РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

КРОСС-КУЛЬТУРНЫЙ ОАЗИС

Актуальные тенденции развития арабской филологии в России

Коллективная монография

МОСКВА
ИВ РАН
2020

ББК 83.3(5)
К 83

Ответственные редакторы
И. Е. Билык, В. А. Кузнецов

Составитель
И. Е. Билык

Научный редактор
Н. Р. Краюшкин

Рецензенты
В. В. Орлов, А. И. Яковлев

Утверждено к печати
Редакционно-издательским советом
Института востоковедения РАН

К83 **Кросс-культурный** оазис: актуальные тенденции развития арабской филологии в России: (Коллективная монография) / Отв. ред. И. Е. Билык, В. А. Кузнецов; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2020. – 256 с.

ISBN 978-5-89282-997-7

Настоящая монография подготовлена на основе докладов и сообщений XIV Ежегодной научной конференции арабистов, проходившей 25–27 ноября 2019 г. в Институте востоковедения РАН. Монография посвящена памяти Э. А. Али-заде. Материалы монографии охватывают широкий спектр актуальных проблем арабской филологии – литературы и языка.

ISBN 978-5-89282-997-7
ББК 83.3(5)

© Коллектив авторов, 2020
© ФГБУН ИВ РАН, 2020

Светлой памяти
Эльмиры Абдулкеримовны Али-заде
посвящается

Э. А. Али-заде

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....9
Раздел I. ПАМЯТИ Э. А. АЛИ-ЗАДЕ.....18
1. Эмма, незабвенная! (Л. Ф. Алёхина).....18
2. Судьба (С. В. Прожогина) 19
3. Э. Али-заде и С. Кондурушкин (И. Раеф).....21
4. О жизни и творчестве Э. А. Али-заде (И. Е. Билык) 31
5. Список трудов Э. А. Али-заде.....35

Раздел II. ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ 38
Глава I. Через Запад на Восток (проблемы изучения литературы стран Магриба). М. В. Николаева.....38
Глава II. Список макам ас-Суйути как памятник позднесредневековой арабо-мусульманской культуры. А. А. Проничева.....64
Глава III. Роль литературных приемов в историографическом сочинении ал-Маккари «Веяние аромата свежей ал-андалусской ветви». Е. Д. Орлова 72
Глава IV. Сказки из жизни: нарративные особенности в воспоминаниях Ханны Дийаба о путешествии во Францию. К. Т. Осипова 94
Глава V. Роль русской литературы в судьбе Михаила Нуайме. Э. А. Али-заде.....114
Глава VI. Библейская мифология в художественной прозе и драматургии Михаила Нуайме. И. Е. Билык 119

Глава VII. Интерпретация романа Жоржа Ханны «Перед закатом».
Л. Ф. Алёхина.....143
Глава VIII. Аллюзии и реминисценции в современной арабской литературе.
Н. А. Успенская 163
Глава IX. Проблема эмиграции в современной арабской прозе.
Н. М. Шуйская.....173
Глава X. Современное состояние литературного франкоязычия в странах Магриба.
С. В. Прожогина.....184

Раздел III. ЛИНГВИСТИКА 208
Глава I. Актуальные проблемы арабских лексических заимствований в сфере кинематографа.
А. И. Оляндэр.....208
Глава II. Образ семьи в пословицах и поговорках на египетском диалекте.
Е. В. Цветкова.....221

ПРИЛОЖЕНИЕ
Панорама египетской повествовательной литературы в третьем тысячелетии.
Лекция Дохи Асси на XIV Ежегодной научной конференции арабистов.
Институт востоковедения РАН, ноябрь 2019 г......227

SUMMARY 251

CONTENTS

Preface **9**
PART I. ELMIRA A. ALI-ZADE IN MEMORIUM **18**
1. Emma, Unforgettable!.. (Larisa F. Alyokhina) 18
2. Fate (Svetlana V. Projogina) 19
3. Elmira Ali-zade and S. Kondurushkin (Imadeddin Raef) 21
4. On the Life and Work of Elmira A. Ali-zade (Irina E. Bilyk) 31
5. List of Works by Elmira A. Ali-zade 35

PART II. LITERARY STUDIES **38**
Chapter I. To the East from the West (Specific Features of the Maghreb Literature Studies). Maria V. Nikolaeva 38
Chapter II. The Manuscript of Maqamat al-Suyuti as an Example of Late Medieval Arab-Muslim Culture. Anna A. Pronicheva 64
Chapter III. The Role of Literary Devices in al-Maqqari's Historiographic Work "The Scented Breeze from the Tender Branch of al-Andalus". Elisaveta D. Orlova 72
Chapter IV. "From Aleppo to Paris: Journey to the Court of Louis XIV" of Hanna Diyab as a Literary Work. Christina T. Ossipova 94
Chapter V. The Role of Russian Literature in the Destiny of Mikhail Naimy. Elmira A. Ali-zade 114

Chapter VI. Biblical Mythology in Fiction and Plays by Mikhail Naimy.
Irina E. Bilyk 119
Chapter VII. Interpretation of the Novel by Georges Hannah "Before Sunset".
Larisa F. Alyokhina 143
Chapter VIII. Allusions and Reminiscences in Modern Arabic Literature.
Nina A. Uspenskaya 163
Chapter IX. The Problem of Emigration in the Modern Arab Prose.
Natalia M. Shuyskaya 173
Chapter X. Current Status of Literary French Language in the Countries of Maghreb.
Svetlana V. Projogina 184

PART III. LINGUISTICS 208
Chapter I. Actual Problems of Arabic Borrowed Words in the Sphere of Cinematograph.
Anastasiia I. Oliander 208
Chapter II. The Image of Family in the Proverbs of Egyptian Dialect.
Elena V. Cvetkova 221

SUMMARY 251

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта коллективная монография посвящается светлой памяти Эльмиры Абдулкеримовны Али-заде, выдающегося востоковеда, замечательного исследователя, интересного ученого, бессменного модератора секции арабской филологии на ежегодных конференциях арабистов в ИВ РАН, для которой XIV сессия, к сожалению, стала последней.

Арабская филология в России имеет свою славную историю, однако в последнее время ушли многие блестящие арабисты, такие как И. М. Фильштинский, В. Н. Кирпиченко, К. О. Юнусов, О. Б. Фролова, А. А. Долинина… Сейчас востоковеды-филологи «разбросаны» по разным научно-исследовательским центрам, университетам, институтам… Именно поэтому заседания секции арабской филологии на ежегодной конференции арабистов в ИВ РАН стали едва ли не единственным форумом для специалистов по литературе и языку, где можно поделиться с коллегами результатами исследований, понять, насколько они представляют интерес, обменяться мнениями по различным научным проблемам.

Э. А. Али-заде умела создать на этих заседаниях такую же доброжелательную, творческую, комфортную, интеллигентную атмосферу, какой была она сама – радушная, светлая, радостная, элегантная, с безупречным вкусом во всем, с ярким чувством юмора… И последнее заседание прошло в обычном формате, разве что Эльмира была несколько бледнее

обычного. Но тогда никому и в голову не могло прийти, что больше мы ее не увидим, и только позже стало понятно, сколько мужества было в этой хрупкой изящной женщине, как велико было ее чувство долга, ответственности за дело своей жизни…

Буквально за три дня до кончины Эльмира позвонила с просьбой подготовить к публикации материалы прошедшей конференции. Нет, умирать она не собиралась, но понимала, что самой ей для этого не хватит сил, обещала помочь. До последнего дня она думала не о своем состоянии, а о том, что осталось что-то незаконченное… Поэтому в первом разделе настоящей монографии мы решили предоставить слово тем, кто хорошо знал Эльмиру Абдулкеримовну, кто шел вместе с ней по жизни, работал, делил радости и невзгоды – Л. Ф. Алёхиной, С. В. Прожогиной, а также рассказать о жизни Э. А. Али-заде и ее основных работах, опубликованных в разные годы, что удалось сделать благодаря Нике Меликовой, дочери Эльмиры.

Второй и третий разделы монографии посвящены литературоведческим и лингвистическим исследованиям.

Ознакомление с материалами, вошедшими в монографию, убедительно показывает, что подавляющее большинство из них, независимо от направленности каждого конкретного исследования, так или иначе касается одной ключевой темы – цивилизационного диалога Арабского Востока с Западом. Эта тема отчетливо проявилась в арабской культуре, начиная со второй половины XIX в., и особенно ярко – в последнюю треть XIX в., осенив собой эпоху арабского просветительства. Далее ее восприняла (в силу обстоятельств непосредственного контакта с «европейскими» ценностями) «сиро-американская» школа. Она ничуть не потеряла своей актуальности и в литературе XX и даже XXI в. Однако, если задуматься над корнями этой темы, то очевидным представляется тот факт, что они уходят значительно глубже – в эпоху возникновения

ислама, первых арабских завоеваний и образования Халифата. И именно с тех самых пор диалог проходит, развивается, обогащая то одну, то другую сторону.

Примеров тому масса. Ограничимся лишь некоторыми из них, достаточно, на наш взгляд, очевидными. Это и обогащение арабской культуры переводами греческих (наряду с персидскими и индийскими) источников в разных областях знаний, которое И. М. Фильштинский назвал одной «из самых широких и продуктивных в истории человечества попыток усвоения чужого научного и философского наследия» [3. С. 266]. И последовавшее затем обогащение культуры европейской (по словам Уотта Монтгомери, посвятившего свою работу влиянию ислама на средневековую Европу), в частности, через культуру ал-Андалуса: «Когда арабские исследования, арабская мысль, арабские сочинения предстают в полном объеме, становится ясно, что без арабов европейская наука и философия не смогли бы развиваться такими темпами» [2. С. 65].

Мы постарались расположить вошедшие в монографию материалы, следуя хронологическому принципу. И уже первая глава, несмотря на ее в большей степени историко-культурный, нежели литературоведческий характер, ставит проблему изучения культуры и литературы региона арабского Магриба как уникального явления, имеющего ряд существенных особенностей, заключающихся в цельном, непротиворечивом сочетании компонентов своего собственного культурного и литературного наследия и заимствованных духовно-эстетических достижений европейского Запада. По мнению ее автора, в подобном контексте магрибинская культура представляет собой своеобразную амальгаму – редкий феномен формирования культурного синтеза, когда одна – восточно-арабская традиция переносится в другую цивилизационную среду и бытует в ней, оставаясь сама собой и при этом становясь чем-то совершенно новым.

Отрадно, что интересы исследователей распространяются на те области, которые долгое время оставались малоизученными, как, например, арабская литература позднего средневековья. Общим местом после трудов А. Е. Крымского [1. С. 23–91] стала констатация идеи о том, что «старая литература, унаследованная от средневековья, уже давно пережила свой расцвет и влачила жалкое существование в условиях экономического упадка, застоя общественной мысли и иноземного (османо-турецкого) господства» [4. С. 5], «застоя», наступившего после блестящего «золотого» периода развития изящной словесности в VIII–XII вв., когда в XIII–XVIII вв. мы наблюдаем лишь развитие «демократической» литературы – сказок, героических «богатырских» сир и суфийской поэзии.

Вместе с тем материалы монографии по авторам XV–XVIII вв. представляют несомненный интерес. В частности, это кодикологическое описание и анализ содержания рукописи списка макам ас-Суйути (1445–1505), хранящегося в Восточном отделе библиотеки им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета. В «Истории новой арабской литературы» А. Е. Крымского содержится всего три упоминания об ас-Суйути как о «неоригинальном, но умном и эрудитном компендиаторе, каким был каирский шейх-энциклопедист конечной мамлюкской эпохи Суютий (сохранена транслитерация имени ас-Суйути, предложенная А. Е. Крымским.– *Прим. ред.*)» [1. С. 41, 43, 244].

С материалом первой главы перекликается исследование, посвященное анализу главы из трактата ал-Маккари «Веяние аромата свежей ал-Андалусской ветви», в которой рассказывается о роли музыканта Зирйаба в андалусской культуре. Автор сосредоточивает свое внимание на использовании средств художественной выразительности при создании образа исторического персонажа в трактате, который традиционно рассматривался как историографическое сочинение. Об этом

произведении А. Е. Крымский писал как об «очень важном и в культурном, и в историко-литературном отношении», утверждая, что эту историю «толково и очень художественно, по хорошим старинным источникам с массой поэтических выдержек составил для египетско-сирийских читателей приезжий марокканец Маккарий (ок. 1591–1632); он же и элегический поэт. Эту прекрасную историю ал-Андалусии чрезвычайно ценит европейская наука (сохранена транслитерация имени ал-Маккари, предложенная А. Е. Крымским.– *Прим. ред.*)» [1. С. 43].

Примечательна и глава о композиционных и стилистических особенностях «Путешествия из Алеппо в Париж» Х. Дийаба (ок. 1688 – второй половины XVIII в.). Оценивая его прежде всего как памятник литературы, автор акцентирует внимание на умелом владении средневекового литератора техниками драматичного и живого описания в разных повествовательных жанрах, отмечает, что тот проявляет себя как тонкий психолог, давая оценку и мотивировку собственным чувствам и действиям окружающих. Возможно, эти новые исследования заставят несколько по-иному взглянуть на позднесредневековую литературу.

Если рассматривать представленные в монографии работы под ракурсом межкультурной коммуникации Арабский Восток – Запад, то получится, что это напрямую касается и двух таких разных ливанцев-современников, как Жорж Ханна (1891–1969), восхищавшийся гуманистической направленностью социалистической доктрины (восходящей к западной идеологии), и Михаил Нуайме (1889–1988), философско-религиозный мыслитель, строивший свою концепцию миропонимания на основе христианской мысли (принятой и Западом) и суфизма. Невозможно не отметить и огромное влияние на М. Нуайме русской литературы, которое испытал ливанский классик и которое ярко проявляется во многих его произведениях.

Идеей межцивилизационного диалога проникнута глава об аллюзиях и реминисценциях произведений европейских и русских авторов в арабской прозе XX века и в многочисленной уже эмигрантской прозе, где перед читателем предстает галерея образов тех, кто на собственном опыте постигает проблемы кросс-культурной коммуникации.

Особо следует остановиться на исследовании, посвященном магрибинской франкофонной литературе, которую традиционно было не принято включать в дискурс арабской филологии. Однако, как показывают многочисленные работы С. В. Прожогиной, эта литература представляет собой уникальное явление. Драматично выросшая на благодатной почве межкультурной коммуникации, порожденной билингвальной реальностью стран Магриба, эта литература по своей сути, ментальности, художественным и психологическим особенностям и т.п. имеет гораздо большее отношение к Арабскому Востоку, нежели к западной культуре, хотя и складывается на европейском языке.

Нестабильная в последнее десятилетие обстановка на Арабском Востоке, бурно развивающиеся драматические, а подчас и трагические события привлекают внимание большого количества исследователей. Но обусловливают они появление научных работ в первую очередь политологического, социологического, экономического характера, стремящихся проанализировать ближневосточную реальность. Такого рода исследования находятся в явном приоритете по сравнению с малочисленными штудиями в области культуры, литературы и языка. Это не совсем справедливо. Ведь именно литература с ее идеалами гуманизма и нравственности дает глубокое, ощутимое, всеобъемлющее представление о тех же самых событиях, сосредоточиваясь на отдельных, индивидуальных историях, на конкретном человеке с его надеждами, каждодневными проблемами, нуждами, трудностями, представлениями о счастье, позволяет проникнуть в его внутренний

мир, стать свидетелями его размышлений, рассуждений, мотивации поступков и т.п.

К сожалению, лингвистических работ в последнее время стало несравнимо меньше, чем прежде. В отечественной науке 60–80-х гг. XX в. была богатая традиция языковедческих исследований, касающихся разных аспектов арабского языка. Это и работы по истории арабского языка А. Г. Беловой, и фундаментальная частная теория перевода Н. Д. Финкельберг, и исследования по лексикологии В. М. Белкина, и труд о теории артикля Г. М. Габучана и другие его работы, не говоря уже о блестящих статьях А. А. Санчеса о системе арабской метрики, интереснейших работах Д. В. Фролова, В. В. Лебедева и многих других. Нельзя не отметить и исследования по диалектам, подготовленные в ВИИЯ В. Э. Мишкуровым, В. А. Рахтеенко и др. Ныне лингвисты разрозненны, многие продолжают свои исследования, но, к сожалению, почти не принимают участия в работе секции филологии (уже несколько последних конференций количество представленных докладов не позволяет выделить их в отдельную секцию).

Тем не менее две работы, представленные в нашей монографии, отражают те направления, в которых идут лингвистические исследования,– арабский литературный язык и диалекты. Арабский язык, как и любой другой, развивается постоянно, особенно это касается новых лексических единиц. Пополнение словаря происходит в связи с возникновением новых явлений, интенсивным распространением информационных технологий и т.п., причем расширение лексического запаса осуществляется как за счет калькирования и транслитерации, так и из-за переосмысления уже имеющихся «исконных» единиц языка, приобретающих новые толкования.

И, конечно, дальнейшее изучение диалектов имеет огромное значение, так как в последние десятилетия они активно вторгаются в области, ранее для них не предназначенные, прежде всего в телеэфир. Так, в репортажах, представляе-

мых преимущественно на литературном языке, обязательно содержатся «подтверждения информации» в виде интервью с местными жителями, которые, несмотря на свой образовательный ценз, в большинстве случаев на улице говорят все же на диалекте. Кроме того, на ряде арабоязычных каналов даже биржевые новости представлены на диалекте, не говоря уже о сводках погоды, многочисленных ток-шоу в прямом эфире со звонками в студию и т.п. Несмотря на все различия диалектов, часто весьма существенные, есть некие структурные особенности, общие для них,– например, парадигмы глагольных форм, редуцирование форм числительных и др. К тому же изучение диалектальных форм может привести к интересным наблюдениям в области психолингвистики, лингвокультурологии и т.п. Все эти вопросы ждут своих исследователей.

Всем нам хорошо известно, что подчас цивилизационные противоречия обостряются и принимают крайне агрессивные, даже уродливые формы «антидиалога», причем в самых разных областях истории, науки, культуры, политической жизни. Тем актуальнее представляются исследования, направленные на поиск общего, объединяющего. И что, как не кросс-культурная коммуникация, может противостоять попыткам разрушения достижений человека и человечества?

Учитывая все вышесказанное, можно констатировать, что в целом материалы коллективной монографии отражают основные тенденции развития филологических изысканий в арабистике на современном этапе. Отрадно то, что некоторые материалы монографии на весьма качественном уровне подготовлены студентами ИСАА МГУ и СПбГУ, что не может не вселять определенный оптимизм по поводу будущего арабской филологии.

Несколько слов о названии, которое мы выбрали для монографии. Оазис – это островок жизни, где есть тень и прохлада, вода в агрессивной пустыне с ее раскаленным под лучами испепеляющего солнца песком, с заносами, барханами, пес-

чаными бурями, что так напоминает современный мир с его постоянными вызовами, и единственный выход – кросс-культурный диалог. Путь эта идея утопична, но стоит осознать ее безальтернативность, если человечество хочет не сгинуть под рухнувшими на него обломками цивилизации, а гармонично развиваться дальше, обогащая себя достижениями, наработанными культурными традициями разных народов.

И. Е. Билык

Библиография

1. *Крымский А. Е.* История новой арабской литературы. XIX – начало XX века. М.: Главная редакция восточной литературы, 1971. С. 41, 43, 244.

2. *Монтгомери Уотт У.* Влияние ислама на средневековую Европу. М.: Наука, 1976. С. 65.

3. *Фильштинский И. М.* История арабской литературы. V – начало X века. Изд. второе. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 266.

4. *Халидов А. Б.* Предисловие // Крымский А. Е. История новой арабской литературы. XIX – начало XX века. М.: Главная редакция восточной литературы, 1971. С. 5.

Раздел I

ПАМЯТИ Э. А. АЛИ-ЗАДЕ

1. Эмма, незабвенная!..

Ныне имя твое – Разлука…
Тысячелетняя ночь … Письмо…
Успокой меня, успокой
Хоть каким-нибудь пустяком…
В жизни встречаемся мы случайно,
Снова не любят – любят вновь.
Анализ тоски – повседневное чудо,
Трепет нерва, простое желание – Любовь.
Мимолетные песни – жизнь поэта,
«Зеленые» мысли – еще не стихи,
Ах, если бы познать земные недра,
Как корни познают глубинные слои…
Наклонись, скажу на ухо:
Боль так часто гонит нас вперед,
Откровение (вместо пролога),
Рожденье поэта – Високосный Год!
Язык воды – дождевая капля,
Язык души – смятенье и вера…
Эмма, почему тебя вдруг не стало?..
Знать бы жизни разлуки меру!..

Лора. 26.01.2020. (Л. Ф. Алёхина)

* * *

«Такова жизнь. Два человека дороги друг другу. Дороже всего на свете. Но есть огромная доля привычки в этом ежедневном общении. Пересадите их. Разъедините – и вот они уже пускают корни на новой почве. Не решишься говорить пустяки тому, кому было сказано все,– и тогда возникает молчание».

Ж. Санд

2. Судьба

Ей было предназначено написать о том, о чем больше уже никто не напишет, – и об истории египетской новеллистики, и об истории арабской литературы в Тунисе и Сирии, составить свод присутствия русской литературной классики в культуре арабских стран.

Ей было суждено скрупулезно изучить огромную массу источников, литературно-критических текстов, журнальных публикаций для освещения того, чем наши «классические» арабисты не занимались и до сих пор не занимаются в надлежащем объеме.

Ей было суждено провести значительную часть своей нелегкой жизни в стенах библиотек Москвы и Ленинграда (где она получила свое образование), потому что волею судеб мало выезжала в изучаемые страны и не имела доступа к их библиотечным фондам.

Ей было суждено прожить долгую, но жестоко и неожиданно для нас оборвавшуюся жизнь, потому что она не хотела мириться с врачебным приговором, знать о неизбежном мучительном конце от неизлечимой болезни, хотя именно она обладала даром предвидения чужих судеб, которым наделила ее природа.

А нам с ней было, видимо, тоже суждено встретиться именно в тот момент, когда мы обе, абсолютно разные, стояли на трудном перепутье в одном отделе, где изучалась в 70–80-е

годы прошлого века в широком объеме литература стран Востока и Северной Африки.

Она тогда обретала Москву, еще не имея нормальных для человека ее происхождения и образования условий жизни, знакомилась с кругом уже устоявшихся в отделе литературоведческих интересов и непререкаемых авторитетов и выбирала между возможностью сказать то, что (на наших академических обсуждениях «чужих» работ) она считает дóлжным, или то, что общепринято. Она, конечно, всегда выбирала правду, расплачиваясь за это долго (почти до самой ее кончины) длившимся «воздержанием» от заслуженной оценки ее научного и педагогического труда.

А я «расплачивалась» за свое, абсолютно сознательно и объективно выбранное (долго работала в Магрибе) направление – изучение литератур арабских стран в их франкоязычной сфере. Это мое желание было расценено авторитетами классической арабистики как «ненациональное» изучение арабских литератур, что абсолютно противоречило логике колониального и постколониального развития моего региона. И я выбирала между защитой докторской диссертации и уходом в другой институт, где был теоретический отдел и куда меня приглашали.

Но, увидев и услышав Эльмиру Али-заде, ее суждения о некоторых аспектах научных исследований тех, кто отстаивал право на изучение лишь традиционного типа развития арабского литературного процесса, предложила ей создать вместе Историю национальных литературных систем стран Магриба. Опиралась я при этом и на круг рекомендованных ею возможных соавторов, и на уже защитившихся и потянувшихся за мной моих учеников – а их было немало. Немало учеников было и у Эльмиры, много было и наших общих, в том числе в 80-е и трудные 90-е годы. И даже в 2000-е. Нам довелось вырастить целую плеяду молодых исследователей из арабских стран, которые либо обучались в вузах нашей

страны, либо уже работали в своих посольствах или в недрах наших издательств.

Ее прекрасный арабский язык помогал мне осилить собранные ими уникальные материалы по развитию и эволюции современных жанров, а мой опыт теоретического осмысления проблем, заложенных в этих источниках, в результате приводил к успешной защите кандидатских и даже докторских диссертаций арабскими гражданами по тем параметрам, которые существовали в нашей отечественной науке, имевшей свои законы оценки вклада в развитие новых научных направлений.

В дальнейшем у каждой из нас были и свои собственные ученики и последователи. А помимо них у Эльмиры Али-заде, в последние десятилетия занимавшейся исследованием влияния русской литературной классики на культуру Арабского Востока,– и свои бесчисленные поклонники в сферах нашей культуры, которая поддерживает и свято хранит память о величии Толстого, Тургенева, Достоевского…

Ей было нелегко жить, нелегко передвигаться на далекие расстояния, она испытала немало трудностей с устройством своего московского быта, но преодолела все и создала свою семью, воспитала дочь и внука, написала бесценные свидетельства о том, что сегодня кажется почти невероятным. Где она, эта высокая культура арабских стран, которой занималась Эльмира Али-заде спокойно, серьезно и уверенно? Где этот мир, или, точнее, когда еще он возродится вновь из руин, оставленных усилиями разрозненного человечества?

С. В. Прожогина

З. Э. Али-заде и С. Кондурушкин

26 апреля 2017 года я познакомился с Эльмирой Абдулкеримовной после презентации моих книг, которая состоялась в Библиотеке им. Е. М. Примакова ИВ РАН в Москве. Часть презентации была посвящена рассказам русского писателя

С. Кондурушкина[1]. Она обратила мое внимание на то, что еще до меня, в далеком 1913 году, первым, кто переводил один из рассказов С. Кондурушкина, был арабский учитель Императорского Православного Палестинского общества (ИППО) Антун Баллан. Из «Сирийских рассказов» Кондурушкина он выбрал рассказ «Единственная неприятность», озаглавив его «Абу Вади‘» по имени главного персонажа, которого постигла «единственная неприятность» – рождение девочки[2]. Я ей обещал упомянуть об этом в предисловии к новой книге, где мною собраны все рассказы С. Кондурушкина, которые он писал о наших краях, что и сделал в сборнике «Сирийские рассказы С. Кондурушкина»[3]. 19 ноября 2019 года появилась возможность второй долгожданной встречи с Эльмирой Абдулкеримовной. Тогда в РУДН состоялась научная конференция, посвященная 130-летию ливанского писателя Михаила Нуайме[4]. У нее был заявлен интересный доклад

[1] Кондурушкин С. Ливан век назад русским пером. Рассказы. [Перевод на арабский язык, предисловие и комментарии И. Раефа.]. Бейрут: Дар Аль-Муалеф, 2015. 222 с. (Первая презентация книги состоялась 3 декабря 2015 г. в рамках 59-й Международной выставки арабской книги в Бейруте. Все экземпляры книги были распроданы до 2018 г.).

[2] «Заметный след в истории переводов русской литературы и развитии переводческого дела в целом оставил уроженец Хомса А. Баллан. Он получил прекрасное духовное образование в России: в полтавской семинарии и Казанской духовной академии. Сперва А. Баллан преподавал в русской Назаретской учительской семинарии, потом долгие годы работал школьным учителем в родном городе Хомсе. На занятиях он приобщал своих учеников к высотам русской культуры (позднее Баллан окончательно поселился в Назарете)… Среди назаретских учеников А. Баллана оказался Михаил Нуайме (1889–1988)». Э. А. Али-заде. Русская литература и Арабский мир. (К истории арабо-русских литературных связей). М.: ИВ РАН., изд. МБА. 2014. Кн. 1. С. 70.

[3] Кондурушкин С. Сирийские рассказы. Левант век назад русским пером. [Перевод на арабский язык, предисловие и комментарии И. Раефа.]. Бейрут: Аль-Мусаввар Аль-Араби, 2019. 304 с.

[4] Конференция состоялась 19 ноября 2019 г. под эгидой посла Ливанской республики в РФ при участии Министерства культуры Ливана, представительства Лиги арабских стран в Москве, Ассоциации выпускников вузов СССР в Ливане

под названием «Роль русской литературы в судьбе Михаила Нуайме», но, к сожалению, в конференции она участвовать не смогла из-за болезни. И так и не получила экземпляр моей книги. Встреча не состоялась, а вскоре после этого я узнал, что ее с нами не стало…

За несколько лет до этого, побывав в качестве журналиста в селении Машгара, расположенном на юге долины Бекаа в Ливане, я заинтересовался историей «русской» школы, которая работала там до начала Первой мировой войны и о которой до сих пор помнят местные жители. Журналистское расследование послужило началом серьезной исследовательской и переводческой работы, главным героем которой стал помощник инспектора школ ИППО в округе Рашайя Степан Семенович Кондурушкин (1874–1918). Роль отправной точки сыграли опубликованные в интернете «Сирийские рассказы» и рассказы цикла «Из скитаний по Сирии» С. Кондурушкина, оказавшиеся неожиданным открытием для меня. Русский писатель сохранил в них не только красочные описания этих мест (Машгара, Рашайя, окрестности горы Хермон), но и настроения, царившие среди жителей ливанской провинции накануне Первой мировой войны: простодушные надежды на иностранные державы в избавлении от гнета османской администрации, конфликты и мирное соседство представителей разных религий, разрушение вековых семейных устоев, проблемы эмиграции…

Степан Кондурушкин проработал в школах ИППО пять лет – с 1898 по 1903 год. Это был единственный русский учитель школ Палестинского общества, работавший в провинции (в Ливане русские учителя трудились в школах больших городов – Бейрута и Триполи). Описание жизни ливанской глубинки конца XIX – начала XX века не имеет аналогов

по приглашению ИППО, Союза ливанских и Союза российских писателей, Института востоковедения РАН. Конференция была организована Ливанским домом в Москве и РУДН.

не только в русской, но и в ливанской прозе того периода. Взгляд иностранца – не туриста, а человека, по делам службы вовлеченного в деревенскую жизнь. С одной стороны – уважаемое положение образованного человека, учителя, с другой – крестьянские корни автора. Все это позволило Кондурушкину сблизиться с местными жителями. Не подлежит сомнению тот факт, что в лучших его рассказах слышен голос простого человека, боль за его бесправие и так свойственная ливанцам, подчас горькая, насмешка над собой и своей жизнью, никогда не переходящая в самоуничижение.

Вначале я отобрал одиннадцать, назовем условно, «ливанских рассказов» С. Кондурушкина: «Почтовый день в Рашайе», «Баядерка», «Могильщик», «Единственная неприятность», «Англичанка», «Узнал, узнал!», «Шахин Хадла», «Акулина в Триполи», «Ко-ко-ко», «В снежных горах», «Абу-Мас'уд».

Сборник рассказов Степана Кондурушкина «Ливан век назад русским пером» в переводе с оригинала на арабский язык, с многочисленными комментариями вышел в конце 2015 года. В нем воспроизведен дух русской печати и иллюстрации начала XX века[5]. Книга открыла для арабского читателя заново имя человека, оставившего свой след не только в русской литературе, но и в жизни Ливана рубежа веков. Это – дань памяти педагогу-подвижнику, одному из замечательных русских людей, трудившихся в «московских» школах ИППО на Ближнем Востоке.

О биографии С. Кондурушкина

Кондурушкин Степан Семенович – писатель. Родился в 1874 году в крестьянской семье. В 1898 году, окончив Ка-

[5] В оформлении издания использованы иллюстрации из книг, хранящихся в Российской национальной библиотеке (Санкт-Петербург, Россия): 1) Сирийские рассказы / С. Кондурушкин; [Рис. Е. Лансере]. Т. [1]–2. СПб: Знание, 1908–1910. 2) Звонарь. Рассказы. Для ст. возраста / С. С. Кондурушкин; Рис. и обл. Д. Митрохина. М.: Изд-во И. Д. Сытина, 1914. 3) В снежных горах. Рассказы / Рис. И. Мрочковского; С. Кондурушкин. М.– Л.: Гос. изд-во, 1930.

занский учительский институт, уехал по приглашению Палестинского общества в Палестину и Сирию, где прожил 5 лет, работая учителем и помощником инспектора южно-сирийской инспекции. Впечатления сирийской природы – Ливан, Антиливан, пустыня – дали ему материал для интересных и колоритных «Сирийских рассказов», печатавшихся в «Русском Богатстве», «Мире Божьем» и др. Последние годы много путешествует по России, изучая религиозные и общественно-политические настроения послереволюционной жизни народных масс России. Отдельно изданы его «Рассказы» (СПб, 1908–1910). В них не вошли поэтичные рассказы о жизни на Новой Земле (сборник «Знания», XXVIII). Путевые очерки Кондурушкина по преимуществу печатаются в «Речи»[6].

Это было все, что мы знали о С. Кондурушкине. Самая трудная проблема заключалась в том, что единственный материал, который можно было найти в книгах и на сайтах о жизни писателя,– это биографическая справка, взятая из «Энциклопедического словаря Граната» от 1911 года. Вместе с тем большинство своих работ С. Кондурушкин написал в последние 10 лет жизни. Чтобы познакомить арабского читателя с биографией С. Кондурушкина, пришлось провести большую исследовательскую работу. В результате предисловие к книге «Ливан век назад русским пером» представляет собой первый шаг к составлению научной биографии и библиографии писателя[7]. В воссоздании биографии писателя использованы материалы из следующих основных источников:

[6] Энциклопедический словарь Гранат. М: Братья А. и И. Гранат и К°, 1912. Т. 11. С. 609.

[7] См.: С. Кондурушкин. Сирийские рассказы. Ливан век назад русским пером. С. 15–40.

1. Книги, справочные издания[8] и номера газеты «Земля»[9] С. Кондурушкина, хранящиеся в Российской национальной библиотеке (Санкт-Петербург, Россия).

2. Статьи Т. В. Бахер о русских в Ливане и ее книга «Московские школы в Ливане (1887–1914)»[10].

3. Письма и отчеты инспектора школ ИППО Д. Ф. Богданова о южно-сирийском округе (1901–1902)[11].

4. Материалы о российских соотечественниках в Ливане[12].

5. Переписка М. Горького с С. С. Кондурушкиным (началась в январе 1908 г.). Последнее известное нам письмо Горького этому корреспонденту датируется мартом/апрелем 1912 г., а последнее письмо Кондурушкина было отправлено из Петербурга на Капри 30 января /12 февраля 1913 г.[13]

6. Дневник С. С. Кондурушкина: Капри, 25 – 30 июня 1908 г[14] и др.

Хочу обратить внимание на одну статью, которая имеет особое значение. Она рассказывает о последнем годе жизни писателя, его характере и творчестве. Это – статья жены

[8] Как, например, С. Кондурушкин. Толковый словарь. СПб: издание газеты «Земля», 1917 (?)

[9] «Земля» – ежедневная беспартийная газета. Редактор-издатель С. С. Кондурушкин. Петроград. С 15 (28) июня 1917 г. по 29 декабря (11 января) 1917 г. вышло 130 номеров. 4 страницы.

[10] Бахер Т. и Федотов П. Московские школы в Ливане (1887–1914). К 130-летию ИППО и 125-летию основания первой школы ИППО в Ливане. Бейрут–СПб, 2012.

[11] Богданов Д. Ф. Школы ИППО в южной Сирии. Отчет за 1901/1902 г. // Сообщения ИППО. Т. 13. 1902. С. 669–670.

[12] Русские в Ливане – Российские соотечественники в Ливане: история и современность. Сборник материалов / составитель С. А. Воробьев. Бейрут, 2010. 288 с.

[13] Горький и русская журналистика начала XX века. Неизданная переписка. Предисловие, публикация и комментарии В. Н. Чувакова. Литературное наследство. Т. 95. М.: Наука, 1988.

[14] Дневник С. С. Кондурушкина хранится в ЦГАЛИ (ф. 231). Авторская копия этих записей, выполненная по просьбе А. Н. Тихонова, хранится в АГ. http://az.lib.ru/k/kondurushkin_s_s/text_0040.shtml (дата обращения: 20.06.2020)

С. Кондурушкина – Е. В. Рибнер[15]. Она написала ее после того, как узнала о смерти мужа[16].

«№ 6 «Вестника литературы» принес моей семье глубоко потрясшее нас известие о кончине нашего дорогого мужа и отца Степана Семеновича Кондурушкина, последовавшей в Омске еще в январе этого года[17]. Год с лишком тому назад, в 1918 г., когда закрыты были все газеты и журналы, Степан Семенович остался без всякой работы, выброшенный за борт. Время наступало тяжелое, голодное. Вернувшись из редакции домой крайне расстроенный, Степан Семенович предложил мне отправиться нам с двумя детьми в Самару, где жизнь дешевле, а главное – есть хлеб.

8-го августа мы выехали из Петрограда на Саратов, а оттуда в г. Николаевск. Муж собирался отвезти нас в родное село Липково Самарской губернии, а сам решил ехать в Самару поискать работы, а затем выписать и нас туда. Средства наши были тогда на исходе. Но случилась беда, которая расстроила все наши планы. Мы доехали до Саратова благополучно. Там получили уже разрешение отправиться в Николаевск, но по пути на станции Римско-Корсаковка поезд остановился; нас высадили, объявив нам, что тут фронт и рельсы разобраны. Мы очутились в крайне затруднительном положении. В версте от станции находился хутор, куда мы и направились в ожидании свободного проезда. Но ждать пришлось долго – около месяца. Мы были отрезаны от всех: ни писем, ни газет…

Степан Семенович был крайне огорчен постигшей нас неудачей, изыскивал способы вырваться из западни, в которой

[15] Елизавета Васильевна Рибнер – учительница Московской женской школы ИППО в Дамаске. Вышла замуж за С. Кондурушкина и там же родила их первую дочь Анну. см. https://forum.vgd.ru/7/12245/20.htm (дата обращения: 20.06.2020)

[16] Кондурушкина Е.: С. С. Кондурушкин. Памяти мужа, январь 1919 г. // Вестник литературы, 2019, № 9. С. 13–14.

[17] См.: В литературном кружке // газета «Заря». Омск, 01 марта 2019.

мы невольно оказались. Случайно он узнает, что единственный выход – это проехать на лошади. Степан Семенович покупает деревенскую лошадь и телегу, и мы тронулись в путь, притом муж решил обойтись без услуг возницы. Под влиянием дорожных мытарств и злоключений энергия неутомимого Степана Семеновича стала падать. Он начал нервничать, заболел, но все еще боролся с невзгодами, выпавшими на нашу долю. Тем временем наши средства все более и более истощались. В Бузулуке Степан Семенович временно оставил нас, а сам поехал, больной и расстроенный, искать заработка. Прождавши месяц в Бузулуке, мы отправились в Самару. И там мы тщетно ждали нашего кормильца. Пришлось вернуться в Петроград и оттуда наводить справки через знакомых в провинции о судьбе пропавшего без вести Степана Семеновича, но и в Петрограде мы никаких сведений не добились. Прошло и Рождество, затем Пасха. Наступил июль месяц, а известий все нет. И вдруг, совершенно случайно, узнаю о безвременной кончине Степана Семеновича.

Не выдержала нервная натура переживаний последнего времени, и Степан Семенович умер, не успев поделиться с нами тем богатым материалом, который у него был в запасе. Муж мой был крайне чуткий и отзывчивый человек, с обнаженными нервами. Ни одно событие не проходило мимо него незамеченным. Обо всем ему хотелось лично узнавать самым подробным образом. Он старался все обследовать на месте по горячим следам, пережить самому то, что его интересовало.

Во время японской войны Степан Семенович едет на Восток в качестве военного чиновника и попадает на забастовку. Результатом его наблюдений и переживаний явился рассказ «Забастовка», напечатанный в «Русском Богатстве» и вышедший затем отдельной книгой. Тогда же он написал рассказ из военной жизни под названием «Огарка». Во время голода Степан Семенович объезжал деревни по Волге и делился своими

впечатлениями в газете «Речь». Узнав о чуме, он самоотверженно отправляется в чумные местности. Возникло дело Бейлиса – и Степан Семенович весь загорелся и помчался в Киев. Он не только описывает свои впечатления во время процесса, но и зарисовывает наиболее типичные фигуры и шлет обратившие на себя внимание корреспонденции в «Биржевые Ведомости». Вот на общественной арене появилась фигура Илиодора – и отзывчивый писатель заинтересовался им и изобразил его своим пером. Интересовался он и сектантством, которое нашло себе яркое отражение в его произведениях.

Мятежная душа искала все новых и новых впечатлений. Не было достопримечательных общественных событий – С. С. отправлялся в экспедицию заготовления бумаг, на водопроводную станцию, на телеграф, на фабрики и заводы и заносил в свою записную книжку свои наблюдения, которыми потом делился с читателями в той или другой форме. В одно прекрасное утро он задумал поехать на Новую Землю, чтобы познакомиться с первобытной природой. Он обрекает себя на большие лишения, проводит там лето и описывает все виденное им в рассказах «Без берегов» и «Солнечная ночь». Интересовала С. С. и детская душа. Его рассказы для детей печатались в детском журнале «Тропинка» и издавались отдельно («Звонарь»). Кроме того, вышли следующие его книги: 1) «Сирийские рассказы»; 2) Том разных рассказов; 3) «Вслед за войной»; 4) «Монах»; 5) «Солнечная ночь»; 6) «Потомки Царя Иудейского». С. С. перевел, между прочим, арабскую сказку для детей «Касти и Дионнад»[18].

В 1918 г. Степану Семеновичу предложили издавать газету для народа. И он весь отдался этой идее, вкладывая всю свою душу, всего себя. Газета «Земля» имела шансы получить широкое распространение, но была закрыта. С. С. был крайне потрясен, лишившись возможности продолжать любимое дело,

[18] Имеется в виду: Кондурушкин С. Лев и Бык. СПб: Огни, 1918. (Первая глава книги «Калила и Димна»).

на которое он потратил столько энергии и сил, которому он отдавал все биение своего сердца. Переживания последнего времени, наше злополучное путешествие и одиночество окончательно, по-видимому, потрясли здоровье мужа. Он словно предчувствовал, что скоро покончит счеты с жизнью, и стал писать воспоминания.

В личной жизни Степан Семенович был человек безупречный во всех отношениях, редкий семьянин, который любил свою семью и домашний уют. Куда бы судьба ни забросила его, мысли о семье не покидали его ни на минуту. Он отличался большой аккуратностью и все решительно заносил в свою книжку. Он неустанно наблюдал за детьми и выдающиеся проявления из жизни записывал. Степан Семенович вел строго аккуратную жизнь, рано вставал и много работал. И теперь, к великому горю моему и моей семьи, этого работника, который еще многое мог дать обществу и народу, не стало…».

***

Скоро увидит свет третья книга на арабском языке о работах С. Кондурушкина под названием «Дамаск-1902 г.»[19] с вновь обнаруженными фактами его биографии. Она будет посвящена светлой памяти Э. А. Али-заде. Но эта работа еще не завершена. Предстоит большой труд над документами, которые хранятся в фонде № 231 Российского государственного архива литературы и искусства (РГАЛИ). Изучить предстоит около 150 рукописей, в том числе «Записные книжки С. С. Кондурушкина (1899–1918)»; «Письма из Сирии» (1901); «Автобиография» (б.д.) и т. д.[20]

Имадеддин Раеф

[19] Кондурушкин С. Дамаск. Исторический вестник. 1903, № 4. С. 223–280.

[20] Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). https://rgali.ru/obj/10467013 (дата обращения: 20.06.2020). Номер фонда: 231. Количество единиц хранения: 437. Название: Кондурушкин Степан Семенович (1874–1919) – писатель.

4. О жизни и творчестве Э. А. Али-заде

Али-заде Эльмира Абдул Керим кызы (12.12.1940–27.12.20.19) родилась в Ленинграде (Санкт-Петербурге), где в то время жили и учились ее родители. Отец Эльмиры Али-заде Абдул Керим Али Оглы (1906–1979) – известный советский востоковед, академик АзССР (1955), специалист по средневековой истории Азербайджана и сопредельных стран, долгое время со своей семьей жил в Иране. В 1930 году окончил Ленинградский восточный институт, затем аспирантуру Государственной академии истории материальной культуры, владел арабским, персидским, турецким и немецким языками. С 1936 по 1938 год он преподавал в ЛВИ, затем в ЛГУ (1938–1939). В последние годы жизни труд А. К. Ализаде был высоко оценен, он был отмечен многочисленными правительственными наградами и снискал не только уважение, но и любовь соотечественников. Одна из центральных улиц Баку носит его имя. В 2005 году в Баку издали книгу «Академик Али-заде Абдул Керим Али Оглы», где содержится много интересных документов, в частности, блестящие характеристики, данные ему как молодому ученому, подписанные Е. Э. Бертельсом и И. П. Петрушевским. Мать Эльмиры – Рагима-ханум, получив хорошее образование (педагогическое и медицинское), занималась воспитанием трех дочек и сына.

Детство и юность Эльмиры прошли в солнечном Баку, куда родители вернулись в августе 1941 года, через два месяца после начала Великой Отечественной войны. Эльмира всегда отлично училась и в школе (известной в городе школе № 23 им. А. С. Пушкина), и в Бакинском государственном университете, который она окончила в 1963 году, получив две специальности: филолога-арабиста и преподавателя русского языка (отсюда, видимо, и абсолютная грамотность, и огромная любовь к русской литературе, которую Эльмира пронесла через всю жизнь). Интерес к Востоку возник еще в детстве: двенадцатилетняя Эльмира уже помогала отцу составлять

библиографии к его трудам. И, конечно, он хотел видеть дочь продолжательницей своего дела.

В 1967 году в ИВАН СССР Эльмира защитила кандидатскую диссертацию на тему «Зарождение современной египетской новеллистики», которая легла в основу ее первой монографии – «Египетская новелла: зарождение и формирование жанра» (1974). И уже в этой первой монографии нашли отражение основные черты Э. А. Али-заде как исследователя: огромная эрудиция, стремление рассмотреть литературные явления в самом широком историко-культурном контексте с привлечением большого количества источников, умение в лаконичной форме передать основные сюжетные коллизии рассматриваемых произведений, тонкий литературоведческий анализ, легкий занимательный стиль изложения, и к тому же очень живой, так что читатель зримо ощущает глубокую увлеченность автора своим исследованием. И уже в этой монографии большое место занимает интерес к русско-арабским литературным связям, серьезному влиянию русской литературы на становление арабской реалистической прозы. Вторая монография, посвященная творчеству Махмуда Теймура, стала логичным продолжением первой, где исследователь сосредоточился в большей степени на творчестве его брата Мухаммеда Теймура.

Таким образом, Э. А. Али-заде сформировалась как специалист по новой и новейшей литературе. Надо сказать, что в то время подобная специализация считалась очень непрестижной, в фаворе были по преимуществу медиевисты. Ей же была интересна современная литература, важно было понимать, чем живет Арабский мир сегодня.

Ситуация стала постепенно меняться, когда директором ИВАН стал Е. М. Примаков (1978), попытавшийся развернуть фундаментальную науку в практическое русло современности – к явному или скрываемому неудовольствию адептов изучения исключительно древности и средневековья.

С 1967 по 1978 год Э. А. Али-заде работала научным сотрудником в Институте стран Ближнего и Среднего Востока АН АзССР, часто бывала в Москве, а в 1979 году поступила на работу в отдел литератур народов Азии ИВАН и окончательно обосновалась в Москве.

«История литературы Сирии XIX–XX веков» – уникальная монография, аналогов которой нет ни в отечественном, ни в западноевропейском, ни в арабском литературоведении. В ней собран, классифицирован и описан колоссальный материал, приведено множество источников, выделены основные этапы формирования и развития литературных жанров, дана оценка наиболее значимых персоналий писателей и поэтов и их основных произведений. И все это опять-таки на фоне серьезного историко-политического и историко-культурного контекста.

В начале 90-х годов Э. А. Али-заде приняла участие как арабист в замечательном и беспрецедентном проекте, инициированном С. В. Прожогиной, по созданию коллективных монографий о литературах стран Магриба, в которых были бы объединены исследования двух традиций этих билатеральных государств – арабоязычной и франкофонной, что привело к изданию (в том числе) и «Литературы Туниса» (1993), где Э. А. Али-заде впервые в отечественной арабистике написан подробный, детальный очерк развития тунисской арабской прозы XX века, охватывающий большое количество авторов и произведений, прослеживаются этапы ее формирования и т.п.

Э. А. Али-заде – автор многочисленных статей по различным аспектам арабской литературы. Она часто выступала с интересными и яркими докладами на международных и российских конференциях. Блестящее владение русским языком позволило ей заняться также и художественным переводом с арабского произведений сирийских писателей: повести Али Окля Орсана «Голанские высоты» и романа Ханны Мины «Судьба моряка»

(совместно с В. Э. Шагалем). Под ее руководством были защищены пять кандидатских диссертаций – как отечественными арабистами, так и аспирантами из арабских стран.

В последние годы Э. А. Али-заде вела исследования по исключительно актуальной научной теме – «Россия и Арабский мир», работая над двухтомной монографией «Русская литература и арабский мир». В 2014 году был опубликован первый том. Эта работа получила одобрение не только коллег-арабистов, но и специалистов по русской литературе. И это не удивительно, потому что кроме фактов перевода на арабский язык произведений Н. В. Гоголя, И. С. Тургенева, А. П. Чехова, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого – так горячо любимых ею русских классиков Э. А. Али-Заде интересовало и то, как воспринимаются эти писатели как личности представителями другой культуры. Хочется отметить, что некоторая «неакадемичность» в изложении материала сполна компенсируется особой стилистикой изложения – яркой, увлекательной, подчас даже страстной. Особенно интересным оказался сравнительный анализ переводов фрагментов русской классики на арабский язык. Это обстоятельство позволяет использовать монографию и в дидактических целях на занятиях по такому предмету, как «Теория и практика перевода», который в настоящее время входит в обязательную программу подготовки арабистов во всех профильных вузах.

В 2019 году был завершен второй том монографии, в котором также собран огромный материал о переводах и адаптациях русской классики в арабских странах в разные исторические периоды.

Эльмира Абдулкеримовна Али-заде проработала в отделе литератур народов Азии 41 год.

И. Е. Билык

5. Список трудов Э. А. Али-заде

Монографии

1. Египетская новелла: Зарождение и формирование жанра // АН СССР. Институт востоковедения. М.: ГРВЛ, 1974. 151 с.

2. Махмуд Теймур // АН СССР. Институт востоковедения. М.: ГРВЛ, 1983. 182 с.

3. История литературы Сирии XIX–XX веков // Институт востоковедения РАН. М.: Изд. «Восточная литература РАН», 2007. 414 с.

4. Русская литература и Арабский мир (к истории араборусских литературных связей). Книга 1 // РАН. Институт востоковедения. М.: МБА, 2014. 523 с.

5. Русская литература и Арабский мир (к истории араборусских литературных связей). Книга 2 // РАН. Институт востоковедения. М.: МБА, 2020.

В соавторстве

Али-заде Э. А., Асадуллин Ф. А., Юнусов К. О., Прожогина С. В. Литература Туниса. М.: Восточная литература, 1993. 242 с.

Научные статьи

1. Арабские литераторы о личной жизни Ф. М. Достоевского // Сб. статей «Арабский мир в потоке событий и времени». М., 2016.

2. Арабские переводы Ф. М. Достоевского // Материалы XII Международного семинара переводчиков. Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», 2018.

3. Арабские переводы произведений И. С. Тургенева // Русская литература. СПб., 2012, № 4.

4. Арабская проза малых форм: пути становления (конец XIX-20-е годы XX в.) // Неизменность и новизна художественного мира. М., 1999.

5. Ф. М. Достоевский в арабской рецепции // Сб. статей «Азия и Африка в меняющемся мире». СПб., 2015.

6. Египетская литературная критика: период становления // Сб. статей: Литературная критика стран зарубежного Востока и ее роль в развитии общественной и эстетической мысли. М., 1988.

7. Египетский журнал «ал-Хилял» (до 1914 г.) // Народы Азии и Африки. М., 1974, № 1.

8. Из истории просветительского движения в Сирии: творческий путь Мухаммеда Курд Али. 1876–1953 // Восток. М., 2004, № 6.

9. Истоки распространения русской классики на Арабском Востоке // Коллективная монография «Запад в культурах Востока: контакты и конфликты». М.: ИВ РАН, 2019.

10. К вопросу о зарождении современного египетского рассказа (на опыте переводческой деятельности и художественного творчества ал-Манфалути) // Сб. статей «Литература и фольклор народов Востока». М., 1967.

11. О некоторых особенностях новеллистики Мухаммеда Теймура // Сб. статей «Литература Востока». М., 1969.

12. О переводах Льва Толстого на арабский язык // Материалы XI Международного семинара переводчиков. Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», 2017.

13. Переводы народных рассказов Л. Н. Толстого на арабский язык // Материалы XIII Международного семинара переводчиков. Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», 2019.

14. Рассказ Чехова «Тяжелые люди» на арабском языке // Известия АН АзССР. Серия литературы, языка и искусства. 1976, № 2.

15. Роль журнала «Ан-Нафаис» (1908–1914) в популяризации русской литературы на Ближнем Востоке // Восток (Oriens). М., 2014, № 2.

16. Русская литература на Арабском Востоке: первые арабские переводы рассказов А. П. Чехова // Восток (Oriens). М., 2012, № 1.

17. Толстой и Вольтер в контексте арабской литературы // Сб. статей «Лев Толстой и французский век Просвещения». Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», 2017.

18. Л. Н. Толстой – мыслитель и писатель в оценке египетского литератора Салямы Мусы // Сб. статей «Азия и Африка: наследие и современность». СПб., 2017.

19. И. С. Тургенев в арабском литературоведении и критике // Восток (Oriens). М., 2012, № 4.

20. Учение Л. Н. Толстого о непротивлении злу насилием в арабском восприятии // Материалы Международной научной конференции «Толстовские чтения – 2016», Москва, 2017.

21. *Ханна Мина.* История моряка // Современная художественная литература за рубежом. М., 1984, № 2.

22. Чехов в арабских странах // Литературное наследство. Е.100. Кн.3. М., 2005.

Переводы

Арабская новеллистика сегодня. (Фрагмент из книги «Новая литература и революция»). Вступление и перевод с араб. Э. А. Али-заде) // Иностранная литература, 1982, № 3

Мина Ханна. Судьба моряка. Роман. Перевод с араб. В. Шагаль и Э. Али-заде. М.: Радуга, 1985.

Орсан А. О. Голанские высоты. Перевод с араб. Э. Али-заде. М.: Известия, 1985.

Раздел II

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Глава I

*Через Запад на Восток (проблемы изучения литературы стран Магриба)**

История культуры и литературы региона арабского Магриба отличается рядом существенных особенностей, в основе которых можно увидеть цельное, непротиворечивое сочетание компонентов своего собственного культурного и литературного наследия и заимствованных духовно-эстетических достижений европейского Запада. Подобного сочетания не наблюдается во многих других арабских странах – например, в Египте, где противоречия между традиционной и европейской культурной парадигмой уже в новое время приводили многих представителей культуры к трагическому ощущению отчужденности в своей собственной стране, не готовой к духовной и идеологической модернизации и вестернизации.

По мнению многих исследователей, специфика традиционной культуры Магриба исторически обусловлена органи-

*М. В. Николаева

ческим восприятием достижений европейской культурной традиции.

Действительно, очевиден тот факт, что европейские востоковеды XIX–XX веков легко находили основные ценности в западно-арабской культуре, в то время как в отношении восточной арабской традиции многое оставалось и остается чуждым европейскому менталитету. В магрибинской же культуре они сразу находили главное, поскольку эта культурная парадигма оказывалась ближе европейскому сознанию, чем восточно-арабская. Европейцы стали раньше переводить магрибинских авторов – поэтов, писателей, философов и ученых, при этом выбирали для своих переводов действительно наиболее значимые творения западно-арабских мастеров слова и мысли.

Следует учитывать и то, что значительный вклад в становление и развитие культурных традиций стран Магриба сделало берберское население региона. Берберы и кабилы и сегодня составляют, по различным подсчетам, более четверти населения стран арабского Магриба, а в раннее средневековье арабы представляли собой лишь активное меньшинство жителей этих районов. Но если в канун мусульманских завоеваний эти страны не были арабскими, то в течение совсем недолгого времени они превратились в подлинную жемчужину арабо-мусульманской культуры, самобытную и неотъемлемую часть арабского мира, подобно тому, как в древние эпохи они представляли собой цветущие провинции финикийского мира или Римской империи, оставаясь при этом самими собой – неуловимым и непокорным миром кочевых племен, горцев Атласа и древних оазисов Сахары.

Среди европейских исследователей существовало мнение, что основные культурные ценности Магриба – лишь часть античного римского или христианского наследия, уцелевшая от сокрушительных завоеваний кочевых арабских племен,

варварски разрушивших политические и социальные институты эфемерной культуры берберов и остатки античного наследия региона. В действительности же серьезное исследование исторического наследия Магриба должно быть основано на комплексном подходе к изучению феномена сложившегося здесь культурно-цивилизационного синтеза достижений всех традиций региона – как собственно арабской, так и берберской и западноевропейской. Ведь обширные империи берберов достигали в отдельные времена высокого уровня социокультурной интеграции, сравнимого с их европейскими соседями в Западном Средиземноморье, а берберское население, освоившее арабский язык, создало на основе арабской культуры блестящую самобытную цивилизацию Магриба. При этом распространение власти далеких халифов Дамаска или Багдада происходило в условиях определенной самостоятельности социальной и духовной жизни различных областей этого региона, когда местными властителями оставались представители традиционной верхушки, а экономические и духовные связи с Арабским Востоком были едва ли более существенными, чем с соседями – мусульманскими эмиратами и христианскими королевствами Испании.

Началом арабо-мусульманского завоевания региона Северной Африки стал 647 г., время правления третьего из четырех «праведных» халифов – ʻУсмана, когда арабские войска выдвинулись из египетского лагеря Фустата на захват неведомых западных земель. Но завоевание оказалось трудным и кровопролитным. За 10 лет арабы смогли укрепиться лишь в отдельных городах Алжира и Туниса. В 670 г. ими был основан Кайруан – город, названный персидским словом, означающим «место остановки караванов». Он стал единственным городом подобного типа в Северной Африке на границе безграничной пустыни и оседлых районов, в которых основывались все другие поселения этого периода. В 709–711 гг. мусульманские

войска под предводительством бербера Тарика ибн Зийада высадились на Пиренейском полуострове, и к середине VIII в. его большая часть оказалась под властью новых правителей – арабов, чья власть, однако, обычно ограничивалась пределами городских стен. В отличие от римлян и византийцев, завоеватели-арабы пришли в регион не с севера или запада, а с востока и объединили в едином пассионарном порыве огромные территории от левантийского побережья Азии до Танжера и Геркулесовых столпов.

На Востоке местное население воспринимало нашествие мусульман как избавление от власти византийских наместников опостылевшего Константинополя. В прибрежных средиземноморских областях Северной Африки, населенных семитскими народами, потомками финикийцев и карфагенян, новые пришельцы также обосновывались спокойно и прочно. И в ал-Андалусии власть арабов достаточно быстро установилась в большинстве городов. Тем неожиданнее оказалось активное сопротивление берберских племен, уже с конца VII в. (697–701) поднимавших ожесточенные восстания против непрошенных захватчиков. Уступив арабам прежние городские владения византийцев с их золотыми и серебряными сокровищницами, берберы яростно отстаивали свои традиционные места обитания – поля и пастбища, колодцы, рощи и оазисы бескрайней пустыни на древних караванных тропах.

Борьба за раздел сфер влияния с двумя типами новых пришельцев – муджахидами, религиозными подвижниками новой религии – ислама и стяжателями-мародерами, пришедшими им на смену с целью укрепиться на новых землях, привела не только к восстаниям магрибинских берберов против мусульман Ифрикии. Подавленное в 740 г. восстание Майсары ал-Мадгари, последовавшее за ним движение Халида бен Хамида и другие выступления способствовали появлению в этой среде и собственных берберских пророков

(Тарифа и других проповедников по-своему понимаемого берберского ислама, близкого ранним мусульманским хариджитским сектам).

В то же время арабское вторжение ускорило в Магрибе процесс образования государств, вызванный возросшей необходимостью защиты от внешних завоевателей. Уже к концу VIII в. на юге Марокко возникает княжество Баргвата с идеологией переиначенного ислама самых первых хариджитских вероучений. Так складывается новая политическая реальность региона – берберское исламское государство на Западе, господство арабо-мусульманских завоевателей в городах на Востоке африканского побережья и локальные прибрежные города – арабские наместничества. В этот историко-политический контекст включается и ал-Андалусия – точнее, страна вандалов ал-Андалус – на многие столетия завоеванные мусульманами области Пиренейского полуострова, ставшие самой знаменитой испанской провинцией Андалузией только после многовековой истории Реконкисты.

Так же, как и на севере Африки, власть арабов в ал-Андалусе зачастую ограничивалась пределами городских стен, за которыми продолжалась привычная хозяйственная деятельность, цвели оливковые рощи и сады, в которых постепенно стали появляться привезенные с арабского Востока неведомые растения и плоды. По преданию, пальмы на Пиренейский полуостров привез с собой из своих дамасских владений ностальгирующий омейядский принц ʻАбд ар-Рахман-Пришелец, чудом спасшийся от резни Омейядов в результате династического переворота ʻАббасидов в 750 г.

Принятый всеми местными политическими кругами аристократический беглец провозгласил себя главой эмирата, наследником законных правителей арабского халифата, и это решение гарантировало независимость ал-Андалуса от новой власти ʻАббасидских узурпаторов. В годы его правления после десятилетий бурной борьбы за власть наступил 32-летний

период спокойствия и благоденствия, когда в Магриб устремились многие выдающиеся деятели культуры, спасаясь от пуританских духовных репрессий новых ʻАббасидских властителей халифата. Уже к 786 г. в Марокко приехал, спасаясь от избиения шиитов ʻАббасидами, потомок «праведного» халифа ʻАли–Идрис, радушно принятый в районах Феса и Мекнеса и коронованный на царство в 788 г. Его наследником стал сын от жены-берберки, утвердив, таким образом, берберскую компоненту политической власти региона.

К IX в. в истории Магриба складывается уникальный комплекс культурно-политических структур, включающий в себя независимый Омейядский эмират (халифат) ал-Андалус, Ифрикийское наместничество, возглавляемое династией Аглабидов, Фесское королевство Идрисидов, поддерживающее мирные отношения с берберским княжеством Баргвата, границы которого простираются в бесконечность великих пустынь, и сеть мелких хариджитских княжеств местных духовных авторитетов на юге, в необозримом пространстве сахарских песков.

Становление самобытной арабо-мусульманской культуры на Западе во многом опиралось на традиции местной городской среды, прямо восходящие к древним временам доисламского прошлого, которые не были существенно нарушены арабским завоеванием. Северная Африка еще со времен Античности представляла собой территорию городов, выполнявших функции ведущих очагов культуры этого региона за многие века до арабо-мусульманского нашествия. Крупнейшие центры Туниса и Марокко (не случайно королевство и сегодня имеет целых четыре столицы) – Карфаген, Фес, Раббат, Марракеш, Мекнес, Касабланка, Тетуан, Танжер. Магрибинские города древнеримской полисной традиции, близкие к вольным, обычно отстояли друг от друга на расстоянии одного дневного перехода (около 50 километров). Вокруг них располагались небольшие сельскохозяйственные

площади, необходимые для автономного существования поселения.

Если на Арабском Востоке центром всех старых и новых городских районов были крупные мечети, расположенные в самом центре густонаселенных кварталов и способные вместить все их мужское население, то в городах Магриба, за исключением Кордовы, обычно не строилось подобных огромных сооружений. Небольшие магрибинские мечети выполняли функции закрытых молитвенных центров для членов местной мусульманской общины, а светским общественным центром, где собиралось все разнообразное население городов, становилась городская торговая площадь – свободное, открытое, никем не контролируемое пространство. Правитель отдельного города – алькальд, ал-кади – шариатский судья выполнял и функции градоначальника, управлявшего пестрым городским населением.

Это объясняет столь широкое распространение и развитие в магрибинской культуре наук правоведения (*фикха*) в противовес углубленному развитию теологии в среде ученых мусульман Арабского Востока. Арабские правители Магриба VIII–XI вв. воспринимали восходящие к доисламским временам принципы устройства городской жизни автономных полисов с их независимым гражданским сознанием, отсутствием раболепия и чувством собственного достоинства. Магрибинцы всегда дорожили неприкосновенностью своих частных домов, где они чувствовали себя недоступными для светских властителей, и готовы были защищать свое независимое внутреннее пространство ценой собственной жизни. Лишь в XII в. в результате волны нашествий с Африканского континента пуританских династий Альмохадов и Альморавидов происходит трагический слом греко-римской полисной культуры ал-Андалуса, во многом способствовавший постепенному упадку этого процветающего поликультурного ареала мировой цивилизации.

История средневековой культуры и литературная традиция Магриба также имеет ряд особенностей, отличающих ее от восточно-арабской. Так, в Магрибе не было поэтов доисламской и раннемусульманской формации *ал-джахилийй*и и *ал-исламийй*и (отдельные случаи ограничивались узкой средой представителей сирийских племен, пришедших в составе мусульманских завоевателей). В VIII в. не получили распространения и поэты типа ал-муваллад, выходцы из среды завоеванных народов халифата, прославившие восточно-арабскую словесность. В Магрибе в это время уже была собственная литературная традиция, хотя появившиеся к IX в. магрибинские поэты-обновители ал-мухдас не были так популярны, как их современники в Сирии или Ираке.

При этом огромное значение для духовной жизни арабо-мусульманского Запада имели глубокие традиции гуманитарных, естественных и точных наук, которые не были прерваны в Магрибе арабским завоеванием и продолжали развиваться в рамках культуры древних торговых городов региона. Известно, что ученые Арабского Востока разделяли так называемые «арабские науки» (‘улум ‘арабийй*а* – филологию, источниковедение и др.), религиозные (‘улум ад-дин), древние науки (‘улум ал-аваил – т.е. «не арабские» естественные, точные науки древних, философию) и простонародную культуру. При этом существовал серьезный разрыв между доисламскими науками и их разработкой средневековыми мусульманскими учеными. В Магрибе же «науки древних» никогда не были «чужими». Их называли ‘улум та‘лимийй*а* – образовательные, познавательные, «позитивные» науки, неразрывно связанные с реальной повседневной жизнью и культурной практикой. Западные мусульманские ученые богословы (‘улама’, ед. ч. ‘алим) были одновременно и светскими литераторами, удаба’ (ед. ч. адиб), универсальными личностями, и эти знания имели на Западе гораздо большее значение, чем на Востоке. Если восточно-арабская

культура стремилась создавать культурные, интеллектуальные ценности, во всем подобные и равнозначные древним образцам на основе принципа «передачи традиции» (ривайа), то в Магрибе уже к X в. утверждается самоцельное стремление к формулированию собственной традиции и своего взгляда на окружающий мир (дирайа – постижение, знание, понимание).

В числе первых поэтов (удаба', 'улама'), составивших славу страны ал-Андалус,– овеянный легендами ал-Газал (773–864), поэт-обновитель (мухдас), в личности которого трудно отделить правду от вымысла. Кордовец Абу-л-Касим 'Аббас ибн Фарнас (ум. в 887/888 г.), изобретатель способа изготовления стекла из минералов и механических часов,– первый адиб в Магрибе, который разобрался в теории стиха и объяснил акустическую природу музыки. В своем доме он устроил планетарий с моделью звездного неба – там сверкали молнии и гремел гром. Исследовав природу полета птиц, Ибн Фарнас сделал крылья и совершил свой первый полет, не предусмотрев, каким образом следует приземлиться. Он стал, пожалуй, самым наглядным символом всей истории магрибинской культуры с ее полубедуинской самобытностью и поразительной универсальностью, невероятной способностью к исследованию и постижению высоких законов мироздания и небрежением к неизбежности падения…

Первой фигурой, вошедшей в общеарабскую литературную традицию, тоже стал кордовец – Ибн 'Абд ар-Раббихи (858–940). Его «Уникальное ожерелье» («ал-'Икд ал-фарид») – свод основных материалов традиционной арабской культуры. Оно представляет собой попытку дать общий обзор классической арабской поэзии, первую попытку подобного рода, вошедшую в общеарабский классический фонд. В ней пока еще нет ничего собственно магрибинского, так что современники назвали это сочинение «восточным товаром в магрибинской упаковке».

К началу IX века заканчивается первоначальный период распространения и укоренения на Арабском Западе восточно-арабской традиции. К 822 г. в Кордову прибыл Ибрахим ибн Сальман аш-Шайбани, который привез на Запад стихи иракских поэтов эпохи муваллaдов: Абу Нуваса, Абу-л-Атахии. Известный певец Зирйаб привез в Кордову восточно-арабский музыкальный стиль исполнения стихотворений. Другой беглец с арабского Востока – поэт, филолог, авантюрист Абу-л-Йуср (838–910) некоторое время выдавал себя за посла при дворе магрибинской династии Аглабидов, а затем, приехав в Тунис, стал руководителем академии Байт ал-хикма («Дома мудрости»), где пропагандировал творчество багдадских поэтов и удаба' первой половины IX века: Абу Таммама, ал-Джахиза и других. Он стал создателем антологии «Лакит ал-мурджан» («Собрание драгоценностей»), аналогичной «Уникальному ожерелью» Ибн 'Абд ар-Раббихи.

Таким образом, магрибинцы постепенно знакомились с арабскими поэтами и литературными традициями современного Востока, и к X в. на Западе уже складывается собственная поэзия восточно-арабского типа. Одними из первых среди ее представителей были, например, бербер из Зинаты Бакра ибн Хаммада (816–909) и путешествовавший в Багдад странствующий панегирист Му'тасим (ум. в 833 или 842 г.). Знаменитого уроженца Севильи поэта Ибн Хани ал-Андалуси (931–973) уже называли «ал-Мутанабби Запада», мастера праздничных описаний дворцов, садов, животных, красот природы 'Али ат-Туниси (ум. в 976 г.) сравнивали с ал-Бухтури, а имя (нисба) поэта Ибн Дарраджа ал-Касталли (ум. в 1030 г.) уже прямо указывает на его кастильское происхождение.

Среди поэтов данного периода больше всего отвечал восточно-арабским вкусам Ибн Хани, певец двух знаменитых городов – столичной ученой Кордовы и праздничной Севильи. (Магрибинская поговорка, относящаяся к этому периоду, от-

ражает специфическую роль двух этих крупнейших центров андалусской культуры: «Когда в Кордове умрет музыкант – его инструменты везут продавать в Севилью. Когда в Севилье умрет ученый – его книги везут продавать в Кордову»). В 958 г. склонный к веселому времяпрепровождению поэт был изгнан из Севильи во избежание общественной смуты с обвинениями в «еретическом» крайнем шиизме и пристрастии к эпикурейству. (Впоследствии исследователи сравнивали его убеждения с новаторскими философскими исканиями крупнейшего мирового духовного лидера Абу-л-‘Ала’ ал-Ма‘арри). Укрывшийся в Северной Африке поэт прославился своими панегириками Джавхару ас-Сикилли («Сицилийцу»), не уступавшими произведениям ал-Мутанабби или Абу Таммама. Заложенные им традиции высокопарных восхвалений (ка‘ка‘а фи-л-алфаз) с успехом продолжил панегирист андалусского правителя (хаджиба) ал-Мансура кастилец Ибн Даррадж и другие поэты ал-Андалуса.

Диван предшественника великих андалузских поэтов XI в. Абу Амра ар-Рамади не обнаружен, хотя его также сравнивали с ал-Мутанабби по склонности к поэтическим размышлениям и рефлексивной лиричности стиха.

Так внедрение и укоренение восточно-арабской культурной традиции в IX–X вв. выливается в появление на Арабском Западе первых авторов-эпигонов X в., предшественников самобытных магрибинских литераторов первых десятилетий XI в.

В числе пионеров-основателей собственной магрибинской литературной традиции – Ибн Рашик ал-Кайруани (999–1064), составивший свод средневековой арабской поэтики «Ал-‘Умда фи махасин аш-ши‘р ва-адабих ва-н-накд» («Основы красот поэзии и литературы и их отбора»), Ибн Шараф ал-Кайруани (1000–1067) из североафриканского Кайруана, автор «Ожерелья голубки» («Таук ал-хамама») литератор-философ из Кордовы Ибн Хазм (994–1063), а также кордовец Ибн Шухайд

(992–1035), создатель уникального поэтического трактата «Послание о двойниках и злых духах» («Рисалат ат-таваби'ва-з-заваби'»).

Именно в этом сочинении впервые отчетливо проявляется традиция самобытной магрибинской литературы и культуры с ее особым вниманием к прозаическим жанрам и собственным авторам, критическим подходом и стремлением к новизне в процессе активного освоения всех классических и новейших образцов восточно-арабской поэзии. В этом удивительном и столь характерном для магрибинской культуры произведении Ибн Шухайд дает свое собственное истолкование поэтического творчества, которое не встречалось до него на Арабском Востоке.

Другим уникальным для истории литературы произведением стало «Ожерелье голубки» («Таук ал-хамама») андалузца Ибн Хазма, в котором автор представил свой анализ хрупкого процесса возникновения любовных отношений и различных проявлений любви. Все эти темы были к тому времени досконально разработаны арабской поэзией, начиная с эпохи ал-джахилиййи. Однако новым здесь является именно прозаизация восточно-арабской традиции любовной лирики, то же, что и у Ибн Шухайда, стремление к анализу поэтического творчества без попытки самоутверждения как поэта и желание найти эквивалент в классических арабских стихах тому, что происходит в реальной жизни современников. Поэтому, хотя книга Ибн Хазма и написана в подражание восточно-арабским образцам и отражает отношение автора к действительности, сложившееся через восприятие классической арабской поэзии, она включает в себя множество подлинных хабаров биографического характера, отражая складывающееся стремление использовать традицию для понимания и объяснения повседневной жизни современников.

«Книга цветка» («Китаб аз-захра», или «Книга Венеры») предшественника Ибн Хазма – Абу Бакра Мухаммада Ибн

Давуда (869–910) – никогда не была так популярна, как знаменитое «Ожерелье голубки», однако сам Ибн Хазм признавал свою преемственность по отношению к предшественнику и его отцу Давуду Ибн ʻАли аз-Захири (815/16–884), основателю теософского учения *захиризма*, исходившего из поисков в изначальной мусульманской догматике скрытого смысла хадисов и высказываний пророка Мухаммада. Учение захиризма, распространившееся с тех пор в ал-Андалусе, представляет собой характерную попытку непосредственного обращения к Корану и Сунне, своеобразный неотрадиционализм. На востоке Арабского мира он не был тогда популярным, в Магрибе же к XII в. стал ведущим толком, который обращается напрямую к первоисточникам веры, признавая прямой смысл текстов Корана и хадисов. Это позволяло магрибинским теологам и здесь представлять собственное мнение, не повторяя истины, выработанные их восточными предшественниками.

В конце X в. завершается блистательная эпоха магрибинской державы Омейядов. С 976 по 1010 гг. продолжается агония династии Амиридов, после которой наступают десятилетия «смуты» – фитны (1010–1031 гг.), сменившиеся периодом «удельных княжеств» (*мулук ат-таваиф* – «царей общин»). В 1085 г. победоносной высадкой в Испании пассионарной берберской династии Альморавидов был на время остановлен натиск Реконкисты христианских королей Испании.

Время правления «удельных» правителей *мулук ат-таваиф* XI–XII вв. стало одним из самых ярких периодов в истории магрибинской культуры, получившей новый импульс развития в условиях возрождения доисламской полисной традиции. Это был не столько период политической раздробленности, сколько период нового расцвета великих городов Магриба. Так, в Севилье – одном из многих магрибинских городов-республик (*таваиф*, ед. ч. *таифа*), хотя и без законодательно оформленной республиканской власти – городская торговая

верхушка избрала династию ʻАббадидов, третий представитель которой – известный поэт и меценат ал-Муʻтамид ибн ал-ʻАббад (1040–1095) пригласил берберских воинов Йусуфа бен Тешуфина защитить ал-Андалусские владения от натиска Реконкисты. Но сам Йусуф стремился присоединить андалусские владения к уже созданной к тому времени на африканской территории Марокко берберской державе Альморавидов. В 1091 г. он выслал ал-Муʻтамида и всех других местных правителей в почетную ссылку на юг Марокко. Сын последнего арабского правителя Севильи – Фахр ад-Даула («Гордость державы»), наследный принц без престола, кончил свою жизнь ремесленником на магрибинском базаре.

В отличие от Древней Греции, где экономической основой полиса были крупные местные свободные землевладельцы, андалусские *таваиф* периода «удельных княжеств» с их номинальными правителями-поэтами и меценатами вроде ал-Муʻтамида ибн ал-ʻАббада, представляли собой скорее торговые города-республики, хотя и без номинально оформленных органов управления. В них процветали искусства, поэзия, философия и другие науки. Среди поэтов нового поколения известны Ибн Хафаджа (1058–1138) и Ибн Хамдис (1055–1032), прославившиеся столь характерными для магрибинской культурной традиции жанрами любовной лирики и описаниями красот природы и андалусских городов. Это были первые из тех авторов, которые, по всеобщему признанию, достигли уровня мастерства поэтов восточно-арабских городов и при этом осознавали себя современными творцами в своей собственной интеллектуальной среде.

Наибольшую известность, однако, получил их предшественник кордовец Ибн Зайдун (1003–1071), представляющий собой переходную фигуру между периодом подражания восточным образцам и становлением собственной самобытной магрибинской культуры. Свою знаменитую возлюбленную Валладу – утонченную поэтессу, дочь знат-

ного арабского вельможи Кордовы он воспевает как бедуин, опираясь не на традиции городской лирики VIII–IX вв., а на доисламскую традицию джахилийской классики. Этот уроженец одного из самых блестящих городов мира того времени сознательно стилизует своих стихи под традиции бедуинов Арабского Востока, воспринимая поэзию как игру рассудка, в которой нет необходимости быть искренним и выражать подлинные чувства.

В отличие от навеки прославившего себя и свою возлюбленную Валладу Ибн Зайдуна, знаменитый правитель Севильи ал-Му‘тамид ибн ал-‘Аббад оставался искренним как в своей любовной, так и в гражданской лирике, проникнутой пессимистическими размышлениями о бренности и относительности человеческого бытия, печальной судьбе своего государства и предчувствием его скорого краха. Ведь лишенный власти Йусуфом бен Тешуфином с 1092 г., он провел последние три года своей жизни в изгнании в Марокко, где и создал наибольшее количество стихов об утраченном ал-Андалусе.

Зато знатным вельможей при мусульманском дворе в Севилье стал выходец из низов Абу Бакр ибн ‘Аммар, ученый-шахматист, хорошо известный при дворах христианских королей Испании. Его способности арабские правители ал-Андалуса нередко использовали в дипломатических переговорах, разыгрывая спорные города как призовые награды за победы в шахматных партиях.

Мотивы гражданской лирики, наряду со столь характерными для арабской андалусской поэзии описаниями красот природы, занимают одно из ведущих мест и в творчестве Ибн Хафаджи, который бичует междоусобную рознь андалусских княжеств, рушащихся одно за другим под ударами наступавших на них с двух сторон испанцев и африканцев. Одним из первых Ибн Хафаджа заметил возникший в его стране идеологический вакуум, ставший результатом морального бессилия духовенства, заменившего схоластическим зна-

нием (*‘илмом*) первоначальную пассионарность первых мусульманских завоевателей. Отсутствие цельной религиозно-идеологической системы, по его мнению, разобщило и без того политически разрозненные андалусские эмираты, приводя их к гибели одно за другим.

Этот период политической и духовной раздробленности отдельных мини-государств, *мулук ат-тавайф*, знаменуется и существенными структурными изменениями в поэтологической системе андалусской поэзии. К X–XI вв. уже исчезают прежние социальные опоры бедуинской классической столбцовой касыды (*касида ‘амудийййа*), на смену которой приходят разнообразные формы строфической поэзии. Наряду с издавна существовавшими еще в Йемене формами мувашшаха («опоясанного»), повсеместно в ал-Андалусе широкое распространение получают народные формы заджала. В них повторяемость целой строфы заменяет собой автономный стих (*байт*) классической касыды, и если мувашшах и впоследствии остается классическим жанром высокой литературы, то заджал отличается все более широким использованием различных локальных диалектов, как арабских, так и романских. В наши дни заджали бытуют и на египетском, и на сирийском и ливанском, и на других арабских диалектах.

Самые ранние заджали датируются началом XI в. Подобно сочинениям знаменитого автора заджалей Ибн Кузмана (1078–1160), они представляют собой строфические стихотворения на романских диалектах ал-Андалуса, записанные арабскими буквами. Эта любовная лирика арабских современников провансальских трубадуров наглядно показывает, что именно взяла из классического арабского наследия поэзия романских народов в эпоху своего становления.

В равной степени значителен и вклад великих ученых и философов Арабского Магриба в развитие европейской и мировой философской мысли.

Согласно космологическому миросозерцанию, известному на Арабском Востоке еще по трудам философов времен Древней Греции, абсолютная гармония мира природы как замкнутого тела вмещала в себя и гармоничное бытие в ней человека и социальной среды его обитания, когда каждый правитель, стоявший во главе отдельного города-государства (полиса), был включен в непротиворечивую пирамиду иерархического восхождения к высшему абсолюту.

Рубеж XI–XII вв., сместивший связь времен и традиций, стал периодом распада древнеримского полисного строя, ощутимо нарушившим установившееся прежде духовное равновесие между человеком, обществом и природой, в которой он существует. Севилья, Кордова, другие цветущие арабские города ал-Андалуса, привыкшие быть независимыми хозяевами своей судьбы в рамках собственных стен, вдруг превратились в разменные фигуры, простые пешки в кровавой игре за власть чуждых и могущественных противников: Альмохадов, Альморавидов, христианских монархий Кастилии и Арагона… Отдельный человек оказался беспомощным перед лицом пришедших в движение огромных держав, мотивы и интересы которых были ему чужды и непонятны. В этот период в сознании жителей ал-Андалуса постепенно совершался переход от космологической гармонии к антропологическому стоицизму Сократа и софистов, когда единственной надежной опорой в мире хаоса и всеобщего краха становился сам человек. Это ощущение эфемерности распадающегося на глазах привычного уклада существования, общественного бытия вызывало к жизни индивидуализм и обостренное внимание андалусских мыслителей к собственному внутреннему миру, состоянию души, породившее множество выдающихся представителей средневековой философской мысли Арабского Магриба. Они гармонично включились в общеевропейскую философскую традицию под своими латинизированными именами:

Ибн Баджа (Авен-паче, р. в 1070 г.– убит или отравлен в 1139 г.);

Ибн Маймун (Маймонид, 1135–1204);

Ибн Туфайл (Абу Бакр Мухаммад ал-Кайси, Абубасер 1105–1185);

Ибн Рушд (Аверроэс, 1121–1198) и другие.

Среди них особо выделяется своим универсальным взглядом на мир грандиозная фигура магрибинского ученого-энциклопедиста, историка Ибн Халдуна (1332 г., Тунис – 1406 г., Каир), который первым заговорил о том, что история – это не жизнеописание царств и правителей, но эволюция внутренних причин и законов развития человеческого общества. Ставя своей целью объяснить ход событий, он рассматривал мир не как совокупность не связанных друг с другом случайных вещей и явлений, но как единое целое, элементы которого взаимно обусловлены. Его «Мукаддима» («Пролегомены») включает в себя астрономию и географические описания, политический и экономический экскурс, рациональную классификацию наук, рассуждения о педагогике и риторике, элементы точных и естественных наук – алгебры, химии, агрономии, медицины, эстетики, права, теологии и даже военного искусства, систематизированные в рамках единой концепции, служащей общей цели объяснения экономических, социальных и политических процессов, происходящих в известном ему мире.

Мы можем видеть, что в отличие от Арабского Востока, где в этот период опорой человека, разочарованного в образовавшихся многочисленных религиозных сектах, служила логика, в ал-Андалусе и в этой сфере мыслители искали свой собственный путь, побуждавший переходить от привычной космологии к антропологической необходимости понимания и объяснения места каждого отдельного человека в разрушающемся социуме и его поведения в экстремальных условиях собственной жизни.

Поскольку ал-Андалусская культура воспринимала себя как духовную и эстетическую наследницу Арабского Востока, то и западно-арабские философы, подобно Ибн Бадже (Авен-паче), считали себя наследниками, развивавшими идеи ал-Фараби, ценимого ими выше Аристотеля с его формальной логикой. Они стремились подчинить ее своим представлениям об истинном знании. Отчетливее всего эта тенденция отразилась в «Поведении одинокого (единичного, индивидуума)» Ибн Баджи (в переводе на исп. El regiment del solitario) – этом удивительном исследовании намерений и деяний человека в условиях божественного императива.

Неординарная личность Ибн Баджи с его удивительным универсализмом и многогранностью интересов характерна для всей андалусской философии и культурной традиции. Талантливый музыкант и поэт, по преданию, сочинивший первый андалусский мувашшах, дважды занимавший пост визиря при дворе правителя Сарагосы, дебошир, пропивший родной город вместе с его правителем в 1119 г. при разгроме реконкистадорами, он создал первый в таком роде профессиональный ансамбль из прекрасных девушек, исполнявших его песни на его же стихи. С ними он исколесил всю Испанию и Магриб и окончил жизнь в преклонном возрасте в алжирском Оране. В своей философской системе Ибн Баджа пользовался основополагающим термином – мутаваххид (объединенный). Он считал, что задачей общества, состоящего из таких же, как он сам, отдельных антиобщественных элементов (*наиб*), каждый из которых хочет своего, является стремление объединить их в одно целое. Термин *наиб* («своевольный») был взят им из учения ал-Фараби об идеальном общественном строе, где все отдельные элементы подчинены интересам целого. Ибн Баджа же впервые заявил о том, что общество состоит из отдельных, объективно антиобщественных личностей, потому задачей государства должно быть создание условий, при которых интересы общества были бы

подчинены интересам отдельных индивидуумов. Для того, чтобы не чувствовать себя в нем непричастным, чужим (*гариб* – термин позднего суфизма), каждый индивидуум должен сознательно воспитывать в себе гражданские идеалы, чувства сопричастности к институтам общества. В этой политической концепции, опирающейся на индивидуальное сознание свободной личности, вновь проявляется столь характерное для андалусского и всего магрибинского сообщества стремление к независимости суждений и личной ответственности за собственную судьбу.

Как один из выдающихся деятелей культуры своего времени, Ибн Баджа поднимает и вопросы об ориентации человека в культурной традиции, исследует то, как формируются его представления и повседневное поведение. Во главе он ставит потенцию разума, считая истинным предназначением человека интеллектуальное развитие и сетуя на то, что в жизни людей обычно превалирует потенция представления, когда им привычнее и легче воспринять что-либо как данность и образ, чем понять его причины.

Ибн Баджа не писал больших книг. Во всех дошедших до нас работах он жалуется на недостаток времени для разрешения своих сумбурно поставленных вопросов. Его колоритная фигура, развивавшая философские достижения такого гиганта арабской и мировой мысли, как ал-Фараби, завершает собой начальный период становления собственной философской традиции Магриба. На следующем этапе в арабском мире начинается создание уникальных философских систем. Одна из них рождена Авиценной в образе Ибн Туфайла – порождения смешения в яме теплого с холодным, вскормленного газелью человека, призванного к познанию мира, жизни и смерти, животного духа из облака пара, приходящего к мысли о Творце. Наконец на последнем, третьем этапе создается гармонический синтез собственно философии и богословия в трудах Ибн Рушда (Аверроэса) (1126–1198).

Середина XIII в. стала началом периода катастрофического распада и краха магрибинских государств и всего уникального комплекса арабо-мусульманской культуры ал-Андалуса. Под натиском испанской Реконкисты в 1236 г. мусульманами оставлена древняя столица мусульманского ал-Андалуса Кордова, а в 1238 г. – блистательная Севилья. Два с половиной века на Пиренейском полуострове сохраняется лишь единственный, последний оплот мусульман – эмират в Гранаде. Активизация Реконкисты сопровождается и натиском с Востока конгломерата аравийских племен Бану Хилал. Неумолимое продвижение их с X до XIII вв. через всю Северную Сахару получило название *тагриб* (продвижение на Запад). В то же время упадком Триполитании и Киренаики, где в ходе этого вторжения была уничтожена большая часть неарабского населения, воспользовались норманнские правители Южной Италии. В 1060 г. они захватили Сицилию, а к 1150 г. уже основали целую цепь поселений в районе от города Туниса до Триполи. В западном Магрибе XIII–XIV вв. Мериниды (бану Марин) – остатки династии Альмохадов, уцелевшие на территории современного Марокко, воюют с Хафсидами – династией, возникшей на обломках державы Альмохадов в Тунисе и называвшей себя халифами. В духовной сфере этот период политической разрозненности мулук *ат-таваиф* характеризуется также и религиозной раздробленностью и активной исламизацией глубинных районов.

Исследователи отмечают, что именно в IX–XIV вв. оформляются основные элементы магрибинской культуры как духовно-материального синтеза традиций различных групп населения: суровых племен горцев Атласа, кочевников и полукочевых скотоводов Сахары, оседлых жителей оазисов и древних городов на древних караванных тропах, ведущих из глубин Черной Африки к Средиземноморскому побережью и от берегов Атлантики на Арабский Восток, берберов, ка-

билов, потомков финикийцев и других коренных и пришлых групп населения, освоивших арабский язык и религию ислама при сохранении и активном использовании в быту берберских наречий и постепенном складывании специфического магрибинского диалекта.

Несомненно, наряду с экономическими связями именно ислам как совокупность религиозных, правовых и этических норм стал связующим звеном между этими разнородными группами. Самобытность региона Северной Африки в рамках арабо-мусульманского мира в средние века усиливалась из-за распространения здесь одной из самых строгих богословско-юридических школ (мазхабов) ислама – маликизма. При этом распад и крах государствообразующих структур региона периода XIII–XV вв. вызывал к жизни и явления духовной, религиозной раздробленности, способствовал возрождению древних локальных анимистических верований, многочисленных культов местных святых, дервишеских и суфийских орденов, столь широко известных нам до сегодняшнего дня в марабутском инварианте ислама, распространенного в Магрибе.

Прежняя традиция безусловной преданности конкретному ученому шейху-наставнику (*вилайа*) для следования по пути духовного спасения постепенно заменяется столь характерным для андалусской и всей магрибинской культуры индивидуалистическим стремлением к самостоятельному знанию и поискам истины (*‘илма*), а разнообразные практики коллективного поклонения (*зикра*) воспринимаются как подмена понятий общепринятой практики индивидуального поклонения Аллаху. Многообразие форм религиозной жизни Магриба этого периода сопровождается и появлением значительного количества миссионерской правоверной литературы о разоблачении ложных учителей во имя установления истинной веры ислама. Именно в этот период здесь сформировались основные философско-религиозные подходы, аргументация

и интеллектуальные модели критического разоблачения неистинных суфийских практик.

Подлинную сущность исламского суфизма стремился показать своей деятельностью в Ватикане универсальный представитель магрибинской культуры ал-Хасан ал-Ваззан, известный как Иоанн Лев Африканский (1488–1554), а труды ученого XIII в. ʻАбд ас-Салама ат-Туниси в этой сфере продолжили традиции XII в., заложенные в работах его великого предшественника ал-Газали (1058–1111).

Многочисленность культурных центров и духовных ориентиров средневекового Магриба, несомненно, отражала фрагментарность социо-политических структур региона. На протяжении многих веков здесь сталкивались и сосуществовали материальные и духовные традиции различных этно-социальных групп, а дворы магрибинских правителей принимали ученых и философов, строителей и музыкантов, поэтов и *ʻулама'* со всех концов обширного пространства Арабского Средиземноморья. Освоение классической арабской филологической традиции отражает, к примеру, широко распространенная в учебных заведениях стран Магриба вплоть до XX в. нормативная грамматика «Ал-Аджрумиййа», составленная марокканским автором, бербером по происхождению Ибн Аджрумом (1273–1323). Сами правители пробовали свои силы в теологических и юридических диспутах (как в Тахерте IX в.) и поэтических состязаниях (Абу Хамму II и Абу Заййан в XIV в. [5. С. 11]). Вместе с тем, развиваясь в рамках средневекового общества, в котором не существовало коренных различий между духовным и светским началами, религиозными и гражданскими нормами, культура стран Магриба обретала ряд специфических черт, органически вписывающих ее в повседневные нормы жизни исламского мира – примат религиозных канонов в изобразительном искусстве, архитектуре, традиционных ремеслах, поэтическом и литературном творчестве. Ограничения в сфере живо-

писных и скульптурных изображений вызывали к жизни совершенствование орнаментальных и архитектурных форм, где утонченный узор арабески зачастую уступал место характерным геометрическим формам берберской фольклорной традиции, а суровость поэтической просодии классической арабской касыды преобразовывалась в изысканность описаний природных ландшафтов, дворцовых ансамблей и музыкальность любовных напевов строфической андалузской поэзии.

На протяжении многих столетий наряду с литературой на классическом арабском языке, которая с течением времени все больше ограничивалась средой образованного зажиточного населения крупных городов, в странах Магриба бытовала богатейшая устная традиция на местных арабских и берберских диалектах. Ее многочисленные прозаические жанры представлены волшебными или шуточными сказками, баснями, историческими или вымышленными легендами, а народная поэзия – эпическими героическими сказаниями, религиозными поэмами, бытовыми, военными и любовными песнями. Одна часть этого богатейшего наследия объединяет сюжеты, рожденные в глубокой древности,– персонажи этих сказок и легенд восходят к божествам мифологического пантеона [2. Тт. I–IV]. Другая часть фольклорных текстов опирается на бытовые сюжеты, отражая исторические и современные события в жизни магрибинцев, начиная от старинных конфликтов и войн между племенами, деяний местных святых дервишей до эпизодов национально-освободительной борьбы народов Магриба в XX столетии. Корпус оригинальных текстов этого богатейшего духовного наследия региона собран в изданном Институтом востоковедения объемном многолетнем труде «Антология берберской литературы» под руководством и редакцией С. В. Прожогиной [2].

На протяжении долгих столетий культура и литература Магриба вбирали в себя утонченность андалузских горо-

дов и суровую воинственность горных племен Кабилии, дух авантюризма предприимчивых купцов и торговцев на древних караванных путях через оазисы и пустыни и неуловимый мир кочевников. Реальный процесс обособления трех стран современного Магриба в рамках понятий Ифрикии – современного Туниса с его ориентацией на влияние Арабского Востока, серединного Магриба ал-Аусата (современный Алжир с его сахарскими караванными тропами и портами во все стороны Средиземноморья) и горного атлантического Магриба ал-Акса (Марокко) – начинается только в эпоху турецкого владычества.

И наконец, говоря о современных странах Магриба – Алжире, Тунисе, Мавритании и Марокко, невозможно не включить в исследование культурных парадигм региона фактор активного присутствия в нем идейно-эстетического и интеллектуального комплекса современной французской культуры. Ее воздействие, очевидно, не ограничивается обширным пространством франкоязычной литературной традиции стран Магриба, но неизбежно прорастает и в арабоязычной, и в бербероязычной среде самобытной магрибинской культуры наших дней. Исследованию данной проблематики посвящены многочисленные труды Института востоковедения РАН, монографии, антологии и трехтомная История национальных литератур стран Магриба, выполненные под руководством д.ф.н. С. В. Прожогиной.

Культурные парадигмы сегодняшнего Магриба сталкиваются с необходимостью решения проблемы идентичности в рамках противостояния традиционалистского (в его исламском, арабском или имазигенском – берберском – измерениях) и модернистского (западного) дискурсов в их взаимодействии. При этом именно культурное разнообразие и смешение культур понимаются сторонниками «интеркультурализма» как основные характерные черты Магриба. В таком контексте многоязычие становится источником интеллектуального обо-

гащения, возможностью адекватно выразить себя на разных языках. Современные магрибинские интеллектуалы признают, что возникающий диалогизм способствует отражению внешней и внутренней сущности говорящего, поэтому франкофония может восприниматься не как чужеродное достояние, но как транснациональное духовное богатство, возможность выйти за пределы замкнутого пространства в открытый мир [2, Т. I, 2005, с. 19–20].

На примере магрибинской культуры можно проследить своеобразную амальгаму – удивительный феномен формирования культурного синтеза, сплава, трансплантации, когда одна – восточно-арабская – традиция переносится в другую цивилизационную среду и бытует в ней, оставаясь сама собой и при этом становясь чем-то совершенно новым.

Библиография

1. Андалусская поэзия / Пер. с араб. Сост., предисл. и примеч. Б. Я. Шидфар. М., 1988.

2. Антология берберской литературы. Берберы. Т. I–IV. Кабилы Марокко. Т. I–II. Туареги / Ред. С. В. Прожогина. М.: ИВ РАН, 2001, 2005, 2011.

3. История национальных литератур Магриба / Ред. С. В. Прожогина. М.: Наука, 1993. Т. I–III.

4. *Куделин А. Б.* Классическая арабо-испанская поэзия (конец X – середина XII в.). М.: Наука, 1973.

5. Культура современного Алжира / Сб. статей. М.: Издательство восточной литературы, 1961. 94 с.

6. *Прожогина С. В.* Магриб: франкоязычные писатели 60–70-х годов. М.: Наука, 1986. 289 с.

7. *Dozy, Reinhart Pieter Anne.* Recherches sur l'histoire et la littérature de 1'Espagne pendant le Moyen Age. 3d ed. Leiden, 1881. 2 vols.

Глава II

*Список макам ас-Суйути как памятник позднесредневековой арабо-мусульманской культуры**

Признанный самым плодовитым автором в мусульманском мире в прошлом и в настоящем, Джалал ад-Дин ас-Суйути (1445–1505) представлен практически во всех жанрах научной и литературной сфер, существовавших в эпоху мамлюков. Спустя столетия после смерти ас-Суйути его произведения остаются авторитетными источниками в области исламского права, теологии, суфизма, хадисоведения.

В рукописном фонде Восточного отдела научной библиотеки СПбГУ хранится его сочинение (список № 752) под названием «Макамат ар-райахин», что в переводе означает «Макамы об ароматных растениях». Рукопись датируется XVIII веком. Место создания – Египет. Имя переписчика неизвестно. В каталоге Карла Броккельмана также упоминаются макамы ас-Суйути на различную тематику: *ал-макамат ас-сундусиййа фи л-хабар валидай хайр ал-бариййа, ар-рашф аз-зулал мин ас-сихр ал-халал, ал-макамат* и некоторые другие произведения [4. С. 147].

Размеры рукописи – 21 на 15 см. Количество листов – 48. Картонный переплет рукописи с клапаном, обтянутый кожей ко-

*А. А. Проничева

ричневого цвета, находится в хорошем состоянии. На переплете заметны потертости. Переплет рукописи украшен медальоном миндалевидной формы, расположенным в центре на обеих его крышках. В медальон вписан растительный узор. На клапане также размещен маленький медальон более округлой формы с растительным орнаментом внутри. Украшения переплета выполнены в технике тиснения. По краям переплета и клапана помещена широкая тисненая рамка с геометрическим узором.

Бумага рукописи европейская, высокой плотности, бежевого оттенка, матовая и шероховатая на ощупь. Со временем листы рукописи потемнели по краям. На некоторых из них присутствуют пятна коричневатого оттенка, однако это не мешает чтению рукописи. На бумаге отчетливо видны линии верже. Водяные знаки (филиграни), которые характерны для бумаги европейского производства, отсутствуют.

При создании рукописи были использованы только два типа чернил – черные и красные. Со временем чернила не выцвели – сохранили свой насыщенный цвет. Основной текст рукописи выполнен черными чернилами. Красными выделены промежутки между частями байтов, названия макам, находящихся в сборнике, а также некоторые словосочетания, встречающиеся в каждой макаме. Также красными чернилами написаны имена поэтов, богословов, историков, чьи работы цитирует в своих макамах ас-Суйути.

Почерк рукописи – *насх*, разборчивый и читаемый. Текст не обрамлен рамкой. В целом в рукописи отсутствуют украшения, не считая разделений между двумя частями байтов в виде трех каплевидных элементов красного цвета.

На страницах рукописи присутствуют кустоды, выполненные чернилами черного цвета. В тексте списка также встречаются комментарии, написанные неразборчивым почерком и менее качественными чернилами. На первом листе чернилами красного цвета написаны названия макам, помещенных в сборник, а именно:

«ал-Макама ал-мискиййа ва хийа макамат ат-тиб» (лл. 13а-20а) – «Мускусная макама и она же макама о благовониях»;

«ал-Макама ат-туфахиййа» (лл. 20а-30б) – «Яблочная макама»;

«ал-Макама аз-зумуррудиййа фи л-хадраат» (лл. 30б-35а) – «Изумрудная макама об овощах»;

«ал-Макама ал-фустукиййа» (лл. 35б-38б) – «Фисташковая макама»;

«ал-Макама ал-йакутиййа» (лл. 38б-48а) – «Яхонтовая макама».

На илл. 1а-13а помещена «ал-Макама ал-вардиййа» («Розовая макама»), но ее название не вынесено в оглавление на первом листе списка.

С X в. термин *макама* закрепился в узком смысле за плутовской новеллой[1], а в более широком – за рассказом, в котором в уста главного протагониста произведения вкладывалась авторская речь. Главный герой – красноречивый плут, бродяга, люмпен. Он появляется в разных образах и в различных публичных местах, например, на рынке, в мечети, на кладбище или в общественной бане. Он использует свою сообразительность, чтобы обманывать людей, манипулировать их эмоциями и чувствами с тем, чтобы они сами отдали ему свои деньги. Такой герой был олицетворением быта арабо-мусульманского города [6. С. 507]. Уже со второй половины IX в. образы деклассированных элементов, выпавших из общественной жизни, изгоев, критически относящихся к действительности, стали проникать в арабо-мусульманскую литературу, например, через произведения ал-Джахиза (776–868) [3. С. 281]. В целом можно выделить некоторые особенности этого жанра [2. С. 81]:

[1] Макаму можно лишь условно сравнить с европейской плутовской средневековой новеллой, это сравнение не отражает всей сути арабского жанра.

• макама написана ритмизированной рифмованной прозой (*садж'*);

• плутовской сюжет;

• главные герои – это вымышленный рассказчик и красноречивый хитрец;

• мотив странствий, мотив пути;

• текст макамы перемежается строками стихотворений, а также пословицами и отрывками из хадисов и сур Корана.

Количество макам в сборнике

За каноническое количество макам принято считать их количество в сборниках ал-Хамадани и ал-Харири. Однако это число варьируется в зависимости от автора коллекции макам и сюжетов.

В список ас-Суйути включено только 6 макам. Вероятнее всего, он не задавался целью писать свой цикл в подражание ал-Харири или ал-Хамадани[2]. В список рукописи не помещено введение от ас-Суйути, из которого мы смогли бы наверняка узнать о намерении автора.

Типы сюжетов

В сборнике макам ас-Суйути, хранящемся в рукописном отделе библиотеки СПбГУ, нет макам, в которых присутствовали бы классические плутовские сюжеты. Любопытно, что, несмотря на данное автором заглавие «Макамат», произведение скорее относится к жанру посланий (*рисала*) или жанру диспута (*муназара*). *Муназара* – литературный жанр, в котором два или более одушевленных или неодушевленных героя спорят между собой, какой из них обладает наилучшими качествами. Безымянный повествователь становится свидетелем спора благоухающих цветов и ароматических

[2] Появление жанра макамы, без сомнения, связывают с именем ученого-филолога ал-Хамазани (967–1007). Он был первым, кто употребил это давно известное слово для определения литературного жанра.

растений о том, кто среди них является главным, самым ценным и полезным. Например, в «ал-Макама ал-вардиййа» диспут происходит между розой, нарциссом, жасмином, египетской ивой, фиалкой, шиповником, водяной лилией, миртом, базиликом и хной. После того, как каждый цветок высказал свое мнение, в сюжете появляется некий ученый человек. Он решает спор растений, приведя несколько высказываний, в которых утверждается, что хна – самая главная среди растений в этом и последующем мирах: «…сказал: когда услышали душистые растения эти сведения о его превосходстве, то опустили они свои головы покорно и склонили шеи свои послушно…»[3].

Главный герой, рассказчик и дополнительные персонажи

Отходя от традиции ал-Хамадани и ал-Харири, Джалал ад-Дин ас-Суйути не выводит в своих макамах пару главных героев – плута и рассказчика. Некоторое сходство с макамами ал-Харири демонстрирует первая макама в сборнике ас-Суйути. Повествование ведется от первого лица неизвестного рассказчика. Вначале указана фиктивная цепь передатчиков с аллегорическими именами: «Рассказал нам ар-Раййан со слов Абу Райхана со слов Абу-л-Варда, а тот со слов соловья на ветке от взгляда человека на созвездия в саду со слов проливного дождя…». И далее: «… сказал мне: собрались войска ароматных растений, а растения в саду смотрели, когда они зацветут и договорятся о проведении торжества, чтобы выбрать, кто самый достойный обладать царством и быть кормильцем. И вот величайшие из растений уже взошли на минбары, чтобы привести каждому свои доводы для наблюдающего и вести диспут между соревнующимися. Кто больше всех достоин взглядов среди прочих оставшихся растений, кто первый среди кочевников и оседлых людей?».

[3] Здесь и далее арабский текст приводится в переводе автора.

В следующей «ал-Макама ал-мискиййа» безымянный рассказчик передает, что сказали эмиры благовоний мускус, амбра, шафран и цивет перед красноречивым имамом. Далее он описывает достоинства и пользу каждого благовония. Например: «И завещал Сулман ал-Фариси (да будет доволен им Аллах), в достоверном Сахихе при предсмертной агонии окропить мускусом дом, и сказал, что ко мне явятся ангелы, не употребляющие пищу, и не пьющие, однако они найдут запах, как говорится в достоверном хадисе, где ясно идет упоминание о миске».

В «ал-Макама ат-туфахиййа» героями выступают плодовые деревья: гранат, лимон, айва, яблоко, груша, зизифус и персик, для каждого из которых у рассказчика есть описание их полезных свойств с опорой на айяты Корана и хадисы.

В «ал-Макама аз-зумуррудиййа» тыква, цикорий, латук, портулак, окра, джут, мальва охарактеризованы таким же образом, как и в «ал-Макама ат-туфахиййа».

Следующая макама в сборнике – «ал-Макама ал-фустукиййа», где представлено несколько растений из семейства ореховых: фисташка, миндаль, фундук, каштан, земляной миндаль, кедровый орех.

У ас-Суйути нет героев, которые бы объединили этот цикл макам. Нет и достоверной информации о рассказчике, от лица которого ведется повествование. Предполагаю, что особенность, которая может объединить эти макамы,– наличие исключительно неодушевленных героев, так или иначе связанных с природой и идущих на пользу здоровью человека.

Соотношение прозаического и поэтического текстов

По всем макамам в сборнике ас-Суйути можно вычислить следующее приблизительное соотношение: 72% ритмизированной прозы, 18% поэзии.

Композиционное построение макам

Обратимся к композиционным элементам классической макамы, например, у ал-Харири [1. С. 8–9]:

Э – экспозиция, связанная с рассказчиком;
Я – явление главного героя;
Р – речь главного героя;
Н – получение главным героем награды;
О – опознавание рассказчиком главного героя;
У – уход главного героя;
С – следование рассказчика за главным героем;
Д – диалог рассказчика с главным героем;
Р – расставание персонажей.

По всей видимости, ни один из этих элементов в полной мере не подойдет для описания композиционной структуры макам ас-Суйути. Приблизительная схема, состоящая из композиционных элементов, подходящих для них, выглядит так:

В – краткая вводная фраза от лица неизвестного рассказчика;

Э (1) – эпизод описания полезных характеристик благовония, драгоценного камня, растения и проч.

Э (2), **Э** (3), …– последующие эпизоды описания главных героев и их качеств и свойств от лица либо самих героев, либо рассказчика. Около 5–10 эпизодов в одной макаме.

Р – разрешение спора главных героев, заключительная часть, в которой рассказчик определяет лучшее и самое полезное растение, камень, дерево и проч., опираясь на хадисы и айаты Корана.

Таким образом, персонажи макам ас-Суйути кардинальным образом отличаются от привычных нам плутовских типажей ал-Харири и ал-Хамадани. Ас-Суйути отказывается от мотивов плутовства и нищенствования.

Важно отметить, что макамы ас-Суйути лишились трех базовых характеристик, определяющих специфику жанра. Это плутовской или риторический сюжет, вымышленные повествователь и главный герой, которые объединяли бы цикл макам, а также традиционная вводная фраза.

Список макам ас-Суйути – яркий пример того, насколько порой чуждыми были особенности жанра для авторов позднего средневековья. Как было упомянуто выше, практически все макамы ас-Суйути имеют весьма условное отношение к классике жанра. И если бы он сам не назвал свои произведения макамами, мы могли бы отнести их к жанру диспута или послания. Для того, чтобы границы жанра макамы не размылись, при анализе подобных произведений постклассических авторов следует учитывать особенности и художественные принципы, использованные при их написании.

Библиография

1. *Ауэзова З.-А. М.* Особенности развития жанра макамы в арабской литературе, XI–XIII вв. / З.-А. М. Ауэзова: автореф. канд. дис. СПб.: СПбГУ, 1993. 18 с.

2. *Тептюк П. С.* Некоторые особенности классической макамы / Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2013. № 4. С. 79–84.

3. *Фильштинский И. М.* История арабской литературы, X – начало XVIII века. М.: Наука, 1991. 726 с.

4. *Brockelmann C.* Geschichte der Arabischen Litteratur. 2 Band. Berlin: Verlag von Emil Felber, 1902. 714 s.

5. *Hämeen-Anttila J.* The Early Maqama towards Defining a Genre // Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft. 1997. Band 57. P. 577–599.

6. *Drory R.* Maqama // Encyclopedia of Arabic Literature / edited by Julie Scott Meisami and Paul Starkey. 1st ed. London: Routledge, 1998. P. 507–508.

Глава III

*Роль литературных приемов в историографическом сочинении ал-Маккари «Веяние аромата свежей ал-Андалусской ветви»**

При изучении культурных контактов между Арабским Востоком и Арабским Западом внимание исследователей нередко привлекает фигура Зирйаба[1] – музыканта из Багдада, который переселился в ал-Андалусию и стал «неоспоримым законодателем мод» [4. С. 40] и «проводником ʻАббасидской культуры в Испании» [3. С. 12]. Однако число источников, описывающих нововведения Зирйаба, крайне ограничено. Наиболее подробный из них – «Нафх ат-тиб мин гусн ал-Андалус ар-ратиб» («Веяние аромата свежей ал-Андалусской ветви») Ахмада ибн Мухаммада ал-Маккари[2]. Сочинение ал-Маккари обладает научной ценностью как компиляция фрагментов исторических и литературных произведений, многие из которых утрачены [10. С. 187]. Однако грань между историческим и литературным в источнике подчас оказыва-

*Е. Д. Орлова

[1] Абу-л-Хасан ʻАли ибн Нафиʻ (790–852), по прозвищу Зирйаб – музыкант из Багдада, получивший известность при дворе эмира ал-Андалусии ʻАбд ар-Рахмана II (792–852).

[2] Это сочинение было написано в Каире в XVII веке н. э. (XI веке по хиджре) и состоит из двух частей. Первая из них посвящена истории ал-Андалусии, а вторая – деятельности кордовского энциклопедиста Лисан ад-Дина ибн ал-Хатиба. Рассматриваемая глава относится к первой части трактата.

ется весьма зыбкой. В связи с этим представляется актуальным изучение текста ал-Маккари с точки зрения как истории, так и филологии.

Трактат «Веяние аромата свежей ал-Андалусской ветви» неоднократно привлекал внимание исследователей. В ряде классических работ сочинение ал-Маккари используется как исторический источник. В частности, Р. Дози [8], Э. Леви-Провансаль [4] и Г. Фармер [9] излагают биографию Зирйаба преимущественно по тексту ал-Маккари. И. Ю. Крачковский в своем исследовании о географической литературе арабов дал критическую оценку трактату «Веяние аромата свежей ал-Андалусской ветви». Он отметил, что «сочинение, писавшееся в основном по памяти, писалось к тому же и наспех, что не могло не отразиться и на общем построении, и на деталях. В нем оказывается немалое количество недоразумений, повторений, пропусков, о которых и сам автор иногда оговаривается» [2. С. 726]. В последние годы появилось несколько работ, посвященных проблеме исторической достоверности трактата. В частности, Д. Рейнолдс [11] и К. Давила [7] сопоставили текст ал-Маккари с более ранними источниками и обнаружили ряд пропусков и неточностей, которые существенно искажают картину событий. Можно сказать, что все исследователи рассматривали сочинение ал-Маккари как историческое: этот подход служил основанием и для активного его цитирования, и для критики. Однако анализ источника наводит на мысль об актуальности его изучения с точки зрения не только истории, но и филологии. Заслуживают внимания те литературные приемы, с помощью которых автор создает художественный образ Зирйаба на основе исторически достоверного.

Первый из этих приемов можно обозначить как выборочное цитирование. Поскольку ал-Маккари от описываемых им событий отделяет восемь веков, он постоянно ссылается на более ранние источники, словно пересказывая их содер-

жание. Но в действительности часто отклоняется от этого принципа. В частности, не упоминает целый период жизни Зирйаба, который бросает тень на его репутацию. Речь идет о пребывании Зирйаба в Кайруане, которое подробно описано в «ал-‘Икд ал-фарид» Ибн ‘Абд Раббихи. Согласно этому источнику, в Кайруане Зирйаб смог стать заметной фигурой при дворе, но одна из его песен задела чувства эмира настолько, что он велел музыканту немедленно покинуть Ифрикию [7. С. 128]. Это свидетельство резко противоречит образу Зирйаба как хорошо воспитанного человека и безупречного придворного, который создает ал-Маккари. Достаточно сравнить его со следующим отрывком: «Зирйаб прекрасно соединял в себе всевозможное изящество, воспитанность, обходительность, был прекрасным сотрапезником, собеседником и придворным; никто из подобных ему в этом ремесле не смог его превзойти» [5. С. 127][3]. Вероятно, в восприятии ал-Маккари весь период пребывания Зирйаба в Кайруане неразрывно связан с эпизодом, который повлек за собой его изгнание, поэтому он решил вовсе не упоминать данный этап биографии своего героя. Следовательно, автор опускает существенные фрагменты из жизни Зирйаба, если они противоречат создаваемому им образу музыканта.

Однако это не единственный пример «выборочного цитирования». В тех случаях, когда ал-Маккари дословно цитирует более ранние источники, он выбирает фрагменты таким образом, что полностью изменяет их смысл. Например, в сочинении Ибн Хаййана «ал-Муктабис» есть такая фраза: «В сочинении поэта Абу Бакра ‘Убады я прочел, что ‘Али ибн Нафи‘, певец Зирйаб, был прирожденным поэтом. Однако ни у кого более я не нашел подобного высказывания» (цит. по [11. С. 160]). Ал-Маккари сокращает ее до утверждения: «Он был

[3] Здесь и далее трактат ал-Маккари цитируется по изданию [Ахмад ибн Мухаммад ал-Маккари. Нафх ат-тиб мин гусн ал-Андалус ар-ратиб. Т. 3. Бейрут, 1968]. Все переводы выполнены автором настоящей работы.

прирожденным поэтом» [5. С. 122] и тем самым лишает читателя возможности сравнить точки зрения на Зирйаба, представляя свой взгляд как единственно верный.

Еще один пример касается фрагмента, где описаны нововведения Зирйаба в области причесок. Ал-Маккари пишет: «Они [наиболее утонченные из ал-андалусцев] восприняли новую моду, найдя ее привлекательной» [5. С. 127]. В оригинале же он звучит так: «Они восприняли новую моду для своих рабов, найдя ее привлекательной для слуг и служанок» [11. С. 163]. Это на первый взгляд незначительное изменение полностью меняет представления читателя о социальном статусе Зирйаба. Очевидно, что его нововведения восприняли те слои общества, которым он был наиболее близок. В более раннем источнике это – рабыни-певицы наряду с другими рабами и слугами, у ал-Маккари – ал-андалусская аристократия. Внося подобные изменения в текст своих источников, автор меняет представление читателя о социальном статусе Зирйаба и его роли при дворе кордовского эмира. Выборочное цитирование – это способ создать иллюзию достоверности, представив свою точку зрения как мнение авторитетного источника.

Другой прием, который использует ал-Маккари при создании образа Зирйаба,– сравнение. Арабские ученые нередко отмечали роль сравнения как риторического приема. Они объясняли это тем, что «то, с чем сравнивается, всегда полнее того, что сравнивается» [6. С. 174]. Противопоставляя Зирйаба предшественникам, современникам и потомкам, ал-Маккари доказывает его превосходство.

Одним из предметов сравнения служит учитель Зирйаба Исхак ал-Маусили. Вначале их сопоставляет сам автор: «Как одаренный музыкант, Зирйаб совмещал ум, красоту голоса и естественность. Он вскоре превзошел Исхака, но тот не догадывался об этом» [5. С. 122]. Затем сравнение вкладывается в уста самого Зирйаба, который доказывает свое превосход-

ство. Когда халиф Харун ар-Рашид просит его сыграть, он отвечает: «Если повелитель желает услышать музыку моего учителя, я сыграю на его ʻуде (струнном щипковом музыкальном инструменте, распространенном в странах Ближнего Востока и Северной Африки.– *Прим. ред.*); но если он желает услышать мою музыку, то без моего ʻуда не обойтись» [5. С. 123]. Услышав игру Зирйаба, халиф приходит в восторг. Наконец, его превосходство признает Исхак ал-Маусили, который говорит: «Ты обошел меня в искусстве и достиг более высокого уровня мастерства» [5. С. 123]. Таким образом, ал-Маккари трижды сравнивает Зирйаба и Исхака ал-Маусили. Сначала он предлагает суждение от третьего лица, которое свидетельствует об объективном превосходстве Зирйаба. Затем он приводит слова самого героя, который на примере усовершенствования ʻуда убеждает присутствующих в своем мастерстве. Наконец, автор заставляет самого Исхака ал-Маусили признать, что его ученик более талантлив. Эти три суждения, в дополнение к краткой ремарке о восторге халифа, призваны убедить читателя в уникальности Зирйаба, который превзошел одного из лучших музыкантов при дворе Харуна ар-Рашида.

Далее в трактате можно найти скрытое сравнение Зирйаба с его сыном ʻАбд ар-Рахманом. Автор лишь кратко упоминает о музыкальном таланте сына, зато подробно излагает историю, которая характеризует его как крайне неприятного человека. Согласно ал-Маккари, ʻАбд ар-Рахман убил и приготовил подаренного ему дорогого сокола, а затем преподнес его бывшему хозяину. Возмущенный этим поступком, хозяин птицы ставит ему в пример отца: «Я не премину проучить тебя, раз тобой пренебрегает отец, который учит людей порядочности» [5. С. 130]. По сравнению с неблагодарным ʻАбд ар-Рахманом Зирйаб предстает как образец нравственности.

Ал-Маккари сравнивает Зирйаба не только с его учителями и учениками, но и с другими певцами. Он пишет: «По сло-

вам поэта ‘Ибады, первыми певцами, прибывшими в ал-Андалусию, были ‘Улун и Заркун. Они приехали в правление ибн Хишама, приобрели известность и покровителей; однако их пение было предано забвению, уступив место искусству Зирйаба» [5. С. 130]. Интересно, что ал-Маккари намеренно подчеркивает достоинства соперников, чтобы превосходство над ними Зирйаба приобрело больший вес. Он показывает, что другие музыканты могли казаться талантливыми и пользоваться известностью лишь до тех пор, пока не появился подлинный гений – Зирйаб.

Другой литературный прием, на котором стоит остановиться,– гиперболизация. Описывая богатства Зирйаба и оказываемые ему почести, ал-Маккари нередко преувеличивает. Разумеется, милость халифа или эмира к музыканту была вполне естественным явлением; однако этим автор не ограничивается. Он характеризует Зирйаба как одного из лучших музыкантов во всем арабском мире, заполучить которого в свой совет (*маджлис*) стремятся три правителя. В одном из приведенных выше отрывков Харун ар-Рашид восхищается его игрой, а узнав о его отъезде, говорит: «…потеряв его, мы утратили большую радость» [5. С. 124]. Когда Зирйаб отправляется в ал-Андалусию, ее эмир готов принять его как почетного гостя: «Что касается эмира ал-Андалусии ал-Хакама, то Зирйаб отправил ему письмо, в котором описал свое почтение к нему, рассказал о своем мастерстве и просил позволения приехать ко двору. Ал-Хакам с радостью прочел его письмо и отвечал, что желает и с нетерпением ожидает его приезда в кратчайшие сроки» [5. С. 124]. Если следовать ал-Маккари, получается, что Зирйаб, едва выйдя из периода ученичества, уже был известен на противоположных концах халифата – в Багдаде и Кордове. Несмотря на смерть эмира ал-Хакама, его преемник ‘Абд ар-Рахман радушно принимает Зирйаба: «Услышав его музыку, он не желал более слушать никакой другой; он горячо полюбил Зирйаба и возвысил его над остальными музыкантами. Когда

они оставались наедине, [эмир] оказывал ему величайшее уважение, снисходил к нему и поверял свои надежды» [5. С. 125]. Такое доверие правителя к музыканту, даже очень талантливому, явно выходит за рамки правдоподобия.

Согласно ал-Маккари, Зирйаб заслужил симпатию не только эмира, но всех ал-андалусцев без исключения. Он «стал примером как для простого народа, так и для ал-андалусской аристократии в искусстве надлежащего поведения» [5. С. 127]. Но подобный авторитет не согласуется со статусом музыканта, который описан в других источниках. В частности, в «Книге песен» Абу-л-Фараджа ал-Исфахани приводятся такие слова халифа: «Если бы не было известно всем, что Исхак занимался пением, я назначил бы его главным кади столицы» [1. С. 450]. Из этого следует, что положение певца не было почетным; поэтому роль Зирйаба при дворе эмира, вероятно, преувеличена.

По традиции, которой следуют многие арабские авторы, ал-Маккари дополняет свой рассказ небольшими поэтическими вставками. Иногда они функционируют как элемент сюжета – например, когда Зирйаб исполняет для Харуна ар-Рашида такой напев:

«О Харун, счастливый повелитель, правление твое мирно и плодотворно» [5. С. 123].

Но большая часть поэтических фрагментов вплетена в текст трактата независимо от сюжета. Например, ал-Маккари приводит стихотворение в жанре славословия (мадх), восхваляющее Зирйаба:

«О ‘Али ибн Нафи‘, о ‘Али, ты образован и красноречив,

Отвечая на вопросы, ты зришь в корень, а полюбив, ты полон нежности…» [5. С. 130].

Эти строки дополняют образ Зирйаба как одновременно мудрого и утонченного человека. Поэтические вставки служат яркой иллюстрацией к прочитанному, дополняя и закрепляя впечатление.

Более того, поэтические мотивы встраиваются и в прозаический текст. Ал-Маккари описывает неземной источник вдохновения Зирйаба: «Говорят, Зирйаб рассказывал, что каждую ночь ему являлся джинн и внушал песню или отдельную мелодию. Поспешно пробудившись, он звал своих невольниц Газлан и Ханиду; они брали свои ‘уды, а он – свой. Ночь напролет он беседовал с ними, слагал стихи, а под утро спешил лечь спать» [5. С. 125–126].

Здесь ал-Маккари использует традиционный образ джиннов как вдохновителей поэтов, чтобы показать особое положение Зирйаба не только в обществе, но и в мироздании. Он выступает как посредник между миром духов и миром людей. Поэтому, каким бы ни был социальный статус музыканта, его творения имеют неземной источник. Такой полулегендарный сюжет в тексте трактата соседствует с вполне реалистичным описанием нововведений Зирйаба и скупым перечислением источников его дохода.

С помощью литературных приемов ал-Маккари превращает биографию певца Абу-л-Хасана ‘Али ибн Нафи‘а в миф о гениальном новаторе Зирйабе, который был осыпан почестями и превзошел всех музыкантов своего времени. Выборочное цитирование, сравнение, преувеличение, поэтические вставки и мотивы помогают создать художественный образ героя, который оказывается убедительнее исторически достоверного и закрепляется в сознании носителей арабской культуры.

Проведенный анализ источника свидетельствует, что при изучении таких историографических сочинений, как «Веяние аромата свежей ал-Андалусской ветви» ал-Маккари, стоит учитывать изменчивость границ литературы. Поскольку для носителя средневековой арабской культуры сочинение по истории было литературным произведением, оно должно было содержать эстетический компонент. Яркость и цельность образа имели не меньшее, а иногда и большее значение,

чем его историческая достоверность. Понимание историографии как части литературы определяет значимость литературных приемов, которые позволяют изложить авторскую концепцию с убедительностью факта.

Библиография

1. *Абу-л-Фарадж ал-Исфахани.* Книга песен: пер. с араб. А. Б. Халидова, Б. Я. Шидфар. М., 1980.

2. *Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. М.– Л., 1957. Т. 4.

3. Куделин А. Б. Классическая арабо-испанская поэзия. М., 1973.

4. *Леви-Провансаль Э.* Арабская культура в Испании. М., 1967.

5. *Ахмад ибн Мухаммад ал-Маккари.* Нафх ат-тиб мин гусн ал-Андалус ар-ратиб. Бейрут, 1968. Т. 3.

6. *Сирадж ад-Дин ас-Саккаки.* Китаб мифтах ал-ʻулум. Каир, б.г.

7. *Davila C.* Fixing a misbegotten biography: Ziryab in the Mediterranean world // Al-Masaq, 21(2), 2009. P. 121–136.

8. *Dozy R. P.* Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge. Leyde, 1881.

9. *Farmer H. G.* Ziryab // Encyclopedia of Islam, 2d ed. (EI2), 2002, Vol. 11, P. 516–517.

10. *Lévi-Provencal E.* Al-Makkari // Encyclopedia of Islam, 2d ed. (EI2). 1991, Vol. 6,. 187–188.

11. *Reynolds D. F.* Al-Maqqari's Ziryab: The Making of a Myth // Middle Eastern Literatures, 11 (2), 2008, P. 155–168.

Приложение

Перевод[1] главы трактата «**Веяние аромата свежей ал-андалусской ветви**»

Среди тех, кто прибыл в ал-Андалусию с Востока, был выдающийся певец Абу-л-Хасан ‘Али ибн Нафи‘, по прозвищу Зирйаб, маула халифа ал-Махди[2] из династии ‘Аббасидов. Согласно «ал-Муктабис», Зирйаб получил это прозвище из-за своей темной кожи, красноречия и изящных манер, которые делали его похожим на черную певчую птицу. Он был прирожденным поэтом, и его сын Ахмад тоже сочинял стихи. О причине его прибытия в ал-Андалусию известно следующее: в Багдаде он был учеником Исхака ал-Маусили и, подслушав, запомнил его песни. Как одаренный музыкант, Зирйаб совмещал ум, красоту голоса и естественность. Он вскоре превзошел Исхака, но тот не догадывался об этом.

Однажды Зирйаб предстал перед халифом вместе со своим учителем. [Вот как это случилось:] Харун ар-Рашид захотел послушать искусного, но неизвестного и необычного певца. Исхак вспомнил о своем ученике и сказал: «Он твой маула. Услышав его приятные мелодии и нежные, западающие в душу напевы, я познакомил его с тем, что его интересовало. Он – создание моей мысли, а потому, я полагаю, для него найдется дело». Харун ар-Рашид ответил: «Это то, что мне нужно. Приведи его ко мне». Исхак повиновался. Когда Харун ар-Рашид начал разговор, Зирйаб рассказал о себе красноречиво и кратко. Халиф обратился к его познаниям в музыке, и Зирйаб отвечал: «В музыке я достиг мастерства лучших виртуозов, но не все виртуозы так искусны, как я. И лишь тебе я щедро могу это продемонстрировать».

[1] [5. С. 122–133].

[2] Мухаммад ибн Мансур ал-Махди (745–785) – правитель ‘Аббасидского халифата в 775–785 гг., отец Харуна ар-Рашида.

Халиф приказал принести ‘уд Исхака, однако Зирйаб отказался взять его, сказав: «У меня есть ‘уд, который я вытесал своими руками и отточил своим мастерством, и я не соглашусь играть ни на каком другом, ибо мой ‘уд совершенен. Пусть повелитель правоверных прикажет принести его». Харун ар-Рашид велел принести этот инструмент и увидел, что он ничем не отличается от ‘уда, который Зирйаб отверг. Он спросил: «Почему ты отказался играть на ‘уде твоего учителя?» Тот ответил: «Если повелитель желает услышать музыку моего учителя, я сыграю на его ‘уде; но если он желает услышать мою музыку, то без моего ‘уда не обойтись». Халиф сказал: «Но ведь они одинаковы!». Зирйаб возразил: «Я сказал правду. Твой взгляд не обнаружит различия; однако, если сравнить вес двух инструментов, мой окажется втрое легче благодаря особой породе дерева, из которой он сделан. Его струны из шелка, который не обрабатывался горячей водой, ведь она сделала бы его мягким и рыхлым. [Струны] ал-бамм и ал-мусаллас сделаны из внутренностей львенка, а потому их мелодичность, чистота, громкость и точность вдвое лучше, чем у струн, сделанных из внутренностей других животных. Он устойчив к ритмичным ударам, как никакой другой инструмент». Харун ар-Рашид оценил его умелое объяснение и велел ему петь. Зирйаб сначала слегка притронулся к струнам, а затем с увлечением запел:

«О Харун, счастливый повелитель, правление твое мирно и плодотворно»,

– и окончил игру. Халиф пришел в восторг и сказал Исхаку: «Клянусь Аллахом, если бы я не был уверен, что ты не ведал о его дарованиях и не слышал раньше его игры, то наказал бы за то, что держал меня в неведении. Возьми его с собой и обучи как следует, поскольку у меня есть виды на него». Исхак был поставлен в тупик, и тогда его зависть возобладала над терпением. Оставшись наедине с Зирйабом, он сказал: «О ‘Али, зависть – древнейший из недугов. Мир по-

лон соблазнов, товарищи в искусстве – враги, которых не примирить. Ты обошел меня в искусстве и достиг более высокого уровня мастерства; показав его халифу, ты преследовал свои интересы. Ты нарушил мой покой и унизил мое достоинство, превзойдя меня. Я бы не простил тебе этого, даже если бы ты был моим сыном. Если бы не моя забота о твоем воспитании, я бы ничего не оставил тебе, и ты бы ушел с тем, с чем пришел. Выбирай одно из двух: или ты уйдешь и поклянешься, что я больше о тебе не услышу – тогда я обеспечу тебя деньгами и всем, что пожелаешь; или тебе придется испытать бремя моей ненависти и насмешек – тогда будь осторожен, ибо, видит Аллах, я не пощажу тебя и не пожалею ни сил, ни денег, чтобы уничтожить тебя. Делай свой выбор». Зирйаб вышел, нимало не медля, ибо из слов Исхака он понял, что обречен; он выбрал бегство, и Исхак помог ему быстро осуществить это. Зирйаб отправился в путь в направлении заката солнца, и сердце Исхака обрело покой.

Окончив дела, Харун ар-Рашид вспомнил о Зирйабе и приказал Исхаку привести его. Исхак спросил: «Кого велишь ты привести, о повелитель правоверных? Того безумного раба, который утверждает, что джинн беседовал с ним и передавал ему песни, которыми он так гордится, что никого в мире не считает равным себе? Кем был бы он, если бы не награда повелителя правоверных? Он не заслужил того, чтобы получить ее вновь, ибо он не оценил ее и пренебрег ей. Всевышнему было угодно, чтобы он тайно уехал, ради блага повелителя правоверных, ибо [Зирйаб] не приходил к [халифу], пренебрегая [своими обязанностями], и устрашился». Выслушав Исхака, Харун ар-Рашид сказал: «Как бы то ни было, потеряв его, мы утратили большую радость».

Зирйаб отправился на Запад и был забыт на Востоке, будто не было его имя прославлено в той области, где он жил, к которой устремлялась его душа и направлялись его стремления. Что касается эмира ал-Андалусии ал-Хакама, то Зирйаб от-

правил ему письмо, в котором описал свое почтение к нему, рассказал о своем мастерстве и просил позволения приехать ко двору. Ал-Хакам с радостью прочел его письмо и отвечал, что желает и с нетерпением ожидает его приезда в кратчайшие сроки. Зирйаб отправился в путь со всеми своими детьми и пересек море улиц, пока не прибыл в Альхесирас. Там он оставался, пока к нему не пришло известие о смерти ал-Хакама. Он намеревался вернуться на берега, но певец Мансур ал-Йахуди, посланный к нему ал-Хакамом, отговорил его и убедил продолжить путь к преемнику ал-Хакама – его сыну ‘Абд ар-Рахману. Зирйаб написал тому письмо и получил ответ, что ‘Абд ар-Рахман с нетерпением ждет его и будет рад его прибытию. [Эмир] также велел своим подданным оказать Зирйабу честь и доставить его в Кордову. Он выбрал лучшего среди своих евнухов, чтобы тот встретил его с мулами и хорошими инструментами. Хотя Зирйаб с семьей прибыл ночью, ему оказали почетный прием, отвели один из лучших домов и приносили все, в чем он нуждался. [Эмир] послал ему дары, а через три дня пригласил к себе. Каждый месяц Зирйаб получал двести динаров жалованья; чтобы он мог позаботиться о своих детях – а их было четверо: ‘Абд ар-Рахман, Джа‘фар, ‘Убайд Алла и Йахйа – еще по двадцать динаров в месяц каждому; а чтобы Зирйаб мог позаботиться о себе – три тысячи динаров в год: по тысяче динаров в каждый праздник и по пятьсот динаров в махраджан[3] и новруз[4]. Сверх того эмир отпускал ему из продовольствия триста частей зерна – две трети ячменя и треть пшеницы. Помимо этого, Зирйаб имел дома и получал доходы в Кордове, владел садами и деревнями общей стоимостью в сорок тысяч динаров.

В назначенный срок Зирйаб пришел, исполняя желание повелителя и понимая, что угоден эмиру, раз тот его позвал. [‘Абд ар-Рахман] начал с того, что предложил ему вина и по-

[3] *Махраджан* – народный праздник.

[4] *Новруз* – праздник прихода весны по астрономическому солнечному календарю.

просил его спеть. Услышав его музыку, он не желал более слушать никакой другой; он горячо полюбил Зирйаба и возвысил его над остальными музыкантами. Когда они оставались наедине, [эмир] оказывал ему величайшее уважение, снисходил к нему и поверял свои надежды. [Зирйаб же] рассказывал ему истории царей, судьбы халифов и занимательные истории об образованных людях. Охваченный порывом чувств, эмир дивился Зирйабу и восхищался его рассказом. Когда пришло время еды, он оказал Зирйабу честь, пригласив за стол его и его старшего сына. Затем он велел своему писцу выписать счет, о котором уже рассказывалось. Когда любовь к Зирйабу завладела сердцем эмира, он выделил для него особую дверь, через которую [музыкант] приходил по его желанию.

Говорят, Зирйаб рассказывал, что каждую ночь ему являлся джинн и внушал песню или отдельную мелодию. Поспешно пробудившись, он звал своих невольниц Газлан и Ханиду; они брали свои ʻуды, а он – свой. Ночь напролет он беседовал с ними, слагал стихи, а под утро спешил лечь спать. Также рассказывают об Ибрахиме ал-Маусили, что изумительная мелодия, известная как «ал-Маухури», была плодом его общения с джинном. Одному Всевышнему известно, насколько это верно!

К изобретениям Зирйаба в ал-Андалусии принадлежит то, что он увеличил число струн ʻуда. Раньше ʻуд имел четыре струны, которые соответствовали четырем свойствам [определяющим характер человека]; Зирйаб же добавил пятую, красную, струну посередине, что сделало звучание более нежным по содержанию и совершенным по влиянию. Он сделал струну «аз-зир» желтого цвета, в соответствии с цветом желчи; вторую струну он сделал красного цвета, в соответствии с цветом крови, и назвал ее «ал-мусанна»; четвертую струну он сделал черной, в соответствии с цветом черной желчи, и назвал ее «ал-бамм» (это самая высокая басовая струна ʻуда); третью же струну он оставил неокра-

шенной, в соответствии с белым цветом флегмы, и назвал ее «ал-мусаллас». Эти четыре струны соответствуют четырем свойствам, соразмерным друг с другом. Ал-бамм, горячая и сухая, соответствует ал-мусанне, горячей и влажной, и уравновешивает ее; аз-зир, горячая и сухая, соответствует ал-мусаллас, горячей и влажной; и они противостоят друг другу, пока не придут в равновесие и не уравняются, как элементы в теле человека. Однако к числу этих элементов не принадлежит душа, которая связана с кровью. Поэтому Зирйаб добавил к ʻуду пятую струну, расположив ее посередине и окрасив в цвет крови. Он поместил ее под ал-мусаллас и поверх ал-мусанна. Эта струна дополнила единство четырех элементов, заняв то место, которое занимает душа в теле человека. Кроме того, Зирйаб придумал изготовлять плектр из передних перьев орла вместо заостренного кусочка дерева. Искусно сделанная оболочка из перьев обеспечивала легкость для пальцев и долгую сохранность струн.

Зирйаб также был сведущ в науке о звездах, делении земли на семь климатов, разбирался в многообразии их природы и морей, классификации стран и их жителей. Эти знания позволили ему приступить к книге по музыке. Он помнил наизусть мелодии более десяти тысяч песен, а это предельное число мелодий, которое знал Птолемей, сочинитель и создатель музыкальной теории. Зирйаб прекрасно соединял в себе всевозможное изящество[5], воспитанность[6], обходительность, был прекрасным сотрапезником, собеседником и придворным; никто из подобных ему в этом ремесле не смог его превзойти. Зирйаб стал примером как для простого народа, так и для ал-андалусской аристократии в искусстве надлежащего поведения,

[5] В оригинале использовано слово *зарф*, обозначающее средневековый идеал утонченности, обходительности, эстетической чуткости, любезности и учтивости.

[6] В оригинале использовано слово *адаб*, обозначающее идеал воспитанности, вежливости, образованности и умения следовать нормам, принятым в данной социальной группе.

устанавливая правила благовоспитанности и приема пищи, так что жители ал-Андалусии помнили о нем, пока существовала эта страна. В частности, когда он приехал в ал-Андалусию, все мужчины и женщины имели обычай разделять волосы посередине лба, оставляя виски и брови открытыми. Зирйаб же, делая так сам и научив так делать своих детей и жен, ввел моду стричь волосы так, чтобы они закрывали лоб и заканчивались на уровне бровей, завивать кудри над ушами и спускать их на виски. Ал-андалусцам такая мода пришлась по душе, а слуги делают так и по сей день. Зирйаб также предложил использовать окись свинца для устранения неприятного запаха из подмышек, что оказалось настоящей находкой. Раньше правители ал-Андалусии использовали пудру из цветов и ароматических растений и подобные средства, поэтому их одежда быстро становилась грязной и темной. Зирйаб же предложил отбеливать ее солью, и ал-андалусцы восхвалили его, испробовав этот метод. Кроме того, он первым стал собирать спаржу, которая называлась аспарагус и которую до него не употребляли в пищу в ал-Андалусии.

Одно из кулинарных нововведений Зирйаба – блюдо, известное как ат-тафайа, которое подается с соком свежего кориандра для подслащения санбусака[7] или кебаба[8]. Это один из первых рецептов тушения лука, и приписывается он Зирйабу. От него же ал-андалусцы позаимствовали обычай использовать блюда из тонкого стекла вместо золотых или серебряных, а также мягкие и тонкие скатерти из кожи вместо покрывал изо льна. Зирйаб ввел в употребление столы с поверхностью из кожи, а не из дерева, так как с них проще стирается грязь. Он объяснял, что каждый вид одежды нужно носить в подобающее время, так как заметил, что ал-андалусцы сменяют цветную одежду на белую после народного праздника, назы-

[7] *Санбусак* или *самбусак* – небольшие пирожки в виде полумесяца, рожка или треугольника.

[8] *Кебаб* – общее наименование различных блюд из жареного мяса.

ваемого у них Троицей и отмечаемого в последние шесть дней июня по римскому солнечному календарю, и носят ее до начала октября, то есть три месяца подряд. В оставшиеся же месяцы они носили цветную одежду. Зирйаб предписал в сезон, который наступает между жарой и холодом и называется у них весной, надевать джуббы[9] из различных видов шелка и куртки без подкладки из-за их близости к чистой белой одежде, которая распространилась у них из-за своей легкости и сходства с ал-махаши, одеждой простых людей. В последние дни лета и в начале осени он советовал носить плотную одежду или сходную с ней легкую цветную одежду с густым наполнителем и подкладкой, которые были необходимы из-за утренних заморозков, а когда холод усиливался, переходить на более плотную цветную одежду и различные виды меха.

Андалусские певцы имели обычай начинать первую песню выступления со щелчков пальцами, далее продолжать в легком ритме и завершать подвижной и громкой частью, следуя образцу Зирйаба. Желавший обучиться его искусству должен был при встрече с учителем сидеть на круглой подушке, известной как «ал-масура». Если его голос был сильным, он должен был говорить громко. Если же голос был слабым и ученик говорил тихо, учитель велел ему натянуть на живот чалму, чтобы усилить голос и не чувствовать внутреннего расширения до самого выхода воздуха через рот; если же он стискивал зубы, то не мог открыть рот. Если ученик имел привычку сжимать зубы во время речи, он должен был, по методике Зирйаба, положить в рот кусочек дерева шириной в три исбы и оставить на ночь, пока челюсти не раскроются. Если же кто хотел испытать свой природный голос, он должен был как можно громче крикнуть: «Эй, брадобрей!» или просто: «Аа!» и как можно дольше протянуть звук. Если голос его будет чистым, громким, сильным и насыщенным, не гнусавым

[9] *Джубба* – длинная одежда с широкими рукавами и открытым передом, надеваемая поверх другой одежды.

и не испорченным дефектом речи, и дыхание его не стеснится, то учитель сочтет такого ученика способным и продолжит тренировать его; в противном случае учитель отошлет его.

У Зирйаба было восемь сыновей: ʻАбд ар-Рахман, ʻУбайд Алла, Йахйа, Джаʻфар, Мухаммад, Касим, Ахмад и Хасан и две дочери – ʻАлийа и Хамдуна. Все они пели и владели ремеслом музыканта, но различались по уровню мастерства. Лучшим из них был ʻУбайд Алла, а затем шел ʻАбд ар-Рахман; однако он был чрезмерно горд, хвастлив и тщеславен и полагал, что никто не сравнится с ним в искусстве пения. Ни один маджлис, на котором он присутствовал, не обходился без беспокойства; он беспрестанно дерзил правителям и презрительно относился к знатным. Так, однажды этот глупец заявился в маджлис уважаемых людей, где шла веселая задушевная беседа. Хозяин, заядлый охотник, взял на руки сокола, которого он выращивал, стал чистить его бока, выравнивать передние перья и был очень доволен своим занятием. ʻАбд ар-Рахман попросил подарить ему сокола; хозяин смутился, но с сожалением уступил. ʻАбд ар-Рахман велел рабу поскорее отнести сокола домой и держать там в тайне. Однажды он вышел из дома и вскоре вернулся с глубоким тисненым серебром блюдом с крышкой. И тут ему взбрело в голову приготовить еду из этого сокола; он его заколол, отобрал лучшее мясо и в легком подпитии пошел к бывшему хозяину птицы. ʻАбд ар-Рахман сказал: «Отведай это блюдо. Оно достойно содержанием и изысканно сделано». Его собеседник не догадался, что это, но мясо ему не понравилось. Когда он спросил, что это, тот ответил: «Это сокол, которым ты восхищался, не отказывайся от него; видишь, в [какое изумительное блюдо] я превратил его». Хозяин дома так рассвирепел, что аж вылез из своей одежды и сказал: «О, презренный пес! Клянусь Аллахом, мой сокол был прекрасен в своем виде. Заботясь о нем, я подражал достойным ценителям птиц. Я откликнулся на твою просьбу из уважения к тебе, а ты унизил меня. Ты позорно пренебрег правилами поведения, позволив

себе запретное животное. Я не премину проучить тебя, раз тобой пренебрегает отец, который учит людей порядочности». Он подозвал его, велел ему снять головной убор и отсыпал ему сто ударов плетью. Свидетели этой сцены злорадно одобрили решение хозяина дома.

[Что касается других детей Зирйаба, то] Мухаммад был женоподобен; Касим достиг совершенства в пении; Хамдуна же вышла замуж за визиря Хишама ибн ‘Абд ал-‘Азиза.

По словам поэта ‘Ибады, первыми певцами, прибывшими в ал-Андалусию, были ‘Улун и Заркун. Они приехали в правление ибн Хишама, приобрели известность и покровителей; однако их пение было предано забвению, уступив место искусству Зирйаба.

‘Абд ар-Рахман ибн аш-Шамр, звездочет и сотрапезник эмира ‘Абд ар-Рахмана, сказал о Зирйабе:

«О ‘Али ибн Нафи‘, о ‘Али, ты образован и красноречив,

Отвечая на вопросы, ты зришь в корень, а полюбив, ты полон нежности».

Ибн Са‘ид сказал: «Мой отец продекламировал Зирйабу следующее:

«Я в плену ее благоухания, стройности,
свежести и красоты,
Она не полная и не худая, не высокая и не низкая…
Случались в нашей жизни прекрасные дни
в сезон дождей –
Все было в них замечательно для влюбленного,
кроме их краткости».

У Зирйаба была рабыня по имени Мут’а, которую он воспитал и научил лучшим из своих песен. Она выросла необыкновенной красавицей и стала прислуживать эмиру ‘Абд ар-Рахману ибн ал-Хакиму: пела ему и поила его [вином]. Когда она поняла, как он восхищается ей, она показала, что испытывает взаимное чувство; однако он настаивал на том, чтобы их отношения оставались тайной. Тогда она спела ему

следующие байты, которые, по мнению некоторых передатчиков, сочинила сама:

«О ты, скрывающий свою любовь, кто же скрывает день?

Я владела своим сердцем, пока не полюбила – и оно от меня улетело.

О горе! Принадлежало ли оно мне изначально или было дано взаймы?

О гордый курайшит, из-за тебя я утратила скромность».

Когда Зирйаб узнал об этом, он подарил ее ‘Абд ар-Рахману, и она стала его наложницей.

Что касается Хамдуны, то она превзошла мастерством всех своих братьев и сестру ‘Алийю. Как уже говорилось, она вышла замуж за визиря Хашима ибн ‘Абд ал-‘Азиза. ‘Алийа пережила Хамдуну и всех остальных членов семьи; люди нуждались в ней и ценили ее.

У Зирйаба училась и рабыня писца Абу Хафс ‘Амр ибн Калхиля, которой не было равных по миловидности, благородству и красоте голоса. Ибн ‘Абд Раббихи, автор «Редкостного ожерелья», написал о ней следующие стихи, которые послал ее владельцу:

«О ты, дорожащий голосом певчей птицы, ни от кого не ждал я такой скупости.

Даже если собрать всех певцов мира воедино, не найти в голосе, которому я внимаю,

ни недостатков, ни излишеств»

– и ходил босиком, пока хозяин рабыни не согласился ввести его в свой маджлис, где тот смог насладиться ее пением (да смилуется над ними Аллах).

‘Алуйах рассказывал: «Я был с ал-Ма’муном, когда он прибыл в Сирию. Вступив в Дамаск, мы стали искать дворцы Омейядов. Мы вошли в замок, вымощенный зеленым мрамором и украшенный водоемом; вода втекала в него и, вытекая, орошала сад. Замок был полон певчих птиц, голоса которых напоминали ‘уд или свирель. Ал-Ма’мун был восхищен уви-

денным и пригласил всех выпить вина. Когда принесли еду и питье, он сказал мне: «Спой мне самую приятную и радостную из твоих песен». Мне пришел в голову только один напев:

«Если бы меня окружали люди из клана Умайа, то замолчали бы те, кто сейчас разглагольствует».

Он гневно посмотрел на меня и сказал: «Будь проклят ты и Омейяды!». Я понял, что ошибся, и, извиняясь за свою оплошность, сказал: «О, повелитель правоверных, этот мотив напомнил мне о маула Омейядов. Один из них, Зирйаб, имеет в ал-Андалусии более сотни рабов и триста тысяч динаров, не считая имения; я же умираю от голода». Эта история длинна и противоречива, в особенности в том, что касается Зирйаба (да смилуется над ним Аллах).

Другую версию этой истории приводит ар-Ракик[10] в книге «Любительница выпить»[11]: «Однажды ал-Ма'мун выехал из Дамаска посмотреть на снег в горах. По дороге ему встретился великолепный водоем, принадлежавший Омейядам. На берегу его стояло четыре кипариса; вода, втекая в него, разливалась. Ал-Ма'мун решил, что это прекрасное место для трапезы. За столом заговорили об Омейядах, стали унижать и порицать их, и тогда 'Алуйах взял уд и запел:

«Я вижу свою семью каждый день и ночь,
Зов моей судьбы возвращается к ним
вечером и уходит утром,
То племя сгинуло, утратив свое богатство и великолепие,
а потому я проливаю слезы скорби».

Услышав это, ал-Ма'мун бросил чашу оземь и сказал 'Алуйаху: «Эй, сын блудницы, не мог ты найти другого времени, чтобы вспоминать своих покровителей?». Тот ответил: «Один из их маула, Зирйаб, имеет в ал-Андалусии сотню рабов,

[10] Абу Исхак Ибрахим ибн ал-Касим ал-Кайруани (X–XI вв.) – арабский филолог из Кайруана, составитель антологий.

[11] «Любительница выпить» – несохранившееся сочинение Абу Исхака Ибрахима ибн ал-Касима ал-Кайруани.

а я здесь в таком [прискорбном] положении!». Халиф гневался на него около месяца, а затем смилостивился.

Эту историю повторяет Ибн ар-Ракик в книге «Полюс радости», заканчивая словами «Я же умираю от голода» и продолжая: «Тогда как Зирйаб, клиент ал-Махди, прибыл в ал-Андалусию к Омейядам ни с чем и возвысился, а теперь [богат], как рассказал ʻАлуйах».

Зирйабу приписывается следующий напев:

«И если не прельщают меня откочевывающие в паланкинах, то прельщают голуби,

воркующие в заброшенных домах.

Ты призываешь и заставляешь плакать всякого, кто знал любовь…

Плакальщицы прольют о них слезы».

Панегирист ʻАббас ибн Фирнас[12], импровизируя, дополнил этот напев следующими стихами:

«Я воспел благодеяния Махмуда, когда время разорвало узы просьбы.

Все устремляются в сторону щедрости и славы, и даже самые щедрые преклоняют колени[13]».

Махмуд, отличавшийся щедростью, сказал ему: «Абу-л-Касим, самое дорогое, что у меня есть,– этот шатер стоимостью пятьсот динаров. Он твой со всем, что в нем есть, и этим платьем, а мы будем пользоваться твоим гостеприимством до конца наших дней». Сказав это, он велел принести платье[14] и надел его, а затем отдал Абу-л-Касиму.

---

[12] ʻАббас ибн Фирнас (810–887) – ал-андалусский изобретатель, врач, инженер и поэт. Первый человек, осуществивший управляемый полет на искусственных крыльях.

[13] В оригинале использованы религиозные термины *кибла* (сторона, к которой мусульманин обращается лицом во время молитвы) и *руку'* (коленопреклонение), что свидетельствует о поэтическом «обожествлении» щедрости и дарителя.

[14] В оригинале использовано слово *кисва*, которое обозначает также священное покрывало, надеваемое на Каабу.

Глава IV

*«Из Алеппо в Париж. Путешествие ко двору Людовика XIV» Ханны Дийаба как памятник литературы**

Антун Йусуф Ханна Дийаб (ок. 1688 – вторая половина XVIII в.), маронит из Алеппо, известен как информант французского ориенталиста Антуана Галлана (1646–1715), познакомившего мир с циклом сказок «Тысяча и одна ночь». Своим устным творчеством Х. Дийаб невольно повлиял на мировую литературу. А. Галлан в личном дневнике засвидетельствовал, что с 6 мая по 2 июня 1709 г. за 11 встреч Х. Дийаб поведал ему 16 историй, в числе которых «Сказка о волшебной лампе Алладина» и «Сказка про Али Бабу» [4. С. 322, 373]. Примечательно, что ранее эти сказки в сохранившихся арабских источниках не встречались. Все, что исследователи находили и публиковали впоследствии, было признано позднейшими мистификациями [16; 84, 91]. С алеппским юношей А. Галлан познакомился в Париже в доме путешественника и известного коллекционера своего времени Поля Лукаса (1664–1737), который нанял Х. Дийаба в Сирии в качестве переводчика и помощника на время путешествия по Ближнему Востоку и Северной Африке, пообещав впоследствии ходатайствовать о его назначении хранителем отдела арабских рукописей в королевской библиотеке.

*К. Т. Осипова

Несколько лет назад в Ватиканской апостольской библиотеке была найдена рукопись воспоминаний почтенного алеппского торговца тканями Ханны Дийаба о его авантюрном путешествии в юности из Алеппо в Париж. В своих мемуарах о насыщенном яркими приключениями и новыми познаниями путешествии ко двору французского монарха Х. Дийаб предстает как мастер не только устного, но и письменного повествования. Его произведение позволяет посмотреть на известную западным читателям историю о счастливой встрече французского арабиста с таинственным помощником с иного ракурса – глазами самого рассказчика знаменитых сказок.

Столь ценной рукописи было уделено немало внимания. Прежде всего был издан аннотированный перевод на французский язык, сопровожденный научными статьями Б. Хайбергера и Ж. Лентина[1] [2; 10; 15]. Впоследствии – опубликован арабский текст под редакцией Мухаммада ал-Джаруша и Сафа Абу Шахла Джубрана вместе с краткими статьями Ф. Б. Франсиско о языке памятника и К. Дамьена о его значимости для понимания сложения цикла «1001 ночи» [1]. В контексте изучения «1001 ночи» произведение не раз привлекало внимание исследователей. Так, Р. Боттигхеймер доказала, что в своем художественном творчестве алеппец черпал вдохновение в письменных источниках: исторических хрониках и популярных сказках в Алеппо XVIII в. [9]. С. Ларцул рассмотрела, как А. Галлан адаптировал рассказанные Х. Дийабом истории в сравнении с другими сказками сборника [14]. Видный немецкий фольклорист и компаративист У. Мальцорф написал ряд статей о вкладе Х. Дийаба в мировую литературу как талантливого рассказчика, а не просто информанта

[1] Именно Жером Лентин, работая с рукописями Ватиканской апостольской библиотеки над темой разговорного арабского языка, обнаружил в 1993 г. среди коллекции алеппского священника Поля Сбата (1887–1945) воспоминания Ханны Дийаба о путешествии во Францию. Рукопись состояла из 175 листов, первые пять из которой утеряны.

французского арабиста. В частности, анализируется умение алеппского путешественника реорганизовать известные фольклорные мотивы в новые значимые контексты на примере его историй, вошедших в цикл «1001 ночи» [17; 18]. Есть исследования, рассматривающие нарративные особенности воспоминаний Х. Дийаба: Й. Стефан предлагает посмотреть, как с помощью «разной фокусировки на событиях» – реально переживающего события молодого человека и осмысляющего авантюру юности через 50 лет повествователя – создается причудливый эффект «настоящего литературного произведения» [21].

Ну а эта статья обращена к композиционным и стилистическим особенностям «Путешествия из Алеппо в Париж» Х. Дийаба и рассматривает его как памятник литературы, в котором автор демонстрирует умелое владение техниками драматичного и живого описания в разных повествовательных жанрах, а также проявляет себя как тонкий психолог, давая оценку и мотивировку собственным чувствам и действиям окружающих.

Что нам известно о Ханна Дийабе? Он родился и вырос в семье алеппских торговцев. В юности работал в домах местных французов, занимаясь хозяйством, финансовыми делами и выполняя всевозможные мелкие поручения. Приобретенные навыки впоследствии помогут ему в трудные времена на чужбине [1. С. 346]. Х. Дийаб был хорошо образован и владел, помимо арабского, турецким, французским, итальянским и прованским языками[2]. Его знания формировались в устной и письменной культурной среде Алеппо, в то время бурно развивавшегося интернационального торгово-ремесленного центра. Судя по всему, круг его чтения составляли исторические персидские хроники, волшебные сказки, «Сказки 1001 ночи», составленные для арабских христиан, а также французский

[2] А. Галлан в дневнике отмечает ученость Х. Дийаба и его знание нескольких языков [4. С. 286, 358].

перевод итальянских сказок [9. С. 145, 139, 137, 149]. Все эти истории он мог слышать и в устной передаче – от профессиональных сказителей, которых приглашали в маронитские дома [9. С. 134–135]. Сам Х. Дийаб в повествовании нередко упоминает о своем интересе к общению с людьми и выслушиванию их тайных историй.

Примечательно, что Х. Дийаб, ставший впоследствии одним из первых известных по имени сказителей Востока, никогда не считал себя профессиональным рассказчиком, хотя признавал за собой способности убеждать и вдохновлять людей (например: «Я поделился впечатлениями о прогулке по городу со своим учителем, и он решил задержаться в Бейруте еще на несколько дней» [1. С. 64]).

Х. Дийаб идентифицирует себя не как представителя арабской культуры, а как члена маронитской общины (он часто представляется: «Я алеппец из маронитов» [1. С. 73]). Вероисповедный критерий крайне важен для него: в каждом городе он с радостью находит соотечественников и единоверцев, а также периодически от себя или со слов своего учителя говорит о желании быть подальше от османского «варварского господства».

Складывается впечатление, что автор был человеком скромным, покладистым, полагающимся во всем на волю божью, лишенным особых амбиций. По его словам, ко двору французского монарха он отправился не по собственному внутреннему побуждению, а по предложению и настоянию уважаемого им Поля Лукаса. При этом он и не скрывает, что это решение было продиктовано прежде всего желанием улучшить свое материальное и социальное положение. Х. Дийаба совершенно не смущает, что европейцы над ним посмеиваются в опере [1. С. 275] или что дочка короля назвала его «мусульманином» [1. С. 241]. Однако в вопросах веры он принципиален: когда французы просят его прочесть арабскую надпись на ткани, коей оказалось мусульманское свидетель-

ство о вере (*шахада*), концовку он не договаривает: «Нет Бога, кроме Аллаха и так далее» [1. С. 257].

Свое странствование по миру Х. Дийаб начал с того, что ушел послушником в монастырь Горного Ливана. Но довольно быстро понял, что такой аскетический уклад его не устраивает. Случайно встретившись с П. Лукасом, охотником за редкими монетами, ценными камнями и рукописями, алеппец удивил его тем, что быстро разрешил языковое недопонимание с погонщиком каравана. В скором времени он стал личным поверенным французского путешественника: переводил ему с арабского и турецкого, торговался с продавцами на базарах, выполнял различные поручения и попутно наблюдал за его работой, пытаясь перенять знания. Надо сказать, что Х. Дийаб с большим почтением[3] относился к своему наставнику, чего нельзя сказать о П. Лукасе: в его мемуарах о странствии по Востоку 1712 г. упоминаний об алеппском юноше не найдем вовсе.

Путешествие Х. Дийаба по морю и суше охватывает Ближний Восток, Северную Африку и юг Европы. Он посетил Бейрут и его рынки, монастыри Кипра, Александрию, долину Нила, Триполи, о. Джерба, Сус, Хаммамет, Корсику, Ливорно, Геную, Марсель, Лион, Париж, Измир, Стамбул. Также упоминаются им места, куда из-за сложной обстановки они не смогли добраться: Судан и Синай.

В Париже алеппец восторгался чистотой и красивой салонной жизнью. Его восхищение вызвали соборы, оперный и драматический театры, дома приюта для детей из сложных семей, праздники и организация коммерции у парижан. Но во французской столице он испытал и сильные разочарования: суровое следование букве закона и отсутствие мило-

[3] Такое явление вполне характерно для арабских образованных людей того времени: при всем спектре эмоций от любви до ненависти, их отношение к Западу отличается бо́льшей взвешенностью и объективностью (ср. Рассуждения в предисловии *El-Enani, Rachid*. Arab representations of the Occident: east-west encounters in Arabic fiction. London – New York, 2006).

сердия к провинившимся, эпидемию, голод и холод. Физическое истощение дополнялось моральной подавленностью от невыполнения П. Лукасом обещания устроить работать в отдел арабских рукописей. В итоге все эти неприятности привели к тому, что молодой алеппец пал жертвой тайной борьбы (ма‘луб) между двумя востоковедами – П. Лукасом и А. Галланом и был вынужден вернуться на Ближний Восток. На обратном пути, во многом следуя примеру своего наставника, Х. Дийаб выдавал себя за целителя-мудреца: лечил людей травами, мазями и советами. Родные в Алеппо были безмерно счастливы его возвращению, т.к. считали его утонувшим в результате кораблекрушения. Брат поручил ему вести дела в своей лавке с тканями, «чтобы больше не было желания путешествовать». Затем молодой человек женился и стал отцом почтенного семейства. Воспоминания о странствиях по миру Х. Дийаб заканчивает очередным приездом на Ближний Восток П. Лукаса. Алеппец оказывает ему теплый прием в своем доме, после чего они вновь отправляются на восточный базар в поисках антиквариата.

Мемуары Х. Дийаба о своем путешествии, занявшем три с половиной года, написаны в 1764 г., т.е. через 54 года после возвращения в Алеппо. Что подвигло уважаемого 75-летнего алеппского торговца тканями написать о предпринятом в молодые годы путешествии, неизвестно, т.к. первые страницы рукописи утеряны. Возможно, в основе лежало желание поделиться терзавшими его сомнениями (по признанию автора, «выражение своих мыслей» помогает облегчить душу [1. С. 47]), или, будучи любителем собирать яркие человеческие истории, он решил поделиться своей. Возможно, на него повлияло знакомство с другими травелогами его современников. Так, сопровождая П. Лукаса в поездках, Х. Дийаб видел, как европеец постоянно вел дневник, а по прибытии в Париж спешно опубликовал его. Известно также, что у Х. Дийаба хранился один важный источник того времени, который он,

по всей видимости, сам и составил. Речь идет о рукописи, содержащей арабский перевод «Сефарат-наме» Илийаса ибн Ханны ал-Маусули о путешествии в Южную Америку, рассказ Илийаса ал-Маусули о завоевании испанцами Америки и описание посольства Мехмеда Саида Паши во Францию в 1719 г.[4]

Согласно классификации произведений о путешествиях Х. Килпатрик, мемуары Х. Дийаба входят в самую малочисленную категорию – «путешествия по иным целям»[5] [12. С. 242–243]. В тексте молодой алеппец так преподносит П. Лукасу мотивы принятого им решения: «Я хочу поездить, мир посмотреть» [1. С. 55]. В этой связи мемуары можно рассматривать как ответвление распространенного с XIII в. жанра странствий «в поисках знания». При этом в мемуарах Х. Дийаба отсутствуют какие-либо практические советы путникам. Произведение имеет автобиографический характер и не лишено элементов фантастичности. Как отмечают исследователи жанра, право на существование чудесным явлениям давал факт «увиденного своими глазами» [11. С. 676]. В XVIII в. появляется новый тип повествователя травелога – через путешествия рассказчик пытается понять себя, осознает оригинальность свой точки зрения и активно выражает свою позицию [11. С. 679]. Произведение Х. Дийаба имеет ряд формальных признаков жанра дневника: временные отметки, развитие во времени и пространстве, объединенные в единую структуру разнохарактерные события, раскрытие сокровенных мыслей [20. С. 549].

---

[4] О рукописи Sbath 108 в Ватиканской библиотеке см. подробнее *A. Ghobrial*, Stories Never Told: The First Arabic History of the New World // Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies, 40 (2012). P. 259–282. Также о Сефарат-наме и путешествии Илийаса ибн Ханна см. у И. Ю. Крачковского [6. С. 644, 682–686].

[5] Другими мотивами для путешествий были: паломничество к святым местам, путешествие к духовному учителю, дипломатические поездки, поездки по коммерческим делам, путешествия с просьбами о назначении на службу или о финансовой помощи.

Обратимся к композиции «Путешествия из Алеппо в Париж». В названии каждой главы Х. Дийаб, в соответствии со сложившейся традицией, кратко анонсирует описываемые события:

1. [Неудачный опыт монашества и начало путешествия с Полем Лукасом][6].

2. Глава вторая о том, как я покинул Триполи, сопровождая путешественника Поля Лукаса, в феврале 1707 г.

3. Глава третья о моем первом путешествии по морю с господином Полем Лукасом в мае 1707 г.

4. Глава четвертая о нашем путешествии по Египту и о том, что с нами там случилось.

5. Глава пятая о нашем путешествии по Магрибу в 1708 г.

6. Глава шестая о нашем путешествии по земле франков в 1708 г.

7. Глава[7] о нашем прибытии во Францию.

8. Глава о нашем путешествии из Прованса в город Париж.

9. Глава о нашем возвращении в страны Востока.

«Путешествие из Алеппо в Париж» написано на так называемом «среднеарабском языке» (*ал-ʻарабиййа ал-васита* или Middle Arabic), т.е. на смеси литературного и разговорного языков. Похожая форма языка встречается и в старейшей редакции списка «Тысяча и одной ночи» и характерна для стиля сказителей (*куссас* или *хакавати*) того времени. Так, Х. Дийаб пренебрегает определенным артиклем в генетивной конструкции и перед определенным придаточным предложением, периодически веляризует некоторые харфы, заменяет хамзу слабым харфом, вставляет слова из итальянского, французского, турецкого языков, а также из египетского и магрибинского диалектов. При этом он периодически в тек-

[6] Такое название в квадратных скобках дали издатели арабского текста ввиду отсутствия начальных страниц рукописи.

[7] Здесь и далее нумерация глав прекращается.

сте проставляет огласовки, демонстрируя знание арабской грамматики. Вряд ли причиной написания текста на языке, среднем между литературным и разговорным, было недостаточное владение высоким классическим стилем. Скорее всего, это было сознательное желание автора-маронита писать на живом языке[8], которым он мог рассказывать о своем путешествии, например, внукам или друзьям. По справедливому замечанию редакторов арабского источника, Х. Дийаб «заботился больше о том, что он говорит, нежели о том, как он говорит» [1. С. 16].

Обратимся к приемам сюжетного повествования в «Путешествии из Алеппо в Париж». Произведение насыщено содержательными элементами разного характера (деталями, историями, наблюдениями, рассуждениями, умозаключениями), объединенными жесткой структурой.

Развитие событий подчинено определенной логике, что создает цельность восприятия повествования. Сюжет динамически развивается до кульминационного пребывания в Версале, а затем после череды наслаивающихся неприятностей для героя-рассказчика следует тяжелое и менее яркое (с точки зрения вставных историй и средств художественной выразительности) возвращение в родной город[9].

Логическое единство текста достигается и стилистическими средствами. Среди них выражения-связки между пассажами: «об этом мы расскажем чуть позже», «о чем упоминали выше», «вернемся к главной теме нашего повествования»,

[8] И. Ю. Крачковский, рассуждая о значении произведений христианско-арабской литературы, отмечает, что они были «памятниками не исторического классического языка, а древнейшими образцами народных диалектов». И «если в области христианских литератур Востока памятники арабской литературы занимают второстепенное место, то в истории арабского языка, в арабской диалектологии они доставляют самый существенный … материал. Они являются единственными письменными памятниками народных диалектов» [7. С. 39].

[9] Для сравнения глава об обратном пути из Парижа в Алеппо занимает 60 страниц, а описания дороги из Триполи к французской столице – 169 страниц.

«про это будет сказано в свое время», «одним словом», «про что я узнал значительно позже» и т.п. Автор, следуя известному принципу литераторов средневековой научной прозы придерживаться «краткости и емкости», постоянно указывает, что он многое сократил или отобрал самые яркие факты (*ал-калил мин ал-касир*), чтобы не утомлять читателя.

Лексическая повторяемость задает определенный ритм повествованию. Так, в каждой новой местности автор использует глагол *тафарраджа* («осматривать», «прогуливаться») [1. С. 55, 69, 75, 83, 87, 138, 140, 270 и пр.]; долгожданное достижение цели часто сопровождается фразой *ба'да джахд джахид* («после долгих усилий») [1. С. 97, 116, 121 и пр.]; любое необычное явление описывается как *гариб* («странное») [1. С. 187, 196, 199 и пр.]; к действию, вызывающему опасение автора, часто призывают *ла тахаф*! («не бойся!») [1. С. 60, 74, 363 и пр.]; коротким согласием на просьбу выступает формула *сам'ан ва та'атан* («слушаюсь и повинуюсь») [1. С. 45, 99 и пр.] и так далее.

Ощущение динамичности создается благодаря глаголам действия и движения, подробно описывающим каждый шаг, а также с помощью коротких предложений. Этот прием нередко используется, когда повествуется о беспокойных перемещениях по суше и по морю. Более длинные предложения с рассуждениями автора или пространные вставные истории характерны для периодов нахождения в состоянии комфорта и безопасности.

Необычайную живость тексту придают диалоги, построенные по модели «короткий вопрос – емкий ответ». Вот как выглядит сцена знакомства Поля Лукаса и Ханны Дийаба, в ходе которой француз предлагает аллепцу работать его ассистентом:

«Тогда он меня спросил: “Ты из какой религиозной общины?” Я ему ответил: “Я из маронитов. Я видел Вас в Алеппо в доме французского господина Серона. Мой брат – у него

управляющий». Он спросил: «Его управляющий – твой брат?" Я ответил: "Да". Он удивился: "Почему же он мне не сказал, что ты с нами путешествуешь?" Тогда я ему рассказал, что мой брат не в курсе, что я покинул Алеппо. Он спросил: "Почему же он не в курсе?" Я ответил: "Если бы он знал, то не отпустил меня путешествовать". Он спросил: "Куда же ты путешествуешь?" Я постеснялся рассказать ему свою историю и сказал так: "Я хочу поездить, мир посмотреть". Тогда он сказал: "Если хочешь путешествовать, то лучший вариант – это со мной". И поведал, что король Франции отправил его "посетить разные страны, записать все увиденное, найти следы исчезнувших цивилизаций, собрать старинные монеты и целебные травы в этих странах". Затем он спросил: "Читаешь по-арабски?" Я ответил: "Да, и на европейских языках тоже". Он сказал: "Если поедешь со мной, я устрою тебя в хранилище арабских рукописей. И ты всю жизнь проживешь под сенью милости короля"» [1. С. 55–56].

На этом примере видно, как Х. Дийаб умело использует прямую и косвенную речь, а также попутно поясняет мотивировку своих слов для большей динамики повествования и правдивости ситуации. Подобные плавные переходы встречаются в тексте неоднократно (напр., [1. С. 95–96, 242, 311]).

Автор держит читателя в напряжении до последней страницы, используя ряд распространенных в арабской классической прозе нарративных приемов, рассчитанных на эмоциональную реакцию. Среди них – контрастный способ повествования *ал-фарадж ба'ада шидда* («облегчение после трудности») и техника «драматической визуализации», по выражению Д. Пино [19. С. 25–30]. Схема чудесного избавления от опасности встречается довольно часто в рассказах о путешествиях. Упомянем лишь несколько пассажей. Х. Дийаб ярко описывает состояние ужаса и оцепенения, когда в дверь его кельи в монастыре ломится «злой человек». А потом неожиданно появляется настоятель, которого

«словно Бог послал, чтобы уберечь от злодея» [1. С. 74]. Похожим спасителем становится вооруженный всадник, случайно увидевший издалека, как толпа босоногих местных бандитов пытается растерзать П. Лукаса и Х. Дийаба, переписывавших под Файумом надписи с полуразрушенной колонны, полагая, что чужаки нашли там золото [1. С. 104]. П. Лукас таким же образом неожиданно появляется и спасает Х. Дийаба в тот момент, когда его задерживают на улице, подозревая в нем соучастника некоего разыскиваемого авантюриста [1. С. 310].

Что касается «драматической визуализации», излюбленного приема народных сказок (в том числе в цикле «1001 ночи»), то к нему Х. Дийаб прибегает неоднократно. Так, детально описана буря в Средиземном море: гром и ливень заставили путешественников два дня и две ночи находиться без сна и еды, а когда на третий день они увидели «огромный столп в море», то стали молиться о спасении всем святым [1. С. 111]. Одним из неприятных потрясений для Х. Дийаба в Париже стал небывалый холод, когда пожилые пары умирали дома, «обнявшись в кровати» [1. С. 297].

К этой же категории приемов можно отнести описание долгожданной встречи с королем Франции. Людовика XIV автор увидел не сразу: сначала алеппский юноша восторгался блеском и великолепием Версаля, потом отметил суровую стражу, затем описал длинный церемониал общения с «министром по делам Востока», и только на следующий день состоялась аудиенция. Описывая монарших особ и изумительные интерьеры, автор периодически отмечает, что не может подобрать нужных эпитетов [1. С. 234–236].

При этом восторженные воспоминания Х. Дийаба зачастую лишены черт документальности и соотносятся с конвенциональными мотивами восхваления в арабской литературе. Так, при описании основной цели его путешествия – посещения города Парижа и дворца в Версале – преобладают мотивы

«светозарности и лучистости». Французскую столицу путешественник заметил на подъезде благодаря «свечению» многочисленных фонарей [1. С. 230]. Версаль также поразил воображение путников издалека «ослепительным блеском» [1. С. 233]. Король так прекрасен, что его «толком и не разглядишь» [1. С. 235], королева с детьми – словно «небесные тела, облаченные в расшитые золотом и украшенные драгоценными камнями одежды» [1. С. 238], а принцесса и ее свита в покоях напоминают «ночные светила» [1. С. 241].

Отмечу попутно, что многое «увиденное своими глазами» в воспоминаниях Х. Дийаба носит явный беллетристический характер, напоминая сюжетные элементы в европейских легендах, сказках цикла «1001 ночи» и сборника «Удивительные истории». К сказочным элементам можно отнести, например, экзотическую топонимику, обнаружение таинственного подземного хода, нахождение старинной медной лампы, блуждание по длинным коридорам необычного здания, гулянье по новому городу переодетым и т.д. Однако рассмотрение данной темы требует отдельного исследования.

Произведение изобилует яркими деталями, имеющими как орнаментальный, так и сюжетообразующий характер. Особенно обстоятельно автор относится к описанию одежды как запоминающейся зрительной детали, а также к еде и питью как вкусовому образу познаваемого мира.

Так, Х. Дийаб большое внимание уделяет внешнему виду: в каждом новом городе он переодевается, чтобы прогуляться [1. С. 63 и далее]. Автор подробно описывает, какой внешний вид надлежит иметь молодым послушникам монастыря. «В широкой подпоясанной рубахе я стал похож на продавца лимонами» – именно этот образ впоследствии разубеждает его стать монахом [1. С. 40]. Молодой алеппец обращает внимание, как его «учитель» Поль Лукас облачается в левантийские одежды и просит представлять себя «мудрецом-целителем» [1. С. 64], а также восторженно рассказывает о вышитых зо-

лотом мундирах в Стамбуле, цена каждого из которых «по некоторым данным 550 пиастров» [1. С. 342].

Элементы одеяния играют и сюжетообразующую роль. П. Лукас признается Х. Дийабу, что не сразу решил заговорить с ним, увидев белую чалму и приняв его за мусульманина [1. С. 55]. Одно из важных указаний французского путешественника своему переводчику и помощнику – взять для приема во дворце Людовика XIV национальный костюм [1. С. 54, 60]. Расчет П. Лукаса был верный: экзотический вид алеппца – красные широкие шаровары, расшитый пояс, феска, серебряный кинжал и клетка с диковинными зверюшками – приводят в восторг королевских особ и всю придворную знать [1. С. 232]. С кинжалом, правда, вышел небольшой конфуз. Юная принцесса принялась восхищаться «мечом мусульманина», но молодой алеппец поправил ее, заметив, что это не меч, а кинжал. После чего все замолчали. П. Лукас впоследствии отругал своего помощника за дерзость. К тому же «кинжалы» в королевском дворце носить было запрещено [1. С. 241].

Х. Дийаб детально описывает, как его угощали в разных странах. В монастыре обед монахов-послушников состоял из трех частей: вначале подавали чечевичный суп или пшеничную похлебку с овощами, на второе *лябне* (блюдо из йогурта с оливковым маслом), на третье – уваренный в патоке инжир, между каждым блюдом наливали вино [1. С. 42]. По приезде в Кесерван его с П. Лукасом позвал в гости местный вельможа и накормил жареной морской рыбой, хлебом и вином [1. С. 61]. Самую же вкусную рыбу он отведал в Александрии [1. С. 83]. В монастыре Кипра путешественникам дали ключ от кладовки, в которой можно было найти «оливковое масло, жир, молодое и выдержанное вино, вяленую свинину, ветчину, оливки, сыр», а кипрский хлеб, которому «по вкусу и аромату нет равных», они каждый день покупали свежеиспеченным [1. С. 71]. Правитель Файума устроил им роскошный пир

в саду своего дворца в тени фруктовых деревьев: сначала им подали кофе и трубку с табаком, а потом после приятной беседы гостям поочередно сервировали 20 различных блюд [1. С. 101–102]. На дорогу французский консул в Тунисе дал путешественникам много еды, «необходимой в путешествии по морю»: курицу, баранью голову и вино [1. С. 166]. Будучи на юге Франции, Х. Дийаб отмечает изысканную сервировку: тарелки, салфетки, серебряные ложки, а также угощение в одном из постоялых дворов – жареную курицу и цыплят, фрикасе из крылышек, соленья и, конечно же, хорошее вино [1. С. 228–229]. Куриный бульон же упоминается как средство для скорейшего выздоровления [1. С. 160, 358].

Упоминание еды в повествовании может подчеркивать радость разрешения неприятной ситуации: когда Х. Дийаб помогает обеспокоенному П. Лукасу найти его вещи, тот благодарно приглашает его отведать с ним алеппских яств, выпить вина и кофе, и они всю ночь беседуют [1. С. 55]. Отсутствие аппетита сопутствует негативным впечатлениям: черепа умерших монахов в трапезной отбивают у автора желание обедать [1. С. 42]; по прибытии в порт после длительной бури и голода утомленный рассказчик отмечает, что хлеб там был плохого качества и абсолютно безвкусен [1. С. 121].

Некоторые детали, важные для развития сюжета, функционально сходны с магическими предметами в народных сказках [16. С. 891]. Это и бесконечные ходатайствующие расписки (*фирман*), и доказывающие статус врачевателя целебные травы (*хашиша*) и мази, и простые чашечки с кофейником, прославившие алеппца Истифана в Париже как кофейных дел мастера, и семь сундуков, в которые П. Лукас сложил все собранные на Востоке диковинки, и африканские тушканчики в клетке, которых Х. Дийаб принес в версальский дворец во время аудиенции. Все эти предметы стали пропуском «туда, куда простому люду входа нет» [1. С. 155].

Экспрессивность повествования достигается за счет оценочных суждений, психологических наблюдений, душевных переживаний. Автор дает оценку своим действиям: «В тот момент меня обуяла гордыня, и я принял неверное решение» [1. С. 41], «Я так сказал, чтобы он понял, как я хочу путешествовать» [1. С. 55], «Я пошел к консулу … расспросить о нем, … чтобы понять, насколько он серьезный человек» [1. С. 56]. Комментируются и действия других персонажей: настоятель монастыря вызывал каждого послушника побеседовать, чтобы понять, «от дьявола или от Святого Духа его мысли» [1. С. 43]; священник в Фаюме, прославившийся чудесами врачевания, «внешне лечил тела людей, а по сути дела исцелял их души» [1. С. 107].

Диапазон описываемых эмоций весьма широк – от настороженности до оцепенения, от легкой грусти до отчаяния, от удивления до невозможности подобрать слова восхищения, от недоверия до крайней степени раздражения. Автор любуется морем в Египте и восклицает, что это «нечто, не поддающееся описанию!» [1. С. 83]; вдыхает ароматы, «разрывающие его сердце» [1. С. 102]; пугается и «чувствует себя парализованным и лишенным дара речи» [1. С. 102]; по прибытии в Стамбул видит ненавистных турок, и «сердце его замирает» [1. С. 333]; не в силах перенести очередную отмену отправления корабля из Измира, бросается в ноги к консулу и обращается с мольбой по-французски [1. С. 323].

Х. Дийаб довольно непринужденно делится своими выводами психологическо-философского характера. Откровенно рассказав доброжелательному настоятелю монастыря о своих страхах и неуверенности, он делает вывод: «Как же полезно делиться своими мыслями!» [1. С. 47]. Наблюдая в Париже за поведением своих соотечественниц, которые не могут пересилить себя и ходить с непокрытой головой, заключает, что «восточные женщины никогда не смогут себя вести, как европейки: так уж они воспитаны» [1. С. 187]. При этом он

отмечает скромность и широкую эрудицию француженок в сравнении с ближневосточными женщинами [1. С. 269]. Рассказывая об успехе в делах кофейни алеппца Истифана в Париже, автор поясняет: «Все новое – привлекательно» (*кул шай' джадид халу*) [1. С. 309]. И еще один комментарий истории успеха: художник Николя за один день написал картину с эффектом «обмана зрения», но объявил, что ему нужно неделю не выходить из мастерской и ни с кем не видеться для создания своего шедевра. Х. Дийаб поясняет, что такой уловкой он повысил значимость своего мастерства среди знатоков живописи [1. С. 252].

Отдельно стоит обратить внимание на примечательный абзац, в котором автор рассуждает о характере своих воспоминаний. После кульминационного пассажа знакомства с королевскими особами Х. Дийаб пишет: «Все вышесказанное я привел без прикрас и недомолвок. Я рассказал максимально емко, чтобы читатель не думал, что я приукрашиваю. Ведь я многое видел, но не записывал. И многое могло забыться за 54 года. Этот текст написан в 1763 г., Париж я посетил в 1709 г. Возможно ли сохранить в памяти все увиденное в точности? Конечно, нет!» [1. С. 237]. С одной стороны, в таком отступлении проявляется традиционное признание литератором своего несовершенства и стремление к краткости, а с другой, автор осознает разницу между реальными событиями его молодости и составленным через полвека на их основе художественным текстом.

Умелый рассказчик, Х. Дийаб объединил в своих воспоминаниях разные жанры: датированную автобиографию, описания городов и нравов их жителей (*фада'ил*), исторические сообщения, морские рассказы, географические сказки, бытовые анекдоты, истории о благочестивых и святых людях, плутовские новеллы и романтические предания. При этом произведение не производит впечатления случайно собранных эпизодов.

По структурно-композиционным и содержательным характеристикам «Путешествие из Алеппо в Париж» встраивается в традицию описательной географии в арабской литературе, уходящей корнями к «географическим сказкам» купцов, паломников, мореплавателей [6. С. 141]. При этом в тексте не найдем свойственных данному жанру стихотворных вставок, имевших художественный характер. Как отмечалось выше, это одно из редких произведений о путешествии, цель которого не имела практического, «серьезного» обоснования: не паломничество к святыням, не странствование за знаниями и поездка по коммерческим делам, а желание просто посмотреть мир, посетить известные страны Востока и Запада. В отличие от выдающихся произведений ʻАбд ар-Рахмана ал-Джабарти (1754–1822) и Рифаʻа ат-Тахтави (1801–1873), описавших Францию XIX в., Х. Дийаб не пытается сопоставлять реалии западной жизни и состояние своей страны (хотя изредка умозаключения о культурных различиях встречаются) и тем более не сопротивляется «обаянию европейской культуры», противопоставляя ей «собственные ценности» (ср. [5. С. 201–202, 221]). «Путешествие из Алеппо в Париж» – это еще не просветительская *рихла* XIX в., но уже и не региональная география на автобиографической основе с элементами *фада'ил*. Живость и драматизм изложения позволяют говорить об этом произведении как о памятнике художественной литературы.

Библиография

1. *Дийаб, Ханна.* Мин Халаб ила Барис (Рихла ила билат Луис ар-Раби‘ ‘ашара) / под ред. М. Джаруш и С. А.-С. Джубран. Бейрут – Багдад, 2017.

2. *Dyab, Hanna* (1764): ms. 254. coll. Paul Sbath (Biblioteca Apostolica Vaticana), Rom.

3. *Dyab, Hanna.* D'Alep à Paris: Les pérégrinations d'un jeune syrien au temps de Louis XIV. Translated by Paule Fahmé-Thiéry,

Bernard Heyberger and Jérôme Lentin. Paris: Sinbad-Acte Sud, 2015.

4. *Galland, Antoine.* Le Journal d'Antoine Galland (1646–1715): La période parisienne, vol. 1: (1708–1709) / edited by Frédéric Bauden and Richard Waller. Peeters, 2011.

5. *Кирпиченко В. Н.* Рифа'а ат-Тахтави и его книга «Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа…» // Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа, или Драгоценный диван сведений о Париже. Москва: Наука, 2009. С. 197–233.

6. *Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. В 6 т. М.– Л., 1957. Т. 4.

7. *Крачковский И. Ю.* Христианско-арабская литература и ее значение // Крачковский И. Ю. Труды по истории и филологии христианского Востока; сост. А. А. Долинина. М., 2015. С. 37–41.

8. *Куделин А. Б.* Беллетристические элементы в «Жизнеописании Пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама // Studia Litterarum, 2019. Т. 4, № 1. С. 28–69.

9. *Bottigheimer, Ruth.* Reading for Fun in Eighteenth-Century Aleppo: The Hanna Dyâb Tales of Galland's Mille et une nuits // Book history. 2019. Vol. 22. P. 133–160.

10. *Heyberger, Bernard.* Introduction // Dyab, Hanna, D'Alep à Paris. Les pérégrinations d'un jeune syrien au temps de Louis XIV. Récit traduit de l'arabe (Syrie) et annoté par Paule Fahmé-Thiéry, Bernard Heyberger et Jérôme Lentin. Paris: Sinbad-Acte Sud, 2015. P. 7–47.

11. *Holdenried, Michaela.* Travelogue // Wagner-Egelhaaf, Martina et al., Handbook of Autobiography / Autofiction. De Gruyter, 2019. P. 675–681.

12. *Kallas, Elie.* Aventures de Hanna Diyab avec Paul Lucas et Antoine Galland (1707–1710) // Romano-Arabica. 2015. XV. P. 255–267.

13. *Kilpatrick, Hilary.* Between Ibn Battuta and al-Tahtawi: Arabic Travel Accounts of the Early Ottoman Period // Middle Eastern Literatures. 2008. Vol.11, № 2. P. 233–248.

14. *Larzul, Sylvette.* Further Considerations on Galland's Mille et une Nuits: a Study of the Tales told by Hannâ // Marvels &Tales. 2004. Vol. 18, № 2. P. 258–271.

15. *Lentin, Jérôme.* Note sur la langue de Hanna Dyab // Dyab, Hanna, D'Alep à Paris. Les pérégrinations d'un jeune syrien au temps de Louis XIV. Récit traduit de l'arabe (Syrie) et annoté par Paule Fahmé-Thiéry, Bernard Heyberger et Jérôme Lentin. Paris: Sinbad-Acte Sud, 2015. P. 48–51.

16. *Marzolph, Ulrich, and Richard van Leeuwen.* The Arabian Nights Encyclopedia. 2 vols., ABC–Clio, 2004.

17. *Marzolph, Ulrich.* Les contes de Hanna // Les mille et une nuits. Eds. É. Bouffard and A.-A. Joyard. Paris: Institut du Monde Arabe, 2012.

18. *Marzolph, Ulrich.* A scholar in the making: Antoine Galland's early travel diaries in the light of comparative folk narrative research // Middle Eastern Literatures. 2015. Vol. 18, № 3. P. 283–300.

19. *Pinault, David.* Story-Telling Techniques in the Arabian Nights. Leiden: Brill, 1992.

20. Schahadat Schamma Diary // Handbook of Autobiography 549 *Wagner-Egelhaaf, Martina et al.*, Handbook of Autobiography / Autofiction Ed. by De Gruyter, 2019.

21. *Stephan, Johannes.* Von der Bezeugung zur narrativen Vergegenwärtigung. Fokalisierung im Reisebuch des Syrers 'anna Dyab (1764) // DIEGESIS. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung / Interdisciplinary E-Journal for Narrative Research 4.2. 2015. P. 52–80.

Глава V

*Роль русской литературы в судьбе Михаила Нуайме**

Ливанец Михаил Нуайме (1889–1988) на всю жизнь сохранил любовь к русской литературе. Он сначала окончил русскую школу в родной деревне Бискинта, а затем и русскую учительскую семинарию в Назарете, где его любимым предметом была словесность. Учась в Назарете и упорно занимаясь русским языком, М. Нуайме читал Жюля Верна в русском переводе, некоторые рассказы Чехова и Толстого, «Преступление и наказание» Достоевского. Но изучение русского языка давалось нелегко. По признанию Нуайме, «даже при том, что в моем сердце поселилась грусть по причине его недостаточного знания, во мне зародилось восхищение русской литературой и боль за арабскую литературу в сравнении с ней. Я вдруг осознал, как остро мы нуждаемся в литературе, черпающей из жизни, и в литераторах, которые не увлекаются всякой шелухой. Вот почему я завидовал знаменитым в то время писателям и поэтам, лелеял мечту быть одним из них, писать так, как пишут русские» [4. С. 110].

Суждено было осуществиться мечте М. Нуайме «побывать в стране, родившей Толстого». Время учебы в духовной семинарии в Полтаве (1906–1911) оказалось важной порой

*Э. А. Али-заде

его жизни. Здесь Нуайме погрузился в русскую литературу. Она открыла перед ним «новый мир», полный чудес, и он навсегда полюбил этот мир. «Я читал с жадностью,– говорил Нуайме.– Едва ли существовал какой-нибудь русский писатель, поэт или философ, которого бы я не перечитал» [2. С. 226]. Здесь же он принялся писать дневник, последовав примеру русского поэта Никитина[1] после того, как прочел его дневник, который произвел глубокое впечатление на душу Нуайме.

В дневнике Нуайме записывает свои впечатления о России, ему поверяет размышления над прочитанными книгами русских авторов. Юношу из далекой Бискинты приводят в трепет «Демон» и другие поэтические произведения Лермонтова: «Что за поэзия! – восклицает он.– Как она возвышенна! Горы Кавказа кажутся в его поэзии прекраснее, чем в природе… Если бы я был поэтом, я бы воспел твои красоты, о Ливан, о колыбель моего детства и средоточие моих мыслей… Боже, какие чувства возбудил во мне этот поэт, какое влияние оказывает он на мысли и мечты… С тех пор, как я прочел Лермонтова, мной овладело непреодолимое желание писать стихи».

Нуайме пленяют «Черный туман» Гнедича[2], «Опыт философии русской литературы» Андреевича, сочинения Горького, Оренбургского[3], Золотарева[4]. Он благоговеет перед гением

[1] Имеется в виду Никитин Иван Саввич (1824–1861), автор многочисленных рассказов в стихах из народной жизни, тоже учился в одной из семинарий и вел дневник. В 1861 году издал книгу «Дневник семинариста».

[2] Имеется в виду сборник русского прозаика, драматурга, переводчика, историка П. П. Гнедича (1855–1925) «Черный туман. Повести и рассказы» (СПб., 1911).

[3] Русский писатель С. И. Гусев-Оренбургский (1867, Оренбург – 1963, Нью-Йорк). После учебы в духовной семинарии принял сан священника, но спустя шесть лет отказался от него и всецело посвятил себя литературной деятельности. Он – автор повестей и рассказов. Одним из его лучших произведений признана повесть «В стране отцов» (1904).

[4] По-видимому, имеется в виду А. А. Золотарев (1879–1950), русский религиозный философ, писатель, литературный критик, публицист. Учился в Киеве в духовной

Гоголя и даже слагает о нем стихотворение. Но наибольшее восхищение Нуайме вызывает Л. Толстой, по его определению, «факел, сияющий во всех странах мира», ставший для юного семинариста «учителем и руководителем». Осознавая бедность арабской литературы по сравнению с русской, он писал: «Литературный застой во всем говорящем по-арабски мире бросился мне в глаза, когда я покинул Россию. Это действовало удручающе и было обидно до крайней степени для человека, воспитанного на тонком искусстве Пушкина, Лермонтова и Тургенева, на смехе сквозь слезы Гоголя, на увлекательном реализме Толстого, на литературных идеалах Белинского, и наконец, на высокой человечности самого мощного, глубокого, полного и наиболее проникновенного среди всех русских писателей – Достоевского». Нуайме глубоко потрясла «весть о том, что Толстой покинул свой дом однажды в ноябре 1910 года», и этот акт он воспринял как «победу, которую одержал этот человек в борьбе с самим собой» [2. С. 224–225].

В конце 1911 г. Нуайме эмигрировал в Америку и поселился в небольшом городке Валла-Валла, а в 1916 г. перебрался в Нью-Йорк, где в журналах арабских эмигрантов «ас-Саих» и «ал-Фунун» печатал свои литературно-критические статьи, которые позднее вошли в его сборник «Сито» (Каир, 1923). Нуайме отверг нормативный подход к искусству, характерный для классической поэзии с ее неизменными размерами, ритмикой и рифмой.

В связи с 50-летием со дня смерти Толстого, отмечаемым во всем мире, вышел специальный «толстовский номер» бейрутского журнала «ат-Тарик» (1961, № 2) [5. С. 16], где помещена статья Нуайме «Гигант духа и пера». Нуайме еще в 1957 г. признавал, что из произведений Толстого он узнал, как русский народ проливал кровь, защищая свою родину, и какие адские муки приносит война, узнал, что русская

академии, позже в Петербургском университете и Сорбонне.

душа стремится к миру, любви, терпимости и непротивлению злу злом, а Ясная Поляна стала для него маяком, свет которого освещал его дни и путь постижения добра и зла, жизни и смерти. В юбилейной статье в «ат-Тарике» Нуайме отмечал, что Толстой с течением времени нашел смысл жизни в служении Богу. Отец небесный для Толстого – это любовь, настоящая, искренняя, означающая прощение, терпение, самоотречение, воздержание от земных услад и соблазнов. «Непротивление злу злом явилось краеугольным камнем новой философии Толстого, но он оказался неспособным применить его на практике»,– вслед за другими исследователями утверждает Нуайме.

В 1956 г. в журнале «ат-Тарик» (№ 3) была опубликована статья М. Нуайме «Достоевский – суфий». Нуайме относил Достоевского к «великим людям» и говорил, что вся его жизнь была связана с жизнью «блестящей плеяды мыслителей и писателей славянской страны», таких, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Белинский, Некрасов, Островский, Тургенев, Толстой – «тех гигантов, которые создали новую Россию своим новым литературным творчеством, в котором представлена жизнь – особенно жизнь русского народа – в самых достоверных ее внешних и внутренних чертах». По мысли М. Нуайме, Достоевского после первого его романа стала занимать злободневная проблема – природа человека. «Он хотел исследовать корни зла, истоки страданий в человеке, равно как и в природе». Именно поэтому, считает ливанский писатель, во втором периоде литературной жизни Достоевский погрузился в глубины человеческой души в поисках ее тайн и создал романы «Идиот» и «Преступление и наказание», где блестяще «описал борьбу добра и зла, борьбу совести с грехом, и эта борьба завершается тем, что как бы зло ни переходило границы, оно не затмит добро в человеке, и как бы человек ни был низок, не за-

молкнет живой голос совести внутри него»,– утверждает Нуайме [3. С. 13].

Нуайме-писатель, почерпнув в сочинениях русских классиков близкие ему идейно-эстетические воззрения, воплощал их в собственных произведениях на всем протяжении своего долгого творческого пути.

Библиография

1. *Али-заде Э. А.* Русская литература и арабский мир (к истории арабо-русских литературных связей). Книга 1. МБА, 2014.

2. *Крачковский И. Ю.* Избр. соч. М.– Л., 1956. Т. 3. С. 224–225, 226.

3. *Нуайме М.* Дустуйифски ал-мутасаввиф (Достоевский–мистик) // Ат-Тарик. Бейрут, 1956, № 3.

4. *Нуайме М.* Мои семьдесят лет. М., 1980. С. 110.

5. Ат-Тарик. 1961, № 2.

Глава VI

*Библейская мифология в художественной прозе и драматургии Михаила Нуайме**

В 2019 году исполнилось 130 лет со дня рождения великого ливанского писателя, философа, поэта, драматурга, публициста Михаила Нуайме. Занимаясь долгое время исследованием художественной прозы этого уникального автора и возвращаясь к нему снова и снова, мы постоянно находим какие-то новые грани его творчества, которые, несмотря на возросшее в последнее время внимание к нему, остаются недостаточно освещенными до сих пор.

Во всех официальных источниках день рождения Михаила Нуайме датируется 21 ноября, однако благодаря его мемуарам «Семьдесят лет» («Саб'ун») известно, что эта дата была выбрана достаточно произвольно, потому что и его родные, и местный священник помнили только, что он родился под Михаилов день, т.е. день Михаила-архангела. В первом томе мемуаров Михаил Нуайме сообщает, что после его возвращения из США в 1932 г. ему однажды «явилась во сне» настоящая дата его рождения – 17 октября [10. С. 155], и сейчас в некоторых источниках она уже зафиксирована.

Восприятие самими ливанцами творчества Михаила Нуайме всегда было разным – от признания величия до полного

*И. Е. Билык

отрицания, поэтому хочется особо отметить тот факт, что ливанская диаспора в Москве торжественно отметила данное событие (понятно, что в самом Ливане на тот период была слишком сложная обстановка для каких бы то ни было празднований и чествований).

В исследованиях отечественных ориенталистов, начиная с И. Ю. Крачковского и А. Е. Крымского, затем А. А. Долининой и многих других, всегда уделялось внимание полтавскому периоду жизни М. Нуайме и тому факту, что будущий классик был исключен из полтавской духовной семинарии из-за его «участия» в революционной деятельности, хотя это участие заключалось всего лишь в написании им стихотворения «Замерзшая река», под символикой которой угадывалась Россия и пророчества о том, что «река-Россия» скинет «оковы льда» (деспотизма.– *И. Б.*). Также известно, что, несмотря на исключение, ему было разрешено сдать выпускные экзамены.

Из мемуаров Михаила Нуайме понятно, что именно в этот период не без влияния поздних сочинений нашего великого классика Л. Н. Толстого он разочаровался в институте церкви как таковом, но, по признанию самого писателя, был восхищен образом Иисуса Христа. Именно эти два факта – антиклерикализм писателя (характерный и для сиро-американской школы, и еще ранее – для арабского просветительства) и интерес к образу Иисуса Христа и стали той призмой, сквозь которую чаще всего рассматривалось творчество М. Нуайме. Однако то, что писатель получил серьезное духовное образование, недооценивалось исследователями. А ведь именно блестящее знание христианских текстов и, в частности, библейской мифологии, размышления об основных постулатах христианства, по-видимому, и подвели писателя к осознанию и выработке тех духовных ценностей, которыми наполнено его творчество, и прежде всего его художественная проза и драматургия.

Мы неоднократно писали о многочисленных евангельских аллюзиях и реминисценциях в «Книге Мирдада» (англ. версия 1949, авторская арабская версия 1952) [1, 2, 3, 4]. О многом говорит личность главного героя. Так, Мирдад появляется в храме-ковчеге в 26 лет, а проповедовать начинает в возрасте 33 лет; история строительства храма-ковчега, приводимая в романе трижды с разной степенью подробностей, явно намекает на четыре канонических Евангелия; эпизод с подкупом Химбала [9. С. 152–161], ученика Мирдада, которому предлагают предать учителя за вознаграждение, явно восходит к истории Иуды и тридцати сребреникам и т.п.

Однако сама история книги исходит из старозаветного мифа о праведном Ное, последнем из ветхозаветных патриархов, происходящих по прямой линии от Адама, спасенном Богом от Всемирного потопа и ставшем продолжателем рода человеческого. Так, «Книга Мирдада» начинается с того, что герой-рассказчик видит на вершине высокой горы развалины храма и слышит бытующую в этих местах легенду о том, что умирающий Ной призвал к себе своего сына Сима и приказал ему построить на вершине самой высокой горы храм в виде ковчега с тем, чтобы там постоянно жили 9 монахов, «вели аскетический образ жизни и хранили вечный огонь веры» [9. С. 7–9]. В библейском тексте, как известно, речь шла о восьми людях: Ной с женой и его три сына с женами. В отличие от библейского, в ноевом ковчеге М. Нуайме существует девятый человек, проникший туда тайно от всех, кроме Ноя, но именно этот девятый (Мирдад – *И. Б.*) и спасает ковчег, а, следовательно, и все человечество от гибели. Каждая проповедь Мирдада, как и вся книга, заканчивается фразой: «Так я учил Ноя, так я учу и вас» [9. С. 324].

Новую интерпретацию получает в романе и мифологема Всемирного потопа. Мирдад говорит о том, что «Ной, победив свой потоп, не победил ваш, а указал вам путь к победе… Каждый из вас – потоп в себе» [9. С. 313]. Здесь имеется в виду

«потоп страстей», который существует в каждом человеке и является результатом двойственного восприятия мира.

Одно из основных положений своей концепции мира – преодоление двойственности, или дуализма восприятия действительности человеком (т.е. деление всего существующего в мире на противоположности: доброе и злое, дружеское и враждебное, светлое и темное и т.п.) ливанский классик связывает прежде всего с ветхозаветным мифом об Адаме и Еве [9. С. 264–275]. Так, писатель считает «изложение первой человеческой истории наивным в своей основе и высоким по смыслу» [9. С. 265]. Адам, «человек, который произошел от Бога, был богом-ребенком, легко ведомым, вялым в деятельности, не делавшим хорошо работу и не создающим ничего. И он, хотя и обладал качествами божественности, все еще оставался ограниченным, как и все дети, в знании скрытых сил и их применения» [9. С. 265]. Рассуждая далее, писатель приходит к мысли о том, что Адаму необходима была помощь, и создать он себе мог ее только сам. И только из себя. Поэтому «Ева не была новым куском глины и новой душой. Но она была из глины самого Адама и его собственной души – плотью от его плоти, костями от его костей. Не была Ева новым созданием. Она лишь половина человека, который разделился на две половины: одна из них – мужская, названная Адамом, вторая – женская, названная Евой. …Такова природа неосознанного единства: разделяться на две половины и становиться двойственным, чтобы вернуться к тому соприкосновению, что порождает двойственность, и затем осознать свое единство» [9. С. 266–267]. Другими словами, по представлению писателя Адам и Ева, то есть женское и мужское начала, были одним целым, как и все остальные противоположности (свет и тьма, добро и зло и т.п.). Отсюда логично вытекает представление о противоположностях как о двух половинах одного целого. Противоположны эти две половины целого только в сознании человека.

В преодолении подобного восприятия действительности писатель видит путь к спокойствию души, внутреннего мира человека, а, следовательно, и внешнего мира, к достижению гармонии, состояния так называемого «полного (или совершенного) равновесия (*ат-тавазун ал-камил*)» [9. С. 67].

История Евы и змея-искусителя описана в романе как поэтичная и очень осязаемая, как картинка из жизни, наполненная красками чувств и ощущений Евы:

«Разве вы не пытались много раз вообразить эту удивительную человеческую историю? Разве вы не представляли, как Ева украдкой пробирается среди деревьев Эдема, оглядываясь по сторонам, в страхе, чтобы ее не увидел кто-нибудь, и ее сердце трепещет в груди, как птица бьется в клетке, и нервы ее, как натянутые струны, и сильное желание охватывает ее, играя на ее губах, и вот она протягивает дрожащую руку, чтобы сорвать один из манящих плодов? Разве вы сами, затаив дыхание, не следили за ней, когда видели, как она срывает запретный плод, как ее зубы впиваются в свежую мякоть плода, чтобы ощутить вкус сладости, длящейся мгновение, чтобы превратиться в вечное наказание для нее и всего ее потомства?» [9. С. 268–269].

Оживляя таким образом старозаветные картины, Михаил Нуайме как бы заставляет современного читателя не только задуматься над давно известными эпизодами мифологической истории человечества, но и самим их прочувствовать, что, соответственно, свидетельствует и об отношении писателя к этой истории, наполненном не только размышлениями и раздумьями в поисках истины, но и ярким творческим воображением.

Та же идея преодоления двойственности восприятия действительности развивается писателем и в пьесе «Иов» («Аййуб», 1966, опубл. 1967), написанной по мотивам ветхозаветной Книги Иова и до сих пор не ставшей предметом специального исследования.

Книга Иова, входящая в состав Танаха (еврейского Священного Писания, или еврейской Библии) и Ветхого Завета христианской Библии, представляет собой высокопоэтичный текст, наполненный глубоким непреходящим смыслом и рассуждениями, которые волновали человечество на протяжении всей его истории и не потеряли своей актуальности до сих пор, поскольку вряд ли можно найти человека, никогда не сетовавшего на судьбу, на несчастья, боль и утраты, не задающегося вопросом о том, что явилось первопричиной его страданий и разочарований. Естественно, что Книга Иова привлекала внимание многих исследователей, толкователей, переводчиков. Сюжет ее сводится к истории Иова, богатого жителя земли Уц, отличавшегося благородством и праведностью, которого решил испытать сомневающийся в его богобоязненности Сатана, испросив на это разрешение у Бога. Иов подвергается различным испытаниям, его лишают имущества, детей, насылают проказу, но сломить его нравственность, его непоколебимую веру не удается, и тогда Бог возвращает ему все, при этом приумножив его богатство.

В книге заложено определенное драматургическое начало, так как она во многом строится на монологическом и диалогическом материале, за исключением сюжетных пролога и эпилога.

Пьеса М. Нуайме «Аййуб»[1] как бы развивает это драматургическое начало, давая возможность читателю-зрителю представить события жизни героя и сохраняя при этом фабулу библейской истории. Небольшая, но весьма насыщенная и эмоциональная по содержанию пьеса состоит из четырех частей (*фусул*), причем разных по объему. Архитектоника пьесы достаточно стройна и в целом соответствует основной сюжетной линии первоисточника. Первая часть (23 страницы): экспозиция – действие разворачивается в доме Айй-

[1] Здесь и далее мы называем героя М. Нуайме Аййуб с тем, чтобы при сравнении с источником (Книгой Иова) было понятно, о ком идет речь.

уба до свалившихся на него несчастий и завершается весьма драматичной завязкой – дурное предчувствие не обманывает Аййуба. Разговор с дочерью прерывается появлением жены, которая сообщает о конфликте, возникшем между двумя сыновьями Аййуба – каждый из них обвиняет другого в том, что тот имел любовную связь с его женой. Конфликтная ситуация приобретает такую остроту, что Усиб прибегает в дом отца, спасаясь от Балака, который в состоянии опьянения намеревается убить брата. И только отчаянные действия Зулейхи и Талиды, которые сумели выбить кинжал из рук Балака, предотвращают трагедию. Аййуб едва верит услышанному: «До вчерашнего дня они были как одно целое … Это невозможно в доме Аййуба» [8. С. 36–37]. Ответная реплика Зулейхи достаточно пространна:

«Это стало возможным. И в доме Аййуба. Дом Аййуба – это легенда, которая жила, чтобы умереть сегодня. Дом Аййуба – завеса из красивой иллюзии, которую разрывают сейчас пальцы отвратительной реальности (*ал-ваки' ал-баши'*). Дом Аййуба – это башни из песка, которые рассеивает ветер. Ты думал, что ты над людьми. Ты думал, что ты друг Бога и гарантирован от его действий и оценок. Обратись же к нему теперь. Моли его, чтобы он примирил твоих сыновей, чтобы вернул мир в твой дом, обуздал бурю, которая налетела на тебя, прогнал черную тучу от твоей головы. Моли, если он слышит. Если он ответит. Но он не слышит и не отвечает. Он глух и нем…» (здесь и далее перевод цитат из пьесы «Аййуб» автора главы – *И. Б.*) [8. С. 37–38].

И далее, реагируя на слова Усиба о том, что его хочет убить брат, жена Аййуба восклицает, обращаясь к мужу: «Ты слышал, глупец? Ты видел, о несчастный? Вот к чему привело твое попустительство. Вот к чему привела тебя твоя вера в твоего Бога» [8. С. 39].

Вторая часть (28 страниц) представляет собой развитие действия и содержит беседу Аййуба с Сархабилем и появ-

ление неких мистических персонажей. Третья часть самая объемная – 33 страницы. Это кульминация – страдания Аййуба и освобождение от них. И, наконец, финал – гимн Сархабила – всего 2 страницы.

Особый интерес вызывает предисловие М. Нуайме к пьесе. Изложив лаконично, но очень емко и точно содержание ветхозаветного текста, автор признается в том, что он не «сковывал себя историей Иова, взяв из нее лишь основные события» [8. С. 14].

М. Нуайме вводит ряд новых (по отношению к источнику) персонажей, а также дает имена собственные тем персонажам, которые известны по Книге Иова. Так, в пьесе фигурируют жена Аййуба – Зулейха (в источнике она не названа и только упоминается во второй главе); дочь Аййуба – Талида; сыновья Усиб и Балак (все они не названы в источнике) и ткач по имени Сархабил. Кроме того, автор вводит трех персонажей, обозначенных как Белый Господь, Синий Господь и Красный Господь, а также четырех посланников, основная функция которых сводится к информированию Иова о том, какие бедствия постигли его близких, дом и т.п.– в полном соответствии с Книгой Иова.

В том, что касается трех друзей Иова – Елифаза Феманитянина, Вилдада Сахеянина и Софара Наамитянина, на полемике которых с Иовом строится ветхозаветная Книга, то у М. Нуайме они упомянуты в третьей части пьесы устами Зулейхи: «Возможно, тебя научили этому три твоих друга – ат-Таймани, аш-Шухи и ан-Нааматани?[2] Мне надоело, что они сидели рядом с тобой семь дней и ночей в молчании, а потом начали безжалостно укорять тебя и приписывать твои несчастья множеству грехов, которые ты совершил» [8. С. 83].

Намек на оппонентов старозаветного Иова содержится и в диалоге двух основных героев, когда Сархабил сообщает, что не приходил к Аййубу раньше, потому что слышал

[2] Арабские аналоги ветхозаветных имен.

о том, что к нему пришли его друзья: «Они из мира знания и мудрости, а кто я, в моем невежестве и простоте?» [8. С. 96]. Аййуб парирует: «Возможно, в твоем невежестве и простоте намного больше осознания и понимания, чем в их науке и мудрости» [8. С. 97]. И далее устами Аййуба автор дает свою оценку библейским персонажам: «Они пришли, движимые состраданием надменным, упиваясь своей собственной добродетельностью по отношению к порокам других» [8. С. 97].

Действие пьесы разворачивается в арабском мире, куда писатель «переносит» страну Уц. В предисловии М. Нуайме пишет: «Странно, но как-то раз, прочитав ее [книгу], я представил Аййуба арабским эмиром и представил землю Уц, в которой он жил, как будто она была [расположена] недалеко от известного города Петра, и эта фантазия осталась начертанной в моем воображении во время написания пьесы» [8. С. 9]. Отсюда в авторской ремарке к первому действию появляется «большой дом, обставленный как лучшие дома арабских эмиров» [8. С. 19].

Основными героями произведения являются Аййуб и Сархабил. Аййуб, в целом соответствующий своему ветхозаветному прототипу, вводится в пространной авторской ремарке к первой части:

«Аййуб сидит на диване в центре комнаты, охватив руками голову, опершись локтями о колени. Его взгляд устремлен в пол… как будто он погружен в глубокое созерцание. На нем желтый шелковый плащ с разрезом от подбородка до середины груди, обшитый позументом по краям разреза и рукавам, на ногах – красные туфли (бабуши – И. Б.). В его длинной и красивой бороде пробивается седина. Его волосы спускаются до плеч, голова непокрыта. Его смуглое лицо, лишенное морщин, несет отпечаток достоинства, мужественности, мудрости и благочестия» [8. С. 19].

Вторая подробная ремарка содержится в третьем действии, где автор описывает состояние героя:

«Лунная чистая ночь. Сцена представляет собой голую землю с кучей пепла посредине. Аййуб, на котором нет одежды, кроме некоего подобия набедренной повязки, катается по пеплу. Он похудел до такой степени, что кажется огромным скелетом, обтянутым кожей, покрытым язвами с головы до пят. На его бороде и оставшихся волосах – пепел…» [8. С. 77].

Что касается Сархабила, он – абсолютное воплощение авторского замысла. Однако, пространно рассказывая в предисловии, с какой целью введено в пьесу то или иное действующее лицо, по поводу Сархабила М. Нуайме ограничивается лишь замечанием: «Также я создал один персонаж, о котором в Книге Иова нет никакого упоминания, и назвал его Сархабил» [8. С. 14]. Вместе с тем Сархабил играет в произведении ключевую роль.

Ввиду его важности для понимания идейного содержания всей пьесы остановимся на нем подробнее. О его существовании читатель-зритель узнает в первом действии. Талида приходит к отцу в смятенном состоянии, которое не может объяснить. Она как будто предчувствует беду, ей кажется, что «огромное черное облако наползает [на нее] и почти окутало ее». Все потеряло для нее ценность: «украшения, молодые люди, свадьба, деньги… Все ничтожно. Все презренно… И только один человек» заставляет ее переживать. [8. С. 24]. И это – ее горячо любимый отец. Несмотря на все вопросы Аййуба, она не понимает, откуда взялся охвативший ее страх. В ответ отец признается, что тоже испытывает нечто подобное и именно поэтому отказался идти на праздник к сыну Балаку и погрузился в размышления. Талида считает, что эти чувства не могли возникнуть беспричинно, а Аййуб полагает, что единственный человек, который может объяснить происходящее,– ткач Сархабил. Автор вводит его словами Аййуба:

«Это – удивительный человек, странный… Он сидит весь день за своим простым ткацким станком, в его руке – челнок, который он отталкивает правой рукой, чтобы подхватить и вернуть его левой рукой. На его станке натянуты нити разных видов, цвета и длины. Он собирает их здесь и раз-

деляет там. Некоторые из них он обрывает, другие – связывает. И так он делает, пока не создает из них ткань, которую он сконструировал своей мыслью и воображением. Ткань, возможно, будет покрывалом или ковром или материалом, который носят самые богатые богачи или самые бедные бедняки» [8. С. 30].

В ответ на просьбу Талиды рассказать ей еще о Сархабиле Аййуб дает ему следующую характеристику:

«Немногословный. Воздержанный, благородный в речах. Дальновидный. Со спокойными чертами лица и обремененный годами. Однако он несет их [годы], как старое дерево несет свою листву. Его волнуют, а он не волнуется. Его обманывают, а он не обманывается. Не дарит подарков и не принимает дары. Не клевещет и не слышит клеветы. Он довольствуется малым, только тем, что приносят ему его руки. Терпеливый, не жалуется людям на свои заботы, но заботится о жалобах людей. Мудрый, когда он говорит. Мудрый, когда он молчит. Он живет в нашем мире, но как будто он не из нашего мира. Удивительный человек, странный» [8. С. 31–32].

Во втором действии непосредственное появление Сархабила на сцене предваряется авторской ремаркой:

«Сцена представляет собой некий сарай, в центре которого углубление: двухметровое в ширину и длину и полутораметровое в глубину. В нем старый ткацкий станок, от которого отходят тонкие нити белой шерсти. Внизу ткацкого станка большая бобина, вокруг которой намотана какая-то ткань. Сархабил, высокий и худой, сидит за ткацким станком спиной к зрителям. Он толкает челнок вправо и влево, время от времени останавливаясь, чтобы поправить нить или ткань рукой. Его лысина блестит на свету, а оставшиеся седые волосы спускаются на плечи. Его движения свидетельствуют о жизненной силе, необычной для его возраста» [8. С. 45].

Ткач водит челноком и напевает вполголоса:

«Нити, нити,
Шелк и шерсть,
Хлопок и волосы,
Длинные и короткие,
Тонкие и толстые [грубые],

Древний ткацкий станок,
Такой же худой, как ты, о Сархабил!
Мы ткем. Нас ткут.
Мы ткем сеть
И становимся сетью.
Она исчезает и появляется,
Тут или там.
Утомляются руки
И остается ткань,
И мы все ткем, и нас все ткут,
Пока не провозгласит поводырь:
«Хватит тебе, хватит тебе,
О Сархабил!» [8. С. 46].

Очевидно, что этому персонажу и его деятельности драматург придает некий символический, даже сакральный смысл, который сопоставим с промыслом Божьим. Разумеется, ремесло героя выбрано не случайно. Архетип «нить» как связанный с жизнью, переплетениями судеб и т.п. зафиксирован в мифологии и фольклоре многих традиционных культур[3]. Интересно, что в средневековой арабской поэзии мы находим образ Аллаха, который занимается «ткачеством» положительных качеств: так, в стихотворении в жанре инвектива (*хиджа'*), сравнивая оппонента с собакой, Ибн ар-Руми (IX в.) пишет: «И в ней [собаке] есть хорошие качества, которые выткал Аллах (*хакаха-л-лах*)» [Цит. по 11. С. 187][4].

Почему ткач назван Сархабилом? Думается, что М. Нуайме, хорошо знакомый с русской литературой и ее «говорящими» антропонимами героев, не мог дать, по существу, главному персонажу драмы ничего не значащее имя. Рассмо-

[3] Например, мойры в греческой мифологии [6. С. 169] и др.

[4] Заслуживает внимания тот факт, что в многочисленных публикациях этого стихотворения в интернете вместо глагола «хака» употребляется «хамаака», что не имеет смысла, например: http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=61933; https://www.startimes.com/?t=13798450 и др. (дата обращения: 20.06.2020).

трим это имя в двух вариантах – Сархабил и Шархабил, так как явление «передвижения» симилянтов «с-ш», как и некоторых других звонких и глухих звуков, в семитских языках известно и подробно описано [5. С. 60–63][5]. Тот факт, что оба варианта встречаются – впрочем, достаточно редко – в арабском антропонимическом ареале[6], тем не менее не проливает свет на этимологию лексемы. Слово «Шархабил» существует в персидском языке в значении «история, рассказ». В турецком языке «Sherh» означает «объяснение, разъяснение», что, по-видимому, восходит к арабскому «шарх». Кроме того, в арабском языке в корне «сараха» есть и значение «погружаться, углубляться во что-либо», а прилагательное «сархан» означает «задумавшийся, замечтавшийся». Вместе с тем нельзя не обратить внимания на подобие имени Сархабил древнееврейским составным именам[7]. В таком случае «Шархабил-Сархабил» может трактоваться как «объяснение Богом», где «би», соответственно, является предлогом (или «объяснение, данное Богом», или «задумывающийся о Боге»), что вполне соответствует функции данного героя в пьесе М. Нуайме.

Ключевым для понимания авторского замысла становится второе действие, которое целиком строится на философском диалоге двух основных героев. Сархабил думает, что Аййуб пришел к нему за своей новой абайей[8], и сообщает, что она

[5] На самом деле это явление встречается и в неродственных языках, например, «фиалки» – перс. «бенавше», ар. «банафсадж».

[6] Например, Сархабил (а в некоторых текстах он же Шархабил) – один из военачальников ʻУмара ибн ал-Хаттаба – покоритель территории современной Иордании) – рубеж VI–VII вв.; это имя встречается в современном Марокко; Шархабил Ахмед – известный современный суданский певец – 1935 г.р.) и т.п.

[7] Например, Михаил, где «ми» – «тот, кто» – «х», оно же «к» (Микаэль, Микеле), в ряде европейских вариантов и даже «г» (Мигель), или «ч» (Мичеле) восходит к частице подобия «к», и последняя часть «ил» («эль», «иль») обозначает «Бог», т.е. Михаил – «подобный Богу».

[8] Вид арабской верхней одежды.

еще не готова. Но Аййуб, услышавший пение ткача, просит объяснить ему его смысл. Сархабил, пытающийся сначала сказать, что особого смысла в его «бормотании» нет, тем не менее удовлетворяет просьбу гостя. «Разве каждый звук, образ, движение не наполнено смыслом?… Однако человек должен его понять» [8. С. 48]. На просьбу Аййуба объяснить, что значит «мы ткем, нас ткут» Сархабил заявляет, что Аййуб поставил его в трудное положение и должен ему помочь выбраться, потому что «есть такие вещи, которые ощущаются, но их нельзя ни описать, ни объяснить, потому что объяснение портит их – разрушает полностью» [8. С. 49–50]. В ответ на просьбу привести пример Сархабил просит гостя ответить на вопрос, кем является он, ткач, в глазах Аййуба и других людей. «Человек, который занимается ткачеством и делает это в высшей степени искусно, а еще у него доброе сердце, острый ум, чистые намерения и душа»,– отвечает Аййуб [8. С. 50]. Сархабил предлагает отвлечься от характеристики душевных качеств, оставив только одно определение – ткач, но характеризует себя как ткача другого рода – «ткача миров, ткача бытия». Он объясняет, что тот, кто что-то производит, вкладывает в результаты своего труда душу:

«Вот я тку абайю господину Аййубу. Когда я это делаю, меня охватывает странное чувство, как будто я тку в ней себя: мой образ в мельчайших деталях, мое дыхание, биение пульса, мысли, тревоги, мой характер, мечты, боль. Одним словом – всего Сархабила. Поэтому, когда господин Аййуб ее наденет, он наденет с ней также Сархабила. … и даже больше, чем Сархабила. Он наденет того человека, кто произвел станок, те растения и животных, из которых получены нити и все силы, которые помогали друг другу в создании этих растений и животных… Значит, господин Аййуб, надевая абайю, которую я соткал для него, наденет все бытие» [8. С. 52–53].

Далее Сархабил объясняет, что его «ремесло – самое удивительное… Все, что есть в мире, постоянно занимается ткачеством. Днем и ночью. Осознанно и неосознанно. Наша

жизнь – это постоянное ткачество… И ткань проникает одна в другую, и значит, ткущий становится тканью… И значит, все бытие – огромный ткацкий станок. И значит, то, что ткется на нем, есть огромная ткань. И значит, ты и я, и все, что на земле, на небе и в космосе – эта ткань… И это проблема ощущения, …а не проблема логики и доказательства. Это – картина, которая ощущается и не описывается» [8. С. 54–55]. Аййуб понимает, что «бытие проникает в тебя (человека – *И. Б.*) до такой степени, что не остается ничего разделяющего тебя и его (бытие.– *И. Б.*)» [8. С. 56]. Аййуб опасается, что он «растворится, как соль в воде» [Там же.], на что Сархабил возражает: «Кто сказал тебе, что растворение означает потерю бытия? Оно означает продолжение бытия. Растворяется соль в воде, но остаются соль и вода. Теряется нить в ткани, но остается нить, пока остается ткань. И ты, и я… две нити в огромной ткани, которая есть бытие» [8. С. 57].

Аййуб задается вопросом, где же тогда ответственность человека, его воля и свобода. У Сархабила есть ответ и на этот вопрос: «Мне кажется, о мой господин, что ты ответственен до той степени, до которой ты осознаешь себя в другом и другого в себе. И ты свободен до той степени, до которой ты осознаешь твою свободу в свободе другого. Ты можешь пожелать все, что захочешь. И будет у тебя то, что ты захочешь, если твоя воля не противоречит воле бытия. У нас – воля, и у бытия – воля. И только воля бытия непобедима. И только она одна не перестает играть с тем, что мы хотим. Иногда она нас осчастливливает, иногда делает несчастными до того, как мы полностью не осознаем ее в нашей воле или не осознаем нашу волю в ней. И мы ткем только то, что хотим. И мы хотим только то, что ткем. Как мне это представляется, это проблема сознания от начала до конца. Блаженны те, кто ткут и осознают, что воздаяние и наказание в том, что они ткут. Эти люди господствуют над своими судьбами в большой степени» [8. С. 60]. Аййуб

понимает: «Мы не обладаем этим совершенным сознанием, существует множество дел, которые нас тайно ткут, а мы об этом не знаем» [8. С. 61].

В конце беседы Аййуб вспоминает, зачем он пришел к Сархабилу – попросить объяснить тревожное состояние свое и Талиды. Тогда Сархабил вспоминает сон, который он видел накануне, и начинает рассказывать:

«Я видел себя в каком-то месте, которое не на земле и не на небе. Как будто оно подвешено в космосе. Я видел группу, похожую на людей, но это были не люди… В центре были трое, они вели себя так, как будто они господствовали над этой группой. Один в галабиййи[9], как снег. Другой в галабиййи цвета неба. Третий в галабиййи цвета огня. И представилось мне, что эти трое не кто иные, как Господа людей» [8. С. 64].

Далее сон Сархабила как бы обретает сценическое воплощение, предваряемое соответствующей авторской ремаркой. Белый Господь, которому отводится главная роль среди троих, говорит о создании земли и человека: «Чтобы постоянно направлять человека на путь развития, мы посеяли в его душе семена многочисленных сильных желаний и сделали так, что у каждого желания два лица и два вкуса: одно лицо – прекрасное, другое – безобразное. Один вкус слаще сотового меда, другой – более горький, чем колоквинт. Мы предоставили человеку возможность испытать эти две противоположности во всем, возможно, это приведет его в конце на правильный путь ко всепобеждающей страсти, которой мы дали власть господствовать над всеми его страстями, и он будет жить ею одной. Она не что иное, как достижение того сознания, которое есть наше сознание, и понимание нашего, и длительности жизни нашей, где нет (понятий – *И. Б.*) “до и после”, “там и здесь” и нет какой-либо борьбы между противоположным» [8. С. 69].

Синий Господь в основном развивает те же идеи. Красный Господь рассказывает об Аййубе и просит разрешения его

[9] Вид арабской национальной одежды.

испытать, т.е. его образ функционально совпадает с образом Сатаны из Книги Иова. В предисловии М. Нуайме, размышляя о Боге как высшей силе, считает, что слово «господь» имеет другое значение. По его представлению, Господь не единичен – это существа «души, которые очистились на протяжении времени от грязи материи и стали обладать знанием и вечностью. И сколько бы их ни было, они распределяют между собой созидательную деятельность… Именно они следят за реализацией системы вечной» [8. С. 13]. Исходя из этой мысли, писатель включил в пьесу три подобных персонажа и еще три Голоса: «Это – их (Господ – *И. Б.*) голоса. И я сделал Шайтана одним из них, потому что именно он исполняет их общую волю, подвергая всю систему испытанию или эксперименту» [8. С. 14]. Потрясенный видением Сархабила, Аййуб предполагает, что «существует нечто, что ткет Аййуба тайно» [8. С. 71].

Таким образом, именно Сархабил раскрывает Аййубу путь к гармонии и исцелению, в основе которого уже знакомая нам идея преодоления двойственности восприятия действительности, а также путь любви к человеку и ко всему созданному Творцом. Отталкиваясь от метафоры «ткань – материя – бытие», автор, объясняя основные идеи своей системы миропонимания, по существу создает аллегорический образ Ткача-Творца.

Из второстепенных персонажей особенно интересным представляется образ дочери Аййуба Талиды. Имя собственное «Талида» отсутствует в арабской антропонимике, но лексема «талид» есть, она обозначает «родовой, наследственный» и явно этимологически связана с корнем «валада» («рожать, производить потомство»). Таким именем автор подчеркивает преемственную и духовную связь дочери и отца.

Пьеса начинается с диалога Аййуба и Талиды, о которой автор пишет в предисловии, что он «сделал одну из дочерей Иова спасшейся от беды, которая случилась с ее братьями

и сестрами» [8. С. 14]. Талида описана в авторской ремарке достаточно подробно, что как бы подчеркивает великолепие и богатство дома Иова: «В широком платье из белого шелка, охватывающем ее от шеи до лодыжек, перетянутом на талии поясом из серебряных колец-ячеек. Волосы заплетены в две косы, доходящих до талии, в ее ушах – серьги с жемчугом, а на ногах – серебряные браслеты. Она высокая, ее лицо – смуглое и красивое» [8. С. 19].

Особая роль отводится Талиде в третьем действии, которое посвящено в основном физическим страданиям Аййуба. Вообще возникает устойчивое ощущение, что на образ Талиды повлиял образ шекспировской Офелии. Та же исходная его мотивация – о наличии жениха у Талиды известно еще в первом действии. Так, интересуясь причиной ее смятенного состояния, отец спрашивает: «Возможно, это именно приближение свадьбы вносит путаницу в твои мысли и лишает тебя покоя?» [8. С. 24]. В третьем действии Талида появляется на сцене в черном одеянии, разодранном на груди и рукавах. Она кажется охваченной паническим страхом, поет гимны, призывающие всех на празднование своей свадьбы. Увидев отца, принимает его за своего жениха. Монолог Талиды, увидевшей пепел, очень эмоционален. Она считает, что это не пепел, а «золотой песок, и даже более чистый, чем золотой песок. Это пепел славы Аййуба, богатства Аййуба, господства Аййуба, благородства Аййуба. Это – пепел Аййуба, который был, и свидетельство Аййуба, который будет. Это – пепел плавильни, в которой расплавился Аййуб. Пепел птицы Феникс, которая сожгла себя, чтобы вернуться и восстать из пепла. Это пепел очага Богов. И это – пиршество, которое я приготовила для своего жениха и приготовил мне мой жених. Пиршество пепла очищающего и очищенного» [8. С. 92].

Зулейха пытается не дать дочери дотронуться до отца, опасаясь, что она может заразиться. Аййуб останавливает Зулейху словами: «Оставь ее, Зулейха. Пусть она оплаки-

вает своего отца. В ее плаче то, что возвращает ему жизнь. Талида заставила меня забыть о моих язвах. Она заставила меня забыть о моих страданиях. Она заставила забыть, что мое дыхание почти замерло» [8. С. 94]. Сархабил называет Талиду «любовью, воплощенной в человеческом обличье» [8. С. 99].

Действие завершается диалогом Аййуба и пришедшего Сархабила, извиняющегося за то, что он вторгается в семейные дела. Отвечая на вопрос Аййуба, что привело его, он говорит: «Моя любовь (*махаббати*)» [8. С. 95]. Сархабил говорит, что это не он познал любовь – это она его познала, что он любит все и всех, напомнив Аййубу их разговор у ткацкого станка, и в частности, он любит Аййуба: «Я тку тебя в моей жизни, а ты ткешь меня в твоей жизни… Твой свет – это мой свет, а твой мрак – мой… Только любовь есть жизнь, а все, что кроме нее, есть смерть» [8. С. 98]. «Любовь – первая и последняя потребность души, она – вечная потребность» [8. С. 103]. Вместе с тем Сархабил заявляет, что он любит смерть, потому что для него это не исчезновение, а, напротив, возможность остаться: «Смерть – это дверь, через которую я рождаюсь для не исчезновения… Смерть для меня – не что иное, как освобождение моей горсти (обладания – *И. Б.*) от всего, что мешает, а затем исчезает… Я освобождаю пригоршню от вещей, которые я считал драгоценностями, и вижу, что это ветер, не более» [8. С. 100–101]. Получается, что Аййуба спасла не только любовь Сархабила, но и любовь его дочери, да и саму ее от помешательства тоже спасает любовь отца и Сархабила. В этом плане образ Талиды как бы полемизирует с образом шекспировской героини, покончившей жизнь самоубийством (что остается за пределами сценического действия и известно только со слов Гертруды).

Образ Зулейхи неоднозначен. Обращает на себя внимание тот факт, что ремарка, вводящая Зулейху в первое действие,

предельно лаконична: «Ее одеяние похоже на одеяние Талиды, но красного цвета» [8. С. 34].

С одной стороны, Зулейха в начале драмы – это тип «традиционной» жены, ворчливой и явно не разделяющей идеалы супруга. Именно она предвещает «падение» дома Аййуба, обвиняя мужа. Она ропщет на судьбу, Бога, ее не убеждают доводы Аййуба и его приверженность вере. С другой стороны, Зулейха трогательно ухаживает за мужем, кормит его, пытается облегчить его страдания и страдает сама. В финале она спрашивает у Сархабила «нерешительно, как бы боясь получить отрицательный ответ»: «А я, меня ты тоже любишь, Сархабил?» [8. С. 99]. В этой реплике и раскаяние за свои высказывания, неверие, и желание прощения и воссоединения со своими близкими.

Интересно, что имя собственное «Зулейха», достаточно широко распространенное в антропонимике Ближнего и Среднего Востока, на арабском языке означает «продвигающаяся, идущая вперед» (возможно, восходит к коптскому языку)[10]. Это было прозвищем (*лакаб*) супруги Потифара (по библейскому сказанию царедворца, по Корану – одного из египетских вельмож [‘*азиз Миср*]) во время прибытия туда Иосифа Прекрасного. Она упоминается как отрицательный персонаж (но не названа) в Ветхом Завете в истории об Иосифе и его братьях, а также в суре Корана «Йусуф» как женщина, пытавшаяся соблазнить Иосифа-Йусуфа [7. С. 555–558]. Далее история Йусуфа и Зулейхи становится достоянием фольклора, в частности, персидско-таджикского как история всепобеждающей любви, а затем переходит в персидскую литературу, где Зулейха становится и символом любви суфийской. Так, по мнению В. Д. Элбоева, сюжет сказания «Йусуф и Зулейха» в VIII–IX вв., проникнув в письменную персидскую и таджикскую литературу, постепенно осваива-

[10] https://www.almaany.com/ar/name/%D8%B2%D9%84%D9%8A%D8%AE%D8%A7/ (дата обращения: 20.06.2020).

ется жанрами рубаи, кит‘а, любовных и мистических газелей, а позднее, начиная с X в., встречается уже в виде отдельных поэм таких авторов, как А. Фирдоуси, Ш. Ширази, А. Джами [12]. И все эти смыслы писатель учитывает при создании данного образа, оставаясь верным себе в выборе символики, значимой в разных культурных традициях [1].

В финале Аййуб понимает, что он оказался в таком плачевном состоянии только для того, чтобы «высвободить ладонь от всего, что он считал своей жизнью» [8. С. 102], в частности, от материальных благ и т.п. Аййуб возрождается, он ощущает себя новым человеком. И тогда звучат Голоса свыше – они восхищаются Аййубом, его стойкостью, терпением и верой и сообщают, что возвращают ему все, что он имел, в двойном размере. Этот мотив есть и в финале Книги Иова, где герой говорит непосредственно с Богом, в пьесе же Аййуб заявляет, что он не только слышал голос Бога, но и видел Его.

Четвертое действие содержит лишь гимн Сархабила как своеобразный итог тем философско-религиозным идеям, которые были обоснованы в произведении:

«Я станок.
И я нить.
И ткач.
А то, что я тку,–
Это моя душа.
Я тку ее из всего того, что умерло
И того, что живо, и всего того, что еще не родилось.
И то, что я тку,
Не может ни одна рука
Распустить мою ткань,
Даже моя рука.
Такова моя история, о путник!
Не спрашивай у меня большего.
И моли вместе со мной,

Чтобы любовь вела челнок в твоей руке
Так же, как она ведет челнок в моей руке
В это мгновение,
Когда я вижу тебя за моим станком,
И ты видишь меня за твоим станком,
Эта картина великолепна, как предопределение.
Это – тайна вечная, как Бог.
А теперь иди мирно по твоему пути,
Не говори мне: «Прощай!»,
И я не скажу: «Прощай!» никому.
Я продолжаю ткать» [8. С. 113–114].

В целом пьеса имеет явные черты символистской драмы: философское содержание, символические персонажи и т.п.

Книга Иова становится для М. Нуайме еще одним поводом для обоснования системы «наказания и воздаяния» (*низам ас-саваб ва-л-ʻикаб*), являющейся одной из основных идей в мировоззрении писателя. Однако, несмотря на то, что в целом произведение построено на старозаветной мифологии, в финале произведения явно звучит евангельский мотив любви [3].

По существу, речь в произведении идет о единстве бытия и всего живого, что в нем есть. Мы вновь сталкиваемся с комплексом представлений, характерных для неосуфизма и «очищенного христианства», как и в предыдущих работах писателя, таких, как «Книга Мирдада» или роман «Последний день» (1964), однако здесь писатель пытается выразить свои идеи максимально лаконично и просто, чем и обусловлен выбор диалогической формы драматургического произведения.

В предисловии, рассуждая о том, что подтолкнуло его к созданию подобной пьесы, М. Нуайме, в частности, пишет, что это размышления о бытии и человеке, о Боге-Творце, о добре и зле, наказании и воздаянии и т.п.: «Что же касается тех теорий и предположений, которые я вложил в пьесу,

то я не настолько наивен, чтобы думать, что читатель или зритель примет их полностью. Я рассчитываю возбудить его любопытство к проблеме наказания и воздаяния, которая была и все еще остается одной из самых сложных проблем в жизни людей» [8. С. 14].

Библиография

1. *Билык И. Е.* К вопросу об отражении культурных традиций в творчестве М. Нуайме // Проблемы арабской культуры. Сб. статей памяти академика И. Ю. Крачковского. М.: «Наука», 1987. С. 20–29.

2. *Билык И. Е.* Поиск эстетического идеала современными арабскими писателями на основе синтеза разных культурных традиций («Очищенное христианство», неосуфизм, буддизм и др.) // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. Сб. статей. М.: «Нур», 1994. С. 54–65.

3. *Билык И. Е.* Михаил Нуайме и русская культура // Арабист. Хлебниковед. Человек. Сб. статей памяти М. С. Киктева. М.: Гуманитарий, 2007. С. 66–83.

4. *Билык И. Е.* Опыт конструирования нового мифологического пространства в романе М. Нуайме «Книга Мирдада» // Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение. Африканистика. М.: РГГУ, 2009. С. 219–238.

5. *Гранде Б. М.* Введение в сравнительное изучение семитских языков. М.: «Наука», 1972. 439 с.

6. Мифы народов мира. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1991. С. 555–558.

7. Мифы народов мира. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1992. С. 169.

8. *Нуайме М. Аййуб* (Иов). 3-е изд. Бейрут: Науфал, 1988. 116 с.

9. *Нуайме М.* Китаб Мирдад (Книга Мирдада). 9-е изд. Бейрут: Науфал, 2001. 340 с.

10. *Нуайме М.* Саб‘ун (Семьдесят лет). Т. 1. 11-е изд. Бейрут: Науфал, 2008. 430 с.

11. *Ал-Худ А.* Киссат ал-имла’ (Рассказы для диктанта). Дамаск, 1989. 384 с.

12. *Элбоев В. Д.* Сказание о Юсуфе и Зулейхе в персидско-таджикской литературе X–XV веков (проблемы трансформации религиозных мотивов и образов в художественную литературу): диссертация … доктора филологических наук. Таджикский национальный университет, 2016. http://www.dslib.net/literatura-mira/skazanie-o-jusufe-i-zulejhe-v-persidsko-tadzhikskoj-literature-x-xv-vekov.html. (дата обращения: 20.03.20).

Глава VII

*Интерпретация романа Жоржа Ханны «Перед закатом»**

Эпистола[1]

«Дорогой друг Лария. Более всего меня радует получение писем от советских друзей. И, поверь, я очень радуюсь всякий раз, когда получаю письма от тебя.

Мне приятно, что ты читаешь и переводишь мою книгу «Перед закатом»[2] [7] и что советские друзья прочитают рассказ о жизни ливанца, который любит их всем сердцем и разумом.

Ты права, мой друг, я очень обделен вниманием критики о себе и о моих книгах, я признаю это упущение. В особенности это касается литературной критики, которая здесь нацелена на восхваление и прославление, а я индифферентен к такому сорту критики. Во всем, что написано обо мне и моих книгах, ты не встретишь ни одного, кто бы критиковал меня иначе, как если бы я никогда не заблуждался, не допускал

*Л. Ф. Алёхина

[1] Эпистола (лат. epistola < гр. epistole) – письмо, послание.

[2] «Перед закатом» («Кабла-л-магиб», 1963) – автобиографический свод активной жизнедеятельности писателя на фоне журналистской, профессионально идеологической, политической, культурной и других форм литературного жанра. Цитируемое содержание письма – это перевод очередного письма писателя, с которым автор данной главы переписывался в течение трех благотворных творческих лет (1965–1967).

ошибок. Такой вид литературной критики, по моему мнению, не считается литературной критикой. Долгое время я обращал внимание тех, кого называют критиками, на подобное явление. Во всяком случае, если что и найду, то смогу тебе прислать.

Что касается моей книги «Рассказ человека» («Киссат ал-инсан») [9], то ее издание подвели под литературное сочинение, а книга научная, философская. Издательства вначале боялись, что она не даст им возможность получить прибыль от гонорара – здесь все издательства коммерческие. Но до настоящего времени книга выдержала четыре издания общим тиражом более двадцати тысяч экземпляров.

Ты спрашиваешь, что мне прислать? Я хочу, чтобы ты прислала мне свою фотокарточку, моя семья хочет видеть друга своего отца.

Прими от меня тысячу приветов. Доктор Жорж Ханна»[3].

Конечно же, я выполнила эту несложную просьбу и в ответ получила две фотокарточки – Клотильды, дочери Жоржа Ханны и Римы – внучки писателя, которой он посвятил свою книгу «Двадцать писем к внучке» («‘Ишрун рисалатан ила хафидати») [8].

С особой, подкупающей теплотой и задушевностью раскрывается перед нами замечательный облик писателя-гуманиста в этом небольшом по объему, но насыщенном по содержанию произведении. На разных поводах и событиях строит автор свою книгу: день рождения внучки, первый ее день в школе, рождественская елка или просто шалость девочки – все это становилось «отправным пунктом» для беседы с ней – от простых медицинских гигиенических советов до сложных социальных и политических тем.

Автор привлекает внимание молодого поколения своей страны к картинам социальной жизни двух миров: мира социалистического, где все создается для блага человека и во имя

[3] Фрагмент из письма писателя автору главы.

человека, где государство гарантирует не только свободу, но и жизнь каждого, и мира капиталистического, где средства производства, превращаясь в капитал, становятся средством эксплуатации человека человеком.

В книге «Двадцать писем к внучке» отмечается одно из величайших преимуществ Советского Союза – отношение к детям. «Советские дети,– пишет автор,– это надежда советского государства, его радость. В их цветущих лицах я увидел лицо советской страны. В советской стране более двухсот миллионов человек, но там не встретишь ни одного ребенка, отрешенного от мира, бродящего по улицам с вытянутой для милостыни рукой, ребенка, лишенного заботы государства. А у нас в Ливане, “стране здоровья”, стране, где население не достигает и трех миллионов человек … Здесь не менее двухсот тысяч детей и подростков скитаются в поисках куска хлеба и умирают, когда их настигает болезнь, ибо у них нет средства для спасения жизни» [8. С. 21–22]. Вспоминая сильную эпидемию гриппа, «без робости и милости входящего в каждый дом, не жалея ни стариков, ни детей, ни даже новорожденных», автор особо подчеркивает, во что обошлось даже состоятельному отцу спасение от гриппа своего ребенка: «Триста лир … посещение врачей и баснословные цены на лекарства. А если бы отец не имел этих трехсот лир на покупку жизни своего ребенка?! Но то, что происходит здесь,– не встречается в стране коммунизма, где государство – второй отец ребенка»,– пишет Жорж Ханна [Там же].

В лице своей внучки писатель призывает молодое поколение серьезно изучать проблемы человеческой жизни и самого человека, понимать всю силу антагонизма людей на Западе, разоблачать гнусные и бесчеловечные преступления, совершаемые империалистами в деле дискриминации людей. «Лишь тогда, Риммочка, в тебе пробудится прекрасная мысль о вступлении в ряды борцов за мир, мир единый,

подлинный и достойный»,– этими словами заключает автор книгу «Двадцать писем к внучке» [8. С. 150].

Жорж Ханна неоднократно бывал в Советском Союзе, с которым впоследствии связывал свои лучшие воспоминания. «Мы очень довольны, что снова приехали в Москву и чувствуем себя здесь как дома»,– говорил писатель в один из последних своих визитов.

Впервые Ж. Ханна посетил Советский Союз в 1947 году с группой писателей из Ливана и Сирии. По воспоминаниям писателя, его страна в то время находилась в полном неведении, как живут люди Страны Советов. «Я привез с собой в Советский Союз все, что слышал от Запада: коммунизм преследует правду, в стране диктаторский режим, жизненный уровень народа на грани краха. Бедствие и нищета царят в стране» [4. С. 11].

Но месяц, проведенный в СССР, показал Жоржу Ханне силу и монолитность советского народа, восстанавливавшего разрушенную войной страну, строившего новую жизнь. По возвращении в Ливан Жорж Ханна пишет книгу «Я возвращаюсь из Москвы» («Ана ʻаид мин Муску». Бейрут, 1948). «Я своими глазами увидел правду о советской стране,– пишет он,– и взялся за перо, чтобы познакомить свой народ с этой правдой… Я был объективным в своей книге, описал в ней все, что видел, хорошее и плохое. Моя книга и моя поездка послужили поводом для объявления меня коммунистом. Но я горжусь тем, что имею силы противостоять западной политике» [4. С. 142].

В декабре 1954 года, спустя семь лет, Жорж Ханна вновь посещает Советский Союз. На этот раз он был приглашен на II Всесоюзный съезд советских писателей. По возвращении на родину он пишет новую книгу «Второй раз в Москве» («Фи Муску марратан санийатан»), которая рассказывает об изменениях, происшедших в советской стране со времени его первого посещения. «Моя страна по-прежнему находилась

в разгаре привычной пропаганды Запада против Советского Союза и социалистического строя, угождая желаниям своих друзей, западных держав»,– пишет Ж. Ханна, считая своим долгом рассказать о разительных переменах в нашей стране [5. С. 5].

Писатель не мог скрыть своего восхищения советской страной, и «… 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].

Интересны эпизоды из жизни Жоржа Ханны, связанные с изданием книг о Советском Союзе. Не более чем через неделю по возвращении из первой поездки в страну он был приглашен к своему другу, доктору Бишара Саиду. Разговор зашел о поездке и жизни в Стране Советов. Присутствовавший в доме советник Британского посольства спросил Жоржа Ханну, в действительности ли существует свобода в Советском Союзе, довольны ли советские люди своей жизнью, как одеваются они и не преследуются ли советской полицией?

Жорж Ханна отвечал на вопросы, а советник Британского посольства воспринимал ответы с желчной улыбкой на лице, явно разочарованный ими… «Но у него совершенно изменился цвет лица, когда он узнал, что я готовлю книгу впечатлений о поездке и, возможно, даже принял меня за агента Страны Советов»,– вспоминает Ж. Ханна в книге «Перед закатом» [7. С. 231].

Примечателен и второй эпизод: после выхода из печати книги Ж. Ханны «Я возвращаюсь из Москвы» («Ана ʻаид мин Муску») палестинский юноша обратился к автору с просьбой помочь ему перевести эту книгу на английский язык. Юноша предполагал издать книгу в Америке. Книгу перевели, отправили в типографию. И получили ответ: «Верно, что автор книги не коммунист. Верно, что книга по содержанию объ-

ективна. Но верно и то, что книгу напечатать мы не можем» [Там же. С. 254].

В мае 1959 года по решению юбилейной сессии Всемирного Совета Мира Жорж Ханна был удостоен высокой чести – лауреата Международной премии Мира. В апреле 1960 года, находясь в Бейруте, председатель Комитета по премиям Всемирного Совета Мира турецкий поэт Назым Хикмет вручил писателю Золотую медаль Мира, о чем Ж. Ханна упомянул в своей книге «Перед закатом». Эта высокая награда умножила творческие силы писателя. На вечере, устроенном сторонниками мира в Ливане по случаю награждения, Ж. Ханна, обращаясь к Назыму Хикмету, сказал: «Позволь мне выразить искреннюю благодарность Всемирному Совету Мира за высокую честь, оказанную мне и в моем лице моей стране. Я заверяю, что буду продолжать борьбу за благородные цели мира, пока во мне есть дыхание жизни» [7. С. 346].

О деятельности организации Всемирного Совета Мира Жорж Ханна писал, что она «богата своими миллионными массами. Она не имеет ни армии, ни самолетов, ни военных кораблей, но это движение сильней любой силы в деле защиты справедливости» [7. С. 342].

Жорж Ханна активно выступал в защиту корейского народа, над которым в 1950 году нависла угроза агрессии США. Когда под давлением США ливанское правительство решило оказать им поддержку в войне с Кореей, Жорж Ханна обратился с открытым письмом к правительству, осудив его за грязную сделку. В стране поднялась волна протеста против американского империализма в поддержку корейского народа. В связи с этим ливанское правительство вынуждено было отказать США в помощи.

В декабре 1953 года в Бейруте состоялась Конференция сторонников мира и национальной независимости стран Ближнего и Среднего Востока. В ней приняли участие представители Ливана, Сирии, Египта, Иордании, Саудовской Ара-

вии, Ирака, Ирана и других стран. Открывая конференцию, Жорж Ханна подчеркнул ее огромное значение как первой в этой части земного шара, так как она способствовала объединению всех народных сил в единый фронт борьбы за мир, хлеб и независимость.

22 января 1955 года Жорж Ханна выступил на состоявшемся в Бейруте II Конгрессе сторонников мира в Ливане, выдвинув от имени народа Ливана требование о запрещении термоядерного оружия. Жорж Ханна отметил также, что турецко-пакистанский пакт представляет большую угрозу для народов Ближнего Востока, особенно после решения Совета Североатлантического союза о применении атомного оружия, так как Турция является членом этого военного союза.

В 1956 году Жорж Ханна возглавил Общество культурных связей Ливана с Советским Союзом и на этом посту оставался до конца своих дней. Выступая за развитие гуманитарных контактов между Ливаном и Советским Союзом, писатель отмечал, что Ливан раньше других арабских государств создал Общество друзей с СССР, «несмотря на то, что в противоположность Сирии и Египту находится под влиянием западных держав…» [7. С. 401].

Ливанский народ, как и остальные арабские народы, желает укрепления культурных связей с советским народом: «По нашему мнению, укрепление культурных связей в конечном итоге приведет к улучшению политических отношений и послужит великому делу – укреплению мира» [7. С. 404].

Жорж Ханна считал, что такие проблемы, как движение за мир и мирное сосуществование, неразрывно связаны с Советским Союзом и странами социалистического лагеря. Он приветствовал подписание Московского договора о запрещении испытаний ядерного оружия в трех сферах, мероприятия всех миролюбивых сил, направленные на упрочение и сохранение мира: «Мы хотим расцвета науки, чтобы не раздавалось бряцание оружия, не раздавались бешеные призывы к войне,

сеющие страх среди народа. Мы хотим, чтобы везде, во всех уголках земного шара воцарились мир и спокойствие, исцеляющая сила слова, а не атомной бомбы»,– заявил Жорж Ханна, доведя до нас голос ливанского народа [6. С. 481].

В своей книге «Трибуна, которую мы избрали» («Ал-минбар аллази ихтарнах») он говорит об искренней дружбе с советским народом: «В нашей дружбе нет и следа натянутости… Она не нуждается в договорах. Для настоящей дружбы язык сердец более понятен, чем сам язык или то, что выражает бумага» [6. С. 82].

Когда империалисты пытаются осуществить свои агрессивные планы и замыслы против стран Арабского Востока, каждое слово Жоржа Ханны, каждая его книга зовет к борьбе против агрессии, борьбе за независимость, за то, чтобы народ в своем Отечестве был хозяином своей судьбы. «Установление всеобщего мира на земле не зависит от правительств, а полностью зиждется на воле народа»,– провозглашает он [6. С. 107].

Выступая с позиции интернационализма, Ж. Ханна проводит мысль о том, что ни одну победу борющегося народа нельзя считать успешной, если она не приносит освобождения и другим народам. «Свобода арабского народа от англо-американского и французского империализма не будет полной, если она не освобождает индонезийский народ от голландского империализма; свобода вьетнамского народа не полная, если в рабстве народы Африки… Борьба вьетнамского народа должна быть частью общей борьбы арабского народа, индонезийского народа, киприотов. А киприоты помогают всем остальным» [6. С. 110].

Жорж Ханна вполне убежден в том, что когда марксистский социализм получит всеобщее распространение, «мир отдохнет, наконец, от войн, от капризов личной, классовой и империалистической алчности и избавится от капитализма, который только один и служит причиной возникновения

войн, уничтожения, порабощения и эксплуатации человека его же собратом человеком… За это credo, вытекающее из марксистского социализма, я боролся, отдавая ему всю силу своих мыслей и своего пера»,– признает писатель [7. С. 490].

Но в то же время Жорж Ханна остается сыном своей родины – Ливана. Свободы и полной независимости желает он своей любимой стране, народ которой также стремится к могуществу и процветанию. По определению писателя, независимость – это не только слово, которое звучит в устах человека, и не только гимн, который поют певцы.

Ливан-отчизна – это не Ливан-земля, рис и тому подобное. Ливан – это прежде всего и главным образом ливанец, это – человек, мечты которого не знают предела. С этой, а не с какой-нибудь другой точки зрения должны, по мнению Ж. Ханны, оцениваться ливанский патриотизм и ливанский национализм.

Патриотизм Жоржа Ханны проявляется и в его отношении к культурной жизни своей страны, и прежде всего к развитию национальной литературы, к оценке которой он также подходит с общественно-политических позиций.

Как же происходило становление мировоззрения Жоржа Ханны? Как складывались его общественные и идейно-эстетические взгляды? Как воспитанник двух миссионерских школ, выпускник Американского университета в Бейруте стал убежденным атеистом и яростным противником всякой духовной проповеди, врагом мистики, идеалистических философских учений, ревностным защитником марксистско-ленинской философии и научного коммунизма? Наконец, почему революционные идеи русского писателя М. Горького послужили духовной основой для художественных произведений Жоржа Ханны?

Увлеченность Ж. Ханны творчеством М. Горького была, вероятно, настолько всеобъемлющей, что, кажется, когда-то ненароком оброненные Алексеем Максимовичем слова

«жрецы храмов» были подхвачены Жоржем Ханной и стали олицетворением не только служителей религиозного культа, но и целой галереи властелинов буржуазного мира [2. С. 136]. Как и А. М. Горькому, Жоржу Ханне нередко приходилось чувствовать себя учеником, вызванным на «публичный экзамен по всем отраслям знаний». И чтобы выдержать этот экзамен, отстоять право своей религии – религии разума, надо было проявить незаурядное терпение и абсолютные знания.

Жорж Ханна родился в 1891 году в ливанской деревне Шуайфат (в Горном Ливане.– *Прим. ред.*) в семье уличного хлебопекаря. Отец в свободное от работы время посещал церковь, при которой была открыта миссионерская школа, где он научился немного писать и читать. Его звучный и сильный голос привлек внимание духовников, которые предложили ему должность священника. Все могла бы решить взятка, но денег не было, и отец Жоржа Ханны был назначен учителем в церковной школе за одну французскую лиру в месяц. Подрос сын, учеба требовала денег, и «му‘аллим ‘Абдо» («учитель ‘Абдо» – так отныне называли отца Жоржа) дважды на продолжительный срок едет на Ямайку в поисках заработка.

Маленький Жорж учится в миссионерской школе «Мисс Броктер», где усиленно преподают «закон божий». Отец хочет видеть сына клерикалом, но мать, «шейха Умм Жоржи» (титулованная в народе «шахиня-мать Жоржа»), придерживается иного мнения. Она отказывается определить сына в церковную школу, убеждая *матрана*[4] в том, что «девятилетний мальчик не волен распоряжаться своим будущим».

Деревня Шуайфат – самая богатая по количеству национальных и миссионерских школ. О школе «Мисс Броктер», названной по имени ее основательницы, Жорж Ханна впоследствии напишет: «Неизвестно, что побудило британскую аристократку избрать местом для своей проповеди чужую

[4] Матран – митрополит, епископ.

землю: истинная вера в религию или выполнение миссии закабаления?» [7. С. 93].

Жорж Ханна продолжает учиться в миссионерской школе, где «закон божий» – основной предмет обучения.

«В детстве,– вспоминает он,– 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”» [7. С. 90]. И только много позднее усомнится в проповедях духовенства и спросит себя: «Почему же церковники проповедуют церковь и религию, а сами делятся на противоположные секты? Почему существуют протестанты и католики, если произошли из одного мира и готовятся попасть в прекрасную загробную жизнь, путь к которой один?» [Там же]. Очень скоро молодой Ханна заявит о том, что «именно религия во главе с духовенством служит авангардом войн между государствами, способствует сохранению социального неравенства, а проповедники религии волей или неволей являются солдатами на службе Запада против Востока, что Бог и его пророк явились прямым оружием в руках империализма» [Там же. С. 92].

Уже в студенческие годы у молодого Ханны складывается демократическое мировоззрение, чему прежде всего способствует политическая обстановка в стране.

Весть о победе младотурецкой революции 1908 года была с ликованием встречена в арабских провинциях Османской империи, в том числе и в Ливане, ибо арабские националисты рассматривали эту революцию как собственную национальную победу. Младотурецкая революция способствовала росту политической активности передовой части ливанской интеллигенции. В Бейруте развернулось массовое движение против правителей местных областей (*мутасаррифов*). Во главе этого движения встал Селим Аммун, высокообразованный публицист, выходец из арабской аристократии. В сентябре

1908 года он был избран председателем административного Совета Бейрута, при содействии которого провел целый ряд важных преобразований и реформ. Селимом Аммуном было учреждено «Демократическое общество», в которое вошли известные прогрессивные деятели арабской культуры и искусства[5].

Немалую роль в истории национально-освободительного движения сыграло студенчество, учащиеся местных колледжей и университетов. Одним из таких центров сосредоточения арабской патриотической интеллигенции был Сирийский протестантский колледж школы «Сук ал-Гарб» («Рынок Запада»). Название колледжа говорит само за себя. С одной стороны – это светское учебное заведение, а с другой – религиозное протестантское и в какой-то степени миссионерское. Таким образом, колледж выполнял две функции одновременно. Законом колледжа было начать и завершить дневную учебную программу чтением молитвы в четверть часа, которую необходимо было совершать в церкви при учебном заведении. Студенты обязаны были (будь то христиане или не христиане) дважды в день присутствовать на молитве. Это вызывало недовольство среди студентов-мусульман, которые забастовали и организовали демонстрацию протеста прямо на территории колледжа. Репутация его в исламских арабских кругах стала падать, необходимо было восстановить престиж. Вскоре был издан указ, по которому разрешалось добровольное посещение церкви и совершение молитвы студентами-мусульманами. Этот студенческий бунт, как считают, был причиной переименования Сирийского протестантского колледжа в Американский университет.

[5] В дальнейшем были основаны «Арабо-османское братское общество», «Литературный клуб», «Общество ал-Кахтаниййа (южных арабов.– *Прим. ред.*)», общество «Пробуждение Ливана» и др. легальные и полулегальные общества и организации, лидеры которых руководили арабским национально-освободительным движением, издавая соответствующие газеты и журналы на арабском языке.

В августе 1914 года вспыхнули первые искры войны между Англией, Францией и Россией, с одной стороны, и Германией и Австрией – с другой. Затем в войну вступила Турция в качестве союзника Германии и Австрии. Соединенные Штаты в первый год войны оставались союзником военного пакта, заключенного между Англией, Францией и Россией. И хотя Америка не была воюющей стороной, она снабжала союзников военной техникой. Так, не объявляя войны Турции, Америка на деле стала ее противником.

Американский университет оказался в тупике. Не будучи тонким политиком, его ректор Говард Болс сумел убедить студентов, что университет – лишь учебное заведение и к политике никакого отношения не имеет. Так это учебное заведение осталось сеятелем «зерен» не только науки, но и любви к Америке. Почему-то сирийцы приняли за истину заверения Говарда Болса в том, что он предан арабскому народу, и поверили в благие намерения Америки по поводу предоставления им независимости после победы над Германией и Австрией.

Впоследствии Жорж Ханна участвовал в референдуме арабских народов о том, мандаты каких государств желают признать арабские страны. Большинство высказалось за Соединенные Штаты. Арабские народы оказались слишком недальновидными, не смогли предвидеть будущее и понять, «что именно в Америке заложено ядро мирового сионизма, что Америка – мать, отец и тесть сионизма, что она более всего поддерживает создание сионистского государства в сердце арабской страны. Арабы оказались далеки от понимания, что проповеди Говарда Болса о преданности его и ему подобных арабам были определены политикой Соединенных Штатов, вершины мирового империализма. Дальнейшие мировые события подтвердили это заблуждение арабов в их вере в Соединенные Штаты» [Там же. С. 94][6]. «Сирийский

[6] Судьба Ливана в годы Первой мировой войны описана в романе ливанского писателя Тауфика ‘Аввада «Лепешка» («Ар-Рагиф»). Бейрут, 1938 [1].

колледж,– вспоминает Ж. Ханна,– был в то время ареной национально-освободительной борьбы арабов. Ораторы и поэты из числа студентов выступали с призывом поднять национально-освободительное движение в стране» [Там же. С. 101].

Будучи членом одного из таких студенческих обществ, Жорж Ханна, выпускник научного факультета Сирийского колледжа, основал вместе со своими единомышленниками на факультете студенческий журнал «ал-Фаджр» («Заря»). Название журнала было составлено из начальных букв трех его учредителей: Фарида Мулаххима, Жоржа Ханны и Раифа Аби-л-Ламаи. Заведуя в этом журнале отделом социологии и политики, молодой студент Ханна выступал за демократизацию образования, против самоуправства педагогов и руководителей университета. По распоряжению ректора Говарда Болса журнал вскоре был закрыт за то, что «он способствовал распространению среди студентов бунтарского духа», однако «Заря» стала ядром нового литературного журнала «ал-Фаджр ал-бейрутий» («Бейрутская заря»), основанного в 1922 году Наджлей Аби-л-Ламаи[7], сестрой одного из трех основателей «Ал-Фаджра» – Раифа Аби-л-Ламаи.

В первом номере «Бейрутской зари» Ж. Ханна выступил со статьей «Как мы основали “ал-Фаджр”», заслужившей весьма лестный для автора отзыв со стороны шейха Бишара ал-Хури, известного ливанского литератора и поэта (впоследствии президента республики).

«Эта статья была началом моей литературной деятельности»,– признает Жорж Ханна [7. С. 103].

Со временем писатель-публицист все активнее включается в общественно-политическую деятельность. Он – постоянный автор газет «ат-Телеграф» («Телеграф»), основан-

[7] Упоминание о Наджле Аби-л-Ламаи, известной в Сирии писательнице, основавшей журнал «Заря» (1920–1924), пребывавшей в 50-е годы в Канаде, мы встречаем у И. Ю. Крачковского [3. С. 80].

ной в 1932 году, «ал-Ахбар» («Известия», орган компартии Ливана, 1953), журнала «ат-Тарик» («Путь», 1941) – боевого трибуна военных лет, литературных ежемесячных журналов «ал-Адаб» («Литература», 1952), «ал-Адиб» («Литератор», 1942), «ас-Сакафа ал-Ватаниййа» («Национальная культура», 1952) и других. Жорж Ханна почти в каждом номере этих изданий публикует свои статьи, разъясняя народу смысл важнейших событий общественной жизни страны, причины социального неравенства: «Голодный не может быть свободным, пока средства его существования зависят от свободы сытого; слабый не может быть свободным, пока средства исцеления его от слабости находятся в суме сильного» [7. С. 105]. И еще: «Я жил в действительности, в которой нет никакого уважения ни к социальной справедливости, ни даже к социальному обеспечению, и моя душа восстала против такого положения»,– написано в его автобиографической повести «Перед закатом» [Там же].

30-е годы были периодом активной врачебной практики Ж. Ханны, который к тому времени окончил второй, медицинский факультет Американского университета в Бейруте. Диплом врача давал ему возможность лично наблюдать жизнь разных слоев общества, ибо «врач идет во дворцы к богатым и в лачуги к беднякам» [7. С. 121]. Нищета, в которой живет «простонародье», всякий раз напоминала ему о собственных тяжелых днях, когда, не имея средств платить за учебу, он вынужден был выполнять любую работу в университете: убирать и мыть посуду в студенческой столовой, подметать полы. «Я чувствовал унижение от выполнения этой работы, но у меня не было иного выхода» [Там же. С. 123],– вспоминает Ж. Ханна на страницах автобиографической книги.

Четыре года обучения на медицинском факультете и годы учебы на научном факультете дали будущему писателю возможность изучить социологию с различных точек зре-

ния: с точки зрения воспитания, нравственности, быта, цивилизации, усвоить ее теоретические основы. Что такое цивилизация, каковы ее ценности? Почему понятия о них в одном обществе отличаются от понятий тех же ценностей в другом обществе? Каковы причины отсталости одного общества и прогресса другого? Зарождаются ли в человеке элементы добра и зла и укрепляются ли в нем или являются свойствами, приобретенными в определенных условиях воспитания, окружения, быта? В чем причины бедности и богатства, бедствия и благополучия – и так далее. Словом, являются ли добро и зло свойствами врожденными или приобретенными?

Книги по социологии дали ясное и полное толкование всех вопросов, но осталось тайной реальное состояние общества во всем его разнообразии. Социологические познания станут полными, если проникнуть в самую сердцевину, стержень общества, изучить его сверху донизу. Мы, замечает автор, окажемся в обществе мерзости и проституции? Что ж, тогда давай, мой друг, побываем на мгновение и в этом обществе. Жорж Ханна вспоминает, как однажды вместе с другом они пошли на улицу Мутанабби[8]: «В результате короткой прогулки по ней мы подверглись «атаке буйных охотниц». Как на дороге, так и с балконов нас зазывали войти в тот или иной дом. С более чем достаточным возбуждением интереса и соблазна мы вошли. Нас встретила сводница и ее «девочки», которые демонстрировали свои прелести, завлекая гостей всем, что было в их арсенале соблазнов, телесных, разумеется. Мы провели с ними полчаса в беседе, что отнюдь не входило в их нормы приема посетителей.– «Ты спокойна за свою жизнь?» – «Нет!» – «Тогда почему ты здесь?» – «А ты думаешь, я оставалась бы здесь, если бы нашла себе другой путь? Я стремилась к иной жизни, иному занятию, но передо мной закрывались все двери. Бедность, господин, стала истинной причиной мо-

[8] Улица, известная в Ливане публичными домами.

его пребывания в этом очаге. Довольна ли я … Ты не знаешь, что творится в моем сердце. Мы строим улыбку и изображаем довольство, чтобы завлечь вас, чтобы заработать себе на кусок хлеба. Клиенты ублажают нас любовными признаниями, лишь бы утолить нами свою похоть, но в душе они презирают нас …» [7. С. 142]. И далее автор продолжает:

«Моя собеседница заплакала, а я оставался наедине с самим собой, стоя перед второй "Магдаленой", не нашедшей своего "Христоса", который взял бы ее под свою защиту, как это сделал, согласно Евангелию, Иисус с "Марией Магдаленой".

Как бы опомнившись о потерянном времени, не свойственном посетителям улицы Мутанабби, моя "подружка"– собеседница вдруг вернулась в свое прежнее состояние. Она искусно пользовалась игрой соблазнительного заигрывания, потому что не имела права проводить свое "ценное" время без извлечения из него пользы, выгоды, а я, было, готов перейти к ожидаемой ею теме, но … извинился…, во мне погасла вспышка "приступа". Мы с другом заплатили за «визит» и направились к выходу, но вдруг услышали за своей спиной хохот, а «наставница», толстая, как надутый барабан, смеялась, казалось, громче всех над двумя молодыми посетителями, юношами, успевшими утратить признак мужского достоинства» [Там же].

С детства изведав лишения, нужду, нищету, Жорж Ханна лишь благодаря таланту и незаурядным способностям смог стать врачом, притом известнейшим в Ливане, и даже владельцем собственной больницы. Но материальная обеспеченность, пришедшая с годами, не погасила в нем симпатии к простому народу и ненависти к самодовольству, в котором жила «элита». «Это чувство было внутренней причиной солидарности с массами всякий раз,– заявит впоследствии Жорж Ханна,– как возникал конфликт между ними и элитой… Я никогда не скрывал от элиты своего неприязненного отношения к ней» [7. С. 152].

Жорж Ханна признает, что был «загадкой» для читателей из аристократии, «но я чувствовал удовольствие, что являюсь для них загадкой» [Там же. С. 155].

В силу различных обстоятельств представители прогрессивной интеллигенции не всегда являются членами коммунистической партии. Но сила убеждений Жоржа Ханны, его связь с народом, стремление к подлинному освобождению страны приводят его на тот же путь, по которому идут коммунисты. По поводу своей принадлежности или непринадлежности к коммунистической идеологии Жорж Ханна смело отвечал своим недоброжелателям: «Я никогда не был коммунистом-партийцем, ибо партийность требует от человека, чтобы он регламентировал себя партийными нормами и партийной дисциплиной. А это не отвечает моему темпераменту. Я всегда был до упрямства независим в своих взглядах» [7. С. 159].

…Убеждения, к которым пришел Жорж Ханна, сложились не сразу. Они не были заимствованы или навязаны извне. Они явились порождением его творческого разума.

И в заключение – фрагмент авторского признания о смысле человеческой жизни и ее достоинствах: «Моя жизнь клонится к закату. Чтобы сохраниться в памяти тех, с кем я жил и кто жил со мной, кто знал меня и кто не знал… Мне надлежит самому поведать всем кредо своей веры: каким я был, как я жил, каковы были мои убеждения и тому подобное. Хотя я жив, но разговоры обо мне уже идут. И уж, конечно, еще больше разговоров обо мне будет после того, как я умру. Тот, кто вскрывает свою душу сам, когда солнце его жизни клонится к закату,– свободен от условностей, стремления кому-то угодить, страха подобострастия, самообольщения, лести и прочих соображений, которые волей-неволей навязываются человеку человеческой природой, когда он находится в расцвете жизни. Кредо моей веры, которое я излагаю здесь, взято мной не из какой-нибудь книги, как бы ни влияли книги

на это кредо. Оно является продуктом моего жизненного (да и очень богатого!) опыта, моих встреч с различными людьми – моими соотечественниками и людьми большинства стран мира, а также результатом выводов, к которым я пришел, изучая то, что близко касается меня и что далеко от меня!» [7. С. 137].

«Кредо моей веры складывается из моего общественного кредо, из моего идеологического и теоретического кредо» [7. С. 138].

«Моя политическая концепция заключалась в том, что Ливан должен сохранить свою уже признанную всеми государствами индивидуальность и на основе этой своей независимой индивидуальности и вытекающих из нее обязательств перед интересами народа устанавливать связи с другими государствами…» [Там же].

«Как бы ни были скромны плоды моего труда, но в своей общей патриотической деятельности я руководствовался именно этой концепцией (концепция ливанского патриотизма и ливанского национализма вообще). Без такой концепции нет никакой цены ни патриотизму, ни национализму. И пусть астрологи называют ее, как хотят» [7. С. 152].

Библиография

1. *ʻАввад Тауфик.* Ар-Рагиф (Лепешка). Бейрут: Мактабат Лубнан, 1939. 229 с.

2. М. Горький. Лев Толстой, А. П. Чехов, В. Г. Короленко. М.; Л.: Гос. изд-во, 1928. 144 с.

3. *Крачковский И. Ю.* Избр. соч. Т. III. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1956. 472 с.

4. *Ханна Ж.* Ана ʻаид мин Муску (Я возвращаюсь из Москвы). Бейрут: Матаби‘ ал-кашаф, 1947. 145 с.

5. *Ханна Ж.* Фи Муску марратан санийатан (В Москве второй раз). Бейрут: Дар ал-ʻилм ли-л-малайин, 1955. 104 с.

6. *Ханна Ж.* Ал-минбар аллази икхтарнах (Трибуна, которую мы избрали). Бейрут: Дар ал-‘илм ли-л-малайин, 1957. 120 с.

7. *Ханна Ж.* Кабла-л-магиб: таджариб ва-зикрайат мин хайати (Перед закатом: опыт и воспоминания моей жизни). 1-е изд. Бейрут: Дар Бейрут ли-т-таб‘а ва-н-нашр ва-т-таузи‘, 1962. 494 с.

8. *Ханна Ж.* ‘Ишрун рисалатан ила хафидати (Двадцать писем к внучке). Бейрут: Дар ал-‘илм ли-л-малайин, 1963. 151 с.

9. *Ханна Ж.* Киссат ал-инсан (Рассказ человека). 4-е изд. Бейрут: Дар ал-‘илм ли-л-малайин, 1963. Б/с.

10. *Ханна Ж.* Кредо моей веры // Шумиха в философии. Сб. статей. Пер. с араб. А. В. Сагадеев. М.: Прогресс, 1965. 181 с.

Глава VIII

*Аллюзии и реминисценции в современной арабской литературе**

Аллюзия – это стилистическая фигура, содержащая явное указание или отчетливый намек на литературный, исторический, мифологический или политический факт, закрепленный в текстовой культуре или разговорной речи. Аллюзия предполагает наличие в произведении элементов, функция которых состоит в указании на связь, которая существует между тем или иным произведением или каким-то фактом или явлением[1].

Таким образом, аллюзия – наличие в тексте элементов, указывающих на его связь с другим текстом. Такие элементы называются **маркерами, репрезентантами** аллюзии.

А тексты, на которые содержится намек и к которым приходит отсылка, называются **детонатами** аллюзии. Тексты, в которых происходит отсылка к тексту-детонату, являются текстами-**реципиентами**.

Примером аллюзии в русской литературе может служить, в частности, роман М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита», где автор прибегает к библейским героям и воспроизводит

*Н. А. Успенская

[1] https://slovar.cc/lit/term/2145041.html (дата обращения: 17.02.2020)

целый ряд известных евангельских сцен, давая им свою интерпретацию[2].

Автор, используя уже имеющийся образ, намекает на его сходство с героем, сюжетом или идеей своего произведения.

В современной арабской литературе можно встретить множество примеров аллюзии, что объясняется тем, что влияние западной и русской литературы на молодых арабских писателей было весьма значительным.

Среди подобного рода примеров следовало бы перечислить ряд произведений таких известных авторов, как Йахйа Хакки, Ибрахим ал-Мазини, Ибрахим ʻАбд ал-Халим, Баха Тахир. Причина во многом кроется в том, что современная арабская литература не возникла сама по себе в недрах арабского общества. Она появилась в результате сложнейшего процесса преодоления классической традиции через соединение ее с западной литературной традицией. Поэтому произведения арабских авторов несут в себе свою особую восточную оригинальность, которой порой окрашены заимствованные сюжеты, герои, идеи и темы.

Для начала хочу привести рассказ «История вора» Йахйи Хакки. Это история о том, как молодая цыганка увлекла и впутала в свои воровские дела добропорядочного крестьянина. С самого начала читатель может уловить связь этого рассказа с новеллой Проспера Мериме «Кармен». Здесь присутствует одна тема: неукротимая, почти мистическая любовь к цыганке, которая ведет к перерождению, коренной перемене жизни главного героя. Раскрывается эта тема у обоих авторов по-разному. Главные герои в произведениях принадлежат к разным слоям общества: Дон Хосе де Лисарабенгуа принадлежит к испанскому дворянскому роду, Эливи – крестьянин, который работает на своего хозяина и перегоняет его скот. В произведении Хакки присутствует один явный намек на новеллу Мериме. Дон

[2] https://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/ALLYUZIYA.html (дата обращения: 17.02.2020)

Хосе, описывая Кармен, постоянно упоминает о запахе акации, веточку которой цыганка бросила ему. Герой «Истории вора» также вспоминает одурманивший его запах акации.

Другим произведением, в котором также можно усмотреть пример аллюзии, является рассказ Йахйи Хакки «Протест». Рассказ раскрывает перед читателем историю служанки по имени Бамба. Простая, необразованная женщина всю жизнь служит в доме вдовы средней руки, беззаветно предана своей хозяйке и ее детям, выполняет всю домашнюю работу. У нее своя невеселая история: на глазах читателя рушится мечта Бамбы о собственном семейном счастье, но это не меняет ее натуры. Она остается все такой же доброй, немножко «растяпой», безответной, преданной служанкой. Рассказ напоминает новеллу Гюстава Флобера «Простая душа». Ее героиня, служанка Фелисите, скорее всего является тем самым «денотатом» аллюзии, из-за которого возникло произведение арабского автора. То, что Хакки был знаком с произведениями Флобера,– очевидно. Он сам упоминал его среди имен других писателей, которыми увлекался в молодости. Поэтому он заимствует у французского автора тему и даже так же выстраивает сюжетную линию. Главные герои французской новеллы те же, что и в арабском рассказе: хозяйки-вдовы, служанки Фелисите и Бамба, дети хозяйки, несостоявшиеся женихи служанок.

Ощущение общности между этими произведениями возникает постепенно. Арабский писатель изобразил историю совершенно уникальную: скорее всего, такая «Бамба» была в его детстве и служила у его матери – настолько живо и правдоподобно выглядит героиня. Влияние французского автора ощущается сначала смутно, но наконец мы сталкиваемся с тем маркером аллюзии, тем намеком, который отсылает нас к Флоберу. Перечисляя обязанности Бамбы, автор переносит из французского произведения маленькую деталь, которая, возможно, когда-то тронула его больше всех, а, может быть,

напомнила ему собственное детство. Хозяйские дети «казались Фелисите сделанными из драгоценного материала; она таскала их на спине, как лошадь» [5. С. 95]. Бамба так же беззаветно любит детей хозяйки, выполняет все их приказания и просьбы «и таскает их на спине» [6. С. 35].

Еще одним примером аллюзии можно назвать рассказ «Зеркало без стекла» того же арабского автора и «Странную историю доктора Джекила и мистера Хайда» Стивенсона. Доктор Джекил изобретает лекарство, благодаря которому происходит трансформация человека в свое злое начало и обратно. Проблема разделения в человеке двух начал, добродетельного и греховного, ранее ставилась во многих произведениях. Но, поставив эту проблему в своем рассказе, арабский автор решает ее во многом по-стивенсоновски. Во-первых, в обоих произведениях возникают две самостоятельные личности, которые живут и действуют в обществе. В романе Стивенсона это доктор Джекил и Хайд, в арабском рассказе – главный герой и его двойник фотограф Фуад Фахми. Оба автора одинаково воспринимают причину зла в человеке – в стремлении к удовольствиям, какого бы сомнительного свойства они ни были.

И в арабском произведении мы также находим тот так называемый маркер аллюзии, который привязывает данный рассказ к вдохновившему его источнику. Стивенсон пишет, что лекарство, изобретенное доктором Джекилом, отпирало «темницу его склонностей», в которой «добро тогда дремало, а зло бодрствовало, разбуженное тщеславием», и вырывалось наружу из отпертой двери [4. С. 577]. О такой же темнице или кладовой пишет и Хакки. В нее человек складывает свои стремления, мечты, желания. Туда же он прячет какие-то позорные и уродливые качества, которых стыдится. И в результате того, что дверь этой кладовой каким-то образом приоткрылась, появился двойник главного героя Фуад Фахми.

Примером аллюзии в арабской литературе может служить и роман Ибрахима ал-Мазини «Писатель Ибрахим» (1931). Он

прочной нитью привязан к роману М. П. Арцыбашева «Санин». Герой русского романа Санин являет собой образец так называемого «естественного человека», о котором говорится: «Он делает то, что для человека совершенно естественно. Он видит вещь, которая ему не принадлежит, но которая хороша, он ее берет, видит женщину, которая ему не отдается, он возьмет ее силой или обманом. И это вполне естественно, потому что потребность и понимание наслаждений и есть одна из немногих черт, которыми естественный человек отличается от животного» [1. С. 26]. Ал-Мазини создает произведение, которое полностью отвечает требованиям этого самого «естественного человека». Роман появился под явным влиянием Арцыбашева. Стоит упомянуть, что в начале века в Египте вышел перевод «Санина» под заглавием «Естественный человек», который был выполнен тем же арабским автором. Перевод, несмотря на свои радикальные идеи, пользовался большой популярностью не только в Египте, но и в других арабских странах.

Проблема пола, лежащая в основе романа «Санин», связана с женским вопросом, который ставился в русской литературе в течение десятилетий. Та же самая проблема – освобождение женщины через свободную любовь ставится в арабском романе. Здесь также есть свои так называемые детонаты и маркеры. Вот, например, один из них: Санин, напившись водки и насмотревшись из-за кустов на купающихся барышень, уплывает на лодке, подставив лицо струям дождя. В арабском романе Ибрахим, выпив коньяку, бежит в пустыню под струями дождя смотреть на караваны.

Следующий пример аллюзии относится к роману египетского писателя Ибрахима ʻАбд ал-Халима «Первая любовь». В предисловии сам автор пишет, что назвал так свою повесть в честь и под влиянием повести И. С. Тургенева. Он позаимствовал у него тему и вполне мог бы стать четвертым действующим лицом, которые присутствуют в начале пове-

сти русского автора. ʻАбд ал-Халим указывает еще на одно произведение, которое вдохновило его на написание повести,– роман «Возвращение духа» Тауфика ал-Хакима, а точнее, история любви Мухсина к Санийе. Повесть арабского писателя не повторяет ни истории, изображенной Тургеневым, ни той, что написана Тауфиком ал-Хакимом. Она подробно описывает развитие первой любви Ибрахима ʻАбд ал-Халима. Но дух, ясные и спокойные краски, чистота намерений, искренность – все это вполне соответствует обоим так называемым детонатам.

Аллюзию можно наблюдать и в произведении египетского писателя Ихсана ʻАбд ал-Куддуса «Черные очки». В 1958 году вышла новелла Трумена Капоте «Завтрак у Тиффани», по которой в 1961 году был снят фильм с тем же названием, отмеченный Оскаром в 1962 году и получивший огромную популярность во всем мире. Героиня этого произведения – девица сомнительного образа жизни и весьма недобропорядочного поведения Холли Голайтли живет за счет своих любовников, посещает светские рауты в поисках успешных мужчин и мечтает выйти замуж за миллионера. При этом Капоте рисует свою героиню не как расчетливую холодную рационалистку, а как эксцентричную романтичную искательницу счастья, которая умеет любить, умеет быть благодарной и наивно верит в сказочный счастливый финал. В фильме Холли играет Одри Хепберн, которая во многих сценах фильма носит черные очки. Героиня часто прячется за черными очками от реалий жестокого мира, в котором она не видит своего места.

В 1962 году Ихсан ʻАбд ал-Куддус пишет одно из своих самых знаменитых произведений «Черные очки». Его героиня Мади – богатая девушка, представительница «золотой» молодежи, ведет пустую легкомысленную жизнь, вращаясь в кругу таких же, как она, праздных молодых людей. Ее постоянным атрибутом являются черные очки, которые она носит, чтобы

не видеть жизни во всей ее реальности. И только когда героиня прозревает и находит смысл жизни, она их выбрасывает.

Произведения американского и арабского авторов посвящены одной теме – жизни молодежи определенного круга общества, их проблемам и стремлениям. Обеих героинь, Холли и Мади, объединяет желание хорошо и красиво жить, но при этом быть свободными от обязательств. Обе мечтают выйти замуж за очень состоятельного мужчину, но чтобы при этом найти настоящую любовь.

Однако Ихсан ʻАбд ал-Куддус в своем произведении не следует за Труменом Капоте – история его героини разворачивается по-другому. Мади знакомится с ʻУмаром Рашидом, молодым инженером, который работает на ткацкой фабрике, много делает для рабочих этой фабрики и совсем не похож на праздных мужчин, которых раньше встречала Мади. Он называет девушку ее полным именем – Мадия, водит ее в библиотеку, музеи, на фабрику. Под его влиянием она прекращает участвовать в праздных вечеринках. Рашиду удается увлечь девушку чтением, при этом он рекомендует ей серьезные книги. Убеждает, что надо жить, принося пользу другим. Мадия обретает с ним смысл жизни и снимает свои черные очки, которые ей теперь не нужны. Финал произведения ʻАбд ал-Куддуса не совпадает с финалом книги, он далек и от «хэппи энда» фильма, снятого по произведению Капоте. Рашид изменяет своим взглядам, в конце концов предает интересы рабочих и ради карьеры начинает ухаживать за дочерью хозяина фабрики.

В данном случае детонатом для произведения арабского автора послужил, скорее всего, фильм, снятый по новелле Капоте. А маркером являются черные очки, которые фигурируют и в книге американского автора, и в фильме. Но в последнем они выступают более рельефно, и многие афиши и рекламные фотографии запечатлели Одри Хепберн именно в черных очках, в которых она выглядит наиболее эффектно.

Теперь несколько слов о реминисценции. Если аллюзия – это явный намек, четкое указание на какое-либо произведение или факт, то реминисценция – это воспоминание, отголосок, отзвук, «образ литературы в литературе». Вероятнее всего, аллюзия всегда осознанна, а реминисценция чаще всего бессознательна. «Различие между реминисценцией и литературным заимствованием заключается в бессознательном характере реминисценции, посредством которой автор полагает реализовать конкретные художественные задачи. Реминисценция обнаруживается подготовленным и проницательным читателем там, где автор использовал опыт предшественников» [2].

Естественно, что любой писатель подвергается влиянию, и такое влияние может быть явным, как в случае с Ибрахимом ал-Мазини и Арцыбашевым, а может быть чем-то глубоко лежащим внутри, в подсознании автора, быть его кумиром, основоположником его ценностей. Тогда такие детонаты действительно превращаются в отголосок, отзвук.

Такой отголосок мы встречаем в романе Бахи Тахира «Любовь в изгнании». Произведение посвящено двум темам: войне и любви. Обе занимают главное место в романе. Баха Тахир описывает некоторые события ливано-израильской войны 1982 года, а именно трагедию Сабры и Шатилы, которая стоила ливанцам трех с половиной тысяч жизней, в основном мирного населения. При чтении романа ощущается искреннее негодование автора по отношению к войне, которое, тем не менее, передается без напыщенных лозунгов, а спокойно и очень убедительно. Потрясающе трогательно выглядят герои романа, чья любовная история нарисована так, что ощущаешь каждый их шаг, сопереживаешь каждой их эмоции. И, несмотря на трагичность, она оставляет в душе очень светлое впечатление.

У читателя возникает и еще одно устойчивое чувство – интуитивное ощущение того самого детоната, который был заложен глубоко в подсознание арабского автора,– романа

Э. Хемингуэя «Прощай, оружие!». Та же осторожность и сдержанность при выражении чувств, такое же бережное отношение к влюбленным, отсутствие фривольных сцен, ни малейшего налета сентиментальности или сусальности. И все-таки и здесь есть тот маркер, который указывает на свой источник. Вспомним, как много внимания в американском романе при описании встреч Кэт и Генри уделено тому, как он восхищался ее волосами. Например: «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» [7. С. 95]. В арабском романе главный герой любуется волосами своей любимой, и при описании их последней встречи, после которой они должны расстаться навсегда, мы встречаем там такие строчки: «Она прижалась губами к моим губам. Ее волосы укрыли меня шатром. Ее аромат окутал меня, а ее руки обвили меня, словно крылья. И мы полетели снова. В последний раз» [3. С. 263].

Эффект аллюзии и реминисценции достигается, если читатель воспримет все намеки, которые делает автор в своем произведении. Для этого он должен обладать примерно таким же интеллектуальным багажом, что и автор. Иначе все аналогии, задуманные создателем текста, останутся читателю непонятными. «Реминисценция обнаруживается подготовленным и проницательным читателем там, где автор использовал опыт предшественников. По своей природе реминисценция всегда вторична. Однако сам по себе способ реминисцирования всегда носит интеллектуальный и творческий характер, чем отличается от обыкновенного копирования, компиляции или, тем более, плагиата»[3].

Нередко реминисценция проскальзывает в текст интуитивно, когда автор не хотел указывать на что-то конкретное – это у него получилось подсознательно. К таким, на мой

[3] https://www.hrozaru/2013/12/18/1832 Проза.РУ (дата обращения: 23.11.2019).

взгляд, можно отнести последний приведенный в данной главе пример. 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 ее символы, первым из которых он называет Хемингуэя. Несомненно, Баха Тахир не только читал, но любил произведения Хэмингуэя, которые не могли оставить его равнодушным. Поэтому ощущается такая душевная близость между героями американского и арабского авторов.

Такие явления, как аллюзия и реминисценция, встречающиеся в художественных произведениях, являются прямым свидетельством взаимного влияния литератур, результатом процесса культурного взаимодействия. Приведенные выше примеры говорят о том, что современная арабская проза возникла под непосредственным влиянием западной и русской литературы, лучшие образцы которой до сих пор служат арабским авторам источником вдохновения.

Библиография

1. *Арцыбашев М. П.* Санин. М., 1908.

2. *Баха Т.* Любовь в изгнании. М.: Центр книги ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2010.

3. *Бойко Т.* Аллюзия и реминисценция в романе В. Пелевина «Омон Ра». https //pandia.ru/text/77/468/23417.php (дата обращения: 23.11.2019).

4. *Стивенсон Р. Л.* Владетель Баллантрэ: рассказы и повести. М., 1987.

5. *Флобер Г.* Собр. сочинений в 5 томах. М., 1956. Т. 4. С. 95.

6. *Хакки Й.* Мать обездоленных (Умм ал-ʻаваджиз): сб. рассказов на арабском языке. Каир, 1955.

7. *Хемингуэй Э.* Прощай, оружие! М., 1981.

Глава IX

*Проблема эмиграции в современной арабской прозе**

По данным Европейской ассоциации по современной арабской литературе (EURAMAL), на рубеже XXI века произошло наибольшее перемещение людей со времен Второй мировой войны. В поисках безопасности и в целях выживания ныне по миру «бродят» почти 70 миллионов беженцев, из них около 15% составляют арабы [7], то есть десять с половиной миллионов человек. Кроме того, войны и внутренние конфликты стали причиной переселений граждан внутри своих стран.

Современная арабская литература, в которой затрагиваются те или иные аспекты эмиграции, довольно обильна. Ее прежде всего создают писатели – граждане стран, часть населения которых в силу вышеуказанных причин была вынуждена отправиться в изгнание. В первую очередь это Ливан, Ирак, Сирия, Йемен, Ливия и, традиционно,– Палестина, Алжир.

Появление большого количества произведений по эмигрантской тематике отчасти объясняют слова известной иракской писательницы Ин‘ам Качачи, сказавшей, что арабские писатели торопятся рассказать о том, что жжет им сердце и душу, пока все в них не превратилось в холодный пепел [8].

*Н. М. Шуйская

Самые распространенные темы творчества арабских авторов – это лишения, связанные с войной, потеря родины, семьи, социального статуса, необходимость вживаться в чуждую действительность, иногда – бытовая неустроенность, тающие надежды на скорое возвращение, ассимиляция или аккультурация, негостеприимство новой родины, попытки сохранить идентичность, конфликт поколений, различия между опытом жизни в эмиграции мужчин и женщин.

Весьма важным мотивом является путешествие к глубинам памяти, ностальгические воспоминания об утраченной родине, а также попытка найти альтернативу отчаянию эмигрантской неприкаянности. Безмятежные дни детства, юности, мирной взрослой жизни видятся этим авторам «с другого берега», идиллически, прошлое поэтизируется. Такие воспоминания не дают покоя главной героине романа Качачи «Американская внучка» (короткий список «Арабского Букера»–2009). Обосновавшись с матерью, которая «рыдает каждую ночь», в Детройте, молодая женщина не надеется устроить личную жизнь: «Кто будет ухаживать за женщиной, носящей в своей груди кладбище?». Как ни парадоксально, но она не желает расстаться со своим, как она это называет, «прекрасным горем», потому что с ним она чувствует себя не обычной, рядовой американской женщиной, а «человеком другого истока», уходящего далеко вглубь истории человечества. Ощущение национальной принадлежности и чувство причастности к древней цивилизации препятствует ассимиляции, уподоблению местным жителям, хотя с родины, из Багдада, героиня уехала измученной и истрепанной, по ее словам, «как тряпка для мытья мощеного каменными плитами пола» [2. С. 10].

Героиня Качачи покинула Ирак, и Маха, главная героиня романа «О Мария» (короткий список «Арабского Букера»–2012) тоже иракского писателя Синана Антуна, не видит для себя и мужа иного будущего, кроме эмиграции (вот

только закончит медицинский факультет Багдадского университета). Ее решение автор, сам проживающий в США, представляет вполне обоснованным. С детства Маха болезненно переживала обидные язвительные слова в свой адрес единственно из-за того, что она христианка. Тогда же, в детстве, она тяжело перенесла потерю любимого дяди, похищенного и убитого по причине конфессиональной принадлежности. Из-за взорвавшейся под окнами их дома в некогда тихом христианском районе Багдада заминированной автомашины беременная Маха, сильно испугавшись, потеряла еще не родившегося сына. Поэтому избавление от нескончаемой череды несчастий молодые иракские христиане видели только в спасительном бегстве с родины [1].

Следует упомянуть в этой связи, что исход иракских христиан называли «миллионным», христианское население сократилось в десять раз, в то время как при Саддаме Хусейне в Ираке проживало полтора миллиона человек, исповедовавших христианство [6].

Напротив, родственник Махи дядя Йусуф упорно отказывается уезжать, хотя родные сестры, осевшие одна в Швеции, другая в Канаде, настойчиво зовут его к себе. В романе этот персонаж – носитель идеи исторического оптимизма. Он верит, что конец выпавшим его родине испытаниям придет: «Некоторые страны и народы переживали и худшие времена, но потом все налаживалось. Таково движение истории» [1. С. 25]. Кроме того, все лучшее в жизни этого 77-летнего человека уже состоялось и произошло именно на родине. Так что принимать чужие жизненные устои и менять гонения по религиозным причинам (он христианин) на этнические (как араб) он не желает.

В романе «Франкенштейн в Багдаде» (премия «Арабский Букер»–2014) иракского писателя Ахмада Саʿдави присутствуют два второстепенных персонажа, имеющих намерение эмигрировать. Один, Фарид Шавваф, в качестве

репортера тесно сотрудничает с американской военной миссией в Ираке и надеется, что американцы предложат ему поехать с ними в США. Другой – пенсионер ʻАбд ал-Вадуд ал-Амерли после некоторых колебаний решает принять предложение давней русской подруги и, распродав имущество, перебраться к ней в Москву. Тот факт, что рассматриваемая тема затрагивается автором через судьбы этих неглавных героев, мог бы свидетельствовать о том, что для Саʻдави она не является приоритетной, если бы не поведение одного из главных персонажей романа – ассирийки-христианки Илишуа, которая на протяжении 15 из 19 глав упорно сопротивляется уговорам дочерей Хильды и Матильды, эмигрировавших в Мельбурн, присоединиться к ним. Имея в виду набожность матери, дочери уже и с пастырем местной церкви договорились о том, чтобы принять ее в общину. Однако мать «мучает» их отказом, поскольку живет надеждой на возвращение с ирано-иракской войны через 20 лет сына Даниэля. Илишуа все-таки сдается и соглашается ехать в Австралию, но только после того, как к ней приезжает очень похожий на погибшего сына внук с «заданием» убедить бабушку воссоединиться с семьей [3].

Как видим, иракские авторы уделяют в своих произведениях пристальное внимание вопросу о самом принятии решения об эмиграции: разные у персонажей мотивировки, по-разному они приходят и к окончательному решению.

Напротив, пожилой «исторический оптимист» Йусуф из романа Антуна «О Мария» так и не согласился, вопреки уговорам родственников, эмигрировать. По роману, во время нападения террористов на христианскую церковь, где он в то время присутствовал на богослужении, Йусуфа убивают. Его гибель автор делает символом неминуемого крушения призрачных надежд иракских христиан на установление в стране конфессионального мира и правоты тех, кто борется за свое выживание посредством эмиграции.

Отсутствие в Ираке конфессионального мира является причиной и внутренней миграции. Например, в романах и Антуна, и Саʿдави неоднократно упоминается район ад-Даура (ад-Дора) в Багдаде, известный, в частности, тем, что раньше там преимущественно проживали христиане. Герои произведений, гонимые страхом терактов, надеются найти в нем убежище, но пристанище оказывается временным: террор накрывает и этот район. Бежать приходится дальше – в Эрбиль или за пределы Ирака. В результате в ад-Дауре, по словам иракцев, сегодня больше нет ни одного христианина. Имеется целый ряд эпизодов, в которых авторы показывают, как люди в годину конфессионального лихолетья вынуждены покидать родные места и перебираться поближе к местам компактного проживания своих единоверцев. В более сложных случаях персонажи поодиночке или семьями переезжают в другие районы конкретно из-за страха конфессиональной мести [3. С. 19].

Таким образом, можно констатировать, что авторы уделяют внимание вопросу внутренней миграции, поскольку проявляют интерес к актуальным проблемам общества в целом, а также показывают, что одной из важнейших причин вынужденных скитаний их соотечественников является периодически обостряющаяся конфессиональная вражда.

Однако выбор в пользу выезда за пределы страны действующие лица романов делают чаще. И вот изгнанники оказываются в иной этноконфессиональной среде. Что жизнь грядущая им готовит?

У сирийско-ливанской писательницы Гады ас-Самман в новелле «Металлический крокодил» один предприимчивый ливанец, поселившийся в Париже, обеспечил себе процветание: повесил на двери табличку «Великий предсказатель», и к нему хлынул поток мучимых неизвестностью и душевными тревогами людей. Однако и он, несмотря на благосостояние, терпит, подобно другим «понаехавшим» эмигран-

там, унижение, когда периодически приходит в полицейское управление продлевать вид на жительство во французской столице. Одна его соотечественница не выдержала издевательского отношения властей и решила вернуться с сыном в Бейрут, заявив: «Пусть лучше я погибну под обстрелами, чем буду выносить это унижение» [4. С. 26]. Писательница, сама более полувека живущая в эмиграции, показывает, что однозначно благополучной жизнь на чужбине не бывает.

Другая героиня ас-Самман, на первый взгляд успешная сирийская бизнес-леди, тем не менее называет свою жизнь в Нью-Йорке существованием внутри «Яйца с кондиционированным воздухом» (таково название новеллы из упомянутого сборника). Она жалуется: «В Нью-Йорке мне не хватает дыхания, которое у меня было на гигантских щеках [склонах.– Н. Ш.] Касйуна[1]» [4. С. 176–177].

Следует отметить, что ас-Самман с возвышенной поэтичностью описывает родной Дамаск, а это разительно отличается от фиксации антиэстетических черт городского пейзажа европейского или американского города. Неяркость, блеклость цветовой гаммы (очень часто упоминается пепельно-серый цвет) усиливают ощущение унылости и безотрадности новой среды обитания героев. Над ними больше нет средиземноморского солнца и «50-ти оттенков» синей лазури неба, а эта утрата для них, пришельцев с юга, особенно ощутима, незаменима и в первую очередь напоминает им об изгнаннической доле.

Если определить жанр рассматриваемых произведений как реалистическую драму с ее стремлением к точности описаний и вниманием к острой общественно-политической проблематике, то нужно подчеркнуть, что писатели-реалисты не красят эту долю одной лишь черной краской. Героине ас-Самман из новеллы «Фея пеликанов» – ливанской эмигрантке вполне комфортно живется в Париже. В этом персонаже воплощен

[1] Гора, у подножия которой лежит Дамаск.

образ героини-победительницы, явлен пример героического стоицизма, духовных сил личности и способности к преображению именно потому, что она оказалась в эмиграции. Здесь, на чужбине она состоялась как личность, ее ценят на работе, уважают дома, ею гордятся дети. Бедность первой поры жизни семьи в эмиграции сблизила супругов, обернулась взаимной нежностью и заботой, чего был лишен их брак на родине.

Пригодился диплом инженера-дизайнера героини, дома в Бейруте бесполезно висевший в рамке на стене. Женщина проявила себя инициативной, старательной, она начала продвигаться по карьерной лестнице, стала хозяйкой в доме, все расходы были на ней. А мужа ликвидация его бизнеса в Ливане сломала: он только и делал, что следил за новостями с родины да стыдился своей бедности и того, что у него работающая жена. Дошло до того, что он «рухнул на дно стакана арака» [4. С. 111]. Жена и дети получили французские удостоверения личности, а супруг отказался, не желая укореняться в чужой почве. Супруга же трудилась с самоотдачей и воодушевлением.

Причина – в следующих ее словах: «Я устала от того, что мой диплом висит на кухне в доме мужа, устала быть устроительницей приемов, а война освободила меня!». И далее следует парадоксальный вывод, к которому можно было прийти, только кардинально изменив свою жизнь в условиях эмиграции: «На родине я устала от постоянного ощущения, что я нечто ущербное, запасное колесо в лучшем случае. И я не хочу возвращаться на родину, которую я люблю, а она любит меня только как домашнее животное. Я больше не арабская женщина, но еще и не западная» [4. С. 112].

На примере этой героини ас-Самман показывает, что перед деятельной, креативной натурой эмиграция может открыть возможности саморазвития. Героиня переживает подлинное внутреннее взросление, она берет судьбу в свои руки и несет ответственность за свой выбор, за себя и семью. Здесь же чи-

татель четко видит, сколь различным может быть опыт жизни в эмиграции у мужчин и женщин: кто пасует под натиском житейских неурядиц, а кто «держит удар» судьбы.

Нельзя не заметить и стремление ас-Самман обратить внимание читателя на то, что в условиях жизни в эмиграции гендерные различия отступают, нивелируются. В упоминавшемся рассказе «Яйцо с кондиционированным воздухом» протагонист, сирийка, успешная финансистка, заместительница управляющего банком 25 лет прожила в Нью-Йорке. Путь на родину ей отрезан. Она хорошо это понимает: «А как я вернусь? Разве я смогу сосуществовать с Дамаском, когда на вечеринках я буду доставать сигарету или трубку? Как мне возвратиться, если я привыкла быть независимой личностью, как любой мужчина? Я не уверена, что мой родной город согласится с этим, со связями, в которые я могу вступать и без большой любви». Но и в Нью-Йорке, в этом «яйце», ей душно, и она не знает, как «проделать отверстие в его адской скорлупе или открыть в ней окно, чтобы выйти наружу и жить» [4. С. 180].

Можно предположить, что посредством таких текстов автор, имеющий большой личный опыт жизни в эмиграции, предлагает читателю, возможно, подумывающему об отъезде, спросить себя: относится ли он к тем людям, которые способны справиться с эмоциональным переживанием, возникающим вследствие оторванности от родины? Тогда в произведении можно усмотреть некий дидактический уклон, а быть может,– профетический.

Рисуя картины жизни в эмиграции, писатели касаются вопросов ассимиляции и аккультурации: слияние или сближение? Некоторые персонажи сопротивляются и не желают попасть в «плавильный котел» ассимиляции. Они стараются сохранять свою культурную идентичность, соблюдая национальные, религиозные, а также кулинарные традиции, поддерживая связи с земляками и т.п. Например, в рассказе

ас-Самман «Отрубить голову кошке» родители главного героя, ʻАбд ар-Раззака, ливанские эмигранты, проживающие в Париже, готовят блюда национальной кухни, для чего ходят за продуктами на определенный рынок. ʻАбд ар-Раззаку нравится юная соотечественница Надин, десять лет прожившая во Франции, и он думает сделать ей предложение. Но понимает, что в семейной жизни с ней будет нелегко: она впитала свободные европейские нормы поведения.

И тут чудесным образом к нему является, как впоследствии выяснилось, давно умершая тетушка, при жизни души не чаявшая в своем племяннике. Она пришла как сваха и всячески расхваливает некую невесту, соблазняя племянника бесспорными преимуществами женитьбы на ливанской девушке из консервативной семьи, воспитанной в соответствующих национальных традициях. Появление в квартире эмигранта в Париже ливанской родственницы, принадлежащей ушедшей эпохе, «пиарящей» традиционную ливанскую невесту, ставит «жениха» перед трудным выбором: кого предпочесть – непорочную и послушную девушку или эмансипе Надин, вполне уже француженку, к тому же склонную к экстремальным развлечениям?

ʻАбд ар-Раззак отдает себе отчет, что Надин безвозвратно ассимилировалась, в то время как сам он сохраняет приверженность своей национальной идентичности. Окончательного решения, делать или не делать предложение Надин, ʻАбд ар-Раззак так и не принимает. Как известно, проблема выбора – вообще наитруднейшая; в случае с ливанским эмигрантом мы видим, что она встает со всей остротой: здесь, в эмиграции, его влечет к раскрепощенной приверженке вольных нравов, хотя он предвидит, что с ней будут проблемы. Ведь она открыто заявила: «Запомни, что я скажу тебе: я точно такая же, как ты… И во Франции ты не сможешь подавить меня властью общественного мнения, как это делается в нашей стране» [5. С. 446].

Образ еще одного «потерянного» для своей исторической родины гражданина присутствует в романе «О Мария». Это племянник главного героя, Йусуфа, живущий с родителями в Лос-Анджелесе. Юноша проявляет интерес к политической истории Ближнего Востока, приезжает в Ирак с гуманитарной миссией и при встрече с багдадскими родственниками радует их беглым говорением на арабском языке. Но он, как и Надин, вырос в эмиграции. Этому поколению детей эмигрантов неведома ностальгия, они вполне усвоили образ мыслей и поведенческие стереотипы, принятые в их новых отечествах, они ассимилированы.

Подводя итог, следует сказать, что рассматриваемые произведения воспроизводят дискурс об эмиграции амбивалентно, показывая как удачно, так и несчастливо сложившиеся судьбы героев. Эту неоднозначность можно объяснить, в частности, тем, что речь не идет о трудовой миграции, выезду ради заработка, особенно если работа не гарантирована, и представления вступают в конфликт с реальными возможностями. В этих случаях неминуемы разочарование, тоска, губительные пристрастия, моральная деградация, у женщин – проблема проституции. Поэтому негативный дискурс о такой эмиграции оправдан.

Однако в затронутых нами сочинениях подобные темы не упоминаются. В них повествуется о трудностях эмигрантской доли (материальных, эмоциональных, ментальных и т.п.), подчеркивается «жесткость» повседневной жизни в чужой этнокультурной общности, острота проблемы сохранения/утраты национальной идентичности и т.п., но подавляющее большинство героев решается на эмиграцию в буквальном смысле «по жизненным показаниям», спасаясь от войны или угроз расправ над ними или членами их семей. Эмиграция становится средством «экзистенциальной» защиты. По этой причине однозначно негативной окрашенности дискурс об эмиграции не имеет. Возможно, в рассмотренных сочи-

нениях авторы конструируют новую арабскую идентичность в глобальном мире, и их произведения причастны к созданию своего рода «культуры изгнания».

Библиография

1. *Антун Синан.* Йа Марйам (О Мария). Изд. 1. Бейрут – Багдад: Маншурат ал-джумал, 2012. 159 с.

2. *Качачи Ин'ам.* Ал-Хафида ал-амиркиййа (Американская внучка). Изд. 2. Бейрут: Дар ал-джадид, 2011. 195 с.

3. *Са'дави Ахмад.* Франкенштейн фи Багдад (Франкенштейн в Багдаде). Изд. 4. Бейрут – Багдад: Маншурат ал-джумал, 2014. 352 с.

4. *Ас-Самман Гада.* Ал-Камар ал-мурабба' (Квадратная луна). Изд. 2. Бейрут: Маншурат ас-Самман, 1999. 224 с.

5. *Ас-Самман Гада.* Отрубить голову кошке // Буря и штиль. Современная сирийская проза. СПб: Изд-во «Светоч», 2014. 480 с.

6. http: // www.sedmitza.ru /text/4259151. html (Седмица. RU, дата обращения: 21.11.2018).

7. Euramal2020@gmail.com Arab refugee literature: new poetics and perspectives (дата обращения: 05.02.2020).

8. Ал-Хайат («Жизнь»), Лондон, 08.08.2014.

Глава X

*Современное состояние литературного франкоязычия в странах Магриба**

Можно, наверное, и сегодня начать с того определения, которое я дала когда-то, написав главу о творчестве известных и новых прозаиков-магрибинцев в конце 90-х – начале 2000-х [8],– «*Время не жить и время не умирать*».

Так оно и есть: родившись в эпоху созревания национального самосознания и освобождения от французского колониализма в начале 50-х гг. XX в., став своеобразным национальным «ответом» колониальной литературе, достигнув расцвета в постколониальное время, литература франкоязычных алжирцев, марокканцев и тунисцев уже в 70-е гг. была под угрозой «тотальной политики арабизации», но выжила, захлестнув новой писательской «волной» – поколения, пришедшего на смену «классикам», основоположникам литературы эпохи национального Сопротивления [4], а позднее снова была под угрозой «расправы» со стороны разбушевавшихся в ряде арабских стран в конце 80-х – начале 90-х гг. исламских интегристов (приведших, к примеру, Алжир к гражданской войне, длившейся целое десятилетие)… Но тоже выжила.

Более того, в литературное франкоязычие Магриба неожиданно влились особого рода силы – женщины-мусульманки

*С. В. Прожогина

(и ранее присутствовавшие в литературном процессе), ставшие активнее и больше писать именно по-французски, рассказывая миру на этом языке правду о своей судьбе в новую эпоху. Одновременно не угасали голоса и тех мужчин-писателей, кто был под прямыми угрозами исламистов (как **Р. Буджедра**, к примеру), кому пришлось эмигрировать из своих стран из-за несогласия с политическими режимами, установившимися в Марокко, Тунисе и Алжире после независимости [6; 7 и др.], и тех, кто давно жил в эмиграции во Франции (высланные из своих стран еще в эпоху колониализма, как, например, **М. Диб** из Алжира за «антиколониальную пропаганду» или как тунисец **Т. Бекри**, высланный уже в 70-е гг. из страны за несогласие с ее политическим режимом), но продолжали свидетельствовать о своих странах, переживавших нелегкий процесс независимого развития, когда внутренние социальные и политические противоречия оказались не менее сложными, чем колониальные в эпоху противостояния национальному угнетению французской метрополией.

Многие произведения магрибинцев, свидетельствовавших из Франции (или как тунисец **М. Тлили** – из Америки) о жизни Магриба в постколониальную эпоху, о «смутных» временах в политике, о глубоких противоречиях устойчивых патриархальных традиций и необходимости модернизации социального прогресса, о «засилье религиозных догм» и трудностях осуществления завоеванной (порой, как в Алжире, ценой долгой кровопролитной восьмилетней войны) у колонизаторов независимости, были запрещены или просто не издавались на родине, хотя и были отмечены в Европе крупными литературными премиями.

Достаточно вспомнить долгий запрет на издание книги на исторической родине марокканца **Дриса Шрайби** «Простое прошедшее» [9] или печальную жизненную и творческую судьбу алжирцев **М. Хаддада**, **Р. Мимуни**, **Р. Буд-**

жедры (который стал сам переводить свои произведения на арабский и, рискуя жизнью, перебирался из Франции в Алжир, чтобы издать их, рассказав соотечественникам немало правды о том, что происходило во времена «беспорядка вещей»), **Ж. Сенака**, **Т. Джемри** и многих др. Однако, когда в середине 90-х гг. **Р. Буджедра** читал в Париже во дворце Тюильри свою знаменитую лекцию о «Презрении к Чужому», народу собралось столько (и французов, и североафриканцев, и просто интересовавшихся давно наболевшей проблемой взаимоотношений Запада и Востока, Франции и ее бывших колоний, европейцев и огромной массы эмигрантов, выходцев из разных стран Африки и Азии, живущих на территориях европейских государств), что полиция едва успевала пропускать всех желающих услышать слова уже «приговоренного к смерти» исламистами алжирца через «рамки безопасности»…

Но к середине 90-х гг. во Франции, на «поле» ее литературного процесса, в недрах ее собственной культуры уже созрело целое поколение, пробившее себе дорогу «маршами протеста» еще в 80-е гг.– тех магрибинцев, которые и выросли, и родились в эмигрантской среде издавна живших здесь «выходцев» из Алжира, Марокко и Туниса, где «трудовая эмиграция» на Запад началась еще в самом начале XX в. и бурно «расцвела» в годы после Второй мировой войны, когда Франция просто нуждалась в рабочей силе. Тех, кто родился в *эмигрантской среде* и кто «по праву почвы» мог называть себя «французом», т.е. гражданином Франции (Nationalité Française, записано в их паспортах…), сами французы презрительно называли «beurs» (чем-то созвучным на верлане и с «arab», и с «berbère»), дабы отличить себя, истинных французов, от «*просто арабов*» (что было бы, как и употребление слова «negre» по отношению к чернокожим, не политкорректно)…

И именно в этой среде зародилась массовая (в хорошем смысле) литература, характерная особым жанром «повести о жизни» («recits de vie»), который и по сей день не изжил себя у «выходцев из Северной Африки» [9; 11].

«Транснациональное» пространство магрибинского литературного творчества не исключало национальной специфики, и это было характерно и для эмигрантов, продолжавших жить во Франции или Америке (марокканцы – **Д. Шрайби**, **Т. Бенджеллун**, **А. Джебар**, алжирцы – **М. Диб**, **А. Джебар**, **М. Моккедем**, **Л. Себбар**, **Джюра** и др., тунисцы – **Т. Бекри**, **А. Мемми**, **М. Тлили**), и для многочисленных «беров», родившихся или выросших в эмигрантской среде и даже представлявших «особую ветвь» новой культуры уже давно полиэтнического и поликонфессионального французского общества, где, тем не менее, вопросы аккультурации, интеграции и другие проблемы «социализации» иммигрантов (т.е. слоя «осевших» на территории Европы «выходцев» из Африки и с Востока) и в целом «этнических меньшинств» до сих пор не решены. А потому остро и болезненно звучит тема извечного *противостояния* «Своего» и «Чужого», неприятия «негалльского», не «французского», не «республиканского» образа жизни «Другим», так же как неприятие его, «Другого», самобытных этно-конфессиональных традиций («коренным» французам весьма свойственное…), так же как и упорное сохранение этих этно-конфессиональных традиций в среде новоявленных «граждан Франции», чьи родители (а сегодня – уже и прародители) – родом из Африки или Азии.

Напряженно и остро звучит она в повествованиях о своей «французской жизни» тех магрибинцев, которых называют «берами» (**Азуз Бегаг**, **Фарида Бельгуль**, **Ассия Бенайса**, **Ф. Букеденна**, **Малика Буккорт**, **Мехди Шареф**, **Фарид Кессас** и др.). Большинство их происходит из алжирских семей. Но все они, «беры», так или иначе, особенно на исходе 80-х и все 90-е гг., а некоторые и в 2000-е (как **Рашид Джайдани**)

продолжают именно ту тему, которую первыми разработали в своих романах, повестях и публицистике марокканцы старшего поколения – **Дрис Шрайби** (романы 50–70-х гг. «Козлы», «Смерть в Канаде», «Вас навестит друг» и др.) и лауреат Гонкуровской премии **Тахар Бенджеллун** (повесть «Самое глубокое одиночество», 1977, и памфлет «Французское гостеприимство», 1984), а позднее, в 80-х гг.,– и **М. Диб** (романы «Мрамор снегов», «Сон Евы» и др.).

Словно объединяясь с «берами» в их праведном гневе (ярко запечатленном, к примеру, в романе **А. Бегага** «Бени, или запретный вход в частный рай» (1989), а также в глубоко психологической повести **Ф. Бельгуль** «Жоржетт!», 1981), в их несмирении с утрачивающейся постепенно «идентичностью» (уже не вполне магрибинцы, но и не совсем еще французы…), нежелании оставаться всю жизнь «людьми второго сорта» на Западе, **Тахар Бенджеллун**, сохраняющий и по сей день свое марокканское гражданство, но живущий во Франции, пишет в 1997 г. роман «Виноград каторги» («Les raisins de la galère»), где выражает искреннюю солидарность с молодым поколением магрибинцев, не вполне уверенно живущих и в «диаспоральной среде», и как бы у «себя дома», на обретенной родителями земле, ставшей не только чужбиной, но и «каторгой жизни», хотя и *приносящей свои плоды* – духовной зрелости, возможностей бикультурности, двуязычия (в семьях «беров» часто сохраняется арабский или берберский), имеющих доступ к европейскому образованию и т.п. …Но главное – отстаивающих свое, пусть другое, отличное в чем-то от французского, но *собственное «я»* как вполне полноценное в своей «самобытности»…

Другие магрибинцы, попавшие в эмиграцию уже в 90-е гг., такие, например, как алжирская певица **Джюра** (псевдоним) или алжирка по крови, но по месту рождения – француженка, «берка» **Сорейя Нини** (псевдоним) будут, наоборот, на исходе 90-х гг. утверждать свою *равную принадлежность* к обоим

мирам («я» и «та», и «другая», «я» и не «та», и не «другая», «я – *единое целое* из двух половинок» – см. книгу **Джюры** «Сезон нарциссов» и повесть **С. Нини** «Они говорят, что я – “берочка”»)[1]. И будут мечтать, несмотря на все испытания и даже терзания (как **Джюра**, прошедшая через ад мести собственного брата), о «гармонии» и «наступлении счастья» в мире, где еще пока бушуют страсти *различения* чьей-то *разности*…

Однако не все «магрибинцы по происхождению», особенно эмигранты, работающие в лоне культуры Франции, считают себя принадлежащими «двум мирам» или заняты критикой «французского гостеприимства», полагая себя просто маргиналами. Есть среди живущих в контексте «чужбины» и те, кто навсегда остался связанным со своими корнями, кто будет упорно (и почти постоянно) в своем творчестве вспоминать, как, к примеру, **Нина Бурауи**, родную алжирскую землю и, несмотря на все трагические перипетии личной судьбы, искать (а точнее, как делает героиня одного из ее произведений, буквально «докапываться», роя руками чужую землю) до иллюзии обретения истоков родной…[13; 12]. Все 90-е и первое десятилетие 2000-х было отмечено так или иначе в литературе многих этнических магрибинцев темой, которую **Н. Бурауи** сама сформулировала как «*Mal de soi*» (в романе «Раненый возраст», 1998), что можно перевести как «Боль самоощущения», т.е. состояние вынужденности претерпевать «чужбину», но и одновременно страдать по навсегда утраченной родине (родившись в «смешанной» алжиро-французской семье, **Н. Бурауи** была практически изгнанной, как и ее родители, из Алжира в эпоху наступавших исламистов, боровшихся в том числе и за «*чистоту» арабской нации*…).

Можно в известной степени сблизить с этой темой и творчество 1990–2000-х гг. давно жившего в изгнании во Франции классика алжирской литературы **Мохаммеда Диба**, который

[1] О них подробно см.: Восток на Западе.

создавал вплоть до своей кончины в 2003 г. романы, книги стихов, философские размышления, пронизанные именно этой «*болью самоощущения*» (и даже безысходности, как в романе «Пустыня без возврата», 1998 или «Мрамор снегов», 1990) в пространстве вечной «*exil*» и вечного ожидания возможности увидеть свою Отчизну в *сиянии вечно искомой Свободы…*[2]

Но если уж затрагивать творчество корифеев магрибинского литературного франкоязычия, то и сама возможность, неотступное желание встречи с родиной, на которую стремятся возвратиться многие эмигранты, или вдруг состоявшееся «свидание» с Отчизной, реализация давней мечты – именно **возврата** к «своим корням» (как это происходит с героем романа марокканца **Тахара Бенджеллуна** «Partir!» («Уехать!»), 2006) – становится еще одним, не меньшим испытанием: внезапным ощущением своей полной *чуждости* новой реальности родной страны, в которую человек вернулся, и непониманием **никем** и себя, и своих надежд «построить наконец-то «*Свой Дом*» на «*Своей Земле*» и собрать туда всех «*своих*» – в том числе и детей, давно живущих во Франции, и родственников, доживающих свой век в родном Марокко… Так и останется несчастный герой-«возвращенец» **Тахара Бенджеллуна** сидеть на старом кресле у входа в новый свой дом, построенный на с трудом накопленные в эмиграции деньги, глядя на горизонт и на дальнюю дорогу, ожидая возврата близких и «*укоренения*» своего и своих детей. Будет сидеть до тех пор, пока постепенно не врастет его кресло в землю и не накроет она старика холмиком с уже пробивающейся травой…

Подобного рода «отчуждением» был по-своему наказан и герой романа **М. Диба** «Если захочет дьявол…» еще раньше, в 1998 г., когда алжирский писатель создал свое драматическое

[2] О творчестве М. Диба см.: С. В. Прожогина, «Обречение Авеля». М., 2020 (в печати).

повествование о разгуле исламского интегризма в родной стране. Герой этого произведения – юноша-эмигрант, уехав из Парижа и по воле умершей матери вернувшись «в родные горы», не просто забыл – не знал древних обычаев материнской земли. Но *несоблюдение «священных правил жизни»* было чревато в сознании людей, населявших этот «забытый Богом» край, торжеством «воли Дьявола», который в романе становится метафорой свершения чудовищных преступлений против человечности в эпоху *гражданской войны*… И люди этого древнего «горного края» снова были вынуждены «браться за старые ружья», которые служили им еще в *борьбе с колонизаторами*, чтобы прогнать «диких собак» – нового врага – нападавших на мирных людей, всегда с надеждой «*ожидающих возвращения Весны*»…

…А герой романа вернется снова туда, где вырос. И где познал «*иную цивилизацию*». Не связанную с древними обычаями жизни, извечно зависимой от воли «благодатного Дождя», который когда-то должен обязательно пролиться на землю, давно уставшую от всех «кровавых войн», и дать ей всходы или хотя бы ростки Будущего *Урожая*…

Но было бы некорректно останавливать свое внимание только на творчестве корифеев магрибинской словесности (начатом еще в 50-е, 60-е и 70-е гг. XX в.) или тех ярких примерах «транснационального», диаспорального по сути творчества на пространстве, где живет огромное множество этнических магрибинцев (и в первом, и во втором, и уже в третьем поколении). Внутри самого Магриба в эпоху, совсем не подходящую для прогресса литературного франкоязычия (которое, вспомним, родилось во времена пробуждения национального самосознания североафриканских народов, освободившихся от гнета французского колониализма), когда «оружие, вырванное из рук врага»[3], именно в 90-е, да и в на-

[3] Так назвал овладение французским языком магрибинскими литераторами знаменитый писател-алжирец Катеб Ясин.

чале 2000-х становилось не просто опасным для художников Слова, находящихся под прицелом сторонников «отчуждения» Магриба от «всего западного», но и своего рода клеймом особой своей культурной «*чуждости*» всеторжествующей, официально повсюду проводимой политики арабизации, появляется немало новых имен.

И именно в таком контексте повсюду в «бывшем французском» Магрибе (Алжире, Марокко, Тунисе) неожиданно возникает значительное расширение поля литературного франкоязычия за счет «пришествия» молодых писателей и целого отряда образованных женщин-мусульманок, имеющих свою, «основную» профессию (педагоги, врачи, архитекторы, дизайнеры и т.д.), но взявшихся «за перо», чтобы поведать миру или «об ослепляющем отсутствии света» (по выражению **Т. Бенджеллуна**[4]) в своих «солнечных странах» (как говорил **А. Камю**, погруженных «во власть стихий Солнца и Моря»…), или, наоборот, о своих надеждах на лучшее будущее, о своих страданиях или о своих сложностях совмещения в жизни вековых ее традиций и необходимости модернизации и эмансипации…

Многих из появившихся на рубеже XX–XXI вв. писательниц-магрибинок связывает с классиками литературного франкоязычия критика тех «старых догм» и «оков традиций», против которых так бурно восставали и **Дрис Шрайби**, и **Тахар Бенджеллун**, и **Рашид Буджедра**, и **ʻАбд ал-Хакк Серхан**, и другие (давно известные по своим бесчисленным переводам на разные языки и престижным премиям. Я имею в виду таких писательниц, как марокканки **Суад Бахешар**, **Сихам Беншенкрун**, **Ясмина Шами**, **Султана Ривэ**, **Мария Гессус**, как алжирки **Малика Моккедем** (повесть «Запретная», 1993) или **Маисса Бей** (чей роман «В начале было море», 1996 во фрагментах был переведен и на русский

[4] Именно с таким названием вышел в 2001 году его знаменитый роман «Cette aveuglante absence de la lumière».

язык), активно работающих и сегодня в литературе [14; 16], имеющих уже большой спектр проблематики, но начинавших именно с продолжения традиций «большого письма» тех магрибинцев, которые с самого начала своего пути были последовательными защитниками необходимости «*обновления жизни*», полного ее освобождения не только от «гнета Чужого», но и гнета собственного социального (и гендерного в том числе) *неравенства*…

Среди новых имен, отметивших магрибинское литературное франкоязычие приверженностью к социально-критическому реализму, были и продолжатели творчества знаменитой алжирки **Ассии Джебар** (1936–2015), члена Французской академии, прославившей свою страну романами, где роль женщины в современном мире определялась не только стремлением к эмансипации («Жажда», 1957), но и огромным вкладом (работали связными с партизанами) в национально-освободительную войну с колонизаторами (романы 50–60-х гг. «Дети нового мира», «Нетерпеливые», «Наивные жаворонки»). Работы **А. Джебар** давно и активно переводились на русский язык, а в 1990 г. в издательстве «Радуга» вышел сборник ее избранных произведений и переводов ранее не переводившихся романов.)

Тяжесть новых жертв и новых испытаний, которым подверглись женщины уже в годы гражданской войны в Алжире, в годы забвения идеалов борьбы за освобождение и независимость, одной из первых зафиксировала тоже **А. Джебар** в сборнике новелл «Оран, мертвый язык» (2003) и повести «Погребенная без могилы» (2002). А лучшими образцами продолжения гражданской традиции творчества **Яссии Джебар** стали повесть **Маиссы Бей** «Услышьте, горы» (2003) и ее же пронзительная книга новелл «Жасмином ночь благоухала…» (2004).

Хотя нельзя уменьшить долю вклада новых магрибинских писательниц и в продолжение другой, немало значимой для

всего процесса становления магрибинского литературного франкоязычия традиции прозаического повествования – «*бытописания*» – как реалистического «ответа» на известную экзотизацию «восточной жизни» в творчестве и самих французов из метрополии (**А. Додэ**, **Г. Флобер**, **Ги де Мопассан**, **А. Жид**, **П. Лоти** и др.), и в самой «колониальной литературе», стремившейся к противопоставлению «своего», «внутреннего взгляда» «метропольному» и демонстрировавшей знание реальной жизни Магриба. Но и так называемая «Североафриканская школа» в Алжире, и колониальные писатели Марокко и Туниса ненамного ушли «вперед», к отображению подлинной реальности жизни колонизованных народов и, избегая «экзотизации», усиливали долю сентиментализма и довольно идеалистического взгляда на возможность «*гармоничного» сосуществования с «аборигенами*» (**Р. Рандо**, **Э. Роблес**, **Л. Бертран** и мн. др.). Алжирцы **М. Фераун**, **М. Маммери**, **М. Диб**, **М. Уари**, марокканцы **Д. Шрайби**, **А. Сефриуйи**, тунисец **А. Мемми** и многие другие магрибинцы, истинные представители «автохтонной» интеллигенции, дали свой «ответ» колониальной литературе, т.е. той, что существовала во французской среде колониального общества, превратив «обычное» бытописание в метод отстаивания не только «**самобытности**», но и **самостоятельности** своих народов. И эту традицию успешно продолжают и марокканка **Хурийя Бусседжра**, и алжирка **Зинеб Лабиди**, и туниска **Магерция Бурназ** [2; 16; 17].

В то же время, в конце 90-х – начале 2000-х гг., появляется и по-новому звучит почти «камюзианская» тема полной *отстраненности* и ощущения *своей чуждости* окружающей реальности родной страны, во многом изменившейся за прошедшие два десятилетия. А оно, это время, было порой связано и с личной трагедией, как, к примеру, писательницы, марокканки **Малики Уфкир**. Дочь известного политического деятеля, министра обороны в правительстве Его

Величества Хасана II, который воспитал ее вместе с родной дочерью у себя во дворце, дал и ей блестящее образование, но обрек в 1972 г. вместе со всей ее семьей (матерью, братьями и сестрами) на двадцатилетнюю каторгу, казнив ее отца, генерала Уфкира, обвиненного в заговоре против короля для свержения монарха с престола и установления в стране военной диктатуры.

Печально знаменитую каторгу эту (известную и по роману **Т. Бенджеллуна** «Это ослепляющее отсутствие света», 2001) описала впоследствии освобожденная «чудом», вышедшая с семьей на свободу почти по «случайному стечению обстоятельств» сама **Малика Уфкир** в своей повести, названной, как и знаменитый роман **А. Камю** (только с определением женского рода), «L' étrangère» (2006). «Чужая» стала продолжением начатого **М. Уфкир** еще в 1999 г. рассказа о своей жизни в темнице жуткого подземелья – без света, без воды, в полуголодном существовании среди крыс и насекомых где-то на краю пустыни (Oufkir M. La prisonnière, 1999).

Но если верить уже повзрослевшей женщине, решившейся описать каторгу своей резко изменившейся двадцать лет назад жизни, то именно она, прекрасно образованная, отлично знавшая не только европейские языки, но и владевшая своим родным, арабским, спасала себя и своих родных от мерзости и чудовищности заточения в подземелье, пересказывая ежедневно старинную книгу «1001 ночь», подобно Шахерезаде, бесконечно оставляя «на завтра» конец очередной сказки, чтобы поддержать хоть какой-нибудь интерес и «бодрость» духа своих близких, ожидавших счастливой «развязки» рассказанных событий… Девушка силой своей воли заставляла хоть как-то *жить*, «выживая», мать и близких, родных ей людей, чтобы увидеть наконец Свет, Солнце, вдохнуть «свежего воздуха», выбраться из темницы, надеясь на «провидение», на Чудо…

И оно случилось – они все выбрались (с помощью каких-то странных «проводников»[5]) из подземелья и еще долго шли по раскаленной пустыне до ближайшего оазиса, где добрые люди приютили их, накормили, напоили и помогли доехать до родного им Рабата… Но освобождение обернулось для Малики абсолютной ее «*чужеродностью*» тому миру, который успел резко изменить свой облик уже при новом монархе. Ее не прельщала ни относительная свобода, ни относительная эмансипация женщин ее страны, ни новые порядки, ни старые традиции и религиозные догмы, «сросшиеся» с ними… Не прельстила и возможность отъезда во Францию, которая показалась Малике «*абсолютной чужбиной*» …

И если «чужой всему» герой **Альбера Камю** нашел свой выход из «тупика» собственной жизни, *убив араба*, «заслонявшего» ему Свет Солнца на берегу моря, а потом и обрел ее конец в последовавшем смертном приговоре, *освободившись*, таким образом, и от «власти стихий», и от абсурдности своего бытия, то **Малика** в своей автобиографической повести искренне признается, что «*обречена» на вечные скитания* и бесконечные «*поиски* так и не состоявшегося *счастья*»… Видимо, мечта о *настоящей Свободе*, жившая в душе узницы, так и осталась только далеким светом Надежды на возможность ее обретения…

Но почти экзистенциальное ощущение «абсурдности» окружающего бытия – яркое, но не вполне типичное проявление тоже почти традиционной тематики творчества писателей-магрибинцев (если полагать, что и сам **А. Камю** – родом из Северной Африки – Алжира…). Оно, это ощущение, чаще было связано в творчестве таких писателей, как алжирец **Р. Буджедра** (роман «Солнечный удар»[6]) или тунисец

[5] В стране нашлись *сочувствовавшие* судьбе дочери и семьи бывшего «заговорщика».

[6] См. подробнее в главе «Классический образец и его трансформация в национальном варианте» [6].

С. Бхири (роман «Надежда была на завтра» [17] (где имеется практически «переделка» «Чужого» **А. Камю**, и герой романа – араб убивает француза), прежде всего не только с «вечным *бунтарством духа*», его недовольством окружающей реальностью, но и меткостью социально-критического анализа, и особой остротой реализма, противополагающего свое понимание необходимости «изменения миропорядка» и даже пусть и крайние, но способы достижения им своих целей…

На фоне обреченности магрибинки на «вечное недовольство» окружающей реальностью, исполненной старых, но «живучих» традиций, обремененной религиозными предрассудками, осуждающими «свободу выбора» женщиной своего мужа, своего понимания счастья, семьи, отягощенной запретами, повесть туниски **Этны Бель Хадж Йахйи** «Параллельные хроники» («Chroniques frontalières»), вышедшая даже раньше, чем книга **М. Уфкир** (в 1991 г.), но тоже представленная в биографическом рассказе героини, которая, испытав все унижения и муки в родной стране, не понятая своим окружением, добровольно выберет дорогу скитаний и новых унижений на чужбине, так же как и многие другие произведения современных магрибинцев (алжирки **Маиссы Бей** с ее романом «Только не возвращайся», 2005, или марокканки **М. Гессус** с ее романом «Хасна или судьба одной женщины» «Hasna ou le destin d'une femme», 2011), наполнена не столько *безысходностью* «поисков Свободы» и личного счастья, сколько неугасимой **надеждой** *на избавление* от боли осознания своей «посторонности», чуждости «неправедному» миропорядку…

В контексте резкой критики и постколониальной реальности Востока, и западного социума, где устремившиеся на встречу со «Свободой, Равенством и Братством» эмигранты не нашли ни искомой демократии, ни искомой Справедливости, творчество такого крупного представителя тунисской литературы, долгое время жившего и во Франции,

и в Америке, как **Мустафа Тлили**, являет собой образец убедительного и вполне реалистического политического, социального и культурно-психологического анализа (все это вполне совместимо с «большой» художественной прозой), «вписанного» в глубокую метафору «*несовершенства*» и современного Востока, и современного Запада, где человек себя чувствует не просто «неуютно» или даже совсем плохо, когда становится невозможно выносить крушение своих прежних идеалов и надежд.

Его романы и 70-х, и 80-х, и 90-х, и 2000-х гг. («La rage aux tripes», «Le bruit dort», «La gloire de sable», «La montagne de lion», «L' après midi dans le Désert» [17. С. 128–200], возможно, дали даже некий «взлет» ранее в магрибинской литературе редко присутствовавшему обращению к *колониальному прошлому* как своеобразному способу *сосуществования* двух *разных миров, разных цивилизаций*, присутствовавших на одной земле, хотя и завоеванной «чужестранцами». Но сама система «колониального угнетения» в романе **Тлили** «Послеполуденный зной в пустыне» (2011) как бы отступает куда-то на далекий «задний план» («кто только ни завоевывал в прошлом эту страну!..»), а на авансцену горького повествования об одиночестве человека и несчастье, постигшем *современную реальность родной страны*, когда был уничтожен сам Оазис, дававший ей силы жить и надеяться (образ, возникший еще в романе **Тлили** «Гора Льва»), когда современные «угнетатели», не чужие, а «собственные» олигархи, диктаторы и новые разрушители «старого мира», его устоев, традиций, «очищающие» родную землю для строительства «туристических комплексов», полигонов и пр. кажутся куда более яростными и свирепыми, чем «прежние хозяева земли», взращивавшие на ней свои виноградники, строившие дороги, школы, больницы и не стеснявшиеся даже *любить* «туземцев», если они понимали смысл некоей «созидательной» работы и необходимой взаимопомощи…

О такой, реально случившейся именно любви и вспоминает старый тунисский почтарь, перечитывая старые письма, так и не дошедшие до своих адресатов в уже разрушенном когда-то процветавшем селении, а теперь почти занесенном раскаленными песками *отовсюду наступавшей Пустыни*. И эта вспомненная любовь тунисца и француженки (которых в общем пространстве сосуществования разделяла «только черта разных кладбищ» – мусульманского и христианского), разрушенная Историей свершившегося в стране Возмездия «чужестранцам», становится исполненной ностальгией, мелодией тоски и по Прошлому, и по Настоящему, где так и не свершилась Гармония человеческого сосуществования…

Подобный «*пессимистический мотив*» звучит и в романе сегодня знаменитого во всем мире (переведен на 20 языков) алжирца **М. Молессеуля** (взявшего себе псевдоним от имени своей жены **Ясмина Хадра**) «Что должен ночи день» (Hadra Y. Ce que le jour doit à la nuit, 2008), где уже в само́м названии имеется весьма значимая для алжирцев аллюзия «Ночи» как мрака колониального прошлого[7] и «Света Нового Дня» как символа завоевания народом в антиколониальной борьбе Независимости (который особенно характерен практически для всей алжирской поэзии эпохи 50–60-х гг., да и прозы этого периода) [1]. Этот удивительный «*долг*», который выдающийся алжирский писатель (в недавнем своем прошлом офицер алжирской Армии национального освобождения, когда-то окончивший военную академию в СССР, решивший стать «просто писателем» и создав немалое количество произведений, в которых – нескрываемая критика «новых порядков», а порой и горечь утраты страной «революционных идеалов» и резкое неприятие нашествия исламского интегризма, надолго уехавший во Францию и в 90-е гг., работая в Париже в Центре культуры Алжира) понимает по-своему.

[7] Именно так называлась работа алжирского философа и политика Ферхата ‘Аббаса «La nuit coloniale» (P., 1964).

Внезапно обратившись к теме разгара антиколониальной борьбы и воссозданию картины жизни «воюющих миров», которые сосуществовали вместе более 130 лет, **Ясмина Хадра** прежде всего углубляется в смысл «сосуществования» (хотя и неравного) оставленных в душе героя произведения – врача, фармацевта, вставшего без особых колебаний на сторону своего народа, помогавшего партизанам в горах, снабжавшего их лекарствами, укрывавшего раненых в своем доме, выхаживавшего их, ежедневно рисковавшего и своей собственной жизнью – воспоминаний…

Прошлое осталось жить в его душе как *несостоявшаяся в юности любовь к француженке*, как туманная мечта о «*прекрасной Даме*», когда-то увиденной на берегу моря, в лучах ослепительного солнца, как невозможность постижения гармонии и счастья в условиях, когда надо было делать исторический выбор между «своим» и «чужим» миром… Но само это, пусть некое даже «призрачное», виде́ние Любви, попытки сближения (впоследствии обернувшегося реальной дружбой с дочерью своей воображаемой Возлюбленной) остались навсегда в памяти героя романа **Ясмины Хадры** как некая возможность *неосуществленного мира*, превратившаяся в долгую и изнурительную войну и для Алжира, и для Франции, которая и до сих пор не избавилась от чувства своей «колониальной войны», где бушуют и по сей день страсти по способу интеграции или же решительному установлению уровня «квот» по приему магрибинских эмигрантов (в большинстве своем – алжирцев), все еще надеющихся увидеть на Чужбине, на Западе Свет той Свободы, который звал их когда-то к прорыву *мрачной завесы колониальной Ночи*…

…Появившийся в творчестве **Ясмины Хадры** «пассеистский» привкус свойственен и его недавно вышедшей, почти автобиографической, книге «Что должен Мираж Оазису» («Ce que le mirage doit à l'Oasis». P., 2017), где уже давно вернувшийся на родину, в Алжир, писатель вспоминает свое счаст-

ливое детство, прошедшее где-то «на краю света», на далеком алжирском юге, уже почти у границы с Сахарой, но в светлом, теплом и зеленом Оазисе, где жили «добрые люди», мечтавшие увидеть «другой мир», «высокие горы и синие просторы моря, большие города, мерещившиеся им в миражах, так часто встающих на горизонте в Пустыне, согревая их жизнь чудесными видéниями, как сказками, и древними напевами, помогавшими взращивать свой «сад надежд» в далеком Оазисе…

Подобным настроением «благодарных» воспоминаний о детстве в доме своих родителей пронизан и последний роман **Ассии Джебар**, всегда отличавшейся в основном в своем творчестве «жаждой Свободы», мотивами Сопротивления любому гнету и резкой критикой реальности нового Алжира, утопавшего в 90-е гг. в крови новой войны – гражданской. Но роман «Nulle part dans la maison de mon père» (P., 2007) (что можно перевести как «Призрак отчего дома») звучит именно как дань тому Прошлому, в котором писательница сформировалась как личность и которое помогло ей не смириться с нелегкой судьбой (хотя и осененной впоследствии всеми лаврами славы) человека, добровольно выбравшего жизнь на Чужбине, где, как это ни парадоксально, она смогла свободно писать о своей Родине, рассказывая «*только правду*»…

Задумывается над Прошлым и такой, казалось бы, «остроактуальный» писатель, как **Рашид Буджедра**, опубликовавший в 2011 г. роман «Отель Сан-Жорж», где исследует судьбу французского солдата, посланного в 1954 г. на войну с Алжиром и превратившегося не в воина, но в того, «кто сколачивал гробы» для павших на фронте французов для отправки их за море… О тайной любви этого «простого солдата», француза, к алжирке, случайно встреченной им в баре отеля, где жили колониальные офицерские чины и где она работала прислугой, о так и не состоявшейся его надежде «обрести

свое счастье», выбраться из кошмара той повседневности, которая была его, гробовщика, жизнью, рассказал герою романа много лет спустя в этом же отеле сын той алжирки (уже родившийся после войны), которую когда-то встретил «гробовщик», а тот – дочери этого «несчастного француза»…

Все еще надеясь изменить мир к лучшему, **Р. Буджедра** [15], уже «похоронив» недавнее прошлое – кошмар гражданской войны в Алжире (роман «Les funérailles». P., 2003), «расправившись» своей беспощадной правдой и с «оковами» старых традиций, и с исламским фундаментализмом, как бы возвращается в романе «Отель Сан-Жорж» к незаживающей ране того «*Прошлого, которое не проходит*» (по его выражению), когда еще были слабые, но проблески надежды на некую возможность «бескровного» сосуществования «разных миров» на одной земле или попросту еще жившей во многих сердцах мечты *о мире без войны*…[8]

Время возвращения к Прошлому посетило и такую сегодня уже крупную звезду современной литературы Алжира, как **Буалем Сансаль**, на которого слава просто обрушилась после публикации его романа «Деревня немца» («Le village de l'Allemand»), написанного еще в 2008 г., но уже тогда «забившего тревогу» о наступлении **ИГИЛ**, бесцеремонно вербовавшего в Европе в свои ряды даже молодых французов для совершения террористических актов. Идентифицируя исламский фундаментализм с гитлеровским нацизмом, писатель воспроизвел историю жизни одного немца, создателя печально известного газа «Циклон», убившего сотни тысяч

[8] В 2017 г. Р. Буджедра издает еще один подобный роман о «поисках утраченного времени» – «La dépossession» («Отнятие»), где звучит тема необходимости создания образа «целостного мира» в метафорическом сопоставлении картин и француза А. Марке, и араба ал-Уасити, где каждый художник по-своему запечатлел истинный образ Алжира. (Напомним, что подобной иллюзии «бескровного» сосуществования алжирцев и французов, и всех европейцев-колонистов питались долго и сами французы, в частности, М. Торез, утверждавший возможность возникновения «нового народа» на земле Алжира…)

узников концлагерей, случайно избежавшего заслуженной казни и завербованного в начале 50-х гг. Алжирской армией освобождения для «подготовки офицерских кадров» еще до разгара Алжирской войны… Оказавшись в Алжире, немец впоследствии принял ислам, поселился на старости лет в далекой деревушке, а своих детей, рожденных в браке с арабкой, отправил учиться во Францию. Один из братьев, узнав семейную тайну после кончины отца (хранившего свои немецкие награды), не выдержал позора и убил себя, закрывшись наглухо в машине, впустив выхлопные газы внутрь ее, задохнувшись, «подобно узникам», которых убивал его отец. Другой решил уехать на родину и сражаться там с интегристами, которые уже пытались завербовать его в свои ряды… Роман **Б. Сансаля**, уже давно работавшего в литературе (по профессии – инженера, преподавателя физики в одном из вузов Алжира), привлек внимание европейской общественности, получил «Большую премию мировой франкофонии» и сделал писателя известным не только у себя на родине.

Но тема «*переплетенности*» исторических судеб **разных** народов не оставляет **Б. Сансаля**, и он в 2011 г. издал еще одно произведение о «прошлом» Алжира (роман «Rue Darwin» – «Улица Дарвина»), его колониальной эпохе, где уже зародились и жили все тенденции (и политические, и социальные) реальности *Нового* Алжира, исполненные глубоких противоречий и до сих пор не прекращающегося поиска «*своей идентичности*» – принадлежности и «общему Средиземноморью» (объединяющему и Европу, и Северную Африку, и Запад (Магриб!) арабского мира, и Восток), и «всем цивилизациям», оставлявшим глубокие следы на земле, где скрещивались в захватах и войнах человеческие судьбы *разных* народов…

Магрибинские писатели по-разному мечтают о возможности «гармонии» между Западом и Востоком, по-своему «предвидят» будущее согласие миров. И если в романах выше отмеченных алжирцев скорее проскальзывает некое

смятение и глубокое осознание огромного количества препятствий, встающих на пороге Современной *реальности* обоих миров – Востока и Запада, то в творческих исканиях молодой туниски – новеллистки **Иман Бассалах** – абсолютная уверенность в том, что и Франция, и ее родная страна обязательно найдут и обретут возможность и *диалога*, и *Любви*, и обретут тот мир и спокойствие, которые обрела героиня ее новеллы «Les fleurs de pois» («Цветы горошка», 2012), пожилая француженка, приехавшая в деревню Туниса обрести покой и счастье вдали от суеты своего Парижа, где ее окружали только «*безразличие* и *холод*», в надежде, что когда-нибудь сюда, в теплую и цветущую страну переберутся и ее дети… Лирическая история об обретении *дружбы* и *понимания* с тунисцами, давшими приют искавшей свой покой француженке пусть даже перед концом ее жизни, становится искрой Света, пробивавшегося сквозь плотную завесу уже свершившихся в Тунисе сложных «революционных» событий, обрекавших страну «не на пышное цветение белоснежных и душистых жасминов» (эта революция так и называлась «жасминовая»), а скорее на мрачную изоляцию в вихре новых политических переворотов и интриг…

Но новый отряд магрибинских женщин-новеллисток, особенно марокканок, не оставляет «*хорошее настроение*» (я пользуюсь названием одного из рассказов **Иман Бассалах**), с которым они, в отличие от алжирок (**Зинеб Лобиди**, к примеру), анализируют и смотрят на окружающую реальность. Конечно, события гражданской войны в Алжире дают другое ощущение «себя» в пространстве своего мира, и героини новелл З**инеб Лабиди** из книги «Прошедшие по жизни» («Passagères», 2008) чаще взволнованы и смущены необходимостью «возврата к старому миру», *забвением идеалов Освобождения страны*, предательством достижений Независимости, когда современные женщины обретали чувство реальной эмансипации… А герои и героини марокканки **Иман Басса-**

лах скорее с иронией следят за не всегда «позитивными» переменами в жизни современного королевства Марокко, не теряя уверенности, что «*новый день*» будет все-таки *лучше*, как, например, в книге новелл «Не судите меня строго!» («Ne me jugez pas!». Casablanca, 2012).

Новеллистика в Магрибе продолжает наращивать свой объем – и все новые книги новелл практически ежегодно появляются и в Тунисе, и в Марокко, и в Алжире. И если говорить об «эволюции» литературного франкоязычия в Магрибе, то это скорее жанровое «наращение» *малой прозы*. Новеллистики, как таковой, становится больше, хотя, как можно было отметить, и роман не прекращает своей жизни и своего развития в разных направлениях. Возможно, исчезает драматургия – лично мне не довелось, как прежде, в 50–60-е гг. XX в., встретиться со сколь-нибудь заметными произведениями. Поуменьшился и объем поэзии магрибинцев – время поэтического вдохновения (идеалы борьбы, Сопротивления, идеи патриотизма, призывы к Свободе…) как бы «сузилось», и разве что только неиссякаемое поэтическое творчество тунисца **Тахара Бекри** почти ежегодно радует выходом еще одной замечательной книги его стихов – почти философских раздумий о смысле жизни, проходящей в изгнании, на чужбине, исполненной печали и утраты многих иллюзий [10, 17]. Вышедшая в 2018 г. его книга «Сумерки пустыни» («Les crépuscules au Désert») лишний раз подтвердила лейтмотив творчества поэта последних лет, давно потерявшего веру в возможности «перехода» *через Море* и обретения Пространства Свободы на Западе. Уже давно «Лазоревое море» превратилось в поэзии **Т. Бекри** в черную «асфальтовую реку» с застывшей каплей крови на нелегких дорогах Жизни раненого несбыточными мечтами сердца Поэта… В последней книге **Т. Бекри** утешением стали разве что миражи далекой уже Пустыни его детства. Когда родной Оазис мог родить мираж надежды на торжество вечно искомых человеком

Справедливости и Свободы… Изгнанный из Туниса еще в 1975 г. за участие в политической студенческой демонстрации против торжествовавшей тогда в его стране диктатуры, поэт не обрел Оазиса жизни на Западе, «оставив осколки» своего сердца «в океане странствий» по миру… И новая книга, исполненная ностальгии (как и роман алжирца **Ясмины Хадры** «Что должен мираж Оазису») по утраченной Отчизне, по невозвратным, уже далеким ее берегам, осознания драматизма судьбы человека, тоскующего «по родным корням», заслуженно была отмечена в сентябре 2019 г. одной из самых престижных литературных премий именно Франции: «За озарение и блеск французского языка» («Pour l'illumination de la langue française»)…

Видимо, литературное франкоязычие современных магрибинцев еще продолжает свое реальное существование, несмотря на все преграды конфликтующих цивилизаций… «Время не жить. Но и Время не умирать» …

Библиография

1. *Дёмкина О. Н., Прожогина С. В.* Литература Алжира. М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1993. 335 стр.

2. *Крылова Н. Л., Прожогина С. В.* Гендерные аспекты конфликтов. Столкновение эпох и культур глазами русских в Африке и североафриканцев в Европе. М.: Институт Африки РАН, 2010. 410 с. (Гендерные исследования. т. 11). Источник: http://naukarus.com/n-l-krylova-s-v-prozhogina-gendernye-aspekty-konfliktov-stolknovenie-epoh-i-kultur-glazami-russkih-v-afrike-i-severoafrik (дата обращения: 20.06.2020)

3. Поэзия Тахара Бекри. Французско-русская антология // Сост. С. В. Прожогина. М.: ИВ РАН, 2004. 276 с.

4. *Прожогина С. В.* Магриб: франкоязычные писатели 60–70-х годов. М.: Наука, 1980. 272 с.

5. *Прожогина С. В.* Дрис Шрайби (Новое время в магрибинской литературе). М.: Наука, 1986. 260 с.

6. *Прожогина С. В.* «Для берегов Отчизны дальной…» («Изгнанничество» и литература североафриканцев на Западе). М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1992. 360 с.

7. *Прожогина С. В.* «Между мистралем и сирокко» (Литература магрибинской диаспоры в конце XX века). М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. 327 с.

8. *Прожогина С. В.* Время не жить и время не умирать // «У времени в плену» (Памяти Сергея Сергеевича Цельникера). М.: Восточная литература РАН, 2000, С. 406–437.

9. *Прожогина С. В.* Иммигрантские истории. М.: ИВ РАН, 2001. 270 с.

10. *Прожогина С. В.* Поэзия Тахара Бекри. М.: ИВ РАН, 2002. 218 с.

11. *Прожогина С. В.* Восток на Западе (Иммигрантские истории – II). М.: ИВ РАН, 2003. 282 с.

12. *Прожогина С. В.* «Катаклизм» как условие общественной трансформации в художественном сознании Магриба // Сб. статей «Геном Востока: опыты и междисциплинарные возможности». М.: Гуманитарий, 2004, С. 1–45.

13. *Прожогина С. В.* Вошедшие в храм Свободы. М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2008. 430 с.

14. *Прожогина С. В.* Метаморфозы образа моря. М.: ИВ РАН, 2010. 216 с.

15. *Прожогина С. В.* Алжирская сюита (эпоха Рашида Буджедры). М.: ИВ РАН, 2014. 432 с.

16. *Прожогина С. В.* Марокканский ноктюрн (колониальное, постколониальное и современное Марокко в художественном творчестве франкоязычных писателей). М.: ИВ РАН, 2015. 532 с.

17. *Прожогина С. В.* Тунисская элегия. Диалог Востока и Запада в творчестве франкоязычных писателей XX–XXI вв. М.: ИВ РАН, 2016. 558 с.

Раздел III

ЛИНГВИСТИКА

Глава I

*Актуальные проблемы арабских лексических заимствований в сфере кинематографа**

Актуальность изучения заимствований обуславливается тем фактом, что в наш век, по праву называемый Веком Интернета, осуществляется постоянный обмен информацией между различными народами и культурами. В этой связи язык нередко не успевает освоить все иностранные термины, регулярно его пополняющие,– и появляются в большом количестве заимствования и кальки для обозначения предметов и явлений, названия которых отсутствуют в базовой лексике, но необходимы современным носителям языка.

Арабский мир не является исключением: и в литературный язык, и в диалекты постоянно проникает иноязычная лексика, связанная с различными сферами жизни общества. Но, разумеется, одной из основных областей, наполненных заимствованиями и кальками, является сфера кинематографа, т.к. на данный момент киноискусство все еще продолжает пользоваться большой популярностью у большинства насе-

*А. И. Оляндэр

ления арабских стран, несмотря на все возрастающую роль Интернета. Впрочем, Сеть также зачастую используется, как мы знаем, для просмотра фильмов и сериалов – популярность таких ресурсов, как Netflix, лишь подтверждает это.

Основную цель данного исследования можно определить как анализ лексики, заимствованной из западноевропейских языков в арабский, и выявление основных закономерностей, касающихся непосредственно процесса и частотности его способов. Объектом исследования выступает пресса арабского мира, представленная Интернет-версиями газет, глянцевых журналов, а также статей новостных агентств, посвященных теме повседневной культурной жизни арабских стран. Однако в этой главе будут рассмотрены в качестве примеров лексические единицы, взятые с сайта арабоязычного отдела телеканала RT. Выбор был сделан не случайно, коль скоро вышеупомянутый канал специализируется на иновещании, а источники информации, неарабские по своей природе, скорее предрасположены к внедрению в арабский более привычных им лексем из европейских языков.

Предметом работы являются, в первую очередь, обнаруженные в источниках информации иноязычные заимствования, которые были переняты, но не освоены и сохранили западноевропейское написание и произношение, адаптированное (или не до конца адаптированное) под нормы арабского языка; однако нельзя оставить без внимания и иные способы освоения иностранных слов, такие как калькирование – перевод смысла – и транслитерация – запись иностранного слова с помощью графической системы языка-реципиента. На основе собранного материала необходимо будет сделать вывод о том, как и когда применяется тот или иной способ заимствования и какой является наиболее частотным.

Однако не следует думать, что данная проблема приобрела актуальность лишь в последнее время и связана исключи-

тельно с процессами глобализации, в которые неизбежно оказывается втянут Ближний Восток. Арабская грамматическая мысль с самого своего зарождения обращала внимание на неарабскую лексику, присутствующую в языке.

Так, «отец арабской грамматики» ал-Халил ибн Ахмад, живший в VIII в. н.э., вывел универсальное правило для определения исконно арабских слов. За основу он брал положение о т.н. ḥurūf mudhlaqa – харфах, артикулируемых наиболее легко (этот термин, предложенный к.ф.н. Аганиной Г. Р., вводится в данной работе для перевода словосочетания ḥurūf mudhlaqa). Макки ибн Аби Талиб охарактеризовал их следующим образом: «Эти харфы самые легкие для языка, произносятся легче, чем остальные, и чаще других комбинируются с другими» [2. С. 119]. Что же это за харфы и как они помогают определить заимствованную лексику?

«Ал-Халил сказал: Знай, что губных харфов и харфов, артикулируемых с помощью кончика языка, шесть: “lam”, “rah”, “nun”, “fah”, “bah”, “mim”. Эти харфы называются артикулируемыми наиболее легко, потому что плавность в речи достигается с помощью кончика языка и губ, которые являются областью артикуляции этих шести харфов. Среди них – три харфа (“rah”, “lam”, “nun”), которые артикулируются с помощью кончика языка, и три губных (“fah”, “bah”, “mim”), которые артикулируются в области губ, где больше не рождается ни один сильный харф, кроме этих трех.

Ал-Халил сказал: «Тебе попадались слова, состоящие из четырех и пяти харфов, в которых не было губных харфов или харфов, артикулируемых с помощью кончика языка – знай, что эти слова нововведенные, что их не было в речи арабов, ведь ты не найдешь в исконно арабской речи четырех- или пятихарфового слова, в составе которого не было бы одного, двух или больше губных харфов или харфов, артикулируемых наиболее легко» [7. С. 52, 53].

Таким образом, отсутствие в корне харфов, артикулируемых наиболее легко, дает нам возможность сделать вывод о неарабской природе данного слова. Однако Ал-Халил был далеко не единственным арабским грамматистом, который занимался проблемой заимствований – она была очень близка и его ученику, ʼАбу Бишр ʻАмр Сибавайхи (ок. 760–797). Перс по происхождению, он разработал теорию оформления заимствованных слов в арабском языке: формальное освоение пространного имени, по его мнению, сводится к двум процессам, а именно – «оснащению его арабскими словоизменительными флексиями и возможности употребления его с артиклем al» [10. С. 22]. Все же заимствования, существующие в арабском языке, он объединил в четыре группы:

1) слова, модель которых изменилась;
2) слова, модель которых осталась неизменной;
3) слова, подвергнувшиеся фонетическим изменениям;
4) слова, им не подвергнувшиеся [9. С. 210].

Таким образом, мы видим, что заимствования у Сибавайхи не должны обязательно подвергаться фонетическим или морфологическим изменениям, чтобы войти в арабский язык. Для их выявления грамматист предлагает пользоваться приемом, название которого по-арабски звучит как ʼilḥāq – «добавление». Данный термин используется «в отношении изменений фонетической формы слова, которые не коррелируют с последовательными изменениями его значения» и «не указывают на какие-либо семантические изменения» [Там же. С. 210]. Такое «добавление» можно использовать как для образования новых слов, так и для обнаружения оригинального корня слова (путем удаления добавленного харфа) – но в заимствованиях, состоящих из более чем трех харфов, данный прием работать не будет. Поэтому он для Сибавайхи исполняет лишь пояснительную функцию: с помощью «добавления» он объясняет, как происходит процесс адаптации слова.

После Сибавайхи многие известные ученые также занимались заимствованиями: в свете арабских завоеваний и широкой переводческой деятельности, развернутой для приобщения к греческому знанию, проблема иноязычной лексики в арабском языке встала очень остро. Кроме того, неарабская лексика присутствует в Коране, и среди грамматистов существовали разные взгляды на данную проблему: одни, как, Ибн ʻАббас (ок. 619–687/688), признавали существование заимствований, другие же считали это унижением для арабского языка и отрицали наличие иноязычной лексики в Священном Коране.

Однако Ибн Джинни (ум. в 1002 г.) считал, что в наличии в арабском языке заимствований нет ничего необычного. Поскольку эти слова подчиняются законам и правилам арабского языка, к ним относятся так же, как к исконно арабским словам [4. С. 357].

Своеобразный компромисс в споре о заимствованиях в Коране предложил Ал-Джавалики (1073–1144): он делал акцент на том, что иностранные «слова по основе своей неарабские. Речь идет об основе. Затем они попадают в арабский язык и усваиваются речью арабов, и, таким образом, становятся арабскими после арабизации. Они арабские по употреблению, иностранные по основе» [6. С. 5]. Примерно к таким же выводам пришел и Ас-Суйути (1445–1505): заимствования, говорил он,– это «то, что использовали арабы из значащих слов, созданных в других языках» [8. С. 269]. В этом он приближался к позиции Сибавайхи, по которой слово считалось арабизированным, если употреблялось в арабском, но необязательно изменялось под арабские модели.

Актуальности проблема заимствований не утратила и сегодня – наоборот, интерес к этой области обостряется, коль скоро объем заимствованной лексики в наши дни, благодаря Интернету и СМИ, стремительно увеличивается. Так, в работе

современного арабского ученого читаем повторение теории Ал-Халила: «Слова должны состоять не более чем из четырех или пяти харфов, среди которых должны быть следующие: «mim», «rah», «bah», «nun», «fah» и «lam» [5. С. 138].

Помимо этого, указывается еще несколько особенностей в составе слова, которые помогают наблюдателю определить, что перед ним – заимствование: «nun» в арабских словах не стоит перед «rah» – хотя оба эти харфа относятся к обязательным для исконно арабских лексических единиц, их порядок также имеет значение. Незаимствованные лексемы не кончаются на «dal» и «zayn», не содержат «jim» и «qaf» в рамках одного корня, а также исключают стечение «sin» и «jim», «tah» и «jim», «kaf» и «jim» и предшествие харфа «lam» харфу «shin» [1. С. 107].

В процессе заимствования из разных языков на первом месте по частотности, как правило, оказывается калькирование – и это можно доказать на примере анализируемых лексических единиц, взятых из новостных изданий.

Далее в качестве образца приводится ряд самых ярких примеров, которые иллюстрируют непосредственно заимствования, калькирование и транслитерацию – то есть все три способа освоения иноязычной лексики.

• Wa-nḍamma ʾila al-mashāhir fī-l-mahrajān ḍayf ʾakhar, wa-huwa kātib as-*sīnāriyū* min *hūlyūd* wa-mukhrij *fīlmay* “*Rumūz*” wa-“*Al-hāssa as-sādisa*”, Nāyt Shyāmālān, alladhi sayaʿraḍ fī Mūskū fīlma-h … bi-ʿunwān “*Az-zujāj*” [3].

К числу знаменитостей, которые посетят фестиваль, добавился еще один гость – голливудский *сценарист*, режиссер «*Знаков*» и «*Шестого чувства*» Найт Шьямалан, который представит в Москве свой фильм «*Стекло*».

Первое заимствование в этой фразе является частью арабского словосочетания со значением «сценарист» – kātib as-sīnāriyū. Слово «сценарий» (sīnāriyū) является заимствова-

нием из французского языка слова scenario. Конечный долгий звук [ū] в данной лексеме сохраняется в литературном языке, однако диалектальные варианты могут допустить звук [ō], присущий европейским языкам.

Слово film также заимствовано из французского языка от слова «film». Можно заметить, что оно получило определенные грамматические категории, свойственные арабскому. В данной ситуации оно является членом генетивной конструкции, образует двойственное число и обладает косвенным падежом – а значит, произошел процесс его арабизации.

В качестве метонимии для всей американской киноиндустрии в данном примере используется слово hūlyūd – «Голливуд» от англ. “Hollywood”. Оно изменено в соответствии с арабской произносительной нормой – так, звук [o] заменен на [u],– однако здесь присутствует столкновение двух неогласованных харфов: первый харф و [waw] используется исключительно для создания дифтонга [yū], а второй способствует удлинению гласного звука. И тот, и другой являются неогласованными харфами, однако их столкновение в современном языке сохраняется.

Как будет видно из дальнейшего исследования, для передачи названий фильмов используются обычно два способа заимствования – транслитерация или буквальный перевод на арабский. Последнее можно наблюдать, в данном случае, на примере картин М. Найта Шьямалана: «Шестое чувство» (Al-hāssa as-sādisa), оригинальное название – «The Sixth Sense», «Знаки» (Rumūz) – «Signs» и «Стекло» (Az-zujāj) – «The Glass».

• Wa-yu‘raf Mīlūsh Bīkūfītsh bi-*buṭūlati*-h fī-l-’aflām ar-rūsiyya: “*Ṣadmat ash-shams*”, “*Al-jalīd*”, “*Dūhlīs-2*”, “*Dūflātūf*” wa musalsal “*Funduq ’Alīun*” [Там же].

Милош Бикович известен ролями в российских кинокартинах «*Солнечный удар*», «*Лед*», «*Духless-2*», «*Довлатов*» и сериале «*Отель ‘Элеон’*».

Слово buṭūlah является масдаром (т.е. отглагольным именем) глагола baṭula, который переводится как «быть героем». Т.о., buṭūlah – это, буквально, «бытность героем», т.е. исполнение роли героя – в кино или театре.

Передача смысла наблюдается и в большинстве названий фильмов, в которых играл сербский актер М. Бикович: Ṣadmat ash-shams – «Солнечный удар» Никиты Михалкова, Funduq ʾAlīun – российско-украинский сериал «Отель ‹Элеон›», Al-jalīd – «Лед» режиссера О. Трофима.

Большая часть названий фильмов была переведена на арабский с помощью калькирования, однако два фильма остались в транслитерации – это «Духless-2» (“Dūhlīs-2”) и «Довлатов» (“Dūflātūf”). Почему именно они? Название фильма «Довлатов» представляет собой имя собственное, которое не переводится и не изменяется при переносе в другой язык. Что же касается картины «Духless-2», то в данном случае кажется более логичным объяснение, связанное с труднопереводимой игрой слов. Название фильма – комбинация не совсем однозначного русского слова «дух» и английского суффикса отсутствия – less. Для человека, владеющего этими двумя языками и знакомого с содержанием ленты, она может именоваться как «Бездуховный», однако это не заявляется сценаристами напрямую – остается некая интрига и личный посыл каждому зрителю понять название по-своему. При переносе же его в арабский также решили не раскрывать все карты и сохранить некую загадку в названии.

• Wa-uʻturifat baṭalat *al-fīlm ar-rūmānsiyy* al-kūmīdiyy al-ʾashhar “ʾImraʾ jamila” (1990), alladhī mathalat fī-ha ʾajmal ʾadwār al-ḥubb ʾamām najam hūlyūdiyy Rītshārd Gīr, wa salsala kabīra min *ʾaflām al-ḥubb al-kūmīdīyya ka-lʻarūs al-hāriba* [Там же].

Она (Джулия Робертс.– А. О.) прославилась благодаря роли в известной *романтической комедии* «*Красотка*» (1990), в которой она совместно с голливудской звездой Ричардом

Гиром изобразила красивейшую историю любви, и участием в ряде *любовных комедий*, таких как «*Сбежавшая невеста*».

Словосочетания al-fīlm ar-rūmānsīyy al-kūmīdiyy и ’aflām al-ḥubb al-kūmīdīyya синонимичны и означают «романтическая (ие) комедия (и)». Слово al-kūmīdiyy при заимствовании в арабский язык претерпело стандартные изменения состава гласных, однако избежало «двусогласия». На уровне морфологии наблюдается приспособление основы – kūmīd – к арабской языковой системе с помощью присоединения определенного артикля al- и аффикса прилагательного iyy.

На данном этапе в этом примере интерес представляют, опять же, названия фильмов: ’Imra’ jamīla – «Красотка» и Al-‘arūs al-hāriba – «Сбежавшая невеста», в которых наблюдается калька с английского названия: «Pretty woman» и «Runaway Bride» соответственно.

В результате анализа заимствованной лексики можно сделать вывод, в первую очередь, о количественном соотношении собственно заимствований, калькирования и транслитерации. Самым частотным способом заимствования оказывается калькирование, несмотря на кажущееся преобладание заимствований в освоенной арабами иноязычной лексике. При различной выборке лексики возможно варьирование количественного соотношения между заимствованиями и калькой, но последние, как правило, будут преобладать – в данном случае арабский язык подтверждает правило, присущее большинству языков. Также можно отметить небольшое количество транслитерированных лексем – из чего можно сделать вывод, что арабы, встречая незнакомое слово, предпочитают ввести его в свой язык, либо осуществив перевод смысла, либо сохранив материальный облик слова, но оснастив его присущими арабскому слову функциями.

Проблема заимствований еще долго не утратит своей актуальности – особенно в арабском мире, который в настоя-

щее время все больше вовлекается в процесс глобализации и получает все больше информации из западных стран.

Мы можем говорить о следующих тенденциях:

• Арабский язык активно осваивает лексику из западноевропейских языков, таких как английский, французский и итальянский. Выбор этих языков в качестве основного материала для освоения иноязычной лексики не случаен: бывшие колонии и после получения независимости не сразу избавились от влияния колонизаторов, особенно в культурной сфере. Более того, многие слова вошли в лексику арабского языка еще в эпоху колоний, стали частью его тезауруса и не были заменены аналогами, использующими исконные корни. Эти лексемы являлись названиями для нововведений, привнесенных европейцами в реалии арабского мира – и коль скоро не исчезли нововведения, не могли исчезнуть и присущие им имена, заимствованные из других языков.

• При заимствовании слово не всегда изменяется, чтобы соответствовать произносительной норме, однако в большинстве случаев оно подвергается преобразованиям в целях согласования с арабской морфологической системой. Это можно объяснить следующим образом: подобно тому, как диалектные формы сохраняют морфологию АЛЯ, но при этом существенно отличаются от него по звучанию,– так и заимствованная лексика во многих случаях обнаруживает серьезное несоответствие между своим фонетическим обликом, который не соответствует арабской норме, и морфологической формой, подчиняющейся соответствующим законам языка-реципиента.

• Калькирование в арабском, как и во многих других языках, является самым частотным способом, используемым для

освоения иностранной лексики; второе место занимают непосредственно заимствования, а третье – транслитерация. Причиной этого, скорее всего, является реакция арабского языка на довольно резкое увеличение объема иноязычной лексики и его стремление описать новую реальность собственными средствами, не привлекая иностранные инструменты.

• Калькирование, как правило, стремится использовать непосредственно арабские слова, образованные с помощью аутентичных корневых основ и аффиксов, даже в том случае, когда оно состоит из нескольких слов. Однако встречаются и такие примеры, когда калькирование состоит из двух частей: арабского слова и слова, заимствованного из другого языка,– здесь стоит отметить, что второе слово в подобном случае является именно заимствованием, а не транслитерацией, поскольку вступает с арабским словом в отношения сопряженности и образует генетивную конструкцию.

• Имена собственные, как правило, транслитерируются и сохраняются в неизменном виде, не перестраиваясь под арабское звучание и не приобретая присущих этому языку грамматических категорий – правило, присущее большинству современных языков.

• Если речь идет о названии иностранного художественного произведения, то, как правило, применяется наиболее частотный способ заимствования, т.е., калькирование. Однако в случае, когда арабский не в состоянии передать название своими средствами (ввиду игры слов, которая не передается по-арабски, или же опасения неточно отразить смысл), он прибегает к транслитерации.

Разумеется, весь объем иноязычной лексики, поступающей в арабский язык в сфере кинематографа, невозможно проанализировать полностью в рамках довольно краткого

временного срока: он пополняется на регулярной основе и постепенно перерабатывается языком.

Помимо этого, следует сделать значимую оговорку: в силу специфичности темы мы не можем говорить только о литературном произношении лексем, связанных с кинематографом. Действительно, кинематограф и все, что с ним связано, обсуждается людьми на бытовом уровне и потому с привлечением диалекта со всеми его произносительными особенностями. Поэтому при записи произношения той или иной лексемы рекомендуется всякий раз делать оговорку, уроженцем какой страны являлся говорящий.

Библиография

1. *Белкин В. М.* Арабская лексикология М.: Изд-во Московского университета, 1975.

2. *Мейер М. С., Аганина Г. Р., Гайнутдинова А. Р., Фролов Д. В.* Сборник пособий по исламоведению и корановедению. М.: Восточная книга, 2012. 512 с.

3. Сайт информационного телеканала RT Arabic: статьи от 04.10.2018 (GMT 17:00), 23.10.2018 (GMT 12:15, 16:15).

4. *Abu al-Fath ʻUtman ibn Jinni, al-Hasais.* Vol. I. / Ed. By Muḥammad ʻAli al-Najjar. Cairo, 1952–1956.

5. *Abdulhafeth Ali* Khrisat and Majiduddin Sayyed Mohamad – Language's Borrowings: The Role of the Borrowed and Arabized Words in Enriching Arabic Language. // American Journal of Humanities and Social Sciences Vo1. 2, № 2, 2014, 133–142 DOI: 10.11634/232907811402533 Print ISSN 2329–0781 – Online ISSN 2329–079X / World Scholars.

6. *Abu Mansur Al-Jawaliqi.* Al-muʻarrab min al-kalam al-aʻjamiyy ʻala huruf al-muʻjam. Cairo, 1942.

7. *Al-Khalil ibn Ahmad.* Kitab al-ʻayn, Bagdad, 1981.

8. *Jalal al-Din Al-Suyuti.* Al-muzhir fi ʻulum al-luga wa-anwāʻiha, vol I.

9. *Kees Versteegh.* What's It Like to be a Persian? Sibawayhi's Treatment of Loanwords. The foundations of Arabic linguistics. II. The Kitab Sibawayhi: Transmission and interpretation / ed. by Amal Elesha Marogy and Kees Versteegh,..Leiden: E. J. Brill, 2015. P. 202–221

10. *Sibawayhi.* Kitab, vol. II.

Глава II

Образ семьи в пословицах и поговорках на египетском диалекте

Фольклор представляет собой универсальный и неисчерпаемый источник материала для изучения духовной культуры народов. Его неотъемлемой частью являются пословицы и поговорки, которые отражают культуру прошлого, накапливают опыт предыдущих поколений. На основе изучения этих языковых единиц можно реконструировать пословичную картину мира, являющуюся частью языковой. Ее центром можно считать семью, взаимоотношения ее членов, так же как и семейные обряды и традиции.

На основе приведенных пословичных выражений можно сформировать некоторые представления о менталитете и языковой картине мира египтян в сфере семьи, в частности, о взаимоотношениях между мужем и женой, родителями и детьми.

1. /āḥud ’ibn ‘ammī wa itġaṭṭā bkummī/ = *Я выхожу замуж за двоюродного брата и укроюсь моим рукавом.*

То есть женщина выйдет замуж за своего родственника, даже если он бедный.

2. /illī yistiḥī min bint ‘ammu mā yigibš minhā ġulām/ = *Тому, кто стесняется дочери своего дяди, (она) не родит ребенка.*

Так пословица говорит о человеке, который стесняется потребовать то, что по праву принадлежит ему.

*Е. В. Цветкова

3. /walad liḥālu wibint liʻammatiha/ = *Сын для его дяди, а дочь для его тети*.

С древних времен в арабском мире распространена традиция замужества (женитьбы) на родственниках, то есть на двоюродных братьях и сестрах по линиям отца и матери. Поскольку ортокузенный брак был сравнительно дешев, ему и отдавалось предпочтение. Кроме того, он «дает своеобразную гарантию, что деньги в виде приданого или наследства так или иначе остаются во владении семьи» [1. С. 98].

Исходя из обычая, *бинт ʻамм* («сын дяди по отцу») – «естественный» жених своей патрилинейной двоюродной сестры. Само понятие обозначает дочь брата по отцу. Соответственно жених мог быть частично или полностью освобожденным от выплаты махра. Этот обычай традиционно связывается со сложившимися в большой патриархальной семье имущественными отношениями [Там же. С. 181–182].

Встречается такой вариант, близкий по значению к первой пословице:

4. /nār ʼilʼarīb walā gannit ʼilġarīb/ = *Огонь близкого, а не рай постороннего*.

В то же время в употреблении существуют варианты с противоположным значением. То есть не рекомендующие вступать в брачный союз с родственником:

5. /ḥud min ʼizzarāyib wa lā tāḥud min ʼilʼarāyib/ = *Женись на той, кто из загона для скота* (т.е. нищенке), *не женись на родственнице*.

Наличие мужа делает женщину более почитаемой в социуме и защищает ее честь и достоинство. Более того, дочь – «это материальная и моральная ответственность, и отец молится, чтобы она не опозорила семью, и мечтает о дне, когда он передаст эту ответственность другому мужчине» [Там же. С. 89].

6. /ʼuḥṭub ilʼbintak ʼbl mā tuḥṭub lʼibnak/ = *Сватай свою дочь прежде, чем сосватаешь своего сына*.

То есть первая забота отца – найти дочери хорошего мужа, который позаботится о ней.

7. /’in kān biddak tuṣūni ’il‘irḍ wi tlimmu gōwwiz ’ilbint illī ‘ēnhā minnu/ = *Если хочешь сохранить честь, то выдай дочь замуж, так как она причина.*

В традиционном арабском социуме вопрос женской чести играет ключевую роль в жизни ее семьи и во взаимодействии с окружающими людьми, поскольку от этого зависит репутация всей ее родни. Понятие чести высоко оценивается арабами и даже возводится в принцип «моя честь – это честь моей семьи, моего племени, моего народа». Если член семьи, особенно женщина, покрыта бесчестьем, то позор падает на всю семью [Там же. С. 37].

8. /’ilḥamā ḥumma wa ’uḥt ’ilgōz ‘a’raba ṣamma/ = *Муж и жена, как могила, и что там происходит.*

Не всегда брак оказывается счастливым. Муж и жена могут ругаться друг с другом, но внутрисемейные распри не должны выходить наружу и становиться объектом публичного разбирательства. На этом и настаивает пословица.

9. /’il’ab ‘āši’ w’il’um ġayrāna w’ilbint ḥayrāna/ = *Отец любит, жена ревнует, а дочь в недоумении.*

Это выражение употребляется в качестве порицания чьего-либо неправильного образа жизни, противоречащего традициям.

10. /ibn ’ilḥarām ḥallāš l’ibn ’ilḥalāl ḥāga/ = *Незаконнорожденный сын ничего не оставил законнорожденному.*

Словосочетание /ibn ilḥarām/ = незаконнорожденный сын также употребляется как грубое ругательство в чей-либо адрес. В традиционном арабском обществе к ребенку, рожденному вне брака, априори будут плохо относиться, приписывая ему самые негативные качества. Например, он может считаться хитрым и ушлым.

11. /illī māya‘raf ’abū ’ibn ḥarām/ = *Тот, кто не знает своего отца, – подонок.*

Это выражение говорится в качестве упрека человеку, который пренебрегает своими родителями. В египетском обществе принято сохранять верность семье и соблюдать обязанности по отношению к ней. Отец является главой семьи в соответствии с патриархальными традициями. Дети должны постоянно оказывать ему уважение и покорность. Отказ от своих родителей делает их безродными в глазах семьи, а также окружающих людей [1. С. 87]. Сравните с русской пословицей: *Плохой сын имя хорошего отца позорит.*

12. /ibn ʾilwiz ʿawwām/ = *Сын гуся – пловец.*

Смысл этого аллегорического пословичного выражения в том, что ребенок перенимает положительные черты своих родителей. Унаследование характера от своего отца или деда и т.д. составляет особенную гордость у арабов.

13. /ibn ʾiddīb mā yitrabbāš/ = *Сын волка не воспитывается.*

Данное выражение говорит о человеке, наследующем черты своих родителей, которые не искоренить воспитанием. Выражение обладает отрицательным оттенком. Сравните с русской пословицей: Сколько волка ни корми, он все равно в лес смотрит.

14. /ʾibnak ʿalā mā trabbī/ = *Твой сын (такой), каким ты его воспитал.*

Это пословичное выражение говорит о том, что характер человека формируется на основе его наследственности и родительского воспитания, а также условий, в которых он рос.

15. /ʾabūk ʾilbaṣal wa ʾummak ʾittūm mnēn lak ʾirrīḥa ʾiṭṭayiba yā mšūm/ = *Отец твой – лук, а мать твоя – чеснок, так как ты можешь приятно пахнуть, несчастный.*

Помимо характера или внешности, человек наследует и социальный статус своих родителей.

16. /ʾabūyā waṭṭānī wagōzī ʿallānī/ = *Мой отец (дал) мне низкое происхождение и мой супруг поднял мое положение.*

То есть женщина унаследовала от своих родителей низкое положение в социуме, однако вышла замуж за человека,

чье происхождение лучше, и тем самым улучшила свой статус.

17. /ʼadʻī ʻalā waladī waʼakrah man yiʼūl: ʼamīn/ = *Я могу проклинать своего сына, но ненавижу того, кто скажет: аминь.*

Пословица о материнской любви к своим детям. В пылу гнева она может наговорить им всякого, но не перестает их сильно и глубоко любить. Однако мать возненавидит любого, кто позволит себе плохо относиться к ее детям. Сравните с русской пословицей: *Мать высоко руку поднимет, да не больно опустит.*

18. /ilʼum tʻaššiš wʼilʼab yṭaffiš/ = *Мать вьет гнездо, а отец – выгоняет.*

Пословица противопоставляет отца и мать по их отношению к детям. Если мать окружает детей заботой и любовью, то отец стремится поскорее выпустить их в большой мир. Вероятно, под этим подразумевается замужество/женитьба.

19. /ʼabūk mā hū ʼabūk, ʼaḥūk mā hū ʼaḥūk/ = *Отец твой, кто твой отец, брат твой, кто твой брат.*

Смысл этой пословицы заключается в том, что у человека может быть настолько много родственников, что он начинает путаться в родственных связях. Египтянин имеет тесные связи не только со своими прямыми родственниками, но и вообще со всеми – тетями, дядями, двоюродными братьями и сестрами и т.д. [1. С. 84].

20. /ḥāga mā thimmak waṣṣī ʻalēhā goz ʼummak/ = *Если тебе не важно, то попроси у отчима.*

То есть пословица отражает сложность взаимоотношений между детьми от первого брака и отчимом/мачехой. Здесь снова за неимением понятия «отчим» используется лексическая конструкция /goz ʼumma/ = *муж матери.*

21. /ʼālū: yā guḥā, mirāt abūk tiḥibbak? ʼāl: hiyya igganninit?!/ = *(Они) сказали: О, Джуха! Жена твоего отца любит тебя? (Он) ответил: Она сошла с ума?!*

Эта пословица тоже затрагивает проблему негативного отношения мачехи/отчима к детям супруга. В арабском языке также нет отдельной лексемы «мачеха», взамен используется конструкция /mirāt abū/ = жена отца. Сравните с русским пословицами: «Горько от мачехи пасынку, несладко и ей от него». Джуха – герой арабских коротких юмористических и сатирических миниатюр и анекдотов, а иногда и бытовых сказок.

На основе отобранных и изученных мной пословиц можно сформировать некоторые представления о менталитете и языковой картине мира египтян в сфере семьи. Внутри семьи сохраняются традиционные семейные ценности, например, уважение к родителям. Мужчина является главой семейства. Уделяется особое внимание замужеству дочери, так как от этого зависит честь женщины. Отмечается большая любовь матери к детям. Порой встречаются пословицы, противоположные по смыслу. Вероятно, это связано с тем, что одна и та же ситуация может приводить к принципиально разным исходам. Соответственно на каждый из них будет и своя пословица.

Библиография

1. *Ахунов А. М.* Основы этнографии стран Арабского Востока: учебное пособие для студентов вузов. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. 336 с.

2. *Кирей Н. И.* Этнография арабов Передней Азии и Северной Африки. Краснодар: Кубанский государственный университет, 1996. 390 с.

3. *Таймур Ахмад.* Ал-Амсал ал-ʻарабиййа (Арабские пословицы и поговорки). Каир: Хиндави, 2014. 492 с.

4. *Badawi E.., Hinds M.* A dictionary of Egyptian Arabic // Arabic – English. Beirut: Librairie du Liban, 1986. 998 p.

Панорама
египетской повествовательной литературы в третьем тысячелетии (роман в современном литературном процессе)

Лекция Дохи Асси
на XIV конференции арабистов ИВ РАН,
ноябрь 2019 г.[1]

Дорогие коллеги!

Прежде всего позвольте поблагодарить вас за возможность быть сегодня в Москве и участвовать в этой замечательной конференции.

В своем небольшом выступлении я бы хотела сосредоточить внимание на проблеме развития современной египетской литературы, прежде всего – на романе.

Искусство рассказа глубоко коренится в словесной культуре человечества. Источник его – это человек, его борьба с природой или с собратом своим, человеком, его мечты и фантазии. В арабской и египетской традиционной культуре устное повествовательное искусство представлено очень широко. Это и волшебные сказки, и сказки о животных, макамные повествования, философские притчи, народные рассказы и романы, такие, как сочинения, подобные тем, что посвящены ʻАнтаре ибн Шаддаду, Сайфу ибн Зи Йазану, а также повествования о деяниях племени бану хилал.

[1] Перевод Д. В. Микульского

Повествовательное искусство в его современном значении стало развиваться в эпоху Новоарабского возрождения – с середины XIX столетия.

Этапы этого развития могут быть представлены следующим образом.

Этап заимствования из западных литератур. Он начался в середине XIX в. Тогда ряд писателей стал заимствовать различные виды рассказов из западных литератур либо путем адаптации их к арабским реалиям (как поступали аль-Манфалути, Хафиз Ибрахим и другие), либо путем осуществления точного перевода.

Этап сочинительства и творчества. Это этап перехода от заимствования и перевода к собственно сочинительству. Однако влияние западного повествовательного искусства продолжало быть актуальным. Исследователи отмечают, что начало египетскому роману положил «Зайнаб» Мухаммада Хасанайна Хайкала, опубликованный в 1912 г. Это произведение «сделано» в соответствии с принципами романного жанра в западном смысле этого слова. Однако материал и тема «Зайнаб» заимствованы из местной, народной, национальной реальности. Тем не менее ряд критиков считает подлинным основоположником романного жанра Тауфика аль-Хакима, а Махмуда Таймура – подлинным основоположником рассказа. В тот период наблюдается расцвет исторического романа. В этом жанре работали весьма многие, в том числе писатель Мухаммад Фарид Абу Хадид, который поставил историю на службу литературе. За ним следует Нагиб Махфуз, писавший исторические романы в начале своего творческого пути. Он сочинил три романа, темы которых почерпнул из древнеегипетской истории.

Этап зрелости и расцвета. На этом этапе повествовательное искусство достигает степени зрелости и самодостаточности как в формальном, так и в содержательном отношениях. Мы можем считать началом этого этапа окончание Второй

мировой войны. Тогда появились великие писатели и стали развиваться многочисленные литературные направления, такие как романтизм в сочинениях Мухаммада ʻАбд аль-Халима ʻАбдаллаха, во многих произведениях Йусуфа ас-Сибаʻ и Ихсана ʻАбд аль-Куддуса; критический реализм у Нагиба Махфуза, социалистический реализм у ʻАбд ар-Рахмана аш-Шаркави и Йусуфа Идриса.

Наконец, последним этапом можно считать рубеж второго и третьего тысячелетий.

Произведения, созданные прозаиками в течение примерно двух десятков лет с начала XXI в., весьма обильны в количественном отношении и высоки качеством, хотя вплоть до настоящего времени критика и не дала им должной оценки.

Новые романисты сумели осуществить дальнейшее развитие выразительной формы. Они обрели значительную силу в создании образов распада внутреннего мира человека и общества. Это связано с тем, что в тот период, который начинается войной в Заливе и завершается Январской революцией 2011 г., происходило разложение политического режима, которой все более и более отдалялся от народных масс. Итогом чего, собственно говоря, и стали известные события Арабской весны.

Возникают многочисленные вопросы касательно четких отличительных черт произведений, которые были опубликованы в то время. Действительно, родились ли тогда новые направления развития романа сравнительно с теми, которые главенствовали в предыдущие времена? Оказали ли важнейшие политические события, такие как Январская революция, значительное влияние на литературный процесс того периода?

Возможно, критическое прочтение литературных произведений этого периода было бы несколько преждевременным, однако известный марокканский литератор ад-Дадиси отмечает, что ряд предварительных критических замечаний

уже был высказан, и от этих замечаний мы вполне можем отталкиваться в своих дальнейших рассуждениях.

Так, мы видим, что современный роман не порвал с предшествующими романными традициями. Авторы современных романов не отвергают традиций арабского или общечеловеческого литературного наследия. Об этом свидетельствует появление ряда писателей, которые в своих произведениях опираются на некие традиционные идеи, обращаются к древним рукописям или же изображают события, происходившие в далеком прошлом. Это привело к появлению настоящей моды на исторические романы. Кроме того, появились романы мистического характера, а также романы, в которых обсуждаются проблемы этнических меньшинств в Арабском мире. Например, имеется ряд египетских романов, авторы которых сосредоточиваются на коптской или нубийской тематике. В некоторых произведениях затронуты новые для арабского романа темы, такие как гомосексуализм и лесбиянство, а также трансвестизм.

Таким образом, современный роман не замкнулся на каком-либо одном творческом методе или тематике. В нем не только изображается тюремная жизнь, такие современные проблемы, как терроризм, насилие, религиозный экстремизм, неоколониализм, межобщинная рознь, рост городов, манипулирование народом и борьба за власть, но и анализируются такие традиционные проблемы, как секс и положение женщины в Арабском мире. Подобные вопросы настолько актуальны для современного романа, что практически нет ни одного произведения этого жанра, в котором впрямую или намеком не рассматривались бы проблемы секса. В некоторых подобных произведениях секс стал магистральной линией.

Следует отметить, что подобное разнообразие является ответом на множественность социальных обстоятельств и сред, а также на множественность сосуществующих представлений о реальности. Благодаря этому современный роман

сделался обрамлением для всех противоречий – обрамлением, способным представлять различные амбиции и культурные обстоятельства, придавая им художественную форму.

Если мы обратимся к лицам, изображаемым в романах, то увидим, что современный романист предпочитает персонажей, которые страдают от тревоги, страха, раздвоения личности и прочих разнообразных душевных расстройств. Мы также увидим таких романных персонажей, которые не привержены никаким ценностям, но склонны к индивидуализму, граничащему с ловкачеством, приспособленчеством, безумием, карьеризмом и себялюбием. Такого рода персонажи во всем демонстрируют крайности, своеобразный экстремизм – в употреблении вина, в сексе, в разврате. Романист чаще всего рисует простых, обыкновенных личностей, относящихся к самым разным социальным слоям. Это может быть и государственный служащий, и студент, и маргинал, которые бьются ради куска хлеба и осуществления своих простых мечтаний. Такие персонажи коренным образом отличаются от героя-патриота в романах эпохи колониализма или от героя-идеолога романов поколения семидесятых годов. Современный романист уподобился антропологу и исследователю культурного наследия человечества, исполненного легенд и символов, открытого различным формам художественного языка, сметающего границы между литературными жанрами. В результате современный роман отличается глубиной авторской позиции и скорее интересом к постановке основополагающих вопросов, нежели к поиску ответов на них.

Если же обратиться к проблеме формы, то будет ясно, что в некоторых романах произошло нарушение, казалось бы, классических правил. В них отсутствует связное линейное повествование. Последовательность событий ломается, они преподносятся читателю настолько беспорядочным образом, что подчас тому кажется, будто различные эпизоды и вовсе никак между собой не связаны.

Мы также наблюдаем доминирование повествования от первого лица над повествованием от третьего лица. Стиль изображения в таких романах носит расплывчатый характер, что коренным образом отличается от конкретики и известной прямолинейности, присущих роману пятидесятых и шестидесятых годов. Можно сказать, что современный роман нарушил границы традиционности и устремился на поиски новой для себя почвы. Благодаря этому на передний план выходят имена новых молодых и смелых авторов, обладающих собственной точкой зрения на окружающий мир.

Покажем некоторые образцы египетских романов, созданных писателями среднего поколения, которые начали творческую работу в конце девяностых – начале двухтысячных годов.

Доха ʻАсси[2]. Французские тучи. 1801

Откуда взялись эти французы, которые забрали ее мужа, а потом уехали? Откуда появился этот Йаʻкуб, что соблазнил Фадлаллаха блеском оружия и заполнил его мир мечтами о великих победах? С некоторых пор ее тело перестало быть полем его побед, а постель ее больше не была способна насытить то честолюбие воина, что заронил Йаʻкуб в душу Фадлаллаха. Она с болью согласилась, чтобы Фадлаллах вступил в ряды корпуса. Может быть даже, она и не согласилась. Она

[2] ʻАсси, Доха – египетская писательница, публицист, египтолог, переводчик, литературовед, родилась в г. Мансура в Дельте Нила, с 1991 г. живет в Каире. Училась в Первом московском медицинском институте, окончила Институт имени А. С. Пушкина по специальности русский язык и Каирский университет по специальности египтология. Также окончила Высшую школу народных искусств (по факультетам востоковедения, фольклора, антропологии) в Москве и стала одной из первых среди мусульман, окончивших Евангелическую богословскую семинарию в Каире (по специальности христианское арабское наследие). Автор двух романов – «Каир 104» (2016), «Французские тучи.1801» и двух сб. рассказов, один из которых – «Люжи должна быть наказана» (в арабском варианте «Саадату ас-субер маркет», 2012), в 2019 году был издан на русском языке). Награждена международной литературной олимпийской медалью.

попыталась удовлетвориться тем, что он сказал ей, подчинилась его непреодолимому желанию пойти в армию. Вера ее гласила: «Соглашайся даже с врагами твоими». Ей никогда не приходилось слышать: «Сопротивляйся врагам твоим» или «Убивай врагов твоих», или «Подними оружие пред лицом врагов твоих». Однако она покорилась и уговорила себя, что он, может быть, был прав, когда сказал ей голосом, исполненным уверенности: «Христос никогда не проявлял слабости. Он стоял перед врагами Своими до самой Своей смерти». Желание ее души заключалось в том, чтобы война поскорее закончилась, чтобы мамлюки ушли, чтобы в стране все устроилось, чтобы Фадлаллах вернулся из долгосрочных лагерей военной подготовки и завершил бы свои завоевания на поле боя с ней. Или же чтобы ушли французы, а Фадл вернулся бы в свою мастерскую, к прежней жизни, которую они вместе вели. Или же пусть дело обернется так, что она покинет сушу и поедет по морю в страну, которой не знает, чтобы жить с людьми, которых не знает.

Фадлаллах предложил ей уехать вместе с ним, однако она отказалась. Отказалась с поразительным упрямством. Оказалось, что привязанность ее к этой земле, о которой она и не знала, сильнее, нежели привязанность к Фадлаллаху – это колышек покрепче. Не только его Махбуба, но и мать отказалась ехать. Она сказала: «Фадл, я состарилась. Я не вынесу чужбины. Вернусь в Верхний Египет, к родне, в свою деревню, чтобы меня там похоронили».

В течение нескольких прошлых недель Махбуба сделала все, чтобы отговорить Фадлаллаха от этого решения. Она пыталась его убедить, однако он ей ответил:

– Я не останусь в стране, где мне говорят: «Слезай с мулицы, христианин». Жди меня, Махбуба, я вернусь. Французы наверняка вернутся. Они получше подготовятся и вернутся. Я вернусь с ними, чтобы разгромить османов и мамлюков.

Махбуба тоскливо и недоверчиво посмотрела на него, говоря:

– Французы вернулись в свою страну. Они потерпели поражение, и с них хватит. Тысячи из них умерли. Они в другой раз не станут забивать себе голову ни твоими мамлюками, ни твоей мулицей, с которой ты не хочешь слезать. Оставайся, Фадлаллах. Османы тебя простят – они ведь обещали.

Однако его ответ был таким: «Я больше не склоню перед ними головы. Ведь я научился говорить «нет». Если останусь, то умру от горя».

Она творила все молитвы. Просила у Господа наставить ее. Прибегала к заступничеству всех святых. Плакала. Умоляла его остаться. Однако он решил: «Умру от горя, если останусь».

Ему предстояло отправиться рано утром в место Манйал, что на нильском острове Рода, откуда они вместе поедут в Александрийский порт. Оттуда корабли пойдут в Марсель.

Махбуба не стала его провожать. Пока он собирал вещи, она лежала в постели. Она даже отказалась его поцеловать или обнять. А он все умолял ее встать с постели, чтобы обнять его. Сердце подсказывало ей, что это разлука навсегда, разлука, подобная смерти, которую не предотвратишь. Однако смерть явила неотвратимую силу свою даже раньше срока, руками Фадлаллаха. В результате тот внутренний разлив вод, что выражал ее чувства к нему, иссох, и даже капельки одной не осталось – ведь она даже и не испытала того волнения, которое свойственно чувствовать жене, провожающей своего мужа. Ведь в такое мгновение волнение так соответствует той любви, что была между ними. Лицо ее было подобно лику статуи из черного гранита – ни одна черточка на нем не выдавала признаков жизни. Она только суровым взором своим изгоняла его из своего дома, из своей жизни и из своего отечества, как и он изгнал ее…

Она сдержалась, слушая звук его шагов – он шел к двери. Он посмотрел на нее с любовью и упреком и сказал: «Жди

меня, Махбуба. Не бойся. Хотя французы и признали, что потерпели поражение от османов и англичан, все равно вернутся, и я вернусь с ними».

Услышав звук дверной задвижки (он запер за собой дверь), Махбуба не разразилась плачем, который скрывался внутри нее, но превратилась в бесчувственное, охладелое, замерзшее тело, словно ее покинула душа.

Фадл сразу не отправился в расположение армии. Ноги принесли его в аль-Матарийййу. Что-то, находившееся у него внутри, заставило его отправиться туда, к Смоковничьему дереву, что стоит среди бальзамового кустарника и жарких цветов Рождества. Это самое дерево произрастает здесь уже почти две тысячи лет. Под его сенью отдыхала и укрывалась от зноя Пресвятая Дева вместе с Сыном Своим Христом, спасаясь от преследований Ирода, царя иудейского.

«Пресвятая Дева с Сыном Своим бежала к нам и вернулась в страну Свою, как я теперь бегу, и я вернусь, как вернулся Христос». Он совершил омовение водой в священном источнике, в котором прежде Богородица мыла пелены Христовы. Срезал ветвь Древа и положил ее в свою очень небольшую дорожную котомку… Ветвь смоковницы – только это захватил он с собой, покидая Египет ради вот этого неведомого.

Муна аш-Шими[3]. Родина в заднем кармане

– Как ты себе представляешь то, что собираешься написать?

[3] Аш-Шими, Муна (1968 г.р.)– египетская писательница, новеллист, публицист. В 1990 г. окончила Каирский университет по специальности египтология. Автор трех сборников рассказов и пяти романов: «Ускользающий цвет из радуги» («Лаун хариб мин каус казах», 2003), «Для Араулы» («Ли Араула», 2006), «Перевешивающая чаша весов» («Аль-киффа ар-ражиха», 2009), «Размером с виноградину» («Би хаджми хаббат ‘инаб», 2014), «Родина в заднем кармане» («Ватан аль-джайби аль-кхальфий», 2017). Получила насколько литературных премий.

Шесть часов утра. Начинаю первую встречу с Томом с этого вопроса. Вчера Хайнц не обратил внимания на дальнейшие пояснения, но заинтересовался гонораром, который получит. Он только и сказал, что я заложница Тома Вайльбора – пока тот не завершит сценария. Сам же он вернется после. Как он сказал, сначала несколько раз похоронит тело свое в песках. Это чтобы немножко излечиться от романтизма. Удовлетворился тем, что он сказал сразу после того, как мы окончили встречу: «Насир, ты крестный отец этого предприятия». Хорошо, что в обычае Тома Вайльбора работать с раннего утра и до полудня. После этого момента я ничем не буду с ним связан. Если ему потом что-нибудь понадобится, он позвонит мне по телефону в соседнюю комнату.

Вайльбор, не ответив, выходит на балкон, а я погружаюсь в свои мысли. Он вглядывается в эти исторические холмы, что раскинулись перед ним. Сочиняем фильм об иудейской общине, которая поселилась на острове в пятом столетии до Рождества Христова. Существование ее оказалось доказанным, когда нашли ряд папирусов с арамейскими текстами. Из них становятся ясными образ жизни, обычаи заключения брака и купли-продажи. Там даже говорится о религиозных обрядах! Некоторые ученые сомневаются в подлинности этих папирусов – уж слишком в них все аккуратно. Другие полагают, что эти артефакты были «посеяны» недавно, чтобы навязать новую концепцию истории, с которой придется соглашаться. Даже история пропажи этих предметов из Египта была чудесной. Некоторые из них украли в конце девятнадцатого века сами коренные жители острова. Потом некоторые из них оказались у одного американского журналиста. После его смерти дочь покойного безвозмездно передала их в Бруклинский музей.

Имеется и другое собрание таких ценностей, которые удалось похитить, когда приняли решение, под предлогом страхования, перевезти их в один из запасников Саккары. Само

это место было подготовлено для размещения британской экспедиции. Однако никто не обнаружил их пропажи, пока они не были выставлены на продажу на одном из лондонских аукционов. История кражи и контрабандного вывоза папирусов всех просто взорвала. Следствие, как всегда, началось с выдвижения обвинения директору археологической зоны. Но когда он стал давать показания, то поставил следователей в тупик. Директор признался во всех этих преступлениях – он их совершил, но никто этого не заметил. Чиновник совсем даже и не юлил. Сказал, что продал коллекцию музейных ценностей, относящихся к эпохе Нового царства, а также несколько вещей, принадлежавших фараонам эпохи Древнего царства. Если бы ему представилась возможность продать больше артефактов, он бы не поколебался. Я тогда находился в Египте и все еще там, а его признаниями наполнены все газеты. Стали тогда это называть «Великим делом о краже артефактов». Но к краже папирусов, настаивал директор в ходе следствия, он не причастен. Следствие затянулось, а потом все, как обычно, закончилось ничем!

Вскоре истина умерла. Собственниками коллекции арамейских папирусов сделались пять музеев мирового значения! Том прекрасно знает, что во мне он не найдет препятствия. Собственно говоря, он не станет делать тайны из того, что он собирается написать. Его интересуют только деньги. Я осматриваю место, где нахожусь. Балкон, укрытый тенью. Солнце все еще скрывается за зданием гостиницы. Оно устилает лучами расположенную там улицу и согревает прохожих. Далекий шум такси и микроавтобусов. Соседний сад в этот утренний час тих – там нет и следа той женщины. Оттуда доносится только щебет птиц. Слышу голос Тома, который возвращает меня в этот мир:

– Господин Насир, прежде всего мне надо побывать на археологическом раскопе, на этих благословенных руинах.

Я же, соглашаясь, ответил:

– Мысль верная. Но мне хотелось бы спросить об общей панораме.

Том идет внутрь номера, начинает готовить кофе и говорит:

– Хорошо. Нам надо преодолеть расстояние, что нас разделяет, чтобы отношения наши стали потеплее. Что, если я приглашу вас сопровождать меня во время поездки по раскопам? За последние месяцы я прочитал достаточное количество документов и книг. Сам тоже немало написал. На следующем этапе, когда с этим со всем разделаюсь, начну на основе записей делать сценарий. Вам надо будет только просмотреть некоторые его части.

Зевая, я ответил:

– Давайте поболтаем о том, что вы написали, прежде чем придут посетители. Думаю, раньше восьми они не появятся.

Том снова возвращается на балкон. Разглядывает северный берег реки, которая расширяется у острова и течет куда-то за горизонт. Я, в свою очередь, гляжу в сторону соседнего сада. Прежде чем я успеваю погрузиться в свои мысли, Том опять говорит:

– Давай вместе вообразим, что могло тогда произойти. Вот приказывает египетский фараон истребить эту общину. В ней ведь были и гражданские лица, и военные. А общину-то эту насадили здесь деды-прадеды этого самого фараона (Том указывает рукой на южную сторону острова, что обращена к Первому нильскому порогу), чтобы она стала живым щитом, оберегающим Египет от эфиопских набегов.

Я прихожу в себя и отвечаю на его домыслы:

– Да. Но ведь наверняка была причина, что заставила царя поступить таким образом.

Том, не обращая внимания на мою реплику, продолжает:

– Закрой глаза, и давай вместе нарисуем панораму.

Я не понял, что он имеет в виду, а он говорит, завершая свою мысль:

– Давай соединим наше воображение. Каждый из нас будет дополнять другого.

Прежде чем я успел ответить, услышал, что Том читает что-то, написанное в его бумагах. Тогда я развалился на своем сидении и принялся осуществлять то, что он сказал:

– Остров Йаб за несколько месяцев до разгрома еврейской общины.

Шариф ал-‘Усфури[4]. Зонд вечности. 1969

Доктор Траджинов представил результаты проведенных им исследований, которые имеют большое значение для спортивной медицины, так как способствуют увеличению силы мышц при выполнении упражнений с максимальной нагрузкой. Кроме того, эти исследования препятствуют старению организма советских чемпионов. Это крайне важно, так как затраты на подготовку чемпиона мирового уровня весьма высоки. Однако олимпийские состязания проводятся раз в четыре года. В ряде видов спорта спортсмен, удостоенный медали, не в состоянии добиваться подобных высоких результатов на второй и третьей Олимпиадах, так как физическая форма такого спортсмена ухудшается, и молодежь показывает более высокие результаты. Некоторые советские чемпионы ухитрялись оставаться на высших ступенях пьедесталов почета на нескольких Олимпиадах, так как подвергались смешанной гормональной и протеиновой терапии. Так, советская олимпийская чемпионка Лариса Латынина обладает наибольшим количеством олимпийских медалей, завоеванных на Олимпийских играх 1956, 1960 и 1964 годов. Современная медицина достигла прогресса в борьбе со старением,

[4] Ал-‘Усфури, Шариф – египетский писатель, автор романов «Визит тени дерева» («Зияра лизылли аш-шаджара», 2017), «Фессалоники» («Тесалуники», 2017), «Двадцать городов за сорок лет» («‘Ишруна мадина фи арба’ин сана, 2018), «Зонд вечности» («Мисбар аль-Хулуд», 2020).

улучшении условий жизни человека в возрасте, в частности, в поддержании работы его органов.

Методика, предложенная доктором Траджиновым, была простой и заключалась в трансплантации клеточной ткани печени – органа, способного постоянно обновляться и наименее подверженного износу, заменив ею клетки мозга, которые не регенерируются и в большей степени подвергаются старению.

Я спросил его: «Действительно ли это возможно? Действительно ли медицинским путем можно стимулировать клетки печени – разве они не станут себя все равно вести, как положено клеткам печени? Или возможно ли устроить так, чтобы клетки печени работали вместо уникальных клеток мозга?».

Доктор Траджинов ответил, что исследовательская команда ставила опыты на белых мышах. Эти опыты показали весьма обнадеживающие результаты! В настоящее время опыты перенесли на обезьян из породы шимпанзе.

Насколько я понял переводчика, проблема заключается в том, что некоторые организмы не подвержены операциям трансплантации. Лечение весьма дорого. Для его проведения следует привлекать врачей всех специализаций, чтобы должным образом обследовать пациента и предоставить клеткам возможность исполнять свои новые функции, сопротивляясь естественному процессу взаимоуничтожения. Это запрограммировано протеинами, которые мы совокупно называем генетическими хромосомами.

Состояние моего здоровья стремительно деградировало, хотя мне было всего под пятьдесят. Я решился на то, чтобы непомерные расходы на лечение брались из бюджета компании, которой я управляю. Равным образом мне пришлось бы быть ответственным за все риски, связанные с возможным неуспехом лечения.

Я всегда исповедовал принцип, согласно которому надо бесстрашно идти навстречу всему новому, оставляя позади

все, что связано с прошлым,– будь то в общественной жизни или в медицине. Поэтому я перевел первый транш денег, выделенных на лечение (а это было около пятидесяти тысяч долларов), на счет исследовательской клиники, где работает доктор Траджинов.

Я также решил, что не стану обращаться в известнейшие мировые клиники, но встречу свою судьбу в одиночку, вдали от людских глаз. Рассказал о своем решении Фатхиййи. Она, как обычно, согласилась с моими намерениями, но отказалась подчиняться правилам этого экспериментального решения. Сказала тоном фаталистки: «Всякий получи только то, что причитается ему». Я решил проходить лечение в маленьком санатории на одном из хорватских островов. Находясь там, я узнал, что руководитель Югославии ожидает итогов эксперимента, чтобы опробовать новую методику на себе самом.

Врач Леонид Траджинов объяснил мне, что лечение, если его так можно назвать, предусматривает извлечение клеток из печени либо путем проведения хирургической операции, или же при помощи лазерного щупа, который входит внутрь организма и забирает нужные клетки, а затем выводится наружу, одновременно имплантируя фрагменты в другие органы. В ходе такой процедуры врач может видеть всю внутренность организма и оценивать его состояние.

Второй шаг лечебной операции заключается в том, чтобы вырастить мозговые клетки на основе измененных клеток печени. Эти клетки трансформируются и обретают функцию мозговых клеток. Однако такие клетки уже пережили процесс обновления и приучились бороться со старением, как на то способны клетки печени.

Третий и последний шаг осуществляется после посева новых мозговых клеток. Они доставляются в мозг другим щупом, который вводится через нос и осторожно доводится до мозговых клеток. Необходимо отслеживать процесс приема

мозгом новых, чуждых ему клеток. В четверти случаев мозг отторгает новые клетки. Тогда операционная группа быстро осуществляет операцию по возвращению введенных клеток.

В силу состояния моего здоровья, в силу того, что я страдал от заболеваний сердца и от диабета, остановились на проведении операции при помощи нового щупа. Этот прибор, который имеет объектив, скальпель, сложный аппарат, выделяющий излучение и привязанный к компьютерам, решили назвать «зондом». Наиболее простой способ ввода зонда в организм – через задний проход или через небольшое отверстие в области живота. Однако такое отверстие делается под наркозом. Поэтому вместе со всей лечебной командой я решил, чтобы зонд вводили через задний проход.

И вот уже пятьдесят лет после этого я живу здоровым. Маршал Тито дожил только до восьмидесяти восьми лет. Если бы он не был упрям и не слишком поздно согласился на условия проведения операции, кровяные сосуды в его левой ноге не пришли бы в негодность, а то у него развилась гангрена. В результате он умер от отравления, вызванного воспалением ноги. Ногу можно было бы отрезать. Тогда бы он сейчас был жив, а Югославия не развалилась бы на части и не оказалась бы в такой тяжелой ситуации, которую она переживает теперь.

Мунир ‘Утайба[5]. Кавказский лев

Глаза мои сообщили мне, что бесчисленное русское войско направляется к ставке мюридов в ауле Гимры. Я собрал своих советников, в том числе Шамиля и Гамзата. Все яростно заспорили.

[5] ‘Утайба, Мунир – египетский писатель, автор многочисленных сборников рассказов, исследований по литературе и кинематографии, а также романов «Сказания рода аль-Гунайми» («Хикаят Аль аль-Гунайми», 2001), «Кавказский

– Давайте выведем мюридов из аула. Если русские придут и никого не обнаружат, то вернутся ни с чем.

– Это мнение труса. Неужели мы обратимся в бегство при первом же столкновении?

– Это войско без начала и без конца. В чем смысл, если мы своими руками приготовим себе погибель?

– Мы ведем джихад ради мученической смерти. Так чего же нам опасаться?

Страсти так разгорелись, что я стал бояться раскола. Я взглянул на хранящего безмолвие Шамиля, мою «правую руку». Он смотрел на прочих советников, словно взвешивая каждое слово, которое слышит. Я поднял руку в знак того, чтобы все замолчали. Молчание, исполненное многих ожиданий, воцарилось на несколько мгновений. Потом я обратился к Шамилю:

– Каково твое мнение, Шамиль? Примем бой на улицах аула или отступим? Может быть, дадим бой в лесу?

Все посмотрели на Шамиля. Всякий старался понять, к чему он клонит. Шамиль поднялся и разъяснил свой план.

***

Воинство мюридов отступало перед лицом русской армии, солдаты которой были охвачены воодушевлением. Они принялись нас преследовать в лесах Гимры. Когда большая часть армии вошла в леса, мы напали на нее – с вершин деревьев и сзади. Русские солдаты были поражены этой внезапностью. Они не могли воспользоваться своим тяжелым оружием, и прежде всего пушками. И мы просто покосили их. После этого мы стали одерживать победы над русскими и их пособниками и в Барсуле, и в Кале, и в Кизляре.

лев» («Асад аль-Кафкас», 2010), «Мохито» («Муджитус», 2015). Им написано несколько книг для детей, в том числе пьесы и сценарии для детских сериалов. Является автором телепроектов и программ для детей.

***

Ясно, что действия нашего войска серьезно обеспокоили русских, а еще больше – их пособников. Они еще более устрашились, когда я стал распространять свой манифест, который был озаглавлен: «Воздвижение довода против отпадения эмиров Дагестана», эмиров, которые были привержены русским. Это те эмиры, которые продали веру свою за блага мира этого и отреклись от шариата.

Осенью 1832 года русские выставили такую армию, с какой нам прежде не приходилось иметь дела. Командовал ею барон Вельяминов. Они поставили перед собою цель разрушить Гимры и покончить с войском мюридов.

Тут все взялись за дело серьезно – мюриды, а также жители аула, мужчины, женщины и дети. Мы неустанно возводили укрепления вокруг аула, чтобы лишить русских возможности штурмовать его.

Но все же они напали на нас с силой и яростью. Мужчины явили редкостную доблесть. Они обратили русскую армию в бегство, и она не смогла войта в аул. Однако за это пришлось заплатить непомерно высокую цену – десятки убитых и раненых. К тому же аул был осажден самым жестким образом.

Шамиль командовал своим отрядом, в котором воевали отважные мужи. Порой по ночам он производил вылазки. Убивал русских, а затем быстро уводил своих людей. Иногда ночные вылазки, ставя перед собой те же задачи, со своими воинами осуществлял Гамзат. Русские потеряли много убитых. Более того, мы захватили оружие и пленных.

Тем не менее все это не подорвало силы русской армии. По всей видимости, враги решили добиться своей цели, каковыми бы ни были потери. Принялись обстреливать аул из пушек. Сжигали дома вместе с их обитателями. Затем предприняли общий приступ. Это была самая настоящая бойня. Одни воины бились, пока не погибли. Другие же спасли свою жизнь. Русские вошли в аул и стали разрушать и жечь дома.

Я же, вместе с Шамилем и другими, пытался защитить последний из домов мюридов. Русские нас окружили и принялись колотить в двери и стены здания. Мы отвечали им выстрелами из винтовок. Потом заряды кончились, и мы прекратили стрелять. Наступила тишина. Русские подумали, что покончили с нами, и стали приближаться. Мы вышли к ним навстречу с шашками в руках. Порубили головы тем, кому смогли; остальные бежали. Мы вернулись и укрепились подальше от них. Их пули снова стали достигать нас. Люди вокруг меня так и падали. Остались только Шамиль, я и еще трое мюридов. Мне в грудь попала пуля. Посмотрев на меня, Шамиль попытался вынуть пулю. Я сделал ему знак: бесполезно. Он выглянул в окно. Увидел, что русские снова пошли вперед. Я потребовал, чтобы он оставил меня и спасался. Он же прошептал мне на ухо:

– Владыка! Вчера ночью я задремал и увидел все, что сейчас с нами происходит. Тебе уготован рай, владыка!

– Не говори об этом братьям твоим, чтобы они не пали духом.

Шамиль обратился к мюридам, что были осаждены вместе с нами, и сказал тихим, исполненным уверенности голосом:

– Гурии приходят к гибнущим мученикам за веру прежде, чем души их расстанутся с телами. Наверное, они дожидаются нас на небесах. Уверьтесь в этом и устремитесь к мученической гибели.

Заметив признаки страха в лицах тех мюридов и выражение робости в глазах их, узрев, что они понурили головы, он закричал им:

– Смерть настала – спасения нет! Русские могут сжечь нас вместе с домом! Вперед! Давайте бросимся на них, словно один человек! Возможно, Аллах укажет нам путь к спасению.

Внезапно Шамиль вышел из нашего убежища, выпрямившись во весь свой высокий рост, подняв над головой сверкающую шашку. Голос его был громоподобен:

– Нет Бога, кроме Аллаха!

Русские были поражены – он двигался прямо на них, а следом за ним – трое мюридов. Враги попятились. Шамиль отрубил голову одному или двоим из них. Бросился к лесу. Когда русские пришли в себя, Шамиль уже скрылся из вида, и с ним двое мюридов. Третий был поражен пулями в спину. Я же, поняв, что Шамиль спасся, почувствовал душевный покой. Ведь он единственный, кто способен возглавить мюридов на пути джихада.

Упав на землю, я восхвалил Аллаха за дарование мученической кончины:

– Свидетельствую, что нет Бога, кроме Аллаха.

И свидетельствую, что Мухаммад – посланец Аллаха.

…….

Конечно, чтобы нарисовать панораму современного египетского романа, следует собрать обширный критический материал. Каждый год осуществляется около 4000 изданий литературного характера – рассказов, романов и стихотворений. Всего же примерно 1000 египетских издательств осуществляют ежегодно около 11 000 публикаций.

Ссылки:

Иттиджахат ас-сард фи-р-ривайа аль-мисрийя ли-д-дуктур Мухаммад Абу-с-Саʻуд аль-Бухари.

Статьи крупного марокканского писателя ад-Дадиси.

Мухаммад Самир ʻАбд а-Салам. *Кира'ат фи-р-ривайа аль-мирийя аль-муʻасира*, 2010.

Информация об авторах

1. Алёхина Лариса Фёдоровна – к.ф.н. (ИВ РАН).

2. Али-заде Эльмира Абдулкеримовна – к.ф.н., ст. н. сотрудник отдела литератур народов Азии ИВ РАН.

3. Асси Доха – писатель, Египет.

4. Билык Ирина Евгеньевна – к.ф.н., доцент кафедры современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета.

E-mail: ichtar@mail.ru

5. Николаева Мария Владимировна – к.ф.н., ст. н. сотрудник отдела литератур народов Азии ИВ РАН.

E-mail: losmarinik@mail.ru

6. Оляндэр Анастасия Ивановна – студентка 3 курса (бакалавриат) кафедры арабской филологии ИСАА МГУ.

E-mail: nastyaplovets@gmail.com

7. Орлова Елизавета Дмитриевна – студентка 3 курса (бакалавриат) кафедры арабской филологии ИСАА МГУ.

E-mail: orlova.lisa@gmail.com

8. Осипова Кристина Тиграновна – к.ф.н., доцент кафедры арабской филологии ИСАА МГУ.

E-mail: urjuwan@gmail.com

9. Прожогина Светлана Викторовна – д.ф.н., гл. н. сотрудник отдела сравнительного культуроведения ИВ РАН.

E-mail: projogina@mail.ru

10. Проничева Анна Андреевна – студентка 4 курса (бакалавриат) кафедры арабской филологии Восточного факультета СПбГУ.

E-mail: pronicheva-anya@mail.ru

11. Раеф Имадеддин – писатель, литературовед, Ливан.

12. Успенская Нина Алексеевна – к.ф.н., доцент кафедры языков стран Ближнего и Среднего Востока Московского государственного института международных отношений – Университета МИД России.

E-mail: n.uspenskaya@mail.ru

13. Цветкова Елена Владимировна – студентка 4 курса (бакалавриат) кафедры арабской филологии Восточного факультета СПбГУ.

E-mail: st054246@student.spbu.ru

14. Шуйская Наталья Михайловна – к.ф.н., доцент кафедры языков стран Ближнего и Среднего Востока Московского государственного института международных отношений – Университета МИД России.

E-mail: shnata55@mail.ru

Information about authors

1. Larisa F. Alyokhina (IOSRAS) – Institute of oriental studies Russian Academy of sciences.

2. Elmira A. Ali-zade (IOSRAS) – Senior Researcher, Department of Literature of Peoples of Asia Institute of oriental studies Russian Academy of sciences.

3. Assy Doha – writer, Egypt.

4. Irina E. Bilyk (RSUH) – PhD in Philology, Associate Professor Department of the Modern East Faculty of History, Political Science and Law, Historical Archive Institute of the Russian State Humanitarian University.

E-mail: ichtar@mail.ru

5. Maria V. Nikolaeva (IOSRAS) – PhD in Philology Department of Literature of Peoples of Asia Institute of oriental studies Russian Academy of sciences.

E-mail: losmarinik@mail.ru

6. Anastasia I. Oliander (IAAS MSU) – 3 rd student (bachelor) Department of Arabic Philology, athe Institute of Asian and African Studies Lomonosov Moscow State University.

E-mail: nastyaplovets@gmail.com

7. Elisaveta D. Orlova – 3 rd student (bachelor) Department of Arabic Philology, the Institute of Asian and African Studies Lomonosov Moscow State University.

E-mail: orlova.lisa@gmail.com

8. Kristina T. Osipova (IAAS MSU) – PhD in Philology, Associate Professor Assistant Professor Department of Arabic

Philology the Institute of Asian and African Studies Lomonosov Moscow State University.

E-mail: urjuwan@gmail.com

9. Svetlana V. Projogina (IOSRAS) – doctor of Philology Senior Researcher, Department of Comparative Cultural Studies Institute of oriental studies Russian Academy of sciences.

E-mail: projogina@mail.ru

10. Anna A. Pronicheva(SPbU) – 4 year student, bachelor's degree Department of Arabic Philology Faculty of Oriental Studies, Faculty of Oriental Studies.

E-mail: pronicheva-anya@mail.ru

11. Raef Imadeddin – writer, literary scholar, Lebanon.

12. Nina A. Uspenskaya (MGIMO) – PhD in Philology, Associate Professor, Moscow State Institute of International Relations (University), Department of the Middle and Near East languages.

E-mail: n.uspenskaya@mail.ru

13. Elena V. Cvetkova (SPbU) – 4 year student, bachelor's degree Department of Arabic Philology Faculty of Oriental Studies, Faculty of Oriental Studies.

E-mail: st054246@student.spbu.ru

14. Natalia M. Shuyskaya (MGIMO) – PhD in Philology, Associate Professor, Moscow State Institute of International Relations (University), Department of the Middle and Near East languages.

E-mail: shnata55@mail.ru

SUMMARY

This collective monograph is dedicated to the dear memory of Professor Elmira A. Ali-zade, a renowned specialist in Oriental Studies, a remarkable, unique scholar, the long-time moderator of the Arabic Philology section of the annual Arabist Conferences in the Institute of Oriental Studies. Sadly, she passed away shortly after the 14th Conference, in late 2019.

The first part contains tributes to E. Ali-zade, the second and third ones include works on literature and linguistics.

The majority of the materials selected for the monograph are centered on a common key issue – civilization dialogue between the East and the West, no matter how diverse are their individual topics. It is widely known that this issue had emerged in the Arab culture as early as in 1850s and reached its peak relevance in late 19th century, marking the era of the Arab Enlightenment; later, it was adopted by the "Syrian-American" school due to its direct contact with the "European values", and has remained highly significant in the literature of 20th and 21st centuries. However, if one ponders over the history of this topic, it becomes obvious that it is rooted much deeper, dating back to the earliest days of Islam, the Arab Conquest era and the formation of the Caliphate. The dialogue has been thriving and developing since this period, enriching and benefitting both sides.

The chapters of the monograph are arranged in chronological order.

The first chapter, though more historical and cultural than literary-centered, defines the culture and literature of the Maghreb region as a unique entity having numerous specific traits, that can be described as a wholesome, non-controversial amalgamation of components of its own cultural and literary heritage with adopted spiritual and aesthetic achievements of the European civilization.

The authors focus on issues that have been generally ignored by researchers, such as late medieval Arabic literature, including works dating back to 1400-1700s: the codicological description and content analysis of the manuscript of Al Suyuti's Makams, stored in the Oriental department of the M. Gorky Library at the Saint Petersburg State University; analysis of a chapter from Al-Makkari's "The Breath of Perfume from the Branch of Flourishing Al-Andalus" telling about the role of Ziryab, the musician in the culture of Al-Andalus; research of the composition and style of H. Diab's "Travelling from Aleppo to Paris".

If the works presented in the monograph are viewed from the standpoint of intercultural communication between the Arab East and the West, it becomes clear that this aspect is directly related to the two quite different Lebanese authors of one period – George Hanna (1891-1969) who admired the humanist nature of the socialist doctrine (originating from the Western ideology) and Mikhail Naimy (1889-1988), a religious philosopher who based his understanding of the world on the Christian thought (also accepted in the West) and Sufism. Moreover, this communication includes the allusions and references to the works of European and Russian authors in the Arab prose of the 20th century and the rich heritage of the emigrant literature which presents numerous characters learning about the cross-cultural communication from hands-on experience.

Maghreb's Francophone literature is a unique phenomenon. Having dramatically grown from the fertile soil of the intercultural communication rooted in the bilingual reality of the region, this

literature, though written in a European language, is much closer to the Arab East than to the Western culture in most aspects, such as the mentality at its base, its artistic and psychological characteristics and its whole essence.

A number of works (i.e. on M. Naimy and on the allusions and reminiscences in the Arab literature) emphasizes the influence of the Russian literature on certain Arab authors.

Two chapters reflect the directions of linguistic research: Modern Standard Arabic and various dialects. The vocabulary expands due to the appearance of new phenomena, development of information technology etc. Moreover, the vocabulary is enriched by both calques and transliterations, and reinterpretation of existing "native" words and phrases, acquiring new meanings. Further research of the dialects is obviously crucial, considering that over recent decades, they have been actively invading spaces earlier not suitable for them, particularly the television.

It is widely known that sometimes civilization controversies may exacerbate and take on highly aggressive, toxic "anti-dialogue" forms, involving various aspects of history, science, culture and politics. Considering that, the researches centered on seeking the common grounds become even more relevant; moreover, the cross-cultural communication is probably the principal means to protect the achievements of the human civilization from destruction.

Taking all that into account, one can conclude that the materials of this monograph generally reflect the main tendencies and prospects of the Arabic language and literature studies at the current stage.

Научное издание

КРОСС-КУЛЬТУРНЫЙ ОАЗИС: АКТУАЛЬНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ АРАБСКОЙ ФИЛОЛОГИИ В РОССИИ

коллективная монография

Редактор *Н. А. Сидоркина*
Корректор *Н. А. Сидоркина*
Верстка *Н. Я. Быкова*

Подписано 19.10.2020
Формат 60x90/16. Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 16,0. Уч.-изд. л. 10,6
Тираж 500 экз. Зак. № 433.

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И. В. Федулов
E-mail: ivran.izd@gmail.com

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5
Тел: 8 (495) 322 38 31
www.t8print.ru