где он пребывает на волнах счастья и ликования, и не печалит его в этой вселенной заботы и боль» [1. С. 15].

Главными действующими лицами пьесы являются Исида и Сет, именно в их противоборстве реализуется основная драматическая коллизия произведения.

Исида так же, как и Осирис, имеет много общих черт с Исидой–богиней. Царица Исида, как и Исида–богиня красива и женственна. Интересно, что наиболее яркие ее характеристики автор вкладывает в уста Сета. Пытаясь возбудить ревность жены, Сет говорит: «Она (Исида. – *И.Б.*) – очень соблазнительна, изысканна, у нее стройная фигура и чарующие глаза. Ах, какие у нее глаза! А какой голос! Низкий, сладкий, он проникает в суставы, как вино, и покоряет слушающего его, расслабляя и убаюкивая...» [Там же. С. 29].

Исида – любящая жена, причем именно ее безграничная любовь мешает ей открыть глаза супруга на злодеяния Сета: «Когда я говорю об этом, у меня много доводов и доказательств, чтобы его (Осириса. – *И.Б.*) убедить, но, когда я слышу его голос и смотрю на его лицо, такое чистое, яркое, то отступаю» [Там же. С. 14]. Именно Исида ощущает некую отстраненность Осириса, его пребывание в своем собственном мире, далеком от реального: «Я его люблю, хоть и чувствую иногда, что огромное пространство разделяет нас!» [Там же].

Исида в пьесе, как и ее мифологический прототип, также является непревзойденной целительницей: она излечивает сына правителя Библа, которому никто не мог помочь, и тоже обладает магическими способностями, что позволяет ей обнаружить гроб с телом супруга и, наконец, воскресить его.

Монолог Исиды над открытым гробом любимого мужа – одна из самых сильных сцен пьесы. Это – соединение поэтического обращения к возлюбленному, почти молитвы, и некоего ритуального танца–действия. Сцена явно содержит реминисценции древних мистерий Осириса, распространенных в Египте [8. С. 419].

Интересно, что в этих действиях Исиде помогает Набта, а не Нефтида, которая знакома в такой роли по мифологии.

Богиня Исида известна преданностью семье [З. С. 120–121]. В пьесе этот аспект также нашел отражение: Исида не только заботливая, но мудрая и дальновидная мать, она отчаянно борется за права сына.

Даже Сет, несмотря на всю свою неприязнь к Исиде, считает ее очень умной при «глупом» муже. Наедине с собой Сет так характеризует супругов: «Какой он хороший и глупый, и какая она отвратительная и умная! Он не может понять даже того, что выставлено напоказ, а она намек хватает на лету!» [1. С. 26]. И далее Сет формулирует свое стремление единения с Исидой, он мечтает разделить с ней трон царства: «Ах, если бы объединился ум с умом, а глупость (глупой он считает Нефтиду. – *И.Б.*) с глупостью» [Там же. С. 26].

Образ Сета также несет в себе черты Сета мифологического – бога ярости, разрушения, хаоса, землетрясений, чужеземных стран, войны и смерти. В пьесе – это коварный, злой брат правителя, стремящийся всеми силами занять трон. Кроме того, мифологический Сет – это еще и бог пустыни и песчаных бурь, что также использует автор. Демонстрируя Осирису своих «исправившихся» людей, Сет говорит: «Все мои люди и друзья стали вот такими, а что касается злодеев, которым бесполезны советы и воспитание, то я их всех отверг. Я запретил им входить в мой дворец. Более того, двух самых опасных из них я сослал вглубь пустыни и запретил им даже приближаться к городам» [Там же. С. 48]. И туда же в финале пьесы самого Сета отправляет победивший его Хор.

Сет – великолепный психолог, он всегда чувствует, какие именно струны необходимо затронуть в душе человека, чтобы достичь желаемого. Этот умный стратег и достойный противник Исиды в своей борьбе за власть не пренебрегает никакими средствами: «обрабатывает» свою жену Нефтиду, подстрекая ее убить сестру и ее мужа, объясняя ей, что Исида влюблена в него, Сета, и сама планирует убить Нефтиду, чтобы выйти замуж за Сета. Сета окружает его свита – люди безнравственные, пьющие, развращенные, которые третируют население, убивают людей и т. п.

Интересно, что бог Сет ассоциировался с мужской сексуальностью [7], что также учитывает А.А. Бакасир – его герой практически не пропускает ни одной женщины в пьесе – он признается в любви и Исиде, и своей жене Нефтиде, и пристаёт ко всем служанкам.

Образ Нефтиды, появляющейся всего в нескольких сценах, невыразителен, собственно, как и ее мифологический образ [8. С. 395; 9. С. 213–214]. Нефтида очень добрая, милая, ей неприятны ссоры, она периодически пытается выступить миротворицей, но ее невысокий интеллектуальный уровень не позволяет ей понять истинные намерения людей. Нефтида свято верит в то, что Сет исправился, увещевая его людей не требовать вина, Нефтида говорит: «Горе вам! Разве вы не знаете, что в Красном дворце больше нет пьянства и разврата? ... Послушайте, вы... Мой муж прекратил это сумасшествие два месяца назад... и встал на путь истинный. И если вы хотите оставаться его друзьями, то вы должны исправиться или вы не найдете больше приюта в этом дворце» [1. С. 42]. Автор подчеркивает ее беззаветную любовь к мужу, что позволяет ему ловко манипулировать ею, играя на ее чувствах. Впрочем, когда Исида застает сестру готовящейся совершить преступление, ей также достаточно легко удается переубедить Нефтиду. В последней сцене противоборства Сета и Хора – Нефтида делает слабую попытку остановить Хора, выразив беспокойство за жизнь племянника. В общем, данный персонаж служит преимущественно для выстраивания сюжетной канвы произведения.

Хор, несмотря на то, что появляется только в последнем четвертом действии (в первых трех действиях речь идет о событиях, предшествующих его рождению), на самом деле является основным выразителем авторской идеи. Характер Хора в полной мере выписан автором в его взаимоотношениях с Исидой, Тахотом, Хамосом и Сетом.

Из второстепенных персонажей важную роль играют Тахот Мудрый, бывший министр Осириса, постоянно сопровождающий Исиду и поддерживающий ее в борьбе против Сета, и Хамос – главнокомандующий в Царстве Западной Дельты.

В образе Тахота Мудрого, видимо, совмещены два мифологических образа – Тота – древнеегипетского бога мудрости, знаний,

покровителя библиотек, ученых, государственного и мирового порядка, и Гермеса Мудрого, которого считают божеством догреческого, возможно малазийского происхождения, хорошо известного в арабском средневековье и образ которого А.А. Бакасир разовьет в более поздней пьесе «Харут и Марут» (1962) [2. С. 382–397].

Хамос – западно-семитское божество⁵. Некоторые изображения Хамоса (на монетах Ареополя) свидетельствуют о том, что он почитался как божество солнца, на других же – Хамос запечатлен стоящим в огненной зале с мечом, копьем и щитом [15]. Таким образом, Хамос в пьесе вполне сопоставим со своим божественным аналогом.

Именно в полемике этих двух персонажей выкристаллизуется одна из основных идей произведения – какими качествами должен обладать «идеальный» правитель.

Вначале главным воспитателем Хора был Тахот, который учил юного Хора мудрости и добродетелям, считая эти достоинства главными для будущего правителя, продолжателя дела благородного Осириса. Под чутким руководством Тахота Хор вырос с ненавистью к насилию и большим нежеланием развиваться физически. В процесс воспитания вторгается Хамос, занимавшийся с Хором боевыми искусствами. Полемизируя с Тахотом, Хамос убеждает Исиду отдать Хора в военный лагерь для интенсификации соответствующей подготовки. Это отвечает стремлению Исиды вернуть трон Осириса его сыну. В словах Хамоса звучит оценка роли Осириса как правителя: «Он потерял свою жизнь и трон, потерял народ Нила и его надежду на справедливость и реформы... Так пусть же его сын извлечет урок из того, что случилось с отцом!» [1. С. 90]. Исида согласна, и компромисс найден – в течение недели Хор должен жить в лагере, а на один день возвращаться во дворец.

Финальный диалог первой сцены четвертого действия заканчивается репликами Тахота Хамосу, уводящему Хора в лагерь:

⁵ Солнечное божество древних моавитян и аммонитян, называемое в книге Царств мерзостью моавитской (3 Царство, XI, 7; 4 Царство, XXII, 13). Отсюда моавитяне называются народом хамос (Числа, XXI, 29; Иеремия, XLVIII, 46). Хамоса отождествляли и с Баалом, и с Молохом, и с Баал-Фегором и с другими божествами. Моавитяне почитали Хамоса за Баала или за Баал-Фегора: это известно из книг Числа и Иисус Навин [15].

«Увы... Сила победила мудрость» и ответной репликой Хамоса: «Господин мудрый... Что стоит мудрость без силы?» [Там же. С. 97].

Для А. А. Бакасира мудрый Осирис не является образцом правителя, так как при всем своем благородстве и других положительных качествах он не смог сделать главного – защитить себя и свой народ.

Принципиальное положение о власти и властителе предполагает парадигму отношений власть – народ, а также суд как гарант реализации справедливой власти.

Отсюда созданный автором образ народа Египта, в пьесе он фигурирует как в значительной степени собирательный. Причем он эволюционирует на протяжении всего произведения и представлен в нескольких ипостасях, являя собой некий стержень, вокруг которого развивается основное действие. Образ народа презентуется автором разнопланово. Это и отдельные личности – персонифицированные слуги (причем, как «хорошие», так и «плохие»), бедная женщина Хатхор и ее сын Хор. Это и обезличенная делегация обиженных, «униженных и оскорбленных» Сетом и его людьми (в первом действии), и некие люди, благословляющие Хора на правление (массовая сцена в финале произведения). Особенно важным моментом для понимания авторского замысла в этой связи является «гипотетический» народ Царства Западной Дельты, оставшийся верным Осирису даже после его гибели, представленный также не персонифицированной делегацией (из четвертого действия), пришедшей выразить поддержку Исиде и Хору:

«Глава делегации (Исиде. – *И.Б.*): Поверь, госпожа, что весь народ с севера вади до его юга желает этого (возвращения Хора на трон отца. – *И.Б.*) и видит в этом свое освобождение от ненавистной эпохи.

Исида: Даже после решения Верховного суда о том, что это – владения Сета?

Глава делегации: Это решение не имело никакого влияния на мнение народа... Люди потеряли доверие к справедливости Верховного суда, и их вера в то, что трон вади должен вернуться к Хору, наследнику великого Осириса, не поколеблена.

Исида: Будь благословенен этот преданный, верный народ!» [Там же. С. 89].

Все симпатии автора на стороне народа, который должен жить и развиваться под сенью достойной власти, отсюда и рассмотрение института судопроизводства, раскрытого, в основном, в четвертом действии на примере Верховного суда. Изначально, подкупленные Сетом судьи отказываются признать права Хора, и только, когда Хор побеждает Сета, глава судей признает: «Сын Осириса, раньше мы боялись, потому что нами правил деспот, а теперь ты избавил нас от страха, ты стал нашей гарантией, и мы будем судить по справедливости» [Там же. С. 110]. Те события, что разворачиваются в суде, практически типичны для многих обществ, и, прежде всего, для арабских стран. Эта тема занимает многих арабских писателей⁶. Разумеется, и в творчестве А.А. Бакасира она находит отражение в целом ряде произведений⁷. Отсюда вполне логичным выглядит использование автором мифологического мотива суда богов для выражения своей позиции.

Таким образом, именно четвертое действие становится ключевым для понимания замысла всего произведения. Для автора «идеальным» правителем становится Хор, хотя его деятельность в этом качестве не отражена в пьесе и лежит как бы за ее пределами.

Однако, несмотря на оптимистичный финал произведения, возникает вполне закономерный вопрос: если Осирис был не только мудрым, но и самым сильным мужчиной в вади, его любил и уважал народ, то каким образом удержит эту власть Хор. Анализируя, в чем же, по А.А. Бакасиру, заключается разница между Осирисом и Хором, мы приходим к выводу о том, что Осирис совершал свои многочисленные ошибки, не прислушиваясь к мнению Исиды. Что касается Хора, то, хотя он, по мнению матери, «воистину, сын своего отца... ненавидит насилие и силу, предпочитает добро и мир» [Там же. С. 90], но ведет себя иначе. Полемизируя с Исидой по поводу необходимости пребывания в лагере, он говорит: «Если это твое желание, мама, то слушаю и повинуюсь...

⁶ См. Тауфик аль-Хаким. Записки провинциального следователя. М., 1959; Г. Канафани. Аль-Куббаа ва-н-наби (Шляпа и пророк). Бейрут, 1973 и др.

⁷ Например, в пьесе «Харут и Марут» [2. С. 382–397].

Я слышал от Тахота, мой отец говорил, что покорность отцу – долг, а покорность матери – еще больший долг» [Там же. С. 93]. Этот вывод кажется парадоксальным для воззрений А.А. Бакасира потому, что Исида тем самым становится положительным женским образом, одним из немногих в его драматургии, причем детально и разносторонне развитым. Например, в пьесе «Харут и Марут» (1962) все мифонимы, связанные с богинями любви и красоты разных пантеонов, относятся к женщинам с сомнительными морально-нравственными качествами [2. С. 382–397]. Для Исиды А.А. Бакасир делает исключение, возможно, потому, что его пьеса – это еще и история любви, причем супружеской – жертвенной, оживляющей, воскрешающей, а также потому, что богиня Исида выступает как хранительница домашнего очага, семьи, в отличие от прочих подобных богинь.

Из других второстепенных действующих лиц «прозрачен» только образ Хатхор, имеющей свой аналог в древнеегипетской мифологии. Имя Хатхор – богини любви, женственности, красоты, плодородия, также выступающей в ипостаси богини-матери, в мифологии часто связывалось с именем Хора, в некоторых мифах Хатхор фигурирует как его супруга. Персонаж пьесы несколько далек от данной богини, здесь автор, видимо, «выборочно» использует именно мотив богини-матери. В пьесе так зовут женщину, проживавшую со своим сыном Хором в маленьком скромном доме в дельте Нила, с которой Исида сталкивается на пути в Библ и на обратном пути, когда юноши уже нет. И как бы в память о нем Исида и называет своего родившегося сына Хором, а Хатхор берет к себе во дворец, где та участвует в воспитании сына Осириса. То есть автор в своем произведении не разлучает «мифологическую» пару Хатхор и Хор, но придает ей иную взаимосвязь, которая весьма логично вписывается в общий контекст произведения.

Идентификация остальных персонажей достаточно сложна. По форме эти имена близки к древнеегипетским. И хотя в случаях со служанкой Исиды Набтой представляется возможной ассоциация с мифонимом Небта (или Небтуи) – богиней плодородия, «владычицей полей», а садовника Осириса Аму – с мифонимом

Амон, одним из основных в древнеегипетском пантеоне – богом природы и солярным божеством, тем не менее, вряд ли такого рода сопоставление оправдано, ввиду слишком скромных ролей, отведенных в пьесе данным персонажам. То же можно отнести и к служанке Танат, данное имя напоминает мифоним Танит – карфагенскую богиню Луны. Еще два имени – служанок Сета – Абути и Саксака – не имеют соответствующих мифонимов, сколько-нибудь с ними сопоставимых.

С одной стороны, обычно для своих персонажей А.А. Бакасир выбирает значимые имена, иногда и из других мифологических комплексов, но так как эти действующие лица не несут особой смысловой нагрузки и играют свою роль лишь в композиционном плане, то, можно предположить, что в данном случае автор несколько отступил от своего правила.

В пьесе упомянут еще один мифоним – Астарта. Этой богине, как и полагается обитателям Библа, молятся правитель царства и его жена в ожидании прибытия египетской колдуньи-целительницы.

Относительно хронотопа пьесы можно сказать, что если пространственные координаты очерчены достаточно четко – действие разворачивается в Египте, в частности в дельте Нила и в Библе в соответствии с мифологическими ареалами распространения богов – прототипов персонажей произведения, то временные характеристики обозначены несколько необычным образом. Так, в первых трех действиях – истории Осириса – есть только одно временное обозначение – «исправление» Сета длится два месяца. Один из неназванных персонажей сетует: «Какая жалость, уже два месяца, как мы не попробовали и капли вина в Красном дворце» [1. С. 41]. В четвертом действии – истории Хора – упомянуты две временные характеристики, одна – в авторской ремарке, предшествующей действию: «Исида сидит на диване, рядом с ней тринадцатилетний Хор...» [Там же. С. 69]. Другая – в начале сцены в Верховном суде. Исида, с речи которой начинается заседание суда, говорит, обращаясь к Сету: «Какая большая разница, о, деспот, узурпатор! В тот день, когда мы собрались здесь семь лет назад, ты смог сказать, что ... хозяин по праву – маленький мальчик,

у которого нет ни силы, ни мощи. Ты даже осмелился обвинить его в том, что он – не сын своего отца. Ты нанес удар по моей чести в присутствии этих великих судей и свидетелей. А сегодня мой сын Хор стал самым сильным мужчиной в вади. Так берегись же!» [Там же. С. 98]. Ранее, в первой сцене Исида напоминает Хору, уговаривая его заняться военным искусством, (а там ему, как мы знаем, тринадцать лет): «Разве ты не помнишь, сын мой, тот день, когда мы стояли перед высшими судьями в Верховном суде в Айн Шамсе, как этот порочный преступник, убийца твоего отца, узурпатор его трона, осмелился умалить твое достоинство тем, что ты слаб...» [Там же. С. 92]. Здесь нет упоминания о времени. Таким образом, остается открытым вопрос о том, в каком возрасте был Хор на первом суде, и в каком возрасте он победил Сета, хотя известно, что между заседаниями прошло семь лет.

По некоторым версиям мифов, Хор и Сет бились за власть восемьдесят лет. Интересно, что время правления Сета отражено в пьесе опосредованно, но так как характеристика этого персонажа весьма полна, то легко представить, каким было его правление.

Вместе с тем неизвестно, в течение какого времени искала Исида гроб Осириса в Библе, но ясно, что после его воскрешения и до второй гибели прошла одна ночь. Подобная «размытость» временных границ в пьесе соотносится, на наш взгляд, с идеей автора связать время мифологическое и время «земное» с целью придать произведению более глобальное звучание.

Интересными представляются и авторские ремарки, особенно предваряющие действия. Несколькими фразами А. А. Бакасир вводит читателя-зрителя в особый поэтический мир своей пьесы, наполненной красками и символикой. Так, описывая роскошный зал в Зеленом дворце Осириса, автор замечает: «Верхняя часть стен украшена великолепным орнаментом, своды в виде цветов лотоса, пол переливается всеми оттенками зеленого цвета от нежного до темного. ... Время – раннее утро, восход солнца» [Там же. С. 6]. Первое появление Икиды сопровождается ремаркой автора: Исида «в самых ослепительных своих украшениях, как невеста в свадебном убранстве» [Там же. С. 10]. Зал в Красном дворце Сета, где происходит празднование, а затем и противостояние Осириса

и Сета, описан следующим образом: «Большой зал с красными стенами, украшенными орнаментом и росписью черного и желтого цветов. Также и вся мебель выдержана в этих трех цветах» [Там же. С. 48]. Третье действие вводится ремаркой автора: «Место на берегу Нила в районе дельты, где мы видим ивы, ветви которых спускаются к воде при свете луны...» [Там же. С. 57].

Использование в пьесе символики, в частности символики цвета представляет особый интерес.

Цвет дворца Осириса – зеленый, это его традиционный цвет. Как известно, на изображениях у Осириса – зеленое лицо и кисти рук. Интересно, что в арабском языке существует выражение «йадука хадра» («твоя рука – зеленая»), что употребляется по отношению к человеку, у которого хорошо растут растения, цветы. Хотя самого этого выражения в пьесе нет, но ассоциативная связь вполне очевидна, учитывая описания деяний Осириса.

Цвет дворца Сета – красный. С одной стороны, это вполне оправдано тем, что цвет Сета – рыже-красный, он часто изображается как бог-воин с красными жгучими глазами и красными волосами. С другой стороны, в арабском языке красный – это цвет крови, смерти, агрессии, а также цвет вина. И то и другое сопоставимо с характеристиками данного персонажа в пьесе. А кроме того, в пьесе встречается и устойчивое арабское выражение «аль-лайали-ль-хумр» («красные ночи») [Там же. С. 46] – ночи разгула, вина, секса и т. п. – собственно чем и занимаются обитатели Красного дворца.

Любопытно, что в третьем действии, в сцене на берегу Нила, когда скорбящая Исида ищет гроб супруга, автор одевает свою героиню в черное платье (притом, что ни в одной другой сцене цвет платья не обозначен). В древнеегипетской культуре черный – «цвет таинства мистерий, ... символизирует подземный мир, но также он мог обозначать воскрешение из смерти и даже плодородие» [16]. Учитывая, что далее в данном действии акцентируются именно мистические и магические способности Исиды, то этот цвет платья изначально имеет символический смысл.

Символическим также один из первых эпизодов пьесы, когда Исида, рассматривая букет, приготовленный для встречи Осириса

садовником Аму, не обнаруживает в нем цветка большого жасмина – любимого цветка мужа (отобранного Сетом). Как известно, жасмин, цветок, особо притягательный в арабском мире, был почитаем и фараонами. И этот символический жест Сета как бы предвещает дальнейшее развитие событий.

Так автор в пьесе как бы совмещает символику, значимую в реалиях арабского мира и мира Древнего Египта.

Таким образом, в пьесе «Осирис» А. А. Бакасира для реализации своего авторского замысла максимально использует богатейший мифологический материал Древнего Египта на различных уровнях, выбирая необходимые эпизоды и версии, иногда совмещая их, иногда придавая им иные функции. Однако интерпретация автором того или иного мотива всегда логически обоснована и обусловлена.

Еще одна любопытная идея, которой может руководствоваться автор-мусульманин, обращаясь к мифологическому материалу, заключается, на наш взгляд, в попытке десакрализации внутри египетского пространства, наполненного множеством храмов с изображениями, как упомянутых в пьесе, так и других божеств.

Разумеется, изображения вообще противоречат мусульманской идеологии, но стремление снизить их значение, переместить в «земное» пространство представляется очевидным, тем более, что во многом в угоду экономике туристической индустрии тиражирование этих изображений увеличивается в современном Египте в невероятных масштабах.

С десакрализацией действующих лиц, выступающих под известными мифонимами, связано и постоянное подчеркивание А. А. Бакасиром роли Бога (Аллаха) в судьбе основных героев пьесы и перипетий ее событийного контекста. У автора, получившего фундаментальное мусульманское образование Бог (Аллах) неизменно присутствует во всех произведениях, в том числе и в этом, как высшая сила, руководящая действиями персонажей и осуществляющая высший суд.

На самом деле тот рецепт «идеального» правителя, который предлагает египетский автор, трудно назвать новым или оригинальным, но последние события, как в арабском мире, так и далеко

за его пределами, показывают, что идея «мудрого и сильного» правителя остается востребованной, приобретая все большую актуальность.

По существу, А.А. Бакасир, отталкиваясь от мифологического материала, пытается смоделировать идеальное «земное» общество в его основных реалиях и парадигмах: власть – правитель – суд – народ, а также – семья и семейные ценности. А мифологический материал в этом случае призван придать его пьесе некое универсальное звучание.

ИСТОЧНИКИ

1. Бакасир А.А. Осирис. Каир: Дар Миср ли-т-табаа, б/г. 112 с.
 2. Билык И.Е. К вопросу об обращении к мифологическому материалу египетского драматурга Али Ахмеда Бакасира (на примере пьесы «Харут и Марут») // Арабский мир в потоке событий и времени. М.: ИВРАН, 2016. С. 382–397.
 3. Боги и люди древнего мира. Краткий словарь. М.: «Евгений», 1995. 159 с.
 4. Канафани Г. Аль-Куббаа ва-н-наби. (Шляпа и пророк). Бейрут: Муассасат аль-абхас аль-арабиййа, 1973. 84 с.
 5. Коцарев Н.К. Писатели Египта. XX век. Материалы к библиографии. М.: «Наука», 1976. 344 с.
 6. Кирпиченко В.Н., Сафронов В.В. История египетской литературы XIX–XX веков: в 2 т. Т. 1. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. 408 с.
 7. Ларченко В.Н., Лебедев М.А., Селянин К.В., Солкин В.В. Древний Египет. Энциклопедия. М.: Арт-родник, 2005. 480 с.
 8. Мифологический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
 9. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2т. 2-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1991–1992. Т. 1. 672 с. Т. 2. 720 с.
 10. Аль-Хаким Т. Записки провинциального следователя. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1959. 136 с.
 11. Швец Н.Н. Словарь египетской мифологии. М.: ЗАО «Центрполиграф», 2008. 251 с.
 12. Damiano-Appia M. L'Egypte. Dictionnaire encyclopédique de l'ancienne Egypte et des civilisations nubiennes. Paris: GRUND, 1999. 295 с.
- Интернет-ресурсы
13. URL: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B9%D9%84%D9%8A_%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A8%D8%A7%D9%83%D8%AB%D9%8A%D8%B1

14. URL: http://www.bakatheer.com/bigpic.php?name=auzuri20_1175702572.gif
15. Энциклопедия мифологии. URL: <http://godsbay.ru/orient/hamos.html>
16. URL: http://egypt.newacropol.ru/Symbols_of_collors.php
17. URL: <http://www.qudamaa.com/vb/showthread.php?t=20549>

И. В. Герасимов

**ОПИСАНИЕ СУДАНА В ПРОИЗВЕДЕНИИ МУХАММАДА
ХУСЕЙНА ХАЙКАЛА
«‘АШРАТ АЙЙАМ ФИ-С-СУДАН»**

Статья посвящена описаниям Судана, сделанным М.Х. Хайкалем в его путевых заметках по результатам посещения этой страны в 1926 г., известных как «10 дней в Судане». В произведении, написанном живым и ярким языком, нашли отражение экономические проекты, осуществленные англичанами на Ниле, дано описание колониальной столицы Судана – Хартума, а также различных сторон жизни общества: транспорта, образования и администрации.

Ключевые слова: Хартум, М.Х. Хайкал, колониальная администрация, Египет, «10 дней в Судане».

**Description of Sudan in the work of Muhammad Hussein Haikal
“Ashrat Ayyam fi-s-Sudan”**

The article is devoted to the descriptions of Sudan made by M.H. Haikal in his travel notes on his visit to Sudan in 1926. His book is titled the “10 days in Sudan”. The work is written in a lively and vivid language, and describes economic projects implemented by the British on the Nile river; the colonial capital of Sudan – Khartoum, as well as various aspects of society: transport, education, administration.

Key words: Khartoum, M.H. Haikal, colonial administration, Egypt, “10 days in Sudan”.

Один из виднейших египетских литераторов первой половины XX в. Мухаммад Хусейн Хайкал (1888–1956) вошел в историю как автор первого арабского реалистического романа нового типа «Зейнаб», переведенного на русский язык профессором СПбГУ О.Б. Фроловой и изданного в 1973 г. Он получил широкую известность и как главный редактор популярного периодического издания Египта 1920–1930-х гг. газеты «ас-Сийаса»

(«Политика»)¹, выразившей взгляды Партии либералов-конституционалистов («Хизб аль-ахрар ад-дустуриин»). М.Х. Хайкал был одним из самых активных деятелей этой партии, а в 1941 г. стал ее председателем. Либералы-конституционалисты, вышедшие из недр «Хизб ал-умма» («Партия нации»), соперничали с партией «Вафд» и демонстрировали желание взаимодействовать с английской колониальной администрацией «в целях просвещения и распространения западной культуры» [6. С. 180]. Члены этой партии видели будущее Египта в постепенном освобождении от колониальной зависимости, что позволило им использовать лозунг «Египет для египтян». В отличие от последователей «ал-Хизб ал-ватани» («Национальная партия») они не приветствовали сторонников идеи развития Египта под эгидой Османской империи. Осуществление преобразований в Египте и достижение свободы стали доминирующими в умах поколения египетской интеллигенции первых десятилетий XX столетия и ими руководствовались публицисты той поры, среди которых важное место принадлежало Мухаммаду Хусейну Хайкало.

Говоря о личности Хайкала, нужно признать, что по египетским меркам того времени он был блестяще образован. В 1909 г. в Египте он получил степень бакалавра в области правоведения, а позднее уже в Сорбонне в 1912 г., степень доктора юриспруденции². Прожив несколько лет в европейских странах, молодой египетский правовед и литератор познакомился с западной образовательной системой и западными ценностями, что в немалой степени позволило ему глубже увидеть проблемы родной страны и по-новому взглянуть на арабскую литературу. Он был хорошо знаком с литературными памятниками Европы и читал их на языке оригинала. В то же время на родине судьба свела его с целой плеядой соотечественников, которые боролись за прогрессивное развитие Египта, в том числе с такой яркой личностью, как Ахмад Лютфи ас-Саййид, ставший ректором Национального

¹ Газета «ас-Сийаса» просуществовала с 1922 по 1954 г., когда ее деятельность была запрещена Советом руководства революции [7. С. 47].

² Степень доктора правоведения он получил во Франции в Сорбонне.

университета в Каире³. Вместе с ним в 1911 г. молодой юрист совершил инспекционную поездку по начальным школам провинции ад-Дакахлия, где познакомился с повседневной жизнью египетской глубинки. Контраст с европейскими городами и селениями, которые он посещал во время путешествий по Европе, глубоко поразил юношу, и многое из вызванных этим переживаний и мыслей вошло в роман «Зейнаб» и другие его сочинения.

М.Х. Хайкал обладал ярко выраженными чертами политического и государственного деятеля, что позволило ему состоять на важных государственных постах. С 1937 по 1944 г. он занимал кресло министра просвещения в египетском правительстве, с 1945 по 1950 г. возглавлял верхнюю палату парламента. Его перу принадлежат дневниковые записи, изданные под названием «Воспоминания об египетской политике» (тт. 1–2, Каир, 1951–1953). Этот труд выглядит, скорее всего, как мемуары и в то же время как исповедь опытного и активного политика, и может рассматриваться как ценный источник по новейшей истории Египта. Интересными представляются отзывы о его авторе наших современников, писавших об истории и людях той эпохи. Так, Хамада Махмуд Исмаил в предисловии к своей книге «ал-Мазини сийасийан» («ал-Мазини – политик»), посвященной современнику и соотечественнику Хайкала, публицисту и издателю Абд ал-Кадиру ал-Мазини, отметил следующее: «Национальная проблема оставила свой отпечаток не только на политиках и на тех, кто интересовался политическими вопросами, но ее влияние распространилось на литераторов и людей, подобных им. Перед нами оказалось явление, присущее первой половине XX в., представлявшее собой слияние литературы и политики. Мухаммад Хусейн Хайкал создал картину сельской жизни и жизни крестьян в своем известном произведении “Зейнаб”, причем сделал это до такой степени искусно, что исследователи словесности воспринимают его как одного из самых выдающихся творцов в истории современной египетской литературы. Но не только этим прославился этот человек, он же (то есть Хайкал. – *И.Г.*) вступил на почетных условиях в политическую борьбу и стал фундаментом и рупором

³ Стал носить название «государственный» только в 1925 г.

египетской политики... » [18. С. 11]. Однако время и активная политическая и литературная деятельность меняли взгляды Хайкала. Как справедливо замечено, «между 1929 и 1933 произошло изменение в мировоззрении Х[айкала]: от египтианизма к исламу» [8. С. 239]. С этого времени он все более склонялся к размышлениям на религиозные темы. В последние годы жизни Мухаммад Хусейн Хайкал много внимания уделял вопросам исламской духовности и отошел от большой политики.

Изучение творчества Мухаммада Хусейна Хайкала в отечественной литературоведческой науке концентрировалось в основном на его знаменитом романе «Зейнаб», «новом по форме и содержанию». Взгляды и произведения Хайкала затрагивались в трудах А.А. Долининой, Э.А. Али-заде, В.Н. Кирпиченко, В.В. Сафронова, В.И. Соловьева. В исследованиях говорилось о его реалистичном подходе к восприятию действительности, отмечалось его новаторство [4. С. 59]. В других работах содержалась критика идейных исканий Хайкала в период, предшествовавший Второй мировой войне. В частности, А.С. Касымходжаев писал: «Мухаммад Хусейн Хайкал автор произведений о Жан-Жакке Руссо (1921–1923), «Революции литературы» (1933), повести «Зейнаб» (1913), «Десять дней в Судане», отказался от ранних авторитетов – Тэна и Ренана и увлекся идеей Бергсона о бессилии науки ответить на вопрос о взаимоотношениях личности, общества и Вселенной» [5. С. 114]. Его творчество освещалось и зарубежными исследователями, среди которых П. Какиа.

На фоне известных и активно изучаемых художественных произведений М.Х. Хайкала его небольшой труд «‘Ашрат айям фи-с-Судан» («10 дней в Судане») занимает особое место. Путевые записки, сделанные во время десятидневного путешествия по зависимому от Египта и Великобритании Судану, содержат мысли о государственном устройстве, о характере межгосударственных отношений, о противоречивом воздействии европейской культуры и системы власти, основанной на западной модели в восточной стране. Он обращается к отдельным сторонам жизни людей в Судане, их занятиям, поведению. Хайкал смотрел на соседний для Египта Судан взглядом путешественника, литератора

и политика одновременно. Как путешественник он старался увидеть все необычное, редкое из того, что ему попадалось на глаза. Подобно многим путешественникам того времени он старался выразить все в определенной системе, активно использовал цифровые данные, допускал сравнительные и оценочные суждения [21. С. 87, 102–106]. Как политик и выразитель интересов определенного социального слоя и определенной политической платформы, в своем тексте он склонялся к тому, чтобы воспринимать Судан частью более значительного государственного образования, причем довольно отсталой частью. Как литератор Хайкал старался, используя литературные приемы, сделать свои сообщения увлекательными, интересными, заставляющими читателя сопереживать, удивляться, негодовать и в то же время относиться с уважением к Судану.

Иначе говоря, в этом произведении содержатся исключительно интересные картины суданской жизни в 1926 г. Впервые изданное в Каире в 1927 г., оно до настоящего времени не получило обстоятельного исследования в отечественном литературоведении и историографии. В данной статье делается попытка анализа отдельных тем и использовавшихся автором художественно-литературных и публицистических приемов. Для того чтобы уяснить мотивы и идеи, которыми руководствовался автор при написании своих путевых наблюдений, необходимо понять и представить тот идейный фон, который сформировался к моменту появления этой книги в египетском обществе.

Остановимся на характеристике умонастроений в суданском и египетском обществах. С периода военной экспедиции египетско-турецкой армии в 1821 г. Судан становится территорией, подконтрольной египетским правителям. Общие границы, общая водная артерия, религия, торговые и экономические связи активизировали вовлечение Судана в общие для всего ближневосточного региона контакты. Вместе с тем в среде египетских военных, направленных в Судан, гражданских чиновников и торговцев все более усиливалось восприятие этой страны как аграрного и экономического придатка Египта. Пренебрежение и открытая эксплуатация египетскими правителями Судана вызывала

противодействие простого народа и местной суданской знати, свидетельством чему были серьезные протестные выступления. Как реакция на постепенное закабаление Египта колонизаторами-англичанами по стране прокатились народные выступления. В 1880-е гг. произошли два восстания антиколониальной направленности – восстание Араби-паши в Египте и Махди в Судане. При анализе этих двух мощных социальных потрясений прослеживаются отдельные связанные между собой явления. Расформированный корпус египетских солдат, поддержавших Араби-пашу, был направлен в Судан (на подавление восстания Махди) и полностью уничтожен⁴. Революционные события 1919 г. в Египте также имели отклик в Судане. Тогда как вдохновленная подъемом антиколониальных выступлений местная египетская интеллигенция пыталась переосмыслить связи с Суданом, суданцы, воодушевленные египетским примером, тоже выступили за серьезные перемены в стране. Одним из первых сторонников перемен был Али Абд ал-Латиф, офицер-южносуданец, уволенный из армии. В 1922 г. он опубликовал в местной газете «ал-Хадара» («Культура») статью с призывом к самоопределению Судана и отказу объединяться с Египтом. В 1923 г. по его инициативе создается «Лига Белого знамени» – организация, выступавшая уже за союз Судана и Египта в виде «Единства долины Нила» [Collins 2008, р.39]. В этих обстоятельствах организация носила антиколониальный и антибританский характер. Западные исследователи писали, что «Лигу Белого знамени» взяли под свой финансовый и идейный патронаж египетские чиновники и политики, находившиеся в то время в Судане [Ibid. P. 39].

Существование подобной организации показало готовность суданцев противостоять англичанам, и послужило напоминанием египтянам о необходимости совместной борьбы против колонизаторов. Явления подобного рода в немалой степени объяснялись усугублявшимися сложностями, возникшими в отношениях между метрополией и ее колониями. В глазах просвещенных египтян Великобритания выглядела как государство, поработившее их

⁴ Эти войска были включены в состав экспедиции Хикса и 5 ноября 1883 г. полностью разбиты.

страну. Египетская интеллигенция все больше выражала сомнение в необходимости совместного египетско-британского управления Суданом (кондоминиуме) и демонстрировала стремление пересмотреть сам договор о кондоминиуме от 1899 г. Таким образом, в среде даже умеренных египетских представителей образованного класса возникали мысли о совместной борьбе с целью освобождения долины Нила при сохранении ведущей роли Египта.

Следует отметить, что египтяне, за исключением чиновников, военных и ограниченного слоя торговцев, не могли посещать Судан, и поэтому приглашение приехать в страну – южного соседа Египта – Мухаммадом Хусейном Хайкалем могло рассматриваться как большая удача. Египетский публицист получил возможность лично ее увидеть, познакомиться с достижениями и проблемами, оценить роль британского колониализма и понять позицию Египта.

Путевые описания египетским путешественником Судана под названием «10 дней в Судане» явились плодом наблюдений, зафиксированных в письменной форме, что называется «по горячим следам». Поэтому они воспринимаются как художественно-литературное и в то же самое время публицистическое произведение одновременно. О важности знакомства с Суданом, желании понять и прочувствовать эту страну, а также поделиться мыслями о будущем ее развитии свидетельствует уже хотя бы то, что слово «Судан» приводится в тексте, состоящем из 157 страниц небольшого формата, 223 раза (слова, являющиеся производными от него, такие как «суданцы, суданский и т. п.» не учитывались).

Давая характеристику композиции произведения «10 дней в Судане»⁵, следует отметить, что оно разделено на несколько глав, имеющих свои названия. Введение предваряется посвящением: «Эта книга – подарок жителям Судана с благодарностью и признательностью». Далее в введении автор пытается в самых

⁵ «Десять дней» и вообще «Дни» довольно часто обыгрываются в названиях публицистических очерков у авторов из разных стран мира. Джон Рид – американский журналист т – был автором произведения «Десять дней, которые потрясли мир». М., 1987. Суданский журналист Хасан Наджила издал в Хартуме путевые заметки под названием «Айями фи-л-иттихад ас-суфиййати» («Мои дни в Советском Союзе») и др. Таха Хусейн являлся создателем известного автобиографического труда «ал-Айям» («Дни»).

общих чертах оценить значение и место Судана по отношению к Египту. «Неизвестность» Судана для египтян порождает превратные представления о подлинной роли Судана в жизни Египта и о важности исторически существовавших связей между этими странами. М.Х. Хайкал стремится к созданию истинного образа этой страны, но вместе с тем очень переживает по поводу уже сформировавшихся в обществе превратных представлений, и тех египтян, кто является носителями определенных, часто негативных и поверхностных идей относительно Судана. Он отмечал следующее: «Среди них есть те, кто представляет его бесплодной страной, непригодной для проживания, которая может служить пристанищем только тем, к кому судьба в Египте была немилосердна. Есть и те, кто представляет Судан местом, где царит голод и нет надежды на появление спроса на сельское хозяйство, промышленность или торговлю. Рассказчики часто говорят, что жители Судана – самые большие противники труда и усердия и хотят они от жизни минимума, которым и оценивается их жизнь. Говорят, что у них только одна потребность – в нильской воде, и они не знают пути к источнику культуры и цивилизации. Эти и подобные им идеи нашли распространение в Египте» [21. С. 6–7]. Египетский публицист выступает с критикой подобных измышлений, полагая, что они наносят вред отношениям между двумя братскими странами и народами.

Интересно, что о Сирии, где Мухаммад Хусейн Хайкал неоднократно бывал, и которая противопоставлена Судану, поскольку информация о ней поступала в Судан в избытке, он ничего подобного не написал. Египетский автор лишь оговорил в тексте, что сирийцы, в отличие от суданцев, сами с готовностью и интересом освещают жизнь своей страны. Египетская читательская аудитория, таким образом, была хорошо осведомлена о сирийских реалиях от самих сирийцев, и не было надобности отправлять туда журналистов, которые бы освещали жизнь этой страны изнутри [Там же. С. 6].

Одним из самых главных факторов связи Судана и Египта автор путевых зарисовок называет реку Нил. В интерпретации Хайкала Нил и нильская вода приобретают едва ли не первостепенное

значение при разговоре о братстве Египта и Судана. Но в нильской воде автор произведения «10 дней в Судане» видит и путь к экономическому росту и дальнейшему развитию. Более того, сложно представить, что этот вопрос мог быть проигнорирован, поскольку сама поездка состоялась только благодаря Нилу, ведь официальным поводом вояжа в Судан было приглашение принять участие в церемонии открытия водохранилища в Сеннаре⁶.

И далее в этом начальном фрагменте и в последующих частях книги Хайкал акцентирует внимание на вопросах, связанных с водой. «Проблема нильских вод и исторического приоритета Египта в их использовании, а также возможность распределения воды таким образом, чтобы обоим – Египту и Судану – хватало их количества, должна решаться технически. Политические трудности не должны возникать из-за них, нильские воды не должны влиять на египтян и суданцев, из-за них не должно ухудшаться взаимопонимание между ними. Каждый из них должен сохранить по отношению к своему брату чувства чистосердечия и любви. Все это заставило меня уделить значительную часть моих забот и внимания этой серьезной проблеме, которая как в Египте, так и в Судане не лишена недостатков и политических страстей. Она была и остается причиной распространения призыва к враждебности и отчуждению между египтянами и суданцами» [Там же. С. 7].

В этом и других фрагментах египетский публицист допускает нотки озабоченности и можно предположить, что ответственность Египта активно интересовалась последствиями строительства масштабных водных проектов в Судане – водохранилищ на Белом и Голубом Ниле и нанесения тем самым возможного вреда сельскому хозяйству Египта. Проблемы строительства плотины и последствия от ее возведения в различных плоскостях, включая и медицинский аспект, обсуждались не только среди египетской интеллигенции. Дискуссии об этом и подобных ему проектах вышли далеко за пределы Ближнего Востока. Они освещались в общественной и научной периодике Великобритании этого периода, в частности, в издании «The British Medical

⁶ Сеннар – город, расположенный южнее Хартума на Голубом Ниле.

Journal» [17. С. 109–111]. Обсуждения затрагивали и политическую сферу, поскольку касались присутствия Великобритании на Ближнем Востоке и взаимоотношений между сразу тремя странами – Великобританией, Египтом и Суданом. Последствием завершения строительства ряда гидропроектов, как и предполагалось, стало подписание политического Англо-египетского соглашения по нильской воде от 1929 г.⁷

К теме воды М.Х. Хайкал возвращается в заключительной главе. Подводя итог своим размышлениям, высказанным в предыдущих главах, он пишет: «Нет ни одной страны, кроме Египта, жизнь которой бы так зависела всего от одной реки. Нет более искренних слов о стране, чем те, которые произносятся о Египте, что он – дар Нила. Если бы не Нил, то Египет был бы частью Великой африканской пустыни, протянувшейся между Атлантическим океаном и Красным морем. Нил не только во все времена вызывал интерес у египтян, но от этой реки зависела их жизнь... Всякий раз, как на нильские воды влияли природные катаклизмы или деятельность человека, это отражалось и на Египте [21. С. 146]. Проблема нильской воды не потеряла своей актуальности и в наше время. Вопрос о воде, так остро поставленный египетским публицистом, неоднократно поднимался в прошлом и обсуждается на страницах египетских периодических изданий до настоящего времени.

М.Х. Хайкал осознавал важность и ответственность собственной миссии в Судане как журналиста, политика и гражданина, пытавшегося получить и передать читателям максимально подробную картину реальной жизни и происходивших в этой стране преобразований. Обращаясь к читателям, он пишет: «Поскольку я являюсь публицистом, я ощущаю тяжесть возложенного на мои плечи бремени... Я не только не ограничился своими наблюдениями, сбор которых занял десять проведенных в Судане дней, но и постарался подкрепить их фактами. Увиденное мною, обсуждалось с теми, кто бывал в Судане, и с теми, кто в нем жил из числа египтян и не только их. Мне хотелось, чтобы то, что попадет в текст и окажется перед взором читателей, было ближе к истине и к действительности» [Там же. С. 7–8].

⁷ Это соглашение регламентировало квоты на нильскую воду для Египта и Судана.

Путевые зарисовки Хайкала изобилуют топонимами. Наименования глав, помещенные помимо основного текста в оглавлении в конце книги, также непосредственно связаны с географическими названиями мест, которые посетил Хайкал во время своего путешествия. Вот какие заголовки имеет ряд глав: «Из Египта в Хартум», «Хартум с первого взгляда», «День в Омдурмане» «Церемония открытия водохранилища в Сеннаре», «День в Джебел ал-Аулиаа» «Возвращение в Хартум», «Водохранилище в Сеннаре и ирригационный проект в Гезире». Такое частое повторение топонимов и гидронимов свойственно путевым описаниям того периода. Принцип активного использования названий был распространен не только в арабской географической, но и в европейской литературе, с которой Мухаммад Хусейн Хайкал был хорошо знаком, и которая не могла не оказать влияния на литературные вкусы и приемы автора. Кроме того, он видел свою авторскую задачу в просвещении египтян относительно соседней и родственной страны. Использование географических названий заставляет читателей интересоваться и глубже вникать в географию Судана, его политическую и экономическую жизнь.

Поскольку первая половина маршрута проходила по территории родины автора, то неудивительно, что начало путевых описаний приходится на Египет. Путешественник отправляется в Судан по железной дороге, и по мере приближения к суданской границе ему попадаются древние руины, в частности, храмовый комплекс в Абу Симбеле, Вади ас-Сабуа и другие великие творения прошлого. Он не без гордости за великое прошлое Египта пишет о них в главе «Из Египта в Хартум». По дороге автор любит пейзажами, холмами и горами, но в то же время не выпускает из поля зрения социальные явления. Особенно остро им воспринимается все, что связано с колониальным режимом, к которому он относится настороженно и даже критически. Египетский публицист старается уследить проявления несправедливости английской администрации по отношению к египтянам и их подчиненности британцам в декларируемом совместном управлении Суданом. Любопытно то, как им интерпретируется ситуация, подмеченная в последнем приграничном

пункте перед въездом в Судан – городе Вади Хальфе. «Когда пароход приблизился к Вади Хальфе, к нему подоспел небольшой винтовой кораблик на паровом ходу, на котором находились чиновник, проверявший паспорта перед въездом в Судан, и врач. В задачу медика входило предотвращение проникновения любой эпидемии с приезжавшими из Египта людьми. Они оба британцы. Первое, что привлекло внимание некоторых путешественников, которые уже бывали в Судане, было то, что на этом винтовом пароходике раньше поднимались два флага – английский и египетский. На этот раз там был только один британский флаг. Англичанин, который общался с нами, сказал, что египетский флаг поднят в Судане. Причиной того, что на нем нет египетского флага, была нехватка места для поднятия одновременно двух флагов. Мой товарищ прокомментировал это так: «Знамя, которое поднято, это, прежде всего, знамя того, кому принадлежит реальное влияние» [Там же. С. 15–16].

Мухаммад Хусейн Хайкал, всегда с живым интересом обращавшийся к описаниям людей, не стремится сделать это в тексте «10 дней в Судане» сразу. Образы людей появляются постепенно, по мере продвижения поезда вглубь страны. Наблюдение из окна поезда позволяет ему довольно быстро увидеть различия у народов, составляющих единый человеческий массив Судана, и он с большим вниманием излагает объяснение такой пестроты. Хайкал пишет: «Не все жители, принадлежащие к классу трудящихся в Судане, являются исконными. Некоторые из них “сокнуийуна”. Они прибыли из Сокну⁸, а другие – “феллата”. Эти переселенцы пришли из Нигера. По дороге в хадж они остановились в Судане, стремясь добыть средства существования в этом долгом, осуществляемом поэтапно, путешествии, которое порой занимает годы. Они идут в него от чистого сердца и с открытой душой, стремясь после исполнения своей священной обязанности, заслужить благосклонность Аллаха ...Из этих “феллата” многие занимаются выращиванием хлопка и его сбором на землях

⁸ Здесь Мухаммад Хусейн Хайкал приводит неточный топоним. Очевидно, он подразумевает Сокото и переселенцев из него, нашедших вторую родину в Судане. Они также, как и «феллата», являлись выходцами из Западной Африки.

Гезиры. Правительство Судана извлекает значительную пользу из их труда» [Там же. С. 21].

При характеристике населения Судана М.Х. Хайкал демонстрирует лишь общие представления, лишённые точности и детализации. В этом отражается поверхностный взгляд на историю и этнодемографическую ситуацию в Судане, что было и останется до настоящего времени распространённым среди египтян. Все автохтонное население Судана он разделяет на две большие группы – арабов и темнокожих (зунудж), не выделяя и не характеризуя расовый и этнический тип жителей Судана как результат многовекового взаимодействия. Упрощённое видение им ситуации с суданским населением раскрывается в нескольких фрагментах текста. Он отмечал следующее: «Жители Судана делятся на две категории: арабов и негров. Что касается арабов, то они отличаются тонкостью черт лица, изящностью речей, высоким носом. Арабы делятся на колена и рода, как народы, ведущие происхождение с Аравийского полуострова. Что до негров, то они с приплюснутыми носами, грубы в общении, имеют глубоко посаженные глаза. Они в большинстве живут в глубине Судана, находясь в подчинении правителя из их же числа. Состояние их душ, то же самое, что и у их правителя, его настроение передается им. Несмотря на распространение в Хартуме и Омдурмане культуры через представителей разных национальностей, живущих в этих городах, оно особенно ярко происходит через египтян. Они связаны с суданскими арабами многими узами, среди которых религия, язык, близость благодаря брачным союзам, обычаи...» [Там же. С. 132–133].

Хайкал больше склонен к обстоятельному разговору о городских жителях, чем об обитателях деревни. В тексте почти нет описаний селян и крестьян-феллахов. Они появляются только при описании приветственных встреч в провинции поблизости от Сеннара, и автор успеваёт лишь краткими и выразительными набросками передать атмосферу напутствий и приветствий толпы в адрес участников церемонии открытия водохранилища. В этом наблюдается большое различие с романом «Зейнаб», где во главу угла поставлены сцены из сельской жизни.

Глава «Хартум с первого взгляда» открывается историей создания этого городского центра, где он противопоставлен одному из трех крупных районов нынешнего Хартума⁹ – Омдурману, названному Мухаммадом Хусейном Хайкалем «столицей деревней», и городом, который «имел особое торговое значение, поскольку находился на пересечении караванных путей...» [Там же. С. 25]. Египетский публицист не без гордости за соотечественников отмечает значительные усилия египтян по возрождению Хартума, указывая, что Китченер¹⁰ «восстановил его, используя энергию египетской армии. Она же выполнила строительные и прочие, касавшиеся застройки, работы» [Там же].

Египетский прозаик апеллирует к мнениям, которые распространялись о Хартуме среди египетского народа: «Рассказчики посвятили много своих рассказов Хартуму и преподнесли его как город сугубо западного типа. В нем просторные улицы. Некоторые имеют ширину более пятидесяти метров, но ни одна из них не бывает уже тридцати. Дома имеют превосходную планировку, а улицы в Хартуме освещаются электрическим светом. Во все здания подается вода. Таковы подробности об образе этого города, название которого Хартум, что означает “хобот”, происходит оно от конфигурации Голубого Нила, изгибающегося подобно хоботу слона. Этот образ оставляет в умах читателей место для многочисленных сравнений. Просторные улицы, электрические огни, текущая вода больше всего подходят для характеристики городов, расположенных на водных артериях в Европе...» [Там же. С. 25–26]. Далее автор путевых записок рассуждает о том, что Хартуму, близкому к экватору, очень много нужно сделать, чтобы стать по-настоящему высокоорганизованным городом.

Мухаммад Хусейн Хайкал приводит описание въезда на поезде в Хартум, пересечение Голубого Нила через мост «Купри ан-Нил ал-Азрак», связывающий и до настоящего времени Северный Хартум (ал-Хартум ал-бахрий) с Хартумом. Еще до прибытия на железнодорожный вокзал «ал-Махатта ал-Ууста» перед глазами

⁹ Современный Хартум, как и в начале XX в. состоит из трех крупных районов – собственно Хартума, Омдурмана и Северного Хартума (Хартум бахрий).

¹⁰ Английский военачальник, администратор и политический деятель.

путешественников открывается вид на колледж имени Гордона, построенный в 1902 г. «Вокруг колледжа имени Гордона и учебных зданий расположены красивые сады, привлекающие внимание. Однако за ними пустынное пространство, нет там ни зданий, ни воды» [Там же. С. 26]. Сейчас железнодорожный вокзал расположен в другом месте, и приведенные описания представляют интерес как исторические сведения, характеризующие Судан колониальной эпохи. Далее Хайкал приводит описание встречи с соотечественниками: «Сразу по прибытии на вокзал я узнал одного из важных чиновников правительства Судана из числа сирийцев, он приветливо встретил меня и доставил на своей машине в “Гранд-отель”, где я и поселился. Я еще не успел устроиться, как навесить меня прибыло несколько земляков-египтян...» [Там же. С. 27]. К описанию местоположения отеля и уровню обслуживания в нем Мухаммад Хусейн Хайкал возвращается позднее, когда приводит описание одной из главных улиц Хартума, протянувшейся вдоль берега Голубого Нила: «На этой улице стоит “Гранд-отель”, напоминающий самые лучшие гостиницы кипящих жизнью столиц по своей организации, обстановке, по богатому и обширному саду, который его окружает» [Там же. С. 34].

Автор приводит обстоятельные описания столичных районов. Он не пытается избежать критики отдельных сторон городской жизни, которые, по его представлениям, не соответствуют развитым городским центрам. Его недовольство вызывает то, что дороги не имеют покрытия и любое движение поднимает облако пыли. Египетский публицист с увлеченностью описывает спортивные сооружения Хартума, появившиеся за двадцать лет англо-египетского присутствия: площадки для спортивных игр, футбольное поле, ипподром [Там же. С. 33]. Не без доли удивления он отмечает, что «те, кто не является британцами, избрали для себя британский подход и образ жизни. У многих чиновников из сирийцев и египтян в домах теннисные корты и все виды увеселений» [Там же]. Еще одна подмеченная им особенность заключалась в том, что в Хартуме почти не было суданцев: «Естественно, что суданцев в Хартуме ничтожно мало. Жизнь прогрессивной части из них связана с правительством, и эта связь имеет

политическую окраску больше, чем какую-либо другую. В то же время Омдурман остается для суданцев и прибежищем и спасением. К нему обращены их сердца, потому что Омдурман – столица их предков и у них не было права оставить город без защиты, ведь он был столицей для всех, их прибежищем и спасительным островом» [Там же. С. 36].

Вторая глава названа «Праздник короля или День короля». После подавления восстания Махди в 1898 г. Судан был превращен в англо-египетскую колонию, где многое стало совершаться по приказу колониальной администрации. По распоряжениям колониальных властей строятся хозяйственные объекты, правительственные здания, проводятся общественные мероприятия, в том числе и праздники. Приезд Мухаммеда Хусейна Хайкала совпал с событием, имевшим определенное значение для жизни верхушки общества, которое называлось «Праздником короля, или Днем короля» и представлявшего собой церемонию празднования дня рождения британского монарха. Хайкал дает очень подробное описание подготовки к этому событию и самой церемонии чествования, хотя делает это не без доли иронии. Он пишет: «После коронации Его Величества Георга Пятого, в качестве короля Англии в конце 1911 г. он, в соответствии с традицией своих предшественников направился короноваться в Индию. Возвращаясь обратно, он прибыл в Судан и посетил Хартум 17 января 1912 г. Правительство Судана посчитало этот визит коронацией Его Величества как императора Судана и восприняло день 17 января как официальный праздник, словно в этот день он действительно вззошел на престол в Судане. Каждый год в этот день генерал-губернатор Судана направлял Его Величеству телеграмму от имени жителей Судана, в которой выражал любовь суданцев к его престолу и их преданность ему» [Там же. С. 39].

Авторским описаниям самих торжеств предшествуют яркие и запоминающиеся строки о природе в этот зимний сезон, который, как тогда, так и в наше время, наиболее располагает для поездок в Судан, и об убранстве Хартума, готовившегося к торжественным процессиям. «Самые красивые дни в течение года в Хартуме – это те, которые приходятся на зиму... Хартум в понедельник надел

праздничные наряды. Флаги и вымпелы развевались на улице Виктории перед некоторыми лавками и торговыми рядами. Генерал-губернатор пригласил на послеполуденный прием с чаепитием в свой дворец более восьмисот человек. Среди них сто десять были выходцами из благородных суданских семей, главами племен и кланов из тех, кто жили за пределами Хартума. Он пригласил также хартумских вельмож, высших чиновников и тех несуданцев, кто занимал высокое положение в обществе. Благодаря этим людям и праздничному убранству город как-то вышел из своего мрачного молчания. Суданские нотабли в своих красных и черных вышитых золотом джуббах, с мечами в позолоченных ножнах являли собой то, что больше всего сказалося на праздничном состоянии великолепно украшенного города» [Там же. с. 41].

На фоне праздников повседневная жизнь Хартума выглядит однообразной. Это можно узнать из главы «Правительство Судана в Хартуме». В описаниях деятельности правительственных органов Мухаммад Хусейн Хайкал проявляет себя тонким и наблюдательным человеком. «Как представляется, в различных департаментах правительства Судана кипит большая работа. Как только мы прибыли в Хартум в четыре часа после полудня в субботу, директор специальных служб, а его статус соответствует директору службы государственной безопасности в Египте, вызвал журналистов на встречу с ним в шесть часов. Я прибыл вовремя после того, как моя машина проехала по грунтовым улицам. Я вошел в невысокое здание, не отличавшееся величием и значением, поднялся по узкой лестнице из горного камня и оказался у кабинета директора. Я увидел журналистов, сидевших на стульях. Как только я увидел этот кабинет, я понял, что он был специально подготовлен для этой встречи. Обычно в нем находился один стул только для самого директора...» [Там же. С. 55]. На этой встрече журналисты получили разъяснение о порядке проведения церемонии открытия водохранилища в Сеннаре, расписание поездок и экскурсий во все дни пребывания в Судане и правила пользования телеграфом для передачи сообщений в периодические издания. Это была насыщенная событиями программа,

и египетский публицист был доволен представившейся ему возможностью познакомиться со страной.

Однако не только ирония и акцентирование внимания читателей на отдельных несовершенных сторонах жизни суданского общества нашли выражение на страницах произведения. В тексте путевых записок можно встретить серьезную критику и даже негодование автора относительно такой важной сферы общественной жизни Судана, как образование.

Основательно познакомиться с системой образования за короткий период пребывания в стране он не мог и, судя по всему, полагался в своих взглядах на сведения, полученные из общения с проживавшими в Судане египтянами и отдельными местными чиновниками. В период пребывания Мухаммада Хусейна Хайкала в Судане она переживала перемены, связанные со сменой главных администраторов, отвечавших за ее функционирование¹¹. К моменту прибытия в Судан Хайкала в стране действовало всего несколько школ светского типа. Их уровень показался автору крайне низким, о чем он с горечью писал: «Я наблюдал в городе Атбара, как выглядят школы, принадлежащие правительству. Они заняты подготовкой младших чиновников, то есть тех, кто выполняет государственные и правительственные задания в качестве писарей и сотрудников телеграфа. И как же выглядит американская школа, в которой проходят обучение местные жители! Объем предоставляемых в ней знаний не больше уровня третьего класса начальной школы. Заинтересованность центрального правительства в Хартуме в рассмотрении вопросов образования не намного больше того, что мне довелось видеть в Атбаре. В Хартуме, действительно, есть колледж имени Гордона¹². В нем недавно создана медицинская школа. Ее построили в соответствии со стандартами британских колледжей, однако образование в этом колледже не выше, чем в средней школе старого образца с устаревшими учебными программами, заимствованными из Египта. Это означает, что колледж всего лишь средство

¹¹ Главным «архитектором» системы образования считался британский чиновник Джеймс Курье. С 1900 г. он возглавил колледж имени Гордона.

¹² Эволюция системы образования Судана наиболее полно представлена в статье Л. Сандерсон (16. Рр. 69–81).

подготовки служащих более высокого уровня, чем у выпускников школ в Атбаре и в других местах Судана. Медицинская школа является уже современным учреждением, но в ней мало студентов, остается нерегламентированная система обучения, и она должна соответствовать общей политической линии, которая направлена на создание позитивных отношений между правящими и подданными... Судан – обширная страна, жители которой обладают большой долей наивности. Бюджет этой страны не превышает на сегодняшний день пяти миллионов, и это с учетом того большого внимания, которое уделялось решению организационных вопросов и увеличению ее доходов [Там же. С. 57–58].

Как уже отмечалось, Хайкал до совершения этой поездки несколько лет провел в Европе, много узнал об обществе, идеалах и государственном устройстве Запада. Он смотрел на мир вокруг себя через призму полученных знаний. Потому не случайно появление в его книге вставок, представлявших собой тексты из выступлений британских политиков. Он еще сохранял иллюзии о пользе высказываемых ими идей. В связи с этим он помещает довольно объемный фрагмент из произведения лорда Кромера «Аббас II» [Там же. С. 48]. Однако взгляды английского колониального чиновника не только не разделяются им, но, наоборот, Хайкал вступает с ним в полемику. Он осуждает политику извлечения материальной выгоды из подвластных англичанам колоний и в принципе критикует модель именно англосаксонского колониализма. Можно с достаточно большой долей уверенности предположить, что пребывание во Франции и знакомство с местным либерализмом заставили автора критически относиться к британской модели колониальной экспансии и выступать с критикой практики ее применения.

Как и многие авторы того периода, он обращается к экономическим вопросам, но при этом демонстрирует более глубокие познания в такого рода вопросах, чем его современники из других арабских стран, в частности, сириец Рафик Ризк Саллум, изложивший свои экономические воззрения десятилетием ранее.

Автор использует такой прием, как полемика с рассказчиками, дающими не совсем точные представления о реальности.

Во время спора он доказывает собственную точку зрения. Poleмическая форма способствует большей убедительности авторской позиции.

Произведение Мухаммада Хусейна Хайкала является чрезвычайно интересным источником по истории Судана 1926 г. В нем нашли отражение многие социальные и экономические процессы. Это произведение, написанное «на живом» материале, пролиvalo свет на реальную ситуацию, в которой оказался Судан после установления власти кондоминиума. Хайкал создал яркие и запоминающиеся путевые зарисовки, имеющие литературную ценность. Книга «10 дней в Судане» насыщена значительным фактическим материалом, перемежающимся с авторскими размышлениями и оценками, описаниями разнообразных явлений: от ярких приемов в правительственных учреждениях до коротких бытовых сценок, в которых участвовали только простые суданцы. Автора явно тревожило будущее развитие нильского региона и, вероятно, его главным желанием было соединить воедино Египет и Судан. Колониальная власть мыслилась Мухаммадом Хусейном Хайкалом как временное и неизбежное состояние, она давала определенные преимущества в экономической сфере и способствовала формированию основ государственности.

Можно предположить, что «10 дней в Судане» стало своеобразной путеводной звездой для ориентации целой плеяды египетских политиков и публицистов в суданских реалиях накануне 1930-х гг.

ИСТОЧНИКИ

На русском языке

1. Али-Заде Э.А. Русская литература и арабский мир. (к истории арабо-русских литературных связей). Книга 1. М.: Издательство МБА, 2014. 524 с., ил.
2. Долинина А.А. Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет и Сирия. Просветительский роман 1870–1914 гг. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1973. 272с.

3. Долинина А.А. Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет и Сирия: (Публицистика 1870–1914 гг.). М.: Наука, 1968. 143 с.
 4. Имангулиева А.Н. Корифеи новоарабской литературы(к проблеме взаимосвязи литератур Востока и Запада начала XX века). Баку: Элм, 1991. 324 с.
 5. Касымходжаев А.С. Борьба идей в литературной жизни Египта (1875–1975). Ташкент.: ФАН Узбекской ССР, 1983. 182 с.
 6. Кирпиченко В.Н., Сафронов В.В. История египетской литературы XIX–XX веков. Т. 1. Литература XIX – первой половины XX в. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. 408 с.
 7. Коцарев Н.К. Печать, радио и телевидение ОАР. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1969. 119 с.
 8. Коцарев Н.К. Писатели Египта (XX век). М.: Наука 1976. 344 с.
 9. Рид, Джон. Десять дней, которые потрясли мир. М., 1987.
 10. Соловьев В., Фильштинский И., Юсупов Д. Арабская литература. Краткий очерк. М., Наука, 1964. 195 с.
 11. Хайкал, Мухаммад Хусейн. Зейнаб. (Картины сельской жизни и нравов Египта) Л.: Художественная литература, 1973. 240 с., ил.
 12. Хусейн, Таха. Избранное. Пер. с арабского, предисловие и примеч. И. Крачковского и Л. Степанова. М.: Художественная литература, 1989. 431 с.
- На английском языке:
13. Cachia, Pierre. An Overview of Modern Arabic Literature (Islamic surveys; 17). Edinburgh University Press, 1990. 241 p.
 14. Collins, Robert O. A History of Modern Sudan. Cambridge University. Press, 2008. 331 p.
 15. Holt P.M., Daly M.W. A History of the Sudan. From the Coming of Islam to the Present Day. Fifth Edition, 2000. Pearson Education Limited. 222 p.
 16. Sanderson L. A survey of material available for the study of educational development in the Modern Sudan, 1900–1963 // Sudan Notes and Records. Volum. XLIV. Khartoum, 1963. Pp. 69–81.
 17. The Construction of The Sennar Dam, Sudan // The British Medical Journal, Vol. 1, No. 3394 (Jan. 16, 1926). Pp. 109–111.
- На арабском языке:
18. Исмаил, Хамада Махмуд. Ал-Мазини сийасиййан (ал-Мазини –политик). Каир.: Дар ал-кутуб уа–л-уасаик ал-каумиййа, ал-идара ал-марказиййа ли-л-маракиз ал-илмиййа, марказ тарих миср ал-муасир, 2006. 224 с.

19. Наджила, Хасан. Айами фи-л-иттихад ас-суфийати (Мои дни в Советском Союзе). Хартум, [б.г.].
20. Саллум, Рафик Ризк. Хайат ал-балад фи илми-л-иктисад (Жизнь страны в экономической науке). Дамаск, [б.г.].
21. Хайкал, Мухаммед Хусейн. 'Ашрат аййам фи-с-Судан («10 дней в Судане»). Хартум: Дар ас-суданиййа ли-л-кутуб, 2013. 159 с.

М. В. Николаева

БРОДВЕЙ И ПУСТЫНЯ: ЗАПАД И ВОСТОК В ТВОРЧЕСТВЕ АМИНА АР-РЕЙХАНИ

Статья посвящена изучению комплексного и специфического восприятия российскими исследователями творческой личности Амина ар-Рейхани как человека, философа и поэта, в контексте специфики культурно-исторической ситуации XX столетия. Сделана попытка определить значимость творческого наследия А. Ар-Рейхани в эпоху пост-модернистского кризиса идеологических, моральных, культурных, эстетических детерминант, проблемы поиска идентичности в рамках изменяющихся концепций взаимодействия мира Запада и Востока как двух различных, но взаимозависимых цивилизационных моделей в рамках двух основных позиций философии А. Ар-Рейхани: «Я – Восток» и «Нет границ в наших сердцах. Мы свободны».

Ключевые слова: арабская литература, Ливан, Ближний Восток, Сиро-американская литературная школа, суфизм, философия, Запад, Восток, стихотворения в прозе.

The Broadway and the Desert: East and West in Rihani's works

The article studies the integrated and special perception of Ameen Rihani's personality by Russian scientists as an individual, philosopher and man of letters in a particular historical context of XX century.

It tries to find out how important is the Rihani creative heritage nowadays in the era of postmodern collapse of the former ideological, moral, aesthetic determinants. More specific it tries to study the problem of finding one's own identity today within the framework of existing changeable concepts of the West-East as two different but mutable civilization models, reflecting on collision between two symbolic points in the Rihani thought: *I am the West or No boundaries exist in our hearts, we are free...*

Key words: Arab literature, Lebanon, Middle East, Syro-american literary school, sufism, philosophy, East, West, poems in prose.

Драматические события первых десятилетий XXI столетия, вызвавшие острейший социально-политический, военный и миграционный кризис, охвативший Ближний Восток и страны Западной Европы, не могут не привлечь внимание специалистов к истории сиро-ливанской диаспоры в западном мире. Этот сложный, противоречивый многокомпонентный феномен становится сегодня особенно актуальным для комплексного анализа и глубинного понимания исторических процессов и современных событий на Ближнем Востоке и в мире в целом.

Известно, что на протяжении многих столетий истории Османской империи Сирия и Ливан, вплоть до Второй мировой войны не разделенные на отдельные государства в рамках единого исторического региона Великой Сирии (аш-Шам), испытывали тяжкий гнет турецкого владычества. Особенно страдало религиозное меньшинство – христиане, из числа которых под эгидой французских и американских религиозных миссий традиционно формировались основные культурные силы этого региона Арабского Востока. В нем все больше ощущалась антиосманская направленность национально-освободительной борьбы, распространялись идеи общеарабского, а не исламского патриотизма, а литературная и культурная жизнь вообще все больше ориентировалась на западные эстетические концепции.

Жестокие репрессии турецких властей против автохтонного христианского населения привели к тому, что на рубеже XIX–XX вв. литературная жизнь Сирии и Ливана проходит почти исключительно в эмиграции. На родине остаются лишь некоторые поэты и журналисты; многие крупнейшие сирийские и ливанские литераторы вынужденно покидают свои дома и уезжают в Египет, в страны Европы или в США.

Там развивается и патриотическая печать Сирии, также связанная с освободительным движением. В Египте выходят антиосманские газеты сирийцев-эмигрантов «Лисан аль араб» («Арабский язык») Наджиба аль-Хаддада и «аль-Мушир» («Советчик») Селима Саркиса; за резкие нападки на турецкого султана эти издания были включены в список запрещенных. Такие же настроения были характерны и для ряда эмигрантских газет, посылаемых

в Сирию из Нью-Йорка, Лондона или Парижа. На территории самой Сирии издавались нелегальные газеты, печатавшиеся на гектографе. После младотурецкой революции 1908 г. здесь появляется несколько просветительских журналов и газет, среди которых выделяется «ан-Нима» («Благоденствие») поэта и филолога Исы Малуфа.

В Египте в это время жили и работали, например, известный сирийский публицист Абдаррахман аль-Кавакиби, знаменитые ливанцы – великий Халиль Мутран, прозванный «поэтом двух стран» (т. е. Сирии и Египта), ученый- историк и филолог, автор множества исторических романов Джирджи Зейдан, философ-вольнодумец Фарах Антун и многие другие.

Иное направление эмиграции – Северная и Южная Америка, куда начиная с 70-х г. XIX в. потянулись многие сирийцы в поисках заработка. С 1890-х г. здесь издаются на арабском языке первые эмигрантские газеты, журналы и книги, организуются первые литературные и научные общества и кружки, действующие в совершенно иных условиях, чем на родине. Ведь в Америке, особенно в США, в то время существовала несравненно лучшая, современная полиграфическая база, отсутствовала жесткая османская цензура, общество было открыто для самых разнообразных влияний. В то же время здесь острее, чем на родине, ощущалось противоречие между Востоком и Западом. В таких условиях в США – центре сиро-ливанской эмиграции – складывается так называемая Сиро-американская литературная школа, своеобразная, несколько обособленная, и вместе с тем оказавшая немалое воздействие на дальнейшее развитие литературного процесса на Арабском Востоке.

С самого начала сиро-американская школа формируется как школа романтическая: ее представители, тесно соприкоснувшиеся с реальной жизнью современного Запада, но не утратившие связи с родиной, не приемлют ни нового буржуазного мира, ни традиционного полуфеодального Востока и особенно остро ощущают разлад между высокими идеалами и реальной действительностью. Хорошо знакомые с литературой стран Европы и Америки, они

легко воспринимают соответствующие их мироощущению инокультурные романтические влияния.

Самобытную романтическую литературную школу в США создало второе поколение эмигрантской интеллигенции – те, кто попал в Америку еще детьми и чье мировоззрение и литературные вкусы формировались под воздействием трех культур: американской, европейской и арабской. Характерно, что к своей родной культуре они порой приходили не сразу, а трудными, извилистыми путями. Слова одного из самых известных из них, Амина ар-Рейхани: «В Ливане – моя душа, в Париже – сердце, а в Нью-Йорке теперь тело» – могли бы повторить за ним многие сиро-американцы. Некоторые из них и писали свои произведения и публицистические статьи на двух языках – арабском и английском.

Для этих писателей, особенно на первых порах, было характерно стремление полностью порвать с традициями классической арабской литературы. Исследователи этого феномена арабской культуры Нового времени справедливо отмечают, что идеи мусульманского реформизма, игравшие такую важную роль на Арабском Востоке, у представителей сиро-ливанской эмиграции совершенно оттеснены на задний план (тем более, что почти все писатели-эмигранты исповедовали христианство), и проблемы родины, ее освобождения рассматриваются ими вне связи с религией. Но и протест против отдельных явлений западной цивилизации носит также иной характер: это не проявление религиозного консерватизма и не обличение пороков, вредящих общественной нравственности, а отражение глубокого разочарования людей, познакомившихся с этой цивилизацией на собственном опыте и познавших ее обманчивый характер. Таким образом, неприятие и закоснелого в своей отсталости Востока, и антигуманного Запада вносит в творчество эмигрантов характерные ноты растерянности и пессимизма, порождает романтический бунт против окружающего мира. В сфере поэтической просодии романтики сиро-американской школы создали новый для арабской литературы жанр – аш-шир аль-мансур, что переводится обычно как тургеневский

термин «стихотворение в прозе», в некоторых случаях явно тяготеющее к европейскому верлибру.

Первым из сиро-американских писателей приобрел поистине всемирную известность Амин ар-Рейхани (1876–1940) – «философ долины аль-Фурейки», как его называли в передовой национальной арабской прессе, или «подкидыш гнилого Запада», – по характеристике реакционных клерикальных кругов Ближнего Востока. Попав в Нью-Йорк двенадцатилетним мальчиком, ар-Рейхани не раз возвращался в Ливан и после Первой мировой войны переселился туда окончательно. С 1900 г. он печатает свои стихотворения в прозе, эссе и афоризмы в эмигрантской и бейрутской прессе. Лишь впоследствии все они были собраны в четыре сборника собрания его сочинений «ар-Рейханиййат» (I, II – 1910; III, IV – 1923).

Российские исследователи (Л.З. Левин, А.А. Долинина и другие) отмечали, что в сфере идеологии ар-Рейхани выступал скорее как противник буржуазного мира, в котором провозглашаемые равенство и свобода оборачиваются ложью. Но глубокие и сложные жизненные противоречия встречаются ему и на родине. В рамках своей субъективно-идеалистической концепции мироздания он видит путь прогресса мира в личном самоусовершенствовании и просвещении, «в верном воспитании и истинном образовании», однако, реальная жизнь на каждом шагу рушит его благодушные теории. Последним прибежищем для Рейхани, как и для многих его соотечественников и единомышленников, остается родная природа, к которой он испытывает благоговейное пантеистическое чувство, посвящая ей многие стихотворения.

В плане поэтической просодии исследователи творчества ар-Рейхани относят его произведения скорее к свободному стиху, чем к прозе. Действительно, они ритмически организованы с помощью звуковых, лексических и синтаксических повторов, параллелизмов, синонимов и антонимов, анафор и эпифор, рифмуются, имеют рефрены; их стихотворная природа отражается даже в расположении строк. Однако в арабских странах начала XX в., когда поэтическое творчество еще не мыслилось вне размеров классической метрики аруда, подобное новаторство могло быть

воспринято только в рамках прозы. Тем более что, хотя ар-Рейхани считал себя в области верлибра продолжателем Уолта Уитмена, он, несомненно, опирался и на традиции арабской рифмованной прозы, распространенной в средние века. Во многих его стихах («Революция», «Самум», «Пепел и звезды» и др.) явно слышны реминисценции Корана. Отмечая глубоко противоречивую природу личности этого арабского писателя-философа, крупнейший отечественный ученый-арабист И. Ю. Крачковский писал, воспроизводя характерную восточную стилистику его произведений: «Рейхани кажется, что он одет в смокинг, и вдруг зритель, к своему изумлению, убеждается, что смокинг шит из красочного дамасского шелка [1. С. 117]. «На мне новые американские ботинки, но на дороге, по которой иду вперед, я смотрю своими древними восточными глазами» – это знаменитое признание самого ар-Рейхани наилучшим образом подтверждает личное впечатление известного русского ученого.

Прямым следствием подобного преодоления духовных барьеров в рамках свойственной ливанцам традиционной поликультурности «приморского» типа личности средиземноморцев стало знаменитое интервью египетскому журналу, данное Амином ар-Рейхани, в 1936 г., где он утверждал: «По национальности я семит и ариец, то есть я ассириец, перс, грек, араб (смотри историю моей родины).

У меня восточная и западная культура – поэзия и философия, наука и практика /.../.

Во мне живут Сервантес и Маарри. Они хранят во мне единство гуманизма и высокий образ подлинной человечности» [2. С. 22].

С глубоким патриотизмом и скорбью описывает ар-Рейхани в своих ранних публицистических очерках страдания арабов в годы первой мировой войны. Подобные раздумья о происходящем в мире приводят его к сомнениям в божественной справедливости. Тогда в его творчестве начинает звучать тема революции – «Страшного суда для тиранов», однако исследователи отмечают, что сами революционные представления поэта крайне расплывчаты. Таков характер его творчества на первом этапе – до 1920-х гг., т. е. до первого большого путешествия по Арабскому Востоку.

К раннему периоду творчества относится и романтическая повесть ар-Рейхани «Вне стен гарема» (1917) – одна из первых арабских повестей Нового времени, поражающая своим динамизмом и идейно-художественной цельностью, действие которой происходит в Стамбуле в дни Первой мировой войны.

Здесь ар-Рейхани противопоставляет и жестоко сталкивает между собой две незаурядные «сильные личности», два противоборствующих начала – гуманное, в лице Джихан, передовой эмансипированной турчанки, и ницшеанское, представленное немецким генералом фон Валленштейном. В этом столкновении последний терпит полное моральное поражение и в конце концов гибнет от разящего возмездия Джихан.

В этом произведении мы можем наблюдать, как в литературной форме происходит символическое «высвобождение» топоса, наделенного особой духовностью. Героиня повести – «дочь революции», которую автор воспевал и в своих поэтических эссе – стихотворениях в прозе. Эмансипированная свободолюбивая турчанка горделиво заявляет: «Мой жених – вольный ветер!». Здесь мы видим пример формирования самосознания личности нового века, впитавшей в себя различные стороны культур Запада и Востока. (Не случайно местом действия выбрана Турция, Стамбул – город, символизирующий собой территориально-цивилизационную неразрывность Европы и Азии.) И все же конфликт между приверженностью традициям и миром современной цивилизации, Востоком и Западом, нравственными нормами и ницшеанской вседозволенностью развернут автором трагически в судьбе героини его повести: убив своего возлюбленного – немецкого аристократа, Джихан и сама погибает с томиком сочинений Ф. Ницше в руках. А «гарем» здесь становится не столько обозначением локуса физической несвободы – женской половины мусульманского дома, сколько обозначением сферы запретного (*харам*) для традиционного сознания, сферой духовного мира, вырваться из стен которого жаждет героиня. Гаремов не было у христиан, однако мотивы преодоления сферы такой нравственной несвободы близки и многим христианским авторам.

Образ девушки описан ар-Рейхани именно в духе топосов-символов, традиционных для Средиземноморья, а не для классической арабской литературной традиции: солнце, море, пена волн, ветер: бледное лицо в обрамлении золотистых кос напоминает «серебристую гладь моря, по кромке которого вскипает волна, высвеченная первым лучом восходящего солнца» [З. С. 65]. Знаковый образ, связанный с мотивом моря, морской пены на побережье, рождает воспоминания античных легенд о прекрасной женщине, – древний средиземноморский образ Афродиты, выходящей из пены морской. Этот же самый символический источник прекрасного, на протяжении веков питавший художественные традиции Средиземноморья, мы встретим в ливанской литературе всего XX столетия: начиная с изящных миниатюр Дж.Х. Джебрана («Песок и пена»), до монументальных трудов Михаила Нуайме и проникнутых духом западноевропейского экзистенциализма и сюрреализма романов авторов нового поколения второй половины столетия – Лейлы Баальбаки, Гаде ас-Самман.

Но особенностью повести ар-Рейхани становится именно его стремление к некоему универсализму концепции, где единство исторического процесса воспринимается в рамках характерных для духовной традиции региона представлений о добре и зле, «которое должно умереть на Востоке и на Западе, прежде чем забрезжит над землей свет новой жизни» [З. С. 66].

Высвобождение топоса «из стен гарема» приводит к тому, что континентальная топонимика уступает место открытому пространству, и все действие переносится за стены и врата городов-символов в бескрайний мир, на лоно безграничной природы, воспринимаемой как пантеистический Абсолют, единая для всех и прекрасная Истина.

Отметим, что с наибольшей проникновенностью эти идеи отражают произведения и других ливанских литераторов, написанные в малых жанровых формах – повестях, эссе, в поэзии и в пограничных жанрах стихотворений в прозе (*аш-шир аль-мансур*). Мир вышний, горный, и нижний, земной, жизнь и смерть в их нераздельном единстве раскрываются сознанию поэта в образах прекрасного райского сада с «птицами души», в «пограничной зоне»

морского побережья (море – рубеж неведомого, царство небытия) и горных вершин. Такова, к примеру, поэзия Рашида Айюба – едва ли не единственного мусульманина из числа литераторов Сиро-американской школы, где ливанская писательская эмиграция представлена крупнейшими именами [4. С. 17].

Блуждая среди скал при лунном свете
На берегу морском
И вопрошая волны
О погребенных обитателях могил
И жителях небес,
Пытаюсь мудрым стать.
Я по садам брожу,
И всякий раз
Как поутру повеет ветер,
И запорхают голуби в листве,
Мне кажется каким-то колдовством
Звучанье птичьих песен. (Пер. М. Николаевой)

Пантеистическое мировосприятие с его религиозным преклонением перед природой свойственно и стихотворениям в прозе ар-Рейхани, возносящего почти языческую молитву «богине долины». Христианин-маронит, он словно бы исповедует все религии и ни одной в частности, обращаясь прямо к богу-природе. Бог, по ар-Рейхани, не антропоморфный творец, как у христианских теологов, и не абсолютный дух, как у мусульман. Это – Любовь и Истина, Тайна, заключенная в Природе: перефразируя коранические изречения, он верит в то, что «Все мы – порождение природы и к ней возвращаемся» (сравним «Мы принадлежим Богу и к Нему возвращаемся» – *иннана би-лляхи ва илейхи раджиун*). Однако это не мешало писателю в его поисках вечного идеала признавать и другое: «Видимый мир есть не что иное, как символ скрытого бытия, а скрытое бытие есть Бог», – писал поэт в предисловии к третьей части своих «Рейханийят» (опубликованных в 1923 г.).

Пантеизм ар-Рейхани своеобразен: его Бог – первопричина бытия, природа – его бесконечность: «Бог есть нечто, существующее во всем» (в духе суфийского концепта Единства

Сущего – *вахдат аль-вуджуд*). Он оперирует концептами – символами, когда утверждает, что критерием гармонии Человека с окружающим Пространством служит степень его единения с Животворящим Духом, Богом-Природой. Но это не индуистская нирвана – как небытие, и не полное самоотречение мусульманских суфиев: в единении человеческого духа со всеобъемлющим духом природы, в искусстве и даже деловой активности заключается, по ар-Рейхани, основа нравственного совершенствования человека, которое необходимо для улучшения мира. Для этого человеку нужна свобода и осознание понятия Истины. Стихийное выступление против тирании Зла вообще становится подобным Дню Страшного суда – такова «Революция» ар-Рейхани:

Страшен день революции, черный как дым!
Рокот пламени неотвратим!
Страх прибавил немало седин.

Это стихотворение, вероятно, навеянное событиями Первой русской революции 1905 года, во многом близко и кораническим образам Судного Дня, вписываясь в общую концепцию мироздания, согласно которой Зло неизбежно карается возмездием – божественным и человеческим.

По мысли ар-Рейхани, пространство человеческой души, мир духа прекрасен как творение Абсолюта, но мир, созданный самими людьми, отвратителен, уродлив, неистинен. Он тленен, он подлежит уничтожению и самоуничтожается самумом – страшным «вольным ветром», несущим возмездие и гибель, но одновременно и освобождение. Жизнеутверждающая концепция эволюции мироздания с характерными средиземноморскими мотивами смены сезонов, гибели и возрождения мира, смертоносных и животворящих ветров отражена в стихотворении «Самум». Начинаясь образом всеразрушающей стихии, оно заканчивается умиротворенной картиной извечного торжества добра и милосердия в обновляющемся мире:

О, вечно сущий бог! Чему не знать конца?

На винограднике я слышал тихий шорох,
Но вот подул самум, и полегла лоза.
Земля изранена, вся в трещинах и порах.
Взметнулся к тучам листьев ворох,
И страшный крик разрезал небеса.

Чему не знать конца?

Недолг век твой, благородный сад.
Палатам богачей не увидеть потомков.
Лишь прах останется от каменных громад

.....

Все рухнет – замок, утопающий в садах,
И вилла богача, и царские чертоги.

.....

Не станет влаги в реках и ручьях.

Чему не знать конца?

Самума страшный крик
Разрезал небеса.

.....

Для спящей вечности года равны мгновеньям,
Века – часам. Пускай придет пора
И рухнет небо, меж руин вселенной
Пребудут вечно семена добра,
Побеги нежности и всходы умиления. [5. С. 80–83]

Открытое морализаторство этих строк, наряду с философской обобщенностью картины эволюции мироздания как краха и возрождения, интонационно и образно напоминает нам пафос религиозных проповедников, когда ар-Рейхани поэтически пророчесствует:

Все преходяще в этом странном мире.
Что было, то уйдет,
И только мысль живет,
Частицы духа вечен след в эфире.
Наступит день, когда умолкнут споры,
Утратит золото свою былую мощь.
Народ сомкнет ряды, надеждой вспыхнут взоры,
Страшась возмездия, бежит жестокий вождь,
Падут устои зла, насилия опоры,
И землю оросит животворящий дождь. [Там же. С. 111]

В то же время резкий социальный критицизм этих поэтических предвидений ознаменовал собой начало того критического взгляда на мир урбанистической цивилизации XX в., который в полной мере был развит ливанскими писателями второй половины минувшего столетия.

Ар-Рейхани ищет пути преодоления исходного противоречия, раздвоенности самосознания личности в динамично меняющемся мире: «Я – араб, житель Востока, революционер; араб, который не ненавидит турок, житель Востока, который не презирает Запад, революционер, который интересуется Каабой в той же мере, как борется за конституцию» [2. С. 431]. Действительно, во всех своих философских и публицистических произведениях этот литератор-философ из горной ливанской деревушки Фурейки выступал за синтез восточной и западной цивилизаций, отвергая религиозную рознь, мешающую воплощению в мире идеалов всеобщей любви. Он провозглашал, что истинная религия в сердце – есть самая широкая веротерпимость. Вспомним, что из характерной посылки о единой «восточно-западной» цивилизации исходили и другие ливанские мыслители XX в., например, Омар Фахури, считавший, что настоящее Востока – это прошлое Запада. [Там же. С. 22].

Такие же острейшие проблемы ставит ар-Рейхани и в своих англоязычных и переведенных на английский язык сочинениях, многие из которых были изданы в арабских странах и США посмертно.

В сборнике поэм на английском языке “Chant of mystics” (Песнь мистиков, 1921 г., Нью Йорк), в частности, в стихотворении «The two brothers», («Два брата»), он отстаивает постулат о возможности единства Запада и Востока на основе своего исходного суфийского концепта о единстве сущего (вахдат аль-вуджуд), утверждая «единство Господа и его творений без различий между его сущностями и атрибутами».

Своеобразным пантеизмом пронизаны страницы его публицистического сборника «Вайт вэй и пустыня» (The White Way and the Desert), посмертно опубликованного лишь в 2002 г. в Вашингтоне, США [8]. Пантеизм выступает здесь как неосознанное стремление

автора примирить противоречия естественного стремления к самоидентификации и обновленного современностью универсализма. Специальный раздел книги озаглавлен «Где встречаются Запад и Восток». Общий смысл рассуждений автора сводится к тому, что понятия Запад и Восток – это не географические детерминанты, но определенный цивилизационный этап развития человеческих сообществ. Здесь же в рамках близких к марксистским теориям рассуждениях, ар-Рейхани стремится на конкретных примерах показать, что видимые различия между людьми происходят не из-за разделяемых ими идейно-философских концепций, но из-за разницы их социальных функций в тех или иных жизненных обстоятельствах, их экономических и торговых интересов. И тогда ностальгический раздел «Пустыня», воспевающий романтический уход от цивилизации в мир пустоты и грез, сменяется фактографическими рассуждениями о «центрах индустрии» и коммерческих проектах, реализующихся в современной автору сирийской пустыне.

При этом изданию сборника предпосланы слова Генерального секретаря ООН Кофи Аннана: Амин Рейхани – один из самых первых арабских американцев, посвятивших свою жизнь сближению Востока и Запада. [8. С. 3].

Однако еще в сборнике «Путь видения» (The path of the Vision), изданном в Нью-Йорке в 1921, с характерным подзаголовком «Эссе о Западе и Востоке» ар-Рейхани своим программным стихотворением «Я Восток!» открыто декларирует:

Мы не Запад и не Восток,
Нет границ в наших сердцах,
Мы свободны!
Ни Полумесяцу ни Кресту мы не поклоняемся,
Ни Будде ни Христу не молимся,
Ни мусульман ни иудеев не презираем,
Мы свободны! [Пер. М. Николаевой. 9. С. 61]

Очевидно, что воспринятая ар-Рейхани западная концепция свободы провозглашается им здесь как отрицание, идеалистическое преодоление расовых, религиозных, государственных

границ, понимаемых как препятствия, сковывающие свободное движение человеческого духа.

При всем стремлении к непротиворечивому синтезу западных и восточных духовных устоев, мы видим в его творчестве – как в публицистике, так и в художественных произведениях, – жесточайшую, трагическую антиномию двух этих начал, вызванную неодолимым стремлением к самоидентификации в рамках провозглашаемого универсализма.

И тогда в своем программном стихотворении «Я Восток!» из арабоязычного сборника «Зов долин» (Хитаф аль-аудия), написанном в Каире в 1922 г., но изданном посмертно в Бейруте в 1955 г., Рейхани с мучительным отчаянием восклицает:

Я Восток!
Я краеугольный камень цивилизаций
Первый камень храма Всевышнего
И первый трон человечности
Поэтому я тверд духом и согбен станом
...
Я Восток!
У меня философии и религии
Но кто продаст мне за них самолеты!

(Характерно, что в английском переводе сделана авторская замена слова «самолеты» на более обобщенное «технологии»!)

В заключение мы можем заметить, что все творчество Амина ар-Рейхани дает нам характерный для новоарабской литературной традиции пример того, как настойчивые поиски Гармонии, примирения двух миров, присущие и представителям творческой ливанской интеллигенции XX столетия, приводят многих из них к использованию неосуфийских и пантеистических образов и мотивов, вплетаемых в вестернизированные концепции универсализма как последнего средства преодоления противоречий христианской и исламской догматики, для формирования непротиворечивой картины единства мироздания.

ИСТОЧНИКИ

1. Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями. 3-е изд. М.-Л.: Акад. наук СССР, 1948. 202 с.
2. Левин З.И. Философ из Фурейки. М.: Наука, 1965. 435с.
3. Ар-Рейхани, Амин. Вне стен гарема. Повесть. Пер. с араб. М.: Художественная литература, 1988.
4. Имангулиева А.И. «Ассоциация пера» и Михаил Нуайме. М.: Наука, 1975. 146 с.
5. Джебран, Халиль Джебран. Амин ар-Рейхани. Эхо ливанских гор. Стихотворения / Пер. с араб. В.А. Волосатова; посл. и ред. М.В. Николаевой. М.: РУДН, 2008. 107 с. ISBN978-5-02911-3
6. Николаева М.В. Гора и метафора. Очерки истории литературы Ливана XX в. М.: ИВ РАН, 1999. 198 с. ISBN5-89282-083-1
7. Николаева М.В. Гений места. Семантика пространства в литературе Ливана XX в., М.: ИВ РАН, 2014. 224 с. ISBN978-5-89282-599-3
8. Ar-Rihani Ameen. The White Way and the Desert. First edition 2002 Published by Platform International, Washington. D.C, Library of Congress Number: 2002096091 ISBN: 1-930733-02-X - 179 p.
9. Ar-Rihani Ameen. The Path of Vision. Washington. D.C, Library of Congress Number: 2008924196 ISBN: 1-930733-06-2/. 112 p.

Н. А. Успенская

БАХА ТАХИР И ЭРНЕСТ ХЕМИНГУЭЙ О ЛЮБВИ И О ВОЙНЕ

В статье анализируются известные произведения двух выдающихся представителей египетской и американской литератур: «Прощай, оружие!» Э. Хемингуэя и «Любовь в изгнании» Бахи Тахира. Оба романа посвящены одной теме – Любовь во время войны. У Хемингуэя эта история разворачивается во время Первой мировой войны, у Бахи Тахира – во время вторжения Израиля в Ливан в 1982 году.

Произведение Хемингуэя было написано на 65 лет раньше, чем роман Бахи Тахира. Арабский писатель не скрывает своего восхищения личностью Хемингуэя и его произведениями. Об этом он открыто пишет в самом романе.

Американский и египетский писатели показывают всю трагичность человеческих судеб из-за той катастрофы, имя которой – война. Поэтому в обоих романах описываемая любовная история приходит к трагическому финалу, так как эта человеческая бойня не жалеет никого и ничего на земле. Оба автора демонстрируют своими произведениями всю аморальность и бессмысленность этого гнусного «мероприятия» по имени война и выступают с пламенными протестами в адрес тех людей, которые его организуют.

Автор статьи делает попытку найти точки соприкосновения между двумя известнейшими представителями американской и египетской литературы

Ключевые слова: Хемингуэй, Баха Тахир, художественные приёмы, роль пейзажа, война и любовь, духовность, судьба, характер, финал

Baha Tahir and Ernest Hemingway about love and war

The article is devoted to famous novels “A Farewell to Arms” and “Love in exile” of two venerable writers, representatives of American and Egyptian literature: Ernest Hemingway and Baha Tahir. Both novels are devoted to the same subject – “Love during the war”. In the novel of the American writer we find the events, that happened during the First World War, in which participated Hemingway himself. And the novel of Arabian writer is the story of love that happened when Israel invaded Lebanon in 1982.

Both the writers show the ruthless, outrageous, ugly character of war, which ruins the destinies of people and has no pity to anyone. That’s why in the both

novels we have the tragic final. Both the writers demonstrate the amorality, senseless, absurd nature of such a “measure” that is called “war”.

The book of Hemingway was written 65 years earlier than the one of Baha Tahir. The Egyptian writer did not conceal his admiration at Hemingway and he mentioned it in his works.

The author of the article tried to find common features in the two novels of these distinguished writers.

Key words: Hemingway, Tahir, art methods, novels, war and love, characters, the role of landscape, ruthlessness, emotional, spiritual, tragic final.

В 2012 году я получила в подарок от Валерии Николаевны Кирпиченко книгу, перевод романа египетского писателя Бахи Тахира «Любовь в изгнании». Роман был написан в 1995 году, а в 2009 году переведён на русский язык.

Баха Тахир, известный египетский новеллист, начал свою творческую деятельность в середине прошлого века. Российский читатель впервые познакомился с ним по его рассказу «Сватовство», опубликованному в сборнике «Живи, Египет!» в 1973 году. Роман Тахира «Оазис, где заходит солнце», вышедший в 2007 году, получил Арабскую Букеровскую премию.

Роман «Любовь в изгнании» написан в традициях классиков современной египетской литературы и являет собой образец реалистической прозы. При этом ему свойственна необычайная поэтика чувств, подробные красочные пейзажи, детализированные портретные описания, которые рисуют одну из самых трагических историй искренней и страстной любви. Роман, наверное, можно было бы назвать политическим, так как он повествует о конкретных событиях: войне Израиля против Ливана 1982 г. В нём приводятся документальные материалы, которые несколько не нарушают художественной ткани произведения. А позиция автора, которую вполне можно отождествить с позицией его главного героя, от имени которого ведётся повествование, отражает однозначное отношение к происходящему.

Но писатель не сосредоточивает всё внимание на событиях войны. Перед читателем разворачивается детальная картина семейной драмы главного героя. Она даётся в ретроспективе его воспоминаний и постоянного «самокопания», поиска своей

вины в случившемся. Протагонист – известный журналист, при помощи своего таланта добившийся положения в эпоху Насера. Он искренне верит в идеалы и цели, которые пытался осуществить египетский лидер. Но кончается правление его кумира и рушится карьера героя романа, терпит крах и его брак. Его жена, Манар, тоже журналистка, работает с ним в одной газете. Она очень амбициозна, и неудачи мужа после кончины Насера, и её собственные неудачи полностью меняют их отношения. С самого начала своей журналистской деятельности она проповедовала феминистские идеи и при Насере вела целую страничку в газете, посвящённую женщинам. При новой власти страничку сократили до минимума. Свой гнев за собственные проблемы Манар обрушивает на покойного лидера, считая его своим личным врагом. Одновременно она начинает попрекать мужа за его пошатнувшееся положение в газете, за изданную книгу об Абд ан-Насере, которую теперь никто не решается покупать. Всё это выливается в бурные ссоры и в конце концов приводит к разводу.

Действие романа приходится на то время, когда главный герой работает штатным корреспондентом крупной египетской газеты в одной маленькой, благополучной европейской стране. Название страны ни разу не упоминается, но по всем признакам это – Швейцария. Будучи честным журналистом, он видит свой главный долг в том, чтобы нести читателям правду о происходящих событиях. Но, к сожалению, правда – это как раз то, что меньше всего интересует его руководство. Поэтому материалы либо перекраиваются до неузнаваемости, либо сокращаются до минимума, либо вообще не печатаются.

Однажды нашего героя знакомят с молодым эмиром из одной страны Персидского залива, скорее всего это – Саудовская Аравия. Эмир намерен издавать в Европе новую, как он говорит, «прогрессивную» арабскую газету. Для её издания он собирается привлечь нашего героя как опытного и известного в арабском мире профессионала. Но тот не торопится соглашаться на участие в проекте, пока не выяснит истинные цели эмира. Ему становится известно, что последний был замешан в сделках с компаниями, работающими на Израиль. Между нашим героем и его

другом Бернаром, корреспондентом одной европейской газеты, происходит такой разговор: «Если мои источники достоверны, в вашем регионе затевается большая игра, и то, что происходит в Ливане – только начало. Расклад полностью меняется, и сейчас идут секретные переговоры между всеми заинтересованными сторонами: государствами, учреждениями, организациями. Его высочество – приводной ремень всей операции» [1. С. 225].

Напомним, что роман «Любовь в изгнании» был написан в 1995 г. Ещё оставалось восемь лет до войны в Ираке, положившей начало этой самой «большой игре», которая «затевалась» на Ближнем Востоке. Ещё не звучали лозунги о создании так называемого «управляемого хаоса», которые на каждом шагу будет повторять Кондолиза Райс (госсекретарь США с 2005 по 2009 г.). Нередко авторы в своих художественных произведениях предупреждали человечество о грядущих потрясениях. И Баха Тахир в своём романе предостерегал об опасности, о «большой игре», приведшей к необратимым последствиям, переживаемым нами сегодня.

В романе описываются события ливано-израильской войны 1982 г. Израиль напал на Ливан в то время, когда там шла гражданская война. Поводом для вторжения послужило покушение на израильского посла в Лондоне. И хотя оно не было организовано ООП (Организацией освобождения Палестины), Израиль воспользовался этим для вторжения на территорию Ливана. Операция получила название «Мир Галилее». В первый же день бомбардировкам подверглись 15 ливанских городов и лагеря палестинцев, было убито более 300 человек, среди которых в основном мирные жители.

Примечательно, что герой романа не ливанец, а египтянин. Но по его реакции на происходящие события можно судить об отношениях арабов различных стран друг к другу – они воспринимают беды ливанских братьев, как свои собственные. Ибрахим, друг и коллега главного героя, немедленно вылетает в Ливан, и первым сообщает ему по телефону о резне в лагерях Сабре и Шатиле. Приведём небольшой фрагмент из диалога:

«– Слушай, здесь горы, горы ...»

Я говорю, что здесь горы, горы трупов. И миллионы мух. Мухи облепили мои глаза. А под кожей у меня запах смерти. Записывай, записывай скорей, то, что я говорю. Что пишут у вас о произошедшем в Сабре и Шатиле?

– Ничего не пишут. А что произошло?

– Как? – крикнул он. – Даже в Европе? Здесь уже три дня продолжается резня – после того, как израильтяне вошли в Бейрут. И ничего не пишут?» [Там же. С. 232,233].

После того как израильская армия вошла в Западный Бейрут, она направила отряды фалангистов, замешанных ранее в резне палестинцев, в вышеупомянутые лагеря, тем самым стремясь уменьшить собственные потери в военных действиях. Израильтяне обеспечили эти отряды оружием и выставили вооружённую охрану, которая не позволяла выпускать из лагерей даже женщин и детей. Известно, что перед операцией оба лагеря покинули все отряды ООП и там оставались лишь женщины, старики и дети. По некоторым данным, в ходе этой «зачистки» фалангисты уничтожили за несколько дней, около 3500 человек. После этого израильтяне пригнали бульдозеры и трупы были погребены в общей яме на одной из площадей. Кстати, до сих пор никто так и не провёл расследования этого убийства, и братская могила находится в центре Шатилы, посреди неё стоит небольшой памятник погибшим в той резне, а вокруг него большая зелёная поляна, под которой находятся останки погибших. Немногие туристы, которые посещают это место, удивляются тому, что оно не огорожено, и люди ходят прямо по костям, обвиняя палестинцев в том, что они не почитают умерших.

Баха Тахир сообщает, что данное событие не могло оставить равнодушными даже европейцев, которые до сих пор никак не реагировали на происходящее в Ливане. Новости об этой войне передавались очень скупно, как бы между прочим. В романе очень наглядно показана жизнь европейского города, в котором самое главное – не нарушать обстановки общего покоя и комфорта. Поэтому европейские газеты не публикуют материалов, которые противоречат этому «правилу». Но то, что произошло в Сабре и Шатиле, просочилось в телевизионных репортажах; горы трупов

убитых, среди которых в основном женщины и дети, подорвали сочувствие израильтянам, и даже в этой маленькой стране прошла демонстрация протеста, в которой участвовали не только арабы, но и европейцы и даже евреи и американцы¹.

Роман «Любовь в изгнании» рисует жизнь в европейском городе, которая, несмотря на кажущееся благополучие, становится очень сложной для таких людей, как тот египетский журналист, его друг, коммунист Ибрахим и их западный коллега Бернар. Это представители одной профессии, и их профессиональный долг, как замечает Бернар, заключается в том, чтобы говорить правду, чего бы это ни стоило. И за эту правду каждый из них платит очень высокую цену. Ибрахим умирает в Ливане, не вынеся тех ужасов, которые ему довелось увидеть. Друзья догадываются о его смерти ещё до того, как приходит официальное сообщение. Вот что говорит о ней героиня романа Бриджит: «Пришёл утром. Вошёл через балкон... Он вошёл и прошебетал утренний привет. Осмотрелся. Ему понравилось эхо трепета его крыльев в пустой комнате, и он долго ходил по ней. Я стояла неподвижно возле балконной двери, чтобы не спугнуть его. Потом он взлетел на столик и чирикнул два раза, глядя на меня. Я поняла и поблагодарила. Он покрутил головкой, почесал её вытянутой ножкой, поискал, что бы мне ещё сказать, и не нашёл. Сделал последний круг по комнате и выпрыгнул на балкон, задев меня крылом. Неужели умер твой друг Ибрахим?» [Там же. С. 262]. В такой своеобразной, поэтической форме писатель преподносит смерть одного из персонажей. В маленькой птичке, прилетевшей к героине утром в квартиру, она почувствовала погибшего друга.

Смерть главного героя наступает в самом финале романа при следующих обстоятельствах: эмир Хамид, недовольный тем,

¹ После событий в Сабре и Шатиле премьер-министр Израиля Менахем Бегин был вынужден создать комиссию по расследованию под руководством председателя Верховного суда Израиля Ицхака Кахана. Комиссия определила, что министр обороны (который и допустил эту резню) Ариэль Шарон проявил халатность и рекомендовала ему сделать личные выводы. Вина остальных должностных лиц, ответственных за происходившие в Ливане события, была признана незначительной. Наибольшие претензии были выдвинуты против министра иностранных дел Ицхака Шамира, как всегда самыми виновными были признаны дипломаты. Отчёт комиссии был оценен в США и Западной Европе как значительный пример самокритики и демократии.

что нужный ему журналист отказался работать на него, отстаивал свою позицию в газете и участвовал в демонстрации против Израиля, устраивает его увольнение из каирской газеты, а также увольнение его любимой женщины Бриджит и высылку обоих из европейской страны. Чувствуя своё бессилие перед людьми, которые считают, что любого человека можно купить, а если не купить, то устранить, которые устраивают человеческие бойни, он умирает от сердечного приступа на скамейке рядом с дворцом, куда он пришёл, чтобы высказать эмиру всё, что тот заслуживал. Но, конечно же, журналиста к его высочеству не допустили. Умиряющего там находит полицейский: «Откуда-то издалека доносился голос:

– Месье, месье ... вам плохо?

Мне не было плохо. Я соскальзывал в спокойное море, меня несла на своём гребне мягкая волна, я слышал отдалённый звук свирели.

– Вот это и есть конец? – думал я. – Как хорошо. А голос где-то вдали повторял:

– Месье... месье!

Но он отдалялся и затихал, а свирель звучала всё громче. Волна несла меня вдаль. Медленно качая, убаюкивая... И печальный напев свирели сопровождал меня на пути к миру и покою» [Там же. С. 270]. Сообщая герою это умиротворение, автор словно вознаграждает его за пережитые страдания.

Жизнь в Европе для тех людей, которые не согласны с «эмирами хамидами», становится не только трудной, но и опасной. Журналист Бернар начинает не на шутку опасаться за своего маленького сына после публикации материалов против политики Израиля. Именно в это время воспитатели детского садика заметили, что какие-то люди стали пристально наблюдать за мальчиком и даже крутиться около него. Он прекрасно понимает, что похитив ребёнка, его могут заставить замолчать.

Прочитав «Любовь в изгнании», я не могла не вспомнить свой любимый роман «Прощай, оружие!» Э. Хемингуэя. Два антивоенных произведения о любви, две человеческие трагедии, написанные с разрывом более, чем полвека. В обоих романах

в центре повествования война. Два романа на одну тему, их многое позволяет поставить на одну полку: герой арабского – журналист и писатель, автор другого – тоже профессиональный журналист и писатель. Действие в обоих романах происходит в Швейцарии, (в романе «Прощай, оружие!» в Швейцарии протекает жизнь героев в заключительной части). Оба автора активно выступают против войны. Сцены, рисующие её ужасы, настолько достоверны, что создаётся впечатление, что читаешь не художественные произведения, а документальную хронику или дневник очевидца.

В романах Бахи Тахира и Эрнеста Хэмингуэя центральное место занимает любовная история героев. В арабском – это история любви главного героя, журналиста, от имени которого ведётся повествование, к молодой женщине Бриджит, выпускнице филологического факультета из Австрии, которая работает в Швейцарии туристическим гидом. Бриджит из произведения Тахира и Кэтрин Баркли из романа Хемингуэя – это воплощение идеальных женских образов, своего рода «эталон» честности, преданности до полного самоотречения, умения сострадать, чувствовать боль других людей. Кэт – это пример любви до полного растворения своей личности в любимом человеке. На протяжении всего повествования она ни разу не усомнилась в благородстве своего любимого, ни разу ему не возразила, и даже не выразила ни одного какого-то личного пожелания. Поэтому у меня, например, возникло ощущение, что американский писатель в образе Кэтрин пытался дать идеал женщины в своём понимании, каким бы он хотел его видеть. Бесспорно, он создал потрясающий образ: трогательный, нежный, но похожий на мечту. Вероятно, поэтому Хемингуэй более сорока раз переписывал финал и выбрал, в результате, самый трагический из всех возможных. Вероятно, ему самому было бы трудно представить себе, какой может стать Кэт в случае благополучного исхода: счастливая любящая мать и верная преданная жена. Наверное, для Хемингуэя это было неприемлемо, возможно, в его понимании, получился бы слишком сусальный персонаж. И такой «хеппи энд» не вязался бы с общим настроением произведения. С самого начала в его героине была заложена жертвенность до трагичности. Она должна была вспыхнуть, как

звезда, и погаснуть. Судьбы героев Хемингуэя почти целиком зависят от автора, возникают из игры его художественного воображения, несмотря на то, что это произведение во многом является автобиографичным. Известно, что писатель во время Первой мировой войны служил на итальянском фронте, был ранен, и у него был роман с медсестрой.

Что касается арабского писателя и его героев, то ими всё же по большей части руководит объективная реальность, у них, на наш взгляд, есть вполне реальные прототипы, судьбы которых очень схожи с судьбами персонажей романа.

Герои обоих произведений имеют много общего и много различий. Образ Бриджит отличается от героини Хемингуэя. Её характер менее мягкий, она более экспрессивна, может быть иногда даже истеричной. Но это объясняется пережитой ею трагедией – потерей ребёнка при очень жестоких обстоятельствах и предательством первого мужа. Она пытается отстраниться от всех общественных проблем, особенно политических, полностью погружается в работу и любовь к арабскому журналисту. Поначалу она отвергает любые разговоры о политике. Но, в конце концов, в силу своего характера, умения сострадать, глубоко переживает случившуюся в Ливане трагедию. Вот как описывается её реакция на репортаж о Сабре и Шатиле: «Она вошла, шатаясь и протягивая перед собой руки, как слепая. Глядя на меня мёртвыми глазами, хриплым голосом спросила:

– Ты видел? – и упала мне на грудь, без конца повторяя: – Ты видел? Ты видел? Они убили всех детей мира! Ты видел?

Она дрожала всем телом, и её вырвало прямо мне на плечо. Меня тоже била дрожь» [Там же. С. 236].

Главное, что объединяет два романа – это отношение их авторов к войне, как к бессмысленной человеческой бойне. Вот, что написал Хемингуэй в своём предисловии к роману: «Называется эта книга «Прощай, оружие!», а кроме первых трех лет после того, как она была написана, в мире почти все время где-нибудь да идет война. Многих тогда удивляло – почему этот человек так занят и поглощен мыслями о войне, но теперь, после 1933 года, быть может, даже им стало понятно, почему писатель не может

оставаться равнодушным к тому непрекращающемуся наглому, смертоубийственному, грязному преступлению, которое представляет собой война. Я принимал участие во многих войнах, поэтому я, конечно, пристрастен в этом вопросе, надеюсь, даже очень пристрастен. Но автор этой книги пришел к сознательному убеждению, что те, кто сражается на войне, самые замечательные люди, и чем ближе к передовой, тем более замечательных людей там встречаешь; зато те, кто затевает, разжигает и ведет войну, – свиньи, думающие только об экономической конкуренции и о том, что на этом можно нажиться. Я считаю, что все, кто наживается на войне и, кто способствует ее разжиганию, должны быть расстреляны в первый же день военных действий доверенными представителями честных граждан своей страны, которых они посылают сражаться [2. С. 9,10].

Что касается мужских персонажей, то их характеры во многом не совпадают. И поскольку повествование в обоих произведениях ведётся от их имени, оно также совершенно разное. Фредерик Генри из «Прощай, оружие!» говорит короткими отрывистыми фразами, их содержание нередко сводится к описанию количества и качества выпитых бутылок. Возможно, эти бутылки были необходимы для того, чтобы «переварить» сцены смерти, очевидцем которых он стал. А, может быть, Хемингуэй таким образом правдиво изображал своего героя, прототипом которого был сам. Ведь даже в предисловии он описывает свой разговор с мисс Бергман, который ведёт, попивая «складчинное шампанское».

Генри мало говорит о войне, здесь нет длинного философствования, поиска собственных ошибок, каких-то угрызений совести. Вот как просто, лаконично и иронично он описывает свои боевые задачи: «Посты для машин нужно было выбрать как можно ближе к реке и держать под прикрытием. Определить для них места должна была, конечно, пехота, но считалось, что план разрабатываем мы. Это была одна из тех условностей, которые создают у вас иллюзию военной деятельности» [Там же. С. 24].

Многие сцены у Хемингуэя пронизаны иронией, например, рассуждения военного хирурга Ринальди о том, какую медаль должны дать Генри за ранение – бронзовую или серебряную.

А за этой иронией проглядывает бессмысленность, жестокость, трагический характер происходящих событий, в результате которых покалеченные жизни или смерть.

Произведение арабского писателя, напротив, преисполнено серьёзности, там нет юмора, да и не может быть, учитывая трагизм описываемых событий. В то же время там абсолютно отсутствует пафос, нет надрыва, нравоучений, и несмотря на ужас совершаемого, герои пытаются до конца сохранять трезвость мышления и любыми средствами повлиять на ситуацию. Они пишут статьи в свои газеты, но поскольку их публикуют изменёнными до неузнаваемости, то теряется весь их смысл. Единственное, что журналисты могут сделать – организовать демонстрацию протеста, но при этом они понимают, что европейцы в скором времени забудут всё, ради чего они идут на эту демонстрацию.

Главные герои обоих романов – архитектор Генри, который во время Первой мировой войны служит командиром транспортного отделения санитарной части на стороне итальянцев, и египетский журналист, имя которого не указывается, несмотря на различие характеров, имеют много общего. Они оба преданы своим любимым, всей душой восстают против несправедливости и жестокости, сопереживают человеческим страданиям. Правда, Генри, практически, не «просыхает» от алкоголя. Описание батареи выпитых бутылок потрясает не только мисс Ван-Кампен, ответственную за работу в госпитале, в котором он лежит после ранения. Это удивляет и читателя, трудно себе представить, что при таком количестве поглощаемого спиртного можно сохранить рассудок. Арабский герой, напротив, всегда трезв, поэтому, возможно, ему труднее пережить те ужасные события. Пусть он в них не участвует непосредственно, но он выслушивает показания очевидцев: например, норвежской медсестры Марианны из Красного Креста, которая работала в ливанском госпитале для детей инвалидов в лагере Айн аль-Хильва на юге Ливана. В результате вторжения фалангистов этот госпиталь был уничтожен, а врачи расстреляны. В этом лагере перед войной насчитывалось около 800 жилых домов. Описание следов зверских расправ даётся через восприятие Марианны, человека, немало повидавшего, в том

числе и на войне, но тем не менее обескураженного и потрясённого масштабом злодеяния: «Выйдя на рассвете из больницы, я не узнала окрестности: ещё догорали несколько домов, дымились развалины, среди них бродили одинокие фигуры, разыскивая своих родных или их тела и непрерывно кашляя. Повсюду валялись трупы и куски тел...

Голос Марианны прервался, она сделала мне знак перестать записывать. Её душили слёзы, она никак не могла их унять, беспрестанно вытирала глаза, извинялась и объяснила:

Поймите, я медсестра с большим стажем, видела много человеческих страданий, научилась переносить всякое, но тут...» [1. С. 146,147]. Она добавляет, что раньше она не верила тому, что можно так спокойно истреблять целый народ оттого, что какой-то неизвестный стрелял в израильского посла в Лондоне.

После этого интервью, которое лишь дополнило информацию, наш герой едва не погибает от инфаркта, но его спасают, и он выходит из больницы, чтобы услышать ещё более ужасные вещи, будучи не в состоянии чем-нибудь помочь или что-то изменить.

Роман Хемингуэя полностью сосредоточен на двух вещах: на войне и на истории любви Генри и Кэт. И размышления главного героя сводятся лишь к этим двум моментам. Герой же арабского романа много думает о своей семье, он постоянно анализирует собственные поступки, так как считает себя виноватым в её распаде. Он общается со своими детьми, пытается им во всём помочь, скучает и переживает оторванность от них, постоянно носит в себе боль угрызений совести и страха за их будущее и взгляды. Его пугает увлечение сына непонятными ему исламистскими теориями. Герои этого произведения много говорят о своём прошлом. Коммунист Ибрахим и главный герой ищут ошибки в своей жизни, когда, будучи ещё совсем молодыми и горячими, они поступали необдуманно, подчиняясь своим душевным порывам, не имея достаточного опыта и житейской мудрости. Но при этом их объединяет искренность, честность и умение признавать ошибки.

Что ещё примечательно – это наличие в обоих романах подробных пейзажных описаний, которые либо оттеняют настроение героев, либо служат как бы преддверьем грядущих перемен.

Вот характерная картина пейзажа из американского романа: «Однажды, под конец осени, с того места, где прежде был дубовый лес, я увидел облако, которое надвигалось из-за горы. Оно двигалось очень быстро, и солнце стало тускло-желтое, и потом все сделалось серым, и небо заволокло, и облако спустилось на гору, и вдруг накрыло нас, и это был снег. Снег падал косо по ветру, голая земля скрылась под ним, так что только пни деревьев торчали, снег лежал на орудиях, и в снегу были протоптаны дорожки к отхожим местам за траншеями» [2. С. 13].

Здесь пейзаж предвещает приостановку военных действий, которые протекали вяло, бестолково и безрезультатно.

«Мы поехали по новой каменистой военной дороге, проложенной по самому гребню кряжа, и я смотрел на север, где тянулись две цепи гор, зеленые и темные до линии вечных снегов, а выше белые и яркие в лучах солнца. Потом, когда опять начался подъем, я увидел третью цепь гор, высокие снеговые горы, белые, как мел, и изрезанные причудливыми складками, а за ними вдалеке вставали еще горы, и нельзя было сказать, видишь ли их или это только кажется. Это все были австрийские горы, а у нас таких не было» [Там же. С. 43].

Подробный, красочный, насыщенный причудливыми эпитетами и сравнениями пейзаж у Хемингуэя играет важную роль, он служит фоном романного действия, а порой – тем средством, которое создаёт художественный образ главного героя. При немногословности Генри, его сдержанности в отношении с коллегами, он может показаться простоватым и порой даже циничным, но подробные описания природы и обстановки, которые даны через его восприятие, рисуют нам человека внимательного, чуткого и романтического.

Что касается арабского романа, то, как отмечает В.Н. Кирпиченко, «лиричность прозы Б. Тахира оттеняется и обязательным присутствием в ней природы, пейзажными зарисовками, не так часто встречающимися в египетской литературе, тем более в городской». [1. С. 12]. Проиллюстрируем данный вывод следующим примером: «Ноги привели меня, без моего ведома, в потайной садик. Он был пуст. Я сел на ближайшую ко входу лавку.

Желтизна листвы утратила свой блеск, потускневшие листья лежали на земле плотным ржаво-коричневым слоем. Сидеть было холодно, и я стал быстро ходить по коротким пересекающимся дорожкам сада, неизменно возвращаясь в одну и ту же точку» [Там же. С. 196].

Возвращение в одну и ту же точку и ржаво-коричневый цвет листвы символизируют безысходность и трагизм положения журналиста, ведь все его попытки привлечь внимание к событиям в Ливане, вызвать должную, адекватную реакцию своего руководства и читателей не дают результата. Такой же безысходной является и ситуация в его личной жизни, свою задачу он видит лишь в том, чтобы оттянуть как можно дальше её трагический конец. Но финал наступает, и совсем не так, как этого ожидал герой, и опять пейзажная зарисовка помогает читателю ощутить его печаль и отчаяние: *«Туманная завеса окутывает всё вокруг, завеса из мельчайших переливающихся капель, за которыми дрожат и колеблются силуэты дворцов и деревьев».*

Я спускаюсь. Подниматься нет сил. Я забыл про карту, забыл про машину и просто иду по улице, спускающейся к реке. Всё ниже и ниже. Наконец достигаю маленького садика на берегу. Здесь пусто, туманно и холодно. В изнеможении сажусь. Река передо мной застыла в свинцовой неподвижности. Город – скопление серых дрожащих пятен» [Там же. С. 269].

Короткие ненавязчивые описания природы сопровождают весь роман, как лёгкие штрихи оттеняют грусть разлуки, трагизм надвигающейся смерти. Они очень органично вплетаются в повествование и никогда не существуют сами по себе, а делают события более наглядными. «Я свернул с шоссе на боковую дорогу, поднимающуюся через лес в гору, и, проехав немного остановился под деревьями. В лесу было свежо и тихо. Молодая, только что распустившаяся, почти прозрачная листва нежно зеленела. Высокие кроны деревьев слабо покачивались под лёгким ветерком, пронизываемые солнечными лучами. Светлые волны одна за другой пробегали по траве и высвечивали маленькие жёлтые и белые цветочки, которые так украшают землю ранним летом. Когда мы с Манар первый раз поехали в недельную туристическую поездку

за границу в Болгарию, мы оба были очарованы этой россыпью цветов на траве» [Там же. С. 18].

Здесь пейзаж окрашивает в разные тона раздумья героя о жене. Вид этих милых цветов на зелёной траве наводит его на воспоминание о прошлом, ещё не отягощённом взаимными ссорами и упрёками. Манар собирает букет из этих цветов, но он моментально вянет у неё в руках. «Наверное, эти цветы не могут жить без земли, – сказал я, взял увядший букет и отшвырнул его подальше. Оставил лишь один жёлтый цветок, самый большой из всех, сохранивший свою свежесть. Я воткнул его в волосы Манар и восхитился: «Какая ты красивая!» Она и вправду была очень хороша с жёлтым цветком в чёрных волосах, и я поцеловал её, и мы засмеялись, счастливые. Потому что тогда мы были счастливы, впервые в жизни гуляя по зелёному необъятному лесу» [Там же. С. 18].

Герой арабского романа любил свою жену, дорожил семьей. Он ставит себе в вину развод, хотя из повествования становится ясно, что скорее всего ему указали на дверь, так как он не оправдал надежд своей довольно своенравной и амбициозной Манар. После смерти Насера его карьера, практически, рухнула, и его выставили не только из дома, но и из газеты, отправив работать подальше от редакции за границу, с тем, чтобы он не мог ничего решать в редакции и своим авторитетом не мешал новому начальству. Такая комфортабельная ссылка.

Что ещё объединяет два романа – это история любви и то, как она преподносится в обоих романах. Обе истории трагические, с самого начала об этом говорит Кэтрин Баркли своему возлюбленному, об этом знают и говорят персонажи арабского произведения. Герои обоих романов не хотят влюбляться, они понимают, что их история не будет иметь счастливого конца, но сопротивляться своей любви они не в состоянии. И она приносит им много дорогих, незабываемых минут, когда каждый из влюблённых не может существовать без любимого или любимой и готов пожертвовать ради другого всем, даже жизнью. Она служит для них щитом от всех жестокостей окружающего мира. «Но наступает последняя ночь. Вот вечер в её квартире – такой же вечер, как тот, когда ты первый раз переступил её порог. Но шторы

задёрнуты, и в комнате полумрак. Комната пуста, в ней ничего не осталось. Вы лежите на полу обнявшись. Молча, неподвижно, после того, как схлынула волна, последний раз поднявшая вас на свой гребень» [Там же. С. 262].

Влюблённые вновь и вновь перебирают варианты, которые позволили бы им не расставаться. Но увы, реальность такова, что таких вариантов нет. «Но должен же быть какой-то путь, – проворкотал я в отчаянии.

– Конечно, должен быть путь. – Она закрыла мне рот ладошью. – Но не задавай мне вопросов.

Легла на меня, прижалась губами к моим губам. Её волосы укрыли меня шатром. Её аромат окутал меня, а её руки обвили меня, словно крылья. И мы полетели снова. В последний раз» [Там же. С. 263].

В американском романе мы находим также много любовных сцен, и ни в одной из них нет тех откровенных интимных, эротических подробностей, без которых в наше время не обходится ни один роман. Будучи чутким художником, Хемингуэй прекрасно понимал, что такого рода сцены очень ослабят духовную составляющую отношений Генри и Кэт, заслонят ту трогательную, нежную, трагичную любовь, которая заставляет читателя вновь и вновь возвращаться к этому произведению. Вот, например, описание их встречи в госпитале, где Генри лежал после тяжёлого ранения: «Я любил распускать ее волосы, и она сидела на кровати, не шевелясь, только иногда вдруг быстро наклонялась поцеловать меня, и я вынимал шпильки и клал их на простыню, и узел на затылке едва держался, и я смотрел, как она сидит, не шевелясь, и потом вынимал две последние шпильки, и волосы распускались совсем, и она наклоняла голову, и они закрывали нас обоих, и было как будто в палатке или за водопадом.

У нее были удивительно красивые волосы, и я иногда лежал и смотрел, как она закручивает их при свете, который падал из открытой двери, и они даже ночью блестели, как блестит иногда вода перед самым рассветом. У нее было чудесное лицо и тело и чудесная гладкая кожа. Мы лежали рядом, и я кончиками пальцев трогал ее щеки и лоб, и под глазами, и подбородок, и шею

и говорил: «Совсем как клавиши рояля», – и тогда она гладила пальцами мой подбородок и говорила: «Совсем как наждак, если им водить по клавишам рояля» [2. С. 95].

Такая сдержанность, целомудренное описание влюблённых отличает и объединяет оба романа. Хотела бы обратить внимание на то, что Баха Тахир, как и Хемингуэй, акцентирует внимание на такой детали, как красивые волосы возлюбленной героя.

Баха Тахир не только читал произведения Хемингуэя, даже в самом романе «Любовь в изгнании» говорится о том, что война в Испании, описанная американским автором в романе «По ком звонит колокол», означала для арабского журналиста мечту о новой жизни. Он пишет, что мечта рухнула, но остались её символы, первым из них он называет Хемингуэя (1. С. 69). Вероятно, его влияние на арабского автора было велико. Их взгляды на две вещи: на войну и на любовь практически совпадают.

Два произведения, написанные с огромной разницей во времени. Вновь и вновь писатели восстают против жестокостей войны, заложниками которых становятся люди и их самые дорогие чувства, и предупреждают человечество о новых грядущих опасностях.

В заключение хотелось бы привести слова Валерии Николаевны Кирпиченко, которые мы встречаем в предисловии к роману: «Искренняя и страстная любовь не спасает любящих друг друга героев от жестокого мира, в котором любовь и политика завязаны в тугой узел. Поэтому название романа может быть истолковано двояко: как чувство двух людей, встретившихся в чужой стране, и, шире, как изгнание из мира самой любви» [Там же. С. 12].

Изгнание из мира любви. Это самое трагичное, самое страшное, что может произойти с этим миром.

ИСТОЧНИКИ

1. Тахир Баха «Любовь в изгнании». М.: Центр книги ВГБИЛ им. Рудомино. ИВ РАН, 2010. 383с.
2. Хемингуэй Эрнест. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1981. 687 с.

Яфия Юсиф Джамиль Хана

СПИСКИ РУКОПИСИ «АТУАК АЗ-ЗАХАБ» АЗ-ЗАМАХШАРИ

Автор статьи проводит анализ содержания сочинения аз-Замахшари, выделяя стилистические и грамматические особенности текста, а также сопоставив тексты разных списков одной рукописи. Кроме того, в статье представлены наиболее интересные фрагменты сочинения, позволяющие составить впечатление о произведении аз-Замахшари в целом. В статье описаны три списка сочинения аз-Замахшари «Атуак аз-захаб»: два списка из Восточного отдела библиотеки им. Горького СПбГУ, а также список из Института восточных рукописей РАН Санкт-Петербурга.

Ключевые слова: кодикология, арабская рукопись, списки рукописи, арабский язык, дидактическая литература.

Copies of the Manuscript az-Zamahshari "Atwaq az-zahab"

This paper presents a study of oriental manuscripts. The study focuses on the life of famous scholar az-Zamahshari and one of his most important writings, "Atwaq az-zahab", or "Golden Necklaces of Exhortations and Sermons".

Az-Zamahshari's work is analyzed from the point of view of style and grammar. Three different copies of the manuscript are compared, two of which come from the collection of the Oriental Department of Gorky Research Library of St Petersburg State University and one from the collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences.

Key words: Codicology, Arabic manuscript, manuscript copies, the Arabic language, didactic literature.

На сегодняшний день исследования, связанные с изучением различных рукописных памятников, создававшихся на восточных языках, становятся все более актуальными. Это связано, прежде всего, с тем, что исследователи осознают важность знаний, накопленных веками и получивших отражение на страницах трактатов по философии, истории, филологии, медицине и другим наукам.

На протяжении нескольких столетий число рукописных сочинений росло, из книг складывались частные и общественные коллекции. Рукописные сочинения получают широкое распространение, а вместе с этим появляется необходимость их хранения и систематизации.

В нашем исследовании мы хотели бы обратиться к личности известного ученого аз-Замахшари, а также подробнее изучить одно из самых важных его сочинений, которое носит название «Атуак аз-захаб» или «Золотые ожерелья наставлений и советов».

Махмуд аз-Замахшари – автор семидесяти сочинений – родился в 467 году по хиджре (соответствует 1075 году), а умер в 538 году по хиджре (1144 год). Будущий ученый родился в местечке, которое называлось Замахшар в Хорезме, расположенном на территории современного Туркменистана, и рос в небогатой, но образованной и религиозной семье, о чем, ссылаясь на самого аз-Замахшари, упоминает в своей работе Абд ат-Тауаб Ауд [1. С. 10]. Путешественник и ученый ал-Мукаддаси отмечал, что Хорезм был одним из центров, где собирались ученые и литераторы того времени [4. С. 284–285]. Первоначально аз-Замахшари учился под руководством отца, затем посещал школу, а став старше, много путешествовал, чтобы приумножить свои знания. Как упоминает в своей работе Якут ал-Хамауи, среди его учителей были Абу ал-Хасан ал-Музаффар ан-Нишабури и Ибн Гарир ад-Дабби – последний не только учил аз-Замахшари, но и помогал ему материально [6. С. 1142]. У самого аз-Замахшари впоследствии также было много учеников.

Аз-Замахшари побывал в Бухаре, Хорасане, Исфагане, Багдаде, Мекке, где общался с выдающимися людьми своего времени. Некоторые исследователи отмечали, что аз-Замахшари продолжал учиться вплоть до последних лет жизни. Благодаря хорошему почерку молодой ученый смог обеспечить себе постоянный заработок.

Аз-Замахшари был женат, но бездетен, и впоследствии ученый развелся с женой, посвятив всю свою жизнь науке. Абд ат-Тауаб Ауд, в частности, отмечает, что неудачный опыт в личной жизни

оказал на мировоззрение ученого сильное влияние [1. С. 31], так что он даже посвятил несколько бейтов этой теме:

тазаууджту кам алам уа ахтату лям ушиба
фа йа ляйтани кад митту кабля ат-тазуидж

*Я женился, не зная, что такое брак.
Как бы я хотел умереть до свадьбы!*

Ученый получил два прозвища – гордость Хорезма и соседствующий с Богом. Арабский исследователь и писатель аз-Заркали предположил, что последнее имя аз-Замахшари, вероятно, приобрел, так как долгое время жил в Мекке [2. С. 76–77].

Аз-Замахшари имел физическое увечье, которое получил еще в раннем возрасте – у него не было ноги, и он ходил, пользуясь деревянным протезом. О появлении этого увечья ходили различные истории. Так, например, некоторые историки полагают, что его причиной стало обморожение. Однако Якут ал-Хамауи в своем сочинении приводил объяснение, которое, якобы, дал сам аз-Замахшари. В частности, он пишет, что увечье стало причиной проклятия матери ученого, которая, увидев однажды, как жестоко сын поступил с пойманной птицей, пожелала ему испытать подобные муки. Интересно отметить еще и то, что впоследствии аз-Замахшари, по воспоминаниям людей, знавших его, всегда носил с собой документ, подтверждавший его увечье [6. С. 2688].

Еще в достаточно юном возрасте аз-Замахшари написал несколько сочинений, которые принесли ему известность. Свои научные труды, а также хвалебные стихи он отправлял правителям, в частности, крупным чиновникам при дворе сельджукских султанов, чтобы получить вознаграждение и государственную должность. Но если деньги за свои работы он получал, то высокого положения так и не сумел достичь, и нередко возмущался, что дорога к власти открыта невеждам, но не ученым.

Аз-Замахшари является автором географического и арабо-персидского словарей, сборника макама и сборника пословиц и поговорок, а также большого количества трудов, посвященных

богословию. Особенно много споров возникло вокруг сочинения аз-Замахшари «ал-Кашшаф фи л-Куран» – это комментарий к Корану, работу над которым автор завершил в 1134 году. Аз-Замахшари был приверженцем ханафитского мазхаба и мутазилитской школы, и это сочинение в полной мере отражает его взгляды. Несмотря на то, что произведение ал-Кашшаф некоторые называли еретическим, оно считается одной из самых серьезных работ подобного рода и представляет собой первый образец научного анализа текста.

В 1130 году ученый второй раз отправляется в хадж в Мекку и, несмотря на свой физический недостаток, обходит Каабу сто раз [З. С. 66]. Согласно воспоминаниям современников, после каждого круга аз-Замахшари пишет одну главу или, как он назвал их, макаля (статья) своего сочинения Атуак аз-захаб. Произведение было написано в традиционном арабском стиле садж. Следует особенно отметить замечательное владение аз-Замахшари арабским языком – его трудам присущ высокий стиль, образность и богатый язык. А сочинение Атуак аз-захаб, написанное в стиле, который был доступен не каждому ученому, в очередной раз доказывал степень его мастерства. В произведении Атуак аз-захаб автор описывает положительные и отрицательные стороны общества в целом и отдельных его представителей в частности.

Аз-Замахшари скончался в родном Хорезме, а похоронен был в Гургандже. Известный путешественник Ибн Баттута писал впоследствии, что был в этих местах и лично посещал могилу выдающегося ученого.

О том, насколько велико было значение работы аз-Замахшари Атуак аз-захаб, можно судить по тому, что впоследствии появилось несколько работ-подражаний этому сочинению. Так, ал-Исфагани написал произведение с похожим названием Атбак аз-захаб (Золотые блюда). Сочинение написано в схожем стиле и также описывает нравы общества, но более объемно по размеру, чем работа его предшественника. Несмотря на то, что оба сочинения являются самостоятельными законченными произведениями, в некоторых моментах она дополняют друг друга [Там же. С. 67]. Известный египетский поэт Ахмад Шауки в 1951 г.

создал произведение под названием «Асуак аз-Захаб» («Золотые рынки»), которое также перекликалось с трудом аз-Замахшари по содержанию и форме.

Нами были рассмотрены три списка сочинения аз-Замахшари *Атуак аз-захаб* или *Золотые ожерелья наставлений и советов*: № 834 и № 797 из Восточного отдела библиотеки им. Горького СПбГУ, а также список А-584 из Института восточных рукописей РАН Санкт-Петербурга.

Прежде всего следует отметить, что название *Атуак аз-захаб* было дано сочинению не самим автором. Аз-Замахшари написал две работы с похожими названиями – *Китаб ан-насаих ал-кибар* (Книга важных наставлений) – сборник макам – и *Китаб ан-насаих ас-сигар* (Книга малых наставлений). Впоследствии именно второе сочинение стало известно под названием *Атуак аз-захаб*.

Оба списка, хранящиеся в библиотеке Восточного отдела СПбГУ, принадлежали коллекции шейха ат-Тантауи [6. С. 28]. В списке № 834 на листе 2 присутствует надпись, сделанная рукой владельца списка:

тала хазиhi р-рисала маликуха Мухаммад ат-Тантауи уа хуа
фи битрбург фи йаум ас-сабт 3 джумади ахар санат 1256

Прочел этот трактат его владелец Мухаммад ат-Тантауи, Петербург, суббота, 3 джумади, конец 1256 года.

Список № 834 (листы 1–13) состоит в конволюте и находится в нормальном состоянии. Размеры рукописи: 22 см. на 14 см. Бумага списка европейская, с филигранями. Текст написан черными чернилами, а красными чернилами выделены заглавия. На полях сочинения присутствуют комментарии на арабском языке, в тексте есть кустоды, а также вступительная басмала. Дата написания списка и имя переписчика не указаны. Текст сочинения частично огласован.

Размеры списка № 797: 21,5 см. на 15 см. Список находится в хорошем состоянии, несмотря на пожелтевшую бумагу. Бумага списка европейская, с филигранями. Текст написан черными чернилами с выделением красными чернилами заглавий. Текст сочинения вписан в рамку, также сделанную красными чернилами. На некоторых листах присутствуют комментарии на арабском

языке, в тексте есть кустоды. Дата написания списка и имя переписчика также не указаны. Текст сочинения полностью огласован.

Список из коллекции Института восточных рукописей РАН Санкт-Петербурга А-584 имеет размеры: 17,5 см. на 13 см. Обложка сочинения картонная. Текст написан черными чернилами, а красными чернилами выделены заглавия. На полях сочинения сделаны грамматико-лексические комментарии на арабском языке с исправлением ошибок. Текст сочинения начинается с оборота листа 2. Нумерация статей, или глав, рукописи заканчивается на листе 5. Текст сочинения полностью огласован.

Все три списка начинаются словами автора:

аллахумма инни ахмадука аля ма анзалта аляйя мин ниаматика уа аля ма азалта анни мин никматика аля анни лям акун ахлян ли-л-уля кунт би-т-тания ауля

Боже, благодарю тебя за то, что ты подарил (мне) из своих милостей; (за то, что) отдалил от меня свой гнев, хотя я и не был достоин первого (то есть милости), но был достоин второго (то есть гнева).

В списке А-584 слово анзалта заменено на синоним азалта. При этом текст сочинения рифмован. Например: анзалта – азалта; мин ниаматик – мин никматик.

На обороте второго листа написано:

иннака мауля кулл хайр уа муулихи уа хафиз кулл шай уа муулихи

Ты обладатель всего благого, дарующий благо. Ты возвышаешь и низводишь.

В списке № 797 на первом листе присутствует колофон, который традиционно располагается в конце текста сочинения. В колофон вписан стих ученого Абд ар-Рахман ал-Мархуми¹:

макалят Махмуд хаким низамуха
ляха мантак адаб уа маана бади
иза акил аумат илайхи би-тарфиха
таяммамха уа хуа ас-сами л-мути
уа ляха далил шахид ли-мусигиха
би-мазхаб хакк ля иатизал шани

¹ Умер в 1712 году.

афа Аллах ан зак ал-джаниб фа ка мата
би-шафиат фихи уа ниам аш-шафи
алайхи сахаб л-фадл йамтар даиман
би-мархамат фиха гиас мури

*Рифма в статьях Махмуда прекрасна,
В них сладостный язык и чудесный смысл.
Если эти статьи дают знак разумному человеку,
То он сразу совершает омовение песком. Он послушен и покорен².
В этих статьях очевидное подтверждение для человека, напи-
савшего их,*

*Что человек этот придерживается правильного религиозного
учения,*

А не страшного мутазилитского направления.

*Пусть простит Бог того человека. Сколько раз Бог заступ-
нулся за него!*

Он самый лучший заступник в мире!

На него³ снисходят бесчисленные благодати.

Из приведенного отрывка можно заключить, что, несмотря на информацию, представленную в большинстве источников, некоторые ученые, в том числе ал-Мархуми, полагали, что аз-Замахшари не был мутазилитом.

В этом же списке № 797 на листе 21 в колофон вписан следующий текст:

тамма Атуак аз-захаб ли-кудуат ал-афдал фи л-аджм уа л-араб
Аби л-Касим Махмуд б. Умар аз-Замахшари таййб Аллах
матуаху

*Закончено (сочинение) «Золотые ожерелья», чтобы стать
примером для достойных (людей) из не арабов и арабов. (Напи-
сал его) Аби ал-Касим Махмуд б. Омар аз-Замахшари. Да будет
земля ему пухом!*

В списке № 834 на последнем листе 13 присутствует текст:

² Имеется в виду «послушен и покорен» Богу, так как часть статей религиозного содержания.

³ Речь идет о аз-Замахшари.

уа л-хамд ли-Аллах рабб ал-аламин уа салля Аллаха аля афдал ал-анбийа уа мурсилин уа л-малаикат ал-мукаррибин Мухаммад ан-наби л-мустафа уа алихи уа ахл байтихи т-таийбин ат-тахирин уа саллям таслиман касиран касиран

Слава Богу, господину миров! Да благословит Бог лучшего из пророков и посланников (божских), ангелов близких к Мухаммаду, – избранному пророку – его благородный род и его родных. Он (Бог) благословил его чрезвычайно.

Текст на последнем листе 16 списка А-584 отличается от того, что написано в других списках:

таммат ар-рисаля л-маусумат би-Атуак аз-захаб ли-з-Замахшари
Закончен трактат аз-Замахшари под названием «Золотые ожерелья»

Кроме этого, на листах 2, обороте листа 7, обороте листа 12 и на последнем листе 16 стоит печать владельца списка, в которой написано:

Это собственность ар-Раджи Файд ас-Самди аш-Шайх Ахмад Диа ад-Дин Мустафа ал-Халиди. Кто же подменит ее после того, как слышал о ней, то грех на тех, кто подменяет ее⁴.

Интересно отметить, что сочинение аз-Замахшари не лишено противоречий и высказываний, с которыми не всегда можно согласиться.

Так, в списке № 797 в статье под номером 23 на обороте листа 6 присутствует следующий текст:

ихзар мин ал-хусуф уа л-кусуф уа ля тастами ли-каул ал-файласуф ля йалу ан йатахаммак уа ан йатааммак

Бойся лунного и солнечного затмений и не слушай речей философа, ибо он ведет себя, как глупец.

В другом случае аз-Замахшари призывает отказаться от лечения и полностью положиться на Бога, способного исцелить любой недуг. Например, в статье 48 на обороте листа 13 и на листе 14 этого же списка автор сочинения пишет:

сикатук би-каул ат-таиб марад ашадд мин марадак

⁴ Кто же подменит завещание после того, как слышал его, то грех на тех, кто подменяет завещания. Воистину, Бог абсолютно все слышит и обо всем знает (Сура «Корова», аят 181).

То, что ты веришь врачу – болезнь более серьезная, чем твоя собственная болезнь...

И далее:

фа-аксарухум имма абд ат-табиат уа имма абид ас-салиб фи л-байат

Большинство врачей – рабы природы или христиане, поклоняющиеся кресту в церкви.

При этом аз-Замахшари призывает людей к обдуманному и взвешенному поступкам, о чем пишет, например, в статье под номером 21:

халюмма иля истишарат аклик фа-табашшар уа иля истишарат дихник фа-тадаббар

Используй разум, размышляй, действуй осознанно...

Сочинение аз-Замахшари «Атуак аз-захаб» до сих пор представляет интерес для исследователей не только с точки зрения содержания, но и как пример удивительного владения слогом. Все это позволяет с уверенностью утверждать, что аз-Замахшари по праву считался ярким и самобытным ученым своего времени.

ИСТОЧНИКИ

1. Ауд, Абд ат-Тауаб. Атуак аз-захаб фи л-мауаиз уа л-хутаб (Золотые ожерелья в проповедях). Каир. 202 с.
2. Аз-Заркали, Хайр ад-Дин. Ал-Алям (Корифен). Ч. 1. Бейрут, 2002, 354 с.
3. Исламов З.М. Сочинение «Золотые украшения» и его влияние на развитие литературы народов Востока // Научно-методический и теоретический журнал «Социосфера», № 2. Пенза, 2014. С. 66–68.
4. Ал-Мукадаси, Шамс ад-Дин. Ахсан л-такасим фи марифат ал-акалим (Лучшее разделение для знакомства со странами/ Лучшее разделение для познания климата). 1425 по хиджре. 498 с.
5. Фролова О.Б., Арабские рукописи восточного отдела научной библиотеки СПбГУ: Краткий каталог. Санкт-Петербург, 1996. 268 с.
6. Ал-Хамауи, Якут. Маджма л-удаба (Энциклопедия литераторов). 1993. 3560 с.

Н.М. Шуйская

**СОВРЕМЕННЫЙ АРАБСКИЙ РОМАН – ПРИЗЁР
МЕЖДУНАРОДНОГО КОНКУРСА
(«ФРАНКЕНШТЕЙН В БАГДАДЕ» АХМАДА СААДАВИ)**

Статья посвящена анализу произведения иракского писателя Ахмада Саадави «Франкенштейн в Багдаде», удостоенного премии главного международного конкурса в области современной арабской литературы (в жанре романа) «Арабский Букер». Рассматриваются основные сюжетные линии произведения, его жанровое своеобразие, проводится сопоставление с романом «О, Мария» иракского писателя Антуна Синана, акцентируется роль американского военного присутствия в Ираке (события в романе приходятся на 2005–2006 гг.), затрагивается деятельность спецслужб, проблема вынужденной эмиграции представителей иракских религиозных меньшинств. Уделяется внимание разнообразным составляющим художественного мира произведения: композиции, художественному времени и месту, пейзажным описаниям, портретным характеристикам, цветовым обозначениям, средствам художественной выразительности (сравнениям, метафорам).

Ключевые слова: роман, оккупация, эмиграция, сунниты, шииты, религиозные меньшинства, теракты, насилие, астрологи.

**The modern Arab novel – the prize-winner of the International Contest
("Frankenstein in Baghdad" by Ahmad Saadawi)**

The article is devoted to the analysis of the work of the Iraqi writer Ahmad Saadawi "Frankenstein in Baghdad", awarded the prize of the main international competition in the field of modern Arab literature (in the genre of the novel) "Arab Booker". The main story lines of this work, its genre peculiarity, comparison with the novel "O, Maria" of the Iraqi writer Antun Sinan are considered, the role of the American military presence in Iraq is emphasized (the events in the novel fall on 2005–2006), the activity of special services, the problem forced emigration of representatives of Iraqi religious minorities. Attention is paid to various components of the artistic world of the work: composition, artistic time and place, landscape descriptions, portrait characteristics, color designations, means of artistic expressiveness.

Key words: novel, occupation, emigration, Sunnis, Shiites, religious minorities, terrorist attacks, violence, astrologers.

Лучшим арабским романом 2014 г. был признан «Франкенштейн в Багдаде» иракского писателя Ахмада Саадави, победителя престижного международного конкурса «Арабский Букер». А. Саадави (род. в Багдаде в 1973 г.) – романист, поэт, журналист, лауреат ряда премий в области литературы и журналистики, работает также в кино: пишет сценарии, участвует в создании документальных фильмов и телепрограмм.

Отметим, что название произведения А. Саадави восходит к роману английской писательницы Мэри Шелли «Франкенштейн, или современный Прометей» (1818), где герой, Виктор Франкенштейн, хотел создать живое существо из неживой материи. Как и английский прототип, «креатура» Саадави сшита из кусков человеческих тел, а её жестокие действия тоже имеют этическую подоплёку.

Действие романа происходит в 2005 г., т. е. в период американской военной оккупации, продолжавшейся более восьми лет – с марта 2003 г. по декабрь 2011 г. Исчерпывающую характеристику ситуации в Ираке того времени дал Е.М. Примаков в своём очерке о Саддаме Хусейне: «Бездумная вооружённая интервенция американских войск без всякого решения СБ ООН, предпринятая президентом Бушем-младшим совместно с союзниками по НАТО, привела к катастрофическим последствиям. Ирак был погружён в хаос (...) Практически каждодневные террористические акты, уносящие жизни тысяч мирных жителей, миллионный исход из Ирака беженцев, достигшая кульминации вражда и кровавые столкновения между суннитами и шиитами (...) – это далеко не полный перечень итогов американского вторжения (...) Хиллари Клинтон, конечно, уже не находясь на посту госсекретаря США, назвала американскую интервенцию ошибкой» [3. С. 271–272].

По сути, именно ужас нарастающей энтропии является причиной и фоном разворачивающихся в романе событий.

Можно задаться вопросом: оригинальна ли тема? Ближайшим предшественником сочинения иракского автора вполне допустимо считать роман его соотечественника Синана Антуна под названием «О, Мария» [1], вошедший в короткий список «Арабского

Букера» в 2013 г., действие в нём происходит в тот же период – конкретно, в 2010 г.

Оригинально ли воплощение данной темы? О произведении А. Саадави можно с уверенностью сказать, что это предельно «прозрачное» изображение реальных событий, будто взятое прямо из записной книжки. Вместе с тем оно жанрово синтетично: наряду с реалистическим отображением военного лихолетья, в качестве одного из его героев, давшего название произведению, выступает персонаж фантастический, не имеющий прямого соответствия в действительности. В центр повествования автор помещает историю о том, как мирный обыватель, скупщик подержанных вещей, известный в своём квартале мастер сочинять всяческие небылицы Хади аль-Аттаг, движимый чувством сострадания и обиды из-за безжалостного отношения к останкам людей, погибших в результате взрывов, устроенных террористами, однажды собрал, скрепил и сшил из разрозненных кусков человеческого тело с намерением доставить его в судебную инстанцию или оставить в таком месте, где его непременно и скоро обнаружили бы полицейские. Но, отвлекшись на собственные проблемы, он пока что оставил эти намерения. В то же самое время дух невинно погибшего молодого мужчины, охранника в гостинице, где произошёл взрыв, мечется, не находя себе успокоения, и вызывает к отмщению тем, кто причастен к гибели его человеческого воплощения. Этот беспокойный дух вселяется в собранное Хади аль-Аттагом тело, и возникает живое существо, смысл существования которого исчерпывается библейской формулой «Мне отмщение, и аз воздам». Его «воздаяние» – это расправа с боевиками и бойцами вооружённых сил (которые в свою очередь имеют приказ уничтожить этого «неуловимого мстителя», поскольку его «реваншистские» действия привлекли внимание спецслужб). Идея неминуемой расплаты за содеянное зло проходит через весь роман, а исполнитель «миссии» возмездия так и остаётся не пойманным.

Произведение А. Саадави завершается очередным произошедшим терактом, в результате которого одни его персонажи пострадали физически и попали в больницу, другие потеряли всю свою собственность, недвижимость, лишились всяких надежд

на будущее. А зачинщик всей истории, балагур Хади аль-Аттаг, получивший сильные ожоги, неожиданно для всех и был объявлен тем самым преступником. Правда, без вины виноватому Хади удаётся вовремя скрыться.

Другой сюжетной доминантой романа является история журналиста Махмуда ас-Саади. Этот молодой, честолюбивый сотрудник известного в столице журнала, правая рука шефа, Бахера ас-Саиди, очень хочет быть похожим на своего начальника, человека состоятельного, с широкими связями в правительственных и парламентских кругах, органах госбезопасности и с роскошной любовницей, кинорежиссёром Навваль аль-Вазир. «Махмуд не скрывал от себя зависти к этому человеку» [4. С. 114]. Во внутреннем диалоге с боссом он так артикулирует заветное желание: «Я хочу превратиться в тебя. Моя жизнь не будет иметь смысла, если я не стану таким, как ты, если не превращусь когда-нибудь в ещё одного Бахера ас-Саиди» [Там же. С. 116]. Это стремление представляется вполне понятным: персонаж, названный в романе «автором», даже вспоминает, как он видел ас-Саиди на одной конференции деятелей культуры и как все «онемели» (букв. *харас*), слушая речь, которую тот произнёс, поразив присутствовавших способностью убеждать. «Я [автор. – Н.Ш.] тогда преисполнился надежд в отношении таких людей и пожелал, чтобы они стали более смелыми и прорвались (букв. *ан йактахиму*) на политическую арену, не оставили её на полуобразованных невеж» [Там же. С. 337].

Кажется, что ас-Саиди не прочь передать дела в руки подающего надежды подчинённого: он берёт его с собой на деловые встречи, знакомит с важными людьми, но потом неожиданно скрывается. На Махмуда падает подозрение в причастности то ли к действительным, то ли к мнимым махинациям шефа редакции, к краже им миллионных сумм. Ведётся следствие, Махмуд подвергается дознанию. В дальнейшем Махмуд, разочарованный в том, кому старался подражать и кому завидовал, уезжает в провинцию, где спустя время получает по Интернету объяснительно-оправдательное письмо от бывшего начальника, где тот кляётся, что не брал никаких денег. Как бы то ни было, но немало

претерпев от следственных действий, Махмуд отказался от прежних мечтаний и был доволен тем, что получил неплохое предложение от одной из газет. Улеглась и страсть к подруге бывшего шефа, будоражившая и томившая его на протяжении многих страниц романа и привнесшая в произведение, наряду с визитами к Махмуду девушки по вызову Зэны (внешне очень похожей на Навваль), эротический мотив.

Помимо главных, в романе А. Саадави присутствует целый ряд других сюжетных линий: в нём насчитывается более четырёх десятков действующих лиц (ещё более впечатляет количество топонимов – свыше 50). Значительным числом героев и детальным описанием их чуть ли не «пошаговых» действий и подробностей быта иракский писатель стремится показать, что даже в условиях непрекращающихся терактов и присутствия оккупационной армии его персонажам-соотечественникам удаётся так или иначе устроиться, и если они, по счастью, не становятся жертвами взрывов заминированных автомашин, безумных атак террористов-смертников и кровавых столкновений боевиков из различных противоборствующих сил, то вполне сносно налаживают свою жизнь и даже, например, удивляются (вместе с читателем) тому, что в такое время (точнее сказать, безвременье) ходят группы молодых людей, направляемые некими организациями, берут на заметку и ставят специальный знак на жилые дома, представляющие, по их оценке, историческую и культурную ценность и подлежащие охране. Одни заняты карьерой, как Махмуд ас-Савади («Махмуд живёт в свой золотой век, ведь он в добром здоровье, в расцвете лет, работает» [Там же. С. 201]), другие, как Фарадж ад-Даляль и тот же Хади аль-Аттаг, поднимают свой бизнес, к примеру, скупают оставляемое уезжающими соотечественниками жильё и обстановку, особенно ценя антиквариат, затевают ремонт своих гостиниц, благоустраивают их, приобретая генераторы для крайне необходимых при иракской жаре кондиционеров и т. п. Показывая, как люди, вынужденные приспособиваться, находят в себе силы, оптимизм, наконец, житейскую смекалку обеспечивать своё существование, автор, будто отступая от диктатуры изъывительного наклонения, словно говорит:

какой благоустроенной и благополучной могла бы быть их жизнь, если бы не преступная близорукость властей¹ и вездесущность внешней политики американского демократизатора, одержимого навязчивой идеей «закачивать» демократию в другие страны.

Укажем, что упоминания об Америке, её воинском контингенте и действиях в Ираке присутствуют в романе более чем в пятидесяти эпизодах. Чуть ли не на первых страницах автор открыто пишет, что с вступлением американцев в Багдад иракская столица превратилась в «город, заражённый смертью» [Там же. С. 12]. Устами одного из своих информированных героев, главного редактора Бахера ас-Саиди, писатель прямо говорит, что американское посольство в Багдаде выполняет миссию «по установлению в Ираке равновесия насилия между суннитской и шиитской милициями, чтобы обеспечить в дальнейшем равновесие и за столом переговоров о будущем страны. Американская армия не способна или не желает остановить насилие, поэтому она намерена по крайней мере добиться равенства в количестве убитых. Без этого не будет успешного политического процесса» [Там же. С. 195]. Так же полагал и иракский новеллист, романист и критик Саям Ибрагим, который в своей обстоятельной обзорно-аналитической статье о современной иракской литературе, говоря об убийствах по предъявлению удостоверения личности, происходивших в Багдаде в период «конфессиональной войны 2006–2008 гг.», утверждал, что «закрепления» именно такой практики «добивалась американская оккупация, готовя создание нового конфессионального Ирака» [2. С. 188].

А. Саадави не скрывает негативного отношения своих персонажей к американцам: Фарадж ад-Даляль «знал, что люди ненавидят американцев, которые разгуливают по улицам» [4. С. 281]. Генерал Сурур был уверен: это их [американцев. – *Н.Ш.*] план – создать подобное существо, этого Франкенштейна, и выпустить

¹ Напомним, что за три недели до начала американской операции против Ирака и свержения режима С. Хусейна к последнему был направлен Е.М. Примаков с поручением от В.В. Путина призвать С. Хусейна уйти с поста президента и обратиться к парламенту с предложением провести демократические выборы. Призыв услышан не был. К тому же, как подметил Е.М. Примаков, «ещё одной чертой характера Саддама было то, что он не стремился к получению объективной информации» [3. С. 268–269].

его в Багдад. Именно американцы стоят за этим монстром [Там же. С. 335]. Бахер ас-Саиди в письме к Махмуду клянётся: «Я не крал ни фельса ни у этого паршивого государства, ни у американских оккупантов» [Там же. С. 342]. А дело в том, что его обвинили в краже 13 млн долларов из средств американской помощи [Там же. С. 312]. (Тоже для «равновесия» отметим, что Россия упомянута в романе один раз, но с положительной коннотацией: один из персонажей, Абд аль-Вадуд аль-Амерли, решил оставить всё немалое нажитое и отправиться в Москву, где он когда-то учился в вузе на химика, и соединить жизнь со своей давней подругой, звавшей его к себе [Там же. С. 117]).

Персонаж, чьим прототипом являлся протагонист одноимённого романа Мэри Шелли, фигурирует в сочинении А. Саадави под именем «Шисму». Так он был наречён в следственных органах, связавших с ним нарастание разгула преступности в столице и активно занятых его поимкой. Упомянутые органы трактовали это «шисму» как «тот, у кого нет имени», и догадывались, что имеют дело с необычным правонарушителем: по донесениям осведомителей, он был неуязвим для пуль, а также всегда чудесным образом уходил от преследователей. Журналист М. ас-Савади написал статью о Шисму и назвал её «Легенды иракской улицы», приложив фотографию американского киноактёра Роберта де Ниро, сыгравшего в фильме «Франкенштейн Мэри Шелли» (1994). Но главный редактор ас-Саиди изменил название на «Франкенштейн в Багдаде» [Там же. С. 153], чтобы придать материалу притягательную сенсационность.

Махмуд ас-Савади уговаривает Хади аль-Аттага взять диктофон, чтобы записать разговор с Шисму, когда он придёт к своему «Пигмалиону» в следующий раз. Из рассказа, записанного самим Шисму (Хади передал ему диктофон), читатель узнаёт, что этот оживший «композит» пребывает во власти противоречивых эмоций, ему не чуждо нравственное чувство, он ищет способы психологической защиты, чтобы заглушить голос совести. «Мне пришла в голову мысль, за которую я ухватился, потому что это было то, что я искал. Этот человек [которого убил Шисму. – *Н.Ш.*] – покорная овца, которую Господь направил ко мне. Он умер бы через

несколько минут [кругом шла стрельба. – *Н.Ш.*], самое большее через полчаса. Его неизбежно настигли бы пули противоборствующих сторон. Значит, я всего лишь ускорил смерть. Мою голову переполняли противоречивые чувства. Но я крепко держался за мысль об ускорении смерти. Я не убийца, я сорвал плод смерти прежде, чем он упал на землю, не более того» [Там же. С. 178]. Планируя очередное убийство, Шисму аргументирует: «Он преступник, который поставляет динамит и другие взрывчатые вещества вооружённым бандам, не обращая внимания на их идеологические и политические взгляды. Это настоящий торговец смертью» [Там же. С. 162]. В его внутреннем монологе, выраженном от третьего лица, встречаем такое самооправдание: «Он убивает во имя того, чтобы продолжать существовать. Это его единственное моральное оправдание. Он не хочет растаять и погибнуть. Он цепляется за жизнь, может быть, больше, чем другие. Они не защищают свою жизнь, поэтому он больше достоин её, чем они. Недостойно капитулировать, даже не вступив в борьбу, а любое сражение – это защита своей жизни, ведь другой ни у кого нет. Это единственное сражение, которое заслуживает того, чтобы человек вёл его на этой земле» [Там же. С. 334]. А эпизод, когда он ощущает в себе «преступные побуждения, поступающие от тех кусков криминальной плоти [т.е. из тел погибших преступников. – *Н.Ш.*], которыми ремонтировали [за отсутствием каких-либо иных. – *Н.Ш.*] его тело» [Там же. С. 177], может напомнить отечественному читателю судьбу героини романа А.Р. Беляева «Голова профессора Доуэля» (1925): женщина (Брике) получила чужое тело и начала ощущать, как сохранивший свои привычки организм заставляет её делать те или иные жесты и совершать действия, которые самой ей не были свойственны.

Мифологическую окраску иракскому роману придаёт и использование автором темы тайной деятельности спецслужб, конкретно, следственного управления, где трудится группа астрологов и магов, вступающих в контакты с джиннами и духами-«двойниками мужчин» (*аль-джани, ат-таваби*). Данное ведомство было создано специально для поимки загадочного Шисму, доставлявшего немало хлопот начальнику управления генералу Суруру

Маджиду, озабоченному тем, что «тот, у кого нет имени, может завтра стать тем, у кого нет гражданства, тем, у кого нет тела, кого нельзя арестовать и отправить в тюремную камеру» [Там же. С. 125]. Утратить до такой степени контроль над ситуацией, что даже не иметь возможности засадить, кого следует, в тюрьму, и лишиться посему американской опеки над своим ведомством, в результате чего оно будет оставлено «на разграбление партиям, представленным во власти» [Там же. С. 127], – через эти страхи начальника управления автор приоткрывает завесу над секретной деятельностью не обычных компетентных органов, но иерархически структурированной, как потом окажется, охваченной внутренними противоречиями команды предсказателей (*мунаджжимин*). Как показывает Саадави, даже эти особого рода люди обуреваемы чувствами, не достойными их дара, они совершают поступки, продиктованные завистью, мстительностью, коварством, и идут на предательство. Генерал Сурур обнаружил, что «среди сотрудников, работающих под его началом, ведётся скрытая борьба, и она вышла за пределы управляемости. Эти астрологи станут виновниками его увольнения, а возможно, его отдадут под суд вместо того опасного преступника, на поимку которого он бесполезно потратил долгие месяцы» [Там же. С. 315]. Генерал был удручен и раздосадован, что «разногласия между ними были глубокие. Каждый считал, что это он – “старший астролог” (*кабир аль-мунаджжимин*) и это он больше всех достоин данного звания» [Там же. С. 317]. Официальный старший астролог вынужден признать: «Всё это – из-за моего глупого помощника. Это мой враг, он меня уничтожил» [Там же. С. 316]. В итоге – «Контора рухнула изнутри» [Там же].

Старший астролог стал жертвой Шисму, а его бывший помощник, «младший астролог», сознался, что это он ответственен за убийство своего учителя: методом внушения на расстоянии он заставил «того, у кого нет имени» совершить это злодеяние. Ранее «младший астролог» намеревался уничтожить неуловимого Шисму посредством взрыва заминированной автомашины возле дома, где, как ему было известно, находился Шисму, но помешал

учитель, который не хотел его гибели [Там же. С. 337]. И ученик нашёл способ отомстить, используя того же Шисму.

Вся эмоциональная обстановка – это гнетущая атмосфера тотального страха, воцарившаяся в стране, где, как говорит автор устами своего персонажа, «каждый день мы умираем от самого страха смерти. Правительство и оккупационные власти должны уничтожить страх, взять его под арест, если они действительно хотят, чтобы эта цепь смертей прекратилась» [Там же. С. 137]. Только автор не очень верит в такое желание тех, кто чаял «равновесия насилия» между противоборствующими силами.

В условиях вражды на межконфессиональной почве весьма значимым представляется эпизод, связанный с историей происхождения Махмуда ас-Савади. Из дневника, который тайно вёл его отец, он, после кончины родителя, узнал, что их предком был сабеец², который, полюбив мусульманскую девушку, вероятно, добровольно принял ислам. Другими словами, его «секрет на миллион» состоял в том, что он и его семья – «они не арабы». Этническому арабу Хади аль-Аттагу, представителю мусульманского большинства, с которым Махмуд вступает в своего рода соревнование по обмену тайнами, такой «секрет» вовсе не кажется значимым. В то время как Махмуд опасается, что в случае, если дело дойдёт до погромов и религиозно-этнических чисток, и его тайна откроется, вопрос жизни и смерти может встать весьма остро.

В романе, насчитывающем 350 страниц и разделённом на 19 глав, многие страницы посвящены традиционной для современной арабской крупной прозы теме эмиграции. Это касается, в частности, как упоминалось выше, Абд аль-Вадуда аль-Амерли, решившего ехать в Москву, чтобы воссоединиться с русской возлюбленной. Но в основном данная тема раскрывается через образ пожилой набожной ассирийки Илишуа или Умм Даниэль. Она долгое время сопротивляется уговорам дочерей, «мучая» их отказом приехать к ним в Австралию. Хильда с Матильдой, зная религиозность матери, уже и со священником ассирийской церкви

² Исторически сабеицы (в конце II тысячелетия до н. э. создали на территории Южной Аравии Сабейское царство, достигшее расцвета в VIII в. до н. э., со столицей в Маариб, вблизи которой была возведена огромная плотина; известная правительница – царица Савская или Балкыс) были язычниками.

в Мельбурне договорились, чтобы по прибытии принять её в местную общину прихожан. Но Умм Даниэль упорно не соглашается покинуть родину. И только благодаря приезду «подосланного» дочерями внука, у которого такое же имя, как и у без вести пропавшего на ирано-иракской войне (1980–1988) сына безутешной иракской матери (Даниэль), растроганная старая женщина сдаётся и соглашается переехать на далёкий, неведомый континент.

Художественной манере Ахмада Саадави присуща некая атомизация, подробная прорисовка внешне вполне обыденных действий его персонажей. Если определить жанр произведения как роман-реквием по переживающей тяжёлые, «последние», времена арабской стране, то бытописательская детальность нужна автору, чтобы сложить литературный мемориал Ираку, «который они потеряли». Если же, по мысли автора, Ирак, напротив, «скорее жив, чем мёртв», то тогда художественную задачу писателя можно видеть в том, чтобы представить обстоятельный документ эпохи. Зафиксированные в нём мелочи и частности необходимы читателям, не являющимся очевидцами событий или – в перспективе – современниками, дабы получить представление, возможно более исчерпывающее, о том, чем и как жила эта страна и её народ в конкретный, критический, период своей истории. Внимательное, вдумчивое прочтение романа даёт основания для обеих трактовок.

Повествование в романе ведётся главным образом от третьего лица (только в предпоследней, 18-й, главе «Автор» оно идёт от первого лица, автора-повествователя). Это позволяет, пребывая «в гуще» жизни, смотреть на события и со стороны, и дать читателю чаемую объективность. События зачастую описываются не только автором: действительность пропущена сквозь призму сознания персонажей. Психологическое пространство сужено и уступает место внешнему слову – повествованию. Внутренние монологи в романе Саадави имеются, но их немного. Приведём в пример рассуждение Махмуда ас-Савади об отношении к своему кумиру ас-Саиди: «Ты должен знать, Фарид Шавваф [друг Махмуда. – *Н.Ш.*], я хочу стать таким, как он, а не зависеть от него”. Он скажет это, когда увидит своего старого друга в следующий

раз. И он не нуждается в его советах, которые вносят путаницу в мысли» [Там же. С. 116].

Художественному языку автора не свойственна насыщенность метафорами, сравнения присутствуют не более чем в 20 эпизодах, среди них встречаются как краткие, так и развёрнутые. Приведём несколько характерных примеров. «Но эта глубокая вера [в то, что Умм Даниэль «несёт благословение и рука Милосердного у неё на плече». – *Н.Ш.*] похожа на дым, который выпускает из своего наргиле Умм Салим аль-Бейда [соседка Умм Даниэль. – *Н.Ш.*] во время послеполуденной болтовни; он сгущается, сворачивается и образует своим белым облаком волны, потом поднимается и растворяется в воздухе двора. И эта вера рождается и умирает здесь же, в этом маленьком дворике старого дома Умм Салим и не выходит за его пределы» [Там же. С. 15]. Умм Даниэль увидела в Фарадже ад-Даляле и Хади аль-Аттаге, уговаривавших её продать свой дом, «людей алчных, с душами, запятнанными, как трудновыводимые пятна чернил на дешёвом ковре» [Там же. С. 18]. «Хади – всего лишь коридор и переправа, подобно неграмотным и простодушным отцу и матери, которые произвели на свет пророка, спасителя или злодея. Они – только канал для дела более значимого, чем сами» [Там же. С. 121]. «Слухи расползаются, как термиты по стенам, и вовлекают всех» [Там же. С. 118]. «Это опасный человек, он как динамит» [Там же. С. 160]. «Глаз стал, как тесто» [Там же. С. 175]. После расправы с противником боевики «положили винтовки на плечи, как крестьяне свои лопаты, и быстро ушли» [Там же. С. 165]. «Он был, как испуганная овца, покорная своему мяснику» [Там же. С. 167]. «Этот человек [ас-Саиди. – *Н.Ш.*] походил на полую трубу, через которую текли потоки блестящих идей и необычных подходов. Он совершенно не имел сколько-нибудь определённого лица» [Там же. С. 345].

А вот образцы метафор. «Он [погибший Даниэль. – *Н.Ш.*] был из числа многих, прошедших через их [соседей. – *Н.Ш.*] память, наполнившуюся и объевшуюся мёртвыми за эти долгие годы» [Там же. С. 14]. Диктофон – «прогрессивный этап дарвиновской эволюции школьных тетрадей» [Там же. С. 133]. «Ты [Шисму о Хади. – *Н.Ш.*] просто инструмент или прозрачная медицинская

перчатка на тайной руке судьбы, которой она приводит в движение пешки на шахматной доске жизни» [Там же. С. 142]. «Будто всё, что случилось с ним [с Хади. – *Н.Ш.*], накопилось, чтобы произвести действие мощной пощёчины от некоей небесной длани, чтобы он увидел тот путь, который похищает его шаги [Хади злоупотреблял спиртным. – *Н.Ш.*], и пропасть, в которую он соскальзывает» [Там же. С. 231]. «Огромное облако счастья накрыло всех, и все погрузились в детскую радость» [Там же. С. 349].

На весь роман можно насчитать менее десяти кратких описаний, а порой просто упоминаний пейзажа – одной скупой строкой. Приведём примеры. «Они въехали на улицу Абу Нуваса, и Махмуд увидел горящие фонари на столбах, а за оградой виднелась река, блестящая пляшущими световыми пятнами, которые отражали на её поверхности огни другого берега» [Там же. С. 113]. «Хади вынес кровать на воздух, лёг и стал смотреть на немногочисленные звёзды, рассеянные по лику ночи» [Там же. С. 147]. «Он [Хади. – *Н.Ш.*] проснулся и смотрел на голубую полосу неба вверху, на пронесившихся больших и маленьких птиц» [Там же. С. 237]. Он [Махмуд – *Н.Ш.*] закурил и посмотрел «на затянутое тучами небо. Определённо, пойдёт дождь» [Там же. С. 346]. Он [Махмуд – *Н.Ш.*] не стал отвечать на письмо [от ас-Саиди – *Н.Ш.*], «остался в зоне облачности, как пасмурное небо в этот день» [Там же. С. 346]. «Небо Багдада стало одной огромной мишенью для стрельбы, когда пришла эта весть и бурная, истеричная радость охватила всех» [Там же. С. 348]. «Несмотря на чёрные тучи, сгущавшиеся в небе над городом и предвещавшие приближение дождя, много людей продолжало танцевать на улицах» [Там же. С. 349].

При разветвлённой персонажной системе количество портретных описаний в романе Саадави весьма невелико: до десяти. Приведём некоторые. Хади – «мужчина 50-ти лет, грязный, неприятный, от которого всегда пахло вином» [Там же. С. 17]. «На их [офицеров генерала Сурура. – *Н.Ш.*] взгляд, Хади был мерзкой личностью с этой своей бородой, непомерно разросшейся на щеках и вокруг рта, выпученными глазами, носом, сломанным посередине и нависающим над тонкими губами» [Там же. С. 220]. Старший

астролог «картинно воздел руки вверх жестом, гармонирующим с его парадным видом, длинной белой бородой с острым концом, в колпаке из полосатой ткани, в широком одеянии, напоминавшем волшебников из мультфильмов» [Там же. С. 125].

Останавливает внимание читателя художественное время: упоминаний времени суток и других обозначений циклического времени в романе насчитывается более 230. Имея в виду учение М.М. Бахтина о хронотопе как существовании взаимосвязи временных и пространственных отношений, можно на примере этого количества упоминаний времени наглядно представить себе плотную событийную насыщенность текста Саадави. Нельзя не отметить и многократные упоминания на страницах романа разных чисел: более 160 раз.

Для сочинения иракского писателя характерна такая форма освоения художественного времени, как воспоминания героев, ретроспекции – переходы из одного временного плана в другой, из настоящего в прошлое и обратно. Такие временные переключения преимущественно связаны с одним из основных героев – журналистом Махмудом ас-Савади. Он вспоминает отца, писавшего мемуары, свою жизнь в родном Мейсане в кругу семьи, опубликованную им статью, навлекшую на него гнев и угрозы со стороны местных криминальных «авторитетов», вынудившие его искать убежища в многолюдной столице. Однако событий, происходящих в реальном сюжетном времени, намного больше.

Художественный мир Саадави, в котором жизнь и миф сливаются в обескураживающую картину современного человеческого бытия, не безнадежно уныл, о чём свидетельствует, в частности, его цветовая палитра. Из более чем 80 упоминаний цвета в романе действительно наиболее часто встречается чёрный цвет (до 30 раз). Однако два других компонента архетипичной триады, белый и красный, встречаются до 20 и до 15 раз соответственно. Более десяти упоминаний тёмно-коричневого (бурого) цвета «подкрепляют» траурную репутацию чёрного, но неожиданные 18 упоминаний розового цвета не дают мраку окончательно сгуститься.

Необходимо отметить непереносимое в арабской прозе в целом использование пепельно-серого цвета. В романе Саадави он встречается пять раз и окрашивает не только такие предметы вещного мира, как костюм, фотографии, усы, но пепельной может быть, например, улыбка («Это был тот самый юноша [Даниэль. – *Н.Ш.*] с лёгкой пепельной улыбкой [выцветшее фото. – *Н.Ш.*] с фотографии в зале старинного дома» [Там же. С. 285], а также препятствия/преграды (*хаваджиз*). Ас-Саиди советует Махмуду: «Тебе нужно часть дня проводить, наблюдая за растениями, смотреть на зелень. Это полезно и важно для психического и физического здоровья. По крайней мере немного потеснишь пепельную серость “конкритных” заграждений³, на которые мы натываемся на улицах» [Там же. С. 152–153]. Не обошлось без упоминания и самого носителя этого цвета – пепла, тоже архираспространённого в арабской прозе элемента, причём не столько предметного плана, сколько психоэмоционального фона.

Не может не обратить на себя внимание и обилие материалов, из которых состоит вещный мир романа. Из 17 наименований (камень, дерево, металл, стекло, кожа, гипс и т. п.) наиболее частотны деревянные изделия (24 из общего количества – 73) и стеклянные (12). За ними следуют металлические (9) и кожаные (8).

Подводя краткий итог, следует сказать, что роман А. Саадави – художественно значимое произведение, образец насыщенной прозы, дающий картину человеческой уязвимости и хрупкости человеческого существования. Автор, чувствуя и сознавая ценность преходящего мгновения, понимает, что является очевидцем важных для судьбы страны событий и полагает, что проходящую перед его глазами историю жизни её народа надо подробно записать. По-видимому, именно в соответствии с этим язык романа ясен, прост, не уснащён и не отягощён поэтическими и иными фигурами речи. Отметим, что произведение написано на литературном языке, но большинство диалогов приводится на диалекте.

³ Речь идёт о бетонных (англ. concrete) заграждениях, установленных в то время в Багдаде в ряде районов компактного проживания части городского населения (как правило, определённой конфессии), препятствовавших свободному проходу/проезду представителей других религиозных групп.

Выше был упомянут роман, созданный соотечественником А. Саадави на аналогичную тему. Это не умаляет художественной и исторической ценности рассматриваемого произведения-призёра, попавшего в унисон с интонацией времени: «хаос» и «катастрофические последствия» (оценка Е. М. Примакова), не один десяток лет терзающие Ирак, будут так же, как и, например, шрамы 15-летней (1975–1990) гражданской войны в Ливане, предсказуемо долго давать горькую «пищу» для вдохновения иракским и иным арабским писателям. Вспомним слова Андре Жида: «Всё это было сказано раньше, но поскольку никто не слушал, сказанное следует повторить». Повторять в оригинальной художественной форме, чтобы услышали и прислушались, – миссия, выполняемая только мастерами слова. Такое её понимание и воплотил Ахмад Саадави в своём «Франкенштейне в Багдаде».

ИСТОЧНИКИ

1. Антун, Синан. Йа Марьям (О, Мария). Ривайа (Роман). Бейрут-Багдад: Маншурат аль-джумаль, изд. 1, 2012. 159 с.
2. Ибрагим, Салам. Ар-Ривайа аль-ыракыййа: расд аль-хараб аль-ыраки фи азман ад-диктатуриййа ва-ль-хуруб ва-ль-ихтиляль ва султат ат-таваиф (Иракский роман: наблюдение за разрушением Ирака в период диктатуры, войн, оккупации и власти конфессий). Табайюн ли-д-дирасат аль-фикриййа ва-с-сакафиййа. Ар-Ривайа аль-арабиййа ва-т-тахаввулят аль-иджтимаыййа ва-с-сакафиййа (Разбор исследований в области культуры и в сфере идей. Арабский роман и социокультурные перемены). Доха, Катар: Аль-Марказ аль-араби ли-ль-абхас ва дирасат ас-сийасат, № 2, т. 1, 2012. 318 с.
3. Политические портреты деятелей стран Ближнего и Среднего Востока: очерки. М.: МГИМО-Университет, 2015. 275 с.
4. Саадави, Ахмад. Франкенштейн фи Багдад (Франкенштейн в Багдаде). Ривайа (Роман). Бейрут-Багдад: Маншурат аль-джумаль, изд. 4, 2014. 352 с.

МАТЕРИАЛЫ
XII ЕЖЕГОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ АРАБИСТОВ

Институт востоковедения РАН
Центр арабских и исламских исследований

27, 29 ноября 2017 г.

Л.Ф. Алёхина

ЭПОС ИЛИ ЭПОХА (О КНИГЕ ЖОРЖА ХАННЫ «КЫССАТ АЛЬ-ИНСАН»)

Книга ливанского писателя Жоржа Ханна «Кыссат аль-инсан» («Рассказ человека») повествует о жизненно важных «сферах» на «орбите» Вселенной, от зарождения на ней жизни, о пришествии человека на планету Земля и его деяниях (великих или преступных), что позволяет нам отнести этот труд к жанру эпической литературы, эпосу, с характерной для него формой повествования – историческим очерком.

И в этом смысл горьковского афоризма, определяющего очерк на грани рассказа и исследования: «Очерки не должны быть иллюстрациями к уже добытым положениям», – писал М. Горький, отмечая, что факт – еще не вся правда, он только сырье, из которого следует выплавить, извлечь настоящую правду искусства. Горький считал, что очеркист имеет право на вымысел и преувеличение. Но именно в очерке документальность, достоверность, понимаемые в широком смысле слова, являются неперенными чертами этого жанра.

Ключевые слова: Жорж Ханна, книга «Рассказ человека», эпос, эпоха, жанр, очерк, зарождение жизни, Вселенная.

Epic or epoch (about the book of Georges Hannah “Kassat al-insan”)

The book by Georges Hannah “Kassat al-insan” (“The Story of a Man”) tells about the vital “spheres” in the “orbit” of the Universe, from the birth of life on it, about the man’s coming to the planet Earth and his deeds (great or criminal) that allows us to refer this work to the genre of epic literature, the epic, with a characteristic form of narration – a historical sketch.

And this is the meaning of the Gorky aphorism defining the essay on the verge of telling and exploring: “Essays should not be illustrations to already obtained provisions”, M. Gorky wrote, noting that fact is not the whole truth, it is only raw material from which follows to smelt, to extract the real truth of art. Gorky believed that the essayist has the right to fiction and exaggeration. But it is in the essay that documentality, reliability, understood in the broadest sense of the word, are indispensable features of this genre

Keywords: Georges Hannah, the book “The Story of Man”, epic, epoch, genre, feature article, the origin of life, the Universe.

На родине, в Ливане, «Рассказ человека» выдержал четыре издания: первые три – соответственно в декабре 1951 г., апреле 1953 г. и апреле 1959 г. Четвертое издание, которым мы воспользовались, вышло в январе 1963 г. в бейрутском издательстве «Дар аль-Ильм ли-ль-маляййин» («Знание для миллионов») с Предисловием к третьему изданию книги, в котором Жорж Ханна приносит свои извинения читателям первых двух изданий книги за то, что «Рассказ человека» не имеет финала, ибо жизнь бесконечна: настоящее связано с прошлым, а будущее – с настоящим; для пишущего «рассказ человека» необходимо извлечь из его прошлого то, что поможет человеку понять настоящее и предвидеть будущее. История человека – это сокровищница, шкаф, полный сваленных вещей, – утверждает Ж. Ханна. И каждый раз, «переворачивая» их, находишь что-то новое, чего не замечал прежде, и такая вещь оснащает тебя чем-то неведомым в твоём «путешествии» с человеком, открывает перед тобой небывалый горизонт в поисках истины, её тайн времени, развития и прогресса. По словам Ж. Ханна, в третьем издании книги нет особых изменений, по сравнению с первыми двумя, но в нём содержатся дополнения, комментарии, пояснения к некоторым его изысканиям. «Не говорил ли я вам ранее, что рассказ человека, если и есть у него начало, но нет у него конца», – подчеркивает свою мысль автор [4. Без с.].

Труд Ж. Ханна включает 26 глав, охватывающих обширный спектр тем и раскрывающих широчайшую панораму последовательного развития человека и человеческого общества, и тем самым истории цивилизаций. Вот некоторые названия глав: «Появление цивилизаций и царств» («*Нушу' аль-хадарат ва-ль-мамалик*»), «Царствие небесное и царство Христа» («*Малякут ас-самават ва мамлякат аль-Масих*»), «Иудаизм на сцене истории» («*аль-Йахудийа аля масрах ат-тарих*»), «Греческая цивилизация» («*аль-Хадара аль-игрикыййа*»), «Эпоха возрождения» («*Аср ан-нахда*»), «Пионеры мирового освободительного движения» («*Талашу-ль-харакати-т-тахарруриййати-ль-алямиййа*»), «Русская социалистическая революция» («*ас-Саура ар-русиййа аль-иштиракиййа*»), «Две войны и два преступления» («*Харбани ва джариматани*»), «Пробуждение Востока» («*Йакзат аш-шарк*»)

и др., которые подчеркивают силу таланта Жоржа Ханна, даровавшего будущим поколениям арабских стран и других государств, можно сказать, энциклопедию, живописную аналитическую панораму жизни в мире в целом.

В первой главе «Зарождение жизни» («*Нушу' аль-хайат*») автор излагает свой взгляд на истоки происхождения жизни на Земле, указывая, что своим эпическим сочинением «Рассказ человека» он «дарит читателю картину зарождения жизни во Вселенной (*Акван*)». Пытливый ум и заинтересованность человека не могут оставить без внимания ни один штрих астрономического времени, в течение которого Земля совершает полный оборот вокруг Солнца. О том, как мы оказались на Земле и с каким багажом знаний, желанием знать, виртуально ощущать свое присутствие в «лабораториях» и «реакциях» Природы, подарившей человечеству жизнь, читаем, переносясь, по воле автора к периоду, который восходит к двум миллиардам лет назад: «... Вселенная, космос, открытое пространство... Громадные глыбы горячей пыли светло-серого цвета, яркие и свободные, витают вокруг своей оси с незримой скоростью, сталкиваясь, поддерживаясь огнями взрывающихся вулканов... Так минуют миллионы лет, и постепенно горячие тела отдаляются..., становясь различными небесными телами... Если Землей, то не расчлененная глыба горит, как в топке... если Землей, Луной и другими телами, вращающимися вокруг Солнца, то их пламя уменьшается по мере отдаления от Солнца...; если Луной, находящейся в середине между Землей и Солнцем – снижается изолированность силы пламени, тянущегося к Земле от Солнца... Если же – паром, то образуются облака, падающие обильным дождем на поверхность горячей Земли (скалы, утесы, горную породу)... Если текущими реками, то моря рассекаются, преобразовывая ее в болотистую почву, в теплые течения и озера, в которых нет ни намека на жизнь, ни следа жизни, потому что жизнь не укрепляется в единоборстве с пламенем – горением и проживанием в нем...» [3. С. 7].

С того времени, – пишет далее Ж. Ханна, – минула примерно половина или более того времени и снизилась до определенного предела степень жары и температуры на нашей планете. Однако

какие-либо следы, указывающие на существование жизни в тот далекий, длительный период, не обнаружены, не выявлены никакие остатки известняка и ничего подобного, что напоминало бы о существовании жизни...

Но много позднее обнаружение некоторых остатков углеродистых соединений на скалах, утесах тех лет побудило ученых вернуть жизнь той далекой истории, убедиться, что те остатки углеродистых соединений и есть источник химического взаимодействия атомов жизни. Ученые-геологи пришли к выводу, что жизнь зародилась в болотистых почвах, водах... И произошло это задолго до того, как похолодела теплая суша... [Там же. С. 8].

Восприятие древних периодов жизни на планете Земля без человека, как отмечает Ж. Ханна, просто невозможно. Человек, как высшая ступень живых организмов, возник на планете Земля в итоге сложного и длительного историко-эволюционного процесса... Человек современного типа (*homo sapiens* – человек разумный) появился не позднее 40 тыс. лет назад, а возможно, и еще раньше. Размышлениям Ж. Ханна на эту тему посвящена вторая глава его книги, озаглавленная «Этот человек» («*Хаза-ль-инсан*»), где автор рассуждает о том, насколько различны взгляды ученых на историю возникновения человека, как на последнюю фазу, с которой он вступил в естественно-видовое развитие жизни. Многие возвращают историю к 40 тысячам (или намного более) лет назад, ссылаясь на обнаружение человеческого черепа (*джумджума*) в Неандертале и предполагая, что это – череп первого человека.

Жил этот человек, пишет автор, предположительно в ледниковую эпоху (*'ахд аль-джалид*), когда Европа была частью ледника, когда не было водораздела между Англией и Францией, известного сегодня под названием Ла-Манш (араб. *бахр аль-Манш*), когда Средиземное и Красное моря представляли собой глубокую долину с рассеянными на ней (тут и там) маленькими островками, и когда лед опустошал все земли, расположенные на севере Африки [Там же. С. 13]. Этот человек отличался от человека сегодняшнего дня, – продолжает Ж. Ханна. Узкий лоб, выпяченная челюсть, шея, которую он не мог повернуть назад, голова большого объема

сзади и маленького спереди указывают на полное несовершенство его мозгового развития, на недостаток интеллекта и восприятия.

Разбирая такую объемную тему в столь небольшой главе (четыре страницы арабского текста), автор замечает (не без иронии. – Л.А.): «Прошли тысячелетия, и пополз на этого человека его собрат из Родезии, где климат намного теплее, чем на севере... И был этот ползущий на север человек более подобным, чем его неандертальский коллега, человеку сегодняшнего дня, по сложению, восприятию и пониманию. Однако некоторые ученые–археологи относят историю родезийского человека к эпохе более древней, чем эпоха неандертальского человека [Там же. С. 14].

И до сих пор продолжают ученые трудиться в поисках обнаружения остатков первого человека..., замечает Жорж Ханна. А если ученые уже открыли то, что обнаружили – следы неандертальского человека, то, возможно, это – авторитетный источник того, что большинство их – из европейцев, которые приложили свои усилия в Европе и странах, принадлежащих ей и находящихся под ее влиянием. Недавно были обнаружены скелет человека и предметы его житейского потребления в археологических раскопках в Ливанской провинции, а также подобные им следы в районе города Алеппо в Сирии [Там же].

Так, автор ненароком связывает события давно минувшего прошлого и факты сегодняшнего дня.

В составе эпоса «Рассказ человека» привлекает внимание глава под заголовком «Голос, возвещающий в Аравийской пустыне “Аллах Акбар”» («*Саут йартафиу фи сахраи-ль-араби “Аллаху Акбару”*») где Жорж Ханна ставит под сомнение и даже считает ошибочными слова о том, что «Восток – колыбель вдохновения». «Правда в том, – убеждает автор, – что малая часть Востока избрана (не ведано кем, зачем и как) для того, чтобы на нее снизошло вдохновение. И эта часть, счастливая или несчастливая, есть Арабский Восток, который из всей площади Среднего Востока представляет собой малый участок земли и включает крохотный уголок территории Аравийского полуострова, подарившего миру ислам. Остальную же территорию занимает Большой Восток, всеобъемлющий, универсальный – на Севере Китай,

Индия, Тибет, далее – территория за уральскими горами и другие суши, острова, разбросанные на побережье Великого Тихого океана [Там же. С. 73].

Интерес вызывает употребленное Ж. Ханной выражение «*Малана ва ли-залика*» (досл. «Что нам а потому»), названное им «мудрым изречением (*аль-хикма*), непостижимым для нашего разума». Аналогичное выражение в русском языке – «А хулишь нам да потому что...». В такой форме мышления Ж. Ханна «по-русски» (точнее – «по-старорусски». – Л.А.) раскрывается некий смысл: каким бы ни было назидание подобного народного изречения, а суть темы высказывания, – полагает Ж. Ханна, – «это выбор (*аль-ихтийар*), связанный с вдохновением (*аль-ильхам*), как говорят три святых, праведных источника – Тора, Евангелие и Коран» [Там же].

Согласно священным источникам – Торе, Евангелию и Корану, рассуждает далее Ж. Ханна, божественная благодать, внушение вдохновения свыше впервые снизошло на пророка Моисея, затем, во второй раз – на Христа как говорит Евангелие, потом снизошло в третий раз на Мухаммада ибн Абдаллаха аль-Курейши, как гласит Коран. Каждый из этой троицы боготворит одно и то же божество. Однако то, чем был вдохновлен каждый из них, отличается снизошедшей на них божественной благодатью.

На Моисея снизошла благодать, что иудеи – это иной, его народ, избранный, и его (иудейский) расизм господствующий; на Христа снизошла благодать о создании царства небесного на земле, названного английским историком XX века Арнольдом Тойнби «латифундией царства небесного, проповедующего любовь и братство среди людей». И благодать была дана Мухаммаду на создание царства небесно-земного, в дополнение и на радость тому, что было завещано царству Христова для проповедования арабской исламской народности.

«Бог един» – боготворят и поклоняются ему три народа, хотя каждый отличается своим благословением, своей благодатью, ниспосланной свыше, своими заветами, заповедями, познанием ценностей. Как понять, как уразуметь, что Единый Бог творит разные, полярные, противоречивые во многих отношениях

заветы, чтобы быть причиной для злобы, ненависти трех народов друг к другу, их сражений между собой? – вопрошает Ж. Ханна [Там же. С. 74].

Согласно тексту, иудеи первыми сказали, что Бог един. Затем из среды этого племени вышел один из его членов – Иисус Назаретянин (Христос), призывая к новой вере, подрезая (*шазаба*) то, что в иудаизме присутствуют расизм (*унсуриййа*) и склонность (*джанух*) к эгоизму, взывая к добру и миру. А в начале VII в. в Аравийской пустыне прозвучал глас «Аллах акбар» («Бог велик»). Нет бога, кроме Аллаха ...Мухаммад – посланник Аллаха (*Ля илла-хун илла-л-Лаху... Мухаммадун расулу-л-Лахи*). Этот глас принадлежал Мухаммаду ибн Абдаллаху аль-Курейши [Там же. С. 75].

Не станем уподобляться статистической подотчетности о внутреннем соотношении природных явлений в отрыве от событий и их движения, сошлемся лишь на мнение автора в главе «Этот человек», утверждавшего, что ученые обращаются к человеку высшей фазы развития, способного преодолеть все таинства верований, сообщающих верующим особую благодать, ибо «...в состоянии неизученности, неисследованности, погружавшейся в первобытность, примитивность человека, который еще не осознает, что естественные науки – не божество, это – то, что удобряет земли, лечит их от бесплодия, засухи, и для этого нужна помощь человека, сведущего в сезонах плодородия земли и времени их защиты от неурожайности, засухи (бездождия)» [Там же. С. 17].

Укажем, что мысли, созвучные размышлениям Ж. Ханны, содержатся в книге Ю.В. Мизуна и Ю.Г. Мизун «Тайны богов и религий» (1999). «Коран представляет собой единое произведение, – отмечают они, – единую книгу, которая дана людям через Мухаммеда (правильнее писать Мухаммада, так как буква «е» в арабском языке отсутствует. – Л.А.). Коран исповедует того же Бога, что и Ветхий и Новый заветы. Мухаммед в Коране неоднократно повторяет, что Бог, пророком которого он является, есть Бог Авраама, тот Бог, пророками которого были Ной, Моисей, Иисус Христос.

Три части единого целого – Ветхий завет, Новый завет и Коран – стали истоками, родниками трех мировых религий – иудаизма

(Ветхий завет), христианства (Ветхий и Новый заветы), ислама (Ветхий завет, Новый завет и Коран). К этим трем первоисточникам с течением времени добавились новые положения, и первоначальные основы каждой религии видоизменялись, причем весьма существенно, принципиально, в таком виде они существуют сегодня. Не парадоксально ли, что Мухаммед – пророк того же Бога, которого проповедовал Авраам, Моисей и Иисус Христос, в настоящее время представляется широкой публике как пророк особого Бога – Аллаха. А ведь это арабский вариант слова Эллох (Бог Ветхого завета).

Коран христиане рассматривают в отрыве от Библии... И это несмотря на то, что Мухаммед видел свою задачу в проповеди людям (арабам) закона единого Бога, Бога Авраама, то есть того Бога, которому поклоняются в настоящее время как иудеи, так и христиане» [1. С. 321].

Приведенные строки завершим словами тех же авторов в послесловии к данной книге: «Если проникнуть в самую суть различных религий, то можно убедиться, что между ними нет существенных противоречий, ибо дорога у всех: христиан, мусульман, буддистов, иудеев и др. одна – жить в мире и любви...» [Там же].

«Рассказ человека» – уникальный продукт творчества писателя, отражающий факты исторических, общественно-политических, философских, медицинских и других наук в совокупности, требующие адекватной оценки, невзирая на возможную их полярность, когда для противной стороны ценность – жизнь становится щитом для человека, народа. «До тех пор пока бедность является основной социальной бедой, ее необходимо основательно лечить, – полагает Ж. Ханна в главе «Идеальная культура» (или «Идеальная цивилизация» – «*аль-Маданиййа аль-фудла*»). А главное лечение бедности – труд и ничто другое, – утверждает автор. Даже сам Христос не видел иного средства в этом деле, как в труде: «В поте лица своего ешь хлеб свой» (в арабском варианте: «В поте лба твоего ешь хлеб твой» – «*Фи аракы джабиника та'куль хубзака*») [3. С. 324].

Наиболее ощутимым видом «лечения бедности», наносящим вред, считает Ж. Ханна, является милостыня. По его словам,

милость – это благодеяние, как морфий в медицине, одурманивает, усыпляет (посредством наркоза), но не лечит. Милость самоубийственна, ибо вселяет в благодетеля дух величия и причиняет нуждающемуся унижение. Бедность – результат лени, застоя, а не благодеяния, как о нем рассуждают лже-гуманисты. Гуманность – это труд, усердие, ценности, основанные на принципах труда и социальной справедливости. Идеальная культура – та, в которой нет социальных бед, или та, которая не допускает, чтобы в ней присутствовали социальные бедствия. Это – такая культура, которая борется с подобными бедствиями и побеждает их, – утверждает автор [Там же]. Эта тема в несколько концентрированной форме рассматривается и в сборнике статей Ж. Ханна «Шумиха в философии» («*Даджджа фи саффи-ль-фальсафа*»). В статье «Мальтузианство переоплощается» читаем: «В последнее время газеты и журналы полны сообщений о том, что американские врачи нашли средство для стерилизации человека – желанная цель в деле сокращения народонаселения и преодоления продовольственного кризиса, который растет из года в год в связи с увеличением рождаемости, во много раз превосходящей темпы роста производства продуктов питания. Эти специалисты – врачи и ученые (о, если бы они были учеными!) вытаскивают из могилы реакционное мальтузианское учение, пытаются воскресить его. Дело это не новое и не нуждается в трате времени на его изучение; достаточно сказать, что цель их неблагородная и не гуманная» [5. С. 127]. Эта теория утверждает, что «количество жителей земного шара увеличивается в прогрессии, опережающей рост продуктов питания, которые обеспечивают людям жизнь» [Там же. С. 128]. «Если вопрос об увеличении численности населения действительно является проблемой, то это, скорее, проблема распределения, чем проблема недостаточности производства», – утверждает Ж. Ханна [Там же. С. 135], заключая: «Когда сталкиваются друг с другом силы прогресса и силы реакции, то победа обеспечена силам прогресса. Жизнь сильнее смерти» [Там же. С. 136].

В главе «Идеальная культура» Ж. Ханна напоминает, что естественная природа, естественное состояние и потребности

человека – вот мера вещей, мерило всех ценностей существования человека, подтверждающие неотложную истину, исходящую из латинской дефиниции Homo sapiens – человек как разумное существо. И как бы в подтверждение этого определения Ж. Ханна пишет: «Человек отличается от других живых существ своим интеллектом, разумом, сознанием. Он наиболее совершенное существо из всех живых созданий и в то же время он благочестив в собственных деяниях и адаптации к природе, у которой свои достоинства и в них свои законы и условия...; человек – единственный, кто в состоянии и в силах изменить эти условия и управлять этими законами» [З. С. 312]. Но природа сама не отдает свои богатства, – заявляет Ж. Ханна. А если и отдает, то не все. Среди этих благ есть то, что легко добывается, но и то, что может быть скрыто в глубинных складках земли, на дне моря или в атомах Космоса. И здесь проявляется активность, созидательная роль человека, в отличие от животного.

Животное не лишено свойства достижения (чего-либо), понижения, восприятия, сознания, но все это – на уровне инстинкта, привычки, обычности, в то время как человеку свойственны созидание, творчество, инициатива, из чего исходят особые отличительные качества человеческого рода, знакомого с гуманитарными, творческими, духовными ценностями. Человек – это личность общественная, социальная, рационалистическая. Человек не сводит свое пребывание в этом мире к еде, питью, сну, женитьбе, размножению по установленному режиму, он живет, выполняя перед другими живыми особями миссию создателя человеческого общества, гуманного общества, обладающего ценностями и достоинствами [Там же. С. 312–313].

И напрасно, – полагает автор, – мир стремится к идеальной культуре, но не освободился пока еще весь род человеческий от бедности и страха перед ней, которые составляют «узел, и человеку надобно его развязать».

Лепешка (*ар-рагиф*), т. е. хлеб – вот первооснова, без которой невозможно создать идеальную культуру. Если человек не насыщается хлебом, он не сможет жить, не сможет создавать ценности, организовывать труд, работу, если им овладевает страх перед

голодом, – утверждает Ж. Ханна. Ведь голод, лишения, неведение, невежество, болезнь – спутники бедности, и человек, охваченный этими бедствиями, не в состоянии освободиться ни политически, ни социально, ни морально и, следовательно, никогда не сможет создавать человеческие ценности. Рассуждения о них, свободе и цивилизации и тому подобном в обществе, половину которого составляет «раб лепешки», тщетны... И пока существует бедность – политическое и социальное бедствия, их следует основательно врачевать, что возможно лишь единственным способом – трудом, – подчеркивает Ж. Ханна [Там же. С. 323]. «В условиях идеальной культуры или цивилизации, – утверждает он, – труд вызывает уважение в глазах общества и не классифицируется. Поистине, в идеальной цивилизации нет труда большого или малого, когда качество исполнения определяется целью исполнителя. В идеальной культуре нет понятий труда человека знатного и простого, труда высокого и низкого» [Там же. С. 324]. Согласно автору, «идеальная культура – это цивилизация, которая предоставляет каждому индивидууму все средства для того, чтобы работать, трудиться, быть счастливым самому и осчастлививать другого, не позволяет человеку подавлять свободу другого, не допускает, чтобы класс, живущий в роскоши, богатстве, порочил и чернил само существование класса неимущих, крайне бедных... Идеальной является такая культура, которая дает каждому лицу его естественное право человека» [Там же. С. 330].

Таковы некоторые фрагменты книги Ж. Ханны «Рассказ человека». В заключение еще раз отметим, что простое житейское воображение автора нарисовало вполне реалистическую картину от зарождения жизни на Земле в далеком прошлом до уровня идеальной культуры в настоящем.

ИСТОЧНИКИ

1. Мизун Ю.В., Мизун Ю.Г. Тайны богов и религий. М.: Вече, 1999. 571 с.
2. Очерк // Словарь литературоведческих терминов. М.: Просвещение, 1974. С. 253–256.

Эпос или эпоха (о книге Жоржа Ханна «Кыссат аль-инсан»)

3. Ханна Жорж. Кыссат аль-инсан (Рассказ человека). 4-ое изд. Бейрут: Дар аль-Ильм ли-ль-маляйин, 1963. 350 с.
4. Ханна Жорж. Мукаддама ли-т-таб'ат ас-салиса (Предисловие к третьему изданию) // Кыссат аль-инсан. 4-ое изд. Бейрут: Дар аль-Ильм ли-ль-маляйин, 1963. Без стр.
5. Ханна Жорж. Шумиха в философии. Сб. статей. Пер. с араб. А.В. Сагадеев. Под ред. акад. Ф.В. Константинова. М.: Прогресс, 1965. 181 с.

М. Н. Николаева

**«СТРАШЕН ДЕНЬ РЕВОЛЮЦИИ ХМУРЫЙ КАК ДЫМ...»
ДВА СТИХОТВОРЕНИЯ АМИНА АР-РЕЙХАНИ**

В статье представлен сравнительный анализ социально-философских и поэтологических особенностей двух программных стихотворений в прозе из собрания сочинений «ар-Рейханийят» ливанского поэта и философа Амина ар-Рейхани в историческом контексте столетия Великой русской революции и российско-арабских культурно-исторических параллелей. Вопросы взаимоотношений природы и человеческого общества, их закономерности и мучительные противоречия, столь ярко и трагически отраженные ливанским поэтом в своем творчестве в начале прошедшего века, и сегодня остаются актуальными для понимания самых общих закономерностей движения мировой истории и культуры.

Ключевые слова: арабская литература, философия, Ливан, Ближний Восток, Сиро-американская литературная школа, революция, стихотворения в прозе.

**“The Day of Revolution terrible like fire smoke...”
Two poems by Ameen ar-Reyhani**

Summary: The article presents a comparative analysis of the socio-philosophical and poetic features of two program poems in prose from the collection of the works of “ar-Reyhaniyyat” by the Lebanese poet and philosopher Ameen Ar-Reyhani in the historical context of the century of the Great Russian Revolution and Russian-Arab cultural and historical parallels. The main serious problems of the relationship between nature and human society, their patterns and painful contradictions, so vividly and tragically reflected by the Lebanese poet in his works at the beginning of the last century, still remain important today for better understanding the most general laws of the movement of world history and culture.

Key words: Arab literature, philosophy, Lebanon, Middle East, Syro-American literary school, revolution, poems in prose.

Внимательные исследователи истории арабской культуры и литературы не могут не отметить существенной исторической

параллели, объединяющей культурно-исторические процессы развития общества в России и на Арабском Востоке. Действительно, нельзя не заметить того факта, что становление новоарабской литературы рубежа XIX–XX столетий во многом напоминает те явления общественной и культурной жизни, которые веком ранее привели к созданию высокой русской классики [1. С.4]. Очевидно, отнюдь не случайны в новоарабской литературе данного периода столь узнаваемые нами по произведениям русских классиков XIX–начала XX столетия напряженные нравственные поиски человеком собственной сущности, предназначения и смыслов бытия в контексте противоречия предвечного Абсолюта творения природы и несправедливого мироустройства человеческого общества. И если в России рубежа столетий подобные кризисные явления привели к катастрофическим социальным катаклизмам великий русский революционных потрясений 1905–1917 гг., то в новоарабской литературе именно Амин ар-Рейхани (1876–1940) был одним из первых авторов, которые обратились к поискам практических путей нравственного разрешения роковых конфликтов современного ему общества, стоявшего, как и российское общество рубежа столетий, перед лицом все более острой необходимости судьбоносных перемен.

Истоки этого явления, по нашему мнению, можно видеть не только в известной философичности творческой личности самого этого великого представителя Сиро-американской литературной школы начала XX столетия, «философа из долины Фурейки», как его называл в своем исследовании отечественный арабист З.И. Левин [2], но и в определенной общности духовных начал, влияющих также и на процесс эволюции литературного процесса в среде христиан восточных церквей Ближнего Востока, прежде всего, православных, греко-католиков, маронитов. Подобной близостью духовно-нравственных императивов и сходством духовных путей поиска разрешения трагических конфликтов исторических судеб возможно объяснить и обращение А. ар-Рейхани одним из первых в арабской литературе к творческому наследию Л.Н. Толстого. При этом характерно, что в своей работе «Толстой» из первого тома знаменитого на весь

мир собрания сочинений «Рейханийят» (1910) он особо выделяет именно социальный аспект творчества великого русского писателя [См.:1].

В то же время и ар-Рейхани как поэт остро чувствует неизбежность социальных потрясений, которыми чревато современное ему арабское общество начала XX столетия. Поэтому многие его поэтические предвидения в лучших стихотворениях этого периода исполнены напряженных поисков смыслов бытия отдельного человека и движения истории всего человечества в безумном круговороте природных катаклизмов.

Таково важнейшее для понимания философии исторического процесса у ар-Рейхани стихотворение в прозе «Самум» (рих самум). В нем пронзительно звучит тема рока – антиномии неумолимой судьбы, фатума, и бесплодной борьбы смертного человека с бесконечностью мира природы. Философские размышления автора предстают читателю на фоне поразительно живописного ориентального колорита и эмоционального нагнетания изысканно отобранных восточных образов и мотивов.

Стихотворение начинается как молитва, переходящая в глубокие созерцательные раздумья, в которых трагический рефрен, завершающий картины крушения прекрасного мира природы, звучит почти упреком:

О вечно сущий бог! Чему не знать конца?
На винограднике я слышал тихий шорох,
Но вот подул самум, и полегла лоза.
Земля изранена, вся в трещинах и порах,
Взметнулся к тучам листьев ворох,
И страшный крик изрезал небеса.
Чему не знать конца?
Пер. В. Волосатова [З. С. 77]

Но и здесь ар-Рейхани – философ остается верен своему стремлению постижения общих закономерностей развития, движения материального мира, познанию естественных причин и законов мироздания. Потому в подобную картину природной катастрофы во множестве влетают и образы катастрофы

социальной, антропогенной и, как мы сегодня сказали бы, экологической.

Недолг век твой, благородный сад.
Хоромам богачей не увидеть потомков.
Лишь пыль останется от каменных громад.
Цеха и фабрики до времени умолкнут.
Чему не знать конца?

[Там же]

Сколь неожиданно актуально звучат сегодня для читателя начала XXI столетия предостерегающие видения вековой давности, примеры грядущих технологических катастроф, угаданные творческим предвидением арабского поэта!

Кто вспомнит про туннель, идущий под водой?
Где мчались поезда, там нет следа движенья.
Красавца-лайнера проглотит зев морской.
Погибнет флот, грозящий разрушеньем.
Там, где кипела жизнь теперь царит покой.

[Там же. С. 71]

Ар-Рейхани – подлинный поэт-философ. В рамках своего понимания единства человеческого бытия в мироздании он стремится вписать проявления повседневной жизни и экономической деятельности людей в контекст вмещающих ландшафтов, пейзажей и картин дикой природы, где все тленное, даже храмы богам, построенные людьми, исчезает в вечности:

Осела в шахтах каменная пыль.
Безмолвны штолен узкие пролеты.
Не рвется к небу иглоострый шпиль.
На куполах тускнеет позолота.
Чему не знать конца?

[Там же]

И мы почти воочию видим здесь, как сама природа как будто постоянно уничтожает реальный мир и тем самым словно бы обновляет саму себя путем катаклизмов и вечных перемен:

Где гордый мост, повисший над рекой?
Сегодня от него торчат одни лишь сваи.
Где были острова, там ныне гладь морская,
Опасных рифов след затерян под водой.
Чему не знать конца?

Прочнейшей из плотин грозит обвал.
Былую гавань занесло песками.
Жизнь замерла, где пролегал канал.
Порвалась дружба меж материками.
[Там же. С. 78]

Однако в этом стихотворении можно увидеть и то, как очевидная политизированность настроений поэта-философа невольно сказывается и на характере самой поэтической наррации, назидательную прямолинейность которой адекватно отражает и блистательный русский перевод этого удивительно прекрасного текста:

Побольше скромности, мой гордый небоскреб,
Не краше твой удел судьбы лачуг безвестных,
Святых обителей, где всяк душой – холоп,
Церквей – прибежища обманщиков бесчестных.
Чему не знать конца?

Все рухнет – замок, утопающий садах,
И вилла богача, и царские палаты.
Халупы бедняков, куда уж нет возврата..
От ветхости падут – рассыпавшись во прах.
[Там же. С. 79]

Мы замечаем здесь в поэтическом окружении почти декларативное изложение социально-политических убеждений автора, известного своими резкими антиклерикальными позициями, но в то же время встречаемся и с достаточно неожиданным по своей прямолинейности назидательно-эгалитаристским пафосом обличения «сильных мира сего». Правда, нам следует отметить и то, что в данном стихотворении всякая конкретная социальная несправедливость, царящая в мире, нивелируется в глазах поэта тем самым общим законом безжалостного уничтожения

всего мирского в вечности, столь очевидно отвечающим абстрактному библейскому завету, гласящему, что «все суета сует»:

Изменчивы обычаи и нравы.
Извечна смена правд и небылиц.
Теряют силу мощные державы.
Общин и кланов возраст невелик.
Чему не знать конца?
[Там же]

Но сам поэт в этих стихах свидетельствует нам и о том, что в нашем брэнном мире есть один единственный всемогущий властелин вселенной, неистребимый императив – всеразрушающий безжалостный символ движения мироздания. Имя ему – самум – ураганный вихрь, наводящий ужас на страны восточного Средиземноморья:

Самума страшный крик
Разрезал небеса.
Чему не знать конца?
[Там же. С. 81]

Концовка стихотворения прекрасна своим поэтическим философским синкретизмом, столь гармонично примиряющим красочность восточных образов с прямой социальной назидательностью и оптимистическим фатализмом в восприятии мирового исторического процесса:

Все преходяще в этом странном мире.
Что было, то уйдет,
И только мысль живет,
Частицы духа вечен след в эфире.
Наступит день, когда умолкнут споры,
Утратит золото свою былую мощь.
Народ сомкнет ряды, надеждой вспыхнут взоры,
Страшась возмездия, бежит жестокий вождь,
Падут устои зла, насилия опоры,
И землю оросит животворящий дождь.
[Там же]

Интересно, что мы можем видеть здесь не столько романтический мотив борьбы с судьбой и сильными мира сего, свойственный европейскому индивидуализму гениальных одиночек, – сколько взыскание исходной непогрешимой справедливости абсолюта, вера в конечное воздаяние и возможность исчезновения в мире греха.

Стихотворение заканчивается поэтизацией изначальной концепции вечности, светлым гимном всепримиряющей и милосердной гармонии мироздания, постоянно воспроизводящего самое себя в парадигме неизбывной победы красоты и добра над вселенским злом:

Для спящей вечности года равны мгновеньям,
Века – часам. Пускай придет пора
И рухнет небо, меж руин вселенной
Пребудут вечно семена добра,
Побеги нежности и всходы умиления.
[Там же]

Отметим также, что Амин ар-А. Рейхани – представитель маронитской общины Ливана, сохранившей, несмотря на унию с Ватиканом, свои духовные основы и ритуалы восточного обряда – словно бы воспроизводит здесь концепт коллективного спасения, выдвигаемый православием – в противовес спасению индивидуальному через персональные индульгенции католицизма.

Подобные социально-философские позиции обусловили и восприятие А. ар-Рейхани личности «зеркала русской революции» (согласно известному определению В.И. Ленина) – Льва Николаевича Толстого. Еще в 1898 г. в статье «Преуспевание и обретение» ар-Рейхани впервые в арабском мире заговорил об истинном духовном величии русского писателя, который, как он доказывает здесь, по своей мощи превосходит могущество самого российского императора. В статье «Толстой» из упомянутого собрания «Рейханийят» он оценивает русского писателя как величайшего гения современности. Отмечая, что рожденный графом, Толстой как бы перевоплотился в простого крестьянина,

став олицетворением свободы, братства и любви к ближнему, ар-Рейхани свидетельствует, что российское правительство испытывает благоговейный страх перед личностью Толстого, отдавая себе отчет в том, что его влияние, писательская мощь и духовная власть над миром приобретены не золотом или силой оружия.

Известный своей склонностью к решению политических и социальных проблем, остро стоявших в начале XX столетия перед арабским обществом, ар-Рейхани особо отмечает именно активную гражданскую позицию русского писателя, не раз обращавшегося к своему правительству с безрезультатными призывами к устранению социального зла. Он замечает, что русское правительство, угнетающее слабых и бедных, исповедующих учение Толстого и читающих его книги, вынуждено обращаться с Толстым как к «независимым европейским государством» [См. подробнее: 3].

Мы можем рассматривать это отношение к грандиозной фигуре русского писателя, интеллектуально и духовно противопоставленного императору, в контексте древнейшего восточного мотива фундаментальной антиномии образов «царя неправоудного» и пророка, которым предстает Лев Толстой. Нужно отметить здесь, что в отличие от другого лидера сиро-американской литературной школы, поэта с мировым именем Джебрана Халиля Джебрана (1883–1931), в творчестве которого образ пророка носит сугубо личностный метафизический характер, Амин ар-Рейхани сам активно занимался реальной политикой. Известно, что его усилия в этом направлении не ограничивались творческими сочинениями («Цари арабов» и др.), но выливались в конкретную практическую деятельность, многочисленные встречи и дискуссии с наиболее влиятельными западными и арабскими политическими лидерами в эпоху мучительного формирования новых государственных структур Арабского мира после распада Османской империи.

И в этом же контексте активного социального противостояния злу звучит пронизанное яростным пафосом насильственного свержения власти тиранов стихотворение в прозе Амина Ар-Рейхани «Революция» («ас-Саура»), 1907 г. Считается, что

оно навеяно образами и событиями русской революции 1905 г., и по своему содержанию на первый взгляд столь очевидно противоречит толстовской идее непротivления злу насилieм.

Всю семантически усложненную стилистику этого произведения с его историко-философским контекстом также адекватно передает русский перевод В. А. Волосатова из двуязычного издания «Эхо ливанских гор», выпущенного в Российском Университете дружбы народов в 2008 г. [3].

Это произведение также, как и предыдущее, начинается с пафосной, мрачной картины наступающей жестокой катастрофы, описанной в образах природных катаклизмов рукотворного Конца света. Тогда день становится тьмой, а ночь пылает адским огнем, в котором в ужасе погибает все живое на земле:

День ее – мраком укрыт,
Ночь ее – светом горит.
Заходящее солнце всевидящим оком глядит.
Голос смуты ужасен. В нем слышится крик.
Соловьиная трель, шепот пчел, ливинный рык.
Лижет пятки тиранов горящий язык.
К тяжелой ноше достойный привык.
[Там же. С. 82]

Но причины катастрофы, воспроизводимой поэтом как апокалиптические видения Судного Дня, здесь уже не абстрактно философские или религиозные. Ведь они очевидно социально обусловлены, что декларируется уже самим названием стихотворения – «Революция». Поэт воспеваеТ мир, в котором для тиранов наступает неминуемая расплата за социальное насилие и преступления перед угнетенными:

Горе тем, кто насильничал, лгал и хитрил!
Мир расплаты настал, Судный день наступил,
Смертный час для тирана пробил.
Страшен день Революции, хмурый как дым.
[Там же. С. 83]

И снова стиль поэта становится назидательно прозаическим, словно бы воспроизводя «шершавый язык» агитационного революционного плаката с минимальным набором поэтических тропов. Подобная смена стилистики адекватно ощутима и в русском переводе текста:

Стать под знамя спешит тот, кто близок, и тот, кто незрим.
Вторит бою литавр удивительный гимн.
Сотни лиц загорелись желанием одним.
Голод пламени неутолим.
Страх прибавил немало седин.
[Там же]

Революция – это Судный день для тиранов, апокалиптические видения сменяются почти кинематографическими планами исторических картин свержения и казни неправосудных правителей Древнего Рима, буржуазных революций Англии и Франции. Автор начинает изложение причин социальных потрясений с общего призыва к свержению насилия и прямой поэтизации революционных героев, при этом он использует почти универсальный язык стандартных политически значимых метафор, наподобие отважных предводителей ищущих правды «сыновей и отцов революции»:

Берегися насильник, злодей и гордец,
Гнева ищущих правды, открытых сердец.
Тирании приходит конец.

Сыновья Революции чести верны.
Незнакомы юнцам беззаботные сны,

А мужи беззаветной отваги полны,
Жены львицами рождены,
Проповедники стойки, речисты, умны,
Предводители жаждут войны.
Тирании часы сочтены.

[Там же. С. 83–85]

Но и здесь собственно поэтическую наррацию спасает от безликой назидательной нормативности феноменальное творческое мастерство автора, который в совершенстве владеет искусством эмоционального нагнетания метрических эпизодов, объединенных в смысловые блоки единой рифмой и отделяемых друг от друга графически выделенными завершающими рефренами. В отличие от предыдущего стихотворения «Самум», где рефрен *Чему не знать конца?* придавал смысловое и художественное единство разнородным картинам природных и антропогенных катастроф, в «Революции» рефрены служат также и композиционным задачам смены содержательных эпизодов.

Подобное использование приема рамочной композиции также находит свое точное воспроизведение в русском переводе этого арабского текста. Таковы, например, характерные повторы:

Тирании приходит конец!
...
Тирании назначено пасть!
...
Тирании часы сочтены!
...
Тирании назначено пасть! (и т. д.)

Ар-Рейхани вновь и вновь пафосно рисует картины народного восстания, грозящего разгулом насилия и неминуемой гибелью любого тирана, угнетающего слабых и обездоленных. При этом он использует сильнейшие фонетические и ритмические ассонансы, придающие этим почти декларативным строкам политических заявлений наивысшую эмоциональную патетику почти воочию зримых и реально ощутимых образов:

Видишь пламя, тиран, слышишь крик, слышишь гром?
То огонь канонады, свист пуль, взрывы бомб!
Берегись, беги! Нетверда твоя власть.
Кто исполнит приказ твой – убить иль украсть?
[Там же. С. 85]

Характерны три конкретных эпизода свержения тирании, которые приводит далее поэт. Они словно заимствованы из учебников истории, (здесь в тексте есть даже само слово «урок»!), но переосмысленных в рамках либеральной концепции всеобщей свободы и торжества демократических институтов:

Древним Римом урок неплохой преподан.
Юлий Цезарь, гордыней слепой обуян,
Воцарился, но пал, изнывая от ран,
Жертвой гнева свободных римлян.
[Там же]

С явным одобрением и удовольствием описаны и последние дни французской абсолютной монархии, свергнутой восставшим народом, который и сегодня в дни праздников танцует фарандолу на руинах разрушенной тюрьмы Бастилии.

И парижский урок для примера хорош.
Штурм Бастилии, узникам – воля, и что ж,
Парижане немедля пускают под нож
Короля и французских вельмож.
[Там же]

Наконец, кровавые образы из истории Английской буржуазной революции приведены в строфе, неожиданно напоминающей своей стилистикой о разухабистых куплетах английской народной поэзии, знакомых нам по некоторым стихотворным версиям Роберта Бернса:

И уроки Британии каждый поймет.
Дал присягу на верность английский народ
Пивовару, король же отныне не в счет.
Кто был слаб, тот вознесся над сильным, и вот
Короля уже ждет эшафот.
[Там же]

Исторические обобщения вновь вынуждают поэта обратиться к образам природных катаклизмов – когда народное

волеизъявление воспевается в образах вулканических извержений, чья неизбежность обусловлена естественными законами мироздания.

И проснулся народ, духом вольности пьян.
От огня ее вспыхнул огромный вулкан.
Всяк стоящий за правду неистов и рьян.
У плебея в руках меч свой видит тиран.
[Там же. С. 87]

При этом яркая пафосная идеализация революционеров (среди которых, к тому же еще и речистые и умные «проповедники»!) может представляться явной отсылкой к событиям первой русской революции с ее характерной пролетарской символикой:

Берегись тиран! Видишь море знамен?
То победное шествие красных колонн!
[Там же]

Лексический набор здесь, действительно, может легко напомнить внимательному читателю об эстетике русской революционной наррации обитателей рабочих окраин, в которую, правда, органически вплетаются и восточные порфиры и золотые скипетры азиатских сатрапов. (Отметим и тот важный факт, что в арабском тексте мы видим именно термин «красные воины» (*джунуд хумр*) для обозначения революционеров.)

Новый мир начинается новой зарей.
Ты не видишь огня над фабричной трубой,
Где в печи – и порфира, и скипетр золотой,
Там насильник – изгой.
Там раба ожидает свободы покой,
Там за честь обездоленных бьется герой.
[Там же]

Стихотворение заканчивается вполне определенно: победой красных знамен Революции. Черно-белая картина универсальной социальной катастрофы, представленная в предыдущих

строках этого стихотворения, с ее мрачным серым дымом и антиномией дня и ночи, света и тьмы, здесь, наконец, обретает цвет – это золото пламени пылающего вулкана и алые знамена воинов Революции!

Берегися, тиран, тех, чья воля крепка.
Алых стягов победа близка.
[Там же]

При этом, очевидно, о самой Первой Русской революции ар-Рейхани, в силу его западного образования и особенностей биографии, было известно намного меньше, чем о знаменитых исторических событиях Античности и буржуазных революциях Нового Времени в европейских странах, отсылки к которым он делает для читателя, видимо, так же, как и он сам, знакомого, хотя и в самых общих чертах, с указанными фактами. Возможно, именно поэтому один лишь только этот используемый им столь зримый, яркий образ пылающих алых знамен красных воинов становится значимым символическим обобщением, завершающим рефреном для всего этого программного поэтического манифеста.

Сопоставительный анализ двух идеологически значимых произведений Амина ар-Рейхани позволяет заметить, что его поэтические попытки представить социальный протест в образах природных катастроф в общем контексте эволюции мироздания в рамках философски-пантеистического концепта «единства сущего» (известного в суфийской философской традиции как *вахдат аль-вуджуд*), все же не органичны. Подобное наблюдение позволяет выявить и адекватный русский перевод этих текстов, который доступен для сравнения с арабским оригиналом в рамках цитируемого нами уникального двуязычного издания РУДН.

Так, например, вполне характерно, что разделы «Революции», где перечисляются известные события европейских политических кризисов, крайне нормативны и наименее художественно значимы – что блестяще передано также и в русском переводе этих текстов. В то же время в тех строках, где поэт поднимается до уровня более высоких абстракций – в данном

тексте – отсылающих к событиям Русской революции, о которых у автора, очевидно, имеются лишь самые общие представления (характерные алые знамена пролетарской символики и «юридические» в самом общем смысле отсылки к тезисам «речистых проповедников» о неизбежности свержения «тирании»), стиль поэта становится крайне эмоционально насыщенным. Он поднимается до уровня высокого эмпатического воздействия на читателя. Отсюда и тот очевидный контраст с предыдущими довольно «информативными» частями стихотворения, когда мы можем наблюдать использование в тексте стилистически насыщенного приема эмоционального нагнетания зримых образов и одновременно блестящее владение всем арсеналом фонетических средств: рифмовки, ассонансов и диссонансов, аллитераций, синтаксических и метрических параллелизмов, особого напряжения ритмических структур поэтической наррации. Очевидно, здесь можно ставить и вопрос об особенностях «ораторской» стилистики данного типа текста, предназначенного для устного восприятия «на слух» в рамках древнего арабского ораторского искусства *аль-хитаб*.

В той же мере справедливо и замечание об исключительном по своей силе «зрительном» воздействии, которое оказывает на читателя собственно графическая структура этого стихотворения, жанр которого, как и многих других его произведений был обозначен самим автором как *шир мансур*, «поэзия в прозе». Как и все они, это стихотворение удивительно изящно по форме и столь отлично как от традиционной столбцовой касыды классической средневековой арабской традиции, так и от известных форм строфической арабской поэзии (*мувашишах, заджаль, рубаи, суляси* и пр.)

Такие же выводы можно сделать и в результате анализа стихотворения в прозе «Самум»: в разделах, касающихся собственно идеологических проблем, едва ли не становящихся лишь пропагандистскими лозунгами, касающимися проблем социальной несправедливости, стиль автора отличается почти канцелярским лаконизмом и нормативностью, хотя и умело скрытой мастерским пером талантливого версификатора.

Если стихотворение «Самум» представляет собой попытку вписать социальные конфликты в контекст природных катастроф, то «Революция» ар-Рейхани – напротив, стремится описать социальные конфликты в стилистике природной катастрофы. На примере этих двух исключительных по силе эмоционального воздействия произведений, мы можем ясно увидеть, что разрешения трагических конфликтов современного ему мира ар-Рейхани ищет в природной гармонии, имманентно присущей всем явлениям нашего мироздания. Но в то же время нам становится очевидно, что и сама природа склонна к саморазрушению, деструкции, и это так блестяще выявляют строки стихотворения «Самум» – хотя и небольшого по объему, но глубочайшего по своим внутренним смыслам.

Следует вспомнить, что серьезные противоречия сопровождали не только художественное и публицистическое творчество, но и всю жизнь Амина ар-Рейхани. Ведь этот человека-легенда всегда стремился соединить собой и в самом себе Запад и Восток, поэзию и прозу, философию созерцания и социальную революцию. И все же мы можем утверждать, что ар-Рейхани как поэт очевидно превосходит ар-Рейхани-политика, революционера, общественного деятеля, и даже философа. Не случайно, все его самые благородные и хорошо известные политические инициативы, такие как поиски решения палестинской проблемы, примирения правителей арабских монархий и европейских держав, единства Арабского мира или гармоничного приобщения к современной западной цивилизации и т. д., никогда не были и, наверное, не могли быть реализованы. Ведь в конечном счете они принесли ему лишь горькие разочарования с которым он, гражданин мира и великий поэт, вернулся к себе на родину в деревушку Фурейка в Ливанских горах, где и обрел свое заслуженное бессмертие. Потому что именно то великолепие образов природных стихий, непрестанно творящих и разрушающих все вокруг в своем неизбывном стремлении к воспроизведению изначальной абсолютной гармонии мироздания, которое столь вдохновенно воспел в своем творчестве Амин ар-Рейхани, навеки подарило миру уникальный образец подлинной высокой поэзии

ИСТОЧНИКИ

1. Али-Заде Э.А. Русская литература и арабский мир (к истории арабо-русских литературных связей). Книга 1. Москва: ООО «Издательство МБА», 2014. 524 с.
2. Левин З.И. Философ из Фурейки. М.: Наука, 1965. 72 с.
3. Эхо ливанских гор. Джебран Халиль Джебран, Амин ар-Рейхани: Стихотворения / Двухязычное издание. Пер. с араб. В.А. Волосатова. Послесловие и ред. текста М.В. Николаевой. М.: РУДН, 2008. 107 с.

И. Е. Билык

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ МОТИВОВ В ПЬЕСЕ НАЗИРА АЛЬ-АЗМА «УРУК ИЩЕТ ГИЛЬГАМЕША»

Мифологизм стал заметным явлением в арабских литературах XX в., в том числе и сирийской. Статья посвящена исследованию пьесы Назира аль-Азма, в которой он обращается к широко известному эпосу о Гильгамеше, используя в своем произведении целый ряд мифологических и сказочно-фольклорных мотивов, архетипов, мифонимов. Опираясь на основные события в жизни мифоэпического героя, драматург создает собственную историю, где наряду с универсальным общечеловеческим звучанием находит отражение и современная автору действительность, хотя и в несколько завуалированной форме.

Ключевые слова: мифологизм, сирийская литература, Назир аль-Азма, Гильгамеш, драматургия.

Interpretation of the mythologic motives in the play “Uruk seeks for Gilgamesh” by Nazeer el-Azma

Summary. In the 20-th century mythologism became a notable phenomenon in the literature of the Arabic countries, Syria among them. This article analyzes the play by Nazeer el-Azma, in which the author turns to a famous Epic of Gilgamesh, and a wide variety of mythological and folkloric motives, archetypes and myths. The playwright shapes his own vision, based on life events of mythological character, which carries a universal message along with touch of author’s contemporary reality, though in a somewhat disguised form.

Key words: mythology, Syrian literature, Nazeer el-Azma, Gilgamesh, drama.

В 2014 г. сирийский поэт, писатель, литературовед, доктор Назир аль-Азма¹ выпустил книгу под названием «Возвращение

¹ Назир аль-Азма (р.1930) – сирийский поэт, прозаик, драматург, литературовед. Окончил гуманитарный факультет Дамасского университета. Получил ученую степень доктора филологии в США, преподавал в университетах США, Марокко, а также в университете короля Сауда в Эр-Рияде. В 1957 г. принял участие в из-

Иштар из подземного мира» [2], в которой едва ли не впервые в арабских исследованиях констатируется наличие такого явления, как мифологизм. Автор, справедливо указывая на тот факт, что этот феномен распространяется как на поэзию, так и на драматургию и прозу, концентрирует свое внимание на перечислении авторов, в творчестве которых встречаются мифологемы, передает краткое содержание их произведений, выделяя, в частности, упоминания об Иштар – богине любви, красоты и плодородия. Интерес к теме возник у Низара аль-Азма значительно раньше, в 1986 г. он опубликовал пьесу «Урук ищет Гильгамеш» [3], где фигурирует богиня.

Несомненно, являясь одной из самых красивых, поэтических и глубоких страниц культуры древнего Востока, эпос о Гильгамеше привлекал с момента расшифровки в XIX в. многих ученых, переводчиков, поэтов, как зарубежных, так и отечественных [34]. Поэтому нет ничего удивительного в том, что европейски образованный сирийский литератор нашел в этом материале источник вдохновения, воплотившегося в пьесе, анализу которой и посвящена наша статья. Стоит отметить, что прежде данное произведение не становилось объектом специального исследования.

По замыслу автора уже сама структура пьесы, состоящей из двенадцати картин (лауха) и финальной части соотносит произведение с эпосом о Гильгамеше, наиболее полная версия которого, обнаруженная в середине XIX в. была записана на двенадцати шестиколонных табличках клинописью [11. С. 82–117, 302–304; 18; 17]. Картины отделены одна от другой авторской ремаркой «затемнение».

Сюжет пьесы разворачивается вокруг главного героя Гильгамеша, легендарного царя Урука. Экспозиция в произведении

дании журнала «Поэзия». Печатается с начала 1950-х гг., автор 9 поэтических сборников: «С упреком» (1952), «Не верьте даже луне» (1955), «Мясо и колосья» (1957), «Завтра ты скажешь: “Он был”» (1959), «Дети в ссылке» (1961), «Пророк Хидр и каменный город» (1979), «Время Евфрата сияет в сердце» (1981), «Колокола июля» (1981), 8 пьес, романа «Шейх и пещера на крови» (1984), а также ряда исследований, среди которых «Ади бен Зейд аль-Аббади» (1960) – о жизни и творчестве джахилийского поэта, «Ступени и символика суфизма» (1983), «Джебран и иностранное влияние» (1986) и др. [1. С. 511; 20].

минимальна: из диалога прорицателя Гильгамеша и его матери выясняется, что царь находится в состоянии замешательства, тревоги. Здесь же в первой картине происходит завязка пьесы – Гильгамеш объясняет свое состояние следующим образом: «У меня нет сил очутиться лицом к лицу с моим народом. Я проснулся сегодня утром и обнаружил на моих ладонях татуировку – в виде дракона и реки смерти... Ее не было прежде... она как будто приклеилась к коже... навсегда»² [З. С. 8–9]. К тому же герой слышит голоса, которые говорят ему, что татуировка исчезнет, если он «омоет руки в реке смерти» [Там же. С. 9] в подземном мире. Этот мотив и становится отправной точкой последующего исчезновения Гильгамеша из города.

Гильгамеш видит сны, которые лишают его покоя и мечтает отправиться к Ною-Утнапиштиму, «разгадывающему тайны» [Там же. С. 5] в надежде найти ответы на мучающие его вопросы. Развитие действия происходит в картинах со второй по восьмую: заговор жрецов, появление во дворце Энкиду и делегации представителей жителей города в поисках Гильгамеша. Все обеспокоены судьбой Урука, которому угрожают правители Киша с одной стороны и дракон Хумбаба, пожирающий девушек – с другой. Возведенная Гильгамешем крепостная стена из ливанского кедра не может защитить город. В отсутствие Гильгамеша власть захватывает совет жрецов. Они сдают город Кишу и пытаются натравить «лесного богатыря» Энкиду на Гильгамеша, осуждают на смерть мать Гильгамеша, его прорицателя и подданных царя – крестьянку, охотника и ювелира.

Седьмая картина посвящена диалогу жреца Таммуза и жрицы Иштар. Они понимают реальность угрозы, объединяются с представителями народа и приходят к выводу о том, что город может спасти только Энкиду [Там же. С. 44]. В качестве ответных мер совет жрецов решает подослать блудниц, в том числе и одну, переодетую в Иштар для соблазнения Энкиду (восьмая картина).

Кульминацией драмы можно считать десятую картину. Ее предвещает ремарка автора о том, что она имеет особый характер, представляя «сновидение, как будто это – видение Гильгамеша наяву»

² Здесь и далее перевод наш. – *И.Б.*

[Там же. С. 60]. В картине необходимо выразить некое «предчувствие катастрофы, которая вот-вот должна произойти с его царством, а он мечется между тайнами жизни и скипетром власти» [Там же].

Далее (картины одиннадцатая и двенадцатая) происходит встреча Гильгамеша и Энкиду, их единоборство, затем они становятся друзьями и уже вместе сражаются с драконом, побеждают его, но Энкиду получает смертельные ранения. Гильгамеш скорбит по потерянному другу, приказывая возвести ему памятник. В финале власть возвращается к Гильгамешу, он освобождает приговоренных к смерти и звучит гимн возрождения Урука.

Главными действующими лицами пьесы являются: жрица богини Иштар и Гильгамеш.

Образ жрицы интересен и неоднозначен прежде всего потому, что в некоторых сценах автор не употребляет слово «жрица», а называет ее Иштар, так же к ней обращаются и другие персонажи. В частности, это проявляется в сцене, когда она становится проводницей Гильгамеша в царство мертвых. Здесь автор снимает слово «жрица» перед ее именем, явно используя мифологический мотив нисхождения богини Иштар в подземное царство. Жрица как бы является олицетворением богини Иштар и ее земным воплощением. Интересно, что в своем исследовании, пересказывая содержание собственной пьесы, Назир аль-Азма сосредоточивается на любви Иштар к Гильгамешу, тогда как в самой пьесе сентиментальная коллизия мифологии – неразделенная любовь богини Иштар к Гильгамешу не становится основной (как нет и быка, которого посылает богиня Иштар отомстить Гильгамешу за нежелание стать ее мужем). Однако намек на нежные отношения заявлен уже в первой картине: переживая за сына, Тансун говорит Шамруху: «Позови Иштар..., возможно, она вернет радость в сердце царя-героя» [Там же. С. 8]. В девятой картине происходит основной диалог между ней и Гильгамешем. Иштар лишь мягко упрекает царя в том, что он ее отвергает, несмотря на то, что она является эталоном «красоты и женственности» [Там же, с. 58]. На самом деле, жрица Иштар ведет себя как любящая женщина, она пытается предупредить царя и о заговоре жрецов, и об угрозах

его подданным, и об опасностях нисхождения в подземный мир. Жрица богини любви противостоит заговору жрецов, объясняя им, что трон Урука по праву принадлежит Гильгамешу, что он заботится о своем народе, и народ его поддерживает, вызывая тем самым гнев верховного жреца и закрытие ее храма. В финальных сценах жрица ухаживает за раненым Энкиду, утешает Гильгамеша, переживающего смерть друга.

Как и многие божества древности, мифологическая богиня Иштар амбивалентна – карающая, мстящая и помогающая, однако здесь мы имеем несколько другую парадигму амбивалентности – богиня добродетельная и порочная. Так, верховный жрец упрекает героиню в том, что она «переходит на сторону Гильгамеша»: «Тебя (Иштар. – *И.Б.*), как и блудниц Иштар, интересует только страсть. Тело...Тело... Ради него вы разрушаете город» [З. С. 24]. Эта парадигма достаточно подробно исследована в монографии сирийского писателя, автора ряда работ по мифологии и истории религий Древнего Востока Фираса ас-Савваха [13], где Иштар воспринимается как покровительница одновременно и матерей, и «жриц любви». Ф. ас-Саввах считал основных богинь практически всех древних пантеонов (семитских, древнеегипетского, древнеримского и древнегреческого) вариациями одного и того же представления о высшем женском божественном начале, нашедшем окончательное воплощение в образе девы Марии. Будучи явно знакомым с монографией своего коллеги, Назир аль-Азма постепенно, на протяжении всей пьесы, как бы «освобождает» свою Иштар от ореола порочности.

С одной стороны, в пьесе есть такие второстепенные персонажи как «блудницы (*багая*) Иштар», т.е. девушки соответствующего статуса при храме богини. Блудницам Иштар – при всем их периферийном значении – драматург отводит самую объемную картину пьесы. Совет жрецов, отобрав у жрицы Иштар ее храм, посылает блудниц, в том числе и одну, замаскированную под Иштар, соблазнить Энкиду и настроить его против Гильгамеша. Стоит отметить, что идея маски, переодевания персонажа – распространенный прием в мировой драматургии.

Достаточно эротичная сцена соблазнения Энкиду ассоциируется не только с оргиастическими культами древнего Востока, но и воспроизводит ту свободу сексуальных отношений, которая была характерна для древней Месопотамии и нашла отражение как в сохранившихся текстах того периода [30], так и в самом эпосе о Гильгамеше. Наличие такого рода эпизода само по себе является достаточно редким явлением, если не сказать беспрецедентным, в арабской литературе XX в. Думается, что автор ощущает некоторую свободу, следуя в этом отношении за древним источником, еще и потому, что он достаточно длительное время прожил в США [20]. Стоит отметить, что и ситуация в сирийском обществе в 1960–80-е гг. была более светской, чем в начале XXI в., такие сцены встречались даже в кинематографе³. С другой стороны, автор как бы выводит из этой ситуации саму жрицу Иштар, высвечивая ее положительный, добродетельный образ. (В финале пьесы разоблаченные блудницы просто сбегают.)

Тем самым автор подчеркивает свое отношение к богине и отражает явные симпатии, бытующие касательно Иштар в сирийском обществе.

В том, что касается Гильгамеша, то все сюжетные линии пьесы выстраиваются вокруг этого героя, и в создании его образа автор максимально использует материал древней поэмы. Так, например, представлен Гильгамеш устами Иштар в диалоге с верховным жрецом: «Как ты отвергаешь этого великана, обладающего твердостью камня и упругостью падуба?» [З. С. 32] И далее следует цитата из эпоса «Он может схватить бронзовый столб правой рукой и удерживать льва – левой, его пронизательность – стремительней, чем ураган. Он одновременно бог и человек, он знает секреты людей и тайны богов» [Там же].

Образ Гильгамеша – единственный в пьесе, претерпевающий определенную эволюцию. Смятенный, неуверенный в себе, мечущийся, погруженный в тоску и к тому же не отличающийся высокой нравственностью – таким предстает царь в начале пьесы. Затем он как бы «пробуждается», размышляет, постепенно начинает

³ Например, в фильме «Фахд» (1972, реж. Набиль ал-Малих), посвященном алавитскому герою сопротивления французам и др.

осознавать свои заблуждения и устремляется к постижению вечных истин. В этой связи показателен диалог Гильгамеша и жрицы Иштар из девятой картины:

Гильгамеш: «Я пресытился хлебом страсти. Самые красивые невесты Урука приходили ко мне в постель. Ты – образ Иштар, я хочу, чтобы ты взяла меня за руку и отвела к ложу нижнего мира. К земле мертвых».

Иштар: «Почему тебя заботит путешествие в землю мертвых?»

Гильгамеш: «Одна мысль вызывает бессонницу, заполняет сердце и разум – пересечь тьму к источнику вечности и овладеть травой жизни».

Иштар: «Я – эта трава, Гильгамеш!»

Гильгамеш: «Нет, ты – яблоко, а у меня закончился яблочный сезон. Я хочу ту траву, что растет из кожи людей».

Иштар: «Возьми мою руку. Я – твой проводник к ней. Мое тело – твой мост к ней» [Там же. С. 59].

Этот диалог переключается со сценой соблазнения Энкиду, но прямо противоположен по содержанию. Сама Иштар ведет себя намного более целомудренно, чем ее девушки. Кроме того, Гильгамеш откровенно говорит жрице о разочаровании в прежнем образе жизни, а также обосновывает свое стремление заполучить траву бессмертия.

Под воздействием дальнейших событий, а также, благодаря заботе Шамруха, жрицы Иштар и Энкиду, воспринявший «истинное знание» от Ноя, Гильгамеш становится отважным, смелым героем, безо всяких колебаний вступающим в противоборство с «силами зла», освобождающим свой город и народ.

Очевидно, что Назир аль-Азма, руководствуясь общим замыслом произведения, создает образ некоего абстрактного правителя, существование которого возможно в любом и не только арабском государстве.

Энкиду играет в пьесе второстепенную роль. Образ богатыря [10. С. 273–274] раскрывается автором практически в полном соответствии с эпосом. Придя во дворец в поисках Гильгамеша, понимая, что, только объединившись с царем, они могут противостоять силам зла, Энкиду осознает разрушительные последствия

власти жрецов, однако те в целях нейтрализации героя подсылают ему блудниц, и Энкиду поддается их чарам. Тем временем жрица Иштар раскрывает истину и Энкиду, и Гильгамешу. Далее, как и в эпосе, Энкиду и Гильгамеш объединяются и побеждают дракона. Энкидо гибнет, а Гильгамеш приказывает установить памятник герою, причем все, как в эпосе – здесь автор цитирует древнюю поэму: «Сделайте памятник моему другу Энкиду, используйте лазурит для его груди, золото – для тела. Возведите постамент из дерева, на него поставьте бокал из агата, наполненный медом, и бокал из лазурита, наполненный маслом и подставьте их лику солнца» [З. С. 81].

Жрецы, несмотря на обстоятельное их представление в начале пьесы, задействованы всего в двух-трех сценах с невыразительными репликами, смысл которых сводится к полной поддержке верховного жреца, в частности, в суде, который создал совет жрецов. Описание происходящего в суде очень похоже на пародию на судопроизводство. Жрецы как бы лишены собственных имен и фигурируют в пьесе как служители культов определенных богов, причем автор приводит сведения о том, какие это боги, что, в целом, совпадает с пантеоном шумеро-аккадской мифологии. «Жрец бога Ану: Ану – бог неба, жрец бога Энлиль: Энлиль – бог луны, жрец солнца: солнце, жрец Анки: Анки – бог Земли, жрица Иштар: Иштар – женская богиня любви и плодородия, жрец Таммуза – мужской бог плодородия и любви» [Там же. С. 6].

Исключением является верховный жрец, появляющийся в целом ряде сцен и играющий, собственно, роль основного «злодея». Автор презентует его как жреца бога Ил, считая его «высшим божеством в вавилонской мифологии» [Там же. С. 5]. Действительно, Ил (Илу, Илум, Илим, Эл, Элоах, Элохим первоначально «сильный», «могучий» приняло значение «бог») является в западносемитской мифологии (Угарит, Финикия) верховным богом, демиургом и первопредком [11. С. 506–507]. Верховный жрец – главный интриган и коррупционер в Уруке, он мечтает изгнать, а еще лучше убить Гильгамеша руками Энкиду, сдает город Кишу, притесняет народ, обкладывает местное население непомерными поборами. Здесь небезынтересна, на наш взгляд, идея

десакрализации, и практически дезавуирования богов древнего пантеона, кроме жрицы богини Иштар и жреца Таммуза. Но если Таммуз хотя и достаточно пассивно, но все же поддерживает жрицу богини в ее противодействии заговору, то самой жрице, как уже было сказано, автор отводит особую роль.

Шамрух – прорицатель или предсказатель (*арраф*) Гильгамеша – весьма любопытный образ, один из самых развернутых и сложных в пьесе. Прежде всего необходимо остановиться на самом имени персонажа. Несмотря на то, что в арабском языке есть слово «шамрух» или «шумрух», означающее «1) пальмовая ветка с финиками; 2) виноградная лоза с гроздьё; 3) пальмовая ветка (без листьев), прут» [4. С. 416; 27], осмелимся предположить, что данное имя восходит к персидскому «Симургу». Явление «передвижения» симилиантов «с-ш», как и некоторых других звонких и глухих звуков в семитских языках подробно описано Б.М. Гранде [6. С. 60–63]. Такое же «передвижение» характерно для арабского и персидского языков (например, «фиалки» – «*банаф-садж*» в арабском и «*банафше*» в персидском)⁴. К тому же, имя «Симург» имеет и другие варианты в связи с распространенностью мифа о Симурге, заимствованном, в частности, и тюркскими народами, в том числе татарами. Так, в татарском варианте имя имеет форму «Семруг» (что очень близко к нашему Шамруху). Симург в иранской мифологии – вещая птица, иногда Симург выступал орудием судьбы и охранителем рода эпических героев Сама, Заля, Рустама (например, в поэме Фирдоуси «Шах-наме») [11. С. 436–437; 32]. И в пьесе Шамрух постоянно помогает Гильгамешу, защищает его и Тансун. Очевидно, что в данном образе содержится намек и на урукского заклинателя Синликеуннинни, которому по традиции приписывается наиболее полная запись поэмы о Гильгамеше, известная под названием «О все выдавшем» и изложенная в двенадцати песнях [11. С. 303]. Понятно, что такое сложное для арабского языка имя заставило автора отказаться от него. Однако и в самом тексте пьесы есть соответствующий

⁴ Интересно, что такого же рода явление встречается в некоторых диалектах арабского языка. Так на ливанском диалекте слово «дерево» может звучать, как «сadjара» вместо литературного и распространенного в других диалектах «шаджара».

эпизод, подтверждающий эту аллюзию. В авторской ремарке к третьей картине: «(Прорицатель пишет на глиняных табличках клинописные буквы...)» [З. С. 15]. И далее, Энкиду, пришедший во дворец в поисках Гильгамеша, обращается к Шамруху: «О, прорицатель, оставь эти таблички, брось эту нумерацию...» [Там же. С. 18]. На что прорицатель отвечает: «Я записываю на обожженной глине, на кирпичах, смысл дней, и я пишу его (Гильгамеша. – *И.Б.*) биографию с колыбели... Мои цифры для господа господ Ану» [Там же. С. 19].

Шамрух играет в пьесе важную роль. Пьеса начинается репликой прорицателя: «Гильгамеш, сын Тансун, не улыбается сегодня утром, как будто он спал с гидрой⁵, а не с невестой. О мать-хранительница! Твоему герою наскучил аромат невест. Он ищет запах крови» [Там же. С. 7]. Тансун упрекает Шамруха в том, что он слишком язвителен. Именно прорицатель определяет состояние Гильгамеша: «Гильгамеш печален до смерти. Весь город говорит об Энкиду, а Гильгамеш вращает свои ладони, рассматривает их так, как будто хочет прочесть по ним будущее» [Там же. С. 8]. Шамрух, несмотря на то, что он поддерживает Гильгамеша и пытается интерпретировать его видения, тем не менее, позволяет себе издеваться над царем: «Не привести ли мне к тебе татуировщика, о мой господин, пусть он нарисует такие же татуировки на моих ладонях, тогда нас будет во дворце двое с подобным дефектом» [Там же. С. 9]. Он смеется над верховным жрецом, в ответ на реплику которого: «...Власть жрецов по воле богов», Шамрух отвечает: «Воистину, ты – краб богов» [Там же. С. 12]. (Здесь идет игра слов «власть» – «краб» («*сульта*» – «*сальта'ун*». – *И.Б.*). Упрекая верховного жреца за то, что он пришел требовать еще золота в свою казну, Шамрух обращается к нему, используя тот же прием: вместо «верховный жрец» он употребляет «хитрейший жрец» («*кабиру-л-кахана*» – «*кахину-л-кахана*». – *И.Б.*). Шамрух не перестает пререкаться с верховным жрецом, даже в процессе суда над собой, где ведет себя весьма отважно, откровенно высмеивая коррумпированный совет жрецов. Все это позволяет

⁵ В арабском варианте «*тиннина*» – мы переводим, как «гидра», так как в русском языке от слова «дракон» нельзя образовать женский род.

также говорить и о реминисценциях архетипа шута в средневековой европейской драматургии. Персонаж вызывает явную симпатию автора.

Тансун – мать Гильгамеша в пьесе. В ее имени нашло отражение имя матери мифоэпического Гильгамеша – богини Нимсун. Кроме того, автор называет ее также дочерью Лугальбанды, хотя по эпосу так звали ее «смертного» мужа, отца Гильгамеша (и по исторической информации он также являлся отцом героя). Она, как и любая любящая мать, поддерживает сына, переживает за него, стойко переносит судилище, но, в целом, образ очень невыразительный.

На примере имен Шамрух и Тансун мы видим особое использование мифонимов, когда автор несколько изменяет известный мифоним, но не настолько, чтобы он был совсем неузнаваемым. По всей видимости, это – вполне осознанный выбор драматурга, но если в трансформации Симурга в Шамруха он руководствуется приближением лексемы к арабскому языку, то замена Нимсун на Тансун, скорее происходит от желания автора сделать своего героя в большей степени именно человеком, а не богочеловеком.

Властителя вечных тайн автор представляет в списке действующих лиц под именем Утнапиштим (в наших источниках Ут-напишти [8. С. 108–109; 11. С. 303]), сопровождая его следующим комментарием: «Господин потопа в шумерской и вавилонской литературе» [3. С. 5]. Имя Утнапиштива упомянуто в самой пьесе еще два раза, в ремарке к десятой картине: «Утнапиштим – символ мудрости» и «Утнапиштим – Ной Шумера и Вавилона» [Там же. С. 60]. Далее во всей пьесе, как и в ее ключевом эпизоде (кульминации), этот персонаж фигурирует как Ной (видимо, как более узнаваемая фигура победителя потопа). Автор представляет Ноя как девяностолетнего старца в белом одеянии. Гильгамеш обращается к Ною словами: «О, солнце мудрости! ... Я твой сын, о Ной, овладела мной печаль, преследует меня видение за видением, кошмар сменяется кошмаром» [Там же. С. 63]. Далее автор вставляет текст эпоса: «Я преодолел воды смерти [чтобы прийти. – *И.Б.*] к тебе. Ты тот, кто вошел в собрание богов. Я хочу спросить тебя о живых и мертвых. Как найти мне ту жизнь, которую

я ищущу?» [Там же. С. 64]. Ответы и наставления Ноя звучат как гимны, и в них автор также использует отдельные пассажи из эпоса. «Разрушь твой дом и построй ковчег, брось твою собственность и проси жизни, презирай наслаждения этой жизни и спаси твой народ. И перенеси на ковчег жизни частичку каждого существа» [Там же. С. 67] – такие советы дает Ной царю, объясняя ему, что люди смертны и все на земле подвержено тлению, поэтому искать траву бессмертия бессмысленно, надо жить своей жизнью: «Гильгамеш – это – жизнь, человек – это жизнь. Ты – ковчег для Урука, а жрецы – твой потоп. Ты – трава (бессмертия. – *И.Б.*), а жрецы – смерть» [Там же. С. 65].

Ной трактует сны царя, объясняет, что Иштар – это «второе лицо» Гильгамеша, она призвана повести его правильным путем, а Энкиду послан ему в помощь. «Печаль терзает тебя, печаль. Возвращайся в Урук, выступи против деспотов Киша. И сражайся с драконом. Это – твой потоп» [Там же].

Интересно, что Назир аль-Азма – не первый арабский литератор, кто трактует архетип «потоп» в иносказательном смысле. Михаил Нуайме в «Книге Мирдада» устами своего главного героя определяет его как «потоп страстей» [12. С. 314], бушующих в душе человека и обосновывает необходимость победы индивидуума над ним для достижения совершенства [5. С. 223–224].

Интерпретация Ноя в пьесе содержит, на наш взгляд, и некоторые библейские аллюзии, что вполне объяснимо, учитывая аналогичное функционирование, а по выводам некоторых исследователей и непосредственную связь [9. С. 169] шумерского Ут-напишти и библейского Ноя.

Автор обращается не только к мифонимам – богов и богинь шумеро-вавилонского пантеона, но и к мифонимам – архетипам предметного мира – потоп, трава бессмертия, скорпион, дракон и т. п.

Среди второстепенных действующих лиц мы встречаем Человека-Скорпиона. Автор представляет так: «Символ зла, которое героизм обращает в добро, представлен в пьесе тремя людьми». Появляются люди-скорпионы всего в одной картине [3. С. 60–63], охраняя вход в землю мертвых (в мифологии – чудовища преисподней).

Гильгамеш вынимает меч, отсекает их жала-щупальца, и они становятся друзьями нашего героя, беспрепятственно пропуская его к Ною в царство мертвых. Интересно, что в разных культурах скорпиона «ассоциируют с богиней-матерью, например, с вавилонской Иштар и египетской Исидой. В верованиях шумеров ... люди-скорпионы охраняли священные врата» [31]. Таким образом, автор заимствует два существующих мифологических мотива, совмещая их в единое целое.

Дракон представлен автором как «легендарное животное с несколькими головами, изрыгающими пламя, символизирующее зло в наших древних легендах» [3. С. 6]. И, хотя он внесен автором в список действующих лиц, в пьесе он не появляется, оставаясь как бы за пределами сценического действия, однако, о нем постоянно все говорят. В тексте пьесы он назван Хумбабой. Этот ассоциативный образ совмещает черты богатыря-исполина Хумбабы – противника Энкиду и Гильгамеша (по эпосу), охраняющего священные кедры [18], а также подземного дракона Кура [25], с которым сражается Энкиду.

В драматургическую канву произведения введена делегация подданных: охотник, крестьянка, ювелир. Это – собирательный образ народа Урука. Подданные царя Гильгамеша сочувствуют ему, поддерживают, как могут, верят в него. Народ символически представлен тремя персонажами, олицетворяющими занятия жителей города – охоту, сельское хозяйство и ремесло. История этих угнетенных жрецами-заговорщиками жителей города достаточно драматична – их судят, приговаривают к смерти. По замыслу автора, именно они начинают искать Гильгамеша, который и спасает их в финале пьесы. Этим образом автор выражает свое отношение к роли народа в политических событиях, и шире – в историческом процессе.

В пьесе есть еще ряд обезличенных персонажей – евнухи, стража, однако их функции носят чисто технический характер – они обслуживают то жрецов, то Гильгамеша, и фигурируют только в авторских ремарках.

Введение образа ювелира позволяет автору раскрыть некоторые символы, присущие и современному арабскому миру. Так,

ювелир приносит в дар Гильгамешу кольцо «для защиты от кошмаров видений» [3. С. 16] и деревянную ладонь с изображением глаза, которая «закроет от него (Гильгамеша. – *И.Б.*) глаз зла... Этот зрачок в центре ладони – глаз отражает глаз» [Там же]. Значение этого символа в арабском мире – известно, это, так называемая «рука Фатимы» – талисман от сглаза [28], что само по себе является древнейшим архетипом⁶. Кроме того, он известен и в иудейской культуре под названием «яд ха-хамеш» [21] (также «Рука Мирьям», «Рука Моисея») и в ряде других восточных культур. В шумеро-вавилонском искусстве артефакты с подобным изображением соотносились с Иштар и Иннаной [16. С. 355–359].

Автор использует и другую символику эпоса о Гильгамеше – «траву жизни», которая только в одном месте названа «травой бессмертия», однако, в отличие от эпоса, Гильгамеш не получает искомую траву, о чем сожалеет, когда пытается спасти смертельно раненного Энкиду. Кроме того, автор обращается и к символике оливы. Крестьянка приносит Гильгамешу свой последний кувшин масла: «Пусть умастит Гильгамеш глаза свои маслом, может быть добрые боги отведут от него зло блеском масла, запахом олив и соком растений земли» [3. С. 16]. Интересно, что в современной Сирии в христианских храмах и монастырях используют освященное оливковое масло для избавления от боли, болезней и недугов.

В отличие от лейтмотива эпоса о Гильгамеше, который исследователи определяют как «непостижимость для человека участи богов, тщетности человеческих усилий в попытках получить бессмертие» [11. С. 303], Назир аль-Азма, отдавая дань и этой идее, тем не менее создает свою историю, основной смысл которой сводится к тому, что, если царь или глава государства в силу каких либо причин отвлекается от своих непосредственных обязанностей по защите подданных, власть захватывает коррумпированная элита, готовая сдать и продать все, что можно. Понятно, что подобная политика грозит городу-государству и народу бедами, несчастьями и уничтожением. Это обстоятельство придает пьесе универсальное, относящееся не только к арабскому миру, а, следовательно,

⁶ Для глаза как символа характерна гетеротопия – «неправильная» локализация, сопряжённая обычно с духовным видением: так, глаза, расположенные на ладонях рук, служат выражением акта ясновидения.

и вполне современное звучание. Отсюда и название пьесы «Урук ищет Гильгамеша» приобретает более глубокий смысл – государству (любому) необходим сильный правитель – проблема более чем актуальная в нашем мире. Ну а финал произведения свидетельствует о мировоззрении автора с присущим ему историческим оптимизмом.

Актуальность произведения в контексте современного арабского мира лучше всего иллюстрируют требования Киша к Уруку, сформулированные одним из представителей делегации Киша в совете жрецов Урука: «Распустите армию, откройте путь для нас на запад через Урук. Преподавайте язык Киша в ваших школах. Освободите место для наших богов в ваших храмах. Введите в обращение наши деньги. Мы хотим уплату ежегодной подати, а также наши патрули безопасности в ваших землях. Иначе мы разрушим город, его стены и каналы, перекроем воду. Прекратим снабжение продовольствием, отравим воздух. И прежде всего мы требуем изгнания Гильгамеша из города» [З. С.26–27]. Данные требования вызывают у читателя вполне конкретные ассоциации с реалиями арабского мира – это и совпадающие с временем написания пьесы – курдская проблема («преподавание языка») и арабо-израильский конфликт («патрули безопасности»), а также – более поздние, почти «пророческие» намеки на смещение арабских правителей («изгнать Гильгамеша») и беспрецедентная по жестокости попытка использовать Сирию для нужд катарской экономики («путь на запад через Урук»). Кроме того, история Гильгамеша Назира аль-Азма достаточно очевидно «накладывается» и на внутривосточные события в начале 1980-х гг. в Сирии, когда имел место так называемый «кризис наследования» [14;15]. Тогда болезнью Хафеза аль-Асада попытался воспользоваться его брат Рифат, коррупционер, чтобы реализовать свои президентские амбиции.

Стилистика пьесы сначала поражает своей как бы небрежностью. Так, часто реплики героев не отделены от описания их действий, знаки препинания поставлены в высшей степени произвольно для современного текста, текст на странице расположен неравномерно и т. п. Кроме того, автор предупреждает, что

в двойных кавычках он приводит цитаты из эпоса. Все это в совокупности, видимо, отражает идею автора «состарить» свой текст, придать ему форму текста, ассоциирующегося с клинописным.

В арабской литературе вообще, и в драматургии, в частности, достаточно редко встречается такой художественный прием, как речевая характеристика героев. Особенно если в произведении используется только литературный язык без каких бы то ни было диалектальных элементов. В нашей пьесе автор использует указанный прием, по крайней мере, в отношении двух персонажей – Ноя и Шамруха. Так, реплики Ноя лаконичные, насыщенные аллегориями и афоризмами, пафосные, тогда как речь Шамруха включает игру слов (не так часто встречающееся явление в современной арабской литературе), а также элементы юмора, переходящие в сарказм.

Необходимо отметить, что прозаические тексты, написанные поэтом, в любой литературе (как, например, в русской) отличаются особым отношением автора к слову, как в плане фонетики (выбираются созвучные формы), так и семантики: используются либо редкие значения частотных слов, либо малоизвестные (даже для носителей языка), архаичные лексемы. Ограничимся одним примером по этому поводу: так, глагол «дафаа» широко употребляется в двух значениях: 1) толкать, отталкивать; 2) платить, оплачивать. Автор употребляет этот глагол в значении «отдавать» в контексте: «Жрецы отдают дракону девушек города» [З. С. 71]. (Реплика Гильгамеша. – *И.Б.*). Все эти особенности характерны и для пьесы Назира аль-Азма.

Стоит упомянуть и том, что наличие такого рода художественных особенностей затрудняет прочтение пьесы настолько, что некоторые моменты становятся понятными только при обращении к самому эпосу. Позволим себе предположить, что и этот прием – не только не случаен, но имеет ярко выраженную дидактическую направленность: реанимировать интерес арабского читателя к древней культуре.

В произведении использован целый ряд мотивов эпоса, таких как строительство Гильгамешем крепостной стены из кедра, единоборство Гильгамеша и Энкиду и их объединение, исполн

Хумбаба, хранящий кедр и его гибель от рук героев, взаимоотношения Гильгамеша и богини Иштар и т. п. Причем, следует отметить, что автор практически в одинаковой степени привлекает материал и из шумерского, и из аккадского вариантов эпоса, и из некоторых периферийных версий.

Кроме того, в сюжете нашли отражение и некоторые исторические и историко-культурные реалии – сама личность Гильгамеша, который был лугалем Урука около 2800–2700 годов до н. э., борьба Урука с городом Кишем, правитель которого предпринял его осаду, победа Гильгамеша. Автор явно в курсе и результатов археологических раскопок, произведенных на месте Урука, в результате которых были обнаружены и остатки стены, и фундаменты нескольких храмов богов, и так называемого «красного здания», по предположениям археологов являвшегося местом заседания совета старейшин и т. д. Именно поэтому действие в пьесе разворачивается в нескольких храмах или вокруг них. Автор скрупулезно воспроизводит атмосферу древнего города-государства со всеми ее атрибутами, социальными отношениями и связями, иерархией, храмами и культовой обрядовостью, ценностями, системой судопроизводства, занятиями и нравами обитателей дворцов и демократических слоев общества и т. п.

Для реализации своего замысла автор пытается совместить древность с чисто арабскими реалиями, что отражается в обозначении драматургом хронотопа произведения в самом начале пьесы: «Место: Урук, образец арабских городов. Время: Время Урука, наше время и все времена героев» [Там же. С. 5]. В этом определении уже происходит совмещение реальности шумеро-вавилонской цивилизации и арабской, а также заявка на некую универсальность драматического произведения.

Таким образом, основываясь на эпосе о Гильгамеше и привлекая разнообразный мифологический материал, наряду с фольклорно-сказочными мотивами, раскрывая свое видение жизни древнего города-государства и используя художественные приемы мировой драматургии, Назир аль-Азма предлагает читателю-зрителю особенное произведение, заставляющего задуматься, как над основополагающими вопросами бытия, философскими

размышлениями о жизни, смерти и бессмертии, героизме и предательстве, физической любви и духовности, так и над проблемами цивилизационных взаимосвязей.

Можно утверждать, что в данном случае «поэтика мифологизирования» [10. С. 370] служит автору своеобразным «эзоповым» языком, позволяя, прежде всего, выразить свою позицию по отношению к окружающей его действительности, а в некотором отношении и предвосхитить те трагические события, в которые оказались втянутыми арабские страны уже в XXI веке.

ИСТОЧНИКИ

1. Аада' иттихад ал-куттаб ал-араб фи-л-кутр ал-арабий ас-сурий. (Члены союза арабских писателей в Сирии). Справочник. – 2-е изд. – Дамаск: Маншурат иттихад ал-куттаб ал-арабий, 1984. 837 с.
2. Аль-Азма, Н. Аудат Иштар мин ал-алами-л-асфал. (Возвращение Иштар из подземного мира). Дамаск: Маншурат дар Ала ад-Дин, 2014. 280 с.
3. Аль-Азма, Н. Урук табхас ан Джилкамеш (Урук ищет Гильгамеша). Дамаск, 1986. 88 с.
4. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. М., 2005. 944 с.
5. Билык И.Е. Опыт конструирования нового мифологического пространства в романе Михаила Нуайме «Книга Мирдада» // Вестник РГГУ, № 13/09. М., 2009. С. 219–238.
6. Гранде Б.М. Введение в сравнительное изучение семитских языков. М.: «Наука», 1972. 439 с.
7. Домокош Варга. Древний Восток. У начал истории письменности. Будапешт: «Корвина», 1979. 160 с.
8. История всемирной литературы. в 9 т. М.: «Наука», 1983–1994. Т. 1. 1983. 584 с.
9. Керам К.В. Боги, гробницы, ученые. Роман археологии. М.: «Наука», 1986. 256 с.
10. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, Школа «Языки русской культуры», 1995. 408 с.
11. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. М.: Советская энциклопедия, 1991–1992. Т. 1. 1991. 672 с. Т. 2. 1992. 720 с.

Интерпретация мифологических мотивов
в пьесе Назира аль-Азма «Урук ишет Гильгамеша»

12. Нуайме М. *Китаб Мирдад*. (Книга Мирдада). 9-е изд. Бейрут: Науфаль, 2001. 329 с.
13. Ас-Саввах Ф. *Лугз Иштар*. (Тайна Иштар). 4-ое изд. Дамаск: Дар аль-Манара, 1990. 432 с.
14. Batatu Hanna. *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*. Princeton University Press, 1999. 432 p.
15. Seale Patrick. *Asad: The Struggle for the Middle East*. University of California Press, 1990. 584 p.
16. Sonbol Amira El Azhary. *Beyond the exotic: women's histories in Islamic societies*. Syracuse University Press, 2005. 520 p.
17. Интернет-ресурсы
18. URL: http://licey.net/free/3-mify_narodov_mira/7-mify_narodov_vostoka/stages/362-11_gilgamesh_i_ishtar.html
19. URL: <http://www.russianplanet.ru/filolog/epos/gilgamesh/text.htm>
20. URL: <http://www.goroskoponline.ru/goroskop/scorp1.php>
21. URL: <http://www.albaptainprize.org/encyclopedia/poet/1842.htm>
22. URL: <http://nervana.name/mystic/hamsa.htm>
23. URL: <http://www.symbolarium.ru/index.php/%D0%93%D0%BB%D0%B0%D0%B7%D0%B0>
24. URL: <http://magazines.russ.ru/inostran/2000/10/ivanov1.html>
25. URL: <http://www.clubvi.ru/news/2014/06/03/remember/74%20averianov/>
26. URL: <http://rushist.com/index.php/mifologiya/3802-shumerskij-mif-o-sotvorenii-cheloveka>
27. URL: <https://heretics.wapper.ru/library/poetry/gilgames/gilg00.htm>
28. URL: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%B4%D9%85%D8%B1%D9%88%D8%AE/>
29. URL: <http://fortunagid.com/zashhita/amulet-hamsa-zashhita-ot-vseh-bed>
30. URL: <http://2yxa.ru/100/mifov.php?sto=7>
31. URL: <http://gardarike.org/history/ancientry/babylon/sex-babylon>
32. URL: <http://sigils.ru/signs/skorpion.html>
33. URL: <http://myfhology.info/monsters/simurg.html>
34. URL: <http://godsbay.ru/orient/gilgamesh.html>
35. URL: http://krotov.info/libr_min/04_g/il/gamesh.htm//books.google.ru/books

А. А. Мокрушина

ВОПРОСЫ СОВЕСТИ И МОРАЛИ В ПЬЕСЕ МУСТАФЫ МАХМУДА «ЧЕЛОВЕК И ТЕНЬ»

Статья посвящена пьесе известного египетского писателя-философа Мустафы Махмуда. Освещаются основные моменты жизни писателя, а также приводится подробный анализ пьесы «Человек и тень».

Ключевые слова: литература, арабский язык, египетский диалект, пьеса, жанры.

Conscience and Morality in the play of Mustafa Mahmud “Man and Shadow”

The article is devoted to the study of the play by the famous Egyptian writer-philosopher Mustafa Mahmud. The article highlights the main points of the writer's life, as well as provides a detailed analysis of the play “Man and Shadow”.

Key words: literature, Arabic, Egyptian dialect, play, genres.

Мустафа Махмуд – известный египетский писатель-фантаст, драматург и философ. Родился 27 декабря 1921 года, скончался 31 октября 2009 г. В 1953 г. будущий писатель получил медицинское образование. Был дважды женат и дважды разводился, в первом браке у него родились двое детей [2].

Свои первые рассказы Мустафа Махмуд начал публиковать в начале 1950-х гг. сначала в периодике, а позже отдельными сборниками – «Бог и человек», «Дьявол» и т. д. В 1965 г. в свет вышел его первый фантастический роман «Паук», переведенный впоследствии на английский и русский языки. Среди пьес Мустафы Махмуда особенно значимыми считаются «Группа людей», «Землетрясение», «Гума», «Гимн крови» и «Человек и тень». Писателю принадлежат многочисленные очерки о поездках в Европу

(например, «Страна европейцев»). В целом же Мустафа Махмуд является автором 89 работ, среди которых, помимо художественных произведений, пьес и путевых очерков, присутствуют сочинения философского, научного и религиозного характера, а также сценарии телевизионных программ.

Мустафа Махмуд известен и как общественный деятель. Благодаря ему было открыто три медицинских центра, им также была организована обсерватория и основан геологический музей. Кроме того, он известен в Каире строительством мечети, которая носит его имя.

Интересно отметить при этом, что отношение к религии у Мустафы Махмуда сильно менялось на протяжении всей жизни. В юности будущему писателю были близки атеистические идеи, его отношение к которым у исследователей до сих пор вызывает споры. Известно, например, что за произведение «Бог и человек» Мустафа Махмуд был вынужден предстать перед судом, так как сам Гамаль Абд ан-Насер обвинил его в безбожии. Суд ограничился запретом на переиздание книги, однако пришедший к власти Анвар Садат, напротив, отзывался о произведении Мустафы Махмуда весьма положительно и настоял на переиздании. Политические взгляды писателя также нередко становились поводом для резкой критики, что, в свою очередь, послужило причиной нескольких творческих кризисов.

С президентом Садатом у Мустафы Махмуда сложились хорошие отношения. Известен случай, когда Садат предложил писателю возглавить одно из министерств при его правительстве, однако Мустафа Махмуд отказался, ответив, что он, разведясь, не смог руководить собственной семьей, а потому не хочет брать на себя ответственность за целое министерство.

В конце жизни Мустафа Махмуд вел уединенную жизнь, полностью посвятив себя литературе и философии. Работы писателя неоднократно отмечались различными премиями [3].

По признанию Мустафы Махмуда, наибольшее влияние на его литературное творчество оказали произведения Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, А.П. Чехова, Л.Н. Толстого, а также «Записки провинциального следователя» Тауфика аль-Хакима.

Пьеса «Человек и тень» одно из философских произведений Мустафы Махмуда, затрагивающее острые вопросы принципов и морали. В праве ли один человек осуждать другого и лишать его жизни? Всегда ли следует прислушиваться лишь к голосу разума? И какая кара ожидает впоследствии того, кто выносил смертные приговоры?

Структурно пьеса состоит из двух действий, основными действующими лицами являются судья Рахми Са'уди, его жена Каусар, ее двоюродный брат Тауфик, мать Рахми и приговоренный к смертной казни по имени Фадл аш-Шар'ауи.

Главный герой произведения – судья Рахми, который на протяжении долгих лет выносил жестокие приговоры подсудимым, вдруг сам оказывается на их месте. На этот раз обвинителем выступает его жена Каусар, а судьей – его собственная совесть. Люди, когда-то приговоренные к смерти по решению Рахми, приходят на этот суд в качестве свидетелей, рассказывая, как они оказались на скамье подсудимых. И Рахми, прежде уверенный в правильности собственных решений и поступков, вдруг понимает, насколько он был жесток по отношению к этим людям и к своей семье.

Судья выносил решения, опираясь на существующие законы и руководствуясь собственными представлениями о справедливости. Со своими родными он вел себя так же, и именно это дает повод его жене Каусар, с которой они прожили вместе почти двадцать лет, обвинить мужа в бессердечности. Каусар в разговоре с двоюродным братом Тауфиком восклицает, говоря о муже: «Могут ли в человеке большими быть чувства? Он неспособен любить, как слепой не может видеть. Он родился без сердца...» [1. С. 15]. По ее мнению, Рахми неспособен чувствовать. Сегодня такое поведение в психологии назвали бы пассивной агрессией, то есть ситуацией, когда человек, намеренно подавляя собственные чувства, замыкается в себе, лишая близких людей возможности понять его и помочь. Каусар любит своего мужа, но длительное пренебрежение с его стороны, постоянно заставляющее ее страдать, постепенно губит это чувство. Каусар становится одной из жертв своего безжалостного супруга.

Однако на самом деле Рахми вовсе не бесчувственен. Оставаясь наедине с самим собой, он снова и снова казнит себя из-за ошибок, которые совершил, но при этом совершает новые, обвиняя, например, Каусар в вымышленной им любовной связи с Тауфиком.

Тауфик – друг и коллега Рахми – поначалу пытается оправдать его в глазах Каусар, но скоро понимает, что дело гораздо серьезнее, чем ему казалось вначале.

Совесьть главного героя воплощает суд, который творится над Рахми. Изо дня в день Рахми предстает перед приговоренными им когда-то людьми и пытается оправдать себя. Но вопросы, которые он слышит от этого необычного суда, не имеют ответов. Его спрашивают, например, доволен ли он был теми законами, в соответствии с которыми творил свое правосудие? Почему не предпринял попытки изменить их? На первый план выходит вопрос о моральной стороне правосудия, дающего право на смертную казнь, а также вопрос о возможной невинности осужденного.

Судья-совесьть говорит главному герою: «Хорошо, почему же Вы считаете себя в праве прервать человеческую жизнь, уничтожив ее смертным приговором?» Рахми отвечает: «Что я могу поделаться?!» И слышит в ответ: «Отправьте его в каменоломню. Он будет дробить камни и приносить пользу обществу!» [Там же. С. 41].

Помимо центральной темы, автор пьесы обращается и к другим вопросам. Так, главный герой, мучимый угрызениями совести, задается вопросом, существует ли Бог и что ждет человека после смерти. И если Рахми представляет собой пример сомневающегося в религиозных вопросах, то его мать – простая женщина, как видно, не очень образованная, тем не менее, обладает непоколебимой верой. Умм Рахми появляется, чтобы утешить сына, глубоко чувствуя его переживания, но не понимая их причины. На протяжении всей пьесы она выступает своеобразным носителем мудрости. Она говорит, например, следующие слова: «Добрые сердца не старятся» [Там же. С. 93], «Смерти не существует. Мы просто меняем свой адрес» [Там же]. Рахми обращается к матери с философскими вопросами: «Мама, Бог есть?»,

и мать ему отвечает: «Конечно, сынок. Бог во всем сущем. И он самый милосердный» [Там же. С. 46].

Можно сказать, что все герои пьесы обладают ярко выраженными характерами, и это в некотором смысле лишает их естественности. Однако пьеса «Человек и тень» представляется нам скорее символом, чем зарисовкой из жизни. В центре действия мучимый угрызениями совести главный герой, а рядом с ним страдающая жена, близкий друг, заподозренный в предательстве, мать героя, готовая поддержать, и обвинитель Рахми в олицетворении приговоренного к смертной казни Фадля аш-Шар'ауи. Все герои действуют строго в заданных своей ролью рамках.

Пожалуй, наибольшее влияние русской классической литературы на это произведение писателя чувствуется в поставленной проблеме внутреннего конфликта главного героя. Ответ на центральный вопрос, терзающий судьбу Рахми, «какое наказание его ожидает?», Мустафа Махмуд дает в конце пьесы, когда звучит приговор бывшему судье: «Тогда передайте его собственной совести» [Там же. С. 91].

Интересная особенность произведения заключается еще и в том, что оно написано на смеси литературного арабского языка и египетского диалекта. Диалекты арабского языка, варьирующиеся на территории различных стран, долгое время считались «низшей» формой языка. Авторы сознательно избегали использования диалектных форм, грамматических и синтаксических конструкций, присущих диалектам. Однако на определенном этапе в традиционную арабскую литературу приходят произведения с элементами разговорной речи – так авторы пытались показать близость проблем, поднимаемых в литературе, реалиям жизни простых людей. Пьеса Мустафы Махмуда стала одним из подобных произведений.

Пьеса рассчитана на широкую аудиторию и будет хорошо понятна русскому читателю, который без труда обнаружит в ней влияние Ф.М. Достоевского и А.П. Чехова. Произведение Мустафы Махмуда пронизано различными философскими идеями и поднимает важные для любого общества вопросы. Пьеса «Человек и тень» – это зрелое произведение автора-мыслителя,

представляющее интерес с различных точек зрения – в первую очередь, с философской, общественной, но также с психологической и, разумеется, с художественной.

На русский язык переведено несколько произведений Мустафы Махмуда – это роман «Паук», новелла «Карьера доктора Фануса» (название в оригинале «Кто богатеет»), рассказы «Обездоленные» и «Нежность», а также пьеса «Человек и тень», перевод которой был опубликован в 2013 г. при спонсорской поддержке.

ИСТОЧНИКИ

1. Мустафа, Махмуд. Человек и тень (пьеса в двух действиях). Пер. А.А. Мокрушина. СПб.: Каро, 2013. 95 с.
2. <http://www.alarabiya.net/ar/arab-and-world/egypt/2016> (18.11.2017)
3. <http://www.youm7.com/> (18.11.2017)

Н.М. Шуйская

ПРОБЛЕМА КОНФЕССИОНАЛИЗМА В АРАБСКОЙ ПРОЗЕ XXI ВЕКА

В статье рассматриваются проблемы межконфессиональных противоречий в арабском обществе, отразившиеся в произведениях крупной прозы. Отмечается, что неизжитость данного антагонизма и появившаяся, особенно после «арабской весны», возможность более открыто говорить художественным языком о такой болевой точке, как конфессионализм, привели к появлению романов, в которых данная тема является центральной. Арабские авторы «открывают глаза» своим читателям на суть такой национальной трагедии, какой являются конфессиональные раздоры, в одних случаях привлекая исторический материал («Азазель», «Друзы Белграда», «Современный иудей»), в других – описывая события первых двух десятилетий нового века («О, Мария», «Франкенштейн в Багдаде», «Крысы матушки Хиссы», «Ташари», «Звезда Батавина»). Среди этих произведений есть романы–инвективы и романы–предостережения, в которых авторы стремятся предложить пути преодоления застарелых конфессиональных пережитков.

Ключевые слова: крупная проза, межконфессиональные противоречия, христиане, сунниты, шииты, друзы, эмиграция, война, предостережение.

The problem of confessionalism in the Arab novel of XXI century

The article deals with the reflection of the problem of interconfessional contradictions in the Arab society in works of major prose. It is noted that the inability of this antagonism and the opportunity, especially after the “Arab Spring”, to more openly speak artistic language about such a painful point as confessionalism, led to the appearance of novels in which the topic is central. Arab authors “open their eyes” to their readers on the essence of such a national tragedy as confessional discord, in some cases involving historical material (Azazel, Druze Belgrade, Modern Jew), in others – describing the events of the first two decades of the new century (“Oh, Maria”, “Frankenstein in Baghdad”, “Rat of the mother of Hissa”, “Tashari”, “Star of Batavin”). Among these works are novels – invectives and novels – warnings, in which the authors seek to offer ways to overcome long-standing religious remnants.

Key words: large prose, interconfessional contradictions, Christians, Sunnis, Shiites, druses, emigration, war, warning.

Арабские критики, анализируя романы первых двух десятилетий XXI в., пришли к следующему выводу: если раньше проблема конфессионализма затрагивалась в том или ином произведении вскользь или «небольшими дозами», то теперь она становится центральной темой. Литературоведы отмечают, что прежде религиозно-этническая тема не являлась самодовлеющей, и, например, видный египетский писатель Эдвар аль-Харрат, делая своим главным героем христианина, представлял его как составную часть египетского социального спектра и именно в таком качестве вместе с читателем наблюдал за ним в его самоощущении, самоидентификации и взаимодействии с окружающей средой. Упомянем, для примера, что в романе «Рама и Дракон» (1979) один из главных героев, археолог-реставратор Михаил – копт (его имя ассоциируется с именем архангела Михаила, в христианстве – предводителя небесного воинства), его подруга, журналистка Рама – мусульманка. Во второй части дилогии, романе «Другое время» (1985), а также в повести «Земля ее – шафран» (1986) герой Э. аль-Харрата носит то же имя (Михаил), а отношения между коптами и мусульманами описываются как обычные контакты соседей, между которыми могут возникать конфликты, но которые в трудное время забывают обиды и спешат друг к другу на выручку [5. С. 225]. Кроме того, местом событий является родная для автора Александрия, город космополитический и поликонфессиональный.

То же можно сказать о таком крупном сирийском писателе, как Ханна Мина: если многие его персонажи и были христианами, то они существовали в общественно-культурной среде, где верх брало общенациональное чувство. И, скажем, гибель протагониста его романа «Трагедия Димитру» (1985) явилась нередким следствием жизненного тупика: человек не нашел иного выхода, кроме добровольного ухода из той общей для всех новой жизни, в которой стал править циничный прагматизм и «голый утилитаризм», и которую он не смог принять, видя в ней предательство и «забвение идеалов предшествующих поколений сирийцев» [1. С. 339].

Можно напомнить, что сирийско-ливанская писательница Гада ас-Самман, имя которой с осени 2013 г. внесено в списки на соискание Нобелевской премии по литературе, ещё в 1976 г. в романе «Кошмары Бейрута» затрагивала тему конфессиональных противоречий, прямо и открыто отвергала конфессиональные призывы и лозунги, которые получили широкое распространение в середине 70-х гг. и немало способствовали разгоранию гражданской войны в Ливане. Она вскрыла истину шедшей тогда борьбы как не имевшую отношения к религии, как «борьбу не между Мухаммадом и Иисусом за то, чтобы занять место в небе, а как борьбу интересов и выгод за то, чтобы завладеть небоскребами, поднимающимися от земли и достающими до неба» [6. С. 97], как социально-политический конфликт.

И вот в XXI в. арабский роман, особенно в условиях «арабской весны», изменившей судьбу многих арабских социумов, получил возможность широко касаться тем, ранее замалчивавшихся и даже запретных, а конкретно, политических и религиозных, уловил особенно остро ощущаемую востребованность этих сюжетов и необходимость откликнуться на них, почувствовал общественный заказ. С другой стороны, не стоит сбрасывать со счетов и такой мотив, который может двигать писателей к данным темам, как стремление заявить о себе и стяжать литературную славу, тот же Арабский Букер, самую престижную литературную премию в арабском мире в жанре романа.

И действительно такие романы сразу становятся предметом общественного рассмотрения, а порой и полемики, как в случае с романом Юсефа Зейдана «Азазель» (Арабский Букер 2009 г.). В христианских кругах произведение расценили как оскорбляющее христиан и христианскую религию, тем более, что автор – мусульманин. А суть романа в том, что его протагонист, христианский монах Хиба, отправился из Верхнего Египта в путешествие в поисках Бога и истины. Он дошел до Александрии (события в романе происходят в V в. н. э.), города науки и философии. Но он попал туда в разгар богословских споров, стал свидетелем интриг, заговоров, разного рода фальши во внутрицерковных отношениях, и, немало пострадав, покинул Александрию и ушел на Синай. Там

к нему пришло осознание, что основой, корнем истиной религии является не христианство, а иудаизм [6. С. 98].

В 2012 г. ливанский писатель Рабиа Джабер удостоился Арабского Букера за роман «Друзы Белграда» (*Дуруз Белград*) с подзаголовком «История Ханны Йакуба, его жены Хиланы и дочери Барбары». Романист, во избежание неудобных интерпретаций, заявил, что роман – плод фантазии и сходства случайны. Роман исторический, но поскольку исторические противоречия не преодолены и не изжиты, целый ряд высказываний персонажей, хотя и относятся к давно прошедшему времени, способны напомнить характерное высказывание еще одного победителя Арабского Букера (2013) Сауда ас-Сан’уси, который так сказал о «ядах» конфессионализма: «Эти яды и подстрекательство нас против других мы наследуем от своих предков, не принимающих в расчет, к чему может привести такое воспитание». Такое «отравление» свидетельствует о сохранении травмированной исторической памяти.

В романе «Друзы Белграда» есть пассаж, в котором персонаж следующим образом характеризует друзов: «Они из Ливана, из Джебель, который упоминается в Библии, но это – хищные толпы. Сейчас они связаны, унижены, как овцы, но обрежь эту веревку, дай им дробь и топоры, поставь перед ними армию, вот тогда увидишь! Знаешь, что они сделали со своими соседями – христианами у себя в стране? А ведь это их соседи, они ели с ними». Думается, не случайно формулировка, с которой жюри присудило роману премию, звучит так: «За впечатляющее изображение хрупкости человеческого существования через воссоздание одного из периодов исторического прошлого языком в высокой степени проникновенным» [Там же. С. 100].

А роман йеменского писателя Али аль-Мукри «Современный иудей» (*Аль-Йахуди аль-хали*, 2011) затрагивает конфессию иудеев, что нечасто встречается в арабских романах, притом, что это не упоминание вскользь и не текст, написанный иудеем. Роман тоже исторический, события происходят в XVII в. Два главных героя, мусульманка Фатима и иудей Салем, живут в йеменском городке в период острой конфессиональной борьбы между мусульманами и иудеями. Но Фатима и Салем бросают вызов ситуации

и женятся, невзирая на религиозные различия. По сюжету, Фатима, родив ребенка, умирает. Родственники Салема соглашаются похоронить Фатиму на своем кладбище, но отдельно от иудеев, потому что она «мусульманка, значит нечестивая» [Там же. С. 101].

Ребенку был всего один день от роду, но иудеи и мусульмане отказались помочь Салему. Он потрясен: «Разве ваши религия и обычаи допускают бросить ребенка, которому один день, без жалости и сострадания, чтобы он умер. Я почти ненавидел каждого иудея и мусульманина» [Там же].

Но трагическая история продолжалась. Иудеи и мусульмане отказались хоронить уже и самого Салема на своих кладбищах. Так роман затрагивает вопрос о конфессионализме с позиций иудейского религиозного меньшинства, гонениях, которые оно претерпевает от мусульманского окружения, но одновременно и о равнодушии собственных соплеменников.

Добавим, что тема притеснения иудеев со стороны мусульманского большинства (правда, не являясь главной) затронута и в романе Синана Антуна «О, Мария» (*Йа Марьям*), который вошел в короткий список Арабского Букера в 2013 г. Там она преломляется через судьбу Насима, друга юности главного героя Юсефа. В 1950 г. в Ираке был принят закон о выселении из страны евреев. Христианин Юсеф и его друг-мусульманин, получив от Насима известие о том, что его семья собралась эмигрировать в Израиль, простодушно предполагают: «Может быть, с Палестиной всё быстро уладится и вы скоро вернетесь?». Не уладилось, как видим, и через 60 с лишним лет. Но основное романное пространство отдано в книге судьбе христиан, вынужденных эмигрировать не по предписанию закона, а в силу невыносимых жизненных обстоятельств. Во «вчерашнем» Ираке христианину Юсефу жилось вполне благополучно: он дослужился до поста гендиректора финиковой компании, любил девушку-мусульманку, однако ее отец-профессор не отдал за него дочь, но не из-за различий в вере, а потому, что жених был на 20 лет старше, а главное – не имел высшего образования. Что же касается племянницы Юсефа, которой суждено было жить совсем в другом Ираке, то она к своим 25 годам повидала столько горя из-за того, как

она уверена, что принадлежит к религиозному меньшинству, что видит только один инвариант судьбы – эмиграцию. «Я устала, – говорит Маха, – потому что все и вся, по поводу и без, дают мне понять, что я – меньшинство» [2. С. 112]. К числу мелких «уколов» относится и следующая ситуация. Маха заполняет документ, и проверяющий читает ее имя: Маха Джордж Хаддад и добавляет, акцентируя ее христианскую принадлежность как иноверки: «Имя Жорж – иностранное, не так ли?» Маха решительно отвечает: «Нет, не иностранное, иракское». «Как это не иностранное? Это же как Джордж Буш». «Нет, как Жорж Вассуф и Жорж Кардахи» – парирует Маха [Там же. С. 111] (первый – популярный певец, христианин-сириец, второй – известный тележурналист, христианин-ливанец). Называя этих людей, она желает напомнить, что в арабском мире есть свои Жоржи, имена которых на слуху у всех и которых все ценят за профессионализм, не обращая внимание на их религиозную принадлежность. Так что для Махи существует только один путь – закончить медицинский факультет Багдадского университета, студенткой которого она является, и отправиться на Запад, благо что в Швеции и Канаде уже обновились ее родственники.

Обсуждение вопроса о судьбах страны и главным образом об участии ее христианского населения между Юсефом и племянницей зачастую приобретало полемическую остроту. Маха настаивала, что мусульмане хотят их, христиан, исхода, чтобы «страна осталась им». Юсеф возражал, ведь христианское присутствие в Ираке такая же историческая данность, как и мусульманское. Да только права меньшинств, как он понимает, может защитить только сильное государство, которое, как оказалось, рухнуло с уничтожением американцами режима Саддама Хусейна. При нем в Ираке проживало 1,5 миллиона христиан. Исход из Ирака христиан называют «миллионным», христианское население сократилось в 10 раз¹. Причины – воцарившаяся анархия, верховенство права сильного, бесчисленные и нескончаемые террористические акты, взрывы, атаки террористов-смертников и упоминавшаяся травмированная историческая память – всё

¹ <http://www.sedmitza.ru/text/4259151.html> (Седмица.RU 21 ноября 2013 г.)

вновь и вновь заставляло христиан чувствовать себя неполноценными, персонами нон-грата и даже изгоями. Но так было не везде и не всегда. Когда семья Махи вынуждена была уехать из родного дома, ее отец, отдавая ключи от дома и лавки, которой он владел, соседу Абу Мухаммаду, которому доверял, просил попробовать продать дом и мебель. Сосед извинился перед ним, они обнялись, Абу Мухаммад чуть не плакал, а отец Махи сказал: «Ты-то в чем виноват?» Тот объяснил: «Мы не обращали на вас внимания. Нужно было добиться для вас гарантий безопасности под нашим наблюдением». Абу Маха возразил: «Мы не обращали внимания на Ирак. Мы все» [Там же. С. 121–122]. И мусульманин, и христианин в равной степени осознают свою вину и не снимают с себя ответственности за то, что случилось с их родиной.

Между тем из уст мусульманских религиозных вождей после оккупации стали слышны отжившие понятия *ахль-аз-зимма* – христиане под покровительством мусульман, и *джизья* – подушный налог в 25 тысяч долларов ежемесячно или переход в ислам. Христианам стали подбрасывать послания с угрозами: или поддаться или ислам. В их дома полетели пули и гранаты, христианские церкви стали подвергаться нападениям, поджогам, священников похищали. Такому штурму подверглась церковь, где находились Юсеф и Маха. Юсеф погиб с именем пресвятой Девы Марии на устах, а Маха чудом уцелела и согласилась выступить на телевидении, чтобы рассказать о нападении на христианскую церковь. Она заявила, что возлагает ответственность на иракское правительство, винит его в бездействии. «До каких пор мы будем оставаться в этом положении? Никто не оказывает нам поддержки. Америка не помогла нам. Наоборот, наше положение только ухудшилось. А ведь мы не пришли откуда-то извне. Мы живем здесь на протяжении веков. И мы хотим только одного: жить в мире» [Там же. С. 155].

Автор романа «Франкенштейн в Багдаде» (*Франкенштейн фи Багдад*, Арабский Букер 2014 г.) Ахмад Саадави рисует наглядные картины взаимоотношений людей, принадлежащих к разным конфессиям и этносам, но живущих общей судьбой, если никто не мешает их мирной жизни.

Священнику ассирийской церкви одна японская фирма подарила мобильный телефон (действие происходит в 2005 г.). Так после литургии к нему выстраивается очередь прихожан, желающих бесплатно поговорить с эмигрировавшими родственниками. Более того, приходят жители окрестных мест – и не только христиане, но и мусульмане, отказа никто не встречает.

А героиня романа пожилая ассирийка Умм Даниэль берется за исполнение своих «обетов». Она использует хну, следуя своеобразной обрядовой практике, в память о юном, не дожившем до 20-летнего возраста сыне Даниэле, погибшем еще в ирано-иракской войне (1980–1988). Она накладывает тестообразную хну на металлическую рукоятку большой деревянной двери англиканской церкви Сент-Джордж, поливает цветы в палисаднике при ассирийско-православной церкви. Кладет пригоршню хны на стену «заброшенной еврейской синагоги» и на ворота единственной мечети в своем квартале [8. С. 105].

Дочери Умм Даниэль, проживающие в эмиграции в Австралии, все-таки уговорили долго сопротивлявшуюся мать переехать к ним. А вот тем иноверцам, кто остается на родине, на спокойную жизнь в Ираке рассчитывать не приходится. Один из персонажей романа, Махмуд ас-Савади, выдает свою тайну: «Мы не арабы и не мусульмане. Мой предок был сабейцем, а ислам принял из-за любви, примкнув к племени своей возлюбленной, ставшей его женой. Проблема большая. Мы по происхождению не арабы» [Там же. С. 127–128]. Почему проблема большая? Потому что если дело дойдет до этнических чисток, жизнь Махмуда окажется в опасности.

Следует указать, что конфессионализм является жупелом не только для христиан. По словам Е.М. Примакова, Саддам Хусейн считал, что он «необходим Соединенным Штатам», что он «единственный лидер, способный справиться с растущим влиянием Ирана и радикальных шиитов» [7. С. 270]. А поспешная расправа американцев над Саддамом стала, по словам Примакова, неожиданной, ведь вслед за его казнью легко прогнозировалось усиление борьбы между суннитами и шиитами в Ираке, что и произошло [Там же. С. 271]. Не случайно появившегося в Багдаде

«мстителя-Франкенштейна» некоторые считали «шиитским экстремистом» [8. С. 335], а в романе «О, Мария» персонаж по имени Джасем, который занимался тем, что ходил от дома к дому и обрабатывал росшие во дворах пальмы, жаловался главному герою Юсефу: «До американцев мои дела шли лучше. Я даже мог спать на верхушках пальм. Теперь пальмы обстригают, чтобы видеть, не засел ли там снайпер. Даже пальмы стали у них суннитскими и шиитскими. Грех-то какой». На что Юсеф философски отвечал: «Война сносит головы и людям, и пальмам» [2. С. 84].

И еще одна примета времени в Ираке периода оккупации: один из персонажей «Франкенштейна ...», предприимчивый делец Фарадж ад-Даляль, превратил некоторые покинутые владельцами дома в своем районе в небольшие дешевые мотели и сдавал в них комнаты «семьям, бежавшим из соседних районов по профессиональным причинам или из-за угрозы старой мести, возобновившейся сразу после падения прежнего режима» [8. С. 19].

Судьбы иракской диаспоры – в центре романа иракской романистки и журналистки Ин'ам Каджах Джи (в английской транслитерации – Inaam Kachachi) под названием «Ташари» (2013), которое означает разлетевшиеся в разные стороны – в результате выстрела – составные части снаряда (типа картечи или дроби) или пули автоматной очереди. Автор имеет в виду свой народ, который рассеялся по миру в поисках безопасного местожительства. Главная сюжетная линия романа – история иракской беженки-христианки, доктора Вардийи Искандер, ассирийки, уроженки Мосула, устроившей свою жизнь в Багдаде, но вынужденной эмигрировать в 1980 г., будучи доведенной до отчаяния всякого рода угрозами в свой адрес. Помимо данной сюжетной доминанты перед читателем предстают судьбы и других персонажей, но общим знаменателем является история поиска убежища, эмиграция, существование на чужбине, болезненно переживаемая оторванность от родины. Мучимые тоской по ней, некоторые из них пытаются «создать» Ирак в виртуальном мире, на экране Интернета. Они помещают туда даже электронное «кладбище», чтобы собрать хотя бы на такой «родине» умерших на чужбине родных и близких [3]. Укажем в данной связи, что упоминавшийся йеменский

писатель Али аль-Мукри в своем романе «Аденский бахур», по его словам, «пытался попробовать создать родину взамен недоставшейся, неосуществившейся, найти замену ей как идее, концепции, истории, хотя бы на уровне определения понятия и названия» [9]. Как видим, арабские мастера слова, каждый по-своему, ищут путь заполнить вакуум в душе, избавиться от саднящего чувства неудовлетворенности, порожденного невозможностью просто дальше жить в родной стране или в такой, какой бы они хотели ее видеть.

Описывая скитания и ностальгию своих героев, иракская писательница избегает обвинять кого бы то ни было в сложившейся в Ираке обстановке. Иное дело – ливанская писательница Мари аль-Касыфи, которая в романе «У нас в Горах пять времен года» (*Ли-ль-Джебель 'индана хамсат фусуль*, 2013), посвященном гражданской войне в Ливане (1975–1990), вкладывает в уста главной героини, христианки Сальвы, такие разящие слова: «Я хотела бы спастись одна, чтобы позлорадствовать над глупыми христианами, которые не способны выступать заодно, но вызывающе ведут себя с друзьями, которые как раз смогли объединиться, и чтобы возненавидеть друзей, предавших хлеб-соль, а вместе с ними палестинцев, которые считают, что дорога на Иерусалим лежит через наши деревни, сирийцев и израильтян, ведущих свои игры и махинации на нашей земле» [10].

Добавим, что ливанская писательница порой резко критически высказывается и в адрес церкви (которая, например, не разводит супругов, пока не получено разрешение из Ватикана), а также по поводу Бейт ад-Дина, где проводятся помпезные, затратные фестивали, но не решен вопрос с обеспечением района книжной продукцией и, приземленное, – с канализацией.

М. аль-Касыфи написала роман-предостережение: будущее не имеет перспектив, если в умах людей не произойдет коренных изменений. Необходимо реальное желание предать забвению прошлые распри, избавиться от чувства обиды, а вооружиться знаниями и культурой. Достижимо ли это, учитывая неизжитую память о тех же друзко-маронитских резнях XIX века (1840 г. и 1860 г.), повторившихся и через полтора столетия в «войне Гор» 1983 г., когда

убивали и принуждали к эмиграции как друзские, так и христианские семьи, как это описывает в своем романе М. аль-Касыфи? Ведь дав название произведению, писательница под пятым временем года подразумевала именно войну, с трагической периодичностью вспыхивающую в этом районе. Сама Мари аль-Касыфи старается отвлечься от доводов, порождаемых, в том числе собственной, конфессиональной принадлежностью, и создать роман от лица героини, которая, будучи очевидцем событий, рассказывает всю нелицеприятную правду об этой напасти, словно мстя в равной степени всем, кто поддался мороку братоубийственной (своих земляков, граждан одной страны) войны.

То же стремление «предотвратить и обезвредить» можно видеть в романе молодого кувейтского писателя (самого молодого обладателя Арабского Букера (2013) за роман «Стебель бамбука») Сауда ас-Сан'уси «Крысы матушки Хиссы» (*Фи'аран умми Хисса*, 2015). Название романа восходит к предупреждению-призыву, прозвучавшему в свое время в одном кувейтском сериале: «Крысы идут. Спасите людей от чумы». Автор считает: арабское общество пребывает в состоянии «коллективной слепоты, которая толкает нас к экстремизму; мы не осознаем ни своего поведения, ни образа мыслей». Устами героя-рассказчика писатель даже заявляет, что некоторые персонажи, придерживающиеся различных идеологических установок, в равной степени «нуждаются в лечении электрошоком, чтобы стереть из их памяти конфессионализм». На вопрос о путях исцеления от этой «чумы» автор романа констатирует: «В основе своей мы, сознательно или бессознательно, конфессиональны. Конфессионализм освящают наши учебные программы, некоторые наши СМИ и ряд религиозных деятелей, то же – у нас дома. Лечение начинается с пересмотра школьных программ, с введения законов об игнорировании (букв. презрении 'издира') религий и конфессий, противодействия деятельности каналов, распространяющих всякого рода смуту. Необходимо развивать искусство, вернуть те позиции, которые оно занимало в Кувейте несколько лет назад, когда государство осознавало его значение, в первую очередь, театрального искусства, но затем отказалось от его поддержки, бросив на расправу цензуры» [11].

Картину того, что ждет страну, если подобные меры не будут предприняты, писатель рисует в своем романе-предостережении, в котором доводит действие до 2020 г. В этом, уже недалеком будущем, «страна запылала. Не было ни врачей скорой помощи, ни волонтеров, способных вытащить тысячи пострадавших из-под завалов». А из двух персонажей-друзей один убил другого «из-за того яда, который они, еще будучи детьми, впитали у себя дома, и его действие оказалось сильнее, чем братство, дружба и родина» [12].

По следам событий в Ираке в 2006–2008 гг., на которые пришелся пик столкновений вооруженных милиций на конфессиональной почве, написан роман иракского писателя Шакера аль-Анбари «Звезда аль-Батавин» (*Наджма аль-Батавин*, 2010). Анализируя это произведение, иракский новеллист, романист и критик Салям Ибрагим пишет, что герой романа, Захер, размышляя об «иракском индивиде», пытается понять его поведенческую психологию, причины превращения в дикую, варварскую личность (*хамаджийя*), которая стала заниматься убийствами, похищениями, грабежами. Он приписывает это накопившейся злобе и ненависти и последствиям для психики, которые имело «созерцание убийств и казней в войнах, которые вел диктаторский режим, а также отсутствие в период оккупации самых простых вещей, необходимых для жизни, таких, как работа и социальные службы» [4. С. 187].

Бытует выражение: «Политика в литературе – как примеси в золоте». Тем не менее творческий авангард арабского общества – литераторы – снова и снова представляют своим читателям все новые художественные, преломленные в образах варианты губительного воздействия конфессиональных раздоров, периодически приводящих к кровопролитным столкновениям, воплощают возникший в обществе заказ на поиск путей преодоления живучих пережитков антагонизма в религиозно-политической сфере, неустанно и изобретательно «просчитывая» и «перечисляя» в своих произведениях катастрофические последствия бездействия в этой области. Частота обращения к данному вопросу отражает стремление творчески активных людей вывести его из круга проблем,

не только не решаемых, но и не имеющих видимой перспективы решения, «заразить» общество своим оптимизмом и надеждой.

ИСТОЧНИКИ

1. Али-заде Э.А. История литературы Сирии XIX–XX веков. М.: Восточная литература, 2007. 414 с.
2. Антун, Синан. Йа Марьям (О Мария). Ривайа (Роман). Бейрут-Багдад: Маншурат аль-джумаль, 2012, изд. 1. 159 с.
3. Зейн ад-Дин, Сулейман. Аль-Люджу аль-‘ираки кама тактубуху Ин’ам Каджах Джи (Иракские поиски убежища, как об этом пишет Ин’ам Каджах Джи) // Аль-Хайат, 7.08.2013.
4. Ибрагим, Саям. Ар-Ривайа аль-‘иракиййа: расд аль-хараб аль-‘ираки фи азман ад-диктатуриййа ва-ль-хуруб ва-ль-ихтиляль ва султат ат-таваиф (Иракский роман: наблюдение за разрушением Ирака в период диктатуры, войн, оккупации и власти конфессий). Табаййун ли д-дирасат аль-фикриййа ва-с-сакафиййа. Ар-Ривайа аль-арабиййа ва-т-тахаввулят аль-иджтимабиййа ва-с-сакафиййа (Разбор исследований в области культуры и в сфере идей. Арабский роман и социокультурные перемены). Доха, Катар: Аль-Марказ аль-араби ли-ль-абхас ва дирасат ас-сийасат, № 2, т. 1, 2012. 318 с. С. 175–199.
5. Кирпиченко В.Н., Сафронов В.В. История египетской литературы XIX–XX веков. В 2 т. Т. 2. Литература второй половины XX в. М.: Восточная литература, 2003. 270 с.
6. Лукар, Салима. Аль-Мукарабат ат-таифиййа фи р-ривайа аль-арабиййа аль-муасыра... хутва ‘инда ахль «ль-Букер» (Конфессиональные сближения в современном арабском романе – шаг деятелей, связанных с Букером) // Аль-Араби, Кувейт, № 700, март 2017. С. 96–103.
7. Политические портреты деятелей стран Ближнего и Среднего Востока: очерки. М.: МГИМО-Университет, 2015. 275 с.
8. Саадави, Ахмад. Франкенштейн фи Багдад (Франкенштейн в Багдаде). Ривайа (Роман). Бейрут-Багдад: Маншурат аль-джумаль, 4-ое изд., 2014. 352 с.
9. Аль-Хадж, Мая. Али аль-Мукри: Ас-Сакафа аль-арабиййа фи аудж ат-та’абир ‘ан макнунатиха...ва ахкадиха (Али аль-Мукри: Арабская культура находится на пике выражения своих сокровенных тайн и своей...ненависти) // Аль-Хайат, № 18778, 2.09.2014.
10. Аль-Хадж, Мая. Мари аль-Касыфи ривайийа харб Джебель бейна дуруз Любан ва масахиййихи (Мари аль-Касыфи – романистка войны Гор между ливанскими друзьями и христианами) // Аль-Хайат, № 18571, 7.02.2014.
11. Аль-Хадж, Мая. Сауд ас-Сан’уси: Лям настаурид ат-таифиййа... ва с-сумум галибан ма нарисуха (Сауд ас-Сан’уси: Мы не импортировали конфессионализм. Яды мы по преимуществу наследуем) // Аль-Хайат, № 19125, 15.08.2015.

12. Аш-Шарафи, Тейм Муна. Сауд ас-Сан'уси йарви «ат-Та'ун» аль-араби (Сауд ас-Сан'уси рассказывает об арабской «Чуме») // Аль-Хайат, № 18973. 16.03.2015..

Э.А. Али-заде

«ВЕЛИКОЕ ПЯТИКНИЖИЕ» Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО: ЭВОЛЮЦИЯ АРАБСКОГО ВИДЕНИЯ

«Великое пятикнижие» – таково название, данное циклу из пяти, следовавших друг за другом, наиболее крупных и значимых романов Ф.М. Достоевского. В пятикнижие входят: «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Подросток» и «Братья Карамазовы». Интересно, что эти романы, кроме «Подростка», включены в список 100 лучших книг Норвежского книжного клуба 2002 года. В арабском мире они тоже оказались самыми популярными и актуальными романами гениального прозаика и признаны первоклассными его произведениями крупной формы. Естественно, Достоевского арабские читатели воспринимали сквозь призму его переводчиков и исследователей. Их трудам и посвящена эта статья.

Ключевые слова: Достоевский, романы «Великого пятикнижия», арабские переводы, монографии и статьи арабских исследователей.

“Great Pentateuch” by F.M. Dostoevsky: evolution of the Arab vision

“Great Pentateuch” is the name given to the cycle of five of the most important and prominent novels by F.M. Dostoevsky. These five-book include: “Crime and Punishment”, “Idiot”, “Demons”, “Teenager” and “Brothers Karamazov”. It is interesting that these novels, besides the “Teenager”, are included in the list of the best 100 books of the Norwegian Book Club of 2002. In the Arab world, they too proved to be the most popular and actual novels of the genius author and are recognized as premium class works in this genre. Naturally, Dostoevsky’s works are known by the Arab readers through the translators and researchers. Their works are under the study in this article.

Key words: Dostoevsky, novels of the “Great Pentateuch”, Arabic translations, monographs and articles of Arab scholars.

Знакомство арабов с русским классиком началось с переводов его произведений. Примечательно, что первым крупным арабским переводом из Достоевского стал роман знаменитого пятикнижия – «Преступление и наказание». В 1914 году в Каире вышла

его первая часть в переводе (с английского) известного египетского мыслителя и литературоведа, почитателя русской литературы Салямы Мусы (1887–1958), увлекавшегося творчеством Достоевского в бытность в Англии (1908–1913), где русский писатель был довольно популярен. Дальнейшую работу над переводом «Преступления и наказания» Саляма Муса не продолжил, впоследствии он объяснил такое решение слишком малым спросом на это произведение, которое оказалось сложным для восприятия тогдашних арабских читателей. По словам Салямы Мусы, выпустившего первую часть на собственные средства, перевод не принес роману популярности, «книжка расходилась настолько плохо, что ему пришлось в конце концов распродать по одному миллиму¹ за экземпляр и отказаться от перевода остальных частей» [цит. по: 7. С. 278]. Свой перевод Саляма Муса сопроводил подзаголовком «Русский психологический роман, основанный на фактах» («*Ривайя русиййа такририййа бсикулуджиййа*»). А каирский журнал «аль-Хиляль» в том же году (№ 6) в разделе «Новые издания» (*аль-Матбу‘ат аль-джадида*), сообщая об этом переводе, назвал его «социальным романом, включающим полезные исследования психологии» [13. С. 476]. В своей статье «Первый арабский перевод Достоевского» А.А. Долинина указывает установленный ею источник, которым пользовался переводчик – это безымянный английский перевод 1911 г. Проведя сопоставление арабского перевода с оригиналом и английским текстом-посредником и акцентируя «только те изменения, которые внес сам Салама Муса и которых в английском издании 1911 г. нет» [7. С. 281], Долинина пришла к следующим выводам: «В арабском переводе заметна тенденция к ослаблению социальных мотивов “идеи” Раскольникова, бедность Раскольникова не только не подчеркивается, а, скорее наоборот, скрадывается. Вообще, бледнеет весь социальный фон. Исчезают из перевода детали обстановки угрюмой комнаты Раскольникова, опускается ряд характерных подробностей, воссоздающих облик мрачных трущоб Петербурга – сокращается описание квартала, в котором жил Раскольников, старухинного дома, распивочной, где герой встречается с Мармеладовым

¹ Миллим – самая мелкая египетская монета.

и т. п.» [Там же. С. 281–282]. «Параллельно с затуманиванием социальных причин появления у героя “наполеоновской идеи” его характер обедняется психологически» [Там же. С. 283]. «Опущены некоторые детали, характеризующие любовь Раскольникова к матери и сестре... Опущен еще один важный отрывок, свидетельствующий об отвращении Раскольникова к преступлению буквально до последней минуты» [Там же]. «Итак, – резюмирует А.А. Долинина, – перед нами два Раскольникова: Раскольников Достоевского – натура тонкая, впечатлительная, полная внутренних противоречий, истерзавший себя “наполеоновской идеей”, и Раскольников Саламы Мусы, который сначала прямо идет к преступлению, без особых мучений и переживаний (поистине “сильная личность”, “Наполеон”), а потом, без всякого перехода, начинает в этом преступлении раскаиваться» [Там же. С. 287]. Своим переводом, считает Долинина, Салама Муса «стремится к разоблачению тянувшейся к ницшеанству “наполеоновской идеи”», подтверждая это тем, что «недаром он сохраняет в переводе все сказанное об отвращении Раскольникова к преступлению по о с л е его совершения» [Там же].

Начиная с 1920-х годов Достоевский прочно входит в духовную жизнь арабов на волне продолжавшегося увлечения русской литературой. С этого времени русскому классику, в частности, его пятикнижию, уделяется всё больше и больше внимания. Знаменитые романы печатаются в журналах, выходят отдельными книгами, о них пишут в предисловиях к другим произведениям Достоевского и многочисленных специальных статьях о нем на страницах периодики разных арабских стран.

Великие романы «ослепили» арабских прозаиков 1920–30-х годов, в том числе представителей «новой школы» египетских новеллистов. Так, Йахйя Хакки в числе почитаемых им шедевров русских классиков, утолявших его «духовную жажду» и вдохновлявших на создание реалистических произведений, называл «Преступление и наказание».

В 1926 г. в Каире в переводе известных египетских литераторов Исам ад-Дина Хыфни Насыфа и Махмуда Тахира Лашина вышла повесть Достоевского «Вечный муж» («аз-Заудж аль-абади»)

В предпосланном переводе «Слове об авторе повести» («*Калима ан муаллиф ар-ривайа*») литератор и адвокат Мухаммед Лутфи Джум'а высоко оценил дарование Достоевского как «величайшего художника XIX века». Отмечая, что «в его титаническом уме созрели новые идеи о бытии вообще, о соотношении добра и зла в человеческой душе», Джум'а указывает такую стилевую доминанту Достоевского, как психологизм. «Он самый великий из тех, кто в своих произведениях детально исследовал психологические состояния персонажей. В этом плане его роман “Преступление и наказание” (“*аль-Джарима ва-ль-‘икаб*”) не имеет соперников, – утверждает он. Этот роман – урок веры в то, что душа очищается страданием и только страданием, урок истинного идеала русского народа, в котором сливаются воедино взаимная любовь и милосердие людей. Этот роман – славная (*маджид*) манифестация теории, гласящей, что в жизни человека, несмотря на превратности судьбы, есть экстатические мгновения самоуправления» [6. С. 3].

Арабский текст «Вечного мужа» предварен и «Введением переводчиков» («*МукаддаMAT аль-му‘аррибейн*»), где говорится, что читая русское произведение, создается впечатление, будто ты, на самом деле (*хаккан*), живешь в России, тебя, действительно, окружают ее странные условия (*ахваль*) и странные ощущения, ты обзираешь граждан ее народа, который живет в закрытом мире, оставаясь при своем видении того, что касается религии, социальных явлений, разных идеалов, и, в особенности, старого убеждения русских, что их народу предстоит совершенствовать род человеческий [16. С. 5]. Это, как указывают переводчики, Достоевский выразил в романе «Идиот» («*аль-Аблях*»): «В будущем русские обновят мир и возродят его; возможно, под воздействием русской мысли, русского Бога, русского Христа» [Там же]. (На самом же деле, такие слова: «Россия спасет и обновит мир православием» есть в романе «Бесы»).

Адиб Са‘аде Хури (из Яффы) в статье «Достоевский», опубликованной в 1931 г. в февральском и мартовском номерах журнала «аль-Иха’», писал о прославленном классике: «В 1862 г. он познакомил мир со своим произведением “Записки из мертвого

дома” (“*Расайль мин аль-бейт аль-махджур*”), а в 1866 г. поразил читателей романом “Преступление и наказание” (“*аль-Джарима ва-ль-‘икаб*”), где полностью описал психологию русского народа². По мнению Хури, «Преступление и наказание» – «самая великая и прекрасная картина русского народа» [23. С. 854]. Два романа – «Братья Карамазовы» («*Ихват Карамазуф*») и «Преступление и наказание» – наилучшие из того, что создал автор. Во втором романе, – продолжает Хури, – Достоевский реализует идею, которая занимала умы многих писателей и социологов: дозволено ли убивать человека, от которого нет пользы обществу? Автору представилась возможность решить эту проблему, в загадке которой всецело проявилось его дарование. Мотивацией преступления Раскольникова являлась его бедность и нищета, – утверждает Хури. Для героя романа, студента социологии университета, невыносимым стал «гнет нищеты» (*ват’ат аль-факр*), «мир сделал черным его лицо», и он не нашел иного выхода, как убить старуху-ростовщицу, хотя «и душа его возвышенна, и честь высокая, и репутация хорошая. Бедность и нужда заставили его пойти на убийство, и он становится преступником, затем пробуждается его совесть и он лишается покоя», – так Хури интерпретирует душевное состояние Раскольникова до и после совершенного убийства [Там же. С. 944]. Эта идея – «убийство слабого сильным» прозвучала у Ницше спустя четверть века после Достоевского, – напоминает Хури (имеется в виду идея Ницше о «сильном» человеке, сверхчеловеке – Э.А.). «Но Достоевский порицает ее, он не видел пути выхода из тупика жизни и преодоления ее превратностей». Борьба между силой и слабостью, – указывает Хури, – очевидна в диалоге Раскольникова и Сони, в словах Раскольникова: «Кто крепок и силен умом и духом, тот над ними и властен! Кто много посмеет, тот у них и прав. Кто на большее может плюнуть, тот у них и законодатель, а кто больше всех может посметь, тот и всех правее. Так доселе велось, так всегда будет». В переводе это звучит так: «Сильный телом и умом правит миром, смелый прав во всем. Кто плюнет в лицо могущественным, тот

² Пожалуй, это можно сказать скорее о «Записках из Мертвого дома»..

и устанавливает закон. Так было с самого начала и будет до тех пор, пока земля есть земля и небо есть небо» [Там же. С. 944–945].

В романе «Братья Карамазовы» Достоевский выражает ту же мысль, – отмечает Хури. Египетский литератор определяет Ивана Карамазова как олицетворение гордыни и самодовольства, его брата Алёшу – как символ скромности и мягкости (*вида'а*). Иван не признает Бога, видит в покорности унижение, а в мягкости – слабость. Алеша смотрит на счастье другими глазами, нежели Иван, высокомерие которого он осуждает, поскольку, как полагает Хури, внимательно не вглядывается в глубины его души и забывает, что человек находится в постоянной борьбе со своими страстями и желаниями, страсть и чувство долга часто ведут беспощадную войну, где долгу надлежит одержать верх над страстями и подавлять их, а если страсти не подавляются, то человек лишается сна и «душа его оказывается в узде». И нет выхода из этого тупика, кроме как в религии или искусстве, либо в том, чтобы дать волю страстям.

Согласно Хури, подобные душевные ощущения и внутренние устремления рассматриваются во всех произведениях Достоевского и перекликаются с идеями известного психолога, основателя психоанализа Зигмунда Фрейда, автора теории «подавленных желаний» (*ар-рагабат аль-макбута*), гласящей, что страдание очищает душу и освобождает ее от власти желаний, которые часто являются аномальными, и тогда религия становится убежищем, которым защищается человек в подобных случаях [Там же. С. 945]. Обращаясь к читателю-соотечественнику, Хури пишет: «Если ты прочтешь один из его великих романов, таких, как “Преступление и наказание”, “Идиот”, “Бесы”, “Братья Карамазовы”, то найдешь, что его персонажи – люди простые и больные, по точности и глубине анализа которых Достоевскому нет равных, узнаешь многое о причинах зла в мире и его воздействии на человеческие души. Эта особенность отличает Достоевского от прочих русских писателей во главе с философом Толстым, большинство героев которого – знатные люди, князья...» [Там же. С. 946].

В 1930 г. еженедельный журнал «аль-Хадис», выходявший в сирийском городе Алеппо, опубликовал «Братьев Карамазовых» в переводе Махмуда Камиля аль-Мухами.

1950–60 годы – время, пожалуй, наибольшей популярности Достоевского в арабском мире. Ценитель русской словесности Саяма Муса в очерке «Достоевский» в своей книге «Те, кто учил меня» («*Хауля’и ‘аллямун*», Каир, 1953), отмечал, что этот русский титан помог ему «подняться до высоты, позволяющей оценить прозаическое искусство, благодаря чему в дальнейшем он стал разборчивым и воздерживался от чтения тех английских, французских, американских нарративных сочинений, которые не достигли уровня великих творений, созданных Толстым, Достоевским, Горьким, Гоголем и Чеховым» [14. С. 79–80]. «Братья Карамазовы», по оценке С. Мусы, – центральный роман среди всех нарративных произведений мировой литературы, а «Преступление и наказание» («*аль-Джарима ва-ль-‘икаб*») воодушевило его на перевод половины и публикацию четверти романа [Там же. С. 80]. Произведения Достоевского преисполнены сострадания и доброты, тех чувств, которые вселяет в наши души религия. Все они вызывают к благоденнию, к любви к детям, воспевают доблесть материнства, сладость жертвенности, необходимость подняться над дурными поступками и тому подобное. Жизнь его самого была наполнена этими «страстями» [Там же]. Как указывает С. Муса, в романе Достоевского «Преступление и наказание» «соседей чувства и разум», в других его произведениях – чувства доминируют над разумом, воображение – над рассудком [Там же. С. 87].

В эти десятилетия статьи о Достоевском публиковали беirutские журналы «аль-Адаб» и «ат-Тарик», дамасский «ас-Сакафа», каирский «аль-Хиляль» и др. Авторы статей связывали его произведения с проблемами современного арабского мира. В 1956 г. «ат-Тарик» (№ 3) познакомил читателей со статьями двух ливанских классиков – Жоржа Ханны «Один из гигантов гуманистической литературы» («*Имляк мин ‘амалика аль-адаб аль-инсани*») и Михаила Ну‘айме «Достоевский – суфий» («*Дустуйифски аль-мутасаввиф*»). Большинство персонажей в романах Достоевского, будь то в «Преступлении и наказании» или в «Идиоте», в «Братьях

Карамазовых» или в «Бесах», облачены в *джильбабы*³, сотканые из душевного тревожного состояния, метафизической туманности и неясности, пессимизма, писал Ж. Ханна, при этом утверждая, что терзающие его тело две болезни – туберкулез и эпилепсия не смогли ни уменьшить дарования писателя, ни повлиять на его творческое вдохновение, ни на то, что его литературное творчество вышло за пределы реализма, характерного для старой русской и новой советской литературы. «Имя Достоевского было и останется среди имен бессмертных писателей-гуманистов», – заключает Ж. Ханна [20. С. 12].

М. Ну'айме, воспитанный, по собственному признанию, «на высокой человечности самого мощного из всех русских писателей – Достоевского» [Цит. по: 11. С. 225] относил его к «великим людям». Достоевский желал исследовать корни зла, истоки страданий в человеке, равно как и природе, поэтому, считает ливанский писатель, во втором периоде литературной жизни он погрузился в глубины человеческой души в поисках ее тайн. На этом этапе он создал роман «Идиот». Тогда же сотворил «Преступление и наказание», где «блестяще описал борьбу добра и зла, борьбу совести с грехом, и эта борьба завершается тем, что как бы зло не переходило границы, оно не затмит добро в человеке, и как бы человек ни был низок, не замолкнет живой голос совести внутри него», утверждает М. Ну'айме [17. С. 14].

Что касается последнего романа Достоевского «Братья Карамазовы», подчеркивает М. Ну'айме, то в нем писатель «дал волю своему воображению и мистическим размышлениям. В нем сконцентрирован мир странных событий с их переплетающимися причинами и следствиями, одни персонажи скатились в глубины пропасти безнравственности, безбожия, безрассудства, аномалий и страдания. Другие поднялись к высотам душевной красоты и духовной чистоты, почти соприкасающихся с Божьим престолом» [Там же]. М. Ну'айме, заостряя внимание на образе старого монаха Зосимы, «вокруг которого сплотился ряд монахов, и освещались они его светом» [Там же], приводит ряд фрагментов из бесед старца, прибегая при этом к купюрам и добавлениям

³ *Джильбаб* – араб. рубаха, длинный халат.

«от себя». Вот некоторые из них: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо *сие уж подобие божеской любви и есть верх любви на земле* (в переводе: “*ибо в подобной любви есть то, что походит на божескую любовь*”) [...] Любите всё создание божие, и целое и каждую песчинку [...] Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. *Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать всё далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью* (в переводе: “*И когда раскроется вам тайна Бога, полюбите весь мир полной, всеобъемлющей любовью*”) [...] Смирение любовное – страшная сила *изо всех сильнейшая, подобной которой и нет ничего*» (в переводе: “*Смиренная любовь – страшная сила, которую не превосходит никакая сила. И нет абсолютно подобной ей силы*”)» [Там же. С. 14–15].

«Братья, любовь – *учительница* (в переводе: “*учительница для любящего*”), но нужно уметь ее приобрести, ибо она трудно приобретается, дорого покупается, долгою работой и через долгий срок, ибо не на мгновение лишь случайное надо любить, а на весь срок. А случайно-то и всяк полюбить может, и злодей полюбит» [Там же. С. 15].

«Юноша, брат мой у птичек прощения просил: оно как бы и бессмысленно, а ведь правда, ибо всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь – в другом конце мира отдается [...] Тогда и птичкам стал бы молиться, всецелою любовью мучимый, как бы в восторге каком, и молить, чтоб и они грех твой отпустили тебе. Восторгом же сим дорожи, как бы ни казался он людям *бессмысленным* (в переводе: “*странным и пустяковым*”)» [Там же]. И целый ряд других отрывков.

«Гениальность Достоевского неоспорима, по силе изобразительности талант равен, может быть, только Шекспиру», – такими словами М. Горького начинается статья Фуада Аййуба «Трагическая жизнь» («*аль-Хайат аль-масат*»), опубликованная в 1962 г. в дамасском журнале «ас-Сакафа» (№ 9). Согласно Ф. Аййубу, произведения, созданные (или начатые) на чужбине – «Преступление и наказание», «Идиот», «Игрок», «Бесы» («*аль-Абалиса*»),

которые «потрясли XIX век и продолжали оставаться богатой духовной пищей для десятков миллионов людей в XX веке», облегчили Достоевскому заветное возвращение на родину, они затмили Толстого и Тургенева и повернули все взоры России к нему. «Дневник писателя» сделал его пророком своей страны. Трагическая жизнь Достоевского стала материалом для его бессмертных романов. Все свои силы и все свое искусство он посвятил своему последнему завещанию – «Братьям Карамазовым» [1. С. 45].

В 1960-е годы стали выходить и статьи, посвященные отдельным романам пятикнижия. В свою книгу воспоминаний «Жизнь пера» («Хайат калям», Каир, 1964) (с предисловием Тахира ат-Танахи) египетский литератор и философ Аббас Махмуд аль-Аккад включил две главы, одна из них называется «Если бы вернулся Мухаммад, мир ему» («Лав 'ада Мухаммад, 'алейхи ас-салям» [2. С. 282–287], другая – «Если бы вернулся Господь Христос» («Лав 'ада ас-сеййид аль-Масих») [Там же. С. 288–294], касающиеся «Братьев Карамазовых», а именно вплетенной в роман притчи, по словам аль-Аккада, «великого писателя-романиста Достоевского о Господе Христосе и суде инквизиции, которая никогда не наскучивает... Она не устаревает, потому что содержит урок, который является назиданием не на какой-то отрезок времени, а на всю жизнь» [Там же. С. 282]. Аль-Аккад вкратце излагает содержание этой легенды – аллегорический рассказ верующего Ивана Карамазова безбожнику Алёше Карамазову на тему христианской свободы воли, свободы совести, она направлена против православия, католицизма, заключает в себе взгляд Достоевского на общество и занимает стержневое место как в этом романе, так и во всей философской системе автора. Аль-Аккад избежал указания места и времени действия – Испании и Севильи, как это в оригинале, где события происходят в XVI веке. По словам аль-Аккада, суть «Легенды о Великом инквизиторе» усматривается в том, что нет ничего тягостнее для человека, чем свобода совести, это великое зло, данное людям. И результат очевиден: зло продолжается, число грехов и преступлений не уменьшается. [Там же. С. 292].

В 1966 г. бейрутский «аль-Адаб» (№ 8) публикует статью сирийца Имада Хатима «Преступление и наказание», посвященную 100-летию выхода этого романа. Статья начинается с пассажа из письма Достоевского Врангелю (от 18 февраля 1966 г.): «Недели две тому назад вышла первая часть моего романа в первой январской книге “Русского вестника”. Называется “Преступление и наказание”. Я уже слышал много восторженных отзывов. Там есть смелые и новые вещи» [21. С. 9]. Задавшись вопросом «Что это за роман и чем вызваны такие восторженные отзывы о нем?», Имад Хатим находит ответ в письме Достоевского к редактору «Русского вестника» М. Н. Каткову (от 10–15 сентября 1865 г. из Висбадена в разгар работы над этим романом – Э.А.), отмечая, что в нем нарисована «беглая картина (*сура сару‘а*)» сюжета «Преступления и наказания». Такую «картину» Имад Хатим приводит с купюрами: «Это – психологический отчет одного преступления [...] Молодой человек, исключенный из студентов университета [...] живущий в крайней бедности, [...] *по шаткости (би-фи‘л ихтизаз – колеблясь)* в понятиях, поддавшись некоторым странным “недоконченным” идеям, которые носятся в воздухе, решился разом *выйти из скверного своего положения (йатахаллас мин масы-рихи – избавиться от своей участи)*. Он решился убить одну старуху [...] дающую деньги *на проценты (би-ль-фаида – с пользой)*». Из перевода убраны слова и выражения: «Действие современное, в нынешнем году», «мещанин по происхождению», «по легкомыслию», «титулярная советница» и др. В оригинале далее следует продолжение описания Достоевским сюжета романа: «Старуха глупа, глуха, больна, жадна, берет жидовские проценты, зла и заедает чужой век, мучая у себя в работницах свою младшую сестру. “Она никуда не годна”, “для чего она живет?”, “Полезна ли она хоть кому-нибудь?” и т. д. Эти вопросы сбивают с толку молодого человека. Он решает убить ее, обобрать; с тем, чтоб сделать счастливою свою мать, живущую в уезде, избавить сестру, живущую в компаньонках у одних помещиков, от сластолюбивых притязаний главы этого помещичьего семейства – притязаний, грозящих ей гибелью, докончить курс, ехать за границу и потом всю жизнь быть честным, твердым, неуклонным в исполнении “гуманного

долга к человечеству”, чем, уже конечно, “загладится преступление”, если только может назваться преступлением этот поступок над старухой глухой, глупой, злой и больной, которая сама не знает, для чего живет на свете, и которая через месяц, может, сама собой померла бы. Несмотря на то что подобные преступления ужасно трудно совершаются – то есть почти всегда до грубости выставляют наружу концы, улики и проч. и страшно много оставляют на долю случая, который всегда почти выдает винов<ных>, ему – совершенно случайным образом – удается совершить свое предприятие и скоро и удачно. Почти месяц он проводит после того до окончательной катастрофы. Никаких на н<его> подозрений нет и не может быть. Тут-то и разворачивается весь психологический процесс преступления. Неразрешимые вопросы встают перед убийцею, неподозреваемые и неожиданные чувства мучают его сердце. Божия правда, земной закон берет свое, и он – кончает тем, что принужден сам на себя донести. Принужден, чтобы хотя погибнуть в каторге, но примкнуть опять к людям; чувство разомкнутости и разъединенности с человечеством, которое он ощутил тотчас же по совершении преступления, замучило его. Закон правды и человеческая природа взяли свое, убежд<ение?> внутреннее, даже без сопр<отивления?>. Преступн<ик> сам решает принять муки, чтоб искупить свое дело». Вместо этого описания читаем в переводе: «Ему легко удалось реализовать свой умысел, но он вынужден был раскрыть свою тайну, чтобы не разобщиться с людьми. Ценой этому стало то, что он умирал в каторжных муках и острых моральных переживаниях разъединенности с человечеством» [Там же].

По словам И. Хатима, Достоевский охарактеризовал свой роман как «психологический отчет об одном преступлении», но то, что дал русский писатель, гораздо шире и глубже, чем просто отчет. «Преступление и «наказание» увековечило имя Достоевского, и очевидны причины его бессмертия. Здесь изображены не только психологические и социальные проблемы. Роман охватывает все главные проблемы современной писателю действительности [Там же].

По мысли автора статьи, преступление, его мотивы и обычность, детективная тематика, криминальный сюжет – одни из важнейших особенностей творчества Достоевского, начиная с этого романа. То же наблюдается в «Идиоте», «Подростке» и в «Братьях Карамазовых», как и в романе «Бесы», насыщенного девятью преступлениями – убийствами и самоубийствами [Там же].

Необходимо указать, отмечает автор, что мотив преступности в романах Достоевского был известен до него и русской и западной литературе как «результат борьбы между небом и адом» (*бейна ас-сама' ва-ль-джахим*) (т. е. «между добром и злом, между Христом, князем света, и сатаной, князем тьмы – Э.А.). Очень часто преступление совершается в готических романах, чаще всего как «наивный результат вымышленных приключений» (*натиджа сазиджа ли-мугамарат мустана'а*) [Там же]. Бальзак, отец реализма (*абу аль-вакы'иййа*), развивает тему преступности, и его романы были «логическим следствием движения жизни, одним из ее воображаемых событий» [Там же]. «Достоевский рассматривал преступление как четкое и яркое отражение противоречий, существующих в жизни и сознании образованных слоев общества (во всех его произведениях убийство совершают мыслящие люди – Э.А.). Это принуждало русского романиста обращаться к досье с делами преступников в судах и тому, что пишут о них в газетах и журналах».

Имад Хатим акцентирует и другую важную характерную черту романа. Для описания преступления, отмечает он, писатель проявлял углубленный интерес к изучению человеческой природы, особенно сложной психологии преступника. Он показал внутреннюю нравственную борьбу, которая происходит в душе преступника, нарушившего главную библейскую заповедь «Не убий» [Там же].

Автор оценивает роман «Преступление и наказание» как одно из величайших творений Достоевского, достигшего самой высокой вершины на стезе художественного творчества, как новый этап в восприятии русской жизни – этап окончательного разрыва с абстрактным натурализмом и попытки нового толкования бытия, нового взгляда на мир после возвращения из «дома

мертвых», получившего яркое выражение в этом романе. Христианская философия Достоевского в «Преступлении и наказании» находит в разных формах дальнейшее развитие в его последующих романах, – отмечает Имад Хатим. Глубинное исследование людской природы, внутреннего мира человека – главная забота Достоевского на всем его жизненном пути, и «Преступление и наказание» – «живая картина такого “погружения”, прекрасный, удачный опыт на этом пути, зрелый плод жизни писателя, насыщенной событиями и испытаниями» [Там же].

Пребывание писателя на каторге в Сибири среди убийц и преступников – первый источник этого романа, утверждает Имад Хатим. К нему пришло новое понимание человеческой личности. Он разглядел души тех, кто пролил кровь, и сила их воли поразила его [Там же].

Автор выражает свое отношение также к изображению Достоевским Петербурга, места действия, где происходят события романа. «Это унылый мир, который встречается почти в каждом романе Достоевского и является характерной особенностью его творчества, это мрачный мир, где отсутствуют светлые пейзажи, где человек ощущает некую тяжесть, испытывая бремя материального мира и внутреннего душевного состояния. Воплощением всего этого в данном романе является Петербург – город “злой, раздражающий, гнусный” (*аль-мадина аш-шарира, аль-мудджира, аш-шани‘а*)», как его называет писатель, где «человек теряет последние черты человечности и где воздух насыщен парами трактиров, запахом крови, бранью пьяных, кровохарканьем легочных больных». Атмосфера Петербурга, как считает Имад Хатим, подвигла героя «Преступления и наказания» на содеянное убийство [Там же].

По мысли Достоевского, – отмечает автор, – потеря веры в бога ведет ко всему античеловеческому, поэтому писатель не принимал идеи его небытия. В романе «Бесы» писатель говорит устами Шатова, единственного положительного героя этого романа: «Если бы не было бога, то нам следовало бы его создать», – указывает Имад Хатим [Там же, с. 76]. Отметим, что в действительности эта фраза звучит в «Братьях Карамазовых»: «Видишь,

голубчик, – говорит Иван Карамазов брату Алеше, – был один старый грешник в восемнадцатом столетии, который изрек, что если бы не было Бога, то следовало бы его выдумать, *s'il n'existait pas Dieu, il faudrait l'inventer*». В оригинале это – стихотворная строка «Случись, что Бога нет, его б пришлось создать» из вольтеровского «Послания к автору новой книги о трех обманщиках» (1769); под обманщиками подразумевались Моисей, Иисус и Магомет, основатели трех религий – иудаизма, христианства и ислама.

Существование Бога, полагает Имад Хатим, – основа человеческого бытия и гуманизма; человек готов к совершению преступления, когда он теряет свою Веру [Там же. С. 76]. Эта идея повторяется в воспоминаниях, письмах, романах писателя, начиная с «Записок из подполья» («*Музаккарат мин тахта-ль-ард*») и кончая «Братьями Карамазовыми», – утверждает Имад Хатим [Там же]. Подытоживая свои наблюдения над романом «Преступление и наказание», Имад Хатим приходит к следующим выводам. В реализме Достоевского – секрет его силы и бессмертия. Читая сегодня его романы, «мы погружаемся в его мир со всеми его неудачами и треволнениями. Несмотря на то, что 100 лет отделяют нас от героев “Преступления и наказания”, которые жили жизнью другой, чем наша жизнь и дышали воздухом иным, чем наш воздух, мы чувствуем, что они среди нас, наши проблемы и заботы, которыми мы живем, – это их проблемы, их бытие. Возможно, секрет этого в том, что каждый из героев (этого романа) являлся воплощением своей эпохи, олицетворением доброй половины современной писателю русской жизни и в то же время это пример человека, который вечен во все времена и повсюду, потому что Достоевский смог изображением своих персонажей выйти за рамки даже самых широких человеческих горизонтов и это благодаря большому опыту и возможности нарисовать подлинную человеческую натуру каждого своего героя и типичные естественные условия жизни персонажей, без деланности или искажения правды» [Там же. С. 76–77]. (Считается, что одними из прототипов убитых Раскольниковым старухи-процентщицы и ее сестры являлись реальные люди, жертвы убийства, совершенного в 1865 году, когда писатель начал писать свой роман – Э.А.).

Еще в 1950-е годы в каирском издательстве «Дар аль-Хиляль» в серии «Романы аль-Хиляля» вышли «Братья Карамазовы» и «Преступление и наказание» Достоевского в вольных переводах и с новыми арабскими названиями: соответственно «Борьба любви» («*Сыра' аль-хубб*», 1953) и «Старая ростовщица» («*Мурабийя аль-'аджуз*», 1955). В редакционной вступительной статье к «Преступлению и наказанию» анонимного переводчика говорится, что «это – один из нескольких романов Достоевского серии “Романы аль-Хиляля”, с успехом принятых читателями. Он переведен под названием “Старая ростовщица”, потому что его героиня – седовласая процентщица, низменную психологию которой анализировал Достоевский, показав, к какому скверному итогу приводит ростовщичество» [9. С. 93]. Переводчик же «Братьев Карамазовых» указан – Абу Та'иля. В «Слове редакции» («*Калимат ат-тахрир*») этот роман квалифицируется как «абсолютно зрелое, совершенное произведение» Достоевского. (Кстати, сам Достоевский в письме К.П. Победоносцеву от 19 мая 1879 г. писал по поводу «Братьев Карамазовых»: «Никогда ни на какое сочинение мое не смотрел я серьезно, чем на это» – Э.А.) Персонажи Достоевского – заурядные люди, каких миллионы. Однако ему удалось достичь того, что читатель чувствует их значимость, их дела и совесть занимают ум, возбуждают душу и побуждают к размышлению. Роман «Борьба любви» примечателен тем, что читатель ощущает, будто он живет в его мире, видит перед собой его героев, действующих не в вымышленном, а в реальном, не приукрашенном мире.

В 1960-е годы в Бейруте благодаря местным переводчикам достоянием читателей стали романы Достоевского: «Идиот» в переводе Авада Хусейна, «Братья Карамазовы» в двух частях (переводчик Ибрахим Джузейни), «Преступление и наказание» в переводе и под редакцией (*би-шурáf*) известного пропагандиста русской литературы Надима Мар'ашали (1926–1999). В предисловии к «Преступлению и наказанию», опубликованному компанией «Ливанская книга» («*Ширкат аль-Китаб аль-лубнани*») Н. аль-Мар'ашали указывает, что это – первая книга, которую «мы представляем в серии “Переводы мировых произведений”»,

претворяющей наше горячее желание познакомить с ней читателя и пополнить арабскую библиотеку, нуждающуюся в увеличении числа переводных художественных произведений» [12. С. 5]. По словам переводчика, данная серия прокладывает новый путь, отличный от того, по которому следуют другие издательства, якобы для пользы адресата выпускающие сокращенные переводы, отклоняясь от объема оригинального текста, считая, что многообразие, свойственное тому или иному автору, является для арабского читателя бесполезной «водой» (*хашв*, лишними словами, пустословием); при этом арабский перевод лишается самобытности подлинника, его блеска и очарования. Такие сокращения совершались и в «бессмертном романе “Преступление и наказание”», они касались изображения персонажей, их размышлений и погружений во внутренний мир, как и рассыпанных по всему произведению различных наблюдений и картин [Там же. С. 5–6].

Культурным событием стал выход в Каире, в издательстве «Дар аль-Катиб аль-араби», Полного собрания сочинений Достоевского (*аль-А‘маль аль-адабиййа аль-камиля*) в 18 томах (1967–1971) в переводе (с франц.) знаменитого сирийского переводчика Сами ад-Даруби (ад-Друби) с его введением, вступительными статьями к каждому тому, теперь уже аналитического характера, комментариями и примечаниями, а также предворяющим первый том редакционным «Предисловием к арабскому изданию» (*МукаддаMAT ат-таб‘а аль-арабиййа ли-а‘маль Дустуйифски аль-адабиййа аль-камиля*), где говорится, что публикацией полного собрания произведений Достоевского издательство «Дар аль-катиб аль-араби» открывает новую эпоху в истории выпуска книжной продукции на арабском языке. Издательство ставит задачей полностью перевести на арабский язык вершинные произведения литературного наследия человечества. Перевести так, чтобы перевод был верным, точным, чтобы он соответствовал оригиналу, достоверно его передавал, был бы «чисто» выполнен. Чтобы больше не возникала необходимость в новых переводах, в нашей или другой арабской стране. Конечно, как утверждает редакция, идеальным является перевод непосредственно с оригинала, без языка-посредника, но сейчас в арабском мире нет такого

переводчика, кто настолько хорошо владеет русским языком, чтобы гарантировать адекватность перевода шедевров русской мысли средствами арабского языка [8. С. 5]. Последний роман Достоевского «Братья Карамазовы» оценивается как «вершина его творчества по глубине, силе и совершенству» [Там же. С. 6].

В 1971 г. в багдадском журнале «аль-Аклям» (№ 5, июнь), в рубрике «Кинематографические исследования» («*Dirasat sinimayiyā*»), была напечатана статья Али Фаузи Наджи (Наги) об экранизации И.А. Пырьевым романа Достоевского «Братья Карамазовы». По убеждению Наджи, этот фильм из тех кинолент высокого художественного уровня, которые заслуживают того, чтобы о них писали подробно, он стоит в одном ряду с такими «крупнейшими кинематографическими гигантами», как «Ушел с ветром» («*Zahaba ma'a ar-rih*») Беккета и «Война и мир» («*аль-Харб ва-с-силъм*») Толстого. Это мировое кино, производство и достояние современного советского киноискусства, показанное во время VI фестиваля кинематографистов в Москве в 1969 г. Советский народ и мастера со всего мира наслаждались просмотром этого нового кинематографического шедевра [15. С. 28]. Автор статьи напоминает арабскому читателю об экранизации таких «великих произведений русской и советской литературы», как «Судьба человека» («*Масыр аль-инсан*») Шолохова, «Мать» («*аль-Умм*») Горького, «Анна Каренина» Толстого, «Идиот», «Белые ночи» («*аль-Лайали аль-бейда'*») Достоевского [Там же].

«Кто из нас не читал великого русского писателя Достоевского?» – риторически вопрошает Али Фаузи Наджи и отвечает: «Многие из нас читали “Преступление и наказание” или видели его экранизацию. Это произведение имеет философское и гуманистические звучание, в нем дан тщательный анализ преступления, его причины и следствия, ему свойствен занимательный стиль изложения...» [Там же. С. 28–29]. Согласно автору, Достоевский – одно из знамен мировой литературы, сам переживший за свои идеи тюрьму и ссылку, он смог со всей смелостью выразить дно русского народа, его надежды и боли. Его произведения – воплощение страданий миллионов людей, о которых он правдиво поведал в своих романах, придав им философскую направленность.

Этим объясняется то почитание, которое он снискал во всем мире, и в наши дни [Там же. С. 29].

Автор высоко оценивает режиссерскую работу Ивана Пырьева⁴ и игру актеров в «Братьях Карамазовых», знакомит читателя с биографией Пырьева и его предыдущими фильмами: «Посторонняя женщина» («*аль-Имра'а аль-гариб*»), «Конвейер смерти» («*Сильсила аль-маут*»), «Партийный билет» («*аль-Битака аль-хызийя*»), «Богатая невеста» («*аль-Арус аль-ганийя*»), «Трактористы» («*Саввак аль-джарарат*»), «Свинарка и пастух» («*ар-Ра'и ва ар-ра'ийа*» – «Пастух и пастушка»). По признанию автора, из классики он, не сомневаясь, выбрал бы произведения Достоевского, которые «воплощают в себе все то, что близко и дорого ему» [Там же. С. 31]. Острые и страстные картины вокруг нравственных проблем, горячая защита истинных основ морали – все это отличает произведения Достоевского. «Пырьев сделал все возможное, чтобы извлечь таковое из огромного клада, идейного и художественного, каким являются «Братья Карамазовы» [Там же]. Касаясь прежнего фильма Пырьева по роману «Идиот», Наджи сообщает, что он демонстрировался несколько лет тому назад в Багдаде – в кинотеатре и несколько раз по телевидению. За ним последовал фильм «Белые ночи» по Достоевскому, снятый Пырьевым, который также не раз демонстрировался по багдадскому телевидению [Там же]. И наконец, его новый шедевр – «Братья Карамазовы». Если бы по достоинству был оценен сей, находившийся в опале, «великий режиссер, то экранную жизнь получило бы наибольшее число романов и рассказов этого выдающегося писателя», – утверждает Наджи [Там же].

Воздавая должное фильму Пырьева «Братья Карамазовы», автор подчеркивает, что «режиссеру удалось осуществить работу, достоверную с точки зрения исторической и художественной, великолепно передать сложную атмосферу романа Достоевского со всеми ее тонкостями и мельчайшими деталями и добиться высокого кинематографического мастерства» [Там же. С. 30].

⁴ «Братья Карамазовы» – итоговая работа режиссера Ивана Пырьева (1901–1968), скоростижно скончавшегося до завершения съемок. Фильм досняли Михаил Ульянов и Кирилл Лавров – Э.А.

У каждого персонажа в «странной семье» Карамазовых, у каждого из трех его сыновей, «свой особый мир» [Там же. С. 29].

По выражению Наджи, фильм «Братья Карамазовы» – «незавершенная симфония Пырьева, его прекрасная мелодия». В нем «советский народ потерял великого художника... мировое киноискусство лишилось мастера, учителя, человека морали. Но память о нем навечно сохранят его сограждане и все человечество... советское и мировое кино почтило его, удостоив на VI фестивале приза “Лучший режиссер” за фильм “Братья Карамазовы”» [Там же. С. 33].

А в 1973 г. каирский журнал «аль-Джадид» (№ 47, декабрь) в рубрике «Из наследия человечества» («*Min turas al-insaniyya*») опубликовал статью Абд ар-Рахмана Салима «Федор Достоевский» («*Фидур Дустуйифски*»). В преамбуле к ней говорится: «Достоевский был одним из трех писателей, прославившихся в России во второй половине XIX века. Два других – конечно же, Толстой и Чехов. Достоевский оказал непосредственное влияние на развитие литературы на Западе. Он был бунтовщиком, человеком унылым, полным горечи и сомнений, закоренелым игроком. Но в то же время был на редкость талантлив. Этот дар проявился в его романном творчестве, начиная с “Преступления и наказания” и кончая “Братьями Карамазовыми”» [18. С. 21]. Частями появившийся в 1866 г. роман «Преступление и наказание» (в журнале «Русский вестник»; с первого по 12-й номера – Э.А.) был принят сдержанно, указывает Салим, объясняя, что это была «попытка исследования глубин психологических побуждений человека новым в литературном мире способом, еще не очень понятным или плохо понимаемым» [Там же. С. 24]. Под сильным давлением эпилепсии он находился в 1879 г., когда начал писать последний свой великий роман (*ривайа азыма*) – «Братья Карамазовы» и публиковал его частями в «Русском вестнике» в конце этого и на протяжении следующего года, сообщает Абд ар-Рахман Салим. В ноябре 1880 г. он послал последнюю часть главному редактору журнала, сопроводив ее письмом: «Я не скажу вам прощай, потому что намерен жить и писать еще двадцать лет» [Там же]. Действительно, вместе с Эпилогом «Братев Карамазовых» Достоевский послал редактору

«Русского вестника» Н.А. Любимову письмо (от 8 ноября 1880 г.), где есть такие строки: «Мне же с Вами позвольте не прощаться. Ведь я намерен еще 20 лет жить и писать».

Необходимо отметить, что почти во всех отмеченных публикациях арабских авторов рассматривались в основном идейно-содержательные стороны романов «Великого пятикнижия» Достоевского. Новый подход к данным произведениям наблюдается в работах арабских русистов, где значительное внимание уделяется и художественному искусству, технике письма знаменитого классика. Так, «Достоевский-романист» – название одной из глав монографии египтянки Макарим аль-Гамри «Русский роман XIX века». (*«ар-Ривайа ар-русиййа фи-ль-карн ат-тасу'ашар»*, Кувейт, 1981). М. аль-Гамри начинает её с общей характеристики романного созидания писателя. «Достоевский один из имамов (*имám* араб. – стоящий впереди – Э.А.) русской классической литературы, пишет она. Его романное творчество занимает важное место в истории не только русской, но и мировой крупной прозы» [5. С. 163]. В перечне аль-Гамри «самых известных романов» писателя – «Бедные люди», «Униженные и оскорбленные», «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы» [Там же]. Многочисленные особенности художественного мира Достоевского М. аль-Гамри иллюстрирует на примере его романов «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы», на оригиналы которых она опирается. «Преступление и наказание» исследовательница связывает с социальными и нравственными проблемами тогдашней действительности, и эти проблемы, по словам М. аль-Гамри, занимали Достоевского в то время, когда он сам отбывал срок наказания на каторге среди заключенных и познакомился с жизнью и условиями их существования [Там же]. «“Преступление и наказание”, – не детектив, не приключенческий роман, – отмечает аль-Гамри, – а история того, что наблюдал писатель в окружающей его действительности». Страшнее наказания по закону для Раскольникова был суд совести, осознание совершенной им ошибки, – пишет аль-Гамри, следуя утверждению Достоевского, что «суд совести намного страшнее суда людей». Аль-Гамри приводит и многие другие цитаты,

которые заключены в этом романе и выражают мировоззренческие позиции Достоевского, в том числе и такое его изречение: «Страдание и боль всегда обязательны для широкого сознания и глубокого сердца» [Там же. С. 176–177].

По утверждению аль-Гамри, «Преступление и наказание» – первый социально-философский роман Достоевского, драматический по характеру, ему свойствен «динамизм событий, напряженность повествования, лихорадочная атмосфера, в которой протекают события, ограниченные во времени и пространстве; Достоевский, по обыкновению, избегает пространного описания времени и места действия». Не вдаваясь в подробности прошлой жизни своего героя до совершения им преступления, писатель сразу вводит читателя в ход важнейших романских действий и преступления, и этот эпизод является завязкой романа [Там же. С. 196].

Как отмечает исследовательница, если первая небольшая часть романа посвящена преступлению героя, то во второй, объемной его части содержится глубокий психологический анализ, писатель исследует концепцию наказания за содеянное преступление, «на котором лежит трагический отпечаток». «Достоевский выступает в романе, – пишет она, – в роли очевидца. Он слышит всё, прислушивается к точке зрения своих персонажей и смотрит на мир их глазами. Порой он рассказывает о своем главном герое в третьем лице, иногда голос писателя сливается с голосом его героя, а то кажется, что герой сам рассказывает писателю о том, что с ним происходит» [Там же].

Исследуя содержательно-формальные особенности романа «Братья Карамазовы», М. аль-Гамри подчеркивает, что это произведение «имеет особую значимость среди других творений Достоевского, которая заключается в том, что в нем содержится краткое изложение социально-нравственных и религиозно-философских воззрений писателя» [Там же. С. 199]. «Братья Карамазовы» – социальный, психологический и философский роман одновременно, такова многоплановая структура этого произведения, основу которого составляет детективный сюжет (отцеубийство и его расследование), – утверждает она. – Диалоги в нем обретают глубокий философский смысл, создавая запутанную

картину острой борьбы противоположных мнений, они имеют драматический характер и обладают силой эмоционального воздействия, органически вписываются в содержание романа, становясь его «необходимым элементом» [Там же. С. 219].

Согласно аль-Гамри, время в романе сжатое, несмотря на большое число персонажей, которые заполняют романное пространство, а авторские положения и тезисы разбросаны, рассыпаны по всему произведению. Время разделено на три очень коротких, последовательных отрезка, каждый из которых насыщен крайне напряженными событиями. В романе превалирует авторское описание персонажей, и наряду с этим личность персонажа раскрывается из его рассказа о самом себе, о своих страданиях и болях, «ткань романа наполнена исповедью и диалогами» [Там же].

«Пылкий» диалогизм, эффект контраста, динамизм событий, напряженность сюжета и т. д. – таковы отличительные особенности техники этих романов, – заключает аль-Гамри.

Арабских переводчиков привлекали работы зарубежных авторов о Достоевском, в том числе о романах пятикнижия. Особым старанием в этом плане отличался багдадский «аль-Аклям», напечатанный, к примеру, статью английского исследователя русской литературы Дэвида Магаршака «“Бесы” Достоевского» («*Шайа-тын Дустуйифски*») в переводе Фатиха Абд аль-Джаббара (1972, № 8). Перевод предваряется «Заметкой о жизни автора» («*Нубза ан хайат аль-му’аллиф*»), где сообщается о переводческой деятельности Д. Магаршака, в том числе о его переводах романов Достоевского «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы».

В 1987 г. в «аль-Акляме», выпустившем специальный двойной номер (№ 3–4), посвященный театру, в переводе Аббаса Халяфа вышла статья Я. С. Билинкиса «Диалог с Достоевским» с арабским названием «*Дустуйифски ва-ль-масрах*» («Достоевский и театр»). В преамбуле к переводному тексту А. Халяф, характеризуя творчество русского писателя, отмечает, что Достоевский пользуется «широкой мировой известностью», произведения его переведены на многие языки, в том числе и на арабский; значимость Достоевского не исчерпывается силой его таланта,

самобытностью художественных творений, их гуманизмом. «Тот кипучий энтузиазм, с которым он выдвигал свои идеи, тяжелые испытания, которым подверглось человечество в XX веке, сделали большинство читателей мира поклонниками Достоевского, ощущавшего боль за человека». Два романа Достоевского – «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы» названы А. Халляфом «особо популярными», «самыми сильными и успешными» произведениями, в которых «наиболее полно выражена философия писателя». «Идиот» и «Подросток» охарактеризованы как романы, «также значимые для мировой литературы» [См.: 19. С. 32–37].

Каирский журнал «Ибдá'» («Творчество») в первом, январском, номере 1984 года помещает отрывки из книги В. Ермилова «Ф.М. Достоевский» в переводе и со вступлением Хусейна Буйуми. «Существует много книг о творчестве Достоевского. Интерес к Достоевскому возник после его смерти в 80-х годах XIX века и не утихает до сих пор, равно как на Западе, так и на Востоке», – с этих слов начинается свое вступление Х. Буйуми. По его словам, такое внимание уже само по себе явление, свидетельствующее о том, насколько значимо творчество Достоевского – как часть мирового литературного наследия – с его разнообразными, многосторонними концепциями действительности, которым он неустанно следовал [4. С. 26]. Помимо вступления, книга содержит пять глав, в каждой из которых автор, по выражению Х. Буйуми, последовательно рассматривает одно «блестящее творение» из романного творчества Достоевского – «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы» («аль-Маусуса»), «Подросток», «Братья Карамазовы».

Рубеж XX–XXI веков также отмечен неугасающим вниманием к великим романам писателя. В работах арабских авторов встречаются указания на переклички ситуаций, идей, персонажей этих произведений с ситуациями и героями мировой, в том числе и современной арабской литературы. Так, сириец Саид Хураний, признававший, что наибольшим авторитетом для него оставался Достоевский, творчеством которого он «восторгался до безумия», в свой последний сборник «Соло квартального флейтиста» (Дамаск, 1994) (с предисловием Ханны Миной) поместил статью

«Достоевский: история жизни» (*Дустуйифски: кысса хайат*), где, в частности, ссылается на американского литературоведа-компаративиста Рене Уэллека (1903–1995), который, по его словам, упоминает о влиянии Достоевского на творчество французских экзистенциалистов. В частности, напоминание Кириллова «человек-бог» в «Бесах» («*аш-Шайатын*») использовал Альбер Камю в своей книге (философском эссе – Э.А.) «Миф о Сизифе» («*Устура Сизиф*»), чтобы доказать бессмысленность, абсурдность существования [22. С. 267].

Другой сириец Мамдух Абу Альвай выпустил книгу «Голстой и Достоевский в арабской литературе» (Бейрут, 1999), где Достоевскому отведена вторая часть. В ней автор исследует влияние русского прозаика в произведениях М. Ну‘айме, Джубрана Халиля Джубрана, Нагиба Махфуза, в том числе, заключительного романа «великого пятикнижия», «Братьев Карамазовых», на произведения «Пророк» («*ан-Наби*») Джубрана и «Мирдад» Ну‘айме.

К «величайшим, бессмертным шедеврам всемирной литературы» отнес произведения Достоевского «Братья Карамазовы», «Преступление и наказание», «Идиот» Рашид Бу Шаир в статье «Арабская литература между глобальностью и глобализацией» («*аль-Адаб аль-араби бейна-ль-альямиййа ва-ль-ауляма*»), опубликованной в дамасском журнале «аль-Ма‘рифа» (2003, № 481).

В лондонской газете «аль-Хайат» («Жизнь», 2012, 30 марта) увидела свет статья Ибрахима аль-Ариса «“Преступление и наказание” Достоевского: Раскольников открывает новые эпохи» («*аль-Джарима ва-ль-икаб Дустуйифски: Раскульников йафта-тах аль-усур аль-хадиса*»).

В 2017 г. бейрутское издательство «Дар ас-Су‘аль» опубликовало письма Достоевского («*Расаиль*») в 2 томах (объемом в 1056 стр.) в переводе (с русского) известного иракского переводчика Хайри ад-Дамина, посвятив его памяти Сами ад-Даруби. Это событие имеет важное значение для арабской публики, поскольку богатое эпистолярное наследие Достоевского отражает не только биографию писателя, но и историю создания и выхода в свет его произведений, в том числе и романов «Великого пятикнижия».

Еще в 1979 г. известный сирийский прозаик Абд ас-Салям аль-Уджейли в беседе с соотечественником – литературоведом Махмудом Ибрахимом аль-Атрашем, отдавая предпочтение перед западными и арабскими писателями Достоевскому и его роману «Братья Карамазовы», заявил, что именно присущие русскому гению такие неповторимые качества, как глубина, занимательность (*тарафа*), страсть (*ташфик*), совершенство искусства повествования покорили его [3. С. 106]. Благодаря этим качествам и сегодня велика роль Достоевского в арабской культуре, в знаменитых романах которого читатели находят ответы на самые животрепещущие вопросы современности.

ИСТОЧНИКИ

1. Аййуб, Фуад. Дирасат фи Дустуйифски. Аль-Хайат аль-ма'сат. (Этюды о Достоевском. Трагическая жизнь // Ас-Сакафа. Дамаск, 1962, № 9. С. 37–46.
2. Аль-Аккад, Аббас Махмуд. Хаййат калям (Жизнь пера). Каир: Дар аль-Хиляль, 1964. 354 с.
3. Аль-Атраш, Махмуд Ибрахим. Иттиджахат аль-кысса фи Сурийа ба'да аль-харб аль-алямийа ас-санийа (Направления в сирийской прозе после Второй мировой войны). Дамаск: Дар ас-Су'аль ли-т-тыба'а ва-н-нашр, 1982. 374 с.
4. Буйуми, Хусейн. Достоевский. Вступление и перевод отрывков из книги В. Ермилова «Ф.М. Достоевский» // Ибд'а'. Каир, 1984, № 1, январь. С. 26–34.
5. Аль-Гамри, Макарим. Ар-Ривайа ар-русийа фи-ль-карн ат-таси' ашар. (Русский роман XIX века). Кувейт: аль-Маджлис аль-ватани ли-с-сакафа ва-ль-фунун ва-ль-адаб, 1981. 302 с.
6. Джум'а, Мухаммед Лутфи. Вступление // Достоевский. Аз-Заудж аль-абади (Вечный муж) Каир, 1926. 228 с.
7. Долинина А.А. Арабески. СПб: Нестор-История, 2010. 443 с.
8. Достоевский. Аль-А'маль аль-адабиййа аль-камиля (Полное собрание сочинений в 18 томах). Том 1. Каир: Дар аль-Катиб аль-араби, 1967. 911 с.
9. Достоевский. Аль-Мурабийа аль-аджуз (Старая ростовщица. Вольный перевод «Преступления и наказания»). Каир: Дар аль-Хиляль, 1955. 162 с.
10. Достоевский. Сыра' аль-хубб (Борьба любви. Вольный перевод «Братьев Карамазовых»). Каир: Дар аль-Хиляль, 1953. 175 с.
11. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. В 6 томах. Том 3. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1956. 470 с.

12. Мар'ашали, Надим. Предисловие к собственному переводу «Преступления и наказания» («аль-Джарима ва-ль-'икаб»). Бейрут: Ширкат аль-ки-таб аль-лубнани, б.г. С. 5–6.
13. Аль-Матбу'ат аль-джадида // Аль-Хиляль. Каир, 1914, № 6, март. С. 476.
14. Муса, Салаяма. Хауля'и 'аллямунни (Те, кто учил меня). Каир: Дар аль-Ма'ариф, 1953. 206 с.
15. Наджи, Али Фаузи. Дирасат синнимаиййа. Аль-Ихват Кармазуф (Кинематографические исследования. «Братья Карамазовы» // Аль-Аклям. Багдад, 1971, № 5, июнь. С. 28–33.
16. Насыф, Имам ад-Дин и Махмуд Тахир Лашин. Мукаддат аль-му'аррибейн (Предисловие переводчиков) // Достоевский. Аз-Заудж аль-абади (Вечный муж). Каир, 1926. 228 с.
17. Ну'айме, Михаил. Дустуйифски аль-мутасаввиф (Достоевский – мистик) // Ат-Тарик. Бейрут, 1956, № 3. С. 13–14; 95.
18. Салим, Абд ар-Рахман. Фидур Дустуйифски (Федор Достоевский) // Аль-Джадид. Каир, 1973, № 47, декабрь. С. 21–24.
19. Халаяф, Аббас. Вступление к собственному переводу статьи Я.С. Билинкиса «Диалог с Достоевским» // Аль-Аклям. Багдад, 1987, № 3. С. 32–37.
20. Ханна, Жорж. 'Амляк мин 'амалика аль-адаб аль-инсани (Один из гигантов гуманистической литературы) // Ат-Тарик. Бейрут, 1956, № 3. С. 10–14.
21. Хатим, 'Имад. Аль-Джарима ва-ль-'икаб (Преступление и наказание) // Аль-Адаб. Бейрут, 1966, № 8. С. 9–11; 74–77.
22. Хуранийя, Саид. Дустуйифски: кысса хайат. (Достоевский: история жизни) // Сб. «Соло квартального флейтиста» (Азф мунфарид ли-заммар аль-хайй). Дамаск: Визарат ас-сакафа, 1994. 429 с.
23. Хури, Адиб ас-Са'аде. Дустуйифски (Достоевский) // Аль-Иха'. Каир, 1931, февраль. С. 851–854; март. С. 944–946.

Е. В. Смирнова

АРАБСКИЕ АВТОРЫ О КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЯХ РОССИИ С АРАБСКИМ ВОСТОКОМ В XIX-НАЧАЛЕ XX В.

Статья представляет собой историографический обзор литературы на русском и арабском языках, посвященной русско-арабским культурным связям. С помощью проблемно-хронологического метода выявляются особенности изучения этой темы арабскими исследователями. До Первой мировой войны о русско-арабских культурных связях писали арабы-христиане, которые исследовали эту тему в контексте духовных связей России с православным Востоком. В межвоенный период наметилась тенденция рассматривать культурные контакты России не только с христианским Востоком, но и арабским миром в целом, что связано с усилением идей арабского национализма. Во второй половине XX века укрепление советско-арабских отношений сопровождается ростом публикаций о культурных (преимущественно светских) контактах России с Арабским Востоком, начиная с периода средневековья и заканчивая советским временем. Тогда же публикуются мемуары выпускников школ ИППО. В настоящее время арабских исследователей интересует весь спектр русско-арабских культурных связей, что обусловлено интересом к истории родной культуры, а также активизацией религиозных контактов России с Ближним Востоком. Работы на эту тему пишут исследователи из Сирии, Ливана, Палестины, Египта, Ирака. В регионе Залива русско-арабские взаимоотношения исследуют в контексте соперничества Британии с Россией и ее отношений с мусульманским Востоком. Арабские авторы позитивно оценивают опыт русско-арабских культурных связей и вносят большой вклад в изучение этой темы.

Ключевые слова: историография, русско-арабские отношения, межкультурные контакты, востоковедение..

Arab authors on Russian-Arab cultural links (19th – early 20th century)

The article presents an overview of historiographical works both in the Russian and Arabic languages exploring Russian-Arab cultural links. Applying problem-chronological method to develop the area the author elicited specific

approaches of Arab researchers to the problem. Before the First World War some Orthodox Arab scholars touched the issue in the context of religious links of Russia and Orthodox East. During the interwar period there emerged a visible trend to examine Russian cultural ties not only with Orthodox East but with the whole Arab World due to evolving idea of Arab national identity. In the second part of the 20th century Soviet-Arab relations expand which lead to growing publication activities in the field of cultural links (secular for the most part) beginning from the Middle Ages and up to the Soviet period. Palestinian Society graduates also published their memoirs. Nowadays Arab scholars from Syria, Lebanon, Palestine, Egypt, Iraq are interested in the full spectrum of Russia-Arab cultural ties which is encouraged by the growing interest to their own cultural history as well as widening of religious contacts between Russia and the Middle East. And researches from the Gulf region consider Russian-Arab contacts in the context of rivalry between Russia and Great Britain as well as Russian relationship with the Muslim East. Arab authors assess positively Russia-Arab cultural links background and largely contribute to development of the problem by means of thorough examination of Russian, British and Middle East archival data.

Key words: historiography, Russian-Arab relations, intercultural contacts, Oriental Studies.

Тема русско-арабских культурных связей является весьма популярной не только среди российских, но и арабских исследователей, которые изучают ее на протяжении полутора столетий. За это время ими было опубликовано немало работ, в которых отражена специфика восприятия и оценки арабами исторического опыта русско-арабских взаимоотношений. Исследование статей и монографий, написанных на данную тему арабскими авторами, имеет политическую, научную и культурную значимость для России, которая стремится наладить сотрудничество с арабским миром. В настоящее время арабские ученые активно интересуются русско-арабскими отношениями, причем не только в современную эпоху, но и в советский и дореволюционный периоды, когда формировались основные стратегические цели России на Ближнем Востоке. Тем не менее арабская историография вопроса еще недостаточно изучена отечественными востоковедами, что отчасти объясняется труднодоступностью материалов. В данной статье предпринимается попытка сделать историографический обзор, в который включены работы арабских исследователей, опубликованные как на русском, так и арабском языках.

С помощью проблемно-хронологического метода определяется круг тем, интересовавших арабских авторов в рамках русско-арабского взаимодействия, прослеживается трансформация их представлений о культурных связях России с Арабским Востоком с учетом конфессиональной принадлежности исследователей, исторического контекста и специфики русско-арабских взаимоотношений.

Первые работы арабских исследователей о русско-арабских культурных связях появляются в последней четверти XIX века. Растущий интерес арабов к России в этот период был обусловлен, с одной стороны, началом арабского культурного возрождения, ростом политизации в арабском обществе и, как следствие, пристальным вниманием к политике Османской империи и ее взаимоотношениям с европейскими державами, с другой – активизацией дипломатических, культурно-религиозных связей России с Арабским Востоком, особенно его православным населением. В это время внешнеполитическим акциям России уделяется большое внимание в арабо-османской прессе. Так, в бейрутском журнале «ал-Джинан» была опубликована статья Селима аль-Бустани (редактора журнала) о политической ситуации, сложившейся вокруг Османской империи в ходе русско-турецкой войны 1877–1878 гг. [19]. Особое внимание в статье уделялось борьбе великих держав за контроль над османскими территориями, их экспансионистским планам, которые обсуждались на страницах турецкой периодической печати. В это время в стамбульских газетах высказывались опасения, что русские войска в ходе военной кампании войдут в Константинополь [Там же. С. 488]. Те же события, но под другим углом освещал в Великобритании сириец армянского происхождения Ризкаллах Хассун. Он был политическим эмигрантом, который из Османской империи перебрался сначала в Россию, затем в Англию, где развернул активную печатную деятельность [4. С. 10]. В своих газетах он прославлял победы русского оружия и даже написал стихи на взятие Карса в 1878 г.

Симпатии к России всегда были сильны среди ближневосточных христиан (прежде всего православных), связи с которыми усилились после открытия Русской духовной миссии в Иерусалиме

и Императорского православного палестинского общества. По церковным каналам, а затем и через школы Общества православные арабы приезжали учиться в Россию, некоторые оставались преподавать в российских учебных заведениях. Именно они стали пионерами в изучении культурных связей России с Арабским Востоком. Одним из первых о русско-арабских культурных связях писал профессор Лазаревского института восточных языков православный сириец Г.А. Муркос. В своей статье «Интересы России в Палестине», опубликованной в преддверии открытия ИППО, он писал о необходимости учреждения русских школ на Ближнем Востоке и института для православных арабов в самой России, что должно было бы укрепить русско-арабские отношения [7. С. 6]. Другой сириец, Тауфик из Дамаска, в 1904 г. опубликовал статью об отношении арабов к России, в которой рассказал, с каким почетом и уважением жители ливанских деревень встречали русского инспектора, прибывшего для проверки школ Палестинского общества [3. С. 4]. Автором этой статьи был никто иной как Тауфик Кезма, выпускник Киевской духовной академии, который преподавал арабский и греческий языки в украинских учебных заведениях, а также публиковал статьи о российских востоковедах в арабских журналах.

О русских ученых на страницах арабских периодических изданий писал лектор Петербургского университета Антуан Хашаб. Так, в журнале «аль-Машрик» он опубликовал некролог на смерть востоковеда В.Р. Розена, где осветил основные вехи его жизни и научной деятельности, отметил его педагогические заслуги, а также широкую известность и уважение в научных кругах. Хашаб писал, что Розен был великим ученым, который стремился высоко поднять знамя науки, распространить знание арабского языка и любовь к Востоку в России и во всех странах Европы [27. С. 172]. Антуан Хашаб и Тауфик Кезма были выпускниками школ ИППО, которые выступали популяризаторами русской науки и культуры на Ближнем Востоке. О школах Общества писали не только в России, но и в арабских странах. В 1901 г. в каирском журнале «аль-Муктатаф» вышла статья Ас'ада Дагера, в которой автор предсказывал скорую победу русских школ над

западными учебными заведениями в Великой Сирии [20. С. 901]. Преимущества русских школ он видел в следующем: в покровительстве Палестинскому обществу императорской семьи, бесплатном обучении, русско-арабских религиозных связях, а также методах образования. [Там же. С. 902]. В отличие от европейских и американских школ в русских учебных заведениях проявляли особое уважение к детям, заботу об их физическом развитии, умственной активности, а также внимание к их нуждам. Кроме того, школы ИППО отличались строгой дисциплиной и четко установленными правилами, которые должны были соблюдать все учителя. Благодаря этому, по мнению автора, русским школам будет сопутствовать успех, а русский язык распространится по всей Сирии. Надо сказать, что деятельность Общества действительно способствовала русско-арабскому культурному сближению, о чем свидетельствует работа Афифы Абдо, посвященная ее наставнице и коллеге, известной русской просветительнице Марии Черкасовой – Маме, как ее называли в Бейруте [1]. В упомянутых работах, написанных в основном православными арабами, присутствует чувство глубокого уважения и благодарности к России, ее педагогам-просветителям, а также востоковедам, много сделавшим для изучения арабского культурного наследия.

Между тем Первая мировая война и Революция в России 1917 г. внесли серьезные изменения в русско-арабские отношения. Прежние связи хотя и не были полностью разорваны, но существенно ослабли после закрытия школ ИППО и прекращения отношений с восточными патриархатами. Бывшие единоверцы на Востоке тяжело восприняли гибель Российской империи, которая являлась их основной опорой. В то же время Октябрьская революция, ее лозунги и осуждение мандатной системы вызывали симпатии к новой России и создавали моральное обоснование для дальнейшего развития русско-арабских взаимоотношений.

Некоторое представление об отношении арабов к России в межвоенный период можно получить из работы Наджиба аль-Акики «Востоковеды», опубликованной в Бейруте в 1937 г. [18]. Рассматривая историю востоковедения в контексте взаимоотношений Европы с Востоком, автор связывает развитие этой

науки на Западе с миссионерской деятельностью и колониальной экспансией, тогда как в России – с наличием собственного мусульманского Востока и влиянием европейской научной мысли. Автор отмечает, что Россия не является западной страной и при этом не чужда Востоку. [Там же. С. 155]. Ей были знакомы Коран и исламские обычаи, поскольку на ее территориях жили мусульмане. При этом аль-Акики не упоминает о войнах России с восточными соседями, но говорит о завоевании Руси монголо-татарами как первом опыте столкновения с Востоком. Автор относит появление востоковедения в России к эпохе Петра I. Далее он пишет о востоковедных центрах, известных российских арабистах (Х.Д. Френе, О.И. Сенковском, В.Р. Розене, И.Ю. Крачковском), а также об арабских ученых в России: (С. Ноуфале, А. Хащабе, Г. Муркосе, М. Агтае). При этом об ученых сиро-ливанского происхождения он обладал наиболее точными сведениями, чем, к примеру, о шейхе ат-Тантави, видимо потому, что книга о нем И.Ю. Крачковского еще не была переведена на арабский язык. Следует отметить, что аль-Акики, будучи христианином, с сожалением писал об утрате религиозных связей России с Востоком, которые были крепки до Революции. Несмотря на то, что автор без особых симпатий говорит о стремлении большевиков распространить свою идеологию по всему миру, он отмечает, что советские власти не жалели средств на обучение арабской молодежи в своих школах [Там же. С. 157] Таким образом, аль-Акики рассматривает русско-арабские связи уже не просто как христианин, но и как арабский националист, указывая на преемственность в отношении к арабам России и СССР.

Во второй половине XX века русско-арабские отношения стали интенсивно развиваться. С одной стороны, это объяснялось намерением арабских стран заручиться поддержкой сильного государства в борьбе с колониальными интересами Великобритании и Франции, с другой – стремлением СССР приобрести союзников на Ближнем Востоке в условиях блокового противостояния. После Суэцкого кризиса влияние Советского Союза в арабском мире и особенно в Египте значительно выросло, что отразилось на публикациях работ о российско-египетских отношениях. Так,

в начале 1960-х гг. вышла статья египетского ученого Амина аль-Холи о политических, культурных и этнических контактах между Золотой Ордой и мамлюкским Египтом [12]. В основу работы был положен доклад, сделанный на XXV конгрессе востоковедов в Москве. В это же время в Египте была опубликована монография Крачковского о шейхе ат-Тантави. Эта работа, переведенная на арабский язык К.В. Оде-Васильевой, вызвала у арабов большой интерес. А в 1976 г. была издана небольшая книга Хусейна Абд Раббаха о советско-египетских культурных связях [16].

Надо сказать, что в это время публиковались труды о культурных связях не только с Египтом, но и другими странами Ближнего Востока. Так, в 1960-е гг. вышли две работы мемуарного характера: «Взгляд в прошлое» К.В. Оде-Васильевой [10] и «Мои семьдесят лет» Михаила Нуайме [9], в которых авторы рассказывали о своем обучении в школах и семинариях ИППО. Несмотря на то, что их судьбы сложились по-разному: К.В. Оде-Васильева почти всю жизнь прожила в России, а М. Нуайме уехал из Полтавы после окончания семинарии, русская культура оказала огромное влияние на них обоих. В своих воспоминаниях, проникнутых чувством благодарности к России, авторы рассказывают о школах ИППО, образовательных программах [9. С. 60], педагогах, которые любили своих воспитанников и внушали им чувство гордости за их отечество. По сравнению с авторами, писавшими о русских школах до революции, М. Нуайме и К.В. Оде-Васильева могли на основе своего жизненного опыта точнее определить роль просветительской деятельности ИППО в развитии арабской культуры. Так, М. Нуайме писал, что после оккупации Палестины англичане не могли обойтись без выпускников учительских семинарий и их опыта в управлении образованием палестинцев.

Иначе результаты просветительской деятельности европейцев оценивали арабские националисты-мусульмане Омар Фаррух и Мустафа аль-Халиди в монографии, посвященной миссионерам и политике Запада в арабских странах [11]. Публикация этой работы на русском языке в 1961 г. свидетельствовала о том, что противостояние Западу идеологически сближало советских

коммунистов с арабскими националистами и создавало основу для налаживания контактов. Анализируя методы, цели и результаты европейских и американских миссионерских организаций, авторы пришли к выводу, что большинство из них реализуют политические задачи, стремясь обеспечить господство западных стран на Ближнем Востоке. В разделах, посвященных просветительской деятельности миссий, основное внимание уделяется протестантским и иезуитским образовательным учреждениям, школы ИППО не упоминаются. Тем не менее положительная роль русских миссий состояла, по мнению авторов, в противодействии влиянию Запада. Говоря о русско-арабских культурных связях в работах арабских авторов, нельзя не упомянуть о диссертациях, написанных арабами в Советском Союзе. Среди них работа Салмана Абдуллатифа, посвященная теме Арабского Востока в произведениях русских художников [2]. Автор высоко оценил работы русских мастеров, которые изображали простых людей, природу, достопримечательности арабских стран, в отличие от западных художников, сконцентрировавшихся на изображении восточной экзотики и сцен гарема. Эта интересная искусствоведческая работа затем была положена в основу монографии и издана на арабском языке в 2008 г. [15]. Таким образом, в советский период арабские авторы положительно оценивали опыт русско-арабского взаимодействия, в отличие от взаимоотношений с Западом. При этом появились тенденции рассматривать культурные связи России с арабами в целом, без учета конфессиональных различий, что связано с идеями арабского единства.

На современном этапе история русско-арабских взаимоотношений интересует арабских исследователей из стран, имевших длительный опыт отношений с Российской империей и Советским Союзом: Ливана, Сирии, Египта, Палестины, Ирака, а также региона Залива, с которым отношения России были не так развиты. При этом в постсоветский период, когда оживились религиозные связи, существенно вырос интерес арабских авторов к культурному взаимодействию России с христианским и мусульманским Востоком. Кроме того, в последние годы арабские исследователи

обратились к изучению истории русско-арабских взаимоотношений, чтобы лучше понять интересы России в регионе.

Одна из тем, интересующих арабских авторов, особенно из Ливана и Палестины – это просветительская деятельность ИППО и ее влияние на арабскую культуру. В 2002 г. была опубликована монография палестинского историка, учившегося в России, Омара Махамида о литературных и культурных связях России и Палестины на рубеже веков [6]. В своей работе автор рассматривает жизнь и творчество знаменитых выпускников школ ИППО (Искандера аль-Хури, Бандали аль-Джоузи, Селима Кобейна и др.), анализирует их вклад в развитие русско-арабского культурного диалога, а также влияние, которое оказали школы на развитие их литературного и научного творчества. В работе приводятся свидетельства палестинских ученых и литераторов об огромной роли ИППО в формировании арабской интеллигенции. В 2015 г. в Наблусе была опубликована другая работа О. Махамида, в которой также рассказывается о русско-арабских литературных и научных связях [23]. В своей монографии исследователь уделяет особое внимание работам путешественников, посетивших Ближний Восток, темам Арабского Востока и Палестины в русской классике, а также влиянию русской литературы на литературу арабских стран в период «ан-Нахды». Отдельный раздел монографии, написанный на основе изучения архива РАН, посвящен переписке арабских ученых и литераторов с И.Ю. Крачковским. О. Махамид рассказывает о содержании писем, приводит интересные сведения о биографии их авторов, а также их дружеских и профессиональных взаимоотношений с И.Ю. Крачковским. В приложении автор приводит полный текст некоторых писем, фотокопии их оригиналов и других материалов из архива РАН, а также архива Сухейля Редван в Хайфе [Там же. С. 132]. Другой палестинский исследователь Ханна Абу Ханна опубликовал в 2005 г. работу о выпускниках русских школ, которые впоследствии стали авангардом палестинского возрождения и внесли существенный вклад в развитие различных сфер арабской культуры, прежде всего литературы, прессы и образования [17]. Работы, посвященные русско-арабским культурным и литературным связям, в том числе школьной

деятельности ИППО, издаются ливанскими авторами. В 2010 г. Искандер Кфури, главный редактор бейрутского журнала «Восток. Русский голос в арабском мире», опубликовал статью о русских школах в Ливане, в которой привел мнение современных ливанцев о преимуществах школ ИППО в сравнении с западными учебными заведениями [5]. Эти преимущества состояли в бесплатном образовании, заботе об учениках, преподавании на арабском языке, возможности обучения в России и подготовке педагогических кадров на местах. Кроме того, Кфури пишет, что после того как деятельность ИППО возобновилась на Палестинских территориях, ливанцы надеются, что Общество вернется и в их страну, как старейшая научная и благотворительная организация, которая внесла огромный вклад в гуманитарное развитие этой части Ближнего Востока [Там же. С. 25]

О большом интересе к русско-арабским научным и литературным связям в Ливане свидетельствуют переводы на арабский язык «Бейрутских рассказов» А.Е. Крымского и «Сирийских рассказов» С. Кондурушкина [24], опубликованные ливанским писателем и журналистом Имад ад-Дином Ра'ифом. Сам автор учился в России, в Ростове-на-Дону, и знает не только русский, но и украинский языки, что позволило ему сделать качественные переводы и снабдить их обстоятельными комментариями.

Помимо научно-просветительской деятельности Российской империи на Ближнем Востоке арабских авторов интересуют и другие темы, связанные с историей межкультурных взаимоотношений, а именно: история российского востоковедения и арабские ученые в России. Одним из первых арабских авторов, затронувших эту тему, был иракский журналист Салам Мусафир, более тридцати лет проживающий в России. В своей статье, посвященной отечественному востоковеду палестинского происхождения Бандали Джаузи (П.К. Жузе), он рассказал о жизни и научной деятельности видного ученого в дореволюционный и советский периоды, его вкладе в российскую науку и образование [8]. В 2013 г. в Каире была опубликована монография Хусейна аш-Шафи'и о шейхе Мухаммеде Ат-Тантави [28]. Автор отмечает, что в России внимание к личности шейха по-прежнему велико, в отличие

от арабских стран, где его имя не так известно. В связи с этим целью своей работы автор ставит не только изучение наследия египетского ученого, но и его популяризацию в арабском мире. Этому немало способствует включение в монографию текстов автобиографии ат-Тантави, работы о нем И. Ю. Крачковского, «Описания России», и некоторых других его трудов, а также переписки ученого с арабскими деятелями культуры. Среди трудов ат-Тантави автор особое внимание уделяет его «Описанию России», которое было написано с целью познакомить соотечественников с европейской цивилизацией и способствовать возрождению египетского общества. При этом ат-Тантави был первым арабским ученым, кто писал о культуре и общественном прогрессе в России для правительства в Египте и Османской империи. Однако в отличие от «Описания Парижа» ат-Тахтави, сочинение ат-Тантави не оказало влияние на возрождение египетской культуры, потому как он сам и его потомки остались в России, и его труд на родине долгое время не был известен. Указывая на важность изучения сочинения ат-Тантави, как в историческом, так и филологическом аспектах, аш-Шафи'и с горечью отмечает, что оно до сих пор не удостоилось должного внимания со стороны арабской интеллигенции [Там же. С. 29].

Еще одна тема, которая интересует арабских авторов в рамках русско-арабского культурного взаимодействия, – восточные рукописи в России. Здесь следует упомянуть статью Мервана Судаха, опубликованную в иорданском журнале «ан-Нашра» [25]. В статье автор отметил предпосылки установления русско-арабских контактов, указывая, что Россия достаточно поздно обратила внимание на арабский мир. С одной стороны, интерес русского государства к Арабскому Востоку был обусловлен его соперничеством с западными державами, с другой – социальными и религиозными факторами в самой России. [Там же. С. 29–30]. При этом Россия стремилась наладить контакт с Палестиной как родиной христианства, а также арабами в целом из-за сочувственного отношения к мусульманам. Автор пишет о собраниях арабских рукописей в России, их роли в развитии востоковедения, упоминает

российские востоковедные центры, политической задачей которых было углубление связей с арабским миром.

В России работы о русско-арабских культурных связях публикует Назим Маджид ад-Дейрави. В 2012 г. вышла его статья о России и Ираке в российских и арабских сочинениях с X по XIX в. [22]. Исследуя сочинения арабских средневековых авторов, паломническую литературу, записки русских путешественников и дипломатов, автор уделяет внимание взаимному восприятию русских и арабов, отмечает точность описания реалий арабского мира русскими путешественниками. Ад-Дейрави упоминает ученых, военных, дипломатов, которые служили в Ираке и писали о нем (И.Н. Березина, В. Машкова, Е.И. Чирикова, А. Адамова, А. Круглова и др.). В своих работах русские исследователи сосредоточились на изучении культуры, языков, литературы Междуречья, его архитектурных памятников, а также религий. Автор надеется, что рассмотренные в статье работы войдут в список источников для изучения политической и общественной истории Ирака, а также истории русско-иракских взаимоотношений [Там же. С. 135]. В другой работе ад-Дейрави перевел и снабдил комментариями поэтические произведения русских классиков, в которых нашли отражение коранические мотивы [21]. Во вступительной статье автор указал, что развитию связей России с арабо-мусульманским миром способствовал интерес царских властей к культурному и религиозному наследию мусульман, в частности к Корану, переводы которого имели просветительское значение и расширили сферу взаимодействия между православной и мусульманской культурами [Там же. С. 164].

Несколько в ином контексте взаимоотношения России с Арабским Востоком рассматриваются в работах, написанных авторами из региона Залива. Среди этих работ – диссертация о российско-саудовских отношениях Мухаммада Али аль-Шехри [13], статьи Али Абахсина [14], Халиля Халида аш-Шахбендера [29] и Тарика Нафи'а аль-Хамдани [26], опубликованные в бахрейнском научном издании «аль-Васика». Рассматривая взаимоотношения между Российской империей и арабскими странами Залива, авторы пишут, что Россия имела политические, стратегические

и экономические интересы в этом регионе. При этом стратегические цели были указаны еще Петром I, который якобы завещал своим потомкам продвигаться, пока они не достигнут берегов теплых вод, чтобы оживить древние торговые пути Востока. Однако, если аль-Шехри считает, что в завещании Петра была определена генеральная линия российской политики на Ближнем Востоке (тенденции которой наметились еще с царствование Ивана Грозного), то авторы статей из сборника «аль-Васика» склонны более лояльно оценивать политику России в регионе, упоминая о завещании Петра скорее в рамках историографической традиции. При этом исследователи рассматривают политику России на Арабском Востоке в контексте российско-англо-османских взаимоотношений. Они отмечают, что основным проводником политического влияния России в Заливе были ее консульства, которые поддерживали связь с местными властями. В своей работе аль-Хамдани подробно останавливается на контактах российских дипломатов с шейхом Кувейта Мубарекком, которые были весьма активны в период османо-кувейтского кризиса в 1901 г. [26. С. 103–105] Нужно отметить, что упомянутые авторы активно ссылаются не только на британские, но и российские источники, нередко считая последние более достоверными. Так, Али Абахсин указывает на необходимость изучения документов в российских архивах, которое позволит увидеть многие события, происходившие в Заливе, с другой стороны. Это имеет немаловажное значение, поскольку бахрейнцы знают историю региона в основном по материалам из архивов Индии и Великобритании [14. С. 30]. Уделяя особое внимание в своей статье русско-бахрейнским контактам, Абахсин доказывает, что активность русских в Бахрейне была выше, чем свидетельствуют о том некоторые английские источники. Ссылаясь на труды Е.А. Резвана и Г.В. Горячкина, автор пишет о русском ученом-естественнике Николае Богоявленском, посетившем Бахрейн в начале XX в. Абахсин отмечает, что цели его были не только научные, но и политические – установить контакты с местными шейхами. В то же время местные власти видели в России силу, способную противостоять британской экспансии, надеясь с ее помощью ослабить английское влияние

в регионе. В результате Богоявленский, по мнению автора, реализовал не только научные и политические задачи, но и открыл двери для культурных взаимоотношений между Россией и странами Залива. [Там же. С. 44].

Непосредственно культурным связям России с регионом Залива посвятил статью Халиль Халид аш-Шахбендер, который рассматривает эту тему в контексте взаимодействия России с мусульманским Востоком. Рассказывая о возникновении русско-арабских культурных связей, автор упоминает о мусульманах Хазарского каганата, посольстве Ибн Фадлана в Волжскую Булгарию, а также русских путешественниках, посетивших арабские страны. Менее последовательно автор пишет о контактах Руси с мусульманским Востоком в ордынский и постордынский периоды. Акцентируя внимание на принятии ислама ханом Узбеком, автор не упоминает об исламизации Золотой Орды и ее взаимоотношениях с Русью. Далее аш-Шахбендер пишет и о периодах военного взаимодействия русских с мусульманами, в частности, упоминает о роли татар в освобождении Московского царства от поляков. Нужно отметить, что автор также имел представление о тесных связях ордынской и княжеской знати, поскольку писал, что Касимовским царством могли долгое время управлять лишь мусульмане. Рассматривая взаимодействие Российской империи с миром ислама, аш-Шахбендер отмечает лояльное отношение русских властей к мусульманам, в частности упоминает об учреждении муфтията при Екатерине II, строительстве мечетей и медресе [29. С. 15]. Возникновению и развитию культурных связей России с регионом Залива, по мнению аш-Шахбендера, во многом содействовал хадж, который вдыхал жизнь в российский ислам [Там же. С. 19]. Большое влияние на развитие русско-арабских культурных связей оказало и российское востоковедение, благодаря которому расширилось представление об арабо-исламском мире.

Подводя итог, следует сказать, что арабские авторы зачастую пишут о русско-арабских культурных связях через призму собственного опыта контактов с Россией, а также опыта своей страны. На протяжении нескольких веков восприятие культурных связей

России с Арабским Востоком менялось в зависимости от специфики русско-арабских отношений, а также исторических событий. Однако культурные контакты, в отличие от политических, трактовались арабами чаще всего положительно. Интерес арабов к русско-арабским культурным связям часто обусловлен их стремлением лучше узнать историю собственной культуры и оценить взаимовлияние русской и арабской культур. На данном этапе арабов интересует весь спектр культурных контактов как светских (в сфере литературы, науки, образования), так и религиозных. При этом стоит отметить важную лепту, которую арабские ученые вносят в изучение этой проблемы, поскольку строят свои исследования на материалах архивов России, Великобритании, Индии, Бахрейна, а также стран Ближнего Востока, включая Израиль.

ИСТОЧНИКИ

На русском языке

1. Абдо А. Краткая история жизни Мамы – Марии Черкасовой, главы и основательницы русских школ Российского Императорского Православного Палестинского Общества в Бейруте // Встречаясь друг в друга. Россия и арабский мир: взаимное восприятие. М.: ИВ РАН, 2013. С. 393–430.
2. Абдуллатиф Салман. Арабский мир в произведениях русских художников XIX-начала XX вв.: автореф. дис. ...канд. искусствоведения 17.00.04. Л.: Акад. художеств СССР. Ин-т живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е. Репина, 1988. 25 с.
3. Дамаскин Тауфик. Арабские симпатии к России // Московские ведомости. 1904. № 95. С. 4
4. Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и людях. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. 168 с.
5. Кфури Искандер. Русские школы Ливана // Русские в Ливане. Бейрут: Шамас, 2010. С. 19–25.
6. Махамид Омар. Россия и Палестина: диалог на рубеже XIX–XX веков: историко-литературные очерки. СПб.: Лики России, 2002. 152 с.
7. Муркос Г.А. Интересы России в Палестине. М.: Университетская типография (М. Катков), 1882. 14 с.
8. Мусафир Салам. Выдающийся ученый Бандали Салиба Джаузи // Россия и арабский мир. СПб.: Ноах, 1994. С. 74–77.

9. Нуайме М. Мои семьдесят лет. М.: Наука, 1980. 237 с.
10. Оде-Васильева К.В. Взгляд в прошлое // Палестинский сборник. М.-Л.: Наука, 1965. Вып. 13(76). С. 171–176.
11. аль-Халиди Мустафа, Фаррух Омар. Миссионеры и империализм в арабских странах. М.: Изд-во восточной литературы, 1961. 173 с.
12. аль-Холи Амин. Связи между Нилом и Волгой. М.: Наука, 1962. 40 с.
13. аль-Шехри Али Мухаммад. Советско-саудовские и российско-саудовские отношения, 1926–1997 гг.: дис. ...канд. исторических наук: 07.00.15. М.: Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД РФ, 1999. 225 с.

На арабском языке

14. Абахсин, Али. Хауля аль-'илякат ат-тарихиййа бейна Русийа ва дуаль аль-Халидж аль-Араби (Об исторических связях России с государствами Залива) // Аль-Васика. Манама, 1999. № 35. С. 28–70.
15. Абд ал-Латыф, Салман. Аль-Ватн аль-араби фи ибда'ат аль-фаннин ар-рус фи-ль-карн ат-таси'а 'ашр ва бидайя аль-карн аль-'ишрин. (Арабский мир в произведениях русских художников в XIX – начале XX вв.). Дамаск, 2008. 330 с.
16. Абд Раббах, Хусейн. Аль-'илякат ас-сакафиййа аль-мысриййа – ас-суфйатиййа (египетско-советские культурные связи). Каир, 1976. 79 с.
17. Абу Ханна, Ханна. Талья'и'у ан-Нахда фи Филястин. Хариджу аль-мадарис ар-русиййа. (Авангард возрождения в Палестине. Выпускники русских школ). Бейрут: Муассаса ад-дирасат аль-филястиниййа (организация палестинских исследований), 2005. 193 с.
18. аль-Акики, Наджиб. Аль-Мусташрикуна (Востоковеды). Бейрут, 1937. 252 с.
19. аль-Бустани, Салим. Нисбатунa иля ар-рус, ва нисба б'адунa иля-ль-б'ад аль-ахр (Наши отношения с Россией и другими державами) // Аль-Джинан. Бейрут, 1878. Ч 2. 1870–1884. С. 488–489.
20. Дагер, Ас'ад. Аль-Мадарис ар-русиййа фи Сурийа (Русские школы в Большой Сирии) // Аль-Муктаф. Каир, 1901. Октябрь. С. 901–904.
21. ад-Дейрави, Назим Маджид. Аль-Куран ва ан-Наби Мухаммед фи-ль-ши'ар ар-руси аль-клясики (Коран и пророк Мухаммед в русской классической поэзии). СПб., 2011. С. 162–168.
22. ад-Дейрави, Назим Маджид. Русийа ва-ль-Ирак фи-ль-муалляфат аль-арабиййа ва ар-русиййа (аль-карн аль-'ашр – аль-карн ат-таси'а 'ашр) (Россия и Ирак в арабских и русских сочинениях (X–XIX вв.)). СПб., 2012. С. 134–158.
23. Махамид, Омар. Мукаддама фи-ль-адаб аль-араби ва-ль-истишрак ар-руси ва мурасалат бейна Игнати Кратшкови ва-ль-куттаб аль-филястинийин ва гейрухум мин аль-араб (Введение в арабскую литературу и российское востоковедение. Переписка Игнатия Крачковского с палестинскими и другими арабскими писателями). Наблус, 2015. 142 с.

Арабские авторы о культурных связях России
с Арабским Востоком в XIX-начале XX в.

24. Ра'иф, 'Имад ад-Дин. Хикайат Кундурушкин. Любнан кабля карн би-риша русиййа (Рассказы Кондурушкина. Ливан век назад русским пером). Бейрут, 2016. 221 с.
25. Судах, Мерван. Аль-Махтутат аль-арабиййя фи Русийя (Арабские рукописи в России) // Ан-Нашра. Амман, 2002. № 22. С. 29–34.
26. аль-Хамдани, Тарик Нафи'а. Аль-'усманиййуна ва ар-рус фи-ль-Халидж аль-Араби дираса фи-ль-'илякат ас-сиясиййа бейнахума 1878–1907 (Османы и русские в Арабском заливе, изучение политических взаимоотношений между ними 1878–1907) // Аль-Васика. Манама, 1990. № 16. С. 82–115.
27. Хащаб, Антуан. Аль-Барун Фиктур фун Рузин аль-мусташрик ар-руси аль-'алляма аль-шахир (Барон Виктор фон Розен – выдающийся русский ученый-востоковед) // Аль-Машрик. 1908. № 3. С. 171–173.
28. аш-Шафи'и, Хусейн. Мин турас аш-шейх Мухаммед Айяд ат-Тантави. Авваль му'аллим ли-ль-арабиййя фи-ль-бияд ар-русиййя. (Наследие Мухаммеда Айяда ат-Тантави. Первый учитель арабского языка в России). Каир, 2013. 313 с.
29. аш-Шахбендер, Халиль Халид. Мин аль-'илякат ас-сакафиййа бейна Русийя ва дуаль Аль-Халидж аль-араби (о культурных связях России с государствами Арабского Залива) // Аль-Васика. Манама, 1999. № 35. С. 13–27.

Яфия Юсиф Джамиль Хана

СЕМАНТИКА КОРНЯ DAGG В БАГДАДСКОМ ДИАЛЕКТЕ

Статья посвящена особенностям семантики корня *dagg* в багдадском диалекте. Рассматриваются наиболее употребительные и интересные примеры, распространенные в разговорном языке. Изучение современных языковых форм диалекта позволяет лучше и полнее понять менталитет его носителей..

Ключевые слова: арабский язык, багдадский диалект, семантика, значение.

Semantics of the root *dagg* in the Baghdad dialect

The article is devoted to the special features of the semantics of the root *dagg* in the Baghdad dialect. The author considers the most common and interesting examples in the colloquial language. The study of modern linguistic forms of dialect allows to understand better and more fully the mentality of its speakers.

Keywords: Arabic, the Baghdad dialect, semantics, meaning.

Как известно, современный арабский литературный язык объединяет все арабоязычные страны и является языком СМИ, печатных изданий, книг, документов и учебной литературы. Тем не менее основным языком бытового общения являются местные варианты разговорного арабского языка – диалекты. При этом региональные диалекты весьма значительно отличаются не только от литературной формы языка, но также разнятся между собой. Ситуация с использованием арабского языка в современном мире представляет собой пример диглоссии, т. е. сосуществования двух вариантов одного языка, разделенных социально и функционально. В реальной жизни сложно провести четкую границу между арабским литературным языком и диалектом, так как обе формы языка сосуществуют одновременно, параллельно и нередко пересекаются

и смешиваются друг с другом в зависимости от коммуникативного и социального контекстов.

В нашем исследовании мы обратимся к особенностям употребления слова *дагг* внутри багдадского диалекта – столичного диалекта Ирака.

В литературном арабском языке существует глагол *дагга*, который в багдадском диалекте получает фонетическую форму *дагг*. Этот корень весьма многозначен, как в литературном языке, так и в диалекте. Различные формы, образованные от него, входят в состав большого количества устойчивых выражений и оборотов.

Первые значения глагола: «толочь, измельчать» и «заколачивать, забивать». Например: *дагга л-мисмар* («забивать гвоздь») или *дагг л-бисмар* в багдадском диалекте.

Также довольно распространенным является употребление глагола со значением «стучать». Это значение сохраняется и в багдадском диалекте. Например: *дагг л-баб* («стучать в дверь»).

Помимо этого, достаточно широко известно значение «звонить». Например, в литературном языке: *дагга л-джарас*, а в багдадском диалекте *дагг л-джарас* («позвонить в звонок»).

Значение глагола в литературном и диалекте также совпадает, когда мы говорим об игре на каком-либо музыкальном инструменте. Сравним: *дагга аля ат-табул* соответствует диалектному *дагг ат-табул* («играть на табле»), *дагг л-пиано* («играть на фортепиано») и так далее.

Однако, помимо пересекающихся значений в литературном арабском и багдадском диалекте, корень *дагг* в диалекте имеет достаточно широкое поле употребления.

Для того, чтобы логически структурировать различные значения, попробуем объединить их в общие группы, которые, конечно, можно выделить лишь очень условно.

Корень *дагг* входит в состав устойчивых оборотов с употреблением частей тела.

Выражение *дагг аля садра* дословно означает «стучать в грудь» и употребляется в случае, когда человек клянется выполнить свое обещание. Интересно, что в русском языке существует выражение

«бить себя кулаком в грудь», которое имеет схожее значение, но часто используется с негативной окраской.

Сочетание *дагг риджил* «стучать ногой» используется в значении «настаивать на чем-то», *дагг сбутен* («щелкать пальцами») используется для выражения радости.

Также в Ираке могут употребить фразу *даггат б-раса*, что означает «внезапно приходить в голову (о чем-то плохом)».

Выражение *даггат эни б-эна* прозвучит странно в дословном переводе на русский язык. Фраза употребляется в значении «встретаться» и может считаться аналогом русского «встретиться/столкнуться лицом к лицу».

Дагг асас употребляется в значении «закладывать фундамент», а *дагг ля табул* «очернить кого-то».

В багдадском диалекте употребительны не только глагольные формы первой породы от корня дагг, но и различные производные формы. Например: *дагг хош дагга*, где *дагга* – форма масдара первой породы. Значение фразы: «совершать хороший поступок». Можно также использовать фразу с обратным значением *дагг му хош дагга* «совершать нехороший поступок». Другой пример: *б-шарфак хай дагга* («Ну что это за поступок?!»). Интересно отметить, что форма *дагга* имеет и форму множественного числа: *даггат*.

Используется также форма глагола в седьмой породе – *индагг*. Например: *индагг би* («он приставал к нему»).

В багдадском диалекте зафиксированы и более сложные конструкции с этим корнем. Например: *зал йдугг аля...* («настаивать на чем-либо»).

Абу дагаиг – так говорят о том, кто создает проблемы.

Выражение *дагга у мадгуга* означает «то, что заботит».

Слова, образованные от этого корня, могут обозначать различные реалии и предметы. Например: *мадгуга* – форма причастия страдательного залога первой породы – так называется блюдо из фиников с кунжутом. Однако в выражении *ит-тарик мадгуг* аналогичная форма имеет иное значение – всё выражение означает «улица полна охранников». Интересно, что фраза получила распространение после выхода на экраны художественного фильма

под названием «Большой вопрос» в 1983 году, в котором один из героев произносит ее [3. С. 69–73].

Дагга – это также название особого сорта мелкого риса. Слово *мдагдига* («покрытый татуировками»), вероятно, восходит к одному из значений глагола «набивать татуировку».

Интересно существование устойчивого выражения, в состав которого входит слово *дагга*, внутри исторического контекста. Так, фраза *даггат рашид али* появилась в багдадском диалекте после революции 1914 г. и связана с именем Рашида Али ал-Гайляни. Фраза употребляется в качестве определения конкретного периода истории страны.

Производным от корня *дагг* следует считать форму четырехбуквенного глагола *дагдаг* со значением «непрерывно стучать». Слово *дигдиг*, образованное от него, означает «ячмень», а другое его значение – «маленькие дети».

Корень *дагг* часто встречается в составе пословиц багдадского диалекта. Приведем несколько примеров [2. С. 659]:

1. *Л-йдуг л-баб йсма л-джауаб*, в другом варианте *мин дугг л-баб йсма л-джауаб*. Дословно: «Кто стучит в дверь, услышит ответ».

2. *Килман йдугг аля мотах*.

Дословно: «Каждый оплакивает своих мертвецов». Употребляется в том смысле, что каждый человек блюдет свои интересы.

3. *Даггат ис-сиччин бил-азм*.

То есть очень сильно ранить или обидеть. Аналог в русском языке: «ножом по сердцу».

4. *Фог хагга дуга*.

Говорят о человеке, на которого, помимо прочих бед, обрушиваются новые.

5. *Даггаг ит-тум б-куса*.

Говорят о вредном человеке.

6. *Мдагдаг у миаххат*.

Выражение, относительно недавно пришедшее в багдадский диалект. Дословно: «в порезах и наколках». Говорят о преступнике.

7. *Дугг ит-таса тиджик алиф раккаса*.

Дословно: «Стукни по миске и сбежится тысяча танцовщиц». В русском языке примерный аналог: «Только свистни».

В багдадском диалекте существует достаточно много подобных ситуаций, когда формы, производные от того или иного корня, используются в большом количестве разнообразных значений. Каждый из этих случаев заслуживает отдельного внимания исследователей, так как помогает лучше и полнее понять особенности разговорного языка, а вместе с тем – менталитет его носителей.

ИСТОЧНИКИ

1. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. М.: Русский язык, 1984. 942 с.
2. Ат-Тикрити, Абд ар-Рахман. Джамхарат ал-амсал ал-багдадийя (Собрание багдадских пословиц). Ч. 2. Багдад, 1978. 711 с.
3. Ал-Ханафи, аш-Шайх Джалял. Муаджам ал-луга-л-аммийя-л-багдадийя (Словарь багдадского разговорного языка). Ч. 3. Багдад, 1993. 277 с.

Н.Н. Лобырева

ОБРАЗ СЕМЬИ В ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ БАГДАДСКОГО ДИАЛЕКТА

Статья посвящена образу иракской семьи в народных пословицах и поговорках. Пословица как языковая единица, отражающая языковую картину мира народа-носителя, а также его менталитет. Характеристика семейных взаимоотношений и ценностей на основе анализа пословичного материала.

Ключевые слова: арабский язык, багдадский диалект, фольклор, паремиология, пословица, поговорка, семья, семейные отношения.

The image of family in the proverbs of Baghdadi dialect

Summary. This article is devoted to the image of Iraqi family in the folk proverbs and sayings. A proverb as a linguistic unit expressing the language picture of the world of the native speakers as well as its mentality. The characteristics of the family relationships and values based on the analysis of the proverb material.

Keywords: Arabic, Baghdadi dialect, folklore, paremiology, proverb, saying, family, family relationships.

Большинство исследователей сходятся во мнении, что «пословица – это изречение, выражающее народную мудрость, проверенную опытом предшествующих поколений; ей свойственна дидактическая функция, побуждение следовать определённым моральным нормам. Пословицы появляются в основном в устной народной речи и представляют собой короткие предложения» [2. С. 11].

Изучением пословиц, поговорок, присловий и изречений занимается раздел филологии под названием паремиология [3].

Стоит отметить, что в отечественной паремиологии существует проблема разграничения пословицы и поговорки из-за

расхождения в трактовке последней. Самое четкое разграничение даёт В.П. Жуков, Он утверждает, что «пословицы – это устойчивые народные изречения, имеющие только переносный смысл или и буквальный, и переносный». Например: «Мал золотник, да дорог», «Пьяному море по колено». Поговорки – краткие народные изречения, имеющие только буквальный смысл». Например: «Деньги дело наживное», «Коса – девичья краса» [1. С. 11–12].

Отличительный признак пословиц и поговорок – традиционность: длительное и активное употребление в устной народной речи.

Пословицы и поговорки хранят в себе знания о мире и о человеческом опыте в нём. На основе изучения пословиц мы можем реконструировать пословичное представление о мире того или иного народа. Со временем языковые единицы всё больше и больше отражают культуру прошлого, накапливая «опыт» предыдущих поколений и формируя языковую картину мира с когнитивными и социальными особенностями [2. С. 38].

В нашем случае пословицы формируют пословичную картину мира, которая наилучшим образом отражает менталитет народа-носителя языка.

Домашний очаг и семья всегда являлись центром жизни человека, чем-то «внутренним» в противовес «внешнему», часто чужому и враждебному. Семья, дом и родственные связи считаются в некоторой степени центром пословичной картины мира, так как именно они раскрывают «внутренний» мир человека, его чувства и отношения между членами семьи [Там же. С. 7].

Во всех арабских странах мы наблюдаем особое, очень трепетное и уважительное отношение к пословицам и поговоркам. Их употребление в арабской речи гораздо более частотное, чем в русской. В свою очередь, Ирак обладает огромным «фондом» народных пословиц и, возможно, самым богатым из всех арабских стран. Их цитируют для выражения мыслей, чувств, описания дела или ситуации, по поводу какого-либо события в жизни, а также подкрепляют ими свои слова и поступки.

Далее мы рассмотрим некоторые пословицы и поговорки в багдадском диалекте, на основе которых у нас уже могут

формироваться представления о внутреннем устройстве иракской семьи, родственных связях и взаимоотношениях.

1. ида кубар ибнак хауи
«Когда твой сын вырастет – будь ему братом».

Смысл пословицы заключается в том, что когда сын вырастает, отец должен быть ему другом.

2. ани уахуйа аля ибин амми уани уибин амми алгариб
«Я и мой брат против двоюродного брата, а я и мой двоюродный брат – против чужого».

Данный пример демонстрирует внутреннее устройство большой иракской семьи, которую условно можно разделить на несколько «маленьких» по принципу «отец – мать – дети». В этом случае родные братья и сестры держатся друг за друга «внутри» своей семьи, не включая туда двоюродных братьев, сестёр и дальних родственников. Если же речь идёт о постороннем человеке, «вне» большой семьи – они воспринимают себя как единое целое, сплотившись против чужака.

3. тультен л-уаляд алхал
«2/3 ребёнка похожи на дядю (со стороны мамы)».

Говорит о большом сходстве ребенка со своим дядей по линии матери не только внешне, но и в характере.

4. ир-риджал ситир л-мара
«Мужчина делает честь женщине».

Имеет следующее значение: наличие мужа делает женщину более уважаемой. Традиционно замужняя женщина в иракском обществе более почитаема, чем незамужняя.

5. зауидж бинтак у талли арак мин бетак

«Выдай дочурку замуж и выведешь позор из своего дома».

Данная пословица тесно связана с предыдущей и даже дополняет её. Не только в Ираке, но и во всём арабском мире, для родителей крайне важно выдать дочь замуж. Это подтверждает традиционность иракской семьи.

6. зауаджитха да ахлас мин баляха, рахат у джабатли ураха
«Выдал её замуж, чтобы избавиться от проблем, а она вернулась и принесла ещё больше».

Употребляется в случае развода дочери с мужем. После развода жена возвращается в дом к родителям, что создаёт ещё больше проблем и переживаний для семьи, чем её незамужество.

7. л-аб рабб згейер
«Отец – маленький царь».

Данный пример наглядно демонстрирует власть отца как главы семейства.

8. ир-риджал риджал уиль-мара маара
«Мужчина – мужчина, а женщина – женщина».

Представленная пословица свидетельствует о сохранении традиционных ценностей в иракском обществе – муж выполняет свои функции и обязательства в семье, а жена – свои.

9. абуйа майигдар илля аля умми
«Мой отец сильный только с моей мамой».

Употребляется для описания ситуации, в которой человек проявляет себя сильным только с теми, кто слабей его. Дает негативную оценку подобным действиям.

10. рида л-аб мин рида р-рабб

«Будешь хорошо относиться к отцу – Бог будет доволен».

Данный пример указывает на важность уважения и почитания родителей.

11. лбнаййа л-ахалха у л-уаляд л-марта
«Дочка ближе к родителям, а сын – к жене».

Говорит о близости дочери с семьёй и родителями даже после брака. Сын, в свою очередь, создаёт новую, свою собственную семью, где берёт ответственность за неё, отдаляясь от родителей.

12. ш-шади бен умма газал
«Обезьяна в глазах матери газель».

Смысл заключается в том, что для любой матери её ребенок – самый лучший, каким бы он ни был.

13. ло тильат лихйат ибнак, зеййин лихитак
«Если вырастет борода у твоего сына – сбрей свою».

Данная пословица демонстрирует процесс смены ролей в семье: когда сын вырастает – отец должен позволить сыну быть в семье главным.

Делая выводы на основе приведенных пословиц и поговорок в багдадском диалекте, можно сформировать представления о взаимоотношениях в иракской семье и образе семьи в целом. Внутри дома сохраняют традиционные семейные ценности, присутствует особое уважение к родителям. Семья имеет сложную структуру родственных связей, но воспринимает себя как единое целое, когда дело касается «внешнего» мира. Мужчина является главой семейства. Особое внимание уделяется дочери и её замужеству, так как от этого зависит не только честь самой женщины, но и всей семьи в целом, в особенности – отца. Когда сын вырастает, родители воспринимают его как взрослого, равного себе,

на основании чего стоит отметить со стороны родителей к детям не только большую любовь, но и в то же время уважение к ним.

ИСТОЧНИКИ

1. Жуков В.П. Словарь русских пословиц и поговорок. Русский язык, 1991. 544 с.
2. Иванова Е.В. Мир в английских и русских пословицах: Учебное пособие. СПб.: Изд-во С. Петерб. ун-та; Филол. ф-т СПбГУ, 2006. 280 с.
3. Комлев, Н.Г. Словарь иностранных слов [Электронный ресурс] / Н.Г. Комлев. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. Режим доступа: www.inslov.ru, свободный. Заглавие с экрана. Яз. рус. Дата обращения: 15.11.2017.
4. Убуд аш-Шалиджи. Ал-Кинайат л-аммийа л-багдадийа, Багдад, 1982. 418 с.
5. Абд ар-Рахман ат-Тикрити. Джамхарат ал-амтал л-багдадийа, Багдад, 1971. 3024 с.

Н.С. Хамидова

**СПИСКИ «ТАДЖ АЛЬ-ЛЮГА ВА СИХАХ АЛЬ-АРАБИЙЯ»
ИСМАИЛА АЛЬ-ДЖАУХАРИ В РУКОПИСНОМ СОБРАНИИ
ВОСТОЧНОГО ОТДЕЛА БИБЛИОТЕКИ ИМ. М. ГОРЬКОГО
СПБГУ**

Толковый словарь «Тадж аль-люга ва сихах аль-арабийя» является одним из ярких примеров арабской средневековой лексикографии. Его многократно комментировали, сокращали и дополняли, переводили на турецкий и персидский языки. Большая часть этого материала включалась в последующие лексикографические труды. В статье приводятся некоторые факты из биографии составителя «Тадж аль-люга ва сихах аль-арабийя» аль-Джаухари, анализируется способ группировки и аранжировки лексики словаря, подробно описаны характеристики всех рассмотренных списков данной рукописи.

Ключевые слова: рукопись, рукописный фонд, письменная традиция, арабский язык, средневековая лексикография.

Copies of the “Taj al-Lugha wa Sihah al-Arabiya” manuscript by al-Jawhari in the collections of the FAAS Library

The explanatory dictionary “Taj al-Lugha wa Sihah al-Arabiya” is one of the prime examples of the Arab medieval lexicography. It has been repeatedly commented, shortened and supplemented, translated into Turkish and Persian. Most of its material was included in subsequent lexicographical works. The abstract contains some facts from the biography of the compiler “Taj al-Lugha wa Sihah al-Arabiya” al-Jawhari, analysis of the method of grouping and arrangement of vocabulary in the dictionary, described in detail characteristics of all the copies of this manuscript.

Key words: manuscript, handwritten fund, written tradition, the Arabic language, medieval lexicography.

«Тадж аль-люга ва сихах аль-арабийя» («Венец речи и правильные слова арабского языка») – знаменитый толковый словарь арабского языка лексикографа Исмаила аль-Джаухари, который

в свое время получил широкую известность и распространение, составив целую эпоху в арабской лексикографии.

Составитель словаря – Абу Наср Исмаил ибн Хаммад аль-Фараби аль-Джаухари – знаменитый арабский филолог тюркского происхождения, родился в старинном тюркском городе Фараб. Исмаил аль-Джаухари начал изучать арабский язык в Фарабе под руководством своего дяди Абу Ибрахима Исхака ибн Ибрахима аль-Фараби. Затем переехал в Багдад, где слушал лекции таких арабских филологов, как Абу Саид ас-Сифари и Абу Али аль-Фариси [4. С. 69].

Позднее аль-Джаухари путешествовал в местах поселения бедуинских племен Мудар и Рабиа, добравшись вплоть до Хиджаза и Неджда. Тем самым он последовал примеру предшествующих лексикографов, проводивших языковедческие наблюдения среди арабов пустыни [5]. После длительного путешествия аль-Джаухари поселился в иранском городе Нишапур, где посвятил себя литературной деятельности. Он также занимался преподаванием арабского языка и переписыванием рукописных книг [2. С. 317].

Научное наследие ученого является важным источником по истории развития арабской филологии. Исмаил аль-Джаухари, главным образом, знаменит в науке своим трудом «Тадж аль-люга ва сихах аль-арабия». Он также посвятил один из своих трудов теории метрики арабского стиха под названием «Аруд аль-варака» [5].

Как отмечалось выше, толковый словарь «Тадж аль-люга ва сихах аль-арабийя» занимает главное место в творчестве аль-Джаухари. Он состоит из 28 разделов. В нем последовательно во избежание ошибок переписчиков проводится принцип словесного обозначения огласовки слова. Словарь отличается краткостью толкования значений слов, а также немногочисленностью иллюстрирующих цитат, взятых из произведений классических поэтов.

В словаре аль-Джаухари корни расположены по последней корневой букве, а именно: $K_3K_1K_2$ – трехбуквенные, $K_4K_1K_2K_3$ – четырехбуквенные и $K_5K_1K_2K_3K_4$ – пятибуквенные. Двухбуквенные

корни аль-Джаухари рассматривает как трехбуквенные, в которых $K_3 = K_2$ [2. С. 317].

«Ас-Сихах» делится на разделы – *баб* – в порядке букв общепринятого алфавита, являющихся заглавными в соответствующих разделах и последними корневыми слов, собранных в пределах раздела. Далее разделы делятся на главы – *фасль* – также в порядке букв общепринятого алфавита. Эти буквы являются заглавными для соответствующих глав и K_1 слов, рассматриваемых в этих главах. Например, корень СРР («радовать») следует искать в разделе «ра» главы «син». Такой принцип аранжировки называют рифмовым [2. С. 318].

Рукописные копии «ас-Сихах» хранятся во многих библиотеках мира: Берлина, Каира, Стамбула, Калькутты, Лейдена, Парижа, Тебриза. В нашей стране и на постсоветском пространстве списки словаря можно найти в библиотеках Санкт-Петербурга, Махачкалы, Казани, Ташкента [3. С. 128].

В рукописном собрании Восточного отдела библиотеки им. Горького хранятся 3 списка (№ 563, № 562, № 722) «Тадж аль-люга ва сихах аль-арабийя».

Список № 563 принадлежит коллекции А.К. Казем-бека. Рукопись сохранилась в хорошем состоянии и в ней почти отсутствуют глоссы и комментарии. Текст рукописи начинается с традиционной «басмалы» (лист 1 оборот), специальной формулы прославления Бога. Дата переписки и имя переписчика не известны. Размер рукописи – 29х18 см. Список содержит 628 листов. Бумага плотная и хорошо сохранилась, на ней отсутствуют явные дефекты и повреждения. На бумаге отсутствуют филигранные, следовательно, бумага восточная, а не европейская.

Каждый лист содержит 27 строк текста, кроме первого и последнего, где текст приводится в 20 строках. Текст помещается в позолоченную рамку. Тип почерка – насх. Текст рукописи написан черными чернилами, красными выделяются названия глав и леммы словарных статей. Заметно наличие большого количества лакун в тексте, а также отрыв союза *ва* и следующего за ним слова. Рукопись отличается красивым кожаным переплетом темно-зеленого цвета с золотым тиснением.

Список № 722 принадлежит коллекции шейха ат-Тантави. Рукопись сохранилась в относительно хорошем состоянии. Сочинение начинается с традиционной «басмалы» (лист 2 оборот), далее следует фраза: *ва бихи сикати* – «доверяю ему».

Дата переписки и имя переписчика не известны. Обложка твердая. Размер рукописи – 24x16 см. Список содержит 325 листов. Переплет у рукописи кожаный коричневого цвета. Бумага в целом хорошо сохранилась, хотя на некоторых листах заметны дефекты. На бумаге присутствуют водяные знаки, следовательно, она была произведена в Европе. Бумага тонкая. Каждый лист содержит 38 строк текста, имеются кустоды. Текст помещен в красную рамку. Тип почерка – насх. Основной текст написан черными чернилами, красными чернилами написаны главы и подчеркнуты леммы словарных статей. На полях переписчик красными чернилами дублирует подчеркнутые корни для упрощения навигации по тексту.

Список № 562 принадлежит коллекции А. К. Казем-бека. На титульном листе стоит печать библиотеки императорского Казанского университета. Список в хорошо сохранившейся кожаной обложке с орнаментом. Размер рукописи: 31×20 см. Список содержит 588 листов. Бумага плотная, восточная, не содержит филиграней. Текст помещен в двойную рамку красного цвета.

Каждый лист содержит 20 строк текста. Почерк – насх. Заглавия написаны золотыми и красными чернилами. Красными чернилами также выделены слова каля, фасль и корни. В колофоне на обороте листа 588 указано имя переписчика – Мухаммад ибн Ахмад ибн Абу Бакр Наджм аль-Алмалаи, год окончания работы – 657 по хиджре.

ИСТОЧНИКИ

1. Арабские рукописи Восточного отдела научной библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета: краткий каталог / О.Б. Фролова, Т.П. Дерягина. СПб: Петербургское востоковедение, 1996. 268с.
2. Рыбалкин В.С. Классическое арабское языкознание. К.,; Стилос, 2003. 406 с.
3. Brockelmann C. Geschichte der Arabischen Litteratur. Im 2 bd. – Bd 1. Weimar, 1898. 528 s.

4. Haywood J.A. Arabic Lexicography. Its History, and its Place in the General History of Lexicography. Leiden, 1960. 156 p.
5. Kopf L. al-Djawharī // Encyclopaedia of Islam, Second Edition – [Электронный ресурс] – URL: http://proxy.library.spbu.ru:2083/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2035 (Дата обращения: 30.01.2017)

Научное издание

Труды Института востоковедения РАН
Выпуск 18

**АРАБСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ:
ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Верстка О. П. Вечерина

Подписано 07.11.2018
Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 19,25. Уч.-изд. л. 13,4.
Тираж 500 экз. Зак. № 370

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 ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5