

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ПРОБЛЕМЫ АРАБСКОЙ ФИЛОЛОГИИ



Москва

2023

УДК 81-23
ББК 81.19

Рекомендовано к печати
Ученым советом Института востоковедения РАН

Серия: Труды Чтений И.М. Смилянкой

Ответственный редактор
к. филол. н. С.Х. Кямилев

Рецензенты:
д. и. н. А.И. Яковлев, к. и. н. Н.Р. Волькенштейн

Авторский коллектив:
И.Е. Билык, А.А. Блинов, Ю.А. Богданова, Д.Д. Бутакова, Р.М. Валеев,
Р.З. Валеева, О.Д. Василюк, С.А. Кириллина, Е.В. Кухарева,
С.Х. Кямилев, В.В. Лебедев, Д.В. Микульский, М.В. Николаева,
А.И. Оляндэр, Е.Д. Орлова, К.Т. Осипова, С.В. Прожогина, Н.М. Шуйская

Проблемы арабской филологии: колл. монография. – М.: ИВ РАН, 2023. – 306 с.

ISBN 978-5-907671-15-7

Предлагаемая читателю коллективная монография подготовлена по итогам XVI Конференции арабистов, состоявшейся в 2021 г. в рамках генерального проекта ежегодных научных конференций Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН под общим названием «Чтения И.М. Смилянкой». Как и две предыдущие Конференции (2019 и 2020 гг.), XVI Конференция привлекла к себе заметный интерес со стороны представителей ведущих российских академических и университетских центров, подтвердив свой авторитет как надежная площадка для свободного научного обсуждения актуальных проблем и приоритетных направлений филологических исследований в современной России, продолжающей традиционно сохранять за собой ведущие места во всем спектре мировой арабистики в целом и в области филологии – в частности. При этом материалы XVI Конференции, как и предшествующих, могут оказаться весьма полезными при разработке не только специализированных академических и университетских курсов по арабской филологии, но и по истории, социологии и даже политологии, поскольку именно прочувствованное знание «филологического фона» оказывается абсолютно необходимым для всякого, кто занимается изучением любых сторон арабского мира.

Большая часть глав, составивших основу монографии, посвящена различным аспектам арабской литературы, однако важное место в ней занимают также проблемы арабского языкознания, которые имеют в том числе и практическое значение, а также работы междисциплинарного характера, посвященные вопросам культуры.

УДК 81-23
ББК 81.19

ISBN 978-5-907671-15-7

© ФГБУН ИВ РАН, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

ГЛАВА 1. Языковая ситуация и положение арабского языка в Эритрее (А.А. Блинов)	5
ГЛАВА 2. К вопросу о функциональной роли <i>ḥarf al-ḫitāb</i> в Коране для адекватного понимания его содержания (С.Х. Кямилев)	32
ГЛАВА 3. Трехмерность в арабской языковой системе: гласные и элемент просодической и словообразовательной модели слова – харф (теория и практика обучения арабскому языку (В.В. Лебедев) ...	44
ГЛАВА 4. Х.К. Баранов (1892–1980) и германская школа преподавания арабского языка (к вопросу о редких экземплярах двух немецких хрестоматий по арабскому языку из книжного собрания профессора) (Д.В. Микульский)	67
ГЛАВА 5. Духи и джинны магрибинских поэтов (опыт поэтической антропологии) (М.В. Николаева)	81
ГЛАВА 6. Арабоязычные писатели начала XXI в. о самоидентичности и историческом прошлом своих стран (К.Т. Осипова)	111
ГЛАВА 7. Литература как диагноз и как прогноз (творчество магрибинцев XX–XXI столетий) (С.В. Прожогина)	130
ГЛАВА 8. Отражение религиозного мировосприятия и религиозной жизни героев в современной иракской прозе (Н.М. Шуйская)	146
ГЛАВА 9. Контекст первой публикации романа «Бейн аль-кас-рейн» Нагиба Махфуза: журнал «ар-Рисаля аль-гадида» в 1954–1956 гг. (Ю.А. Богданова)	170
ГЛАВА 10. Паузальная форма слова в арабской лингвистической традиции. Паузальная форма слова в арабском литературном языке (Д.Д. Бутакова)	183
ГЛАВА 11. Из истории отечественных арабо-мусульманских штудий: А.Е. Крымский и В.Ф. Минорский и их неопубликованная переписка (Р.М. Валеев, С.А. Кириллина, Р.З. Валеева, О.Д. Василюк)	214

ГЛАВА 12. Отражение национального менталитета сквозь призму национально-специфического компонента арабских пословиц и поговорок (<i>Е.В. Кухарева</i>)	248
ГЛАВА 13. Священные хадисы (хадисы кудси), ниспосланные до Мухаммада (на примере сборника «Блистательные дары в священных хадисах» ‘Абд ар-Ра’уфа ал-Мунави (<i>А.И. Оляндэр</i>)	258
ГЛАВА 14. Эволюция и жанровые особенности поэзии риса' аль-мудун (<i>Е.Д. Орлова</i>)	273
ГЛАВА 15. Интерпретация древнеегипетского мифа в пьесе «Исида» Наваль ас-Саадави (<i>И.Е. Билык</i>)	284
Сведения об авторах	304

Глава 1

ЯЗЫКОВАЯ СИТУАЦИЯ И ПОЛОЖЕНИЕ АРАБСКОГО ЯЗЫКА В ЭРИТРЕЕ

Краткая историческая справка о населении и языках Эритреи

Государство Эритрея расположено в стратегически важном регионе, известном как Африканский Рог. Оно граничит с Эфиопией на юге, Джибути – на юго-востоке, Суданом – на севере и северо-западе и Красным морем – на востоке. Благодаря своему удобному географическому положению Эритрея всегда привлекала внимание иностранных держав, поэтому ее территория в разные годы переходила в руки турок, египтян, итальянцев, англичан и эфиопов. Как отдельное политико-территориальное формирование Эритрея была создана итальянскими колониальными властями в 1890 г. После поражения Италии во Второй мировой войне в 1941 г. управление Эритреей было передано британской военной администрации. В 1952 г. по решению ООН она вошла в Федерацию Эфиопии и Эритреи. Упразднение федеративного статуса страны Эфиопией в 1962 г. значительно усилило сепаратистские настроения в регионе на фоне начавшейся национально-освободительной борьбы, которая продолжалась в общей сложности 30 лет. Эритрея обрела независимость в 1991 г. Площадь страны – 117 600 км, численность населения – 6,15 млн¹.

Пристальное изучение этнического состава эритрейского общества позволяет составить полное представление о чрезвычайно насыщенной и одновременно гибкой генеалогической структуре местного населения. На глобальном уровне здесь можно выделить три четко разграничивающиеся языковые семьи: нило-сахарскую, кушитскую и семитскую. Первыми обитателями территории

¹ Согласно данным из Всемирной книги фактов ЦРУ за июль 2021 г.

Эритреи традиционно считаются носители нило-сахарских языков, пришедшие сюда с юго-востока Судана. За ними последовали *беджа (бедауйе)*, говорящие на одноименном языке кушитской семьи, которые переселились с севера Судана в район Барка и горную местность. Последняя волна миграции охватила семитские народы, которые пересекли Красное море с Аравийского полуострова². Они считались наиболее влиятельной демографической группой в момент переселения, поскольку принесли с собой высоко развитую цивилизацию. Помимо этого, нельзя не отметить также отдельные миграционные потоки, которые наблюдались в Эритрее не в столь отдаленном прошлом. Так, арабоязычный народ *рашайда* из Саудовской Аравии перешел Красное море в конце 1860-х годов и обосновался в прибрежной полосе, в районе Сахель, а также на равнинных участках на западе страны вдоль судано-эритрейской границы³.

Последующее разделение трех языковых семей привело к возникновению текущей демографической ситуации на территории Эритреи, где доминируют девять основных этнолингвистических групп. Нило-сахарская ветвь включает народы *кунама* и *нара*, естественной средой обитания которых является район Гаш. Кушитская ветвь⁴ состоит из народов *афар*, *сахо*, *билин* и *беджа (бедауйе)*⁵. *Афар* живут вдоль юго-восточного побережья Красного моря; *сахо* населяют ту же область, что *тиграй* и *тигре*, *билин* обитают в районе Сенихит, *беджа (бедауйе)* – в районе Барка. Семитская ветвь представлена народами *тигре*, которые в основном живут в районах Семхар и Сахель, и *тиграй*, которые населяют юж-

² *Trevaskis F.* Eritrea: A Colony in Transition 1941–52. London: Oxford University Press, 1960. P. 4.

³ *Young W.* The Rashayida Arabs vs. State: The Impact of European Colonialism on a Small-Scale Society in Sudan and Eritrea // *Journal of Colonialism and Colonial History*, 2008. Vol. 9. No. 2, P. 1.

⁴ Любопытно, что в силу исторических обстоятельств кушитские племена, обитающие на равнине, попали под непосредственный контроль и влияние Аксумского царства (I–X вв. н.э.), «в результате чего менее отдаленные группы сменили свои резкие хамитские говоры на более мягкий семитский язык *гезз* своих аксумских правителей». (См.: *Trevaskis F.* Eritrea: A Colony in Transition 1941–52. London: Oxford University Press, 1960. P. 5.)

⁵ Племена *бени-амир* и *хедареб*.

ное плато. По оценкам исследователей, в этнолингвистическом отношении семитские народности составляют 80–90% населения⁶.

Таким образом, как следует из вышеприведенного описания, в Эритрее зафиксированы девять языков, являющихся родными для их носителей и соответствующих характеру размещения населения на территории страны. В демографическом плане они распределены следующим образом (в порядке убывания): *тигринья* (50%), *тигре* (31,4%), *афар* (5%), *сахо* (5%), *хедареб* (2,5%), *билин* (2%), *кунама* (2%), *нара* (1,5%), *рашайда* (0,5%)⁷.

В политической риторике Эритреи такая пестрая демографическая ситуация зачастую сводится к противостоянию христиан и мусульман, живущих в горных и равнинных районах соответственно, что автоматически переносится в языковую плоскость. Кроме того, их количественное соотношение также часто подвергается сомнению, вследствие чего численность приверженцев одной из религий преувеличивается или, наоборот, преуменьшается. Иногда дополнительную путаницу в общую картину вносят сами ученые. Так, как отмечал британский колониальный офицер Джеральд Тревакис, христиане-абиссинцы составляют более двух третей населения Эритреи⁸, однако представители партии «Мусульманская лига» считали иначе, заявляя, что 75% жителей являются мусульманами⁹.

Указанное выше демографическое устройство оказывает отрицательное влияние на баланс сил в регионе, что приводит к разработке стратегий, призванных компенсировать неравномерность этнического состава во избежание раскола эритрейской нации. Одной из таких стратегий является отнесение восьми этнолингвистических групп, исповедующих ислам, к одному блоку, а этнического большинства *тиграй*, исповедующего христианство, — к другому блоку для обеспечения социального равновесия.

⁶ Young W. Op. cit. 2. P. 5.

⁷ Negash G. A History of Tigrinya Literature in Eritrea: The Oral and the Written, 1890–1991. University of Leiden: Research School of Asian, African and Amerindian Studies (CNWS), 1999. P. 49.

⁸ Trevaskis F. Eritrea: A Colony in Transition 1941–52. London: Oxford University Press, 1960. P. 46.

⁹ Tesfai A. Let's Not Divide, 1941–1950. Asmara: Hidri Publishers, 2001. P. 334.

Эритрея и Эфиопия являются, по всей видимости, единственными странами южнее Сахары, где в государственной сфере используются собственные письменные автохтонные языки, в то время как в других странах Тропической Африки в целях официального делопроизводства применяются языки, доставшиеся им в наследство от колониальных держав. Однако в отличие от Эритреи, которая ратует за равноправие всех языков на ее территории, Эфиопия проводит языковую политику, основанную на поддержке лишь одного языка – амхарского.

Рассмотрим более подробно эволюцию языков в Эритрее, уделив основное внимание тигринья и арабскому, так как именно эти два языка зачастую становятся объектом противоречий. Прародителем тигринья является язык *геэз*. Этот древнейший язык находился в употреблении в Аксумском царстве с IV по XI в., однако в настоящее время сохраняет функцию только языка церковных богослужений. После падения Аксумского царства геэз утратил свой статус разговорного языка, однако продолжал использоваться в письменной сфере вплоть до XIX в., именуясь *Lisane Sehuf* («язык литературы») ¹⁰.

Геэз – это семитский язык ¹¹, появление которого в регионе связывают с миграцией сабеев из Южной Аравии ¹². Широко распространено мнение, что геэз сыграл в регионе такую же ключевую роль, что и греческий, и латинский в Европе, оказывая влияние на местные языки и культуры. Сразу несколько языков Эритреи ведут свое происхождение от геэза – тигре и тигринья, – причем ученые расходятся во мнении, какой из языков появился первым. Например, британский военный деятель Стивен Лонгригг считал, что первым возник тигре, а за ним – тигринья и амхарский ¹³, в то время как английский историк Эдвард Уллендорфф отдавал паль-

¹⁰ *Negash G.* Op. cit. P. 63.

¹¹ Геэз считался языком одного из племен Южной Аравии, также известного под названием *агаазеан*. (См.: *Longrigg S.* A Short History of Eritrea. London: Oxford University Press, 1945. P. 16.)

¹² *Ostler N.* Empires of the World: A Language History of the World. London: HarperCollinsPublishers, 2005. P. 92.

¹³ *Longrigg S.* A Short History of Eritrea. London: Oxford University Press, 1945. P. 16.

му первенства тигринья¹⁴. Последний исходил из предположения, что, поскольку геэз являлся языком Аксумского царства – места проживания носителей тигринья, было бы логично сделать вывод о первичном происхождении тигринья от геэза. Литературное наследие тигринья восходит к 80-м годам XIX в.

Что касается арабского языка, то его распространение в Эритрее могло быть обусловлено целым рядом факторов, наиболее вероятным из которых является историческая экспансия ислама. Как отмечает британский ученый Николас Остлер, «арабский язык утвердился в качестве языка религии повсюду, где принимался или насаждался ислам»¹⁵. Гонения на мусульман в Мекке вынудили пророка Мухаммеда принять решение о первом переселении мусульман – так называемой *хиджре* в Эфиопию¹⁶. Таким образом, арабский язык, на котором написана главная книга всех мусульман – Священный Коран, – впервые появился на побережье Эритреи вместе с исламом в 615 г.¹⁷

Дальнейшему становлению арабского языка в Эритрее способствовали увеличение влияния Египта, развитие торговли, ускорение темпов миграции и ежегодное паломничество в Мекку. Другим сопутствующим фактором стало так называемое «пробуждение национального самосознания арабов», которое усилилось на рубеже XVIII и XIX вв.¹⁸ Усовершенствование системы образования в XX в. и последующее сближение с Суданом и Египтом благодаря установлению тесных связей между Эритреей и этими странами также оказали сильное воздействие на расширение использования арабского языка жителями равнинной части Эритреи, исповедовавшими ислам. Тем не менее, невзирая на это, арабский долгое время оставался языком аристократии. Только в начале XX в. у обычных студентов появилась возможность выезжать на

¹⁴ Ullendorff E. The Ethiopians: An Introduction to Country and People. London Oxford New York: Oxford University Press, 1973. P. 124.

¹⁵ Ostler N. Op. cit. P. 96.

¹⁶ Первая хиджра (переселение) в истории ислама, которая произошла в 615 г. Пророк Мухаммед не участвовал в этом переселении, оставшись в Мекке.

¹⁷ Miran J. Red Sea Citizens: Cosmopolitan Society and Cultural Change in Massawa. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009. P. 167.

¹⁸ Miran J. Op. cit. P. 172.

учебу на Ближний Восток, что также, судя по всему, стимулировало распространение арабского языка в Эритрее. Ко второй половине XX в., как пишет эритрейский ученый Гхирмаи Негаш, «особенно интеллигенция в действительности знала арабский как в устной, так и письменной форме практически на уровне родного языка»¹⁹.

Развитие эритрейских языков, в частности тигринья и в меньшей степени тигре, получило огромный толчок в связи с утверждением миссионерства и колониализма на территории Эритреи. Важность миссионерских школ в продвижении тигринья и тигре проявилась после перевода ими Библии на оба языка. Дополнительным импульсом для популяризации языка тигринья стало его использование в итальянской газете *Quotidiano Eritrea*, издаваемой итальянской колониальной администрацией в 1930-х годах, в которой две страницы были отведены эритрейским языкам – тигринья и арабскому²⁰. Именно на них пал выбор, сделанный властями метрополии. В то же время распространение тигре столкнулось с препятствиями, поскольку он вступил в конкуренцию с арабским языком на территории Эритреи, причем некоторые носители тигре, исповедовавшие ислам, предпочитали арабский.

Самый значительный скачок в развитии этих языков произошел после перехода Эритреи под контроль британской военной администрации в 1941 г. Уже к 1943 г. британцы запустили программу обучения учителей арабскому языку и тигринья. Начался ввоз учебников арабского языка из Египта и Судана, также публиковались книги на языке тигринья²¹. Кроме того, Министерством информации издавались еженедельные газеты на тигринья и арабском²². Начиная с 1946 г., когда было разрешено создание политических партий, значение тигринья и арабского существенно возросло вслед за выпуском официальных партийных газет.

Употребление обоих языков в государственной сфере также резко увеличилось в период правления британской военной админист-

¹⁹ Negash G. Op. cit. P. 51.

²⁰ Ibidem. P. 57.

²¹ Trevaskis F. Op. cit. P. 33.

²² Ibid. P. 34.

рации и особенно во время существования единой Федерации Эфиопии и Эритреи, когда был зафиксирован количественный рост политических партий вместе с созданием автономного Эритрейского государства, имевшего собственные языки. Газеты, издававшиеся политическими партиями Эритреи до их запрета Эфиопией, выходили либо на обоих языках, либо на одном из них – тигринья или арабском²³. В частности, *Hanti Ertra* («Единая Эритрея», 1950–1952) публиковалась на языке тигринья, а ее преемница *Dehai Ertra* («Голос Эритреи», 1952–1954) – на тигринья и арабском (обе газеты выпускались «Блоком независимости»²⁴). *Sout al Rabita al Islamiya* («Голос исламского альянса») печаталась на арабском языке. Газеты *Etiopia* («Эфиопия», 1947–1962) и *Andinet* («Единство», 1950–1962), принадлежавшие Юнионистской партии, которая выступала за союз с Эфиопией, выходили на тигринья и арабском. Правительственная газета *Zemen* («Время», 1953–1962), заменившая газету *Eritrean Weekly News*, также печаталась на обоих языках.

Использование тигринья и арабского в государственной сфере постепенно подрывало авторитет тигре. Эта ситуация совпала с началом ожесточенной дискуссии по вопросу официального языка новообразованного автономного государства Эритрея. Юнионисты настаивали на признании тигринья единственным официальным языком, в то время как партия «Мусульманская лига» отстаивала кандидатуру арабского. Дебаты были настолько жаркими, что одно время юнионисты даже предлагали амхарский язык вместо арабского, однако «Мусульманская лига» стояла на своем, заявляя, что только арабский может быть государственным языком Эритреи. Юнионисты противились этой позиции, считая арабский инородным языком, привнесенным извне, и предлагали вместо него тигринья и тигре²⁵. Они приводили в качестве примера такие страны, как Пакистан, Иран и Индонезия, которые хотя и являлись мусульманскими по своей сути, не сделали арабский своим

²³ *Negash G.* Op. cit. P. 57.

²⁴ Коалиция эритрейских партий, сформированная в июле 1949 г. для скорейшего обретения независимости Эритреей и установления демократического правительства.

²⁵ *Negash G.* Op. cit. P. 60.

государственным языком. В конце концов при разработке Конституции Федерации Эфиопии и Эритреи, которая проводилась под руководством ООН, тигринья и арабский были выбраны официальными языками автономного Эритрейского государства в составе Федерации. Как следствие, принятие правительством Эритреи тигринья и арабского в качестве официальных языков в 1952 г. отрицательно сказалось на тигре²⁶.

Правление второго руководителя эритрейской автономии Асфахи Вольдемикаэля (1955–1962) ознаменовалось систематическим отказом Эфиопии от реализации положений о федеративном устройстве, одним из которых являлся языковой вопрос. После упразднения Федерации Эфиопии и Эритреи, которая существовала с 1952 по 1962 г., языки Эритреи были выведены эфиопскими властями из официального обращения и оказались в неопределенном положении и статусе. Чтобы обеспечить полное исключение эритрейских языков, в особенности тигринья, из государственной сферы и предать их забвению, многие книги на тигринья были сожжены²⁷.

Тем не менее с началом освободительного движения в 1961 г. для эритрейских языков открылись новые возможности, которые были в меньшей мере обусловлены политической конкуренцией и соперничеством. Это объяснялось сменой приоритетов, среди которых на первый план вышло обретение страной независимости. При этом вопрос выбора официальных языков на государственном уровне временно стал предметом неформальных обсуждений. В первое десятилетие освободительной борьбы арабский язык служил главным средством общения членов Фронта освобождения Эритреи – основного сепаратистского движения на территории страны. Впрочем, во второе десятилетие в национальном освободительном движении произошел целый ряд кардинальных этнолингвистических и социополитических изменений, вылившихся в перераспределение баланса сил в регионе, что повлекло за собой необходимость пересмотра языковой политики. Во-первых, массовое участие в войне за независимость приняли носители тигри-

²⁶ Ullendorff E. Op. cit. P. 124; Negash G. Op. cit. P. 60.

²⁷ Negash G. Op. cit. P. 10.

няя, исповедовавшие христианство²⁸. Во-вторых, в 1970 г. от Фронта освобождения Эритреи (ФОЭ), который позиционировал себя как мусульманско-арабское движение²⁹, откололась группа левой интеллигенции, образовавшая преимущественно христианский Народный фронт освобождения Эритреи (НФОЭ). Эти два фактора, по-видимому, стали причиной активного и целенаправленного пересмотра языковых стратегий и концепций.

ФОЭ сформулировал ключевые принципы своей языковой политики на Первом национальном конгрессе в 1971 г. Во время конгресса ФОЭ принял решение о содействии развитию всех языков, существующих на территории Эритреи, однако в то же время статус официального языка был присвоен только арабскому и тигринья. По итогам конгресса было сделано следующее заявление: «Все национальные группы Эритреи имеют право развивать собственные языки, способствуя развитию новой революционной культуры Эритреи. <...> Два официальных языка Эритреи, арабский и тигринья, должны использоваться в любой деятельности ФОЭ»³⁰.

Тем не менее публичное обещание способствовать развитию всех местных языков, данное в 1971 г., не было включено в одобренную программу движения в 1975 г., которая только подтвердила обязательство ФОЭ по присвоению тигринья и арабскому статуса официальных языков организации³¹. Напротив, Народный фронт освобождения Эритреи, помимо проведения языковой политики, поощряющей развитие всех языков, сосредоточил свои усилия на продвижении тигринья и тигре, хотя на практике использовал в своих публикациях, радио- и телепрограммах, обращениях к населению, образовательных и культурных мероприятиях тигринья и арабский³².

В целом стоит признать, что вплоть до обретения независимости Эритреей в 1991 г. вопрос определения языковой политики не-

²⁸ Ibid. P. 51.

²⁹ *Ныгусие Кассе М.* К вопросу об упразднении федерации Эритреи с Эфиопией // Вестник РУДН. Сер.: Международные отношения. 2006. № 1(6). С. 88.

³⁰ *Negash G.* Op. cit. P. 57.

³¹ Ibid.

³² Ibid. P. 58.

редко оказывался на вторых ролях. Впервые он обратил на себя всеобщее внимание в 1952 г., когда выбор официального языка автономного Эритрейского государства в составе Федерации Эфиопии и Эритреи во время принятия закона о федеральном устройстве, подготовленного при поддержке ООН, затянулся на целых семь дней из-за разгоряченной полемики между членами парламента, ставшей результатом разногласий между двумя ведущими политическими партиями – Юнионистской партией и «Мусульманской лигой». Достигнутое компромиссное решение о назначении амхарского, арабского и тигринья официальными языками Федеративного государства Эфиопии и Эритреи заставило поутихнуть споры на несколько лет до момента упразднения федеративного союза и аннексии Эритреи, что поставило перед местным населением более насущные проблемы. Только после возрождения Эритрейского государства в 1991 г. языковой вопрос снова приобрел принципиальное значение и стал одним из краеугольных камней национальной политики страны.

Языковая политика правительства Эритреи после обретения независимости практически не отличается от политики НФОЭ. Она закреплена в ратифицированной Конституции 1997 г., гарантирующей равенство всех языков, однако не устанавливающей их официальный статус. Во Всемирной книге фактов ЦРУ государственными языками Эритреи названы тигринья, арабский и английский, которые присутствуют в стране наряду с этническими языками – тигре, афар и другими кушитскими языками, а также нило-сахарским языком кунама³³.

Говоря о современном положении тигринья и арабского языка в Эритрее, следует подчеркнуть, что, несмотря на подавляющее доминирование тигринья среди других этнических языков Эритреи, арабский язык также пользуется значительным престижем и авторитетом у их носителей. Это обусловлено привлекательностью арабского как языка с более обширным культурным, коммерческим и религиозным потенциалом. Например, некоторые эт-

³³ В справочнике «Этнолог: языки мира» тигринья фактически признается языком национальной идентичности, арабский – национальным языком, а английский – рабочим языком.

нические группы хотят изучать в школе именно арабский, а не афар или тигре, например, поскольку он требуется им для ведения торговых операций с йеменцами или саудовцами. Они считают, что необходимость в дополнительном обучении языку афар отсутствует, поскольку они и так разговаривают на нем между собой. Кроме того, нередко их интерес к арабскому языку продиктован религиозными причинами и желанием углубленно изучать Коран и т.д., но также с его помощью они могут достигнуть больших успехов в торговле³⁴.

Примечательно, что в данном случае арабский язык не рассматривается эритрейцами как собственный язык или часть собственной идентичности, а его использование объясняется рыночными отношениями или сакральным значением арабского как языка Священной книги мусульман. Единственным исключением в данном случае является небольшая этнолингвистическая группа *рашайда*, уже упоминавшаяся нами выше, которая может по праву считать арабский своим национальным языком.

Любопытно также проанализировать в этой связи отношение эритрейцев к арабскому языку по сравнению с позициями английского языка в некоторых африканских странах, которые демонстрируют схожие черты. Например, согласно ряду социолингвистических исследований, проведенных в Нигерии, большинство родителей предпочитают, чтобы обучение их детей велось не на родном языке, а на английском. Такая же ситуация наблюдается в Намибии, где родители не раз высказывали мнение, что обучение детей на местном говоре ошиндонга (диалекте языка банту) бесперспективно для них³⁵. Норвежская исследовательница Биргит Брок-Утне также отмечает аналогичную тенденцию в Танзании, указывая на большое количество частных начальных школ, в которых используется английский в качестве языка обучения. При этом родители обосновывают свой выбор английского языка тем, что «в эпоху глобализации английский является языком всемир-

³⁴ *Gottesman L.* To Fight and Learn: The Praxis and Promise of Literacy in Eritrea's Independence War. Trenton NJ: Red Sea Press, 1998. P. 226.

³⁵ *Brock-Utne B.* Whose Education For All?: The Recolonization of the African Mind. New York & London: Falmer Press, 2000. P. 201.

ной деревни»³⁶. В случае Нигерии родители также верят, что, поскольку английский является языком государственного аппарата, обучение на нем поможет их детям добиться большего в жизни. Таких же взглядов придерживаются и в Южной Африке³⁷. Вероятно, эритрейцы руководствуются аналогичными соображениями, отдавая своих детей в арабоязычные школы, так как считают это хорошей инвестицией в их будущее.

В целом в Эритрее до сих пор сохраняется дихотомия между двумя идентичностями: христианами, говорящими на тигринья, и мусульманами, говорящими на арабском языке. К последним относятся различные этнолингвистические группы, исповедующие ислам, которые используют арабский в качестве *лингва франка*, воспринимая его как более конкурентоспособный язык по сравнению с тигринья. В отличие от арабского языка, который представляется им эффективным средством межнационального общения и взаимодействия, такие группы зачастую считают использование родного языка необязательным или недостаточным для формирования коллективной идентичности³⁸.

Тем не менее не все этнолингвистические группы Эритреи согласны с подобной постановкой вопроса и стремятся нарушить указанную дихотомию. Они не желают, чтобы их насильно причисляли к одной из вышеозначенных категорий. Эти этнолингвистические группы включают такие народы, как *афар*, *билин* и *кунама*.

Интересно, что сложению идентичности, ориентированной на арабский язык, в Эритрее способствовали сами мусульманские элиты начиная с 1940-х годов, которые старались сплотить вокруг себя разрозненные группы мусульман и добиться равновесия с носителями тигринья, чему яростно противились последние. Соглас-

³⁶ Brock-Utne B. Language, Democracy and Education in Africa. Discussion Paper 15. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2002. P. 7.

³⁷ Webb V. Language in South Africa: The Role of Language in National Transformation, Reconstruction and Development. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2002. P. 10.

³⁸ Bereketab R. The Politics of Language in Eritrea: Equality of Languages vs. Bilingual Official Language Policy // African and Asian Studies 9 (2010). Brill: Leiden, 2010. P. 166.

но распространенной точке зрения, именно боязнь арабо-мусульманского господства и близость Эритреи к Ближнему Востоку стали основными причинами поддержки союза с единоверцами-эфиопами со стороны эритрейцев-христиан. Противостояние между мусульманами и христианами Эритреи в 1950-х годах выражалось в противоречиях, регулярно возникающих между сторонниками «Мусульманской лиги», с одной стороны, и представителями Юнионистской партии – с другой. Позднее, во время освободительной борьбы, это также привело к различиям между языковой политикой ФОЭ и НФОЭ, которые демонстрировали приверженность разным языковым идеологиям: ФОЭ олицетворял арабо-мусульманскую социокультурную идентичность, а НФОЭ – тигринья-христианскую социокультурную идентичность. Это впечатление усиливалось из-за деятельности руководства ФОЭ, всячески пропагандировавшего арабский язык.

Обучение на родном языке в Эритрее как неотъемлемое демократическое право

Несомненно, что обучение детей на родном языке не только составляет неотъемлемую часть их развития, но и является фундаментальным аспектом демократических прав. В настоящее время «язык в качестве правильного ориентира относится к числу основных прав человека, поскольку каждый человек имеет право выбора языка»³⁹. Языковая политика в Эритрее также демонстрирует подобную тенденцию благодаря целенаправленным действиям правительства, призванным обеспечить детей всеми демократическими правами. Она основана на образовательной концепции, разработанной НФОЭ еще во время борьбы за независимость. Эта концепция была включена в ратифицированную Конституцию Эритреи в 1997 г., которая, как мы уже упоминали выше, провозглашала гарантированное равенство всех эритрейских языков (ст. 4, п. 3). В отличие от соперничавших с НФОЭ организаций,

³⁹ *Agbedor P.* The Language Factor in West Africa's Integration // Nation-Building and the Challenges of Regional Integration in West Africa: The Case of Ghana, Kwame A. Ninsin (ed). Paris: Karthala, 2009. P. 141.

которые уделяли все свое внимание официальным языкам – арабскому и тигринья, – НФОЭ с самого начала выступал за равноправие языков и использование родного языка в качестве языка обучения в образовательной системе. При этом аргументация о праве человека на развитие родного языка была непосредственно связана с демократическими правами⁴⁰.

Действующая система образования в Эритрее подразделяется на три базовых уровня: начальная школа (1–5-й класс), неполная средняя школа (6–7-й класс) и полная средняя школа (8–11-й класс)⁴¹. В начальной школе языком обучения является родной язык, в средней школе – английский. При этом тигринья преподается в качестве отдельного предмета на начальном уровне, а арабский – как на начальном, так и на среднем уровне. Языком обучения в системе высшего образования является английский. Согласно оценке правительства, обучение детей на родном языке оказало положительное влияние на общую успеваемость учеников. Данный вывод также подтверждается международными исследованиями⁴².

Тем не менее введение родного языка в качестве языка обучения в Эритрее было встречено весьма неоднозначно. Это было связано с точкой зрения, что преподавание на родном языке ослабляет позиции арабского языка, а обучение сразу на девяти разных родных языках нецелесообразно, поскольку для его проведения требуется большое количество обучающих материалов и учителей. Озабоченность также вызывало предоставление любому обществу демократических прав на продвижение и развитие собственной идентичности и культуры вместе с обучением на родном языке, что могло повлечь за собой распад единой нации. Как отмечает канадская исследовательница Дениз Реом, «люди находят в своем родном языке маркер идентичности, выражение их принадлежности к определенному сообществу, уникальную и ценную

⁴⁰ Bereketiab R. Op. cit. P. 169.

⁴¹ Начиная со школьного года 2003/2004, период средней школы увеличился на один год. После 11-го класса выпускники должны провести еще один год (12-й класс) в Военном институте Савы. Необходимость посещения этого института объясняется наличием в нем нужного оборудования для обучения.

⁴² Bereketiab R. Op. cit. P. 170.

форму человеческой креативности»⁴³. Поэтому они стремятся сохранить ее всеми возможными способами.

Если сторонники обучения на родном языке усматривают в нем возможности для консолидации этнической идентичности, то его оппоненты ратуют за усиление позиций арабского языка в обществе, считая, что введение обучения на родном языке может привести к дискриминации арабского языка путем разъединения мусульманских сообществ, поскольку обучение на родном языке заменяет арабский в этом качестве. Они обвиняют правительство в закрытии арабоязычных школ и их замене на школы, в которых имеют хождение родные языки эритрейцев. Более того, сложившаяся образовательная система оценивается приверженцами арабского языка с учетом того влияния, которое она способна оказать на нежелательную консолидацию этнической идентичности, что в корне отличается от их притязаний на формирование наднациональной панисламистской идентичности.

Впрочем, как уже было описано выше, позиции по вопросу обучения на родном языке также не всегда совпадают, поскольку различные сообщества в процессе обучения могут отдавать предпочтение не родному, а другому языку. Например, исследования американского ученого Леса Готтесмана в Эритрее показывают, что в этом случае некоторые сообщества делают выбор в пользу альтернативного языка: «Иногда вместо использования своего родного языка они предпочитают употреблять в некоторых областях какой-нибудь другой язык, например тигринья или арабский, потому что они думают, что ввиду большей распространенности и повсеместного знания этих двух языков дети могут извлечь большую пользу из их изучения и т.д.»⁴⁴. Таким образом, родители стремятся выбрать для своего ребенка наиболее востребованный язык на рынке, даже если он отличается от их собственного, тем самым способствуя приобретению им конкурентоспособной и

⁴³ *Reaume D.* Official-Languages Rights: Intrinsic Values and the Protection of Difference // *Citizen in the Diverse Societies*, W. Kymlicka and W. Norman (eds). Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 271.

⁴⁴ *Gottesman L.* To Fight and Learn: The Praxis and Promise of Literacy in Eritrea's Independence War. Trenton NJ: Red Sea Press, 1998. P. 226.

выгодной языковой компетенции. Благодаря этому освоение языка официального делопроизводства или государственного аппарата позволит ему в дальнейшем получить престижную и доходную работу в органах власти.

Многие постколониальные правительства Африки также ввели обучение на родном языке, как минимум на низших ступенях образования. Например, после получения независимости Уганда, Гвинея (между 1968 и 1984 гг.), Ботсвана и Сомали перешли на такую модель обучения. Нигер в настоящее время находится в процессе принятия новой политики для использования родного языка в качестве языка обучения в системе образования. Намибия также присвоила десяти национальным языкам статус языка обучения при функциональной неграмотности, а также в трех низших классах начальной школы⁴⁵. Тем не менее дискуссия о роли родного языка в системе образования еще далека от завершения. В некоторых странах Африки обсуждение этой темы вызвало широкий общественный резонанс.

Правительство Эритреи в своей образовательной политике также придерживается мнения, что обучение на родном языке является фундаментальным демократическим правом человека. В этом оно опирается на ряд международных законов и договоров, защищающих важнейшие демократические права и свободы общества, например на Всемирную декларацию об образовании для всех, статья 5 которой гласит, что «грамотность на родном языке укрепляет культурную идентичность и наследие»⁴⁶.

Кроме того, правительство Эритреи убеждено, что обучение на родном языке имеет первостепенное значение для умственного развития ребенка с самого раннего детства. Одним из долгосрочных преимуществ данного подхода является максимальное развитие интеллектуального потенциала ребенка, который использует один и тот же язык дома и в школе, что не только упрощает, но и значительно ускоряет процесс обучения. Поскольку через родной язык дети впервые приобретают социальные навыки, манеры, чув-

⁴⁵ Brock-Utne B. Whose Education For All?: The Recolonization of the African Mind. New York & London: Falmer Press, 2000. P. 192.

⁴⁶ Ibid. P. 149.

ства, вкусы и другие культурные нормы, важно, чтобы их официальное школьное образование начиналось с языка, используемого в повседневной жизни в домашних условиях⁴⁷.

В то же время государственные органы зачастую игнорируют желание родителей выбрать арабский в качестве языка обучения только на основании того, что это не в полной мере отвечает интересам ребенка, которым должен отдаваться абсолютный приоритет. Таким образом, представители этнолингвистических групп Эритреи в большинстве своем лишены полноценной возможности планировать, реализовывать и контролировать развитие языка по собственному усмотрению в Эритрее, так как чаще всего такие инициативы навязываются сверху правительством и высшим руководством страны, в связи с чем государственная политика практически всегда превалирует над личными желаниями родителей.

Равенство языков в Эритрее по сравнению с принятием официального языка

Данный раздел посвящен сопоставлению двух значимых аспектов языковой политики Эритреи: равноправие языков либо выбор одного или нескольких официальных языков. Многие общества состоят из полиэтнических групп, говорящих на различных языках, которые могут быть как связаны, так и не связаны друг с другом. В отсутствие одного основного языка, внушающего доверие и уважение в пределах сообщества, между языками возникают конкурентные отношения. Потребность современных государств в централизации и интеграции своих граждан, с одной стороны, и их дифференциации от населения других стран, с другой стороны, подразумевает принятие официального языка, обслуживающего государственную сферу. В этом смысле официальный язык несет в себе высокую политическую и символическую ценность, подкрепляющую суверенитет государства. Определение и становление такого официального языка, употребляющегося при формальном общении, осуществляются различными путями.

⁴⁷ Ibid. P. 189.

Ученые зачастую не могут прийти к единому мнению в отношении статуса языков. Некоторые выступают за абсолютное равенство языков. Так, по словам кенийского исследователя Нгуги ва Тхионго, «каждый язык вне зависимости от того, сколько человек говорят на нем – сто или миллионы, имеет право на существование и право на развитие литературы и знаний без каких-либо ограничений, установленных политикой государства. Принятие безусловного равенства всех национальностей в рамках любой одной страны и в Африке в целом является необходимым условием любого успеха национальной или даже континентальной языковой политики»⁴⁸.

Тем не менее нельзя не признать, что это является достаточно радикальным взглядом на языковые права. Мы уже не раз упоминали выше растущую тенденцию к использованию родных языков в обучении, однако немногие страны решились включить их в свою языковую политику. В Гвинее вся государственная система образования основывалась на обучении на родных языках с 1968 по 1984 г., в Уганде это до сих пор закреплено в государственной политике⁴⁹. В случае близкого соседства родного и официального языка в многоязычной и полиэтнической социальной среде может потребоваться формирование особой организационной структуры для их взаимодействия. В таких обществах редко наблюдается ситуация, при которой официальный язык совпадает с родным языком. В противном случае их отношения строятся на основе иерархии, в которой официальный язык обслуживает формальную и государственную сферу (национальную политику), а родной язык – неформальную и частную сферу (на локальном уровне).

Среди эритрейцев вопрос о соотношении родных и официальных языков все еще остается острым и вызывает ожесточенные споры. Одной из причин сильной эмоциональной окрашенности и

⁴⁸ *Thiong'o N.* Finding Our Way: Dialogue Among Our Languages is the Way to the Unity of African Peoples. A keynote speech given at the conference Against All Odds: African Languages and Literatures into the 21st Century, Asmara, Jan. 11–17, 2000. P. 16–17.

⁴⁹ *Brock-Utne B.* Whose Education For All?: The Recolonization of the African Mind. New York & London: Falmer Press, 2000. P. 166.

сложности подобной проблемы являются антагонистические противоречия между ними, вследствие чего снятие напряжения в данной области возможно только путем строгого функционального и структурного разграничения этих языков.

Дискуссии по поводу выбора официальных языков в противовес неофициальным языкам в Эритрее отражают неопределенность и запутанность отношений между ними. Сторонники и оппоненты одного из вышеозначенных подходов бескомпромиссно отстаивают свои взгляды, приводя целый ряд аргументов и аналитических данных, которые подтверждают и обосновывают их суждения, поскольку они уверены, что поддержка одного из этих вариантов максимально отвечает интересам нации.

Например, приверженцы принятия официальных языков приводят следующие доводы в пользу своей точки зрения: тигринья и арабский уже являлись официальными языками в прошлом⁵⁰ и в данном качестве символизировали и укрепляли национальное единство Эритреи. Они настаивают на том, что, если официальные языки не будут утверждены на государственном уровне, это сделает раскол общества неизбежным. Согласно их видению, только арабский и тигринья способны обеспечить сплоченность общества, состоящего из двух социокультурных образований, которые строятся вокруг двух вышеуказанных языков. Что касается противников принятия официальных языков, они считают, что тигринья и арабский были введены в языковой оборот колониальными властями, поэтому все последствия колониального устройства должны быть устранены после обретения независимости⁵¹.

С другой стороны, сторонники принятия официальных языков в Эритрее полагают, что концепция равноправия родных языков может вызвать серьезные практические проблемы, такие как обеспечение школ квалифицированными преподавателями и учебными материалами для проведения обучения на родном языке. В силу этого было бы экономически затратно предоставить необходимые возможности для осуществления перевода в государственной

⁵⁰ *Gottesman L.* Op. cit. P. 80.

⁵¹ *Negash G.* Op. cit. P. 56.

сфере на все девять языков⁵². Ряд ученых также придерживается мнения, что это приведет к изоляции страны⁵³.

Конечно, проблема расходов, которые требуются для полноценного претворения в жизнь программы обучения на родных языках, является скорее второстепенной, хотя и проливает свет на сложность ее практической реализации в Эритрее. По крайней мере, согласно неоднократным заявлениям местного Министерства образования, она должна оцениваться в контексте осуществления прав сообществ на свои родные языки.

В целом неоспорим тот факт, что при обсуждении данной темы она в большинстве случаев излишне политизируется, так как сторонники и противники этой концепции практически всегда представляют противоборствующие политические силы, которые стремятся к социокультурному и политическому доминированию. В частности, оппоненты государственного подхода считают, что языковая политика, проводимая без установления официальных языков, влечет за собой господство именно тигринья как основного родного языка и, как следствие, угрожает единству нации.

В этой связи имеет смысл сравнить Эритрею с Южной Африкой, в которой местная конституция, принятая после апартеида, уравнивала в правах все одиннадцать основных языков, каждый из которых считался официальным⁵⁴. Тем не менее, невзирая на равенство языков, африкаанс и английский до сих пор пользуются привилегированным положением в стране – так же, как и тигринья и арабский в Эритрее.

Как мы знаем, фактически рабочими языками в стране являются тигринья, арабский и английский. Подобное положение дел должно было успокоить сторонников введения официальных языков, однако благодаря своему преобладанию в демографической структуре Эритреи тигринья постепенно приобрел негласный статус государственного языка, так что оказалось, что опасения его

⁵² Ibid.

⁵³ *Bereketeab R. Op. cit.* P. 175.

⁵⁴ *Brock-Utne B. Language, Democracy and Education in Africa. Discussion Paper 15.* Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2002. P. 11.

недоброжелателей были небеспочвенны. Как следствие, после этого значительно усилилась неприязнь этнолингвистических групп, не говорящих на тигринья, к его носителям.

В то же время эти два понятия – официальный язык и родной язык – не являются взаимоисключающими в Эритрее, поэтому принятие одного из них автоматически не ведет к гарантированной потере другого. Например, если бы арабский и тигринья были выбраны в качестве официальных языков, они бы обслуживали сферу формального общения и государственного аппарата, а родные языки – сферу неформального, частного и наднационального общения. При таких обстоятельствах другие этнолингвистические группы Эритреи также получают возможность развивать собственные языки.

Роль официального языка в государственном строительстве и социальной интеграции Эритреи

Если внимательно проанализировать основные нормативно-правовые акты, положившие начало созданию Эритрейского государства (например, Национальный устав НФОЭ 1994 г., провозгласивший конституционную демократию в качестве политической системы Эритреи, или принятую впоследствии Конституцию 1997 г.), то можно прийти к заключению, что и НФОЭ, и правительство Эритреи изначально рассматривали образовательную и языковую политику как обеспечивающую достижение национального единства и развития и построение целостного полиэтнического государства. Данная идея прослеживалась во многих учредительных документах Эритреи и являлась одной из основополагающих целей руководства страны. Тем не менее при более пристальном изучении становится ясно, что текущая языковая политика этого молодого государства идет вразрез с традиционными принципами государственного строительства, которые предусматривают принятие и использование одного официального языка, объединяющего нацию. Таким образом, на первый взгляд языковая политика Эритреи может показаться отходом от доминирующей тенденции, хотя в реальности в стране действительно преобладает один язык – тигринья, пускай его главенствующая роль и не закреплена на законодательном уровне.

Удивительно, что в этом отношении вопрос внедрения концепции монолингвизма (однойязычия) для поддержания целостности государства никогда серьезно не поднимался в Эритрее, а основные расхождения во взглядах касались обсуждения возможности внедрения двух официальных языков (тигринья и арабского) либо отказа от любых официальных языков в принципе, т.е. принятия равноправия языков, так что в реальности языковая политика Эритреи скорее тяготеет к многоязычию. Тем не менее обе эти точки зрения не отвечают требованию о формировании единой нации с одним нормированным и кодифицированным официальным языком, имеющим централизованный характер, поэтому последствия их дальнейшей реализации в стране не до конца понятны. Скорее они удовлетворяют ожиданиям защитников языковых прав, однако не способны привести к выработке конкретных механизмов для разрешения проблемной ситуации, сложившейся в Эритрее.

Некоторые исследователи даже предполагают, что в случае полноценного развития языковой политики в Эритрее возможно образование девяти наций с собственными языками⁵⁵, поэтому она вряд ли может способствовать эффективному государственному строительству. Также не лишена недостатков и стратегия, основанная на двух официальных языках, которая может привести к формированию двух социокультурных идентичностей – тигринья-христианской и арабо-мусульманской. Этот феномен можно сравнить с опытом Канады (Квебек) и Бельгии. Так, Канада постепенно превращается в государство с двумя доминирующими этнолингвистическими группами – англоязычной и франкоязычной. Еще более сложная картина наблюдается в Бельгии, где неминуемо приближается становление двух этнонаций – фламаноязычной и франкоязычной.

В свете вышеизложенного идеальным вариантом для Эритреи было бы принятие модели с одним официальным языком. Безусловно, это бы значительно упростило процесс государственного

⁵⁵ *Bereketieb R.* The Politics of Language in Eritrea: Equality of Languages vs. Bilingual Official Language Policy // *African and Asian Studies* 9 (2010). Brill: Leiden, 2010. P. 183.

строительства, да и с прагматической точки зрения поиск широко распространенного *лингва франка* был бы уместен и политически оправдан. Кроме того, в этой связи можно провести интересные исторические параллели с некоторыми другими африканскими государствами, например с Нигерией, где в определенный момент времени местные ученые и политики выступали за выбор языка хауса в качестве *лингва франка* страны. Данная идея была отвергнута из-за возможных политических и культурных осложнений.

В случае Эритреи отсутствуют точные статистические данные о количестве говорящих на тигринья, однако, согласно приблизительной оценке, более 80% населения страны способны осуществлять продуктивную коммуникацию на этом языке, так что подобное соотношение является веским аргументом для принятия тигринья в качестве официального языка с точки зрения его коммуникативной пригодности и функциональности. Данный факт еще более впечатляет с учетом того, какой процент населения использует официальный язык в повседневном общении в других странах Африки: Кот-д'Ивуар – 35%, Нигерия – 30%, Кения – 20%, Намибия – 10%, Танзания – 5%⁵⁶.

Тем не менее в политическом отношении тигринья не может быть принят в качестве единственного официального языка, так как он ассоциируется с определенной этнореligиозной группой. Мусульмане смотрят на него как на язык христиан, представляющий и отражающий их ценности, нормы и систему убеждений. С другой стороны, арабский язык также не может быть принят в качестве единственного официального языка по двум причинам. Во-первых, существует лишь небольшая группа национального меньшинства (народ *рашайда*), которая может по праву считать его родным языком. Во-вторых, он автоматически ассоциируется с исламом и может быть недопустим для христиан. Связь каждого из языков с определенной этнической или религиозной группой делает невозможным его успешное возведение до статуса официального *лингва франка*, поскольку такая связь снижает привлекательность любого из них в глазах других групп, считающих, что

⁵⁶ Webb V. Op. cit. P. 6.

это приведет к доминированию указанной этнической или религиозной группы. Кроме того, немаловажное значение имеет чрезмерная политизация этого вопроса в Эритрее.

Помимо других факторов, соперничество арабского и тигринья в Эритрее упрочивается тем, что они одновременно являются и национальными языками, и *лингва франка* страны. Арабский является национальным языком, потому что на нем говорит этнолингвистическая группа *рашайда*. Он также является *лингва франка*, потому что его используют различные мусульманские сообщества в качестве средства общения, а также языка Корана. Аналогичным образом тигринья является национальным языком, поскольку на нем говорит этнолингвистическая группа *тиграй*. Он также является *лингва франка*, который служит средством общения между различными этнолингвистическими группами.

Противопоставление этих двух языков, характеризующихся конкуренцией и взаимодополняемостью, уходит корнями в 1940-е годы, когда Эритрея, как и многие другие африканские страны, пала жертвой беспорядочной политики колониальных стран по созданию неоднородных полиэтнических обществ, функционирующих в условиях многоязычия. Напомним, что именно вопросу присвоения тигринья и арабскому статуса официальных языков отводилось центральное место при составлении конституции автономного государства Эритрея британскими властями и ООН.

В частности, бытует мнение, что именно британская администрация всячески поощряла развитие билингвизма в Эритрее, исходя из убеждения, что Эритрея состоит из двух социокультурных образований, находящихся на различных полюсах общественной жизни. С тех пор концепция двуязычной политики стала основной темой социокультурных и политических дискуссий в Эритрее.

Подобные непримиримые отношения представляют угрозу раскола общества на две нации и, соответственно, создания двух суверенных национальных государств. Согласно предположениям некоторых исследователей, это может привести к «тому, что религиозные/региональные разногласия разделят эритрейское общест-

во на две неклассифицированные группы»⁵⁷, а «в случае их политизации и мобилизации могут разделить общество на две крупные противоборствующие религиозные/региональные протонациональные группы и дестабилизировать фундамент, на котором основываются права эритрейцев на самоопределение и независимую государственность»⁵⁸.

Также подобная двуязычная структура зачастую является дискриминационной для других языков в том смысле, что она ставит в заведомо проигрышное положение этнолингвистические группы, которые не подпадают под вышеуказанные категории и оказываются в подчиненном положении. Как утверждает французский социолог Пьер Бурдьё, «посредством повышения официального языка до статуса национального, т.е. официального языка новой страны-нации, политика лингвистической унификации поощряет тех, кто ранее владел официальным языком в рамках данной языковой компетенции, в то время как те, кто знали только местный диалект, становятся частью политической и языковой формации, в рамках которой их традиционная компетенция находится в подчиненном положении и обесценивается»⁵⁹.

В целом одной из проблем эффективного государственного строительства и социальной интеграции остается отсутствие хорошо проработанных стратегий, концепций и программ развития языка и языковой политики, соответствующих сложившимся условиям и реалиям на территории Эритреи. Еще одним сдерживающим фактором является разобщенность местных элит по этническому и религиозному признаку. До тех пор пока в стране наблюдается разделение общества в зависимости от принадлежности жителей к арабо-мусульманской или тигринья-христианской идентичности, действенное языковое строительство вряд ли возможно.

⁵⁷ Horowitz D. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, CA: University of California Press, 1985. P. 23–26.

⁵⁸ Woldemikael T. The Cultural Construction of Eritrean Nationalist Movements // *The Rising Tide of Cultural Pluralism: The Nation-state at Bay?* Crawford Young (ed). Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1993. P. 179–200.

⁵⁹ Bourdieu P. *Language and Symbolic Power*, edited and introduced by John B. Thompson, translated by Gino Raymond and Matthew Adamson. UK: Polity Press, 1991. P. 6.

Библиография

- Ныгусие Кассе М.* К вопросу об упразднении федерации Эритреи с Эфиопией // Вестник РУДН. Сер.: Международные отношения. 2006. № 1(6).
- Agbedor P.* The Language Factor in West Africa's Integration // Nation-Building and the Challenges of Regional Integration in West Africa: The Case of Ghana, Kwame A. Ninsin (ed). Paris: Karthala, 2009.
- Bereketeab R.* The Politics of Language in Eritrea: Equality of Languages vs. Bilingual Official Language Policy // African and Asian Studies 9 (2010). Brill: Leiden, 2010.
- Bourdieu P.* Language and Symbolic Power, edited and introduced by John B. Thompson, translated by Gino Raymond and Matthew Adamson. UK: Polity Press, 1991.
- Brock-Utne B.* Whose Education For All?: The Recolonization of the African Mind. New York & London: Falmer Press, 2000.
- Brock-Utne B.* Language, Democracy and Education in Africa. Discussion Paper 15. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2002.
- Gottesman L.* To Fight and Learn: The Praxis and Promise of Literacy in Eritrea's Independence War. Trenton NJ: Red Sea Press, 1998.
- Horowitz D.* Ethnic Groups in Conflict. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.
- Longrigg S.* A Short History of Eritrea. London: Oxford University Press, 1945.
- Miran J.* Red Sea Citizens: Cosmopolitan Society and Cultural Change in Massawa. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009.
- Negash G.* A History of Tigrinya Literature in Eritrea: The Oral and the Written, 1890–1991. University of Leiden: Research School of Asian, African, and Amerindian Studies (CNWS), 1999.
- Ostler N.* Empires of the World: A Language History of the World. London: HarperCollinsPublishers, 2005.
- Reaume D.* Official-Languages Rights: Intrinsic Values and the Protection of Difference // Citizen in the Diverse Societies, W. Kymlicka and W. Norman (eds). Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Tesfai A.* Let's Not Divide, 1941–1950. Asmara: Hidri Publishers, 2001.
- Thiong'o N.* Finding Our Way: Dialogue Among Our Languages is the Way to the Unity of African Peoples. A keynote speech given at the conference Against All Odds: African Languages and Literatures into the 21st Century, Asmara, January 11–17, 2000.
- Trevaskis F.* Eritrea: A Colony in Transition 1941–1952. London: Oxford University Press, 1960.

ГЛАВА 1

- Ullendorff E.* The Ethiopians: An Introduction to Country and People. London Oxford New York: Oxford University Press, 1973.
- Webb V.* Language in South Africa: The Role of Language in National Transformation, Reconstruction and Development. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2002.
- Woldemikael T.* The Cultural Construction of Eritrean Nationalist Movements // The Rising Tide of Cultural Pluralism: The Nation-state at Bay? Crawford Young (ed). Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1993.
- Young W.* The Rashayida Arabs vs. State: The Impact of European Colonialism on a Small-Scale Society in Sudan and Eritrea // Journal of Colonialism and Colonial History. 2008. Vol. 9. No. 2.

Глава 2

К ВОПРОСУ О ФУНКЦИОНАЛЬНОЙ РОЛИ *ХАРФ аль-ХЫТАБ* В КОРАНЕ ДЛЯ АДЕКВАТНОГО ПОНИМАНИЯ ЕГО СОДЕРЖАНИЯ

Перевод коранического текста И.Ю. Крачковского, найденный после его безвременной кончины в 1951 году в виде своего по существу чернового варианта, был, остается и, несомненно, будет еще долго служить богатейшим кладом знаний о великой Книге мусульман благодаря уникальному энциклопедическому комментарию к нему, занимающему 143 страницы убористого текста, набранного петитом. Свидетельством тому может служить, в частности, краткая ремарка великого ученого по поводу того, что 2-я Сура Корана «Аль-Бакара» – «...Единственная из мединских [сур, начинающаяся] с ذَلِكَ الْكِتَابُ»¹ – выражения, открывающего предложение «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ», профилирующий. смысл которого остается практически одним и тем же во всех находящихся в обращении и заслуживающих внимания русских, английских, французских, немецких и других переводах коранического текста при всем различии их лексико-стилистических вариаций...». Обобщенно этот смысл может быть сведен к фразе:

¹ Крачковский И.Ю. Коран. Изд. 2. М., 1986. С. 516. К очень важному замечанию И.Ю. Крачковского по поводу выражения "ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ." можно и уместно добавить, что оно больше не встречается не только в Суре «Аль-Бакара» – самой первой Суре мединского периода Исламского Призыва Пророка Мухаммада (ﷺ), но во всем корпусе коранического текста. что само по себе очень знаменательно. Ведь еще в предшествующие периоды, особенно – самые начальные, когда Пророка (ﷺ) охватывали мучительные чувства сомнения в том, что он действительно избран Богом донести до людей Его Откровение, ему неоднократно, по отдельным конкретным ситуативным поводам, ниспосылались аяты (знамения), убеждавшие его в том, что он действительно избран Всевышним Творцом для несения столь высокой Миссии. *Мединский же период* подчеркнуто начинается с Его категоричного генерального утверждения о том, что **весь (!) Коран** ниспослан Мухаммаду (ﷺ) для передачи его как *Божьего Наставления* людям.

(2) «Это Писание, в котором нет сомнения, – Наставление ﴿هُدًى﴾ для богобоязненных...»;

(2) «This is the Book of Allah, there is no doubt in it; it is a guidance ﴿هُدًى﴾ for the pious...»;

(2) «Cette Écriture – nul doute à son endroit –, est Direction ﴿هُدًى﴾ pour les Pieux...»;

(2) «Dies ist ein vollkommenes Buch; es ist kein Zweifel darin: eine Richtschnur ﴿هُدًى﴾ für die Rechtschaffenen...».

То есть в русских переводах, как, впрочем, и в переводах на западноевропейские языки, и что, может быть, еще важнее – в традиционных мусульманских *тафсирах*, слово *ذلك* трактуется по преимуществу как безличное указательное местоимение, отстраненное от внимания к себе со стороны какого-либо конкретного слушателя. Причем в этих тафсирах, как правило, специально поясняется, что *указательное местоимение* *ذلك*, которое в своем базовом словарном значении квалифицируется как *универсальное указательное местоимение* 'то', исходно обращающее внимание слушателя на *дальний объект*, в разбираемом конкретном фрагменте Корана употребляется *в действительности* в значении... местоимения *هذا* 'это', чем стилистически достигается пафосное подчеркивание *безграничной возвышенности* Корана как Писания, ниспосланного людям Самым Богом как Его непосредственное Слово, обращенное к ним через Пророка Мухаммада ﴿ﷺ﴾², избранного Им Своим Посланником (*Расулю* ~ *л.Лāх*).

Но при такой интерпретации местоимения *ذلك* перед мусульманскими *муфассирами* с самых дальних эпох, равно как и всеми комментаторами и переводчиками, следовавшими по их стопам, неизбежно возникал и остается до сих пор актуальным, по существу все еще открытым серьезнейший вопрос о грамматической функции слова *هُدًى* в рассматриваемом аяте, то есть о том, в какой

² Здесь и далее, в декоративных скобках дается традиционное клише формулы мусульманского славословия Пророку Мухаммаду ﴿ﷺ﴾ «*ṣallā~ l-Lāhi 'alay-hi wa sallam*» (*да благословит и приветствует его Аллах!*), обязательного при каждом упоминании мусульманином имени Пророка Мухаммада ﴿ﷺ﴾.

роли оно выступает в нем: в роли *именного сказуемого* (الخبر) к местоимению ذلك³ или – в роли *косвенного дополнения* к нему⁴?

При разборе текста на арабском языке с его развитой *трехпадежной* системой имен, в которой *маркерами* функциональной роли различных членов предложения выступают формально достаточно четко противопоставленные друг другу падежи: *именительный* (рафе) с окончанием на гласный /-u/, *родительный* (джарр) – с окончанием на /-и/ и *винительный* (насб) – с окончанием на /-a/ – поставленный вопрос мог бы решаться в принципе без каких-либо затруднений, если бы не морфологическая особенность слова هُدًى 'наставление', 'руководство' (с неизменным подтекстом 'Божье'), выступающего не просто в качестве одного из ключевых *терминов* понятийной системы всего мусульманского мировоззрения, но такого, который по степени своей укоренённости в общественном сознании мусульман вполне можно было бы сравнить со словом 'партия' с его перманентным подтекстом 'коммунистическая' в общественном сознании советских людей...

Дело в том, что слово هُدًى восходит к так называемым *недостаточным корням*, т.е. таким, в которых конечный коренной звук представлен *слабыми согласными* و или ي , в нашем случае – ي : هــلـي : ي .

И отличительная морфологическая особенность имен этой группы заключается в том, что они относятся к *абсолютно несклоняемым* по падежам именам, т.е. все три хорошо известные падежа арабского языка – *именительный* (номинативный) (حالة الرفع), *родительный* (генитивный) (حالة الجز) и *винительный* (объектный) (حالة النصب) – морфологически оказываются не выраженными и совпадают в таких именах *по форме*, причем в любых их состояниях – *неопределенном*, *определенном* и *сопряженном* (ида́фном), называемом *status constructus* в академическом исламоведении за пределами Исламского мира.

В итоге преобладающее большинство пользующихся в мусульманской среде широким признанием комментаторов-мufас-

³ ...и аят в таком случае должен трактоваться как: «Это Писание, в котором нет сомнения, – *Наставление* (هُدًى) для богобоязненных...».

⁴ ...и тогда текст аята должен трактоваться как: «Это Писание, в котором нет сомнения, – *в Наставление* [Наставлением] (هُدًى) для богобоязненных...».

сиров Св. Корана из-за формальной невыраженности падежа слова هُدًى признают возможность альтернативных трактовок его смыслов... т.е. как имени, стоящем либо в *именительном* падеже (الرفع) с функцией *именного сказуемого* (الخبر), либо в *винительном* падеже (النصب) с функцией *косвенного дополнения*, из чего соответственно допускается двоякое понимание этого аята (причем на равных правах...), то есть как:

♦ Это Писание, в котором сомнения нет, – [Божье] Наставление для богобоязненных...,

либо как:

♦ Это Писание, в котором сомнения нет, – *в Наставление* [от Всевышнего] для богобоязненных...

При этом почему-то комментаторы (опять-таки их большинство как в самой мусульманской среде, так и вне её), не обращают внимания на вполне очевидную подсказку к надежному, обоснованному ответу для правильного выбора, которая содержится в другом месте арабского оригинала коранического текста, а именно: в *грамматически совершенно однотипных (одномоделных)* по своей синтаксической структуре аятах, например – из Суры 31 «Лукман» – [3] هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُتَّقِينَ [2] «Сии знамения мудрого Писания – 2. руководство и милость делающим доброе»⁵, в которых искомый падеж находит свое четкое формальное выражение в склоняемой форме объектного падежа *насб* слова رَحْمَةً, что, в отличие от большинства русскоязычных переводов, замечательно отразил в своем переводе И.Ю. Крачковский благодаря тому, что мимо его пытливого внимания не прошел четко обозначенный в кораническом тексте *винительный* падеж (*насб*) слова رَحْمَةً и однозначно выполняемая им *функция косвенного дополнения*... через соответствующую синтаксическую конструкцию: «[2] Это – знамения Книги мудрой [3] как руководство и милость для творящих добро...» – подчеркнем еще раз: в отличие от преобладающего большинства находящихся в широком обращении переводов⁶.

⁵ Саблуков Г.С. Коран. Перевод с арабского. Изд. 4-е. Санкт-Петербург, 2004.

⁶ Крачковский И.Ю. Коран. М., 1986. Изд. 2-е. С. 516. Сходному переводу начала Суры 31 – «Лукман» последовали издатели 5-томного перевода Корана под

Таким образом, в самом же арабском оригинале коранического текста (!) И.Ю. Крачковский – а вслед за ним и ряд других переводчиков, но далеко не все⁷ – в слове رَحْمَةً, стоящем в винительном (*объектном*) падеже (حالة النصب), нашли ориентир для правильного, однозначного (!) понимания синтаксической функции этого слова и соответствующую русскую грамматическую форму для передачи его смысла.

Казалось бы, вопрос, благодаря внимательному прочтению И.Ю. Крачковским и его последователями коранического текста, убедительно решен и места для других подходов нет. Однако авторитетнейший тунисский богослов новейшего времени Ибн Ашур (1879–1973) в 8-м томе своего знаменитого, поистине энциклопедического 12-томного *Тафсира* «*At-taхrîr wa/t-taъvîr*»⁸ при анализе рассмотренного выше начального аята из Суры «Лукман» нашел необходимым заострить внимание именно на *винительном падеже* слова رَحْمَةً. Охарактеризовав такое его прочтение как *общепринятое* (قراءة الجمهور), он вместе с тем заметил, что прославленный Сподвижник Пророка (ﷺ) Хамза ибн Абд аль-Мутталиб при рецитации Корана произносил это слово в *именительном падеже*, придавая ему и союзному с ним несклоняемому слову значение *именных сказуемых* для указательного местоимения تِلْكَ. Более того, он не просто косвенно выразил свою солидарность именно с подобным пониманием смысла начала Суры «Лукман», но дополнительно заметил еще, что его содержание оказывается по существу созвучным с зачином Суры 2 – «Аль-

общим заголовком «Значение и смысл Корана», SKD Bavaria Verlag & Handel GmbH, Auflage 1999 и др.

⁷ См., например: Кулиев Э. Священный Коран – смысловой перевод на русский язык. Медина, 2002; Коран – смысловой перевод профессора Б.Я. Шидфар. М., 2004; Коран – перевод проф. Ф. Караоглы. Изд. 3. Турция, 2008; Калям Шариф. Перевод смыслов. Казань, 2019. Во всех обозначенных и многих других переводах их авторы не увидели в формально четко выраженном *винительном падеже* слова رَحْمَةً (*حالة النصب*) функции, которая не прошла мимо И.Ю. Крачковского и его последователей, и в своих переводах поставили это слово, а вместе с ним и интересующее нас слово هَذِي в *именительном падеже*, некорректно придав им обоим функцию именного сказуемого.

⁸ محمد الطاهر بن عاشور – «تفسير التحرير والتنوير»، المجلد الثامن، تونس، 1997.

Бакара» ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾⁹, а также Сур: 26 – «Поэты», 27 – «Муравьи» и 28 – «Рассказ».

Таким образом, Ибн Ашур из отмеченных выше двух возможных альтернатив интерпретации синтаксической роли слова هُدًى – как *именного сказуемого* الخبر к местоимениям ذَٰلِكَ / تِلْكَ или же как *косвенного дополнения* к ним – выбрал фактически первый вариант. Вместе с тем при своём подробнейшем анализе 2-го аята Суры «Аль-Бакара» Ибн Ашур, зафиксировав без каких-либо оценочных суждений наличие в тафсирах также еще и трактовки падежа слова هُدًى как *винительного (объектного)* и соответственно – оценок его лексико-грамматической роли как *косвенного дополнения*, никак не вспомнил в противовес такому подходу о своей несомненной солидарности с упомянутой выше позицией Хамзы ибн Абд аль-Мутталиба. Тем самым он проявил серьезную непоследовательность в своем анализе, не предложив в нем какого-либо собственного четкого ответа на вопрос о выборе между двумя лексико-грамматическими альтернативами трактовки слова هُدًى, и вопрос остался и продолжает оставаться по сей день по существу не решенным!

И.Ю. Крачковский и переводчики, следовавшие за ним, также проявили со своей стороны невольную непоследовательность, но уже несколько иного рода: при анализе зачина из упомянутой выше Суры «Лукман» они, как было показано, опираясь не конструкцию её зачина, интерпретировали слово هُدًى как *косвенное дополнение*: «Это – знамения Книги мудрой. как руководство и милость для творящих добро...», хотя вместе с тем в абсолютно однотипной конструкции из упоминавшегося в самом начале нашего анализа зачина к Суре «Аль-Бакара» – придали смысл *именного сказуемого*: «(2). Эта Книга – нет сомнения в том – руководство для богобоязненных...».

Чем можно объяснить подобную непоследовательность И.Ю. Крачковского и его последователей, а также рассмотренное выше косвенное несогласие Ибн Ашура с *общепринятой*, по его выражению, формой *винительного падежа* (حالة النصب) для слова رَحْمَةً

(в милость, милостью) в кораническом тексте из Суры «Лукман», когда он, как было показано, *целенаправленно* отмечал, что такой прославленный авторитет, как Хамза ибн Абд аль-Мутталиб при цитации Корана произносил это слово в *именительном падеже*?

Думается, что в обоих случаях причину следует искать в вольном или невольном игнорировании одной специфической (если не сказать – уникальной) замечательной особенности арабского языка, которая отмечается всеми выдающимися грамматистами – как представителями мусульманского научного знания, так и представителями западноевропейской и российской арабистики.

Так, у Б.М. Гранде читаем: «...2. Указательная частица **كَ**, по форме совпадающая со слитным местоимением 2-го лица единственного числа мужского рода **كَ**, в дальнейшем стала восприниматься в качестве этого последнего, в результате чего в старых текстах она в прямой речи иногда изменятся по родам и числам, в зависимости от того, к кому обращена речь, например: **ذَاكَ الْكِتَابُ** 'та книга' (букв.: 'та **твоя** книга', при обращении к одному мужчине); **ذَاكُمُ الْكِتَابُ** или **ذَاكُمُ الْكِتَابُ** 'та книга' (букв.: 'та **ваши** книга', при обращении ко многим)»¹⁰.

Р. Блашер и М. Годфруа-Демомбин отмечают: «...Коран, например, сохранил формы указательных местоимений для множественного и двойственного числа 2-го лица: **ذَٰلِكُمْ** и **ذَٰلِكُمَا**»¹¹. Специально добавим, что в Коране их гораздо больше, они в нем актив именуются термином **حروف الخطاب**, то есть *частицами обращения* ко 2-му лицу, конкретизирующими его *род* и *число* – *единственное, множественное и двойственное*.

Если об этом не забывать, то открывается возможность намного увереннее квалифицировать и подлинный грамматический характер синтаксических конструкций зачинов, подобных тому, которым открывается Сура «Аль-Бакара» – **ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**, и намного точнее раскрывать глубинные смыслы его содержания.

¹⁰ Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М., 1963. С. 378.

¹¹ Blachère R. et Gaudefroy-Demombines M. Grammaire de l'Arabe Classique (morphologie et Syntaxe). 3-me revue et remaniée. Paris, 1952. P. 303.

Исходя из этого и на основании выше проведенного анализа, а также процитированного перевода И.Ю. Крачковского, мы делаем принципиальный выбор в пользу 1-й трактовки, но с существенным смысловым дополнением к ней, базирующемся на уточненной лексико-грамматической функции местоимения ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ в анализируемом тексте зачина 2-ой Суры «Аль-Бакара» ﴿ ذَلِكُ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾: оно выступает не просто как некое *безликое указательное местоимение*, но еще и как подразумевающее свой вполне определенный адресат обращения благодаря тому, что в лексико-грамматической конструкции предложения ﴿ ذَلِكُ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ частица كَ выступает одновременно и как *حرف الخطاب*, то есть *частицей адресного обращения* ко 2-ому лицу, конкретизирующей его *род* и *число*: «Писание это, в коем сомнения нет, **тебе** – в Наставление для богобоязненных...». Кто при этом конкретно имеется в виду, нетрудно уверенно и однозначно восстановить, если опять-таки не забывать, что в целом **весь** Коран исходно передавался непосредственно только одному человеку – Посланнику Аллаха Мухаммаду ﴿ ﷺ ﴾. Более того, неоднократно и очень много раз этот факт подтверждается ситуативно, по отдельным конкретным поводам еще и прямыми указаниями типа: ﴿ وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ ﴾ 'Мы ниспослали тебе Писание / Коран...' (2:99, 5:44, 48; 29:47,51; 39:41; 39:41); ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ (16:44) 'И ниспослали Мы тебе Напоминание, чтобы ты разъяснял людям...' (16:44); ﴿ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ 'Мы ниспослали тебе Книгу не иначе как для того, чтобы ты разъяснил им...' (16:64); ﴿ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴾ 'Не ниспосылали Мы тебе Коран, чтобы ты был несчастен...' (20:2) и т.п.

В исходном арабском тексте Корана, в начальном аяте Суры «Аль-Бакара» ﴿ ذَلِكُ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ личное местоимение 2-го лица единственного числа لَكَ 'тебе' / 'для тебя' автономно формально отсутствует, но в сознании носителей арабского языка *восстанавливается* благодаря особой синтаксической конструкции, однозначно указывающей на *род* и *число* того лица, которое является объектом обращенной к нему речи. В случае перевода на русский и другие языки, в которых отсутствует подобная лексико-грамматическая конструкция, передача заложенного в ней смысла может быть достигнута только с помощью прямого лексического

введения местоимения 'тебе' / 'для тебя' в текст перевода, причем абсолютно понятно, **кто** под этим местоимением подразумевается – Посланник Аллаха Пророк Мухаммад (ﷺ).

К большому сожалению, начиная с конца XIX века и вплоть до наших дней, во всех, без исключения, русских переводах коранического текста рассмотренные выше лексико-грамматические особенности арабского языка не учитывались, отчего проникнутый глубочайшими смыслами зачин самой начальной Суры мединского периода ниспослания Откровения был и остается недопустимо редуцированным (если не сказать более определенно – искаженным!) интерпретаторами и переводчиками, поскольку исследуемый аят, который в адекватном переводе звучал бы как «Писание это, в коем сомнения нет, – тебе [о Мухаммад] в Наставление [Божие] для богобоязненных¹²...» – подвергся подмене безликими однотипными предложениями: «Это Писание – нет сомнения в том – есть руководство благочестивым»¹³; «Эта Книга – нет сомнения в том – руководство для богобоязненных»¹⁴; «Та Книга (т.е. Коран) – нет сомнения в том – указатель верного пути для бо-

¹² Уместно заметить, что русское слово *богобоязненные* поставленное в соответствие кораническому арабскому термину *муттақун*, исходно означающему '*остерегающиеся [недовольства, гнева Бога]*', не является оптимальным для передачи подлинных смыслов, которые несет в себе этот термин, но... казалось бы, более подходящее, например, русское слово '*благочестивые*' в общественном сознании русскоязычных людей, находившихся на протяжении без малого трех четвертей XX века под непрерывным воздействием государственной пропаганды воинствующего атеизма, впитало в себя, к большому сожалению, слишком много коннотаций с негативными оттенками, вплоть до таких как *лицемерные, показные* и т.п. Вместе с тем не лишне также не забывать, что в общественном сознании носителей русскоязычной культуры слово *богобоязненные* все-таки в большей или меньшей степени ассоциируется с '*боязнью не Самогó Бога*', сколько с боязнью '*Божьего наказания*', поскольку для нормальных людей – как мусульман, так и немусульман, Бог имманентно всегда был и остается обителью любви и добра, и побудительные мотивы для Его недовольства и гнева изначально находятся вне Его сущности, генерируются самим человеком – его помыслами и поступками.

¹³ Саблуков Г.С. Коран. Перевод с арабского, Четвертое издание, Санкт-Петербург, 2004.

¹⁴ Крачковский И.Ю. Коран – перевод с комментариями. Издание второе, М., 1986.

гобоязненных»¹⁵; «Это Писание, в котором нет сомнения, является верным руководством для богобоязненных»¹⁶; «Писание это в [Божественном ниспослании] которого нет сомнения, руководство для богобоязненных»¹⁷; «Это Писание несомненное, для богобоязненных на правую стезю указание»¹⁸; «Та Книга – нет сомнения в ней – указатель верного пути для богобоязненных...»¹⁹ и т.д., и т.п.

Приведенные иллюстрации наглядно свидетельствуют о том, что переводчики, за исключением И.Ю. Крачковского и тех, кто последовал за ним, совершенно не приняли во внимание важного смыслового содержания лексико-грамматической конструкции с наличием в ней указательной частицы **إِذَا** (*харф аль-хытāб*), идеентифицирующей *род* и *число* того, к кому направлено обращение. В итоге был серьезно утрачен один из ключевых смыслов зачина сáмой начальной Проповеди Мухаммада (ﷺ) после его эпохальной *хиджры* из Мекки в Медину:

«Писание это, в коем сомнения нет, **тебе** [о Пророк!] – в Наставление [от Всевышнего] для богобоязненных...».

Именно таким образом Аллах раз и навсегда четко и окончательно подтвердил выбор Им Мухаммада (ﷺ) Своим Посланием – *Расулю* **رَسُولُ** *лЛāх*, после чего у того уже не могло оставаться ни малейших сомнений в том, что он действительно Божий Избранник (*Мустафа*) для выполнения великой и ответственной Миссии утверждения Ислама как Религии абсолютного Единобожия (*таухид*).

Независимо от того, согласится с такими выводами полностью или отчасти кто-либо или нет, несомненно одно: не только перед комментаторами и переводчиками коранического текста на русский язык, но также и на другие языки, продолжает оставаться актуальной задача пристальной взглянуть в очень важ-

¹⁵ Коран – перевод проф. Ф. Караоглы. Издание третье. Турецкий религиозный фонд, 2008.

¹⁶ Кулиев Э. Коран – смысловой перевод.

¹⁷ Коран – перевод с арабского и комментариев М.Н.О. Османова. Издание третье, переработанное и дополненное. Москва – Санкт-Петербург, 2008.

¹⁸ Коран – смысловой перевод профессора Б.Я. Шидфар. М., 2004.

¹⁹ Калям Шариф. Перевод смыслов. Казань, 2019.

ные, но по-прежнему остающиеся не проявленными глубинные смыслы зачина самой первой Суры мединского периода, с которого началось триумфальное шествие Абсолютного Единобожия по всей планете²⁰.

Для сравнительного примера можно предложить перевод на самые популярные сегодня английский и французский языки:

«This Scripture, of which there is no doubt, is to thou [O Prophet!] as an Admonition [from the Almighty] for the God-fearing»²¹.

«Ce livre, en aucun doute, est à toi [ô Prophète!] comme Guide [du très-Haut] pour les pieux»²².

И ещё: проведенный анализ показывает, что необходимость более глубокого осмысления зачина первой Суры мединского периода оказывается также весьма актуальной и для собственно мусульманского богословия. Нам не посчастливилось встретить в безбрежном море тафсиров такого, в котором освещалась бы или была как-то затронута смысловая роль *харф аль-хытāб* в зачине Суры «аль-Бакара». Возможно даже, что эта роль вообще осталась без внимания муфассиров. Ведь, если она была бы так или иначе затронута кем-либо, то, наверняка, не осталась бы незамеченной и непременно привлекла бы внимание не одного муфассира, поскольку выглядит весьма контрастно на фоне привычных традиционных мусульманских толкований.

Библиография

Калям Шариф. Перевод смыслов. Казань, 2019.

Коран – перевод с арабского и комментариев М.Н.О. Османова. Издание третье, переработанное и дополненное. Москва – Санкт-Петербург, 2008.

²⁰ Не будет преувеличением допустить, что сходная задача не теряет своей актуальности и для самих мусульманских комментаторов.

²¹ Ср. с одним из лучших англоязычных переводов, сделанным Сейидом Абу аль-Аелā Маудуди: “This is the Book of Allah, there is no doubt in it; it is a guidance for the pious” – Sayyid Abul A’lā Mawdūdī – “Towards Understanding the Qur’ān”, Nairobi, Kenya, 2007.

²² Ср. с одним из лучших франкоязычных переводов, сделанным Режи Блашепом: “Cette Écriture – nul doute à son endroit – est Direction pour les Pieux” – “Le Coran traduit de l’arabe par Régis Blachère”, Paris, 1980.

ГЛАВА 2

- Коран – смысловой перевод профессора Б.Я. Шидфар. М., 2004.
- Коран – перевод проф. Ф. Караоглы. Издание третье. Турецкий религиозный фонд, 2008.
- Коран. Перевод проф. Ф. Караоглы. Изд. 3. Турция, 2008.
- Гранде Б.М.* Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, М., 1963.
- Крачковский И.Ю.* Коран. Перевод с комментариями. Издание второе, М., 1986.
- Кулиев Э.* Священный Коран – смысловой перевод на русский язык. Медина, 2002.
- Саблуков Г.С.* Коран. Перевод с арабского, Четвертое издание. Санкт-Петербург, 2004.
- Blachère R. et Gauthier-Demombres M.* Grammaire de l'Arabe Classique (morphologie et Syntaxe), 3-me revue et remaniée. Paris, 1952.
- Le Coran traduit de l'arabe par Régis Blachère. Paris, 1980.
- Sayyid Abul A'la Mawdūdī.* Towards Understanding the Qur'ān. Nairobi, Kenya, 2007.
- محمد الطاهر بن عاشور — «تفسير التحرير والتنوير»، تونس، 1997.

Глава 3

ТРЕХМЕРНОСТЬ В АРАБСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ СИСТЕМЕ: ГЛАСНЫЕ И ЭЛЕМЕНТ ПРОСОДИЧЕСКОЙ И СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ СЛОВА (теория и практика обучения арабскому языку)

Арабская языковая система имеет свои специфические особенности. Они затрагивают каждую из ее подсистем. Их осмысление невозможно без опоры на традиционную арабскую грамматическую теорию, которая складывалась на протяжении 7–14 веков и используется в обучении арабскому языку в арабском мире и за его пределами до настоящего времени. «Основное достоинство» этой теории в том, что она «полностью соответствует структуре арабского языка»¹. Ее отличает «совершенство и методологическая направленность»². Она «явилась результатом творческого освоения всего богатства знаний» «в области философии, лингвистики, музыковедения, медицины, точных наук»³ и других наук, оказавшихся востребованными в познании этой языковой системы. Она составляет основу одной «из наиболее важных лингвистических традиций»⁴, наряду с «индийской, европейской (античной) и китайской»⁵.

Мы рассмотрим здесь две подсистемы – гласные и «элемент просодической и словообразовательной модели слова»⁶ – и их от-

¹ *Ахвледиани В.Г.* Арабское языкознание Средних веков // История лингвистических учений. Средний Восток. Ленинград: Наука. Ленинградское отделение, 1981. С. 63.

² Указ. соч. С. 63.

³ Указ. соч. С. 63.

⁴ *Апатов В.М.* История лингвистических учений. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 13.

⁵ Указ. соч. С. 9.

⁶ *Габучан Г.М., Лебедев В.В.* Арабистика // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 38.

ражение в традиционной грамматической теории, которая напрямую знакомит с арабским лингвистическим мышлением. Наша задача – способствовать совершенствованию обучения арабскому языку.

Троичная система арабских гласных

В звуковом строе арабского языка 3 гласных звука. Это [a], [u], [i]. В арабской языковой системе они предельно многофункциональны. Свои функции они осуществляют на всех языковых уровнях, включая синтаксический и лексический. Будучи отчетливо противопоставленными друг другу по всем своим акустико-артикуляционным параметрам, они надежно обеспечивают выражение смысловых и семиотических противопоставлений на разных участках функционирования знаковой системы, называемой *литературный арабский язык*⁷ *'al-luga al-'arabiyya al-fuṣṣḥā*. Ниже подробно рассматриваются главные из этих противопоставлений.

В графической системе арабского языка гласным отведен такой механизм их фиксации, который практически приводит к полному отсутствию гласных в арабской письменной речи. Свое письменное отражение в виде графического знака уровня *буква, графема ḥarf* получают здесь только согласные, а также гласные звуки тех сегментов, которые европейским языковым сознанием воспринимаются как долгие гласные. «Другие» гласные получают свое отражение в письменных знаках более низкого уровня – в дополнительных, надстрочных или подстрочных значках, называемых *огласовками ḥarakāt*. Их 3: для [a] – *fatha*, для [u] – *ḍamma*, для [i] – *kasra*. К ним же примыкает и их прямая противоположность, *анти-огласовка diddu l- ḥaraka* – надстрочный значок *sukūn*, указывающий на отсутствие гласного звука в данной позиции. Другая группа надстрочных знаков – *уточняющие знаки dawābiṭ*, указывающие на произнесение или не-произнесение *гор-танной смычки [ʔ]* в начале графического слова: *hamzat al-qat'* и *hamzat al-waṣl* соответственно, на *удвоение согласных šadda* и *со-*

⁷ Курсивом выделяются те понятия, которым соответствует термин арабской грамматической теории, следующий за курсивом в транскрибированной форме.

четание гортанной смычки [ʿ] с гласным [a] с сегментом, содержащим такой же гласный *tadda*.

Дополнительные знаки не являются обязательными для каждого письменного текста. Они обязательны лишь в текстах особой культурной значимости для носителей и пользователей данной знаковой системы. Это – Коран. Это – арабская поэзия, прежде всего – доисламская. Это – учебные тексты. Только в них и в отдельных случаях в других используется вся совокупность начертательных средств арабского письма. Для читающих Коран сверх отмеченных выше надстрочных и подстрочных знаков используются и другие⁸.

Арабская система письма – с точки зрения своих «потребительских свойств» – в высшей степени «экономна» в процессе фиксации звукового материала. Но она в такой же степени «трудоемка» в процессе декодирования и озвучивания письменного текста. Корректная идентификация каждого арабского печатного знака практически невозможна без выхода за пределы одного печатного знака, без опоры на контекст, иногда довольно широкий и предполагающий учет конситуации. Перевод письменной арабской речи в звучащую нуждается в том, чтобы пользователь этой системы обладал навыком видеть и выделять графическую ситуацию, имеющую признаки вариативности, и принимать правильное решение, которое может быть результатом только полного исчисления всех возможных вариантов поливариантной ситуации.

Арабское графическое слово в высшей степени омонимично: графически совпадают очень многие различные по семантике и по-разному звучащие языковые единицы, значения которых не всегда связаны друг с другом. Так, в текстах с неполной графической реализацией звучащей речи (в арабистике – в неогласованном тексте) за «графическим словом» *DRS* может «скрываться» «фонетическое слово» $d^a r^a s^a$, обозначающее 'Он учил' / '...учил' / '...учили', или «фонетическое слово» $d^a r^i s^a$, передающее значение

⁸ См. их подробную характеристику в: Аганина Г.Р. Лингвистические основы орфоэпии чтения Корана // Мейер М.С., Аганина Г.Р., Гайнутдинова А.Р., Фролов Д.В. Сборник пособий по исламоведению и корановедению. М.: Восточная книга, 2012. С. 63.

‘Он изучался’, или «фонетическое слово» $d^a r^0 s^{un}$ со значением ‘урок’, или «фонетическое слово» $d^a r^0 r^a s^a$, означающее ‘Он преподавал’ / ‘... преподавал’ / ‘...преподавали’, или «фонетическое слово» $d^u r^0 r^i s^a$, означающее ‘Он преподавался’.

При регулярном и относительно продолжительном чтении арабских текстов умение констатировать многовариантность той или иной графической ситуации формирует прочные навыки, которые далеко выходят по своей значимости за границы понимания арабских текстов. Они гарантированно несут в себе элементы устойчивого развития и совершенствования ментальных способностей человека, нацеленных на принятие правильных, адекватных реальности решений при общении с неизвестным. Образовательный потенциал арабской языковой системы со спецификой всех его подсистем сопоставим с соответствующим потенциалом классических языков, которые составляли основу классического образования и до сих пор используются в мире в процессе воспитания интеллектуальных элит.

Что же касается трехкомпонентной системы гласных арабских звуков и её двукратного представительства в арабской графике: на дополнительном уровне – уровне огласовок и сукуна, и на основном – уровне самих букв *hurūf*, графем, то все возникающие в этой связи вопросы получают однозначные ответы на ином, более высоком уровне организации знаковой системы, чем графика, которая всегда вторична по отношению к звучащей речи. Это – уровень устройства арабского слова: его элементарная составляющая и взаимодействие друг с другом и со средой.

Арабское письмо такое, какое оно есть, именно потому, что оно безупречно отражает просодическую и словообразовательную структуру арабского слова.

Арабские гласные и троичная система предельных элементов арабской речи

Структура арабского слова такова, что гласные в ней не функционируют изолированно. На уровне научного анализа и практик обучения арабскому языку они, конечно же, могут быть объектом самостоятельного рассмотрения, и действительно таковыми явля-

ются. Нельзя не отметить, что анализ и описание фонетических явлений арабской речи достигли высочайшего уровня в рамках арабской языковедческой традиции, а также в традиционном ко-рановедении. Это в равной мере относится и к грамматическим, и к лексическим явлениям арабского языка.

На уровне своего реального функционирования в качестве компонента структуры арабского слова гласные несамостоятельны. Каждый гласный функционирует в составе определенного звуко-ряда, который вычленяется в языковом сознании носителей арабского языка в соответствии со структурной организацией данного языкового кода. Арабский гласный входит в полное единство с согласным в составе образуемого ими парного сегмента. Такой дву-членный сегмент, составленный из согласного и гласного, является минимальной, *предельной единицей* *ḥarf*⁹ членения просодической и словообразовательной структуры арабского слова и называется *харфом* *ḥarf*. (В европейском лингвистическом мышлении ей ближе всего понятие «мора», равная открытому слогу с кратким гласным типа *ba*, *bu*, *bi*.)

Арабское слово lafẓ представляет собой определенную последовательность метрических единиц, равновеликих долей, тактов из двух звуков, *двухкомпонентных сегментов* *ḥarf*, объединяющих согласный и гласный звуки, следующие друг за другом. Возможное количество таких сегментов – харфов в составе арабского слова – от 1 до 9. Чаще всего это – 3 – 5 харфов.

Так, арабское слово со значением ‘встречающие’ состоит из следующих парных сегментов: *m^u|s^o|t^a|q^o|bⁱ|l^u|u^o|n^a*.

Графически оно передается в неогласованных текстах как *m s t q b l ū n*.

В нём 8 *графических знаков* *ḥurūf*, отражающих 8 сегментов, *элементов просодической и словообразовательной структуры* *ḥurūf* данной словоформы. Каждый сегмент заключает в себе два компонента. Первый компонент – это всегда согласный (C_), вто-

⁹ Курсивом дано лексическое, словарное значение арабского слова, которое терминологизируется здесь в свете решения конкретной научной задачи. Арабские лингвистические термины многозначны: они всегда конкретизируются контекстом.

рой – гласный ($_Г$). Каждый сегмент – это всегда $C^Г$ [согласный + гласный]. Это – один *харф* *harf*. В арабском слове ‘встречающие’ таких, «образцовых», сегментов-харфов – 5: m^u, t^a, b^i, l^u, n^a .

Три других сегмента-харфа этого слова $s^0, q^0, ^0u$ отличаются как от этой пятерки, так и друг от друга.

Отличие этих трех от пяти других можно констатировать только на фоне того общего, что их объединяет: каждый из них состоит из двух компонентов-и имеет одну и ту же длительность звучания.

Различает же их то, что в первой группе обе позиции – и согласного ($C_$), и гласного ($_Г$) – реализованы фонетическим материалом: согласным $[m], [t], [b], [l], [n]$ и гласным $[u], [a], [i], [u], [a]$ соответственно: $|m^u|, |t^a|, |b^i|, |l^u|, |n^a|$, а во второй группе сегментов-харфов этого слова, $s^0|q^0||^0u$, одна из двух позиций харфа – первая, предназначенная для согласного ($C_$), или вторая, предназначенная для гласного ($_Г$), – реализуется нулевой формой гласного или согласного соответственно: (0Г) и (C^0).

Нулевая форма есть значимое отсутствие материального элемента, в данном случае, гласного или согласного компонента харфа. При этом количественная (временная) характеристика харфов как с полной звуковой реализацией, так и с нулевой реализацией одной из своих позиций остается неизменной:

$$t(C^Г) = t(C^0) = t(^0Г).$$

Сегменты-харфы, в которых одна из двух позиций, $C_$ или $_Г$, реализуется нулевой формой ($s^0, q^0, ^0u$), подразделяются на две группы. Это подразделение принципиально значимо для функционирования всей арабской языковой системы.

К первой группе относятся харфы, нулевую реализацию в которых имеет вторая позиция – гласного (харфы s^0 и q^0).

Ко второй группе относятся харфы, нулевую реализацию в которых имеет первая позиция – согласного (харф 0u).

Первую группу можно представить моделью C^0 , вторую – моделью 0Г .

Таким образом, харф как предельный элемент арабского слова в его звучащей и графической форме имеет 3 разновидности. Между ними – два вида отношений: противопоставление (оппозиция) и соединение / комбинация. При этом один из членов оппозиции состоит из двух членов:

первый вид отношений, оппозиция (1): $C^{\Gamma} \longleftrightarrow [C^0 \longleftrightarrow {}^0\Gamma]$
 второй вид отношений, оппозиция (2): $[C^{\Gamma} + C^0] \longleftrightarrow {}^0\Gamma$

Первый вид отношений (1): харф со звуковой реализацией обеих позиций (C^{Γ}) противопоставляется оппозиции харфов с нулевой реализацией каждой из своих позиций (C^0 и ${}^0\Gamma$); внутри второго члена этой оппозиции харф с нулевой реализацией позиции гласного (C^0) противопоставляется харфу с нулевой реализацией позиции согласного (${}^0\Gamma$).

Второй вид отношений (2): комбинация харфов со звуковой реализацией позиции согласного ($C^{\Gamma} + C^0$) противопоставляются харфу с нулевой реализацией позиции согласного (${}^0\Gamma$).

Прежде чем рассмотреть те последствия, которые имеет такая структура минимальной единицы арабского слова – харфа для структуры самого слова и его функциональных возможностей, обратим внимание на ту особенность, которая оказывается общей для большинства трехчленных отношений в арабской языковой системе. В триаде разновидностей элементарной единицы арабского слова – харфа – она представлена с наибольшей наглядностью.

Она заключается в том, что в каждой триаде содержится по два противопоставления, две оппозиции, способные нести как знаковую (семиотическую), так и содержательную (семантическую) нагрузку, т.е. передавать информацию как о самом языковом знаке, так и о том, что находится вне его. Увеличение же числа оппозиций работает на увеличение объема различительной силы знакового пространства, повышая тем самым его информационную мощность.

За формальными противопоставлениями трех разновидностей арабского харфа – оппозиция (1) – стоят существенные различия их позиционных и сочетательных способностей, которые проявляют себя в построении арабского слова и устройстве арабской речи.

Наибольшими позиционными и сочетательными способностями обладает харф типа C^{Γ} (полная звуковая реализация обеих позиций).

Такой харф может быть в начале слова.

Он может быть в конце, но только графического слова: если же харф C^{Γ} оказывается в конце звучащего слова или словосочета-

ния, перед паузой *'al-waqf*, то он должен быть преобразован в харф другого типа, содержащего $k^a t^a \underline{b^a} l^0 w^a l^a \underline{d^0}$ паузальный компонент – C^0 : ‘Мальчик написал (букв. написáл мальчик’), но $^a l^0 w^a l^a \underline{d^a} k^a t^a \underline{b^0}$ ‘Мальчик – написал (букв. мальчик написáл-он’).

Харф C^Γ может сочетаться с харфами своего типа. В пределах одного слова может быть цепочка харфов типа C^Γ из трех-четырех сегментов, но не более семи: $k^a t^a b^a$ ‘Он написал букв. написал-он’.

Беспаузальное сцепление харфов типа C^Γ в такой цепочке обеспечивается за счет фактора интенсивности, которая достигается увеличением мускульного напряжения и усилением выдоха на первом харфе этой цепочки. Мой учитель Г. М. Габучан называл это явление в своей преподавательской практике эффектом «сильного старта», который необходим для того, чтобы безостановочно преодолеть относительно протяженный путь длиной в несколько харфов (3 и более).

Такое выделение создает у носителей русского языка, изучающих арабский, акустическое впечатление динамического удара и воспринимается ими как таковое. С этим, конечно же, нельзя не считаться при обучении арабскому языку носителей русского языка: их нельзя освободить от своих слуховых впечатлений, которые фиксируются термином «ударение».

Слуховое впечатление удара возникает и в ситуации, когда за вторым харфом типа C^Γ следует харф типа C^0 . Для того чтобы безостановочно пройти расстояние в два харфа, необходимости для «сильного старта» уже нет. «Усиление» переходит здесь на предпаузальный харф, как бы возвещая и предваряя «переход» к паузе: $k^a \underline{t^a} b^0 t^a$ ‘Я написал (букв. написáл-я’).

Это усиление также оставляет у носителей русского языка впечатление динамического удара.

Харф типа C^Γ может сочетаться и с одним из двух харфов другого типа: C^0 или $^0\Gamma$.

Что же касается харфов типа C^0 или $^0\Gamma$, содержащих паузальный компонент, то позиционных и сочетательных возможностей у них значительно меньше, чем у харфа с полной звуковой реализацией обеих позиций типа C^Γ .

Харфы типа C^0 и $^0\Gamma$ не могут быть в начале произносимого слова, после паузы. А если не могут, то должны в силу требования, например словообразовательных или формообразовательных про-

цессов, то арабская языковая система предлагает для решения этой коллизии специальный механизм. Он заключается в «протезировании» – добавлении к началу слова *протетической хамзы с гласным hamzat^u l-waʃl*.

Харфы типа C^0 и $^0\Gamma$ не только могут, но и «обязаны» быть в конце произносимого слова, перед *паузой al-waqf*. Если же слово по своей морфологической природе оказывается с конечным харфом типа C^Γ , то такой харф преобразуется перед паузой в чтении и устной речи в харф с одноименным согласным и нулевым гласным: $^a l^0 k^u t^u b^u$ ‘книги’ → $^a l^0 k^u t^u b^0$ ‘книги’.

Первая форма – «полная», за ней неотступно следует другое слово. Вторая форма – «паузальная», на ней делается *остановка waqf*, наступает *молчание sukūn*.

В арабском языке каждое слово как лексическая единица «обязано» иметь две формы: полную и паузальную. Полная может иметь в своем финальном сегменте харф любого типа: C^Γ , или $C^0 / ^0\Gamma$, паузальная – только харф типа $C^0 / ^0\Gamma$. Слова, которые не могут обеспечить себе паузальной формы, «не имеют права» на самостоятельное функционирование в речи, как устной, так и письменной. Такое слово «обязано» «прислониться» к другому и составить с ним одно «фонетическое» и «графическое слово»¹⁰.

Таковы слова, состоящие из одного харфа: они реализуют себя и в устной, и в письменной речи только слитно с другим словом. К ним, в частности, относятся отдельные предлоги, некоторые разряды личных местоимений, которые становятся слитными, отдельные глагольные «корни», которые в процессе формообразования порождают формы, состоящие из одного харфа.

Харфы типа C^0 и $^0\Gamma$ едины также в том, что предшествующий им харф типа C^Γ в устной речи всегда получает выделение, которое русское языковое сознание воспринимает как «динамическое ударение»: $k^a t^a b^a$ написал-он, но: $k^a t^a b^0 t^u$ написал-я

В одном арабском слове может быть более одного выделения такого типа, более одного «ударения» в одном слове: $m^u s^a^o a f^u r^u^0 u n^a / m^u s^a^o a f^u r^u^0 u n^0$ ‘путешествующие’ – полная / паузальная формы

¹⁰ Габучан Г.М., Ковалев А.А. О проблеме слова в свете фактов арабского литературного языка // Арабская филология. М.: МГУ, 1968. С. 40–51.

Для носителей языка, в котором каждое знаменательное слово имеет единственное ударение, освоение этой особенности арабского языка должно стать предметом обучения (предъявление материала + объяснение + закрепление).

Выделение («арабское ударение») работает не на уровне звучащего слова, а на уровне последовательности звуковых сегментов от паузы до паузы (от сукуна до сукуна). А такой сегмент, и даже не один, может быть как в пределах одного слова, так и выходить за его рамки, охватывая соседнее слово или его часть. «Арабское ударение» тесно привязано к паузе и к паузальному компоненту звучащей речи, который также присутствует в харфах типа C^0 и 0G .

«Ударение» отмечается после паузы на первом харфе в последовательности двух и более харфов типа $C^Γ$, на харфе типа $C^Γ$, который непосредственно предшествует харфу, содержащему паузальный компонент типа C^0 или 0G .

«Ударение» как бы сигнализирует собой и о выходе из паузального состояния, молчания, *покоя sukūn* – первый харф произносимого слова из не менее трех последовательностей $C^Γ$, и о назревающем возвращении к тому же состоянию покоя – харф типа $C^Γ$ перед харфом типа C^0 .

Самое природу оппозиции $C^Γ \longleftrightarrow [C^0 \longleftrightarrow ^0G]$ арабская языковедческая традиция выражает очень содержательными понятиями составляющих ее элементов: элемент типа $C^Γ$ – это *сегмент, пребывающий в движении ḥarf mutaḥarrik*, а элемент типа C^0 или 0G – это *сегмент, пребывающий в покое ḥarf sākin*.

Природа звучащей речи и безупречно отражающей ее арабской графики та же, что и природа окружающего мира: и здесь и там присутствует и движение, и покой. И это очень хорошо понимает арабская языковедческая традиция, без учета достижений которой в области установления причинно-следственных отношений между языковыми явлениями обучение арабскому языку не может быть полноценным и развивающим.

Арабскими филологами исчислены все возможные в арабской речи комбинации «пребывающих в движении» и «пребывающих в покое» харфов, которые составляют лексические единицы. Путем фиксации таких комбинаций установлены *словообразовательные*

модели *'awzān* всех лексических единиц, в составе которых выделяются *корневые харфы* *ḥurūf 'aṣliyya* (3 или 4) и *корневые + добавочные* *ḥurūf zā'ida*. Эти модели покрывают лексические единицы, обозначающие как существующие, так и могущие возникнуть понятия.

Элементы, «пребывающие в покое», т.е. харфы типа C^0 и харфы типа $^0\Gamma$, в свою очередь, противопоставляются друг другу, прежде всего количественно, как с точки зрения числа соответствующих типу C^0 и типу $^0\Gamma$ реальных сегментов с конкретным звуковым материалом (28 и 3 соответственно), так и с точки зрения объема их сочетательных возможностей. Различия между ними, конечно же, отражают не только количественные, но и качественные параметры всей арабской звуковой системы.

Реальных харфов типа $^0\Gamma$ в арабском – 3, по количеству гласных фонем в этой языковой системе. Это – 0a , 0u , 0i .

Они имеют ограничения на сочетание с предыдущим харфом. Каждый из них может сочетаться только с тем харфом, который заканчивается на одноименный гласный, образуя с ним нерасторжимое двучленное сочетание, двуххарфовое единство:

$$b^a + ^0a = b^a \underline{^0a}; b^u + ^0u = b^u \underline{^0u}; b^i + ^0i = b^i \underline{^0i}.$$

Именно такие «харфосочетания» оставляют у носителей иных просодических привычек акустическое впечатление долгого гласного. «Арабский долгий гласный», как это видно на схемах, создается не по технологии удлинения времени звучания гласного. Он создается, скажем условно, по технологии «переваливания», «перелета», «переключения» гласного от одного сегмента речи к другому через «момент покоя/молчания» *sukūn*, который и обеспечивает второму харфу тот же квант, который задается всеми предшествующими харфами. Это время равно продолжительности звучания одной моры, одного краткого слога: $[ba]$, $[bu]$, $[bi]$. На «арабский долгий гласный» приходится, таким образом, полторы моры (три половины моры: $\frac{1}{2} + (\frac{1}{2} + \frac{1}{2})$), полтора арабских харфа. Это – вторая половина первого харфа, после согласного (C) и обе половины второго:

$$\mathfrak{b}^a \underline{^0a} = [b\bar{a}], \mathfrak{b}^u \underline{^0u} = [b\bar{u}], \mathfrak{b}^i \underline{^0i} = [b\bar{i}].$$

Вторую из этих трех половин занимает процедура, которая и составляет «момент покоя / молчания»¹¹.

Продолжая рассмотрение противопоставления «элементов, пребывающих в покое», т.е. харфов с нулевой реализацией позиции гласного типа C^0 и харфов с нулевой реализацией позиции согласного типа 0G , отметим, что количество реальных харфов типа $C^0 = 28$, т.е. количеству согласных звуков в этой языковой системе. Это

[ʔ],[b],[t],[s],[j],[h],[ḥ],[d],[z],[r],[z],[s],[š],[s],
[d],[t],[z],[ʔ],[g],[ʃ],[q],[k],[l],[m],[n],[h],[w],[y].

В графической системе арабского языка согласный компонент харфа типа C^0 представлен на уровне графем, нулевой компонент в позиции гласного представлен на уровне надстрочных уточняющих знаков. А в харфе типа 0G гласный компонент представлен на «самом высоком уровне» – на уровне графем. Из трех графем, представляющих харф типа 0G : *'alif* (0a), *wāw* (0u), *yā'* (0i) – две (вторая и третья) используются и для обозначения харфа типа C^0 – а также C^1 : согласными (полугласными) в них являются фонемы [w] и [y]. Это один из трех случаев в арабской графической системе, когда одна графема может иметь более одного означаемого, отступая тем самым от своего идеала: изображать каждое звуковое значение одним знаком и избегать многочисленности знаков для одного звука. Ф. де Соссюр, говоря о «нелогичностях орфографии», назвал многочисленность знаков для одного звука и изображение нескольких звуковых значений одним знаком «одной из самых прискорбных непоследовательностей»¹². Эту непоследовательность можно наблюдать в европейской системе транскрибирования арабских текстов в новейшее время.

Три арабских харфа типа 0G : 0a , 0u , 0i обладают своей спецификой. Она, как и все специфические особенности арабской языковой системы, получает свое совершенно точное и полное отражение в арабской грамматической терминологии, для семантики ко-

¹¹ О ее механизме см.: Карабекян С.Б. Вопросы ритмического построения арабской речи: автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук. М., 1984.

¹² Фердинанд де Соссюр. Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. С. 67.

торой привычна «не-отчужденность» от реалий повседневной жизни.

Три арабских харфа типа $^0\Gamma$ называются в традиционной арабской грамматике *харфами, имеющими недуг*, слабыми *hurūf al-illa*. Им противостоят все другие харфы двух типов: C^Γ и C^0 общим числом $(28 \times 3_{\text{гласных}}) + 28_{0 \text{ гласных}} = 112$ харфов. Они называются *здоровыми харфами*, сильными *'l-hurūf aṣ-ṣihāh*.

Второй вид отношений между тремя типами харфа (оппозиция 2) – это отношения между сильными и слабыми харфами. Они активно проявляют себя на разных участках арабской языковой системы, включая формообразовательные и словообразовательные процессы. Харфы с согласными противостоят здесь харфам без согласных, «сильные» противостоят «слабым»:

второй вид отношений, оппозиция (2): $[C^\Gamma + C^0] \longleftrightarrow [^0\Gamma]$.

Принципиально важный для понимания структуры и функционирования арабской языковой системы момент, который фиксируется в оппозиции (2), касается ее первого двучлена: $(C^\Gamma + C^0)$. Оба его члена имеют согласный. Если посмотреть со стороны согласного, который в составе парного элемента не может быть без гласного, то очевидно следующее: арабский согласный в составе харфа может иметь как положительный гласный, так и нулевой. Применительно к реальному наличному материалу, например согласному $[b]$ и трем гласным $[a]$, $[u]$, $[i]$, мы получаем четыре реальные арабские «пары» (3+1): b^a , b^u , b^i , $-b^0$.

Чем являются эти пары для арабской языковой системы? Как они соотносятся друг с другом? Ответ самой системы таков: они взаимодополняют друг друга; это – не разные элементарные единицы (харфы), это – четыре варианта одного и того же харфа, одного из 28 элементов арабской звуковой системы.

В арабской языковой системе ее *элементарный речевой сегмент harf* в подавляющем большинстве (112 – 3) имеет в себе постоянную величину и переменную, будучи представлен реально существующими единицами типа $b^a \text{ } ^u \text{ } ^i \text{ } ^0$, $t^a \text{ } ^u \text{ } ^i \text{ } ^0$... и т.д. Таковы все сильные харфы. Противоположенные им слабые харфы, которые были рассмотрены выше – 0a , 0u , 0i – включают в себя только постоянные величины.

Арабское письмо практически идеально отражает принцип структурно-функционального устройства устной арабской речи: постоянная величина сильного харфа – согласный обозначается одной *графемой* *ḥarf* для всех вариаций гласных, переменная – гласный обозначается графическим знаком более низкого, факультативного, уровня – огласовкой и сукуном *ḥarakāt wa-sukūn*, имеющими форму надстрочного или подстрочного знака небольшого размера. Постоянная величина слабого харфа – гласный также обозначается на письме одной графемой.

Таким образом, арабская графика фиксирует своими *графемами* / *буквами* *ḥarf* – *ḥurūf* только постоянные величины своих минимальных сегментов, как сильных, так и слабых. Прочими знаками, надстрочными и подстрочными, она фиксирует их переменные составляющие.

Такая структура минимальной единицы обуславливает собой и всю специфику тех подсистем арабской языковой системы, которые выстраиваются на фундаменте харфа: просодической, словообразовательной, формообразовательной и словоизменительной.

Специфика самой структуры сильного харфа заключается в его способности к флектируемости. Если флектируемость заложена уже в базовый, фундаментальный, уровень системы, то она не может не пронизывать собою всё, что на таком основании воздвигается.

Так, если такой харф находится вне конечной позиции слова, то мы имеем дело с явлением внутренней флексии. Она уже «может работать» и действительно работает для противопоставления разных значений на самых разных уровнях арабской языковой системы: на уровне формообразования, например для противопоставления форм *действительного* *fi' l ta 'līm al-fā 'il* и *страдательного залога* *fi' l tajhūl al-fā 'il*, при этом каждый предыдущий харф, имеющий гласный, реализует свой гласный [u]; на уровне словообразования, где внутренняя флексия включает в себя также геминацию согласных и геминацию гласных; на уровне словоизменения, если сильный харф с его четырьмя вариантами занимает в слове конечную позицию, а это может быть как *корневой* *ḥarf 'aṣliy^u*, так и *некорневой*, *добавочный*, харф *ḥarf zā'id*, то он оказывается способным выразить не более четырех словоизменительных значений, отражающих разные отношения между словами в рамках синтаксиче-

ских конструкций разных типов. Эта функция востребована в арабской языковой системе, и она осуществляется с опорой на все четыре варианта последнего харфа арабского слова как в *именном*, так и в *глагольном словоизменении* 'i'rāb 'al-ismi wa-l-fi'l.

Словоизменительных значений в арабской языковой системе – 3.

Как и почему, несмотря на троичность категории словоизменения, арабская языковая система задействует все четыре вариации гласного компонента *конечного харфа, который является средством выражения всех значений словоизменительной категории ḥarf al-'i'rāb?*

Арабское словоизменение 'i'rāb призвано выражать не только синтаксическую семантику, устанавливая отношения между знаменательными словами в высказывании, но и передавать семиотическую информацию о самом знаке, о его отношении к другим знакам в каждом конкретном высказывании. Оно стремится к максимальному охвату языковых единиц, затрагивает собой не только единицы именного класса, но и большую часть глагола – его вторую основную форму, называемую *подобной fi'l mudāri'* (подобной имени *ism* в плане обладания ею словоизменительной категорией).

На три словоизменительных значения именного слова «работают» три гласные вариации последнего харфа: [u], [a], [i].

Глагольное слово также имеет три словоизменительных значения. Однако его последний, словоизменительный, харф по морфологическим причинам не может принять гласный [i]. Но в запасе вариантов конечного харфа имеется *нулевой гласный sukūn*, который и используется глаголом в его словоизменении для выражения своего третьего словоизменительного значения.

Словоизменительные формы арабского имени и арабского глагола соотносятся друг с другом следующим образом:

Имя		Глагол	
${}^{\alpha}l^0k^i t^a {}^0a b^{\alpha}$	книга	$y^a k^0 t^{\mu} b^{\alpha}$	пишет
${}^{\alpha}l^0k^i t^a {}^0a b^a$		$y^a k^0 t^{\mu} b^a$	
${}^{\alpha}l^0k^i t^a {}^0a b^i$		$y^a k^0 t^{\mu} b^0$	

Таким образом, все четыре варианта харфа находят свое применение в арабском словоизменении, участвуя в выражении синтаксических (межсловных) и семиотических (информировать о самом языковом знаке: о его способности или неспособности выражать смысловое содержание в своих собственных пределах) значений.

Способность арабского харфа к флектируемости проявляет себя и на уровне эстетики звучания¹³. Устная речь призвана быть благозвучной, приятной на слух для носителей языка. Однако конструктивные единицы языка – харфы – не всегда способны своими сочетаниями обеспечить этот жизненно важный для человека императив – создавать и воспринимать формы прекрасного. Для коррекции отдельных ситуаций и их гармонизации арабская языковая система также опирается на способность сильного харфа к вариативности (например: $\dot{l}^i_y + k^a_{\text{тебя}} = \dot{l}^i k^a \rightarrow \dot{l}^a k^a_{\text{у-тебя}}$ ‘у тебя’; $d^a r^0 s^a h^u$ / $d^a r^0 s^a h^u$ но $d^a r^0 s^i h^i$ (а не $*d^a r^0 s^i h^u$) урок-его ‘его урок’.

Благозвучная речь не только повышает комфортность слухового восприятия высказывания, но и снимает излишние «затраты» на его «неудобное» производство.

Эталон орфоэпической нормы литературного арабского языка является кораническая рецитация¹⁴. Правила, регламентирующие чтение Корана вслух, опираются на произносительную норму арабского литературного языка. Они остаются неизменными на протяжении 14 веков.

Чтение Корана, осуществляемое с соблюдением соответствующих правил, именуется *таджвид* *tajwid*. Так же называется и наука, разрабатывающая соответствующие нормы чтения.

В определении практики таджвида, данном авторитетнейшим ученым в области науки о чтениях и рецитации Корана Ибн ал-Джазари, присутствует также и эстетический компонент: таджвид «...это значит читать так, чтобы правильно звучали слова, и не

¹³ Арутюнова Н.Д. Речь // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 414.

¹⁴ Аганина Г.Р. Лингвистические основы орфоэпии чтения Корана // Мейер М.С., Аганина Г.Р., Гайнутдинова А.Р. Фролов Д.В. Сборник пособий по исламоведению и корановедению. М.: Восточная книга, 2012. С. 63.

иметь недостатков в произношении, т.е. достигать высочайшей степени правильности и красоты» (выделено нами. – В. Л.)¹⁵.

Эталоном рецитации служил Пророк ислама, уже при жизни которого начали читать Коран публично во время общей молитвы. Отсюда «аутентичное воспроизведение текста священного откровения включало в себя соответствие не только тексту ниспосланного Корана, но и способу его рецитации»¹⁶. Подвижниками таджвида, его теоретиками и практиками – профессиональными чтецами, учителями рецитации, а также знатоками Корана наизусть, корановедами, комментаторами Корана, филологами и другими представителями мусульманской элиты – на протяжении 14 веков достигнуты фантастические, невероятные, восхитительные, выдающиеся, уникальные для общемировой культуры результаты в сохранении звучащей человеческой речи.

Они являют собой зрелые плоды методики неукоснительного следования безупречно разработанным и строго установленным традицией нормам. Проявляют они себя в том, что «Коран по сей день практически одинаково звучит (выделено нами. – В. Л.) на огромном пространстве не только арабоязычного региона, но и всего ареала распространения ислама»¹⁷. И звучит он именно так, как звучал во времена Пророка ислама. Подвиг передачи через поколения и века самого звучания текста Корана, включающего в себя 77 439 слов, сложенных из 323 621 харфа¹⁸, совершался, как известно, без использования каких-либо искусственных звуковых носителей, а путем непосредственной передачи знаний и навыков от человека к человеку, от учителя к ученику, от наставника к наставляемому, от одного из единомышленников к другому. И делалось это, и сделано, как видим, на века. Такова одна из славных страниц в гуманитарной, интеллектуальной и духовной истории человечества, вписанная в нее исламской цивилизацией.

¹⁵ Указ. соч. С. 87.

¹⁶ Указ. соч. С. 98.

¹⁷ Указ. соч. С. 78.

¹⁸ Коран / пер. и комм. И.Ю. Крачковского. Приложения. М.: Наука, 1986. С. 665, 677.

Возвращаясь к оппозиции сильных и слабых арабских харфов, обратимся к ее содержательной характеристике, имея в виду задачи обучения арабскому языку как иностранному с учетом всей специфики этой языковой системы.

Сильный харф самодостаточен до такой степени, что может самостоятельно составлять отдельную лексическую единицу.

Это может быть предлог или частица, или личное местоимение.

Их самостоятельность частично «урезана» в плане их функционирования в устной и письменной речи: не имея своей паузальной формы, они не могут быть перед паузой, и поэтому «вынуждены» реализовывать себя «слитно» с другой единицей.

Так, личные местоимения, выражающие значение *именительного падежа raf'* подлежащего глагольного предложения *fā'il*, *родительного падежа jarr*, а также *винительного naṣb* – в отдельных синтаксических функциях, сосуществуют в устной и письменной речи слитно с другими словами и относятся арабской грамматикой к разряду *слитных местоимений damīr muttaṣil*.

В восприятии носителей европейских языков и их грамматик они характеризуются как местоименные аффиксы.

Это может быть верным, если основываться только на внешнем впечатлении и считать словом все, что находится между двумя паузами или пробелами.

Это не может быть верным, если учитывать возможность наличия синтаксических отношений внутри одного произносимого между двумя паузами или написанного между двумя пробелами «слова» и видеть всю специфику арабского «фонетического», «графического», «лексического» и «синтаксического слова», каждое из которых не вписывается в полной мере в общеевропейское понятие «слово».

Так, европейское языковое сознание, а вслед за ним и европейская лингвистика, «слышат и видят» в арабском речевом потоке *rasamūhu* нарисовал-они-его «Они нарисовали его» одно слово, в *rasama al-'awlādu* нарисовал мальчики «Мальчики нарисовали» – два слова, а в *rasama* нарисовал-он «Он нарисовал» – одно слово.

Арабское же языковое сознание, а также адекватно отражающая его арабская грамматическая теория членят эти «фонетиче-

ские» и «графические слова» по-другому: первое членится на три части, три «лексических слова»:

$r^a s^a m^u$ нарисовал / $\bar{u}$ они / h^u его $\rightarrow r^a s^a m^{u0} i h^0$;
 второе – на две: $r^a s^a m^a$ нарисовал / $^a l - ^a w l \bar{a} d^u$ мальчики $\rightarrow r^a s^a m^a l - w^a l^a d^0$;
 третье – на две: $r^a s^a m^a$ нарисовал / 0 он $\rightarrow r^a s^a m^0$.

В соответствии с этими «слышимым и видимым» строится и «европейская» стратегия обучения арабскому языку. Другая – «арабская» – основывается на том, как членятся эти «слова» самой арабской языковой системой и самими его носителями.

Обе стратегии в конечном итоге приводят к единому результату. Однако правильное понимание механизмов работы арабской языковой системы не может не быть самоцелью. Оно предполагает осмысление и постижение всей специфики этой системы, всех ее отличительных особенностей, свойственных только этой языковой системе. Одна из них – это проблема элемента просодической и словообразовательной модели слова. Другая – проблема слова.

Несомненно, такое понимание требует большего объема усилий от изучающего арабский язык как иностранный и более высокую квалификацию обучающего, предусматривающую его осведомленность об арабской грамматике в терминах арабского языковедения. Но оно в конечном итоге плодотворно и в общеобразовательном плане, поскольку заставляет обучаемого отойти от некоторых стереотипов, выработанных в процессе изучения как родного, так и других иностранных языков.

Сильный харф может не только не опираться на предыдущий, но и служить опорой следующему за ним слабому харфу.

Слабый харф не может не опираться на предшествующий ему сильный харф с четко заданными параметрами. Даже самую общеевропейскую идею «долгого гласного» он не может реализовать один, без опоры на предыдущий харф с одноименным гласным.

Сильный харф вариативен. Он «ведет» себя так, как элемент знаковой системы любой протяженности, обладающий свойством флектируемости. Это позволяет ему участвовать в выражении некоего набора значений в количестве, не превышающем количество своих вариантов, – четыре. При этом он может находиться как внутри слова, так и на его левой окраине. В первом случае запус-

кается механизм внутренней флексии, востребованной в словообразовании и грамматическом формообразовании, во втором случае – механизм внешней флексии, востребованной в словоизменении как именных, так и глагольных слов арабского литературного языка.

Слабый харф не имеет вариантов. Он не может быть самостоятельным «субъектом права» при формулировании базовых норм, охватывающих всю языковую систему. Вместе с тем и слабый, и сильный харфы в структуре отдельного слова могут быть как *корневыми* *ḥurūf 'aṣliyya*, так и некорневыми, аффиксальными, *добавочными* *ḥurūf zā'ida*, присоединяемыми к корневым в процессе создания новых номинативных единиц.

Сильные харфы при этом всегда остаются самими собой, а слабые либо присутствуют в своей первичной форме: $q^a \underline{w^0} l^{un}$ 'речь', либо изменяются: $q^a \underline{a^0} l^a$ сказал-он 'Он сказал', либо исчезают: $q^u l^0 l^u$ сказал-я 'Я сказал', $q^u l^0$ 'Скажи'.

Поведение сильного харфа регулируется единым для всех сводом общих правил.

Поведение слабого харфа, кроме общего свода правил, регулируется еще и дополнительным сводом, учитывающим допустимость определенных последовательностей гласных звуков.

Таким образом, для взаимодействия с сильным харфом требуется один объем усилий, обеспечивающий знание общих правил и навыки их применения.

Для взаимодействия со слабым харфом этот объем возрастает как минимум вдвое.

При этом нельзя не отметить, что самая частотная лексика арабского языка включает в себя очень большое количество единиц, в составе которых имеются слабые харфы (*kāna* 'был', *qāla* 'сказал', *waṣala* 'прибыл', *maḍā* 'ушел' и т.д.).

С точки зрения учебного процесса изложенный материал представляет собой объем знаний, который необходим уже на начальном этапе обучения как для осознанного овладения правильными и устойчивыми слухопроизносительными навыками арабского литературного произношения, так и преодоления интерферирующего влияния родного языка, которое приводит к неосознанной подмене «чужих», «незнакомых» фонетических особенностей араб-

ского языка «своими», усвоенными еще в детстве произносительными привычками.

Автоматизация этих навыков достигается постепенно, путем регулярного чтения и аудирования, и только на последующих этапах обучения: основном и продвинутом.

Такой объем знаний диктуется прежде всего спецификой арабской языковой системы. Ее существенные, базовые, моменты ярко представлены уже на фонетическом, просодическом и графическом уровне и в самом устройстве минимальной единицы арабской речи. Поэтому полученные при их рассмотрении знания окажутся востребованными и при освоении других подсистем литературного арабского языка со свойственными им специфическими чертами.

Заключение

В арабской языковой системе 3 гласных звука. Вокальная палитра звучащей арабской речи намного шире, поскольку разные соседние согласные создают разные «оттенки» одного и того же звука. Однако различительной, опознавательной способностью относительно языковых единиц более высокого уровня эти «оттенки» не обладают. Они остаются в рамках вариантов одного из трех гласных вариантов минимального просодического и морфологического сегмента арабской речи. Это: [a], [u], [i].

Гласный выполняет свои знаковые функции только совместно с согласным. «Гласные – это жены, согласные – это мужья»¹⁹. Гласный выполняет свои функции как посредством своего звучания, так и через его отсутствие (нулевой гласный). Для всей арабской языковой системы – это типичный прием выражения разных, противопоставленных друг другу значений: наличие/отсутствие какого-либо материального элемента.

Минимальной единицей структуры арабского слова является сегмент *ḥarf*, включающий в себя две позиции: первая реализует-

¹⁹ Иеромонах Алипий (Гаманович). Грамматика церковнославянского языка. М., 1991. С. 10; Лебедев В.В. Церковнославянский сквозь призму литературного арабского языка // Арабистика Евразии. 2019, № 6. С. 25–46.

ся согласным, включая его нулевую форму, вторая – гласным, включая его нулевую форму.

Минимальная единица-харф, с учетом нулевой реализации каждой из своих позиций, имеет 3 разновидности: $C^Г - C^0 - ^0Г$.

Первая ($C^Г$) – идеальная: в ней обе позиции реализованы звуковым материалом. «Муж» и «жена» «присутствуют» здесь на своих «местах» в своей «ячейке» (харфе): «он», а за ним «она». Такой харф, как его видят арабские грамматисты, обеспечивает движение *ḥaraka* в формировании речевого продукта. Этот сегмент-харф они называют *пребывающим в движении ḥarf mi-taḥarrik*.

Вторая (C^0) и третья (0Г) разновидности характеризуются тем, что одна из позиций харфа реализуется нулевой формой гласного или согласного соответственно. И «муж», и «жена», каждый по отдельности, могут физически отсутствовать в «доме» (харфно их «присутственное место» во «временном пространстве» «парной ячейки» арабского речевого потока при этом сохраняется.

Вторая и третья разновидности – это харфы, которые содержат паузальный компонент и предполагают *остановку waqf* движения, *молчание sukūn*. Арабские грамматисты называют его *харфом, пребывающем в покое ḥarf sākin*.

Первая ($C^Г$) и вторая (C^0) разновидности харфа, в которых позиция согласного (C) реализована звуковым материалом, дают четыре варианта реализации каждого из 28 харфов литературного арабского языка [$C_{\text{Согласный}} + (3 Г_{\text{ласных}} + 0 Г_{\text{ласный}})$]:

$b^a | b^u | b^i | b^o$; $t^a | t^u | t^i | t^o$ и т.д.

Это – специфическая особенность арабской языковой системы, которая предопределяет и многие другие ее особенности. С ней обучаемый должен познакомиться, как только он приступает к изучению арабского языка²⁰. Он с самого начала должен быть настроен на встречу с большим объемом специфических особенностей новой для него языковой системы.

²⁰ Габучан Г.М. Литературный арабский язык в текстах // Учебное пособие по начальному курсу. МГУ, «Классический университетский учебник». М., 2005; Лебедев В.В. Полный курс литературного арабского языка. Начальный этап. М.: ВКН, 2017.

Эта специфическая особенность арабской языковой системы – вариативность минимальной единицы ее структуры, ее своего рода флектируемость, позволяет системе предельно экономно, с минимальными «материальными затратами» строить свои лексические единицы и полностью обеспечивать их формообразовательные и словоизменительные «потребности», вытекающие из необходимости выстраивания отношений каждой лексической единицы с другими в процессе порождения высказывания.

Библиография

- Аганина Г.Р.* Лингвистические основы орфоэпии чтения Корана // *Мейер М.С., Аганина Г.Р., Гайнутдинова А.Р., Фролов Д.В.* Сборник пособий по исламоведению и корановедению. М.: Восточная книга, 2012. С. 63.
- Аллатов В.М.* История лингвистических учений. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 13.
- Арутюнова Н.Д.* Речь // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 414.
- Ахведиани В.Г.* Арабское языкознание Средних веков // История лингвистических учений. Средний Восток. Ленинград: Наука. Ленинградское отделение, 1981. С. 63.
- Габучан Г.М.* Литературный арабский язык в текстах // Учебное пособие по начальному курсу. МГУ, «Классический университетский учебник». М., 2005; *Лебедев В.В.* Полный курс литературного арабского языка. Начальный этап. М.: ВКН, 2017.
- Габучан Г.М., Ковалев А. А.* О проблеме слова в свете фактов арабского литературного языка // Арабская филология. М.: МГУ, 1968. С. 40–51.
- Габучан Г.М., Лебедев В. В.* Арабистика // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 38.
- Иеромонах Алипий (Гаманович).* Грамматика церковнославянского языка. М., 1991. С. 10; *Лебедев В. В.* Церковнославянский сквозь призму литературного арабского языка // Арабистика Евразии. 2019, № 6. С. 25–46.
- Карабемян С.Б.* Вопросы ритмического построения арабской речи: автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук. М., 1984.
- Коран / пер. и комм. И.Ю. Крачковского. Приложения. М.: Наука, 1986. С. 665, 677.
- Фердинанд де Соссюр.* Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. С. 67.

Глава 4

Х.К. БАРАНОВ (1892–1980) И ГЕРМАНСКАЯ ШКОЛА ПРЕПОДАВАНИЯ АРАБСКОГО ЯЗЫКА (к вопросу о редких экземплярах двух немецких хрестоматий по арабскому языку из книжного собрания профессора)¹

Несколько лет тому назад во внутренней рецензии на замечательную хрестоматию, подготовленную Н.М. Шуйской², я повторил мудрую мысль, высказанную одним нашим предшественником на филологическом поприще: самые долговечные пособия, предназначенные для преподавания иностранных языков, литературы и, шире, иноземной культуры – это словари и хрестоматии. Думаю, что в какой-либо дополнительной аргументации эта идея не нуждается.

Итак, в настоящем докладе речь пойдет о редких экземплярах двух арабских хрестоматий, которые находились в собрании знаменитого Х.К. Баранова. Это имя мы, арабисты, помним ежедневно, и порой по несколько раз на дню, ибо не можем обойтись без его словаря. Барановский словарь представляет собой классическое сочинение в жанре арабской лексикографии и по праву считается одним из лучших арабо-иноязычных словарей.

В свое время известный знаток истории арабской лексикографии профессор В.М. Белкин (1923–2000) говорил на своих лекциях о том, что, в отличие от многих других арабо-иноязычных словарей, Барановский словарь базируется главным образом не на материалах, почерпнутых из арабских толковых словарей, но на

¹ В тексте использована упрощенная версия транслитерации арабских имен, принятая в «Правилах серии “Памятники письменности Востока”». М.: Главная редакция восточной литературы изд-во «Наука». 1966. С. 39–46.

² *Шуйская Н.М.* Хрестоматия по современной арабской литературе. В 2 ч. 2-е изд., расширенное. М.: МГИМО(У). 2018.

текстах, проработанных Х.К. Барановым. Думается, хрестоматии из собрания Баранова, которые волею судеб оказались в моем распоряжении, являются неопровержимым свидетельством истинности такого утверждения. Ну а попали эти бесценные книги ко мне по той причине, что, по Божественной воле, мне посчастливилось быть соседом Харлампия Карповича по дому. Он сыграл решающую роль в том, что я в конечном итоге поступил на арабское отделение ИСАА. И уж, конечно, автор этих строк во время учебы в университете изо всех сил старался не подвести своего покровителя, да и ныне трепетно хранит его память.

Когда весной 1980 г. Харлампий Карпович скончался, большинство его книг было раскуплено многими арабистами, теперь уже в основном покойными. Мне же достались лишь немногие из тех книг – главным образом такие, которые никто приобретать не захотел. Однако среди этих остатков имеются истинные перлы арабистики. Таковы, безусловно, и две хрестоматии, которые являются предметом настоящего доклада.

Первая из них³, более ранняя, была составлена видным германским востоковедом, профессором университета в Галле (ныне Галле-Виттенбергского университета) Фридрихом Августом Арнольдом. Он родился в городе Галле, в восточной части Германии, в 1812 г. (то есть был ровесником Натальи Николаевны Гончаровой-Пушкиной (1812–1863), Александра Ивановича Герцена (1812–1870) и Ивана Александровича Гончарова (1812–1891). Изучал в родном университете востоковедение и санскрит. Продолжил образование в Берлинском университете, где учился в том числе у великого немецкого лингвиста, основателя сравнительного языкознания, Франца Боппа (1791–1867), который, среди прочего, был знатоком языка санскрит⁴. После, с 1839 г., преподавал в Галле. Здесь Ф.А. Арнольд и скончался в 1869 г. – человеком, по нашим нынешним меркам, совсем не старым.

³ Chrestomathia Arabica quam e libris mss. vel impressis rarioribus collectam edidit Dr. Fr. Aug. Arnold. Pars I textum continens. Halis – Londini – Parisiis. C.E.M. Pfeffer – Williams et Norgate – Albert Franck, MDCCCLIII (1853).

⁴ [Ред.] Бопп (Ворр) Франц // Большая советская энциклопедия. 3-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 559, ст. 1664.

Однако плоды его относительно недолгой творческой жизни оказались весьма обильны. Ф.А. Арнольд осуществил издание семи *му'аллак* (1850 г.)⁵, ряда работ по семитологии, в том числе по гебраистике, и подготовил каталог восточных рукописей, хранившихся в его родном городе. Издание это было опубликовано в 1876 г., уже после кончины Ф.А. Арнольда, Августом Мюллером (1848–1892). Это имя мне особенно близко и дорого, так как я оказался причастен к переизданию русского перевода главного труда Мюллера – «Истории ислама от основания до новейших времен»⁶.

Помимо всего этого, Ф.А. Арнольд активно работал в Германском востоковедном обществе (*Deutsche Morgenländische Gesellschaft* (осн. в 1845 г.)⁷.

Среди трудов Ф.А. Арнольда – та самая арабская хрестоматия, о которой идет речь в нынешнем докладе. Эта книга была напечатана в Галле в 1853 г. издательством Пфееффера при участии лондонского издательства Вильямса и Норгейта и парижского издательства Альберта Франка.

Примечательно посвящение, помещенное на пятой странице книги, – доктору Филиппу Вольфу. Этот немецкий востоковед родился в 1810 г., а умер в 1894 г., таким образом значительно пере-

⁵ О *му'аллаках* см.: Фильштинский И. М. История арабской литературы. V – начало X века. М. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985, с. 70.

⁶ Миккульский Д.В. Главный труд Августа Мюллера: живые традиции отечественной и западной арабистики // Мюллер А. История ислама от основания до новейших времен в 4 т. / отв. ред. Д.В. Миккульский. М.: Издательский дом «Рубежи XXI», 2018, Т. 1. с. 11–39; Мюллер А. История ислама от основания до новейших времен. В 4 т. / отв. ред. и автор комм. Д.В. Миккульский. М.: Издательский дом «Рубежи XXI» – Изд-во «Медина», 2021. Т. 2.; Мюллер А. История ислама от основания до новейших времен. В 4 т. / Отв. ред. Д.В. Миккульский, комм. А.А. Куделина и В.А. Кузнецова. М.: Издательский дом «Рубежи XXI», 2021. Т. 4.

⁷ О житии и творчестве на ниве востоковедения Ф.А. Арнольда см.: Ph. Wolff. Arnold: Dr. Friedrich August A. // Allgemeine Deutsche Biographie. Erster Band. Leipzig. Verlag von Duncker und Humblot, 1875. S. 586.; Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts von Johann Fück. Leipzig. Otto Harrassowitz, 1955, S. 173. О Германском востоковедном обществе см.: Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts von Johann Fück. Leipzig. Otto Harrassowitz, 1955. S. 172.

жив своего друга. Вольф учился в Тюбингене, а после – в Галле. Там-то он, по всей видимости, и подружился с Арнольдом. Показательно, что Ф. Вольф написал краткую биографию Ф. Арнольда для немецкого энциклопедическо-биографического издания *Allgemeine Deutsche Biographie* («Всеобщая немецкая биография»; оно выходило в 1875–1912 гг.). Продолжил Вольф арабистическое образование в Париже у знаменитого на всю Европу Сильвестра де Саси (1758–1838)⁸. Далее, одно время он служил лютеранским пастором и преподавал в Тюбингене. Совершил путешествие в Палестину, где похоронил жену. Творческим плодом этой печальной поездки стал иллюстрированный путеводитель по Иерусалиму. Главным же трудом Ф. Вольфа считается книга, посвященная друзьям (опубликована в 1845 г.). Помимо того, он публиковал переводы с арабского и персидского языков⁹.

Думается, предмет посвящения весьма достойный. Сама же хрестоматия состоит из двух томов.

Первый том содержит учебные тексты – наставительные речи (р. 1–14), речения пророка Мухаммада (то есть, хадисы; р. 14–24), басни (р. 24–36), остроумные высказывания и краткие рассказы (р. 37–53), выдержки из географических трудов (р. 54–123) и исторических сочинений (р. 123–184), раздел разнообразных материалов, к которым отнесены несколько коранических сур (71. Нух; 81. Скручивание; 95. Смоковница; 101. Поражающее), послания *ас-Синиййа* и *аш-Шиниййа*, составленные знаменитым писателем и филологом ал-Харири (р. 1054–1122) (эти послания представляют собой изысканные филологические упражнения; все слова, которые их составляют, содержат, соответственно, буквы *син* и *шин*)¹⁰, а также описание гор Ливанских (р. 185–230)¹¹.

⁸ См. об этом выдающемся французском арабисте и его педагогической деятельности: Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts von Johann Fück. Leipzig. Otto Harrassowitz, 1955. S. 140–157.

⁹ О Ф. Вольфе см.: Heyd [Wilhelm]. Wolff: Philipp W. // Allgemeine Deutsche Biographie. Vierundvierzigster Band. Leipzig. Verlag von Duncker und Humblot, 1898. S. 44–45.

¹⁰ Об ал-Харири см.: Фильштинский И.М. История арабской литературы. X–XVIII века. М. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1991. С. 298–316. О посланиях *ас-Синиййа* и *аш-Шиниййа* см.: там же. С. 300.

Тому первому предпослано подробное авторское предисловие (р. V–XXX), а завершается он весьма тщательно подготовленным списком замеченных опечаток (р. 231–232). Некоторые страницы имеющегося в моем распоряжении экземпляра не разрезаны. На прочих же в изобилии имеются карандашные пометки на русском, арабском, немецком и латинском языках по всей видимости сделанные Х.К. Барановым. Это бесспорное свидетельство того, что профессор весьма тщательно прорабатывал тексты, собранные его немецким предшественником.

Второй том хрестоматии (лично я им не располагаю) представляет собой довольно подробный арабско-латинский словарь, построенный по корневому принципу¹².

Другая же хрестоматия, о которой идет речь в настоящем докладе, принадлежит крупному арабисту и видному деятелю меннонитской общины¹³ в Германии Эрнсту Хардеру. Он родился в 1854 г. в Кенигсберге, а скончался в 1927 г. в Берлине. Отцом доктора Эрнста был видный меннонитский проповедник и писатель Карл Хардер (1820–1898). О будущем составителе «Хрестоматии» удалось выяснить, что в молодости он изучал новые языки. Одно время служил домашним учителем в доме британского посла в Лиссабоне. Впоследствии работал журналистом, преподавал испанский и португальский языки. Стал одним из основателей Берлинской меннонитской общины. По всей видимости, к занятиям арабским языком обратился уже в довольно зрелом возрасте¹⁴.

¹¹ Этот текст, содержащийся в рукописи, был рекомендован автору хрестоматии выдающимся немецким арабистом Г. Л. Флейшером (1801–1888). *Chrestomathia Arabica quam e libris mss. vel impressis rarioribus collectam edidit Dr. Fr. Aug. Arnold. Pars I textum continens. Halis – Londini – Parisiis. C.E.M. Pfeffer – Williams et Norgate – Albert Franck, MDCCCLIII (1853). P. XXVII.*

¹² *Chrestomathia Arabica quam e libris mss. vel impressis rarioribus collectam edidit Dr. Fr. Aug. Arnold. Pars II glossarium continens. Halis–Londini–Parisiis. C.E.M. Pfeffer – Williams et Norgate – Albert Franck, MDCCCLIII (1853).*

¹³ Меннониты – одна из протестантских общин (сект). Образовалась в Нидерландах в 1530-х гг. Ее основателем считается бывший католический священник Менно Симонс (ум. 1561). [Ред.] Меннониты // Большая Советская Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия. 1974. С. 219–220, ст. 77–78.

¹⁴ Биографические сведения об Эрнсте Хардере удалось обнаружить только на портале: Global Mennonite Encyclopaedia Online (дата обращения 29. 04. 2022).

Как бы то ни было, экземпляр «Хрестоматии», которым мы располагаем, был опубликован в 1909 г. в Гейдельберге издательством Юлиуса Грооса¹⁵. Известно также издание 1911 г. Пагинация и состав материалов, содержащихся в издании 1911 г., идентичны пагинации и составу материалов издания 1909 г.¹⁶ Книга открывается авторским предисловием и оглавлением. В экземпляре, который принадлежал Х.К. Баранову и теперь находится в моем распоряжении, эти структурные элементы пособия не сохранились.

Однако как же сам Э. Хардер оценивает собственную «Хрестоматию», в чем он видит ее особенности и те задачи, которые она способна выполнить как учебное пособие? Обратимся же к доступному нам предисловию к изданию 1911 г.¹⁷

Предлагаемая читателям «Хрестоматия», подчеркивает Э. Хардер, представляет собой не только собрание текстов для усвоения грамматических правил, но, помимо того, призвана дать учащемуся представление о богатстве и красоте арабской литературы. По этой причине в ней собраны материалы, относящиеся к различным сферам знания. Такие тематически организованные блоки текстов, по мнению автора, представляют ту или иную тематическую сферу во всей возможной полноте и выявляют интеллектуальные приемы, которым следует тот или иной арабский автор.

¹⁵ Arabische Chrestomathie. Ausgewählte Lesestücke arabischer Prosaschriftsteller nebst einem Anhang, einige Proben altarabischer Poesie enthaltend. Mit vollständigem Glossar von Ernst Harder, Dr. phil. Heidelberg. Julius Groos' Verlag, 1909. Наверное, так выглядит немецкий титульный лист этого издания. Собственно говоря, сохранился только арабский титульный лист: *Кутаб мухтарат ал-луга ал-'арабиййа. Та'лиф ад-дуктур Арнст Хардар. Хайдалбарг. Мактабат Йулийус Крус, 1909.*

¹⁶ Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть оглавление издания 1911 г.: Arabische Chrestomathie. Ausgewählte Lesestücke arabischer Prosaschriftsteller nebst einem Anhang, einige Proben altarabischer Poesie enthaltend. Mit vollständigem Glossar von Ernst Harder, Dr. phil. Heidelberg. Julius Groos' Verlag, 1911, S. VII–VIII.

¹⁷ Der Verfasser. Vorrede // Arabische Chrestomathie. Ausgewählte Lesestücke arabischer Prosaschriftsteller nebst einem Anhang, einige Proben altarabischer Poesie enthaltend. Mit vollständigem Glossar von Ernst Harder, Dr. phil. Heidelberg. Julius Groos' Verlag, 1911, S. III–VI.

Поначалу, отмечает Э. Хардер, он намеревался ограничиться лишь выдержками из произведений прозаиков, но впоследствии включил в «Хрестоматию» ряд стихотворений, заимствованных из арабской поэтической антологии, изданной великим немецким востоковедом Т. Нельдеке (1836–1930)¹⁸ и уже известным читателю А. Мюллером¹⁹ (S. 357–363²⁰). Стихотворения, помещенные в Приложении (Anhang) представляют наиболее типичные жанровые и тематические образцы арабской поэзии доисламской, а также раннесредневековой эпохи.

Э. Хардер приводит в своей «хрестоматии» ряд коранических сур, посвященных пророку Йусуфу (ветхозаветному Иосифу). Эти суры, как считает составитель, вполне понятны даже начинающему арабисту благодаря присущей им безыскусственной красоте (S. 4–15; это суры Открывающая книгу (1), Йусуф (12), Очищение (веры) (112), Рассвет (113) и Люди (114). За выдержками из Корана следует пассаж из комментария к Корану богослова и филолога XIII–XIV вв. ал-Байдави²¹ к суре Скот (6) (аяты 74–83) (S. 15–19). Эти аяты, отмечает Э. Хардер, описывают зарождение веры в Бога у Ибрахима (ветхозаветного Авраама). В свое время они произвели глубокое впечатление на И.В. Гете (1749–1832)²².

¹⁸ О Т. Нельдеке см.: *Крачковский И.Ю.* Памяти Теодора Нельдеке // Академик Игнатий Юлианович Крачковский. Избранные сочинения. М.–Л.: Изд-во Академии наук СССР. Т. V. с. 329–336.

¹⁹ *Delectus carminum arabicorum. Carmina selegit et edidit Th. Noeldeke. Glossarum coxfecit A. Mueller. Berolini – London – New York.* H. Reuther's Verlag-sbuchhandlung – Williams & Norgate – B. Westermann & Co., 1890.

²⁰ Таким образом мы обозначаем страницы, на которых размещается в «Хрестоматии» тот или иной текстовой отрывок.

²¹ См. о нем: *Robson J. Al-Baydawi* // *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* (далее EI2). Vol I. Photomechanical Reprint. Leiden. E.J. Brill, 1986, p. 1129.

²² Э. Харрман отмечает, что это обстоятельство было незадолго до публикации хрестоматии открыто австрийским историком литературы Якобом Минором (1855–1912): *Minor J. Goethes Mahomet. Ein Vortrag.* Jena. Eugen Diederichs, 1907, S. 19, 20, 39. И.В. Гете пользовался латинским переводом итальянского востоковеда и переводчика, католического священника Людовико Мараччи (1612–1700) и немецким переводом германского теолога и семитолога Давида Фридриха Мегерлина (1699–1778). См. об этом: *Mommsen K. Goethe und die Arabische Welt.* Frankfurt am Main. Insel, 1988, S. 158, 163, 179–193.

После, продолжает Э. Хартман, читатель сталкивается с рядом хадисов из сборника *Сахих* ал-Бухари (810–870)²³ (S. 19–26).

Значительную часть объема «Хрестоматии», продолжает составитель, занимают выдержки из *ал-Мукаддимы* (этот труд немецкий арабист называет «Prolegomena») знаменитого Ибн Халдуна (1332–1406)²⁴. Включая такие пассажи в свой труд, Э. Хардер, по его признанию, стремился не только дать представление об идеях великого мыслителя, но и показать особенности жизни общества, в котором родился и вырос магрибинский ученый (S. 26–78).

Далее, по каким-то причинам не упомянув о предисловии к *Китаб ал-харадж* Абу Йусуфа (731–798)²⁵ (S. 79–102), Э. Хардер указывает на выдержки из компендиума по фикху известного правоведа Абу Шуджа' (ок. 1043 – после 1107)²⁶ (S. 102–111).

Арабская наука о языке представлена в «Хрестоматии» разделом о глаголах из трактата богослова, законоведа и филолога аз-Замахшари (1075–1144)²⁷ *ал-Муфасссал* (S. 111–143). Содержание этого пассажа станет абсолютно понятно студентам, считает Э. Хардер, после проработки его «Грамматики арабского разговорного языка»²⁸.

²³ Об ал-Бухари см.: *Бойко К.А.* Ал-Бухари // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Главная редакция восточной литературы «Наука». 1991. С. 44.

²⁴ См. об Ибн Халдуне и его трактате: *Бациева С.М.* Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». М.: Главная редакция восточной литературы «Наука». 1965.

²⁵ Об Абу Йусуфе и его сочинении см.: *Хисматуллин А.А.* «Китаб ал-харадж» Абу Йусуфа // Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи. Китаб ал-харадж (Мусульманское налогообложение) / пер. с араб. и комм. А.Э. Шмидта. Супракомм. А.С. Боголюбова. Подготовка к изданию, вступит. Ст. и указатели А.А. Хисматулина. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 2001. С. XXVI–XXXIII.

²⁶ См.: *Schacht J.* Abu Shudja' // EI2. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E.J. Brill, 1986. P. 150–151.

²⁷ См. о нем: *Халидов А.Б.* Аз-Замахшари // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Главная редакция восточной литературы изд-во «Наука». 1991. С. 74–75.

²⁸ *Arabische Konversations-Grammatik mit besonderer Berücksichtigung der Schriftsprache* von Ernst Harder, Dr. phil. Mit einer Einführung von Professor Martin Hartmann, Lehrer des Arabischen am Orientalischen Seminar zu Berlin. Heidelberg. Julius Groos' Verlag, 1898.

Объясняя далее характер материалов, включенных в «Хрестоматию», ее автор отмечает дидактический характер наставительных речений из *Атвак аз-захаб* того же аз-Замахшари (S. 143–150) и пословиц из собрания филолога ал-Майдани (ум. 1124)²⁹ (S. 150–156).

Характеризуя выдержки из «Космографии» (*‘Аджа’иб ал-махлакат ва гара’иб ал-мауджудат*) ал-Казвини (ок. 1203–1283)³⁰ (S. 157–192) – в них содержатся пассажи, посвященные Басре, Багдаду, малоазийскому Эфесу и Стране франков, – Э. Хардер отмечает, что описания обоих арабских городов включают в себя жития мужей, которые прославились в тех городах, а в описании Эфеса имеется один из вариантов знаменитой легенды о Семи отроках эфесских³¹.

Жанр исторических сочинений, отмечает далее автор «Хрестоматии», представлен рассказом о кончине второго Праведного халифа ‘Омара б. ал-Хаттаба (634–644) из «Анналов» знаменитого арабо-мусульманского историка и правоведа ат-Табари (838–923)³² (S. 192–199). Важным в связи с этим Э. Хардер считает то обстоятельство, что в повествовании ат-Табари присутствуют цепи имен передатчиков того или иного исторического предания (*иснады*). *Иснады* составитель «Хрестоматии» называет арабским исследовательским методом, который применялся при изучении истории³³.

И завершается собрание классических текстов образцом средневековой личной переписки и образцом средневекового делового документа (S. 199–201)³⁴.

²⁹ См. о нем: *Sellheim R.* Al-Maydani // *EI2*. Vol. VI. Leiden. E. J. Brill, 1991. P. 913–914.

³⁰ Об ал-Казвини и его сочинениях см.: *Крачковский И. Ю.* Арабская географическая литература. М.: «Восточная литература» РАН, 2004. С. 358–366, с. 358–366.

³¹ См.: *Нестерова О.Е.* Семь спящих отроков эфесских // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С.А. Токарев. М.: Советская энциклопедия. 1982. Т. 2. с. 426–427. О собственно исламской версии этой легенды см.: *Paret R.* Ashab al-Kahf // *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden. E.J. Brill. 1986. P. 691.

³² См. об ат-Табари: *Микульский Д.В.* Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас‘уди «Золотые копи и россыпи самоцветов» («Мурудж аз-захаб ва ма‘адин ал-джаухар»). X век. М.: «Восточная литература» РАН, 2006. С. 31.

³³ Об *иснаде* см.: *Микульский Д.В.* Указ. соч. С. 32–33.

³⁴ Эти тексты, отмечает Э. Хардер, воспроизводятся в «Хрестоматии» по публикации другого немецкого арабиста, Отто Лота (Otto Loth (1844–1881), идентифицировать которую нам не удалось.

Для того чтобы читать материалы, представляющие классический арабский язык, полагает Э. Хардер, следует обладать существенными грамматическими познаниями.

Гораздо менее сложны для понимания, считает он, тексты, представляющие арабский язык постклассического периода, — «Второе путешествие Синдбада» из «Книги тысячи и одной ночи»³⁵ (S. 201–212), а также выдержки из романа Джирджи Зайдана (1861–1914)³⁶ «Беглый мамлюк» (S. 212–220) и «Географическое описание Египта» того же автора (S. 220–226).

Характеризуя газетные и журнальные статьи, включенные в «Хрестоматию», которые были почерпнуты из различных египетских периодических изданий (S. 226–256), составитель пособия отмечает, что эти материалы весьма полезны для изучения современного ему арабского языка. Чрезвычайно важно, подчеркивает Э. Хардер, что пресса представлена различными жанрово-тематическими образцами. После проработки этих материалов учащиеся вполне овладеют навыком чтения арабской периодической печати.

Завершая «Предисловие», Э. Хардер характеризует включенный в «Хрестоматию» словарь (S. 364–520), построенный по корневому принципу. Он признает, что изначально стремился сделать словарь как можно более полным, однако ограниченность объема пособия заставила его многое сократить.

И, наконец, Э. Хардер пишет, что условия функционирования издательского дела и книготорговли способствовали тому, что на основе немецкой версии «Хрестоматии» он также подготовил ее французскую и английскую версии³⁷.

³⁵ О рассказах Синдбада в составе сборника «Книга тысячи и одной ночи» см.: *Фильштинский И.М.* История арабской литературы. X–XVIII века. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1991. С. 555–557.

³⁶ См. об этом крупнейшем деятеле арабской культуры Нового времени: *Крачковский И.Ю.* Зейдан // Академик Игнатий Юлианович Крачковский. Избранные сочинения. М.–Л. Изд-во Академии наук СССР, 1956. Т. III. С. 234–237.

³⁷ [Harder E.] *Chrestomathie Arabe: morceaux choisis tires des prosateurs arabes. Avec un appendice consacré à la poésie arabe ancienne.* Edition française par Robert Armez. Paris. Boyveau & Chevillet, 1911 (полное библиографическое описание этого издания нам оказалось недоступным); [Harder E.] *Arabic Chrestomathy...*

Э. Хардеру принадлежит ряд трудов учебного и справочного характера по арабскому языку, из которых автору этих строк, помимо названных «Хрестоматии» и «Грамматики разговорного арабского языка», оказались доступными следующие два его сочинения:

Kleine Arabische Sprachlehre von Dr. Ernst Harder. Fünfte Auflage. Neuarbeitet von Dr. Rudi Paret Professor an der Universität Tübingen. Heidelberg. Julius Groos' Verlag, 1953;

Schlüssel zu den Übungstücken der Kleinen Arabischen Sprachlehre von Dr. Ernst Harder und Dr. Rudi Paret Professor an der Universität Tübingen. Siebente Auflage. Heidelberg. Julius Groos' Verlag, 1959.

Библиографическое описание двух последних учебных пособий свидетельствуют о том, что плоды научно-методического творчества Э. Хардера оказались востребованы среди германских арабистов и всех, интересующихся арабским языком, и значительно позже его смерти – в частности в переработке младшего современника Э. Хардера, также известного арабиста Р. Парета (1901–1983)³⁸.

Думается, из сказанного ясно, что «хрестоматия» Хардера, сравнительно с трудом Арнольда, охватывает гораздо более широкий спектр текстов. Их проработка, по всей видимости, была направлена на то, чтобы подготовить учащегося в том числе и к практической деятельности на Ближнем Востоке, так как тексты, представляющие язык XIX–XX вв., весьма многочисленны и объемны. Кроме того, упоминая о И. В. Гете и его интересе к мусульманскому Священному Писанию, Э. Хардер стремился включить свою «Хрестоматию» в общий контекст немецкой культуры.

Как и экземпляр хрестоматии Арнольда, экземпляр труда Хардера имеет многочисленные карандашные пометки на русском и немецком языках, сделанные Х. К. Барановым.

by Ernst Harder. London – Boston – Heidelberg; Arabic Chrestomathy. Selected passages from Arabic prose-writers with an Appaendix containing some specimens of Arabic poetry. With a complete Glossary by Ernst Harder, Dr. phil. London – Heidelberg. Julius Groos, 1911, (словарь к английской версии «Хрестоматии» был переведен протестантским пастором из Бейрута Джеймсом (Йа'кубом) Бушананом (Р.VI). Понятное дело, что информация об этих публикациях отсутствовала в предисловии к изданию 1909 г.

³⁸ См. о нем: *Bobzin: H. Paret, Rudi // Neue Deutsche Biographie. Zwanzigster Band. Berlin. Duncker und Humblot, 2001. S. 64.*

Так что обе хрестоматии являются теми источниками арабского языка, с которыми работал наш великий предшественник, готовясь к осуществлению главного дела своей жизни.

Будем же, по мере наших сил, равняться и на самого Х.К. Баранова, и на тех замечательных немецких арабистов, труды которых стали для него существенным подспорьем и источником в познании неисчерпаемого арабского языка.

Библиография

- Бациева С. М.* Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». М., Главная редакция восточной литературы «Наука». 1965.
- Бойко К. А.* Ал-Бухари // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Главная редакция восточной литературы «Наука». 1991.
- Бопп (Ворр) Франц* // Большая советская энциклопедия. 3-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1970.
- Крачковский И. Ю.* Арабская географическая литература. М.: «Восточная литература» РАН, 2004.
- Крачковский И. Ю.* Памяти Теодора Нельдеке // Академик Игнатий Юлианович Крачковский. Избранные сочинения. М.–Л.: Изд-во Академии наук СССР. Т. V.
- Крачковский И.Ю.* Зейдан // Академик Игнатий Юлианович Крачковский. Избранные сочинения. М.–Л. Изд-во Академии наук СССР, 1956. Т. III.
- Микульский Д. В.* Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас‘уди «Золотые копи и россыпи самоцветов» («Мурудж аз-захаб ва ма‘адин ал-джаухар»). X век. М.: «Восточная литература» РАН, 2006.
- Микульский Д. В.* Главный труд Августа Мюллера: живые традиции отечественной и западной арабистики // *Мюллер А.* История ислама от основания до новейших времен в 4 т. / отв. ред. Д. В. Микульский. М.: Издательский дом «Рубежи XXI», 2018, Т. 1.
- Мюллер А.* История ислама от основания до новейших времен. В 4 т. / отв. ред. и автор комм. Д. В. Микульский. М.: Издательский дом «Рубежи XXI» – Изд-во «Медина», 2021. Т. 2.
- Мюллер А.* История ислама от основания до новейших времен. В 4 т. / Отв. ред. Д. В. Микульский, комм. А. А. Куделина и В. А. Кузнецова. М.: Издательский дом «Рубежи XXI», 2021. Т. 4.
- Нестерова О. Е.* Семь спящих отроков эфесских // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская энциклопедия.

1982. Т. 2. Paret R. Ashab al-Kahf // EI2. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden. E. J. Brill. 1986.
- Фильштинский И. М.* История арабской литературы. V – начало X века. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985.
- Фильштинский И. М.* История арабской литературы. X–XVIII века. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1991.
- Халидов А. Б.* Аз-Замахшари // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Главная редакция восточной литературы изд-во «Наука». 1991.
- Хисматулин А. А.* «Китаб ал-харадж» Абу Йусуфа // Абу Йусуф Йа‘куб б. Ибрахим ал-Куфи. Китаб ал-харадж (Мусульманское налогообложение) / пер. с араб. и комм. А.Э. Шмидта. Супракомм. А. С. Боголюбова. Подготовка к изданию, вступит. Ст. и указатели А. А. Хисматулина. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 2001.
- Шуйская Н. М.* Хрестоматия по современной арабской литературе. В 2-х. ч., 2-е изд., расширенное. М.: МГИМО, 2018.
- Arabische Chrestomathie. Ausgewälte Lesestücke arabischer Prosaschriftsteller nebst einem Anhang, einige Proben altarabischer Poesie enthaltend. Mit vollständigem Glossar von Ernst Harder, Dr. phil. Heidelberg. Julius Groos’ Verlag, 1911.
- Arabische Chrestomathie. Ausgewälte Lesestücke arabischer Prosaschriftsteller nebst einem Anhang, einige Proben altarabischer Poesie enthaltend. Mit vollständigem Glossar von Ernst Harder, Dr. phil. Heidelberg. Julius Groos’ Verlag, 1909.
- Arabische Konversations-Grammatik mit besonderer Berücksichtigung der Schriftsprache von Ernst Harder, Dr. phil. Mit einer Einführung von Professor Martin Hartmann, Lehrer des Arabischen am Orientalischen Seminar zu Berlin. Heidelberg. Julius Groos’ Verlag, 1898.
- Bobzin: H.* Paret, Rudi // Neue Deutsche Biographie. Zwanzigster Band. Berlin. Duncker und Humblot, 2001.
- Chrestomathia Arabica quam e libris mss. vel impressis rarioribus collectam edidit Dr. Fr. Aug. Arnold. Pars I textum continens. Halis – Londini – Parisiis. C.E.M. Pfeffer – Williams et Norgate – Albert Franck, MDCCCLIII (1853).
- Chrestomathia Arabica quam e libris mss. vel impressis rarioribus collectam edidit Dr. Fr. Aug. Arnold. Pars I textum continens. Halis – Londini – Parisiis. C.E.M. Pfeffer – Williams et Norgate – Albert Franck, MDCCCLIII (1853).
- Chrestomathia Arabica quam e libris mss. vel impressis rarioribus collectam edidit Dr. Fr. Aug. Arnold. Pars II glossarium continens. Halis–Londini–

- Parisiis. C.E.M. Pfeffer – Williams et Norgate – Albert Franck, MDCCCLIII (1853).
- Delectus carminum arabicorum. Carmina selegit et edidit Th. Noeldeke. Glossarum coxfecit A. Mueller. Berolini – London – New York. H. Reuther's Verlagsbuchhandlung – Williams & Norgate – B. Westermann & Co., 1890.
- Der Verfasser. Vorrede // Arabische Chrestomathie. Ausgewählte Lesestücke arabischer Prosaschriftsteller nebst einem Anhang, einige Proben altarabischer Poesie enthaltend. Mit vollständigem Glossar von Ernst Harder, Dr. phil. Heidelberg. Julius Groos' Verlag, 1911.
- Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts von Johann Fück. Leipzig. Otto Harrassowitz, 1955.
- [Harder E.] Arabic Chrestomathy...by Ernst Harder. London – Boston – Heidelberg; Arabic Chrestomathy. Selected passages from Arabic prose-writers with an Appaendix containing some specimens of Arabic poetry. With a complete Glossary by Ernst Harder, Dr. phil. London – Heidelberg. Julius Groos, 1911.
- [Harder E.] Chrestomathie Arabe: morceaux choisis tires des prosateurs arabes. Avec un appendice consacré à la poésie arabe ancienne. Edition française par Robert Armez. Paris. Boyveau & Chevillet.
- Heyd [Wilhelm] Wolff: Philipp W. // Allgemeine Deutsche Biographie. Vier- und vierzigster Band. Leipzig. Verlag von Duncker und Humblot, 1898..
- Minor J. Goethes Mahomet. Ein Vortrag. Jena. Eugen Diederichs, 1907.
- Mommsen K. Goethe und die Arabische Welt. Frankfurt am Main. Insel, 1988.
- Ph. Wolff. Arnold: Dr. Fredrich August A. // Allgemeine Deutsche Biographie. Erster Band. Leipzig. Verlag von Duncker und Humblot, 1875.
- Robson J. Al-Baydawi // The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden. E.J. Brill, 1986.
- Schacht J. Abu Shudja' // EI2. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Sellheim R. Al-Maydani // EI2. Vol. VI. Leiden. E. J. Brill, 1991.

Глава 5

ДУХИ И ДЖИННЫ МАГРИБИНСКИХ ПОЭТОВ (опыт поэтической антропологии)

Представления о природе поэтического творчества у разных народов так или иначе связаны с вмешательством в жизнь человека потусторонних сверхъестественных сил, придающих ему способности, не присущие обычным людям.

Регион Арабского Запада – Магриба – издревле считался у арабов местом господства таинственных и загадочных сил, оказывающих ощутимое воздействие на повседневную жизнь людей. Природа этих представлений, несомненно, заслуживает специального внимания ученых. Так, по мнению российского профессора Р.Г. Ланды, и в наши дни берберы Алжира в большей степени, нежели арабы, склонны к сохранению собственного фольклора, и это явление имеет давнюю историческую традицию. Именно в силу того, что среди берберов столь широко распространены волшебные сказки, эти загадочные жители великой пустыни издревле приобрели среди арабов репутацию колдунов. С этим, считает Р. Г. Ланда, связан, к примеру, и образ злого волшебника-магрибинца в книге «Тысяча и одна ночь»¹.

В то же время многие современные ученые подтверждают и факт сосуществования в странах современного Магриба двух традиций народной поэзии: городской песенной на *мальхуне*, истоки которой восходят к временам расцвета классической цивилизации арабского аль-Андалуса, и бедуинской, произведения которой сочиняются на бедуинских диалектах².

Эти положения позволяют исследователю сопоставить памятники двух существенных компонентов поэтической традиции ре-

¹ Миккульский Д.В. Среди алжирских литературоведов и писателей (на конференции в провинции Бурдж Бу' Арридж) // Восток (Oriens) 2012. № 3. С. 145.

² Миккульский Д.В. Указ. соч. С. 143.

гиона стран Магриба в контексте представлений носителей этой культуры о сущности поэтического творчества.

Ведь живое присутствие Андалусии – *бияд аль-Адалус*, несомненно, ощутимо в сегодняшних странах Арабского Магриба – Алжире, Тунисе, Марокко. Свидетельства этого значительного культурного воздействия выходцев из аль-Андалуса можно легко найти в самом облике многих приморских городов, например Бизерты, построенных беженцами с Пиринейского полуострова. Их улицы, старинные дома, мостики и фонтаны, изысканные минареты, и сами названия (Каль'ат аль-Андалус) столь напоминают нам историческую мусульманскую Испанию. В то же время названия туристических гостиниц и ресторанов (например, «ат-Тарги» – «*туареги*», или «Тассили» – по имени плато с доисторическими наскальными рисунками) воспроизводят специфику местного колорита. И это неудивительно, постольку само завоевание Пиринейского полуострова в начале VIII в. осуществлялось берберскими войсками Тарика бен-Зияда под духовным руководством мусульманских имамов-арабов, а многие жители современных магрибинских городов (например, Беджаи и др.) имеют прямые андалусские корни³. В то же время считается, что большинство арабов, населяющих современные страны Магриба, являются потомками североарабийских племен Бану Хиляль и Бану Сулайи, изначально обитавших в аль-Хиджазе⁴.

Основные тенденции классического периода истории арабо-мусульманской Испании отражены в уникальном памятнике средневековой арабской литературы Андалуса «Послания о двойниках и злых духах» (*Рисалат ат-таваби ва-з-заваби*) поэта и теоретика литературы Ибн Шухейда (992–1034).

Историю развития арабской литературы в Испании принято разделять на три основных периода:

- VIII – конец X в. – период упрочения и распространения на арабо-мусульманском Западе, Магрибе, восточноарабской традиции, принесенной арабскими и берберскими завоевателями Иберийского полуострова («период подражания»);

³ Миккульский Д.В. Указ. соч. С. 141.

⁴ Миккульский Д.В. Указ. соч. С. 132, 137.

- XI – середина XII в. – период «обновления», возникновения в андалузской литературе новых, оригинальных черт, становления самобытной андалузской литературы в рамках общеарабской классики;

- XII–XV вв. – период упадка арабо-мусульманской литературной традиции в Андалусе.

При этом оригинальность андалузской литературы следует рассматривать в рамках классической восточноарабской литературы, которая была непосредственным источником литературного процесса в Арабском Андалусе и оставалась здесь высоко авторитетной на протяжении всего периода господства мусульман в Испании.

Начало периода литературного «обновления» совпало с большими политическими потрясениями в Андалусе, драматическим распадом Кордовского халифата Амиридов, войнами и междоусобицами так называемой «берберской смуты» (араб. *фитны*), охватившей более двух десятилетий 1010–1030-х годов, и с последующим распадом страны на мелкие удельные княжества.

Крупнейший специалист по арабской средневековой поэзии А.Б. Куделин в своей работе «Классическая арабо-испанская поэзия (конец X – середина XII в.)» отмечал, что период межарабской смуты (фитны) и последовавший за распадом Кордовского халифата режим правления мелких удельных княжений (*мулюк ат-таваиф*) привел к застою и регрессу в сферах политики и экономики, но в то же время и к политическому подъему отдельных андалузских городов, их автономизации как возрождению доисламской полисной традиции региона в новых социополитических условиях⁵. В области науки и литературы этот период ознаменовал новую стадию подъема и развития, возрастание роли культурных центров и оживление придворной жизни в многочисленных удельных владениях, возникновение в Испании сильной «андалузской партии», выступавшей против «восточной опеки» за признание равноправия арабо-испанской литературы в рамках арабской классики»⁶.

⁵ Куделин А.Б. Классическая арабо-испанская поэзия (конец X – середина XII в.). М.: Главная редакция восточной литературы «Наука», 1973.

⁶ Там же.

Одним из первых авторов, творчество которых принадлежит периоду становления оригинальной андалузской литературы, был Абу Амир ибн Аби Мерван ибн Шухейд (992–1034) – поэт, прозаик, литературный критик, интересный даже своей судьбой как живой участник событий, имевших громадное значение для всей мусульманской Испании. Его «Послание о двойниках и злых духах» стало одним из первых известных нам произведений собственно андалузской литературы.

Детство Ибн Шухейда прошло в атмосфере изысканной роскоши, окружавшей его отца – влиятельного визиря при блестящем дворе Амиридов. Однако судьба трагически переменилась после взятия берберскими войсками Кордовы. С тех пор практически вся его сознательная жизнь проходила в скитаниях, охвативших почти весь тревожный период смутного времени – *фитны*. Поэт скончался вскоре после долгожданного возвращения в родной город Кордову – в 1034 г., в уже начавшийся период правления удельных князей – *мулюк ат-таваиф*. Бурные события этой эпохи отразились не только на личной судьбе автора, но и на всем его литературном творчестве, поэтому по написанному уже в конце жизни (1028 г.) произведению «Послание о двойниках и злых духах» (*Рисалат та-таваби ва-з-заваби*) можно судить не только об общих особенностях его мировоззрения, но и о тех принципах, которыми этот талантливый литератор-адиб руководствовался в своем творчестве.

В «Послании о двойниках и злых духах» собрано множество поэтических и прозаических отрывков из произведений как самого Ибн Шухейда, так и других известных арабских поэтов и прозаиков, начиная от доисламских поэтов (Имр уль-Кайса, Тарафы), признанных классиков (Абу Таммама), и вплоть до современников самого Ибн Шухейда (например, Ибн аль-Ифлили).

По существу, это произведение является поэтическим трактатом, облеченным в форму вымышленного путешествия в страну джиннов. В нем автор обращается к традиционному древнеарабскому преданию о шайтанах, таинственных джиннах-духах поэтов, уже в самом начале произведения напоминая предполагаемому читателю широко распространенное среди арабов представление о том, что литературное творчество не под силу простому

смертному. Это джинны, сверхъестественные силы вещают устами поэтов, когда они творят свои произведения. Да и сам автор признается, что может создавать хорошие стихи только в определенном состоянии духа.

Он предлагает вниманию адресата послания своего друга Абу Бакра рассказ о некоем «чуде из чудес» – о встрече со своим собственным двойником по имени Зухейр ибн Нумейр и о путешествии с ним в ту страну, где обитают духи поэтов. Там Ибн Шухейд встречается с джиннами-двойниками известных поэтов и прозаиков, с джиннами-критиками и даже с джиннами-животными. Именно эти встречи и несут главную смысловую нагрузку в произведении. Они служат основной идейно-художественной цели автора – самоутверждения как художника слова, не уступающего в мастерстве признанным авторитетам Арабского Востока.

Подобное стремление к ориентации и самоутверждению в рамках классической арабской литературной традиции, попытка дать анализ этой традиции, выработать свой собственный взгляд на нее, дать ей свое истолкование – непосредственно связывает творчество Ибн Шухейда с литературными исканиями его эпохи и последующих поколений андалузских литераторов.

Андалузская критика, одним из создателей которой стал и сам Ибн Шухейд, уже начиная с XI в. путем сравнения новой андалузской поэзии с известными образцами восточной арабской классики ставит своей целью доказать, что андалузская литература не менее богата, интересна и разнообразна, чем восточная, и именно эта идея утверждения равноправия арабо-испанской литературы в рамках общеарабской классической традиции, стремление к переориентации, переосмыслению некоторых моментов традиционной арабской культуры, поиск критериев самостоятельности, независимости суждений и оценок лежит в основе всего процесса становления оригинальной арабо-испанской литературы Средневековья. Именно это стремление приводит к смещению акцентов, к нетрадиционности отбора и аранжировок различных элементов восточно-арабской культуры, и некоторой *детрадиционализации* восточной традиции.

В этом аспекте можно наблюдать ряд моментов, структурирующих художественную форму «Послания о двойниках и злых

духах». В рамках подобного характерного стремления андалузского автора к обновлению как возвращению к началу, «*изначально-сти*», следует рассматривать и один из основных моментов содержания трактата Ибн Шухейда, а именно его анализ традиционных взглядов на поэтическое творчество. С этой точки зрения все «Послание о двойниках и злых духах» можно понимать как развернутую реализацию того художественного приема, который отечественными структуралистами вслед за создателем этого термина В. Шкловским был определен как «*остранение*»⁷.

Не случайным было уже само обращение Ибн Шухейда к легенде о джиннах-двойниках, так как с ней во многом связаны традиционные представления арабов о сущности поэзии, возникшие еще в незапамятные времена доисламской джахилии. (Отголоски этих представлений проникли со временем и в Европу, и, вероятно, в этом смысле можно вспомнить, к примеру, слова Фауста Гете: «Жду от *духов* слов и сил».)

Известно, что пророк мусульман Мухаммад, стремясь отмежеваться от бывших в его время вполне обыденными представлений о поэтическом «вдохновении» как наитии джиннов и от других прежних культов и верований в целях сохранения чистоты новой монотеистической религии, объявил поэтов приспешниками сатаны и неоднократно предрекал им место в Аду. Ибн Шухейд уже не мог пользоваться термином «*шайтан*» в том безобидном нейтральном смысле, в котором он бытовал в среде джахилийских арабов, где были распространены представления о «шайтанах поэтов» – *шаятын аш-шуара*. И он дает свои собственные названия этим же сверхъестественным силам: «двойники», «спутники поэтов» (*таваби, асхаб аш-шуара*). При этом в своем трактате он придает каждому из них свое конкретное физическое воплощение, свой вполне зримый образ.

Так, первоначально создается впечатление, что автор приводит рассказ о путешествии в страну джиннов в подтверждение древней легенды. Однако дальнейшее развитие повествования через постепенное смещение акцентов ломает рамки традиции и приводит фактически к противоположным результатам.

⁷ Шкловский В.Б. Тетива: о несходстве сходного. М.: Сов. писатель, 1970. С. 230.

Изначально реальный план повествования (обращение к другу, рассказ о детстве, воспоминания о годах учения) сменяется планом фантастическим, нереальным, причем элементы фантастики все более усиливаются по мере развития повествования. Фантастическим является уже самый момент появления джинна-двойника Ибн Шухейда (должно быть, это одно из наиболее ранних появлений мотива явления нечистой силы к автору в ученой литературе Европы, хотя и принадлежащий восточной традиции).

Первый возглас этой нечисти:

– *Дрожишь ты, о сын человеческий?*

Он напоминает нам о знаменитом пушкинском вопросе «Дрожишь ты, Дон Гуан?». Но характерен и ответ Ибн Шухейда – не столь героический, сколь философский:

– *Ей-богу, нет. Каждому слову свое время. Как и человеку*⁸.

К фантастическим, сказочным принадлежит момент появления и исчезновения джиннов-двойников, например характерное появление двойника знаменитого арабского поэта-классика аль-Бухтури:

Разверзлись воды источника, и оттуда глянуло на нас лицо юноши, ясное, подобно молодому месяцу.

Также узнаваем и волшебный мотив путешествия – полет на спине удивительного коня. (Этот мотив может быть представлен как развернутая метафора быстрого бега коня, который словно «летит» вдаль.)

*...и он сказал: «Садись на спину коня». И мы отправились на нем, и понес он нас как птица, разрезая пространство за пространством, пересекая пустыню за пустыней, покуда я не увидел землю, не похожую на нашу*⁹.

Мотив полета, пути-дороги с остановками выполняет в «Послании о двойниках...» не только связующую, но и обрамляющую функцию, придавая этому произведению форму «путешествия» (ар. *рихля*), некоего единого пути с отдельными остановками.

Подобный фантастический момент еще более усиливается обыденным, непринужденным тоном повествования, столь несвойст-

⁸ Ибн Шухейд. Рисалат ат-таваби ва-з-заваби (Послание о двойниках и злых духах), Бейрут, б. г.

⁹ Там же.

венным нормативной стилистике средневековой словесности. Автор доверительно признается своему старому другу в том, что он по своему усмотрению выбрал лишь несколько встреч из тех, которые остались у него в памяти и что приводит лишь некоторые из них, так как ограничен размерами письма. Тем самым создается впечатление произвольного, не предвзятого отбора и описания встреч с двойниками тех или иных поэтов и прозаиков. В этом отношении характерны начальные диалоги, как бы зачины каждой встречи, построенные по типу:

Зухейр:

– *Кого ты хочешь еще (повидать)?*

Абу Амр:

– *Двойника Тарафы.*

Далее следует описание встречи с двойником поэта Тарафы.

Однако нам очевидно, что здесь в значительной мере присутствует момент отбора, поскольку автор лучше всего помнит те встречи, которые для него наиболее интересны. В их числе встречи с двойниками Имр уль-Кайса, Абу Таммама, аль-Бухтури, Абу Нуваса, аль-Мутанабби, аль-Джахиза, Бади аз-Замана и других крупнейших представителей средневековой литературной традиции арабов. Такой подбор авторов, представляющих именно восточноарабскую традицию, вряд ли является случайным. Большинство этих авторов, по свидетельствам самих андалузских исследователей той поры, пользовались наибольшей известностью в Андалусе. Так, Абу Бакр аль-Хайр (1108–1179) называет в числе наиболее авторитетных и популярных в Андалусе того времени авторов и произведений собрания муаллакат, антологию и диван Абу Таммама, диваны аль-Маарри, аль-Мутанабби, Абу Нуваса, аль-Бухтури и др. Поэтому, если на первый взгляд нам кажется, что в произведении Ибн Шухейда выбор того или иного поэта ничем особо не мотивирован, кроме произвольного желания самого автора Послания, то на самом деле такой подбор, очевидно, объясняется и тем интересом, которым они пользовались в среде андалузских филологов, ученых, ценителей словесности.

Так, вымысел наполняется в «Послании о двойниках...» исторически конкретным содержанием. За кажущейся немотивированностью, произвольностью, спонтанностью мотивов и построений

открывается особая обусловленность, вполне определенная закономерность, но при этом исчезает момент непостижимости, таинства, волшебства... Автор, по существу, отрицает мистический, потусторонний, характер поэтических сил. Та неведомая таинственная земля, где, по прежним представлениям арабов, живут двойники поэтов, оказывается отнюдь не коранической преисподней – в «Послании...» Ибн Шухейда она вполне реальна и даже очень привлекательна:

*...и я увидел землю, не похожую на нашу, с ветвистыми деревьями и душистыми цветами, и вздохнул воздух, не похожий на наш...*¹⁰

Самим ее обитателям, джиннам, хорошо известны все события, которые происходят в реальном мире людей. Так, двойник Абу Нуваса знает о том, что Ибн Шухейд сидел в тюрьме (возможно, что его интерес к этой стороне биографии автора «Послания...» объясним и определенными, не самыми приятными, эпизодами жизненного пути обоих).

Читатель произведения Ибн Шухейда видит, что все духи и двойники оказываются здесь вполне обыденными реальными существами, не чуждыми простых человеческих слабостей: они тщеславны, робки или заносчивы. При этом каждый занят каким-либо собственным делом: двойник Мутанабби преследует врага, дух Абу Нуваса выходит мертвецки пьяным, двойник Ибн аль-Ифлили увлечен литературной критикой. Потусторонний мир оказывается довольно правдивым и точным отражением реального, а традиционные представления о необычности поэтического творческого процесса обретают реальность, принимая фантастическую форму, переходящую в сферу некоего веселого абсурда. И тогда сама традиция начинает восприниматься читателем как фантастика, творческий вымысел. Можно увидеть, как андалузские авторы перестают довольствоваться традиционными подходами и трактовками процесса художественного творчества арабскими филологами-современниками. Именно это характерное для андалузской культуры стремление к переосмыслению традиционных понятий, попытка дать им собственное interpreta-

¹⁰ *Ибн Шухейд. Указ. соч.*

ние легко прослеживается в «Послании о двойниках и злых духах» Ибн Шухейда.

Лишая таинственные силы их сакрального характера, придавая духам и демонам человеческие черты, автор тем самым обращает внимание на способности, таланты самого человека, и прежде всего утверждает значимость своего собственного таланта и поэтического мастерства. Видимо, Ибн Шухейд делает это не только из понятного чувства тщеславия, присущего в той или иной мере любому художнику. Автор «Послания...» стремится не нарочито противопоставить самого себя представителям классической литературной традиции, он исподволь сравнивает, сопоставляет различные поэтические тексты и дает им свои оценки, хотя и скрытые за внешней увлекательной фабулой. Действительно, в его произведении судят и оценивают стихи нашего поэта двойники и духи, но ведь сами их оценки уже заранее предугаданы и оценены Ибн Шухейдом, который в зависимости от этого и выставляет своих героев-двойников в соответственном виде – от героического до гротескного.

Важнейший момент противопоставления, поэтического состязания, который конкретизируется в эпизодах поэтических поединков, – едва ли не основное художественное средство, которым пользуется автор «Послания о двойниках и злых духах» для раскрытия своих эстетических предпочтений.

Сравнивая свое собственное творчество с признанными классическими образцами, утверждая приоритет таланта художника, его врожденной способности чувствовать поэзию над схоластической ученостью книжников, над сухим, формальным подходом к оценке поэтических произведений, Ибн Шухейд разбивает традиционные представления о сущности высокой поэзии, проводит очевидную грань между литературным ремеслом и подлинным художественным творчеством.

Но Ибн Шухейд показывает, что эти понятия не знакомы арабским филологам – представителям традиционного направления.

Так, двойник Ибн аль-Ифлили начинает разговор с Ибн Шухейдом с традиционных вопросов:

У кого ты учился?

Знакомы ли тебе труды Сибавейхи?

Ответы Ибн Шухейда нарочито резки, презрительны. Он и вовсе отказывается отвечать, поскольку подобные вопросы, будучи традиционными критериями оценки средневекового арабского литератора, поэта, ничего не могут сказать ни о поэтическом мастерстве, ни о таланте художника и подлинном значении его творческого наследия. Ведь сам Ибн Шухейд убежден в том, что чувствовать и создавать подлинную поэзию могут и люди, не получившие специального классического образования и не проходившие курсов словесности у ученых-филологов. Этого не понять традиционалисту Ибн аль-Ифлили, и поэтому в изображении Ибн Шухейда его двойник в мире джиннов выглядит смешным и жалким в своей ограниченности.

Разоблачению филологических воззрений традиционалистов служат и другие художественные приемы, например **критический момент** в «Послании...» развивается параллельно моменту травестийного **осмеяния, пародирования** – от легкого сомнения к полному отрицанию и абсолютному неприятию. Соответственно этому движению усиливается и пародийное начало, переходя от мягкой иронии к гротеску и резкой, беспощадной сатире.

Уже в начальных эпизодах встреч Ибн Шухейда злобное отчаяние двойника аль-Бухтури, вынужденного признать себя побежденным в поэтическом споре (*«Чтоб ты пропал со своим спутником!»*), вызывает лишь улыбку. Ярость двойника Ибн аль-Ифлили уже просто смешна. К концу же «Послания...» исчезает даже сам смеховой момент, иллюзия словесной игры-шутки. Появляющиеся на последних страницах «Послания...» чудовищные образы животных – ослов, коров, – рассуждающих о канонах высокой литературы, – это уже жестокий сарказм. Если здесь и сохранен смеховой элемент, то это уже смех жестокого сатирика – угрюмый, злобный и мрачный.

Пародийность в этом произведении проявляется в снижении всех мотивов и основных смысловых моментов художественной формы. Чем проще и обыденнее описываются события, тем более усиливается пародийный эффект этого гротескного описания.

Расхождения во взглядах с творческими оппонентами в конце концов приводят героев к взаимному непониманию, к полной невозможности найти общий язык. Разговор словно ведется на раз-

ных языках: и непонимание языка противников приводит в конечном счете к полной трансформации их человеческой речи в звуки, издаваемые животными. Ибн Шухейд слышит уже какое-то бление овец, гогот гусей, мычание коров, ослиное ржание и т.д. Здесь уже непонимание гиперболизировано до предела, вплоть до полной трансформации самой художественной формы.

Момент полной трансформации художественной формы в основном определяет и характерную для этого «Послания...» гиперболизацию гротескной детали. Уродливый нос, нескладная фигура, животные черты, проглядывающие в каком-либо человеке, перерастают в откровенно звериные образы, полностью утратившие всякий человеческий облик.

Пародируется и загробный, потусторонний, момент, определяющий семантику уже самого названия произведения. Заявленное путешествие в немирскую обитель, сферу джинов и (злых?) духов снижается до формы веселого хождения по этой почти буколической «преисподней».

К тому же здесь само «поэтическое вдохновение» – нематериальное понятие, персонифицированное в образе духа-двойника, подчиняется мирским законам социальной иерархии. Так, двойник Ибн Шухейда – джинн Зухейр, – прежде чем отправиться с поэтом в страну джиннов, с опаской предупреждает:

Надо б спросить разрешения у старика-шейха...

Таким образом, с одной стороны, автор переносит действие в высокий вневременной, внепространственный план. С другой же он постоянно сопоставляет этот **нереальный**, фантастический, план (мир духов, мир Зухейра, спутника Ибн Шухейда) и план **реальный** (мир самого автора «Послания...», мир его адресата, жизнь Кордовы и обитателей всего Андалуса).

Обыгрывание контраста высокого и ничтожного, страшного и смешного, постоянная смена места действия, смена образов – масок с заранее заданными чертами, смена стилей, поэтических и прозаических отрывков и пародий, живописность языка (в том смысле, в котором мы можем говорить о **скульптурности** Ада у Данте), неразрывная связь глубинного смыслового момента с внешним описательным его проявлением; условно-символический контекст ситуаций при полном смещении временных границ, пол-

ном разрушении привычных понятий нормативной эстетики, вплоть до абсолютного травестийного осмеяния – таковы некоторые основные структурирующие моменты художественной формы «Послания о двойниках и злых духах» Ибн Шухейда, определяющие его стилистическое своеобразие, обусловленное особенностями мироощущения самого автора.

Это произведение Ибн Шухейда, написанное в 1022 г., явилось самым ранним произведением этого жанра в арабской Андалусии (*рисала* – араб. “послание”). В то же время нельзя не заметить в этом андалузском памятнике прямых аналогий с таким распространенным жанром средневековой словесности, как «видения» в их мусульманском варианте *сират исра ва-аль-ми'радж* – чудесное путешествие-вознесение пророка Мухаммада.

Если можно считать, что с жанровой точки зрения произведение Ибн Шухейда содержит многие признаки подобной литературы «видений», имеющей в своих вариантах такие разные и серьезные образцы, как «Мекканские откровения» (аль-Футухат аль-Маккийя) Ибн Араби или «Божественная комедия» Данте¹¹, то нельзя не заметить, что андалузский автор нарочито и открыто пародирует известный сакральный сюжет путешествия мусульманского пророка через семь небесных сфер на неведомом выючном животном Бураке в сопровождении ангела Джебраила. Ведь вместо пророков, от Адама до Ибрагима, его герой встречается в неведомой земле с духами-двойниками известных арабских поэтов, лучшим среди которых становится он сам, а вместо постижения божественных истин высших сфер автор показывает своему читателю, чем отличаются друг от друга эпигонская и истинная поэзия.

Тем самым на примере «Послания...» Ибн Шухейда мы снова видим, как повествовательная литература средневекового Андалуса уже в первых своих образцах стремилась к оригинальному прочтению и осмыслению традиционных форм и сюжетов, в нем можно выделить многие существенные моменты процесса становления жанров самобытной повествовательной литературы, например момент актуализации, перенос событий и явлений в настоящее, данное, время непосредственного повествования.

¹¹ Суворова А.А. *Lanterna magica* (Волшебный фонарь). М.: Новости. 2006.

Действительно, в «Послании...» Ибн Шухейда действуют одновременно и на равных правах как образы доисламских поэтов, так и литераторов – современников Ибн Шухейда во главе с ним самим. Все и вся здесь становится сущим, реально присутствующим.

Если считать форму диалогических бесед героя-автора с двойниками поэтов принципом построения трактата Ибн Шухейда, то можно отметить в качестве особенности этой формы своего рода **параллелизм** композиции, в которой нельзя не заметить также и признаки зарождения **драматического** жанра, хотя и сильно скованного стандартными рамками нормативной поэтики того времени.

Все встречи в «Послании...» строятся по одному принципу:

- первое знакомство;
- перепалка;
- чтение стихов (или прозаических отрывков);
- их оценка литератором.

Концовки эпизодов предельно лаконичны. Это обрывистые фразы типа:

И он скрылся в мгновение ока...

И мы ушли... – и тому подобные заключения.

В роли своего рода зачина, объединяющего ряд из нескольких эпизодов, выступает некий короткий, повторяющийся (также в различных вариантах) диалог Ибн Шухейда со своим двойником Зухейром, например:

– Кого ты еще хочешь повидать?

И мы отправились в путь.

Мы видим в этом произведении также одну из первых в классической арабской традиции попыток создания сложной системы образов – персонажей, в которой реальные живые люди, сам автор и его друг-адресат сосуществуют с образами метафизических духов, что заметно уже в самом его названии. Однако эта обращенность к потустороннему миру некоей «обратной реальности» обусловливает и то, что все они остаются лишь ограниченными авторской задачей масками, ярко и достоверно играющими предписанные им роли. Их нарочитая нормативность и детерминированность не дают возможности говорить о появлении настоящих ли-

тературных характеров, а отмечаемая рядом исследователей общая «книжность» и «нефигуративность» арабо-мусульманской культуры¹² лишает эти попытки их дальнейшего драматического потенциала, превращая именно прозаические жанры в паллиатив полноценного театрального искусства.

Необычную для традиционной арабской средневековой литературы функцию выполняют также и избыточные в тексте вкрапления поэтических и прозаических отрывков и пародий: «Послание о двойниках и злых духах» Ибн Шухейда является первым в андалузской литературе прозаическим произведением, где стихи приводятся не для пояснения или доказательства тех или иных авторских мыслей и идей, но имеют самостоятельное значение, они выполняют не вспомогательную, орнаментальную функцию, но играют самую активную роль в самой структуре этого «Послания...», являясь, по существу, основной целью и основной причиной его написания.

В «Послании...» Ибн Шухейда стихи становятся как непосредственным объектом (и даже объектом прямого действия), так и субъектом повествования, поскольку они оказывают прямое и решающее влияние на его движение, развитие сюжетной линии. Стихи не только изображают, но и сами служат прямым предметом изображения – как посредством собственно литературной пародии, так и опосредованно, через изображение образов джиннов-двойников поэтов, носителей определенных качеств, обусловленных особенностями литературных текстов.

При этом Ибн Шухейд как бы говорит с каждым поэтом и литератором на его языке, воссоздавая особенности его литературного лица: с Абу Нувасом на языке Абу Нуваса, с Джахизом – на языке Джахиза. А со своим основным оппонентом Ибн аль-Ифлили у него вообще нет общего языка, и эта литературно-критическая метафора мастерски обыграна автором в эпизоде их встречи-непонимания. Отсюда – присутствие в «Послании...» такого разнообразия стилей и красок, такая живописность и яркость языковой палитры этого уникального литературного произведения.

¹² Суворова А.А. *Lanterna magica* (Волшебный фонарь). М.: Новости. 2006. С. 33.

В «Послании о двойниках и злых духах» андалузского поэта рубежа X–XI вв. отразились основные тенденции развития самобытной арабской литературы средневекового Андалуса периода ее активного творческого становления: стремление к свободной ориентации и самоутверждению в рамках общеарабской классики; утверждение приоритета независимых критических оценок художественного творчества, качества литературных произведений над формальными критериями, традиционным подходом к их пониманию и трактовке; и в целом – переосмысление ряда существенных моментов восточноарабской литературной традиции вплоть до создания ее травестийного инварианта. В таком ключе предстает в этом произведении и мотив поэтического вдохновения – потусторонние образы двойников поэтов, таинственных духов и джиннов, воплотившие в себе все представления автора о сущности поэзии, роли и месте поэта в реальном мире.

Иной инвариант представлений о взаимоотношениях поэтической реальности и таинственных потусторонних сил мы встречаем в народной традиции, сохранившейся до наших дней устной поэзии туарегов и берберов Сахары – «людей молчания» – малоизученных кочевых племен Арабского Магриба, коренных обитателей отдаленных районов Марокко и Алжира, пустынных пространств Сахары, от саванн на границах Черной Африки до горных вершин Атласа. Эти произведения, сохранившие многие архаичные формы поэтической просодии, восходящей к доисламским образцам древнеарабской классической поэзии, отличаются оригинальностью трактовки поэтического творчества как особого психофизического состояния человеческой души в специфических геофизических условиях бытования этноса. При этом они сохраняют известные в арабском мире и у современных туарегов со времен Древней Аравии представления о том, что поэта вдохновляют на творческие озарения духи – джинны, или шайтаны, поэтов. Однако здесь можно говорить о специфике восприятия поэтического творчества в сообществе туарегов, которые считают, что их поэты обретают вдохновение не столько под воздействием этих духов, называемых ими «духами молчания», *кель-есуф*, сколько под влиянием самого состояния *есуф*, щемящего молча-

ния пустоты, тревожного ощущения отсутствия близкой человеческой души¹³.

Самоназвание туарегов: *имошаг* (вариант – *имоцаг*), *имазигены* – означает «свободные люди». Этнически этот народ ученые относят к группе берберов, распространенной также в районах Северного Мали, Нигера и Буркина-Фасо. Но хотя общепризнано, что язык данного народа группы берберов – *тамашек*, (вариант – *тамазиг*) принадлежит к группе берберских языков, антропологически туареги по своему внешнему виду сильно отличаются от берберов Атласских гор и районов Алжирской Кабилии. Характерной лингвокультуральной особенностью этого этноса является и до наших дней существующее у них особое «женское письмо», *тифинаг*, на языке *тамашек* (*тамазиг*), восходящее к древней ливийской письменности. Грамотные мужчины используют арабскую графику и алфавит, и все диалектальные варианты языка туарегов изобилуют арабскими вкраплениями-инклюзами.

Несмотря на наличие множества других специфических черт этого многочисленного этнического сообщества, именно **язык** является тем единственным самоопределяющим явлением, которое отличает их от окружающих и соседних народов, в том числе и мусульман, заставляет их чувствовать себя туарегами, а не арабами, бамбара, хауса или фульбе.

Особое значение языка, многократно замеченное во многих источниках изучения истории культуры туарегов Сахары, проявля-

¹³ Термин «туареги» является измененной формой арабского слова, бытовавшего в районах Сахары. *Тавариг* (вариант – *таварик*), форма множественного числа от арабского «*тарги*» – этнонима *Тарга*, являющегося местным названием района Феззана, который получил его по имени самого народа, исконно населявшего эти земли. Это слово знакомо с древности, оно встречается в арабской транскрипции с X в. в исторических хрониках арабских авторов. В XIV в. о жителях, носящих синее покрывало '*лисам*', упоминает Ибн Халдун. В XVI в. о странном народе, живущем посреди великой пустыни, рассказывал в своих заметках ученый-путешественник Лев Африканский. Однако сами туареги называют себя «*тавариг*» только в разговоре с иностранцами. Таким образом, название *туареги*, предполагающее наличие некоторого сообщества, обладающего определенными общими чертами, является, по существу, иностранным термином в их собственном языке и при этом относится в своей основе лишь к одной части из них – жителям сегодняшнего Феззана.

ется и в характерном смысловом наполнении понятия «*кель аваль*» («люди слова»). Обычно оно используется ими в противопоставлении понятию «*кель тамазиг*». Называться «людьми слова» значит для них не только представлять тех, кто просто владеет этим языком, но и тех, кто так или иначе заботится о своих словах, следит за своим языком и своей речью.

Эта особенность мироощущения, понимания самих себя в окружающем многогранном и многоликом мире понуждает исследователей обратить особое внимание на ту важнейшую роль, которую играет **слово** в этом пустынном пространстве без точных границ, без начала и конца.

Туареги, безусловно, чувствуют свою принадлежность к этому неуловимому пространству пустыни, следуя своим специфическим цивилизационным путем в общей истории человечества. Осознавая, что все обычные слова имеют свое место и время, проходят и забываются, они создали на своем языке слова поэтов, которые остаются в памяти потомков и благоговейно передаются из одного места и времени в другое в духе арабской традиции устной передачи *ар-ривая*.

Поэтические тексты туарегов с давних времен и до наших дней передаются изустно из поколения в поколение. Они питают и ту, в значительной степени, этноцентрическую словесную традицию, которая фиксируется европейскими исследователями уже в XX в. Ее образцы вполне справедливо могут быть названы «стихами» и «поэмами», поскольку они по своим формальным особенностям отвечают известным критериям о силлабо-тонической просодии. Это слоговые единицы постоянной длительности с одинаковыми окончаниями, где долгие и краткие фонемы чередуются по вполне определенным схемам. Ударения также расположены равномерно. При этом среди трех основных крупных жанров поэзии туарегов два являются хорошо известными для всех других этно-фольклорных поэтических традиций мира. Таковы песни, которые импровизируют женщины во время семейных или религиозных ритуальных церемоний и праздников, а также традиционные свадебные песни. Особое же внимание привлекает третий их жанр, получивший особое поэтическое название «песни, созданные в уединении».

Люди *кель-ахаггар* – коренные жители районов берберского Ахаггара – объединяют эти три жанра под одним общим названием *тесавит* (имя существительное от глагола *авей*, что означает одновременно и «носить», и «рассказывать»). Люди же из племени *кель-ферван* пользуются другим берберским словом *эзеле*, оставляя свой термин *тешевейт* (южный фонетический вариант *тесавит*) для обозначения именно жанра песен, созданных в одиночестве, в молчании, в уединении. Поэтому, говоря о поэзии и поэмах туарегов, исследователи обычно имеют в виду те произведения, которые люди из *кель-ферван* называют именно сочинениями, созданными в уединении (*тешевейт*). При этом многие информанты признают, что поэзия для всех этих людей – это лишь *семаль* и *тангельт*: лишь «свет» и «полутень» – озарения и намеки¹⁴.

Поэмы туарегов никогда не бывают анонимными, что достаточно нетипично для традиционных форм устной словесности. Туареги и сегодня обычно знают авторов и места, и события, при которых создавались эти поэтические тексты. В памяти поколений сохраняются слова людей, ушедших из жизни порой много десятилетий тому назад. Так не померкла спустя десятилетия слава великого поэта Аира по имени Габиддин аг Сиди Мухаммад (1850–1928). В поэзии туарегов в большинстве своем разрабатываются определенные обязательные образы классической арабской поэзии, известные с времен Средневековья, крупные поэты туарегов умеют придавать этим традиционным мотивам индивидуальные оттенки.

Специфично также само понимание носителями данной традиции особенностей поэтического творчества и критериев труда поэта. По их мнению, он должен мастерски владеть словесным материалом для умирения беспорядочных душевных чувств путем упорядочивания свободного потока речи:

*Упрямый нрав поэзии пускай он умирят
В своей душе. Без устали ее вертит и кружит.*

¹⁴ Туареги. Берберская антология. Культурная антропология и образцы фольклора туарегов. М.: ИВ РАН, 2012. С. 13.

*Пусть он ее стихам придаст закон и меру,
 Поток свободной речи туарегов перекроет,
 Чтоб в изобилии черпать затем стихи в нем,
 Один к другому их располагая в строках,
 Прижмет друг к другу их плотней чем кольца цепи...*¹⁵

Очевидно, здесь можно рассуждать и о том, что подобное понимание туарагами сущности стихотворного творчества характерно для более рационалистических поэтических систем классической арабской и европейской поэтических традиций. Однако и сегодня, как и много веков тому назад, сфера поэтической традиции туарегов остается неизменной: мужчины сочиняют стихи, находясь в путешествии (классический арабский мотив *рихля*) в одиночестве или в компании спутников. Сочиненные таким образом тексты звучат затем на вечерних и ночных собраниях молодежи, которые и в наши дни организуются для развлечений и дружеских бесед (*ахаль*).

Как и в прошлые века, практически все мужчины-туареги знают наизусть строки стихотворных поэм своих сородичей и при случае охотно цитируют их в качестве малых жанровых форм: пословиц и поговорок. К тому же многие из них сами пытаются сочинять стихи, поскольку стремятся сделать себе имя в обществе, получив почетный титул поэта *эмшевей*. Самые крупные поэты даже имеют при себе одного или нескольких помощников, называемых традиционным арабским термином *рави* – рассказчики. Молодые люди вначале просто повторяют и распространяют в сообществе стихи своих учителей, затем постепенно пробуют уже сочинять свои собственные. С годами первоначальная подражательность их творений уменьшается, уступая место индивидуальности, и тогда чтец превращается в настоящего поэта, но это предполагает долгое обучение словесному мастерству в непосредственном контакте с учителем.

Так как подобный процесс обучения занимает немало времени, неудивительно, что почти все большие поэты туарегов являются младшими родственниками известных мастеров слова, в контакте с которыми они долгие годы овладевают этим искусством.

¹⁵ Там же. С. 14.

Специфической особенностью элегической поэзии туарегов XX–XXI вв. является ее понимание как сложного комплекса творческого сознания поэта и его мироощущения в особом психофизическом состоянии, называемом термином *есуф*. Это слово встречается и в знакомом нам термине *кель-есуф*, условно переводимом как «люди молчания, одиночества, уединения». Действительно, понятие *есуф* включает в себя состояние физического и духовного одиночества человека и одновременно указывает на уединенное пустынное или степное пространство, на «место, отдаленное от людского присутствия».

Подобным же образом туареги описывают и свои страдания от разлуки с любимыми. Горестно вздыхая об отсутствующем, они говорят: «Его *есуф* во мне» что может быть более или менее равнозначно передано выражением «мне его не хватает, я страдаю от его отсутствия» или «от тоскливой тишины его молчания». Традиционный мотив средневековой арабской поэзии, называемый исследователями мотивом «грусти от разлуки с теми, от которых ты удаляешься», мотив грусти от отсутствия любимых, дополнен здесь особым ощущением пустоты пространства, гнетущего безмолвия тишины.

Удивительным образом передает существо этого душевного состояния и используемая туарегами в поэтическом творчестве метафора «лютни – возлюбленной»: очень красиво звучит поэтическая формула «я знаю, что отсутствие (*есуф*) лютни – это причина твоего страдания». Она может дословно переводиться как «ничто тебя не убивает так, как отсутствие (*есуф*) лютни», и здесь лютня является метонимическим обозначением любимой, а ее отсутствие является причиной молчания поэта и мучительной тишины.

Особыми коннотациями наполнено понятие *есуф* и в одной из поэм, сочиненной не позднее 1899 г., приводимой в сборнике французского миссионера отца Фуко «Поэзия туарегов на диалекте Ахаггара»:

*Когда Басси прибыл сюда со своим белым верблюдом,
Те, кого он искал, уже два дня тому назад ушли отсюда /.../
Те, кто покинул эти места, чтобы сменить становище,*

*Здесь оставили пустоту своего отсутствия (есуф)
и жгучую печаль*¹⁶.

Поэтический текст отражает то особое психическое состояние меланхолии, которую испытывает человек, наблюдая оставленную стоянку кочевников в тревожной тишине, царящей там, где еще недавно звучали знакомые голоса любимых. Действительно, здесь состояние *есуф* рождается у человека не столько от пустоты из-за отсутствия кочевых палаток, сколько от их исчезновения. Это одиночество еще только начинает ощущаться трепещущей душой, на которую все больше начинает давить гнетущее чувство пустоты, к которому примешивается еще живое воспоминание о прежнем присутствии.

В многочисленных поэмах туарегов термин *есуф* появляется уже с самых первых строк сочинения таким образом, что вся поэма выстраивается в этом томительном мотиве одиночества тишины и молчания. Существуют примеры персонификации понятия *есуф*, как, например, в нижеследующем тексте, относящемся еще к 1888 г.:

*Действительно, мы провели с одиночеством (есуф)
вместе двадцать дней
В тенистом месте, где возлежали рядом*¹⁷.

Также этот мотив одиночества тишины уже с первых строк определяет тональность всей поэмы, написанной в 1889 г. знаменитым автором туарегов Мусой аг Амастаном:

*Я провел последнюю ночь в печали от ее отсутствия (букв.
“в состоянии есуф” из-за неё)
И в своей душе мечтал отправиться к ней*¹⁸.

¹⁶ Куделин А.Б. Классическая арабо-испанская поэзия (конец X – середина XII в.). М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука». 1973. С. 316.

¹⁷ Туареги. Берберская антология. Культурная антропология и образцы фольклора туарегов. М.: ИВ РАН, 2012. С. 17.

¹⁸ Там же.

Тот же пронзительный мотив одинокой тоски в тишине отсутствия любимой мы слышим и в другой его поэме, созданной в Ахаггаре в 1892 г.:

*Я провел последнюю ночь в дьявольской печали, вызванной
Отсутствием той, которую я люблю. Она испекла мою
Душу, разрывая мне сердце в груди*¹⁹.

В подобном контексте следует также обратить внимание на тех, кого туареги называют термином *кель юсуф* «люди *есуф*, люди молчания, отсутствия, тишины». Обманчиво уже само то название, которое может обозначать как тех, кто искушает людей бессмысленной болтовней, так и гнетущее молчание безлюдных пространств пустыни. И все же главной благоприятной средой для них является именно одиночество, столь губительное для тех, кто оказывается в этом состоянии.

Это может быть и человек, страдающий от разлуки со своими близкими, или одинокий путник, который следует своим путем в безжизненном пространстве. Здесь мы наблюдаем отражение мучительного состояния человека, находящегося в условиях гнетущей тишины, когда его внезапно охватывает неясная безотчетная тревога, страх, мучительная тоска. Он начинает видеть перед собой миражи, дьявольские видения, искаженные гримасами уродливые лица, воплощающие, по существу, его собственные грустные мысли. Эти навязчивые видения тишины с их испепеляющим обликом охватывают душу путника глубоким тайным ужасом.

Но существует и другой парадоксальный контекст этого состояния человеческой души. Ведь поэт туарегов обычно убежден в том, что именно в тишине *есуф*, в одиночестве пустынного пространства, наполненного таинственными существами, не владеющими обычными человеческими словами, он черпает свое вдохновение. Поэт начинает слышать неведомое и создавать свои песни именно там, где обыкновенные люди способны слышать лишь отупляющую пустоту молчания.

¹⁹ Там же.

Таким образом, мы можем утверждать, что слово туарегов возникает на фоне молчания, тишины. Это – слово достойного человека, который закрывает свой рот покрывалом, избегая пустословия. Таково и слово поэта, слагающего стихи в тишине безмолвных пространств, в удалении от мира суеты, в отсутствии любимых и близких людей. В этом смысле можно определить и две различные функции того покрывала, *лисам*, которое носят мужчины-туареги. Кусок обычно синей ткани цвета индиго, которым они закрывают лицо, становится, с одной стороны, их защитой от губительного воздействия злых духов *кель-есуф*, с другой стороны, он демонстрирует также и умение этих достойных людей соизмерять свои слова с реальностью и скрывать свои мысли, сдерживать свою речь. Туареги видят двойное сходство людей и духов одиночества *кель-есуф*: с одной стороны, все туареги, будь они поэты или обычные члены племени, стремятся сделать свои слова спутниками того гнетущего молчания, в которое духи *кель-есуф* непрестанно грозят погрузить их, с другой стороны, состояние людей, находящихся вне своих жилищ, вне защищающего покрова своих палаток, находящихся на опасной грани одиночества пустынных, необитаемых пространств, подвергает их непрестанным опасностям со стороны этих самых неведомых им потусторонних сил.

Поэзия туарегов является непосредственным отражением подобных представлений. Элегические поэмы воспевают одиноких странников, путешествующих к далеким палаткам, и этот мотив является выражением того понимания туарегами места человека в социальном процессе, согласно которому он всегда оказывается вдали от своих палаток, вдали от обитаемых пространств. Покрывало-*лисам*, скрывающее лицо и рот достойного мужчины, призвано в каждое мгновение напоминать ему о том состоянии одиночества, которым он защищает себя от назойливых духов молчания *кель-есуф*. Но именно в нем наиболее талантливые поэты чувствуют источник вдохновения для своих поэм, которые воспевают их такими, какими они являются в своей социальной игре: одинокими людьми, молчаливо кочующими вдали от палаток. И если поэты в своих странствиях движутся к цели с мыслями о любимых женщинах, находящихся в далеких становищах, то женщины-поэтессы воспевают отсутствие любимого, терпеливо ожидая его

приезда под сенью своих палаток. И *есуф* пустынного пространства, как и *есуф* одиночества, порождает жажду – реальную жажду иссыхающего в пустыне путника, и другую, метафорическую, обжигающую, страсть влюбленного. В тексте, датированном 1900 г., читаем:

Я был один в раскаленных скалах;
Изнемая от любви, вода не могла остудить жар
горящего моего сердца,
О та, которую я оставил в час перегона стад...²⁰

Напряженная патетика столь интенсивно развивающихся поэтических образов доходит до воспроизведения настоящих галлюцинаций. Тогда поэты довольно легко переходят к мотиву безумия, которое могут насыщать на свои жертвы духи молчания *кельесуф*, при характерной детали местного колорита – развязавшегося у страдальца защитного покрывала-лисам:

Не дайте мне пополнить собой сонм безумцев,
Отправившись в дорогу без меча с развязанным покрывалом
/.../
Я бреду, рассказывая даже птицам о своих безумных желаниях
/.../
Я больше не могу найти покоя
И брожу, сам не знаю где;
Ночь за ночью я блуждаю бесцельно,
Ухожу, не в силах отыскать дорогу,
Следую до утра за звездами, которые сияют
На краю горизонта вдали от Млечного пути²¹.

Приводимые тексты, несомненно, отражают известный мотив доисламской арабской поэзии о безумном поэте – *меджнуне*, бредущем в любовной тоске куда глаза глядят. Однако, в отличие от

²⁰ Туареги. Берберская антология. Культурная антропология и образцы фольклора туарегов. М.: ИВ РАН, 2012. С. 19.

²¹ Там же.

известных поэм-путешествий, в которых авторы на пути к желанной возлюбленной добросовестно перечисляют известные слушателям топонимы, в поэмах туарегов Сахары бесконечные страдания от неразделенного чувства буквально могут свести влюбленного поэта с ума. Тогда поэма превращается в бесцельные блуждания увлекаемого своей печалью безумца, следующего за иллюзорным мерцанием звезд во мраке небес, теряющего путеводную нить, устремленного в бездну отчаяния. Так, наряду с поэмами путешествий появляются «поэмы блужданий», у которых, по сути, нет определенного конца, поскольку эти страдания отвергнутого чувства бесконечны.

Конец путешествия не становится окончанием мучений поэта. Ведь даже желанная встреча обычно представлена в этих стихах не как реальная, а лишь как желаемая, иллюзорная или оставшаяся только лишь в воспоминаниях, надеждах или мечтах:

*Я провел еще один печальный день без нее,
Я мечтал в душе отправиться к ней
/ .../
Я смотрел на песок, служивший ей изголовьем,
Ее улыбающийся образ предстал передо мной
Подобный чистому ветру ее пространной страны,
Ясному свету луны, или еще другой чистой
Звезде, дружелюбно приветствующей вас на звездном
небосклоне²².*

Встреченная в конце пути желанная женщина предстает прозрачным отблеском луны, звездным светом, обманчивым миражом, представляя абсолютный образ нереальности ее присутствия. Мы видим, как в поэзии туарегов постоянно перемежаются границы мечты и реальности. Если обуревающие поэтом страсти и желания персонифицируются, обретают облик странных существ, дразнящих его своим навязчивым присутствием, то живая женщина, пробуждающая эти чувства, становится более нереальной, неосязаемой, чем сама мысль о ней страдающего поэта. Она скрывается от

²² Там же.

него тогда, когда он думает, что уже достиг ее. Стоянка, к которой наконец прибывает поэт, оказывается опустевшей, она исполнена только одних пустых воспоминаний и неуловимых теней. Возлюбленная женщина остается лишь ускользающим образом, едва обозначенным фигурами умолчания в словах вечно одинокого странника. Так, мы видим, что поэмы туарегов обречены до конца оставаться песнями одиночества, песнями неустанных бесконечных блужданий, молчания и пустоты безлюдных пределов.

Можно увидеть также, что сам поэт стремится представить свои чувства как нереальность, как нечто, не относящееся к окружающему его обычному миру повседневности. Ведь даже особый статус поэтического слова не делает его в представлениях туарегов полностью неуязвимым перед возможным несчастьем или сглазом. И порой его стихи воспринимаются как столь же опасные, сколь и неосторожное слово простого болтуна. И здесь фигуры умолчания становятся достойной защитой. Возможно, поэтому же, в отличие от обрядовых песен женщин или кузнецов, поэты туарегов никогда не произносят свои стихи перед адресатами, вдохновляющими их на творчество. Подобно тому, как воспеваемая желанная возлюбленная скрывается в этих стихах от страдающего влюбленного поэта, так и он сам никогда не открывается прямо тем, к кому обращены его поэтические строки. Хотя в поэмах многие адресаты порой и названы по именам, и являются всем известными, все же поэты стремятся как бы держать их на расстоянии, вне реалий обычного мира, как в самих текстах поэм, так и в практике их декламации. Лишь опосредованно, путем распространения на слух передатчиками-*рави* эти тексты постепенно доходят до ушей, которым они предназначены. Пылкие чувства страдающего сердца всегда изображаются в отдалении от предмета его любви. Прекрасные возлюбленные этих поэм всегда остаются за горизонтом, далекие и недостижимые, как миражи. Сам же поэт вновь призван в одиночестве хранить привычное молчание.

Таким образом, источником поэтического слова для поэта-туарега становится именно тишина, молчание. Оно исходит из пустынной степи, подвергая обычного человека опасности столкнуться с духами *кель-есуф*, и порой доводит его самого до немоты. Молчат и могильные камни, и ночной мрак, эта повсе-

местная тишина угнетает встревоженный рассудок человека, сбивая его с пути и увлекая к нереальным миражам, к гибели. Таковы поэтические условности произведений этого жанра у современных туарегов. Даже если в своей обычной жизни они сами не всегда на деле испытывают столь мучительные психические состояния, их песни должны неизбежно быть выстроены в соответствии с этим художественным кодом. Таким же образом и слушатели этих поэм должны включаться в такой традиционный контекст: и они бурно выражают свое сострадание действительным или мнимым мучениям несчастного. Эта реакция становится тем более искренней, чем более значимым для них является тот или иной мастер слова.

В той или иной степени условное, это сострадание отвечает большей или меньшей степени искренности реальных или воображаемых страданий самого поэта и таким образом составляет характерную особенность этической системы всего сообщества. Даже если знать, что эти чувства представляют собой лишь вполне определенные стилистические фигуры поэтической просодии, все же те реальные воспоминания слушателей об испытанных ими самими ощущениях в подобных знакомых каждому жизненных ситуациях не могут не вызывать сочувствия опасностям, грозящим при контактах с духами молчания пустыни – *кель-есуф*. Ведь для сегодняшних туарегов, практически утрачивающих нити своей человеческой судьбы, лишь поэты и сказители еще могут воспроизвести ее ускользающий, обманчивый, как мираж, образ.

При всех поэтических условностях этих текстов можно считать, что они действительно становятся духовным отражением особого характера тех самых мест, из которых рождается молчание. Французские исследователи этой поэзии утверждают: «Находится ли поэт действительно в этих местах или нет, в тот момент, когда к нему приходит вдохновение, законы жанра вынуждают его настаивать и утверждать, наперекор обыденному опыту, что одиночество может быть плодотворным²³». В этом противоречии они усматривают признание того, что само это тревожное и мучи-

²³ Там же. С. 29.

тельное состояние *есуф* является неизбежной теневой частью сознания всякого человеческого существа.

Действительно, разве не напоминает нам исполненная миражей великая и грозная пустыня туарегов молчание каменных плит забвения, поглотившего всех обитателей древних могил? Разве не столь же близко от каждого из произнесенных или услышанных нами слов находится граница того молчания, из которого они возникают лишь на мгновение, чтобы вновь исчезнуть в бездонных глубинах небытия? Сколькие из тех, кого долгие странствия духа или превратности реальной судьбы приводили к этим глубинам молчания, оставляли нам в них свои раздумья, мысли и слова? И если поэт для туарегов – это тот, кто находит свой путь на границах слов и границах молчания, то не он ли, обладая способностью подчинить императиву условной риторики и нормативной просодии выражение своих смятенных чувств, приводящих иных людей к безумию, показывает всем нам, насколько сильным может быть слово, звучащее в молчании?

Таким образом, мы можем констатировать существование двух инвариантов представлений о сущности и природе поэтического творчества в культурной традиции Магриба, дошедших до наших дней со времен самого раннего Средневековья.

Один из них отразил в своем трактате ученый адиб – андалузский литератор-аристократ, стремящийся в рамках традиционной филологической системы отстоять свое право на независимость суждений и творческую индивидуальность. Другой находим мы у странствующих поэтов-кочевников, тонко интерпретирующих психоэмоциональные состояния человека в конкретных условиях «вмещающего пространства» бесконечных песков Сахары. При этом общеизвестный мотив духов поэтов, их джиннов и двойников, институтированный высокой арабской классикой Средневековья, благодаря «Посланию о двойниках и злых духах» Ибн Шухейда, и до наших дней остается глубоко личным, интимным переживанием кочевников, вечных странников великой пустыни.

Библиография

Ибн Шухейд. Рисалат ат-таваби ва-з-заваби (Послание о двойниках и злых духах), Бейрут, б. г.

ПРОБЛЕМЫ АРАБСКОЙ ФИЛОЛОГИИ

Куделин А.Б. Классическая арабо-испанская поэзия (конец X – середина XII в.). М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука». 1973.

Куделин А.Б. Классическая арабо-испанская поэзия (конец X – середина XII в.). М.: Главная редакция восточной литературы «Наука», 1973.

Микульский Д.В. Среди алжирских литературоведов и писателей (на конференции в провинции Бурдж Бу' Арридж) // Восток (Oriens), 2012. № 3.

Суворова А.А. *Lanterna magica* (Волшебный фонарь). М.: Новости. 2006.

Туареги. Берберская антология. Культурная антропология и образцы фольклора туарегов. М.: ИВ РАН, 2012.

Шкловский В.Б. Тетива: о несходстве сходного. М.: Сов. писатель, 1970.

Глава 6

АРАБОЯЗЫЧНЫЕ ПИСАТЕЛИ НАЧАЛА XXI в. О САМОИДЕНТИЧНОСТИ И ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОШЛОМ СВОИХ СТРАН

Коллективная и индивидуальная память, историческое прошлое своей страны, специфика ее развития – предмет особого внимания современных арабских писателей-романистов. Для лучшего понимания себя в настоящем они обращаются к событиям минувшего. Размышляя об актуальных проблемах и культурном наследии, писатели прибегают к таким жанрам, как исторический роман¹ и роман-эпопея. Иногда они используют исторические события как отправную точку для повествования, в основе которого вымышленные истории, не претендующие на истину, но, тем не менее, достоверно отражающие дух эпохи. Главная задача авторов – дать пищу для размышления, подтолкнуть читателя к обобщениям и параллелям, поставить универсальные гуманистические проблемы².

¹ Для обозначения трансформации этого жанра на новом этапе ряд филологов предложил термин «нео-исторический роман», вызвавший, однако, неприятие самих романистов. (См.: Rousselot, Elodie. *Exoticizing the Past in Contemporary Neo-Historical Fiction*. New York: Palgrave Macmillan, 2014)

² Вопросы трактовки исторических событий, происходящих в арабских странах, в современной арабской романистике не раз становились предметом дискуссий и обсуждений исследователей. См., например: *Mehrez, Samia*. Egyptian Writers between History and Fiction. Cairo & New York: AUC Press, 1994. P. 1–17; Rayhanova, Baian. The Past and Present in the Modern Arabic Novel // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 2004. № 154(1). P. 71–84; Identity Remembered, Discovered, Invented, ed. B. Hallaq, P. Starkey, S. Wild. Special issue of Middle Eastern Literatures 2006. № 9(2); Milich, Stephan. Conceptions and representations of history in modern Iraqi fiction // From New Values to New Aesthetics: Turning Points in Modern Arabic Literature, Vol. II: Postmodernism and thereafter, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 2011. P. 167–186; *Курпиченко В.Н.* Египетский роман накануне «революции 25 января 2011 г.» //

Количество писателей, обращающихся к историческому прошлому своей страны, поистине необъятно: это и мэтры арабской художественной прозы, и начинающие, но уже громко заявившие о себе литераторы: Баха' Тахир (1935–2022), Ильяс аль-Хури (р. 1948), Джаббур ад-Дуайхи (1949–2021), Ин'ам Качачи (р. 1952), Васини аль-'Арадж (р. 1954), Йусуф Зайдан (р. 1958), Раби' Джабир (р. 1972), Лина Хавайан аль-Хасан (р. 1977), Ахмад Мурад (р. 1978), Хаммур Зийада (р. 1979), Мухаммад Хасан 'Алуан (р. 1979) и др.

Основателем жанра исторического романа в арабской литературе принято считать Джирджи Зейдана (1861–1914)³. Писатель задался благородной и прекрасной идеей познакомить простого читателя с арабо-мусульманской историей и воспитать его на поучительных примерах прошлого, изложенных в занимательной и остросюжетной форме. В результате он создал серию из 23 романов, которые, скорее, рассказывали об интригах и любовныхключениях в исторических декорациях⁴.

Со временем романисты, писавшие в жанре исторического романа, стали более основательно обрабатывать исторический материал, прибегая к историческим параллелям в рассуждениях о современности. Среди них можно назвать таких писателей, как Селим аль-Бустани (1848–1884), Йа'акуб Сарруфа (1852–1927), Фарах Антуна (1874–1922), Амин Насера (1876–1953), а также патриарх арабской литературы Нагиб Махфуза (1911–2006) и реалист-экспериментатор Гамаль аль-Гитани (1945–2015).

Восток (Oriens), 2013. № 2. С. 66–79; *Lesmana, Maman*. Learning History from Novel: A Case Study in Arabic Literature // International Journal for Historical Studies, 2014. № 6(1). P. 83–89; Arabic Literature in a Posthuman World: Proceedings of the 12th Conference of the European Association for Modern Arabic Literature (EURAMAL). Oslo, 2016; а также специальный выпуск журнала «Al-'arabiyya». 2021. № 538. P. 7.

³ О нем см.: Долинина А.А. Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет и Сирия. Просветительский роман. 1870–1914 гг. М., 1973. С. 83–157.

⁴ Критика подхода Джирджи Зейдана к жанру исторического романа см. статью Васини ал-'Арадж: URL: <https://www.alquds.co.uk/%d9%85%d8%a7%d8%b0%d8%a7-%d9%81%d8%b9%d9%84%d8%aa-%d8%a8%d9%86%d8%a7-%d9%8a%d8%a7-%d8%ac%d9%88%d8%b1%d8%ac%d9%8a-%d8%b2%d9%8a%d8%af%d8%a7%d9%86%d8%9f/> (дата обращения: 08.10.2022).

Престижные премии, в частности Международная литературная премия в области арабской художественной литературы (IPAF), больше известная как «Арабский Букер», неизменно выделяют в шорт-листах романы, действие которых происходит на фоне исторических событий. Только за последние четырнадцать лет среди призеров этой авторитетной премии были отмечены пять произведений в жанре исторического романа⁵.

Характерно, что и сами писатели в интервью неизменно указывают на актуальность исторической тематики в современной литературе. Так, известный ливанский писатель Джаббур ад-Дуайхи говорил: «Сегодня востребованы истории о сломленном человеке на фоне разрушительных событий»⁶. Молодой алжирский писатель 'Абд ал-Ваххаб 'Исауи, объясняя интерес к историческим масштабным событиям, которые служат фоном к повествованию его романов, пояснял: «Надо ответить на актуальные острые вопросы в том контексте, в котором они изначально возникли <...> Все идет от истории. Мы, арабы, все время возвращаемся к одним и тем же вопросам. Это – совокупность глубоко укоренившихся проблем, а не просто факты истории»⁷.

Сирийская писательница Лина Хавайан аль-Хасан, отвечая на вопрос об обилии документального материала в ее романах, уверяет, что «история никогда не дремлет, хотя кажется, что она где-то в прошлом»⁸. Комментируя творческие поиски своих современников-романистов, суданский писатель Хаммур Зийада говорит: «Да, мы нуждаемся в документальных фактах. Да, мы обращаемся к архивным материалам. Нет, мы не составляем реестры»⁹. Наконец, алжирский писатель Васини аль-'Арадж в мно-

⁵ Сайт премии см.: URL: <https://arabicfiction.org/en/2020> (дата обращения: 08.10.22).

⁶ Интервью с писателем см.: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=RRYMRkeYun4> (дата обращения: 08.10.22).

⁷ Интервью с писателем см.: URL: https://www.youtube.com/watch?app=desktop&feature=youtu.be&v=vLu-RGQYFSA&fbclid=IwAR29TvmaDPuibNP3Lhwe-E2KqStxitxghf_nSa5ptTeJzE9ukdpE4q9fdzU (дата обращения: 08.10.22).

⁸ Интервью с писательницей см.: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=k0Yv0YFz7Ek> (дата обращения: 29.04.21).

⁹ Интервью с писателем см.: URL: <https://al-fanarmedia.org/2019/07/contemporary-arab-writers-offer-a-fresh-take-on-the-historical-novel/> (дата обращения: 08.10.22).

гочисленных статьях, публичных лекциях и мастер-классах проводит мысль о том, что в настоящее время исторический роман сильно изменился. Это больше не «священный материал». Он стал дискуссионным и динамичным. Мыслитель так описывает свою работу над произведениями: «Приступая к новой теме, я надеваю шапку историка. А когда заканчиваю свое исследование, меняю ее на шапку романиста <...> Исторический материал главенствует. Но он это не готовая продукция. Это обработанный творческим усилием материал. Главное его достоинство – смелость сломать священное, неприкосновенное. Именно так я работал над романом про ‘Абд аль-Кадира’¹⁰: я взял основную историю как стержень, уважая ключевые события, но предоставил персонажам полную свободу»¹¹. Писатель считает, что историю лучше всего изучать именно через художественный текст: «Самое важное в истории – не факты, ведь историю пишут победители. Самое важное – это тот простор для интерпретаций и прочтений, который делает художественное произведение самоценным миром <...> Сегодня и художественный роман может дать свою трактовку истории»¹².

Отдельно стоит остановиться на формальных характеристиках произведений, трактующих исторические события. По форме и композиции это может быть стилизация под случайно найденную рукопись документов или мемуаров, как, например, в скандальном романе «Азазель» Йусуфа Зайдана¹³.

Часто вымышленная, драматическая история персонажа происходит на фоне знакового исторического события, как в романе-триллере «Страсть Дервиша» Хаммура Зийада, в котором действие происходит в период махдистского восстания. Автор

¹⁰ Kitāb al-Amīr: Masālik abwāb al-hadīd. Dār al-adāb, Beyrūt, 2005.

¹¹ Интервью с писателем см.: URL: https://fb.watch/5SqT_gll82/ (дата обращения: 21.12.21).

¹² Статья с интервью писателя: URL: <https://www.alquds.co.uk/%D9%83%D8%A7%D9%81%D9%8A%D9%87-%D8%B1%D9%8A%D8%B4-%D8%B3%D8%B1%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D9%85%D9%83%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%A3%D9%88%D8%B3%D8%B9-%D9%85%D9%86-%D9%85%D9%82%D9%87%D9%89/> (дата обращения: 08.10.22).

¹³ Кирпиченко В.Н. С. 75–77.

рассуждает о духовном и физическом рабстве, о мести, о фанатичной войне за идею и об ужасающем положении суданской женщины¹⁴.

В романе может быть изложена история жизни выдающейся исторической личности от рождения и до самой кончины. Это своего рода беллетризованная биография. Так, в романе саудовского писателя Мухаммада Хасана 'Алуана биография великого суфия Ибн Араби подается в форме его рукописи-исповеди, странствующей сквозь века¹⁵.

Эпохальные и трагические события страны могут быть показаны в преломлении судьбы героев романа, в описании их чувств и мыслей, внешне не примечательных и заурядных, но в безысходной моральной ситуации совершающих геройский, гуманный поступок, как в романе «Сады президента» Мухсина ар-Рамли (р. 1967)¹⁶.

Одной из самых захватывающих для читателей формой повествования является роман-многоголосье, когда одно историческое событие рассказывается от лица разных персонажей. Так, в романе «Спартанский двор» 'Абд ал-Ваххаба 'Исауи пять персонажей – двое французов и трое алжирцев, среди которых женщина, – выражают всю гамму отношений к французской и османской политике в Алжире в период 1815–1833 гг.¹⁷.

Наконец, довольно продуктивным у современных романистов стало линейное, хронологическое повествование о развитии общества на фоне историко-социальных потрясений на протяжении длительного отрезка времени. Подобное композиционное построение встречаем, в частности, в романах писательниц, рассказывающих об изменениях в эмоционально-волевой сфере у нескольких поколений женщин (например, Джохы аль-Хариси (р. 1977) «Девушки луны»¹⁸ и Лина Хаваян аль-Хасан «Женщины и алмазы»¹⁹).

¹⁴ Shawq Darwish. Dār al-‘ayn li-n-nashr, 2014.

¹⁵ Mawt ṣaghīr. Dār as-saqī, 2016.

¹⁶ Ḥadā'iq ar-ra'īs. Dār thaqāfa, 2012.

¹⁷ Ad-Dīwān al-Ispartiy. Dār mīm li-n-nashr, 2019.

¹⁸ Sayyidāt al-qamr. Dār al-ādāb li-n-nashr wa-t-tawzi'a, 2010.

¹⁹ Almās wā nisa'. Dār al-ādāb li-n-nashr wa-t-tawzi'a, 2014.

В композиционном плане писатели широко прибегают к использованию ярких воспоминаний из прошлого (флешбеков) и разного рода повествовательных вставок, а также к пересечению временных пластов. Особое значение приобретают документальные реалии: названия кораблей, на которых в действительности эмигранты Ближнего Востока отправлялись в Европу; описание орнаментов дамасских тканей, из которых, в частности, шили платья королевским особам; перечисление элементов интерьера старых домов знатных семей; упоминание характерных причесок, а также излюбленных напитков во время дневного отдыха.

Что касается содержательной стороны произведений, то проблемные темы подаются зачастую с яркой эмоциональной окраской, от лица лично переживающего драму индивида. Это добавляет остроты сюжету и позволяет читателю ощущать себя в самом эпицентре событий, даже если повествование ведется от так называемого «ненадежного рассказчика».

Среди поднимаемых тем в романах можно отметить следующие: поиски своего места в новом мире, осмысление своего происхождения и попытки вписать традиционные устои в новые условия; проблемы этноконфессионального характера; отношения поколений; жизнь простого человека на фоне военных конфликтов; проблема эмиграции и жизни на чужбине; понятия коллективной и индивидуальной памяти.

Далее мы отдельно рассмотрим два романа, вошедших в шорт-лист «Арабского Букера» в 2019 и 2021 гг. соответственно, в которых исторические события служат важным материалом для раскрытия темы самоидентичности.

Первый из них – это роман «Отверженная» иракской писательницы и журналистки Ин‘ам Качачи, уже долгие годы проживающей в Париже²⁰. Это произведение – прежде всего очень увлекательное чтение. Его отличает лёгкий, по-журналистски ёмкий стиль и богатая, сочная лексика. Персонажи выписаны объемно, живо и при этом с большим достоинством.

Ин‘ам Качачи стала писать романы довольно поздно, в 50 лет, и признается, что своим стилем обязана журналистике. Она научи-

²⁰ An-Nabītha. Dār al-jadīd. Beyrut, 2016.

лась писать четкими, короткими фразами с туго сбитым смыслом. И если в ее основной профессии все изложенное должно быть документально точным, то в художественном произведении, по ее мнению, примерно половине материала следует быть вымыслом. Ведь роман – это игра, и чистая правда в ней будет скучна²¹.

Название романа – «Отверженная» – отсылает нас к теме вынужденной эмиграции героев, их отчужденности внешней и внутренней, сквозной проблеме в творчестве писательницы. Однако это название можно понять и по-другому. Один из персонажей Мансур сравнивает главную героиню Тадж аль-Мулюк, загадочную, мятежную и яркую женщину, с молодым вином (nabīth) и, поразмыслив, добавляет окончание женского рода (nabīth+a > nabītha), по всей видимости подчеркивая уникальность ее характера²².

В центре романа взаимоотношения двух женщин, Тадж аль-Мулюк и Вадйан. Первая – пожилая женщина ирако-иранского происхождения, живущая в скромной парижской квартире и подкармливающая местных котов. Ее дети выросли и разъехались по другим странам. Жизнь этой непримечательной внешне женщины была невероятно яркой и насыщенной в профессиональном плане: в 40-е годы она смогла сделать головокружительную карьеру журналистки в Багдаде, была редактором собственного журнала, общалась с выдающимися представителями политической и культурной элиты. Но жизнь сложилась так, что после вынужденной эмиграции из родной страны она вышла замуж за французского военного и неожиданно для себя стала сотрудницей французских спецслужб. Вторая героиня – одинокая, избегающая общения молодая эмигрантка из Ирака с почти полной потерей слуха. В Багдаде ее жизнь поначалу складывалась наилучшим образом: музыкально одаренную и трудолюбивую, ее ожидала блестящая карьера первой скрипки в симфоническом оркестре. Ее жених был успешным университетским преподавателем, отучившимся на Западе. Однако жизнь Вадйан переломила злая и жестокая шутка отпрыска влиятельного багдадского шейха, «Учителя», как он сам

²¹ Интервью с писательницей см.: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=e9KiW9cpXpQ> (дата обращения: 08.10.22).

²² An-Nabītha. Dār al-jadīd. Beyrut, 2016. С. 180.

себя называл, за которой последовало болезненное предательство самых близких людей – жениха и семьи.

Тадж аль-Мулюк и Вадйан кардинально отличаются по характеру и отношению к жизни. Одна жила и купалась в любви, другая – тяжело мучалась от ее отсутствия. Тадж аль-Мулюк с удовольствием рассказывает все подробности своей жизни, легко говорит о любовных похождениях, а молодая Вадйан избегает откровенности и стыдится своего тела. Тадж аль-Мулюк, рано понявшая свою власть над противоположным полом, с детства насмешливо наблюдает раболепие женщин перед мужчинами: даже если его нет физически, он в центре всего, что говорят или делают женщины, подводят ли они брови или чистят гранат²³. Для Вадйан мужчины – это непонятный, чужой, враждебный мир. Обе героини были вынуждены покинуть родную страну, стать аутсайдерами в любимой профессии после нелепой случайности, впад в немилость «сильных мира сего». Обе убежали от прошлого, и обе не могут «отпустить» его в своей новой жизни.

В образе Тадж аль-Мулюк важна телесность: прекрасный голос она унаследовала от матери, рецитировавшей Коран, а грациозность и плавность развились благодаря тому, что она позволяла художникам рисовать себя и с готовностью перенимала жесты, которые они ее просили изображать. Характер же Вадйан передан через мир музыки. Подробно рассказано, как она училась исполнительскому мастерству у русских музыкантов. Объяснялась она с ними жестами, так как Вадйан не знала русского языка, а они – арабского. Очень трепетно описано ее отношение к скрипке. Она воспринимает профессию музыканта как высокое искусство и всячески дистанцируется от представлений окружающих о скрипачах, веселящих подвыпившую публику в ресторанах. Классическую музыку она противопоставляет дисгармоничным звукам города (крикам навязчивых торговцев и недовольных своими детьми матерей, резким звукам клаксонов автомобилей, пронзительным звукам ракет во время войны и т.д.). Глухота Вадйан выступает метафорой: ужасаясь жестокости ми-

²³ Ibid. С. 47.

ра, и, в частности, тому, что происходит в Багдаде во время американских бомбардировок, она периодически отключает слуховой аппарат.

Есть в романе и третий герой, ставший жертвой вынужденной эмиграции – палестинский журналист Мансур, сделавший прекрасную карьеру дипломата в Латинской Америке. Мансура с Тадж аль-Мулюк связывала глубокая, нежная платоническая любовь со времен совместной работы на радио в Карачи. Но они так и не решились быть вместе. И даже неожиданно встретившись на склоне лет, не смогли позволить себе отпустить прошлое и стать счастливыми.

Нужно отметить, что в основе персонажа Тадж аль-Мулюк – история реальной женщины. Ин'аам Качачи много общалась с ней в Париже и через некоторое время решила написать роман об этой яркой женщине.

Для повествования романа характерна фрагментарность и постоянная смена временных пластов: мы перемещаемся из Парижа начала XXI в. в Багдад 70-х, затем в Карачи 60-х, снова в Багдад, но уже 40-х, и так далее. Пользуясь приемами параллельного нарратива, писательница создает единый, мощный по силе убеждения повествовательный контекст. Колоритные художественные детали и различные факты наслаиваются друг на друга и постепенно разворачиваются в объемную картину мира, в котором во всем многообразии предстает большая политика и высокое искусство.

Перемещая читателя в мировом пространстве по временной шкале сквозь века, делая его невольным участником и свидетелем политических процессов и смены режимов, демонстрируя роль случая в жизни человека, роман дает читателю возможность прочувствовать трагедию талантливых людей арабского мира – Ирака и Палестины. Произведение впечатляет фактурой и силой человеческих характеров, показанных в узнаваемых универсальных ситуациях, будь то отношения с властью или поиски единственно верного для себя решения. Жизнь показана неоднозначной и противоречивой, как в реальности, но читатель верит этому вымышленному художественному миру, потому что по-другому и быть не может.

Второй роман, на котором хотелось бы подробно остановиться, – «Горе аристократов» туниской писательницы Амиры Гнейм (р. 1978)²⁴.

Амира Гнейм – преподавательница в Университете г. Суса, кандидат наук, специалист по когнитивной лингвистике и теории концептуального смешения (*conceptual blending*) в арабском языке, автор радиопередач о культуре и общественном развитии Туниса, а с недавних пор еще и романистка. Хотя «Горе аристократов» ее первый официально опубликованный роман, Амира Гнейм уже лауреат многочисленных литературоведческих наград. Писательница признается, что, когда пишет художественную прозу, забывает о теории и критике литературы и совсем не думает о возможной реакции аудитории. Однако и в романистике, по ее мнению, очень помогает методика работы с научным материалом: обращение к источникам, пояснения и сноски к сложным диалектальным фразам, структурирование текста. Другая область деятельности Амиры Гнейм – работа продюсером в серии радиопередач, среди которых цикл «Женщины моей страны», получившая государственную премию, – также обогатила ее как романистку. По признанию писательницы, эти передачи и встречи с интересными женщинами Туниса сформировали в ней сильное желание отразить женский взгляд на мир в художественной литературе.

Роман «Горе аристократов» можно назвать туниским романом-национальной эпопеей. Динамичная семейная драма, держащая в напряжении до последней страницы, связана с драматическими событиями одной ночи в доме знатной семьи.

Воссоздавая историю своей страны в 30-е годы, автор показывает, как сословное деление общества постепенно приводит к росту недовольства внутри страны и подъему народного движения. Личная писательская амбиция Амиры Гнейм – через романы на арабском литературном языке показать истинный Тунис, старый и новый.

Данное произведение достаточно объемно. Мы поистине погружаемся в жизнь Туниса 1910х – 50х годов, с его запахами, аро-

²⁴ Nāzilat dār al-akābir. Masciliana, 2021.

матами, звуками, скрипами, криками, смехом, шелестом *сафсэ-ри*²⁵. Параллельно с основным сюжетом мы узнаем о жизни самых разных слоев общества. Автор показывает жизнь аристократии, уклад деревни, почтенных граждан общественных собраний, посетителей публичных домов, бань и рынков. Главы, обрамляющие повествование, написаны от лица девушки из 2000-х годов. Таким образом, читатель оценивает события, описываемые в романе, с позиции современного наблюдателя. Это дает объемную панораму общества на протяжении почти века.

Название романа можно понимать двояко. С одной стороны, оно указывает на трагический инцидент, произошедший в двух, отдельно взятых, знатных семьях, и – глубже – на социально-исторические предпосылки этой драмы. А с другой стороны, речь идет и о том потрясении для шейхов аз-Зейтуны, старейшего авторитетного религиозно-учебного заведения, которым стала деятельность публициста и поэта ат-Тахира аль-Хаддада (1899–1935). Он был символом туниской *нахды* (интеллектуально-культурного подъема). Можно сказать, что наравне с Хабибом Бургибой он стал знаковой фигурой для туниских женщин, символом обретения ими широких прав.

Ат-Тахир аль-Хаддад был автором общественно-политических стихов и прозаических произведений. Ему принадлежит книга «О положении женщины в шариате и обществе»²⁶, в которой он призывает реформировать традиционные устои в отношении женщин в соответствии с современными реалиями. В частности, у него впервые звучит предложение уравнивать женщин в правах наследования имущества. Книга вызвала бурную дискуссию в среде интеллигенции 30-х годов, мыслителя подвергли резкой критике, отказали в праве свидетельствовать в суде, от него отвернулись многие бывшие соратники. Не выдержав такого давления, через несколько лет после выхода книги он скончался.

Об ат-Тихире аль-Хаддаде в романе мы узнаем со слов вымышленных персонажей: как обучал, как работал над своим знамени-

²⁵ Традиционная женская туниская одежда светлого цвета.

²⁶ О положении женщины в шариате и обществе / пер. и отв. ред. Ф.О. Нофал. М.: ИД «Медина», 2021.

тым манифестом о женщинах, как его публиковал. Его выступления в общественных собраниях вписаны в сюжетную канву произведения, а в сносках приводятся ссылки на источники и архивные материалы.

Амира Гнейм не считает свой роман историческим. Ведь все герои, за исключением ат-Тахира аль-Хаддада, вымышленные. Идея написать художественное произведение пришла ей в голову, когда она готовила научную статью о проблеме равноправия женщин при наследовании имущества, которая поднималась еще в начале прошлого века. Разбирая работы ат-Тахира аль-Хаддада, она обнаружила в диване стихов выдающегося борца за права женщин редкую касиду, посвященную некой возлюбленной. И писательнице стало интересно пофантазировать о том, кем могла быть эта незнакомка. Так родилась завязка романа.

Роман открывается прологом, выделенным курсивом. Это обращение девушки Хинд, представительницы аристократического рода, к своей дочери: «Не вини знатные загордившиеся семьи больших городов». И это, конечно, ирония. Идея – в обратном: гордыня – это тяжелый порок городских аристократических семей. При внешнем лоске и демонстрируемой исключительности внутри их домов творятся совершенно не подобающие вещи. Именно из-за гордыни, говорит Хинд, и была сломана жизнь ее бабушки Зубайды.

В центре романа две знатные семьи: консервативная ан-Найфр и либеральная ар-Раса'. 'Али ар-Раса' был настолько открыт всему новому, что пригласил молодого преподавателя литературного арабского языка ат-Тахира аль-Хаддада обучить своих дочерей грамоте и различным наукам. В последствии он договаривается о браке между своей дочерью Зубайдой и Мухсином ан-Найфр. У молодой пары родилось два сына. Однако одной роковой ночью в дом ан-Найфр попадает письмо от бывшего учителя Зубайды. Его содержание вызывает шок и негодование представителей знатных фамилий и становится причиной последующих трагических событий. Как мы узнаем позже, одной из причин этой драмы явилась, по сути, «недооткрытость» 'Али ар-Раса'. Когда молодой преподаватель пришел к нему свататься, от его либеральности не осталось и следа. Переступить через гор-

дыню, сословные правила и пустить в дом человека из простой семьи он так и не смог.

Композиционно роман представляет собой одиннадцать глав-исповедей. Рассказчики десяти глав – свидетели трагического события в одном знатном доме. Каждый из них словно хочет очистить совесть, но и от своей позиции не желает отступать. Финальная глава рассказана от лица Хинд, внучки Зубейды, героини той трагической истории. Главы от лица Зубейды нет, ее версию этой истории читатель так и не узнает. Как нет главы и от лица другого незримого фигуранта драмы той ночи – ат-Тахиар аль-Хаддада. Ведь только они вдвоем и знали истинную правду²⁷. А истина, по утверждению писательницы, вещь относительная и должна быть «распределена» таким образом между всеми. К тому же открытый финал романа – это всегда хороший финал.

Амира Гнейм последовательно проводит идею об относительности истинной правды и в поворотах сюжета. Нет белого и черного, есть отжившие свое стереотипы. В последней главе Хинд, внучка Зубайды, рассказывает бабушке о сложных отношениях со своим возлюбленным. Зубайда дает ей односложный совет, который можно было бы вынести эпиграфом: «Не смей отречься от любви. Вцепись коренными зубами и борись за неё». Однако вскоре выясняется, что возлюбленный Хинд подлый, никчемный человек. И девушка его быстро забывает. А вот для ее бабушки Зубайды этот принцип был девизом, который она воплотила в жизнь.

Повествование в каждой главе ведется от имени отдельного персонажа и с его позиции оценивается. И, как при таком типе нарратива часто бывает, персонаж параллельно с комментированием события сбивается на внутренний монолог, делится переживаниями, вспоминает прошлую жизнь, рассказывает о своих меч-

²⁷ Амира Гнейм в личном интервью автору этой статьи, в частности, говорила: «Чтобы Вы, Читатель, ни увидели в этой истории – это и есть правда <...> Я изобразила, как лично я представляла общество того периода. Я не утверждаю, что такое отражение реальности полностью соответствует действительности, но полагаю, что в нем много схожих черт. И в соответствии с тем, как читатель это понимает, он увидит то, что ему надо увидеть». URL: <https://youtube.com/watch?app=desktop&v=rf44d8hMmHQ> (дата обращения: 08.10.22).

тах, надеждах и личных трагедиях. Такой прием подачи материала позволяет нам понять мотивы поступков героев, их чувства и страхи. Писательница побуждает нас относиться с пониманием к каждой новой позиции: если в одной главе читатель испытывает ненависть или симпатию к какому-то персонажу, доверившись признаниям рассказчика, то в последующей главе его ощущения могут смениться на противоположные чувства.

Одним из серьезных вызовов для писательницы было писать каждую главу так, чтобы новый голос звучал убедительно. Так, перед читателем каждый раз возникает новый увлекательный стилистический и лексический рисунок. Прислуга Луиза разговаривает просто. Она то и дело вздыхает и вспоминает народные поверья. При этом она крайне пронзительно описывает свою судьбу деревенской свободолюбивой девочки, которая была вынуждена стать слугой в недружелюбном городе: «Холод мрамора большого дома поймёт лишь тот, чьи босые ноги привыкли к гальке и отражённому от земли теплу солнца»²⁸.

Амира Гнайм намеренно дает двум ненавидящим друг друга слугам – Луизе, наперснице Зубайды, и Хадудж, преданной дому ан-Найфр, – высказаться, так как раньше в литературе не так часто можно было услышать уверенный и убедительный голос прислуги.

Примечательно, что речь знатных хозяек домов, которые не получили должного образования в соответствии с патриархальными устоями тунисского общества, также пересыпана рифмованными фольклорными тунисскими пословицами, заключающими в себе мудрость предков. Так, Лалла Жнина говорит о прислуге своей невестки, которую она недолюбливает: «Хвост собаки не выпрямится, даже если его навеки заковать в вытянутую форму»²⁹.

В речи хозяйки другого дома ар-Раса' – Лаллы Бшира – также немало поговорок и речевых формул, которые представляют реплики-реакции на ситуацию и дают представление о народных поверьях. Мешая суп в кастрюле под грохот пушек, она приговари-

²⁸ Nāzilat dār al-akābir. Masciliana, 2021. С. 31.

²⁹ Там же. С. 64.

вает рифмованные проклятия врагам³⁰. А сыну шепчет рифмованные обереги перед выходом на улицу³¹.

А вот их образованные мужья рассуждают, даже если и используют в речи образные средства, всегда рассуждают логично и четко передают свои мысли.

Роман прекрасен своими бытовыми описаниями и историческими экскурсами. Как и во многих современных художественных произведениях, отдельного внимания удостоиваются всевозможные гастрономические явления. Так, Луиза говорит Хинд: «В те времена, внучка, не было столько всего готового, законсервированного в банках, но были сезонные продукты»³². Лалла Жнина не разрешала прислуге готовить еду и вообще прикасаться к кастрюле, а только мыть и чистить овощи: «У этих дурной дух (*nafas sayyi*). От них противно веет деревней»³³.

Писательница описывает приметы в ночь заключения брака, необходимые действия от злого умысла (поплевать в карман), аксессуары, которые одевают на новорожденного от сглаза (гвозди и гвоздика), народные поверья о том, как отгонять джиннов из сточных мест, колодцев и канав. Зубайда смеется над народными верованиями, не признает поклонение святым, а своими «святыми» называет Гюго и Бодлера. Луиза ее внимательно слушает и, не понимая, кто же это такие, называет их на свой манер: *sīdī*.

Еще одним частым приемом в современных арабских романах, создающих должную атмосферу, является упоминание музыкальных фрагментов. Так, влюбленный и страдающий ат-Тахир ал-Хаддад ставит на патефоне пластинку с записью песни «Я любил и погиб» известного египетского музыканта Саййида Дервиша (1892–1923) и параллельно беседует с другом.

Амира Гнейм принадлежит к плеяде тунисских ученых из академической среды – Мунсиф аль-Ваха’иби (р. 1949), Хусайн аль-Вад (1948–2018), Шукри Мабхут (р. 1962), – которые после тунис-

³⁰ Там же. С. 314.

³¹ Там же. С. 316.

³² Там же. С. 18.

³³ Там же. С. 24.

ской революции обратились к написанию романов как к самой универсальной форме для размышления над одним из самых острых вопросов, волнующих всех думающих тунисцев: как они пришли к такой ситуации? Форма художественного произведения позволила тунисским интеллектуалам дать слово самым разным представителям общества и вместе с тем выразить через разных персонажей свои собственные взгляды.

Амира Гнайм говорит, что она пишет ради коллективной памяти (*thākira jam 'iyya*). Это серьезная задача, ради которой придется пойти на крайне болезненные признания, вскрывающие старые раны.

«Все началось с проблемы самоидентичности, которая очень четко возникла после революции в Тунисе. Мы обнаружили, что не знаем друг друга. Нас застали врасплох, ведь мы предполагали, что есть некое единство, гармоничная общность, основанная на единых ценностях. Все это оказалось фикцией. Мы обнаружили, что внутри нашего общества появились идеи, которые нам чужды, и они не были навязаны извне. Поэтому вопрос «кто мы?» стал актуальным как для меня, так и для каждого, кто писал на эту тему. Романы, поднимающие тему коллективной памяти, это романы, стремящиеся вобрать в себя все многообразие черт тунисского общества. Тунисское общество известно своей способностью находить компромиссы. Роман «Горе аристократов» демонстрирует нам это умение. Ведь даже конфликт консервативного и либерального подходов, семьи ан-Найфар и семьи ар-Раса⁴, проходил на интеллектуальном уровне и проявился в стремлении вести диалог с целью последующего примирения»³⁴.

Амира Гнейм с удовольствием показывает нетунисскому читателю свою страну с помощью такого романа-саги. Локальность событий не лишает роман глобальности звучания, напротив, она показывает универсальность поставленных вопросов.

Писательница утверждает, что она ориентируется на молодое читающее поколение: «Я пишу для будущих поколений. Литература поднимается до уровня вечной и гуманистической, если смо-

³⁴ URL: <https://youtube.com/watch?app=desktop&v=rf44d8hMmHQ> (дата обращения: 08.10.22).

жет перейти от улаждающей функции к социальной. Я пишу для тех поколений, кто уже не будет знать, кто такой ат-Тахир аль-Хаддад. Если литература и может влиять, то она влияет на будущее. На несколько поколений вперед. Ценности, заложенные в тексте, проявляются через десятилетия»³⁵.

Роман «Горе аристократов» – это история сменяющихся поколений, история о связи, соединяющей поколения, история о постепенном переходе из одной эпохи в другую. Эту связь дедушки и бабушки передают своим внукам. Поэтому так символична брошенная Зубайдой загадочная фраза: «Ты – внучка ат-Тахира аль-Хаддада».

На примере двух рассмотренных выше романов современных арабских писательниц видно, что исторический фон усиливает психологизм произведения. Такие произведения подталкивают читателя к размышлению о путях развития человечества и о важности сохранения гуманистических ценностей и традиций.

Надо сказать, что в последние десятилетия писатели по всему миру обратились к честному всматриванию в прошлое своей страны, как в зеркало, к выстраиванию повествований вокруг исторических личностей как символов *коллективной памяти*, к пониманию эмоций тех, кому раньше было отказано в праве голоса. Вероятно, это такой «психотерапевтический» литературный путь, который многие писатели считают наиболее приемлемым и выбирают его для того, чтобы лучше понять себя и свое время со всеми его достоинствами и недостатками.

Библиография

Амира Гнейм – см. URL: <https://youtube.com/watch?app=desktop&v=rf44d8hMmHQ> (дата обращения: 08.10.22).

Васини ал-‘Арадж – статья в URL: <https://www.alquds.co.uk/%d9%85%d8%a7%d8%b0%d8%a7-%d9%81%d8%b9%d9%84%d8%aa-%d8%a8%d9%86%d8%a7-%d9%8a%d8%ac%d9%88%d8%b1%d8%ac%d9%8a-%d8%b2%d9%8a%d8%af%d8%a7%d9%86%d8%9f/> (дата обращения: 08.10.2022).

³⁵ Там же.

- Долинина А.А.* Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет и Сирия. Просветительский роман. 1870–1914 гг. М., 1973.
- Интервью с писателем – см.: URL: https://www.youtube.com/watch?app=desktop&feature=youtu.be&v=vLu-RGQYFSA&fbclid=IwAR29TvmADPuibNP3Lhwe-E2KqStxitxghf_nSa5ptTeJzE9ukdpE4q9fdzU (дата обращения: 08.10.22).
- Интервью с писателем – см.: URL: <https://al-fanarmedia.org/2019/07/contemporary-arab-writers-offer-a-fresh-take-on-the-historical-novel/> (дата обращения: 08.10.22).
- Интервью с писателем – см.: URL: https://fb.watch/5SqT_gIL82/ (дата обращения: 21.12.21).
- Интервью с писателем – см.: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=RRYM RkeYun4> (дата обращения: 08.10.22).
- Интервью с писательницей – см.: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=k0 Yv0YFz7Ek> (дата обращения: 29.04.21).
- Интервью с писательницей – см.: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=e9 KiW9cpXpQ> (дата обращения: 08.10.22).
- Кирпиченко В.Н.* Египетский роман накануне «революции 25 января 2011 г.» // Восток (Oriens), 2013. № 2.
- О положении женщины в шариате и обществе / пер. и отв. ред. *Ф.О. Нофал*. М.: ИД «Медина», 2021.
- Сайт премии – см.: URL: <https://www.arabicfiction.org/en/2020> (дата обращения: 08.10.22).
- Статья с интервью писателя: – см.: URL: <https://www.alquds.co.uk/%D9%83%D8%A7%D9%81%D9%8A%D9%87-%D8%B1%D9%8A%D8%B4-%D8%B3%D8%B1%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D9%85%D9%83%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%A3%D9%88%D8%B3%D8%B9-%D9%85%D9%86-%D9%85%D9%82%D9%87%D9%89/> (дата обращения: 08.10.22).
- Ad-Dīwān al-Ispartiy. Dār mīm li-n-nashr*, 2019.
- Almās wā nisaʿ. Dār al-ādāb li-n-nashr wa-t-tawziʿa*, 2014.
- An-Nabītha. Dār al-jadīd. Beyrut*, 2016.
- Arabic Literature in a Posthuman World: Proceedings of the 12th Conference of the European Association for Modern Arabic Literature (EURAMAL). Oslo, 2016; а также специальный выпуск журнала «Al-ʿarabiyya». 2021. № 538.
- Ḥadāʾiq ar-raʾīs. Dār thaqāfa*, 2012.
- Identity Remembered, Discovered, Invented, ed. *B. Hallaq, P. Starkey, S. Wild*. Special issue of Middle Eastern Literatures 2006. № 9(2).
- Kitāb al-Amīr: Masālik abwāb al-hadīd. Dār al-adāb, Beyrūt*, 2005.

ГЛАВА 6

- Lesmana, Maman.* Learning History from Novel: A Case Study in Arabic Literature // International Journal for Historical Studies, 2014. № 6(1).
- Mawt ṣaghīr. Dār as-saqī, 2016.
- Mehrez, Samia.* Egyptian Writers between History and Fiction. Cairo & New York: AUC Press, 1994.
- Milich, Stephan* Conceptions and representations of history in modern Iraqi fiction// From New Values to New Aesthetics: Turning Points in Modern Arabic Literature, Vol. II: Postmodernism and thereafter. Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 2011.
- Nāzilāt dār al-akābir. Masciliana, 2021.
- Rayhanova, Baian.* The Past and Present in the Modern Arabic Novel // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 2004. № 154(1).
- Sayyidāt al-qamr. Dār al-ādāb li-n-nashr wa-t-tawzi‘a, 2010.
- Shawq Darwish. Dār al-‘ayn li-n-nashr, 2014.

Глава 7

ЛИТЕРАТУРА КАК ДИАГНОЗ И КАК ПРОГНОЗ (творчество магрибинцев XX–XXI столетий)

Введение

Как известно, правильный диагноз зависит от вовремя выявленных симптомов. Во многом справедливое замечание некоторых писателей о том, что их дело – «показывать симптомы болезней общества, а делать выводы будут другие» (Т. Толстая), нуждается в уточнении: способы и характер отражения жизни – а литература, по выражению Стендаля, – это «зеркало, стоящее на дороге жизни», – бывают таковы, что сами по себе свидетельствуют о причинах состояния того или иного типа или этапа общественного развития. И великая русская, и великая французская и другие мировые литературы были не только «энциклопедией жизни», но и «зеркалом революций» (если вспомнить определения весьма эрудированных ценителей художественного творчества, служившего для полноты знания не только культуры, но и социальных, и даже политических процессов).

«Картина мира» и фиксирующая, и метафоризирующая или даже аллегоризирующая, или символизирующее пространство окружающей действительности в литературных текстах, давала и дает возможности обнаружения и причин, и истоков, и характера развития общественных процессов, поскольку – и это никто, надеюсь, не станет отрицать – литература это своеобразный пульс общественного сознания. И степени его спокойствия, и степени его протеста, и даже степени возможности его пределов существования в окружающем мире. Таковой литература была издревле и в формах мифотворчества, и эпических, и сказочных, и басенных, и в лирике, и в поэзии, и в драматургии, и в реалистическом, и в фантазийном «формате». И эпоха Возрождения, и Просвещения, и Нового, и Новейшего времени, и текущей современности – не исключения.

И если сегодня в одном из престижнейших колледжей Оксфорда у претендентов на магистерскую степень одним из «каверзных» вопросов является тот, где спрашивается: «Что содержит больше информации – история или литература?» – то это не случайно. И абитуриенты чаще всего теряются или затрудняются ответить. По причинам различным – либо плохо знают Историю, либо Литературу.

Идеально, конечно, и то и другое, и еще многое из той обширной сферы знания, которое вообще называется искусством. И слова, и кисти, и перо, и клавиши компьютеров – только техники воплощения всего того, на что способно человеческое сознание запечатлеть в образах, порожденных так или иначе «хроникой» либо текущих, либо случившихся событий Жизни.

Что надо знать о литературе стран Магриба

Информационное поле литературы только одной западной оконечности Северной Африки, т.е. Магриба, достаточно известно и обработано исследователями процессов развития художественного сознания алжирцев, марокканцев и тунисцев и в колониальную, и в постколониальную эпоху. Вплоть до наших дней. И если в лице некоторых своих представителей литература получила мировое признание и на Востоке, и на Западе (марокканец Т. Бенджеллун переведен, к примеру, на несколько десятков языков), то это подтверждение интереса к той «информации», которая содержится именно в художественных произведениях, где отражен особый взгляд на процессы изменений и трансформаций, происходящие в жизни народов Алжира, Марокко и Туниса.

Опыт пристального изучения такого рода источников знания о жизни Магриба в совокупности с наблюдениями определенных этапов его развития дает некоторые основания считать, что литература магрибинцев (и в их собственных странах, и во Франции – в среде эмигрантов и иммигрантов, коих уже там несколько миллионов) это и вполне обоснованный диагноз, а в последнее время – и вполне обоснованный (и даже фактически аргументированный, увы) прогноз и общественных, и этноконфессиональных, и культурных, и политических проблем развития обществ, переживших колони-

ализм, боровшихся за Независимость и распорядившихся своей свободой так, что и эхо Прошлого, и поступь Настоящего, и приметы Будущего, и извечно продолжающийся в этом регионе Средиземноморья вариант «диалога», порой переходящего в «конфликт» цивилизаций Востока и Запада, – нашли свое яркое воплощение в многочисленных книгах писателей Магриба, имеющих, на мой взгляд, право называться тем самым «зеркалом жизни»¹.

И здесь надо бы воздать хвалу отечественному журналу «Азия и Африка сегодня», который на протяжении долгих лет – с середины 60-х годов XX в. вплоть до наших дней – оповещая своих читателей об острых проблемах политики, экономики, социологии, не забывал напоминать и о том, в каком состоянии находится культура стран огромного региона земли, где есть и свое искусство, и свои ремесла, и свой потенциал художественного освоения этого пространства мира.

Мне, как и многим другим моим коллегам, удалось осветить практически все те абсолютно значимые явления творчества тех магрибинцев, которые отметили так или иначе свой мир не только следами своего в нем присутствия, но и глубокой связанности с ним корнями и знанием его обычаев и нравов, традиций и инноваций, пониманием его проблем и забот, его надежд и даже его иллюзий. Среди имен магрибинцев, «зашедших» на страницы этого журнала, были и лауреаты престижных литературных премий, и начинающие художники слова, и корифеи, ставшие сегодня классиками, и те, кто утратил иллюзии, и те, кто сохранил надежду, и те, кто уехал искать Свободу на Запад, и те, кто познал горькие плоды чужбины и даже стал мечтать о возвращении к «Оазисам детства» из «Миражей холодных песков Пустыни», окружившей на Западе «презрением к чужому».

Когда-то великий арабский историк Ибн-Халдун писал, что только путем «тщательного изучения и большого старания можно

¹ Обширная библиография и анализ литературы магрибинцев содержатся в наших работах: Современная литература Марокко и Туниса. М., 1968; Франкоязычные писатели стран Магриба. М., 1980; Восток на Западе. М., 2003; Магрибинский роман. М., 2007; Вошедшие в храм Свободы. М., 2009; Новые идентичности. М., 2012; Время не жить и время не умирать. М., 2021.

познать истину». Это – безусловно. Хотя донести ее до человечества – в этом тоже историк был прав – «бывает трудно».

Но если историкам приходится преодолевать эти трудности и по сей день в жарких спорах, то и истине, явленной в художественном обличье, бывает не легче, – и в запретах на нее, а порой и невозможности преодолеть трудности изданий своих текстов писателями. И если История, по известной цитате, «повторяется дважды – один раз как трагедия, а другой раз – как фарс» (Гегель), то литературный процесс – и на Западе, и на Востоке – непрерывная цепь свершения, можно сказать, подвигов во имя возможности «взять слово» (выражение марокканца Т. Бенджеллуна) – преодоления всякого рода запретов, терзаний, сомнений, оков старых традиций в поисках новых форм выражения, непризнания современников или наоборот – превращения в «массовое» искусство и т.д. и т.д. (примеров не счесть в истории всей мировой и прозе, и поэзии, и драматургии). Мировой порядок зависимости творца и от «тиранов», и от «толпы» (Пушкин), как это не кажется странным, вездесущ.

«Что должен ночи день»?

Это слова алжирца Ясмینی Хадры (М. Молессеуль), поставленные им в названии своего знаменитого романа². Под «ночью» здесь подразумевается, естественно, прошлое, колониальная история страны (когда-то политический деятель и публицист Ферхат Аббас именно так и назвал свою книгу – «Колониальная ночь», 1964), имея в виду «завесу мрака» зависимости, опустившегося над Алжиром, к примеру, на долгие 130 лет. А слово «День» у современного алжирца звучит как «рассвет новой жизни», наступившей после завоевания страной свободы от Франции.

Эту «рассветную зарю» ждали многие – не только народы Магриба в своих национально-освободительных движениях и войнах, но и поэты, и писатели-магрибинцы. В 50-х годах XX в. это ожидание Нового дня достигло своего апогея. Марокко и Тунис освободились от протектората в 1956 г., а Алжир стал независимым в

² *Yasmina Khadra. Ce que le jour doit à la nuit. P., 2005.*

1962 г. Однако и само ожидание Нового дня в своей истории, и само осмысление своего Будущего как возможности жить не в тисках рабства, а в горизонтах Свободы и даже Равенства, и даже Братства, и само выражение этого предвестия и надежды на возможность пришествия Нового Дня, как это ни парадоксально, но зародились именно в «Ночи». То есть в ней – в эпоху колониализма – созрел тот тип и нового общественного, и нового художественного сознания, которым был отмечен приход североафриканских писателей-магрибинцев в мировую литературу XX в.³, достаточно хорошо изучен и зарубежными, и отечественными исследователями, от Северной Африки до Франции, до России и Казахстана, от Канады до Японии⁴.

Когда я говорю о «новом типе» художественного сознания, то, конечно, имею в виду прежде всего франкоязычную литературу магрибинцев, которая созрела и эволюционировала еще в недрах колониального общества, была своеобразным и необычным «продуктом» колониальной эпохи, противоречившим самому духу «колониальной» литературы, резко отличавшимся и от собственной, долго сохранявшей средневековый тип в арабской культурной традиции и словесности.

Необычность этого явления, а точнее, его особая самобытность, резко отличавшаяся от уже вполне зрелых традиций собственно колониальной литературы, главное – французской, заключалась в том, что все попытки политики «аккультурации автохтонов», даже самые порой искренние заботы «французских учителей» и наставников, таких как Л. Бертран, Р. Арно, Э. Роблес и многих других, привели к тому, что «местные» писатели, освоившие французский язык и в школах европейских поселенцев в Маг-

³ Когда я говорю о «мировой литературе», то имею в виду не отдельные образцы, заслуживающие особого внимания и почитания, «мировой славы» как таковой, но именно всемирный литературный процесс как развитие и эволюцию самой литературы.

⁴ О степени изученности литературы франкоязычных магрибинцев см. в наших трудах и публикациях Центра «Limag» Университета Лиона (Франция) с 1980–2000 гг. и в работах, вплоть до наших дней Международных colloquiums (напр., ноябрь 2021 г. в Йельском университете (США), и в публикациях Университетов Канады, Италии и др. стран.

рибе, и в их высших учебных заведениях, обратились прежде всего к защите «самосущности» магрибинцев, их давно обозначившейся необходимости сказать и рассказать «о себе» своими собственными устами и своим пером о подлинной жизни своих народов. Отвратившись от традиции колониальной экзальтации или сентиментального «покровительства» и обратившись поначалу к реалистическому бытописанию, а позднее и социально-критическому исследованию проблем своего общества, к выражению его и забот и надежд, связанных с будущим его развитием⁵. И использовали те традиции мировой культуры (и французской в том числе, которые учили Правде). И «малая», и «большая» проза, и поэзия (вобравшая в себя опыт французской поэзии эпохи Сопротивления), и драматургия франкоязычных магрибинских писателей, оформившись постепенно уже к 60-м годам XX в. в особую систему новой национальной словесности, опиравшейся и на достижения мировой литературы, и на те ценности собственной, арабо-берберской, цивилизации, где свято оберегались «заветы предков» отстаивать свою свободу и независимость.

Сейчас невозможно при изучении новой и новейшей истории, где очевидно пролег рубеж и эпох, и культур⁶, обойтись без тех произведений, в которых был запечатлен и смысл, и дух перехода от колониальной зависимости (в любых ее формах) к независимому развитию новых национальных государств. Имена алжирцев Д. Дебеш, А. Джебар, А. Греки, М. Ферауна, М. Маммери, М. Хаддада, М. Диба, как и имена марокканцев Д. Шрайби, А. Сефриуйи, М.А. Лахбаби, как и тунисца А. Мемми и др., навсегда оставили в своих произведениях неизгладимый след знания своей эпохи, ее характера, ее нерасторжимой связи и с прошлым, и с будущим своих народов. Да, они, как и многочисленные другие их соотечественники-писатели, и по сей день были и остаются «поликультурными», многоязычными (и по этническому своему происхождению, и по образованию), пишут и по-французски, и по-арабски,

⁵ Об этом подр. см.: История национальных литератур стран Магриба. В 3 т.: Алжир, Марокко, Тунис. М., 1993.

⁶ Прожогина С.В. Рубеж эпох – рубеж культур (Типология развития франкоязычной литературы в странах Магриба). М., 1984.

многие говорят и по-берберски, но однозначно выражающими основные тенденции, противоречия, сложности и трудности своей эпохи, даже религиозные и межэтнические разногласия (Ж. Амруш, М. Таос, А. Мемми, Р. Буджедра, Р. Мимун и многие, многие другие⁷). Их свидетельства – бесценны.

Эпоха пробуждения национального самосознания, когда французский язык послужил и прозаикам, и поэтам, и драматургам в Магрибе «оружием, выхваченным из рук врага» (Катеб Ясин), оставила образцы этапов и его взлета, этого самосознания, и попытки удержания его накала во время долгой войны за независимость в Алжире. А эпоха «утраченных иллюзий» и надежд, эпоха померкнувших лучей Солнца Свободы там, где уже начиналось постколониальное развитие и новая реальность и диктовала, и подсказывала художнику новые формы самовыражения, оставила нестираемые от горечи разного рода «прозрений» следы груза новых трудностей и новых противоречий другого времени магрибинской истории. Новые книги «классиков» – и Д. Шрайби, и М. Диба, и М. Маммери, и А. Мемми – стали «прощанием с прошлым», где и зарождались, и гибли надежды их героев, а произведения новой писательской волны эпохи 70–80-х годов и начала 90-х, особенно в Марокко и в Алжире, становились почти документальной прозой, несущей в себе заряд и нового осмысления эпохи, и потенциал огромных художественных возможностей ее запечатления. Здесь и имена Р. Буджедры, Т. Бенджеллуна, А. Серхана, и М. Тлили, и М. Хайреддина, и многих, многих других магрибинцев, без произведений которых невозможно объективно оценить и итоги, и обретения новой эпохи и утраты многих идеалов борьбы за Независимость. В их книгах не только особая «хроника» повседневности, но и концепция возможностей оценки или даже переоценки и прошлого, и настоящего в своих странах. А в книгах, созданных уже на исходе XX в. и в первом десятилетии XXI в., да и совсем недавно, – и возможностей прогнозирования будущего и Востока, и Запада (М. Диб, Я. Хадра, А. Джебар, Б. Сансаль и др.)⁸.

⁷ Обо всех отмеченных писателях подр. см. в сн. 4.

⁸ Об этом см. подр.: Франкоязычные писатели 70–80-х гг.; Время не жить и время не умирать и мн. др.

Сопротивления Прошлому, как и тому Настоящему, где остались как и оковы духовного, и социального угнетения, как и появились и выросли приметы и признаки нового гнета – бездуховности, цивилизации «туризма», неоколониализма Запада, «коррумпирующего» Власть, разрушающего основы культурной самобытности и «разъедающего» общество, вовлекающего его в сети нового рабства обещаниями «технологического рая» и ободряющего своим пониманием свободы как вседозволенности, приводит и «старых мастеров», и новое поколение магрибинских писателей к новому осмыслению и воплощению картины мира, их окружающего.

«Что должен мираж оазису»

В названии и этого раздела – слова алжирца Ясмینی Хадры в заголовке его очередного романа (2015)⁹, выбранные мной не случайно. На исходе 80-х – начале 90-х годов XX в. уже практически все магрибинские писатели (достойные этого предназначения) и зафиксировали, и в разных способах и формах выразили, запечатлев в поэзии, прозе, драматургии, новеллистике, и приметы самобытности своих стран, и необходимость обретения Независимости как самосущности, понимаемых как Освобождение и от догм «старого мира», и симптомов «болезней» того нового, который настал, в общем-то поставив диагнозы и колониальной, и постколониальной эпохе.

Не все из них спокойно, мудро и иронично отражали жизнь, ее реальность и в недавнем прошлом, и текущем настоящем времени (М. Диб, Д. Шрайби, А. Мемми, А. Сефриуйи, Т. Бенджеллун и др.). Были и отчаянные бунтари, «мятежники духа» – повстанцы, как сказал бы А. Камю, неистово отвергавшие и всё Прошрое, и свершившееся после Независимости, клеймили виновных и порой напрямую обвиняли их в своих страстных повествованиях (марокканец М. Хайреддин, к примеру, алжирец Р. Мимуни).

Но были и другие, которые в процессе эволюции своего художественного творчества постепенно обращались к «миражам» того мира, где было возможно и в школах европейцев, и в их

⁹ *Yasmina Khadra. Ce que le mirage doit à l'Oasis. P., 2018.*

библиотеках обретение Знания. К тем «Оазисам» утраченного счастья, когда приходило понимание Жизни мира, условий человеческого существования и своих народов, и других, когда возникала надежда и на обретение, и на возможность сохранения неких идеалов, доставшихся и от «заветов предков», и усвоенных в «новой школе». Хранителей этого знания было немало и среди учителей, и в недрах книг великих французских гуманистов, мечтавших о Свободе и Гармонии в миропорядке и среди своих «стариков», в их памяти. Естественно, что в этом Оазисе Знания постигалась не только история своих народов, но и те основы «нового мышления», которые позволяли и сомнения, и резкий критицизм социальной и политической несправедливости, и даже мудрость сравнений и сопоставлений реальности и Востока, и Запада, и даже иллюзии слияния «горячих песков» родной Пустыни и «мрамора снегов» холодной чужбины (М. Тили, Я. Хафра, М. Диб¹⁰).

Да и «повстанчество» М. Хайреддина, и отчаяние Р. Мимун, и полные смятения и горечи поиски причин бесконечной цепи исторических конфликтов книги Р. Буджедры во всех «временах и пространствах» – и у себя на родине, в Алжире, и во Франции, как и грустная ирония (после почти беспощадности раннего социального критицизма) марокканца Д. Шрайби, поведавшего в своих последних книгах – конца 90-х – начала 2000-х годов – как бы в манере «смеха сквозь слезы» (Беранже) о процессах превращения «светских реформ» в декорации разъеденного всеторжествующей коррупцией и беспределом новой чиновничьей бюрократии своего родного Марокко (где ранние его книги были запрещены, а поздние – пользовались, наоборот, популярностью)¹¹, – разве все эти способы «подачи сигналов» о «порядке» или «беспорядке вещей» (Р. Буджедра) в родных обществах не усвоены в Оазисе Знания? И разве исполненные тоской и даже яростью книги о «предательстве заветов предков», повелевших «хранить родную землю», об утрате «талисманов» Жизни и Свободы, о разрушительных

¹⁰ Прожогина С.В. В поисках настоящего времени. М., 2011 и др.

¹¹ Прожогина С.В. Д. Шрайби, или Новое Время в литературе Марокко. М., 1986.

процессах «модернизации» как искоренения самобытности (тунисцы А. Меддеб, Т. Бекри, М. Тлили, алжирцы М. Диб, М. Тенгур и др.) – не плод сравнения Оазисов Знания с наступлением «песков Новой Пустыни», которые сокроют и сотрут с лица земли и сами Оазисы, и все «человеческое»¹².

Но порой и наследники великих гуманистов – магрибинские литераторы – профессиональные социологи и их талантливые соотечественники по профессии – «естествоиспытатели», как, к примеру, физик Б. Сансаль, химик Д. Шрайби или врач по образованию М. Моккедем, не только поставят диагноз новейшим переменам в истории своих народов как «забвение идеалов поисков Свободы» (см. романы М. Моккедем¹³), но и печальным явлениям в современной истории Франции, где, как и во многих странах Востока, нарастают тенденции развития радикального исламизма, приводящего к террору, но и дается смелое, диагностическое их определение.

Алжирец Б. Сансаль его сформулировал как «неофашизм» (роман «Деревня немца», 2008¹⁴).

За пределами реализма и романтизма

Можно было бы сказать, что историческая обусловленность литературы франкоязычных магрибинцев повлекла за собой и формирование в ней тех художественных методов, направлений, жанров, стилей, которые в основном присущи западному искусству слова, да и другим художественным явлениям. Но при этом надо и отметить, что каждый из писателей-магрибинцев (впрочем, как и всякий другой «рисующий жизнь» творец) так или иначе делает это согласно не только с условиями своего воспитания в той или иной среде обитания и с возможностями своего образования, но и с невозможностью оторваться от основной проблемы своего

¹² *Meddeb A.* Talismano. P., 1987; *Tlili M.* L'après-midi dans le désert. P., 2008; *Bekri T.* L'invocation du désert. P., 2019; *Dib M.* Le désert sans detour. P., 1992; *Tengour M.* Les chercheurs d'os. P., 1999 и др.

¹³ О ее творчестве см.: Магрибинки рассказывают....

¹⁴ *Sansal B.* Le village d'Allemand. P., 2008.

творчества, в которой прежде всего ощущается «зов родных корней»¹⁵, связанность с родной землей, с ее историей, с ее настоящим, с ее традициями, с заботами о ее будущем. Без этого невозможно просто расположить того или иного художника в русле принадлежности к той или иной культуре. Если где-то и случается нечто вполне абстрактно-космополитическое и просто как бы «общечеловеческое», понимаемое порой в пределах уже космогонических «фэнтези», не обусловленное ни временем, ни пространством, повлиявших на того или иного писателя или художника. Случаи – не редкие, однако, на мой взгляд, отвлекающие или развлекающие сознание читающих или визуально наблюдающих (как, к примеру, за абсолютно чистым, хорошо обрамленным листом бумаги на недавней выставке в Нью-Йорке).

Вернувшись в литературное пространство магрибинцев, мы не могли не отметить и скрупулезное, почти этнографическое, бытописание этапа борьбы за независимость, и социальный реализм, уже очевидный в творчестве писателей и 50-х, и 60-х, и 70-х годов, и особый накал романтизма эпохи пробуждения национального самосознания, и романтическую героизацию тех лет, когда уже слегка «подзабылись» герои, боровшиеся за Свободу, и острый социально-политический критицизм постколониального времени, и пафос вполне реального развенчания происходящего в условиях политики «тотальной арабизации культуры» в полиэтнических странах Магриба, когда закрывалась в Алжире в Университете кафедра берберологии, а писатели – берберы по происхождению – повсюду в Магрибе в защиту своей культуры создавали весьма внушительные зарисовки жизни своего народа и литературные параллелизмы с истреблением индейцев в Америке, да и иллюзорно-романтические надежды на «омовение старой земли некоей морской, «соленой стихией», разъедающей «цепи всякого рабства»¹⁶.

А когда шло наступление эпохи «передела Власти» в уже независимых странах, создавались и народные эпосы, и романы о национально-освободительном движении в Магрибе и войне новой,

¹⁵ Выражение марокканского писателя Т. Бенджеллуна.

¹⁶ См.: *Ben Jelloun T. Hommes sous linceul du silence. P., 1976* и др.

гражданской, в Алжире уже в 900-х, или даже метафорические ее фрески, «по живому»¹⁷, почти документально засвидетельствованному во многих художественных произведениях. Всё это – итоги глубокой связи писателей-магрибинцев с родной землей. Как и яркая их социально-политическая публицистика, проблемно порой воплощенная и в художественные произведения о жизни своих соотечественников на Западе. Или как сегодня уже просто необходимая многим «читателям» публицистика – и историко-политическая, историко-религиозная, представленная в творчестве таких крупных прозаиков, как тунисцы А. Мемми и А. Меддеб, неустанно свидетельствовавших и о психологической «трансформации» личности бывших колонизованных¹⁸.

Но если некоторые современные писатели еще как-то пытаются совместить свои идеалы с почти исчезнувшими «Оазисами» идеалов на родной земле, то другие всё еще ностальгируют по реальным, родным оазисам, где-то в глубинке родной земли, на краю пустыни, спасавшими юношеские воображение и надежды увидеть **всю** свою землю «цветущим садом», где сбылись все идеалы, где возможно хотя бы временное избавление от Пустыни разочарований и утрат иллюзий, вернувшись в них.

Но есть немало и тех писателей, которые безжалостно дегероируют и демифологизируют Прошлое своих стран, представляя его в образах постоянного «обездоливания», «отнятия» жизни у народа, насилия Запада, временем, исполненным угнетения, засилья патриархальных традиций и обреченностью на рабство женщин-мусульманок¹⁹.

Конечно, и здесь, как и во всяком художественном произведении, не обходится без вымысла и гиперболизации, без глубинной тоски – «ностальгии по настоящему», – но не случайно, что именно современная – сегодняшняя история, реальность окружающего почти заставляет художников подойти к пределам, за которыми

¹⁷ См.: Смятение. М., 2013; Алжирская сюита. М., 20–14.

¹⁸ Ben Jelloun T. L'hospitalité française. P., 1976; Memmi A. Portrait du décolonisé. P., 2008; Meddeb A. L'exil occidental. P., 2005 и др.

¹⁹ См.: Boudjedra. La dépossession. P., 2016; Sensal B. Ru Darwin. P., 2011; Djebar A. Nulle part dans la maison du mon père. P., 2015.

возможны уже не диагнозы, но прогнозы будущего развития и Востока, и Запада.

И книги Буалема Сансалья последних лет²⁰ – это уже очевидные «антиутопии», которые, однако, увы, основаны не на вымысле, но на фактах реальности. А это – безусловно и необходимо для прогнозирования будущего общественного и политического развития в мире.

О фактах на Западе, где порой случались «странные события, касающиеся североафриканских эмигрантов, фиксируемые повсюду СМИ и отраженные в творчестве магрибинских писателей, уже начиная с середины 50-х и особенно в 70-х годах XX в. (Д. Шрайби, Т. Бенджеллун, Р. Буджедра²¹), знали, к примеру, как об «особенностях французского гостеприимства» или, позднее, «изъянах» попытки интеграции мигрантов.

Очевидно, что симптомы и даже диагнозы «внутренних болезней» Французской Республики были недостаточно учтены как уроки, грозящие другой бедой – возможностью превращения особой формы расизма в террор радикализующегося исламизма. И в книге Б. Сансалья, вышедшей в 2018 г. («Поезд из Эрлингена»), есть своеобразное эхо тех событий, которые были отражены еще в книге 1975 г. Р. Буджедра «Идеальная топография для характерной агрессии» (пер. на рус. яз. в 1980 г.). Только сегодня – всё наоборот: тогда фашиствующие молодчики напали в метро на несчастного сбившегося с пути араба-эмигранта и убили его велосипедной цепью за «назойливые» расспросы о том, куда и «как ему добраться». Это был факт документальной хроники. Но и сегодня засвидетельствовано «нападение» в метро. Только это уже – другое. Попытка сбросить под поезд в метро несколькими североафриканцами пожилую европейку, попросившую их уступить ей место в вагоне этого поезда.

Факт, отраженный и в СМИ, и в книге – Б. Сансалья²² из уже ставшей, увы, привычной хроники текущей реальности Франции, где особенно усилились вспышки разного рода исламского терро-

²⁰ *Sensal B.* 2084, ou la fin du monde. P., 2015. Le train d'Erlinger. P., 2021.

²¹ *Chraïbi D.* Les boucs. P., 1956; *Boudjedra R.* La topographie idéale pour l'agression caractérisée. P., 1975 и др.

²² *Sensal B.* Le train d'Erlinger. P., 2021.

ризма (вплоть до взрыва в 2021 г. бомбы в соборе Ниццы). Но этот факт превращен писателем в **прогноз** психологического состояния постоянного напряжения, в котором живут европейцы (повествование писателя продолжено и о Германии), состояния постоянного ожидания «исламской угрозы», «нашествия исламистов».

Но о прогностическом характере творчества алжирского писателя последних лет можно было бы говорить не столь уверенно, если бы не те недавние события в Афганистане в августе 2021 г., что позволяют сделать такие выводы. Ведь в романе Б. Сансая, названном «2084», была запечатлена в форме «антиутопии» уже свершившаяся власть радикализованной до крайностей средневекового мракобесия той религии, которая «Во имя Бога Всемогущего» лишает людей нормальной жизни, закрывает школы, заставляет забыть все «дороги прогресса», существовавшие в прошлом, и даже замкнуть народ в круге нищеты и голода. Людям, еще помнившим «границу» – перевал в горах, за которым открывался «другой мир», оставалось только надеяться на «последний самолет», способный поднять их в небо и пересечь эту границу...

Конечно, есть и другие горизонты осмысления художниками проблем современного состояния мироустройства и на Востоке, и на Западе, где уже так или иначе, но сосуществуют разные народы и религии, и где в душах многих людей живет надежда на то, что поликультурность – это богатство. Это ярко запечатлели в своем творчестве алжирцы по происхождению или живущие в Алжире писатели, такие как Джюра, А. Бегаг, М. Шареф, М. Бей и др.²³ Это доказывают и тунисцы Т. Бекри, М. Меддеб, марокканец Т. Бенджеллун. Этот всемирно известный писатель, продолжая хранить в душе образ Отчизны, где есть Дом как оплот вечно живых традиций предков, завещавших «охранять родную землю», беспощадно критикуя монархию как источник «отсутствия Света» на этой земле и даже торжества Мрака, подобного каторге²⁴, показывает и возможности обретения «человеческого согласия» и «примирения», принятия – безусловного, как факт, таких понятий, как

²³ См.: Восток на Западе. М., 2003; Вошедшие в Храм Свободы. М., 2008. и др.

²⁴ *Ben Jelloun T.* Au pays. P., 2009; *Cette aveuglante absence de la lumière.* P., 2001.

самобытность, этноконфессиональная специфика и другие «различия», сосуществующие в лоне одной земли. Их, этих различий, стало множество только на одной земле – Франции (да и в Италии, и в Германии и др., а Россия – издавна многонациональна). Люди просто должны жить. Во имя сохранения общечеловеческой цивилизации²⁵.

Заключение

Долгие годы исследования истории и эволюции новой художественной системы в магрибинской словесности, развивающейся вот уже скоро почти столетие и на французском языке, наводит и на мысль о том, что она может, как и повсюду в странах постколониальной Африки, позволить себе и некие формы «массовизации» культуры, изменив, к примеру, форму прозы – от романа к новеллистике, более «доступной», более «актуализированной», в малом объеме позволяющей поведать и о личном, и об общественно значимом. Как, к примеру, выбор между «прогрессивной эмансипацией» или стремлением к охранению Семьи и Дома, живущих в нем традиций и обычаев. (Вспомним одну мудрость: «Традиция – это не поклонение пеплу, а факел, передаваемый из поколения в поколение»).

Но никогда, как свидетельствуют многочисленные источники, литературное франкоязычие магрибинцев не опускалось ниже градуса той художественности, за пределами которой – только увлекательно-развлекательные «нарративы», где исчезает проблема не только «воспитания» человеческого духа, но и превращение его чувств лишь в потребность «хлеба и зрелищ». Путь нелегкий, но благородный.

Библиография

- Bekri T*, L'invocation du désert. P., 2019.
Ben Jelloun T Les yeux baissés. P., 1991. *Yasmina Chami*. La cérémonie. Rabat, Paris, 1999.

²⁵ *Ben Jelloun T*. Les raisins de la galère. P., 1997; Les yeux baissés. P., 1991; *Yasmina Chami*. La cérémonie. Rabat, Paris, 1999 (см.: Магрибинки рассказывают...; Время не жить и время не умирать и др.).

ГЛАВА 7

- Ben Jelloun T.* Au pays. P., 2009.
- Ben Jelloun T.* Cette aveuglante absence de la lumière. P., 2001.
- Ben Jelloun T.* Hommes sous linceul du silence, P., 1976.
- Ben Jelloun T.* Les raisins de la galère. P., 1997.
- Ben Jelloun T.* L'hospitalité française. P., 1976.
- Boudjedra R.* La topographie idéale pour l'agression caractérisée. P., 1975.
- Boudjedra.* La dépossession. P., 2016.
- Chraïbi D.* Les boucs. P., 1956.
- Dib M.* Le désert sans detour. P., 1992.
- Tengour M.* Les chercheurs d'os. P., 1999.
- Djebar A.* Nulle part dans la maison du mon père. P., 2015.
- Meddeb A.* L'exil occidental. P., 2005.
- Meddeb A.* Talismano. P., 1987; Tlili M. L'après-midi dans le désert. P., 2008
- Memmi A.* Portrait du décolonisé. P., 2008.
- Sansal B.* Le village d'Allemand. P., 2008.
- Sensal B.* 2084, ou la fin du monde. P., 2015.
- Sensal B.* Le train d'Erlinger. P., 2021.
- Sensal B.* Ru Darwin. P., 2011.
- Yasmîna Khadra.* Ce que le jour doit à la nuit. P., 2005.
- Yasmîna Khadra.* Ce que le mirage doit à l'Oasis. P., 2018.

Глава 8

ОТРАЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОСПРИЯТИЯ И РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ГЕРОЕВ В СОВРЕМЕННОЙ ИРАКСКОЙ ПРОЗЕ

Цель данного доклада – проанализировать ряд значимых произведений «большой» и «малой» форм (романов и рассказов), вышедших из-под пера известных иракских мастеров слова в конце XX – первые два десятилетия XXI в., и выявить место и роль, отводимые в них религиозной стороне жизни персонажей.

Предметом рассмотрения являются два романа, ставшие заметным событием арабской литературной жизни – «О Мария» Синана Антуна (короткий список премии «Арабский Букер»-2013) и «Франкенштейн в Багдаде» Ахмада Саадави (лауреат премии «Арабский Букер»-2014), повесть Саади аль-Малеха «В ожидании Фараджаллы аль-Каххара» и восемь рассказов разных авторов, вошедших в сборник «Жемчужина Востока. Современная иракская проза», а также рассказ Саида Шамаи «Мёртвые деньги» из одноимённого сборника. На основании внимательного текстологического анализа делается вывод о том, что современные иракские писатели уделяют в своих сочинениях значительное место религиозной вере героев – и христиан, и мусульман, как одному из непоколебимых устоев их жизненной позиции. Из упомянутых произведений ясно вычитывается: ничто, кроме веры, не даёт смертному силы уповать и надеяться на высшее, Божье, покровительство, укрепляя и поддерживая готового отчаяться человека.

Известный востоковед, переводчик и издатель А.П. Андрюшкин в предисловии к опубликованному им совместно с О.А. Власовой сборнику «Жемчужина Востока...» подчёркивает «особенность арабской литературы, а именно, примат духовного над материальным»¹. Общеизвестно, что арабский мир весьма религиоз-

¹ Андрюшкин А.П. Жемчужина Востока... С. 8.

зен. Исторически здесь на веру как таковую открыто никто не посягал, не пытался развенчать её, разуверить людей (речь не идёт о реформировании, скажем, ислама, касавшемся институциональных вопросов). Набожность изоморфна арабам – и христианам, и мусульманам. Разумеется, духовность не тождественна религиозности, но в обоих понятиях присутствуют высшие моральные ценности.

Отнюдь не отрицая вывод А.П. Андрюшкина, мы отмечаем, что в рассмотренных нами произведениях иракские авторы уделяют большое внимание религиозной стороне жизни персонажей и поэтому отводят ей немало страниц своих сочинений.

В романах С. Антуна, А. Саадави, а также в повести С. аль-Малеа истовыми носителями веры являются женские персонажи: пожилые Хинна («О Мария»), Илишо («Франкенштейн...») и безымянная героиня («В ожидании Фараджаллы аль-Каххара»).

Хинна в юности собиралась уйти в монахини. Но рано умерла мать, и ей, старшей, пришлось в помощь отцу взять на себя домашние хлопоты и заботы о сёстрах и братьях. Содержанием её жизни стали повседневная работа по дому, редкие паломнические поездки к святым местам и молитвенный труд – она каждый день ходила в церковь. Рассказывая о регулярном участии воцерковленной Хинны в богослужениях, автор упоминает некоторые христианские памятные даты, в частности день св. Шамоны и её семерых сыновей², а также годовщину восшествия на престол патриарха Мар Дынхи IV³.

Живший вместе с ней брат Юсеф был младше по возрасту, религиозным рвением не отличался, в храм ходил редко, и сестра часто укоряла его за недостаточное благочестие. Однако Юсеф вовсе не был ленив или маловерен, напротив, в вере был твёрд, только считал, что все постулаты и предписания суть указания на пути к Богу для тех, кто в них нуждается, а он в таких указаниях не нуждался:

² Шамона, её сыновья – братья Маккавеи и их учитель Елеазар мученически погибли за веру, когда сирийский греческий правитель Антиох IV Эпифан захватил Иерусалим и развязал религиозную войну с целью эллинизировать Иудею, искоренить иудаизм (II в. до н.э.).

³ Мар Дынха IV (1935–2015) – католикос-патриарх Ассирийской церкви Востока с 1976 г.

«Я знаю, что Бог есть. Невероятно, чтобы вся эта вселенная существовала просто так, сама по себе, без причины и без Бога»⁴.

Много страниц сочинения С. Антуна посвящено воспоминаниям Юсефа, в том числе детской поры, когда, например, вся большая семья празднично отмечала такое событие религиозной жизни, как первое причастие.

Упоминания религиозных практик массового характера редки. Например, в «Франкенштейне...» читаем о следующем реально происходившем 31 августа 2005 г. событии. Тысячи паломников отправились в район аль-Кязымийа в Багдаде для исполнения обряда по случаю годовщины кончины имама Мусы аль-Кязыма. На мосту Имамов, по которому проходили верующие, разнёсся слух, что в толпе находится террорист-смертник, началась паника, было много жертв⁵. Через одного из персонажей, не имеющего средств и живущего за счёт благотворительных обедов в аль-Хадра аль-Гилянйи⁶, Саадави вводит упоминание об этом знаменитом центре общемусульманского религиозного паломничества и добавляет, что мужчина постоянно посещает кружки участников зикра⁷ и ночных чтений Корана в мавзолее аль-База⁸ аль-Ашхаба⁹.

На момент описываемых в романе «О Мария» событий Юсефу 77 лет, а в сорок он полюбил девушку-мусульманку Даляль, коллегу по работе в финиковой компании. Влюблённый мужчина готов был даже перейти в ислам, если бы иноверие явилось препятствием к браку, хотя и сознавал, как сильно он ранил бы этим отступничеством набожную сестру-христианку и других родственников. Однако отец Даляль, профессор Багдадского университета, получивший докторскую степень в Америке, не отдал дочь, выпу-

⁴ Антун С. О Мария. С. 98.

⁵ Саадави А. Франкенштейн в Багдаде. С. 123.

⁶ Комплекс – мечеть и мавзолей суфийского имама, факиха ханбалитского толка, основателя тариката (братства) аль-Кадирийи шейха Абд аль-Кадера аль-Гиляни (конец XI – первая половина XII в.).

⁷ «Поминовение» – радение (форма коллективного богослужения) у суфиев, существующее с XIII в.

⁸ Аль-Баз аль-Ашхаб «Серый Сокол Аллаха» – так последователи шейха Абд аль-Кадера аль-Гиляни называли своего учителя.

⁹ Саадави А. Указ. соч. С. 203.

скницу Эдинбургского университета, за соискателя, который был старше и не имел диплома о высшем образовании. Вопрос же об иной вере как препятствии не возникал. Добавим, что в «Франкенштейне...» приводится подобный пример, когда о вернувшемся из иранского плена человеке говорили, что он отрёкся от христианства и стал мусульманином мазхаба 12-го имама¹⁰, но несколько лет спустя вернулся или сделал вид, что вернулся, чтобы не смущать умы, в лоно церкви¹¹.

Хинна была непреклонным приверженцем канонических толкований Священного Писания, и между братом и сестрой нередко случались споры в связи с расхождениями в трактовках тех или иных сюжетов Священной истории. Ко времени разворачивавшихся в книге событий (один день – 31 октября 2010 г.) Хинна уже семь лет как скончалась, поэтому её образ присутствует на страницах романа только в воспоминаниях брата, упрекавшего себя за то, что, вступая в полемику с сестрой, вызывал в ней осуждаемую в христианстве гневливость.

Религиозная сторона жизни персонажей С. Антуна неоднократно «пересекается» с событиями политической жизни страны. Вернувшаяся из церкви Хинна рассказывает брату, что каждое воскресенье видит в храме супругу Тарека Азиза¹², проливающую слёзы в течение всей службы, на что Юсеф заявляет, что, видно, она оплакивает и замаливает грехи супруга, и лучше бы тому самому явиться в храм и покаяться: «Но он не появится в храме, и разве это не подтверждает циркулирующие слухи, что он и Мишель Афляк¹³ приняли ислам?»¹⁴.

Другой пример религиозно-политического «сопряжения» даёт следующий эпизод. Юсеф вспоминает, как в период одного из

¹⁰ *Мазхаб* – вероучение, толк. 12-й имам – имам Махди, последний имам, пришествие которого ожидается шиитами уже тысячу лет.

¹¹ Саадави А. Указ соч. С. 73.

¹² Тарек Азиз (1936–2015) родился в ассирийской семье католиков-халдеев. Вице-премьер при С. Хусейне, глава комитета по внешней политике, единственный христианин в его правительстве.

¹³ Мишель Афляк (1910–1989) – православный христианин, политический деятель, философ, один из создателей в 1947 г. партии Баас.

¹⁴ Антун С. Указ соч. С. 22.

длительных артобстрелов Багдада он и сестра несколько дней укрывались в бомбоубежище. Когда опасность миновала и они вернулись домой, Хинна стала чистить холодильник и решила выбросить мясо, потому что, пока они прятались, начался пост, запрещающий употреблять скоромное. Юсеф запротестовал: в стране перебои с продовольствием, в экстремальных ситуациях невелик грех отойти от запрета. На их счастье, поблизости проходил священник. Юсеф с сестрой обратились к нему за разъяснением, и он поведал, что ввиду сложившейся обстановки церковь, понимая положение верующих, разрешает пастве употреблять любые виды пищи. Причиной же отступления от постулатов стала Вторая война в Заливе¹⁵, негативно, разумеется, сказавшаяся на повседневной, в том числе религиозной, жизни граждан.

А вопрос о религиозной принадлежности человека в кризисные периоды может и вовсе таить угрозу экзистенциального характера. Герои «Франкенштейна...» Махмуд ас-Савади и Хадид аль-Аттак договорились открыть друг другу свою сокровенную тайну. Так главным секретом жизни Махмуда было то, что «мы не мусульмане и мы не арабы»¹⁶. Его предок был сабейцем и принял когда-то ислам, чтобы взять в жёны мусульманку. В условиях обострения межконфессиональных противоречий, вызванного свержением власти С. Хусейна в результате американского вторжения в Ирак, реально возникала жизнеопасная перспектива этнических чисток. Автор пишет о целых «семьях, бежавших из соседних районов по конфессиональным причинам или из-за угрозы старой мести, возобновившейся после падения прежнего режима»¹⁷. А повествуя о «заброшенной синагоге»¹⁸, покинутых иракскими евреями домах¹⁹, Саадави напоминает о таком событии истории, как еврейский погром 1941 г. в Багдаде.

¹⁵ Военный конфликт между Ираком и Кувейтом, приведший к вооружённому столкновению между многонациональными силами и Ираком за освобождение и восстановление независимости оккупированного им Кувейта (2 авг. 1990 г. – 28 февр. 1991 г.).

¹⁶ Саадави А. Указ. соч. С. 127.

¹⁷ Там же. С. 19.

¹⁸ Там же. С. 105.

¹⁹ Там же. С. 20.

Поэтому и С. Антун, и А. Саадави оправдывают эмиграцию представителей этнических и религиозных меньшинств, поскольку конфессиональный мир в Ираке рухнул с приходом американцев и уничтожением ими власти С.Хусейна. Но наряду с этим в их романах встречается немало примеров мирных и дружественных отношений между христианами и мусульманами, а также – многолетних смешанных браков.

Хинна скончалась самым благочестивым и желанным образом: во сне. «Блажен, кто умер на своей постели / Среди привычных сердцу мелочей», – сказал поэт²⁰. Юсеф в день, когда ему было суждено погибнуть, отправился в церковь помянуть сестру (была седьмая годовщина её смерти), и автор называет конкретный реально существующий храм – католический храм Пресвятой Девы Марии Заступницы (Сеййидат ан-Наджат) в Багдаде. Придя к обедне раньше времени, он принялся рассматривать храмовые росписи и убранство, любясь красотой и благолепием христианского дома Бога, прочитал молитву Символ веры «Верую во единого Бога...», которую знал наизусть с детства, неоднократно осенил себя крестным знамением, надышался ароматами церковных благовоний, принял участие в литургии с колокольным звоном, расшитыми золотом одеяниями священнослужителей, чтением ими текстов на арамейском и ассирийском языках. Таким образом автор как бы предуготовляет своего героя к неожиданному и безвременному переходу в небытие, случившемуся в конце обедни из-за захвата церкви террористами и расстрела священников и многих прихожан, в том числе Юсефа²¹. Последними словами испускавшего дух Юсефа был призыв к Богородице «О Мария», давший название роману. Полагаем, что оно символизирует обращение к тому единственному Адресату, вера в Который не покидает человека до самого конца, ибо на дееспособность и эффективность земных сил надежды нет никакой.

Что касается религиозности молодого поколения, представленного у С. Антуна образами племянницы Юсефа и Хинны 25-лет-

²⁰ Окуджаву Б. Свидание с Бонапартом. 1983.

²¹ Данный теракт – реальное событие реального времени: 31 октября 2010 г. его совершили суннитские радикалы, убившие 100 человек.

ней Махи и её мужа-христианина Луэя, то из романа узнаём, что они каждое воскресенье посещали церковные богослужения, а лишившаяся не успевшего родиться ребёнка Маха, которую неправимое горе заточило в «нескончаемую страстную пятницу»²², находила утешение только в чтении Евангелия и печальных песнях Фейруз²³.

В «Франкенштейне...» А. Саадави рисует образ пожилой верующей ассирийки-христианки по имени Илишо (видимо, это «Алиса»). Преодолевая неблизкий путь, она регулярно ходит в храм (автор даже приводит её любимое славословие: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение»²⁴),²⁵ исполняет добровольно взятые на себя «мусульманские обеты» (накладывает весьма почитаемую арабами хну²⁶ на ручку двери англиканской церкви Сент Джордж, на стену синагоги, на ворота мечети²⁷ и пр.). Но чаще всего описывается её молитвенное общение с образом Георгия Победоносца, запечатлённым на иконе, висящей в гостинной опустевшего дома. Она часами сидит перед ней, молится, всматривается в изображение святого и неустанно обращает к нему просьбу: вернуть сына, пропавшего 20 лет назад в Ирано-иракской войне (1980–1988), или послать ей успокоение. «Она общается со своим заступником как с близким человеком, членом своей раздробленной и рассеявшейся по миру семьи, с

²² Антун С. Указ. соч. С. 135.

²³ Самая популярная во всём арабском мире ливанская певица. Родилась в 1935 г. в семье христиан-маронитов. В 1955 г. вышла замуж за музыканта Асси Рахбани и перешла в веру мужа – греческое православие. Её песни выражают патриотизм, безответную любовь, ностальгию по сельской жизни, комедию, драму, философию, современную политику. Выступала в церкви на православных богослужениях.

²⁴ В Евангелии от Луки говорится о том, что пастухам, пасшим овец в поле, явился ангел и возвестил о рождении Спасителя. Следом появилось целое воинство ангелов, славивших Бога и взывавших: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк. 2:8-14).

²⁵ Саадави А. Указ. соч. С. 106

²⁶ Символ знаменательных событий (свадебных торжеств, праздников, религиозных дат), а также используется в медицинских целях. Применяется в обрядовой практике: её можно видеть на стенах домов, в гробницах святых людей и др.

²⁷ Саадави А. Указ. соч. С. 105.

единственным, кто остался с ней, помимо призрака сына Даниэля»²⁸, – читаем мы горькие строки.

Порой горячая материнская мольба даёт в буквальном смысле чудесный эффект: Илишо кажется, что изображение оживает и святой шевелит губами. Пожилая женщина уверена, что заступник снисходит к её молитве и отвечает ей, тем более что различаемые ею слова исполнены смысла и совершенно понятны. Однажды она услышала: «Ты торопишься, Илишо. Я сказал тебе, Господь даст покой твоей душе или положит конец страданиям. Или ты получишь радостное известие. Но никто не навязывает Господу своих сроков исполнения желаний»²⁹. Видимо, с намерением развеять (или поколебать) сомнения в адекватности восприятия старушкой действительности автор даёт доказательство реальности небывалого явления. Оберегая молитвенницу, выполняя своё заступническое предназначение, святой воин на иконе материализуется и обращается к аш-Шисму-Франкенштейну, которого слабовидящая Илишо приняла за вернувшегося сына Даниэля, с грозным предупреждением: «Это старая настрадавшаяся женщина. Если ты обидишь её или причинишь ей горе, клянусь, я проткну этим копьём твою глотку»³⁰.

Когда в финале романа к ней приезжает внук, чтобы уговорить бабушку уехать из военного Багдада (действие происходит в начале 2005 г. – феврале 2006 г.) к ним в Мельбурн, Илишо, дабы укрепить в нём веру, велит встать вместе с ней на благодарственную молитву по случаю грядущего воссоединения семьи. Внук повинуется. Илишо надеется, что святой Георгий заговорит с ней, как уже случалось, и внук станет свидетелем чудесного общения своей бабушки с небесным воином и святым мучеником. Однако в этот раз святой угодник уста не отверз, так что внуку пришлось принять уверения бабушки в вербальном с ним общении на веру.

Саадави обращает внимание читателя на убранство дома Илишо и выделяет, помимо иконы святого Георгия, «изображения Тайной вечери, снятия Иисуса Христа с креста, три размером с ла-

²⁸ Там же. С. 23.

²⁹ Саадави А. Указ. соч. С. 24.

³⁰ Там же. С. 66.

донь изображения святых, списанные с подлинных средневековых образов из различных церквей, другие иконы, привезённые мужем Тидаросом и развешенные в гостиной, её спальне, запертой комнате сына Даниэля и в других пустующих помещениях»³¹. Автор показывает, что святые лики – необходимый и неотъемлемый элемент религиозной жизни персонажа: окружая себя ими и почитая их, верующий человек – благодаря им – переносит своё молитвенное усердие через образ святого к Первообразу.

В исламе иконописи нет, там своя атрибутика. Саадави сообщает, что компаньон протагониста, Нахем Абдаки, «движимый религиозным страхом, освятил дом, где они с Хади поселились после ремонта, и на стену в их комнате повесил большой квадратный лист картона, на котором был написан коранический аят о Троне. Хади не придавал большого значения религиозным вопросам, однако не хотел выглядеть противником ислама или еретиком, поэтому согласился с товарищем и оставил аят. Коранический аят был первым, что видел Хади с наступлением каждого нового дня»³². Возможно, «начиная» всякий подряд день своего героя с такого душе-спасительного зрелища, автор стремится не только в прямом смысле, но и духовно постепенно повернуть его лицом к вере.

У малоимущих Хади и Нахема коранический аят выведен на картоне, а у владельца конторы по сделкам с недвижимостью состоятельного дельца Фараджа ад-Далляля стены кабинета «украшали три большие медные таблицы-скрижали в широких деревянных рамах с выгравированными на них двумя сурами-талисманами»³³ и аятом “Трон”, а также два больших застеклённых изображения Заповедной мечети³⁴ и Мечети Пророка³⁵.³⁶ Добавим, что,

³¹ Саадави А. Указ. соч. С. 22.

³² Там же. С. 32.

³³ Две последние суры (главы) Корана – «Заря» (*Аль-Фалак*) и «Люди» (*Ан-Нас*) оберегают человека от всяких проявлений зла. Первую читают, чтобы уберечься от зла внешнего, вторую – от внутреннего.

³⁴ Находится в Мекке. Главная и самая большая мечеть в мире: способна вместить 1,12 млн чел. Молитва в ней приравнивается к 100 тыс. молитв в других храмах.

³⁵ Находится в Медине. Вторая святыня в исламе после Заповедной мечети. Место погребения пророка Мухаммада и двух первых праведных халифов.

укрепив на фасаде своей конторы вывеску «Пророк» и разместив в кабинете изображения мусульманских святынь и аяты священного Корана, предприимчивый ад-Далляль упрочивает свой авторитет в районе, осуждая нарушение запретов, в частности на алкоголь: «Ад-Далляль отругал пьяницу, а в его лице и всех пьющих, а также торговцев спиртным, и воззвал к Аллаху, чтобы Он спас страну от них и их скверны. Ад-Далляль также упрекнул правительство за то, что оно боится американцев и не решается следовать законам шариата, чтобы дать людям покой и избавить от этой напасти»³⁷.

Если верующим людям необходимо окружать себя предметами культа по факту ли религиозной принадлежности, душевной потребности или в силу житейской привычки, то нетрудно представить, как должно их ранить святотатство, кощунственные, варварские действия по отношению к священным объектам поклонения, глубоко почитаемым вещам, религиозным реликвиям. На наш взгляд, самый страшный пример такого рода – полное уничтожение игиловцами в 2014 г. близ Мосула, на севере Ирака, монастыря пророка Ильи, простоявшего 1419 лет. В романе Саадави отголоски подобных «практик» нашли отражение в эпизоде, когда к Хади аль-Аттагу нагрянули дознаватели и подвергли его безжалостным пыткам и избиению, подозревая в нём «Франкенштейна». Сам Хади был мусульманином, но собирал у себя всякие вещи, пригодные для продажи заинтересованным покупателям. У него оказалась статуэтка Девы Марии – в широком одеянии с разведёнными в стороны руками. «Эта статуэтка Девы – грех. Разбей её своими руками», – приказал один из дознавателей. Поскольку обессиливший от побоев Хади не мог даже встать, варвар самостоятельно ударил по ней несколько раз рукояткой пистолета и отбил Деве Марии голову. Он направил фонарь, чтобы посмотреть, что получилось, и «его охватил ужас: он увидел женщину, мирно раскрывшую объятия, но без головы. До него дошло, что они перестарались, пытаясь запугать подозреваемого»³⁸. Неизвестно, вы-

³⁶ Саадави А. Указ. соч. С. 213.

³⁷ Саадави А. Указ. соч. С. 82.

³⁸ Там же. С. 219–220.

полнил бы мусульманин Хади приказ уничтожить христианскую святыню под угрозой побоев или устоял бы и не стал осквернителем. Во всяком случае, физическая немочь не позволила ему впасть в грех кошунства, а пережитый соблазненным святотатцем «ужас», предположительно, на какое-то время отвратит его от подобных действий.

Илишо – искренне верующий человек. Но автор сообщает о её личном отношении к Богу, которого она «воспринимала совсем не так, как отец Йушийя. Господь – Он не на Небесах; она не считала, что Он – суровый Властелин. Это просто старинный друг, и от дружбы с ним трудно отказаться»³⁹. Автор не скрывает, что сама Илишо пока не сподобилась обретения таких христианских добродетелей, как всепрощение и молитва за грешника. Умер Абу Зейдун, её злейший враг: это он в бытность свою деятельным баасистом мобилизовал на Ирано-иракскую войну её юного сына Даниэля. Сын с войны не вернулся, и безутешная мать принялась изливать гнев и ненависть на виновника её горя: где бы ни встретила, осыпала душегуба потоками брани, так что Абу Зейдун стал избегать попадаться ей на глаза. Его ненавидели и другие жители квартала: «Несколько женщин пообещали, что, если ирод умрёт, они забудут барана во имя Господа. Илишо тоже дала обет, но не сообщила о нём отцу Йушийе – боялась, что тот не одобрит и сделает ей внушение»⁴⁰. Она наверняка сознавала, что доброй христианке не следует иметь такие неблагопристойные желания, но, услышав о смерти Абу Зейдуна, «мысленно возблагодарила Господа и вспомнила один из своих сокровенных обетов: зажечь 20 розовых свечей перед алтарём Богородицы в соседней Армянской церкви. Двадцать свечей – двадцать лет, столько было сыну, которого Абу Зейдун вырвал у неё из рук»⁴¹.

Сам настоятель был добрым пастырем. Он без возражений выдавал отъезжавшим за границу необходимые справки, свидетельства о браке, рождении, чтобы на новом месте эмигрантам было легче вступить в ассирийскую общину, хотя сокращение численности па-

³⁹ Саадави А. Указ. соч. С. 71.

⁴⁰ Там же. С. 76.

⁴¹ Там же. С. 94.

ствы не отвечало интересам церкви. Он не чинил препятствий, но в проповедях взывал к чувству ответственности: «Каждый из нас должен думать не только о себе»⁴². Напомним, что исход христиан из Ирака был миллионным. При Саддаме Хусейне в стране проживало полтора миллиона представителей христианского вероисповедания. За годы войны, разразившейся в период американской оккупации Ирака, их количество уменьшилось в десять раз⁴³.

Отец Йушийя и дьякон Надер Шмуни старались заботиться об одинокой престарелой Илишо, помогая решать семейные и бытовые вопросы: из церкви отвезти домой на машине, помочь связаться по мобильному телефону с проживающими в Австралии дочерьми, принять от них денежные переводы для матери. Но настоятель не переставал давать и пастырские наставления, в частности его беспокоила предосудительная привычка Илишо, усвоенная, как он считал, от соседок-мусульманок, и он поучал: «Мы не ставим условий Господу, подобно мусульманам: если Ты сделаешь так, то я сделаю так...»⁴⁴. Обеты и пожертвования были приняты в Ассирийской церкви, но только без меркантильных условий. Однако Илишо крайне медленно изживала недостатки: 20 лет неустанно ждавшая возвращения сына и неугасимо плававшая ненавистью к человеку, отнявшему её дитя, она без устали молила Всевышнего, не чураясь порой «ставить условия», и без удержу бранила при встрече своего врага.

В повести С. аль-Малеха героиня, тоже пожилая христианка, просит дочерей отвести её в церковь на Пасхальную службу. Причём она решительно отвергла все послабления – остаться молиться дома, как она делала уже многие годы, поехать в церковь на машине, причём в ближайший храм: она желала потрудиться – непременно идти пешком и обязательно в церковь святого Георгия, в которой молилась всю жизнь, пока ревматизм чуть ли не обездвижил её.

Илишо разговаривала с образом святого Георгия на иконе. У героини повести С. аль-Малеха был свой духовный опыт. Одна-

⁴² Саадави А. Указ. соч. С. 71.

⁴³ URL: <http://www.sedmitza.ru/text/4259151.html> (дата обращения 21.11.2013).

⁴⁴ Саадави А. Указ. соч. С. 75.

жды, в детстве, она заблудилась и оказалась в какой-то «необычной долине». Девочка была в отчаянии, но вдруг увидела, как с неба к ней приближается горящая свеча, в пламени которой она различила «светоносное лицо и услышала снимающие страх слова: «Не бойся! Я оберегаю и храню тебя!»⁴⁵.

Тогда она не спросила говорившего, кто он. И вот спустя десятки лет ей в церкви снова было видение зажжённой свечи, которая отделилась от своего места перед статуей Спасителя, приблизилась, остановилась прямо перед ней, и женщина сподобилась вновь увидеть в пламени свечи то самое, из воспоминаний детства, светоносное лицо. Она понимала, что больше нельзя упустить возможность и не задать свой вопрос. Словно прочитав её мысли, светлый человек промолвил: «Я Фараджалла аль-Каххар. Позови меня, если будешь испытывать трудности или я тебе понадобится»⁴⁶.

Кого именно увидела героиня повести – «местно чтимого святого» (по версии А.П. Андриюшкина)⁴⁷ или своего ангела-хранителя – доподлинно остаётся неизвестным. Но вот как автор описывает произведённое на неё впечатление: «Она вновь и вновь переживала это светоносное изумление и благодарила Бога за дарованный ей опыт»⁴⁸: ей источник чудесного видения был понятен, и она знала, Кому следует приносить благодарность.

Пожилая героиня повести – не единственная, узревшая светоносный лик. Муж рассказал ей, как много лет назад, когда он был ещё юношей, его, ехавшего верхом на осле по обочине дороги, сбила машина. Он только успел воскликнуть «О Господи!» и потерял сознание, но помнил, что увидел перед собой свечу, а в её пламени светящееся лицо человека, который произнёс: «Ты звал меня, и я пришёл. Не бойся»⁴⁹.

В отличие от супруги мужчина тогда же сообразил спросить имя «светоносного человека» и услышал в ответ: «Фараджалла».

⁴⁵ *Аль-Малех С.* В ожидании Фараджаллы Каххара // *Жемчужина Востока...* С. 146.

⁴⁶ Там же. С. 148.

⁴⁷ *Андриюшкин А. П.* *Жемчужина Востока...* С. 7.

⁴⁸ *Аль-Малех С.* Указ. соч. С. 148.

⁴⁹ Там же.

По мнению супруга, именно он заставил виновного водителя раскаяться и отвезти пострадавшего в больницу, где врачи приложили все усилия, чтобы спасти несчастного молодого парня. По словам мужа, «этот человек охранял его всё то время, что он находился без сознания, а длилось тяжёлое состояние несколько месяцев»⁵⁰.

Подвергшись испытанию на твёрдость веры, терпение и упование, отчаявшиеся врачи и уже готовившие гроб родственники стали свидетелями чуда, когда юноша открыл глаза и заявил, что хочет есть.

А пожилая молитвенница после службы встала «абсолютно сама, без видимых усилий» и пусть медленно и с трудом, но дошла до дома. Встречавшиеся ей по дороге удивлялись, что в церковь она шла, поддерживаемая дочерьми, а теперь идёт одна, а дочери следом. И уже у себя дома после долгой пешей ходьбы, участия в самой великой Пасхальной службе и нового чудесного видения старая женщина отошла в мир иной.

Что касается персонажей-мусульман, в частности шиитов, то в обыденной жизни они славословят и благодарят Аллаха и Его Пророка, а в критических ситуациях взывают к небесам с жалобой и упрёком: «О Владыка времени, имам Махди!»⁵¹ Почему ты так задержался? Тирания и притеснение усилились, наша земля полна произвола и несправедливости!»⁵². «Когда же явится нам Сокрытый?! Когда же?!»⁵³. «Знамения появления Махди стали очевидными. Да ускорит Аллах его появление»⁵⁴.

Касаясь религиозных верований одного из персонажей повести, С. аль-Малех вводит в текст информацию, связанную с бытовыми реалиями, а также – теологического характера. Шиит приглашает христианина зайти вместе с ним в «Макам гейбат» («место сокрытия»). Тот не решается: «Могут быть неприятности, ес-

⁵⁰ *Аль-Малех С.* Указ. соч. С. 148–149.

⁵¹ Последний преемник Пророка Мухаммада, мессия, который появится перед концом света. В Коране он не упоминается, но идея мессии широко толкуется в хадисах Пророка Мухаммада. Махди возьмёт на себя роль справедливого правителя, уничтожит угнетение, и на земле восторжествуют закон и порядок.

⁵² *Аль-Малех С.* Указ. соч. С. 171.

⁵³ Там же. С. 169.

⁵⁴ Там же. С. 172.

ли немусульманин зайдёт в это место». Шиит с живостью возражает: «Совсем нет! Никто тебе слова не скажет! Во-первых, потому что ты со мной, а во-вторых, потому что мать имама Махди была христианкой»⁵⁵. И далее автор излагает «общепринятую у мусульман-шиитов биографию последнего, 12-го, сокрытого имама – имама Махди»⁵⁶. Его мать привезли из Византии как рабыню, и она, приняв ислам, стала женой предпоследнего, 11-го, имама Хасана аль-Аскари (IV в.).

Молитвенно испросив позволения, оба героя вошли в священное место. Мусульманин, не переставая читал молитвы, а потом воззвал: «Поторопись, поторопись, о Махди, о Владыка времени!», уповая на то, что его приход «устранит несчастья и печаль этой уммы»^{57, 58}.

А христианину было видение свечи, в приблизившемся свете которой он разглядел сияющий лик. Дрожа от страха, он выдавил из себя вопрос «Кто ты?» и получил ответ «Я Фараджалла аль-Каххар». В отличие от предыдущих персонажей, когда «светоносный человек» успокаивал людей и являл помощь, здесь «сияющий лик» только назвал своё имя: это и понятно – в данном месте человеку ничто не угрожало. Но примечательно, что видение посетил христианина в шиитской святыне. Не желает ли автор тем самым продемонстрировать, что святые образы могут быть разными, но их божественный источник – один? А может быть, «Фараджалла» являлся или приходил на помощь и мусульманам, если христианин увидел его «сияющий лик» в шиитском святилище? Тогда возможна следующая несложная трактовка данной интенции автора – первооснова божественной благодати едина, значит, и люди не должны доводить свои разногласия до войн по религиозным или этническим причинам. Но пока «положение было критическим, предвещало беду. Газеты продолжали подстрекать против ассирийцев»⁵⁹, правительство арестовало Мар Шимуна⁶⁰ в Ба-

⁵⁵ Аль-Малех С. Указ. соч. С. 172.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ «Община, сообщество, нация»; в исламе – религиозная община.

⁵⁸ Аль-Малех С. Указ. соч. С. 176.

⁵⁹ Национально-религиозное меньшинство в Ираке.

⁶⁰ Глава Ассирийской церкви Востока.

гадае и начало угрожать смертными казнями, отсечениями голов. И головы действительно рубили»⁶¹. Автор вкладывает в уста одного из своих персонажей слова протеста: «Небесные религии не позволяют подобные поступки»⁶², да только религия давно эксплуатируется как фактор политики, циничной и антигуманной.

В рассказе Хасана Блясима «Архив и реальность» герой, которого похитители затолкали в багажник своей машины, «три раза прочёл аят “аль-Курси”⁶³, затем попытался вспомнить суру “ар-Рахман”⁶⁴»⁶⁵. Повествуя о днях, проведённых в плену, герой не забывает подчеркнуть: «Бог был со мной в моём сердце, он внушал мне спокойствие и призывал к терпению»⁶⁶. Не имея выбора, человек смирялся, а те, в чьих руках он находился, заставляли его на камеру читать текст с «признанием», что он принадлежит к Армии Махди⁶⁷ и что он тот самый знаменитый мясник, который отрубил головы сотням суннитов при поддержке Ирана⁶⁸.

Следующая группировка, которой он был перепродан, заставила его «признаваться» перед камерой в том, что теперь он, наоборот, причастен к Исламскому обществу суннитов и участвовал в организации взрывов шиитских мечетей и рынков.

Полтора года он переходил из рук в руки и объявлял себя под видеозапись то предателем-курдом, то неверным христианином, то саудовским террористом и пр.⁶⁹. Записи транслировались арабскими каналами, в частности называется аль-Джазира, и утверждалось, что информация получена из достоверных источников, которыми на самом деле были постановочные трюки с похищен-

⁶¹ *Аль-Малех С.* Указ. соч. С. 182.

⁶² Там же. С. 167.

⁶³ Аят «Трон» – один из наиболее часто повторяемых и известных аятов Корана. Приводится во второй суре («Корова») под номером 255. Считается, что чтение данного аята помогает победить нечистую силу, а также избавить от неё жилище.

⁶⁴ «Милостивый» – 55-я сура Корана. Она перечисляет милости Всевышнего и Его дары.

⁶⁵ *Блясим Х.* Архив и реальность. В кн. «Жемчужина Востока...». С. 224.

⁶⁶ Там же. С. 225.

⁶⁷ Создана иракским шиитским лидером Муктадой ас-Садром в июне 2003 г.

⁶⁸ *Блясим Х.* Указ. соч. С. 228.

⁶⁹ Там же. С. 229.

ным человеком в главной роли, вынужденным смиренно терпеть, к чему его и призывал Всевышний.

Герой рассказа Джаббара Ясина «Сказка о камне» долгие годы путешествовал по разным странам и собирал различные камни и окаменелости. «Эти камни, – повествует герой, – вместе с семейной реликвией – томиком Корана и вместе с ещё одной священной книгой, которую я купил у продавца книг перед одним путешествием, сопровождали меня на пути из города в город. Все эти годы я нёс с собой свою веру и камни»⁷⁰. Истинная это была набожность или дань традиции остаётся не до конца понятным. Но вот, прослышав о его коллекции камней, к нему приходит женщина, приносит два странных камешка и рассказывает о своём муже: как он, военный, в 30-е годы воевал в горах с курдами, руководимыми Мустафой Барзани⁷¹. Но стрелял её муж в воздух, поскольку соблюдал фетву⁷² Абу Хасана о запрете на войну между сыновьями единой веры⁷³.

Здесь автор напоминает, что существовала специальная запретительная фетва и были времена, когда находились правоверные мусульмане, чтившие её предписания и не впадавшие в грех братоубийства. Запрет существует, говорит автор, Закон людям дан, и он не отменён, но соблюдение его осталось в далёкой истории.

Салман Рашид Салман в своём рассказе «Правда и вымысел» касается вопроса живучести суеверий. Мальчик по имени Маджид, которому бабушка рассказывала сказки про джиннов и ифритов, передаёт маме слова старушки о том, что эти существа «появляются из темноты и пожирают детей». На что мама, не желая ронять авторитет бабушки, примирительно отвечает: «Может, раньше они и жили, но сегодня ифритов и суккубов не существует». И даёт полезный совет-наставление: «Читай перед сном Коран, и тогда тебе не будут сниться кошмары»⁷⁴.

⁷⁰ Ясин Дж. Сказка о камне // Жемчужина Востока... С. 247.

⁷¹ Видный курдский военный и политический деятель (1903–1979). Проходил обучение в Военной академии им. М. В. Фрунзе.

⁷² Богословско-религиозное решение в исламе, выносимое муфтием или иным авторитетом по актуальной проблеме.

⁷³ Ясин Дж. Указ. соч. С. 248.

⁷⁴ Салман С.Р. Правда и вымысел // Жемчужина Востока... С. 264.

Учась в школе, Маджид пересказывал бабушке слова учителя о вселенной и далёких мирах, а старушка гневно клеймила педагога как «лживого безбожника» и заклинала не верить тому, что говорит «этот обманщик», иначе внук-де рискует разозлить джиннов и ифритов.

Юноша Маджид, чтобы доказать товарищам, что он не суеверен, не боится темноты и не верит в существование ифритов, согласился пойти ночью на кладбище. Поскольку он слишком долго отсутствовал, обеспокоенные друзья отправились его искать и нашли бездыханное тело: Маджид умер от страха. Товарищи горько раскаялись, что поддерживали зловещую затею. Причину же гибели юноши автор устами своих героев объясняет «раздвоенностью сознания» между логическим мышлением и укоренившимися с детства суевериями, которые отрицал его развивавшийся мозг⁷⁵.

Здесь С.Р. Салман предостерегает от пагубного влияния на уязвимое детское сознание всякого рода «страшилок», говорит о необходимости оберегать их от травмирующего воздействия «ужастиков», которые могут, как в случае с Маджидом, пустить глубокие корни и продолжать существование на бессознательном уровне даже при пытливой устремлённости молодого человека к передовым научным знаниям, отрицающим отсталые предрассудки и вступающим с ними в непримиримый конфликт.

В данном контексте отметим, что в телефоне персонажа «Франкенштейн...» главного редактора столичного журнала Али Бахера ас-Саиди присутствовал абонент под номером 666. Сотрудник журнала Махмуд ас-Савади знает, что это – «число дьявола», и выясняет, что так его шеф «числит» свою близкую подругу Наваль аль-Вазир⁷⁶. Добавим также, что на страницах «Франкенштейна...» действует «Управление по розыску и задержанию правонарушителей», где трудится целый штат астрологов и предсказателей. «Старший астролог принёс радостную весть: ему удалось раскрыть имя преступника, для чего он привлёк духов, джиннов, применил вавилонские тайные знания по астрологии, практи-

⁷⁵ Там же. С. 268.

⁷⁶ Саадави А. Указ. соч. С. 111.

ки звездопоклонников-мандеев»⁷⁷. Правда, все эти усилия так и не привели к поимке неуловимого «Франкенштейна»: тщеславные и честолюбивые сотрудники-прорицатели перессорились, и «контору» распустили. В данном сюжете вполне прозрачна авторская ирония.

Героиня рассказа знаменитой иракской писательницы Лютфии Дулейми «Выжить в стране смерти» «натывается» на улице на бородача, дремучего блюстителя женской нравственности, который закричал на неё и замахнулся так, словно собирался дать ей пощёчину: «Спрячь наготу своих волос, женщина! Если не сделаешь этого сама, мы прикроем твою наготу смертью!»⁷⁸. Героиня, писательница и журналист, парировала: «Я принимаю существование таких, как вы, в этом мире. Вы должны принять существование таких, как я». «В религии нет принуждения», – напомнила она. В ответ бородач объявил, что «они» будут бороться с грехом. Сопровождавший писательницу водитель поспешил увести женщину: «Госпожа, поедем отсюда. Им неведомо милосердие»⁷⁹, имея в виду, что подобные неистовые ревнители веры социально опасны.

Как и Джаббар Ясин, Л. Дулейми акцентирует важность соблюдения гуманистических предписаний религии – запрет братоубийства, свободу совести, которые вытеснены политиками из практической жизни людей.

В последнем рассказе из «Трёх портретов иракских женщин» Сельва Заку повествует о жизни «камышовых арабов». Героиня оказывается в ситуации, сходной с описанной В.Г. Распутиным в повести «Прощание с Матёрой», только наоборот: в русской повести село затапливают, в иракской – осушают озёра (болота), на которых живут эти «камышовые» или «болотные» иракцы, строящие дома в виде искусственных островов с дорогами – узкими водными коммуникациями-просеками среди камышовых зарослей.

Семья собрала пожитки и отправилась с острова в близлежащий город. Героиня замыкает скорбную процессию родственни-

⁷⁷ Там же. С. 125.

⁷⁸ Дулейми Л. Выжить в стране смерти // Жемчужина Востока... С. 287.

⁷⁹ Там же.

ков, «повторяя про себя аяты Корана, которые выучила с детства, и молясь шиитским святым имамам, прося их о чуде, которое восстановило бы их рай в прежнем виде»⁸⁰. Прежняя райская жизнь для неё – это обширные водные пространства, где человек сосуществовал с рыбами, водяными растениями и редкостными птицами – в безмятежной гармонии с природой.

Рассказ С. Заку подтверждает, что человек с религиозным сознанием в безвыходной, критической ситуации предсказуемо обращается за помощью к высшим силам, называя только разные имена («О Мария», «О Махди»).

Хана Хасан Гаиб в своём рассказе «И померкли цвета ...» рисует образ женщины, учительницы, оставшейся без мужа, умершего после третьей операции, с тремя дочерьми на руках, страдающей от всех проблем, нехватки абсолютно всего из-за эмбарго, введённого в отношении Ирака⁸¹. «В самые тяжёлые дни её настигла бессонница», и героиня решила «провести ночь, прося Аллаха наставить её на путь, помочь избавить дом и дочерей от нужды»⁸².

И чаемая помощь пришла в виде «спасительной мысли» давать частные уроки на дому за небольшую плату. Принятое, как считает героиня, по внушению свыше решение поправило материальное положение семьи.

Автор указывает, что среди учениц и учительниц стал популярен хиджаб⁸³: кто-то носил его из религиозных соображений, но больше – из прагматической выгоды как экономичный вариант женского одевания из-за дороговизны обычной одежды⁸⁴.

Семья героини, как и вся страна, приспособилась к жизни в блокадных условиях: сами пекли хлеб, работали при свете фона-

⁸⁰ Заку С. Три портрета иракских женщин // Жемчужина Востока... С. 302.

⁸¹ Санкции против Ирака явились практически полным финансовым и торговым эмбарго, введённым СБ ООН в отношении баасистского Ирака. Начались 6 августа 1990 г., через четыре дня после иракского вторжения в Кувейт, и оставались в силе до 22 мая 2003 г. (после свержения режима С. Хусейна в результате американской интервенции, начавшейся в марте 2003 г.).

⁸² Гаиб Х.Х. И померкли цвета... // Жемчужина Востока... С. 321.

⁸³ Мусульманский женский платок и широкая одежда, скрывающая фигуру, запястья рук и шею женщины; надеваются при выходе на улицу.

⁸⁴ Гаиб Х.Х. Указ. соч. С. 322.

ря. «Я никогда не чувствовала себя одинокой, – уверяет героиня Х.Х. Гаиб. – Бог Всемогущий был всегда со мной»⁸⁵. Одна поднимая троих детей в стране на осадном положении, она обрела благодатную опору в вере, и маленькие и побольше победы над превратностями неласковой судьбы давали ей всё новые доказательства того, что милосердные высшие силы не оставят своих чад без покровительства, снова и снова подскажут «спасительную мысль», как обустроить трудно складывающуюся жизнь и свыкнуться с невзгодами и испытаниями.

Мухаммад Хдэйр в «Прогулках в садах Зайнаб» устами своего героя, реально существующего иракского писателя Джомаа аль-Лями, утверждает: «Трое помогли нам подкараулить самих себя и очиститься от скверны злобы своими романами-евангелиями – Кафка со своим “Превращением”, Достоевский с “Преступлением и наказанием” и Барбюс с его “Огнём”»⁸⁶. Относительно произведения отечественного классика скажем, что, вероятно, иракский литератор полагает, что «благая весть» (*Евангелие*) русского романа – в интенции автора открыть перед грешником путь к покаянию, а значит, – к светлой перспективе.

Аллюзию на великий Первоисточник находим в рассказе Юсефа аш-Шейха «Путь счастья». Описывая трудную жизненную ситуацию, в которой оказалась героиня, автор оправдывает девушку: в постигшей её беде «она была неповинна, как невиновен был волк в крови сына Иакова»⁸⁷. Имеется в виду известный сюжет из Ветхого Завета о судьбе Иосифа Прекрасного, сына Иакова: сводные братья из зависти бросили юношу в колодезь, а отцу сказали, что Иосифа задрал волк, и предъявили рубашку с пятнами крови козлёнка.

Вполне аллюзионна следующая ремарка Саадави по поводу журналиста Махмуда ас-Савади из «Франкенштейна...»: «Он произнёс фразу нараспев, подобно чтецам мистерий об убийстве Хусейна»⁸⁸. Здесь автор напоминает читателю тот факт, что в тече-

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Хдэйр М. Прогулки в садах Зайнаб // Жемчужина Востока... С. 331.

⁸⁷ Аш-Шейх Ю. Путь счастья // Жемчужина Востока... С. 345.

⁸⁸ Саадави А. Указ. соч. С. 55.

ние первых десяти дней месяца мухаррам (первого по мусульманскому лунному календарю) иракские шииты отмечают траур по имаму Хусейну, внуку Пророка Мухаммада. Город Кербела, где находится мавзолей имама, становится местом паломничества шиитов со всего мира. В городах и районах, населённых шиитами, организуются процессии, разыгрываются театрализованные представления, повествующие о последних днях жизни и о гибели имама.

По воле С. Шамай, «на кончике языка», иначе говоря, неустрашимо присутствует в религиозном сознании библейский сюжет у его героя со значимым именем Ису. В поворотный момент жизни, когда к нему приходит прозрение и он начинает понимать тщетность лет, прожитых в погоне за деньгами, Ису признаёт: «Моя юность оказалась бесплодной. И я тоже бесплоден, а таких, как я, бросают в огонь, не так ли говорил Иисус?»⁸⁹. Очевидна прямая отсылка к притче Иисуса Христа о смоковнице, которую Он проклял, не найдя на ней плодов⁹⁰.

Подводя итог, следует сказать, что современные иракские прозаики уделяют значительное внимание религиозной стороне жизни своих персонажей и в христианском, и в мусульманском «изводе». Религиозное мировосприятие встроено в их бытие, изоморфно их душевной организации, само является инструментом непрекращающегося процесса постижения тайн жизни.

Герои разнятся по степени религиозного усердия. Женские персонажи заметно более благочестивы.

В критические моменты жизни религиозные люди вызывают к высшим силам, уповают только на их поддержку и участие в случаях, когда больше положиться не на кого. Иногда чаемая помощь приходит в виде «спасительных мыслей» о способе справиться с жизненной проблемой. Если же время решить вопрос ещё не настало, человеку посылаются силы не терять надежду и крепиться.

В ряде произведений религиозная тема приобретает политическое звучание. Упомянем, что эпиграфом к своему роману с

⁸⁹ Шамай С. Мёртвые деньги // Саид Шамай. Мёртвые деньги. Короткие рассказы. С. 29.

⁹⁰ Лк.13: 6–9.

названием-мольбой «О Мария» Синан Антун взял строку из Евангелия: «И пришёл Он в дом свой, и не приняли Его члены дома Его» (в русском варианте: «Пришёл к своим, и свои Его не приняли»⁹¹).

В сочинении иракского автора «непринятыми» являются коренные жители Ирака, исповедующие христианство, которые из-за угрозы физического уничтожения в мусульманском окружении вынуждены были массово переезжать в другие районы страны, в места компактного проживания своих единоверцев, или эмигрировать за границу. В упомянутых нами романах судьба героев-христиан складывается именно таким образом. В «Франкенштейне...» Илишо уезжает к дочерям в Австралию, дьякон Надер Шмуни с семьёй – на север в Анкаву (Эрбиль). В романе «О Мария» Маха планирует закончить университет и непременно уехать на Запад. А её дядя Юсеф в результате теракта и вовсе погибает в числе других прихожан христианского храма.

Библиография

- Андрюшкин А.П.* Духовность арабской литературы. // Жемчужина Востока...
Антун, Синан. Йа Марьям (О Мария). Изд-е 1. Бейрут-Багдад: Маншурат аль-джамаль. 2012. 159 с.
Блясим, Хасан. Архив и реальность // Жемчужина Востока. Современная иракская проза / сост. А.П. Андрюшкин, О.А. Власова; пер. А. Улангиной. СПб.: Союз писателей России. 2015. 432 с.
Гаиб, Хана Хасан. И померкли цвета... // Жемчужина Востока... / пер. О. Михайловой.
Дулейми, Лютфия. Выжить в стране смерти // Жемчужина Востока... / пер. В. Козловой.
Заку, Сельва. Три портрета иракских женщин // Жемчужина Востока... / пер. А. Андрюшкина.
Аль-Малех, Саади. В ожидании Фараджаллы аль-Каххара // «Жемчужина Востока... / пер. Д. Ключарева, А. Улангиной.
Саадави, Ахмад. Франкинштайн фи Багдад (Франкенштейн в Багдаде). Изд-е 4. Бейрут-Багдад: Маншурат аль-джамаль, 2014.

⁹¹ Ин.:1,11.

ГЛАВА 8

Салман, Салман Рашид. Правда и вымысел // «Жемчужина Востока... / пер. А. Антоняна.

Хдэйр, Мухаммад. Прогулки в садах Зайнаб // Жемчужина Востока... / пер. Ф. Нофала.

Шамая, Саид. Мёртвые деньги // Саид Шамая. Мертвые деньги. Короткие рассказы / пер. А. Мокрушиной. СПб, 2003. 92 с.

аш-Шейх, Юсеф. Путь счастья // Жемчужина Востока... / пер. Н. Шуйской.

Ясин, Джаббар. Сказка о камне // Жемчужина Востока... / пер. Д. Алфёрова.

URL: <http://sedmitza.ru/text/4259151.html> (дата обращения 21.11.2013.).

Глава 9

КОНТЕКСТ ПЕРВОЙ ПУБЛИКАЦИИ РОМАНА «БЕЙН АЛЬ-КАСРЕЙН» НАГИБА МАХФУЗА: ЖУРНАЛ «АР-РИСАЛЯ АЛЬ-ГАДИДА» В 1954–1956 гг.

Арабскую литературу Нового и Новейшего времени невозможно представить без Нагиба Махфуза (1911, по другим данным, 1912–2006) – знаменитого египетского писателя и единственного на сегодняшний день арабоязычного лауреата Нобелевской премии по литературе (1988). Творчество Махфуза отличается разнообразием; особенно велик его вклад в арабский литературный реализм: романическая «Каирская трилогия» (1956–1957) часто называется не только вершиной творчества писателя, но и квинтэссенцией периода арабского зрелого реализма, а также наиболее значительным арабским романом в целом (заняла первое место в списке ста лучших арабских романов, составленным Союзом арабских писателей в 2001 г.). К сожалению, произведение до сих пор не переведено на русский язык, оно нечасто становится объектом рассмотрения в отечественной арабистике¹.

«Каирская трилогия» повествует о жизни нескольких поколений семьи Абд аль-Гаввад в первой половине XX в.: с 1917 г. по конец Второй мировой войны (1944 или 1945 гг.). Названия частей «Трилогии» – «Бейн аль-касрейн» («Меж двух дворцов»), «Каср аш-шаук» («Дворец страсти»), «ас-Суккарийя» («Сахарная [улица]») – отсылают к улочкам исторических кварталов Каира, на которых расположены семейные дома. Отдельными изданиями книги были напечатаны в 1956 г. (1-я часть) и 1957 г. (2-я и 3-я

¹ Подробнее см.: Богданова Ю. А. Отражение «Каирской трилогии» Н. Махфуза (1911–2006) в исследованиях XXI века // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. № 3. С. 44–50.

части; в год публикации роман «Каср аш-шаук» получил государственную премию). До этого первый из романов «Трилогии», «Бейн аль-касрейн», был опубликован в ежемесячном египетском литературном журнале «ар-Рисаля аль-гадида»² в номерах 1–25 (апрель 1954 г. – апрель 1956 г.). В данном исследовании мы хотели бы обратиться к истории ранней публикации произведения и литературно-критическому контексту его появления.

В каждом номере публиковалось 2–3 главы из 71 главы романа. Они, как правило, размещались во второй половине журнала, сопровождались иллюстрациями, изображавшими героев или сцену из приведенного эпизода, и кратким содержанием предыдущих глав. Каких-либо отличий между текстом из журнала и из книги нами найдено не было, однако мы не преследовали цель провести сравнительный анализ.

Журнал издавался Юсуфом ас-Сибай (1917–1978) – писателем, на момент начала 1950-х годов более известным своими новеллами (в 1973–1978 гг. занимал пост министра культуры Египта). Мотивы, побудившие ас-Сибай стать издателем, высказаны им в слове от главного редактора в первом номере журнала³. Согласно вступительной статье, в общественно-литературной жизни ас-Сибай не стремился показать себя в оппозиции к предыдущему поколению литераторов. Само название «ар-Рисаля аль-гадида» говорит о преемственности по отношению к еженедельному журналу «ар-Рисаля», выходившему в 1933–1953 гг. (выпуск возобновился в 1963 г.) под руководством египетского писателя и просветителя Ахмада Хасана аз-Зайята (1885–1968).

Ас-Сибай встроил «ар-Рисаля аль-гадида» в цепь классических культурных журналов Египта: «аль-Баян» [1897–1898 гг., главный редактор – ливанский писатель и просветитель Ибрахим аль-Язиджи (1847–1906)], «аль-Имам» [главный редактор – египетский поэт Ахмад Заки Абу Шади (1892–1955)], «аль-Муктаф» [издавался в Бейруте с 1876 г., в Каире в 1888–1952 гг.,

² Написание согласно египетской произносительной норме; «ар-Рисаля аль-джадида» – согласно общеарабскому произношению.

³ *Ас-Сибай и Й. Сук ал-адаб ва-сук аз-зулт* [Рынок литературы и рынок наготы] // *Ар-Рисала ал-гадида*, 1954. № 1. С. 3.

главный редактор – ливанский писатель и публицист Якуб Сар-руф (1852–1927)] и «аль-Хияляль» [издавался в Каире в 1892–2007 гг., основан ливанским писателем и историком Джирджи Зейданом (1861–1914)].

Своей главной целью ас-Сибай назвал заполнение лакуны и пробуждение литературного рынка, который, по его словам, на момент публикации первого номера «ар-Рисаля аль-гадида» находился в застое, несмотря на то что число грамотных людей (а значит, потенциальных читателей) в Египте 1950-х годов быстро росло. По мнению ас-Сибай, литературно-критические издания могли бы стимулировать расширение рынка художественной литературы, привлекая к ней внимание и читателей, и молодых писателей. В ретроспективной статье «Наша культурная революция»⁴ из номера 25 ас-Сибай отметил успех предприятия: согласно его оценке, журналу удалось пробудить литературный рынок и выступить полем боя между людьми разных точек зрения. Действительно, уже с первых номеров очевидно желание главного редактора давать слово разным сторонам и не упускать случая эскалировать конфликты.

Первый из таких конфликтов случился уже в номерах 4, 5 и 6. В номере 4 было опубликовано интервью египетского социалистического мыслителя, просветителя и писателя Саламы Мусы (1880–1958), в котором он выразил мнение: «Среди наших современных литераторов нет никого достойного упоминания!»⁵. Он отозвался о Нагибе Махфузе как об одаренном писателе, однако выразил неуверенность, что успех романа «Переулок аль-Мидакк» («Зукак аль-Мидакк», 1947) повторится. В следующем выпуске «ар-Рисаля аль-гадида» была опубликована бурная реакция на слова Мусы о современных писателях: о несостоятельности критики говорят и маститые литераторы, представители движения мугаддидов (обновителей; муджаддидун) Тауфик аль-Хаким (1898–1987) и Аббас аль-Аккад (1889–1964), и писатель сле-

⁴ *Ас-Сибай* 'и Й. Савратуна ас-сакафийа [Наша культурная революция] // *Ар-Рисала ал-гадида*. 1956. № 25. С. 3.

⁵ *Садик* 'А.-'А. Салама Муса йакул [Салама Муса говорит] // *Ар-Рисала ал-гадида*. 1954. № 4. С. 18.

дующего поколения Камиль аш-Шанави⁶ (1908–1965), причем их заявления также отличаются резкостью. Ас-Сибай выступил против критиков во вступительных статьях номеров 2–5: он назвал критику второстепенной по отношению к литературе, критиков – «разрушителями» и «наглецами»⁷. Несмотря на такую позицию главного редактора, критические статьи о произведениях литературы и кино занимают значительную часть выпусков «ар-Рисаля аль-гадида»; в оглавлении журналов, разделенном на жанры публицистики, они находятся в рубриках «Чтения» («Кыраат») и «Критика» («Накд»).

Еще до окончания публикации «Бейн аль-касрейн» на него появился критический отзыв в «ар-Рисаля аль-гадида»⁸, автором которого выступил марксистский философ и критик Махмуд Амин аль-Алим (1922–2009). Значительную часть статьи занимает пересказ сюжета романа (он на тот момент был опубликован только наполовину, но критик, очевидно, прочитал роман полностью, поскольку довел свой обзор до событий его последней, 71-й, главы) и подробный анализ персонажей. Предпринята попытка типологического осмысления романа: аль-Алим отнес первые три четверти «Бейн аль-касрейн» к натурализму (ат-табиййя), поскольку в этой части жизнь членов семьи описана со всеми бытовыми деталями, а последнюю четверть – к реализму (аль-вакыййя), так как она выходит на уровень общественных событий: начиная с главы 54, в романе повествуется о каирских восстаниях 1919 г., приведших к значительным политическим переменам в Египте (в частности, принятию первой конституции в 1923 г.). Годом ранее, в 1954 г., аль-Алим участвовал в крупном литературном конфликте – «споре старых и молодых» – на стороне «молодых» политически ангажированных литераторов, наряду с критиком и ученым Абд аль-Азимом Анисом (1923–2009). Статьи этих двух авторов были соб-

⁶ *Ас-Сибай и Й.* Салама Муса фи назр... 'Аббас ал-'Аккад ва-Тауфик ал-Хаким ва-Камил аш-Шанави [Салама Муса в глазах 'Аббаса ал-'Аккада, Тауфика ал-Хакима, Камил аш-Шанави] // Ар-Рисала ал-гадида. 1954. № 5. С. 6.

⁷ *Ас-Сибай и Й.* Ал-'Ауд ила ас суна'и ан-накид... Лиз ва-Линн ал-кисса ал-мисриййа [Возврат к второстепенному критику. Лизейс и Лейинн арабского рассказа] // Ар-Рисала ал-гадида. 1954. № 4. С. 3.

⁸ *Ал-'Алим М.А.* Байн ал-касрайн // Ар-Рисала ал-гадида. 1955. № 12. С. 10–11, 49.

раны в книгу «О египетской культуре»⁹ в 1955 г., и Махфузу в ней уделено немало внимания: в статье, посвященной современному египетскому роману¹⁰, Анис заявил, что проза Махфуза представляет лишь интересы его класса и поколения. По отношению к «Бейн аль-касрейн» аль-Алим избрал более благожелательный тон, осветив композиционные особенности и приемы, использованные в романе, в частности внутренний монолог, а также психологизм.

Этот литературный спор не обошел стороной «ар-Рисаля аль-гадида»: Юсуф ас-Сибай осветил его во вступительной статье номера 18 «Узкие стандарты»¹¹. Позиция главного редактора очевидна: он поддержал «старых» (в частности, Тауфика аль-Хакима). Молодых критиков (аль-Алим, Абд аль-Азим Анис) он обвинил в том, что они не пытаются понять позицию автора, а лишь используют его произведение, чтобы высказать собственный взгляд на мир. Они, по мнению ас-Сибай, требуют, чтобы автор писал только то, что они хотят – отсюда «узкие стандарты», по которым произведение может заслужить их положительную оценку. Однако критическая статья аль-Алима доказывает, что «молодые» критики были способны оценивать произведение и с более широкой точки зрения, чем та, которая была представлена в статьях книги «О египетской культуре».

Юсуф ас-Сибай дал слово и «старым». Некоторые статьи и очерки аль-Хакима и Таха Хусейна в «ар-Рисаля аль-гадида» рассматривают вопрос о том, какой литература должна быть. Статья Тауфика аль-Хакима в номере 8 адресована молодым писателям. Главные требования, которые аль-Хаким предъявляет к литературе, – «убедительность, принесение радости и гуманность»¹². Писа-

⁹ Ал-'Алим М. А., Анис 'А.-'А. Фи ас-сакафа ал-мисриййа [О египетской культуре]. Каир: Дар ас-сакафа ал-джадида, 1989. 144 с.

¹⁰ Анис А.-А. Фи ар-ривайа ал-мисриййа ал-хадиса [О современном египетском романе] / Ал-'Алим М. А., Анис 'А.-'А. Фи ас-сакафа ал-мисриййа [О египетской культуре]. Каир: Дар ас-сакафа ал-джадида, 1989. С. 105–142.

¹¹ Ас-Сибай И. Ал-Макаййис ад-даййика [Узкие стандарты] // Ар-Рисала ал-гадида. 1955. № 18. С. 3.

¹² Ал-Хаким Т. Мас'улиййат ал-удаба' аш-шабаб [Ответственность молодых литераторов] // Ар-Рисала ал-гадида. 1954. № 8. С. 4.

тель также утверждал, что обновление литературы неизбежно и необходимо, но делать это следует с осторожностью¹³. В статье «Для кого пишет литератор»¹⁴ аль-Хаким заявил, что литература должна отражать социальную реальность, описывать жизнь нескольких общественных слоев, создавать панораму общества. Литератор не должен быть «народным поэтом», поскольку ему необходимо «подняться над» уровнем простого народа (так, М. Горький и Ф.М. Достоевский – «не народные поэты», по аль-Хакиму), но в то же время ориентироваться на народные нужды, проблемы и чаяния. «Молодые» критики рассматривали литературу со сходных позиций – того, насколько писателю удалось отразить правду жизни народа и послужить ему во благо. Поэтому они критиковали Махфуза: он почти никогда не делал своим героем феллаха (крестьянство составляло большинство населения, а значит, представляло «истинное лицо» египетского народа) и не обращался к народному языку – египетскому диалекту.

Нам не удалось найти ни одной статьи Нагиба Махфуза в период публикации «Бейн аль-касрейн». Вероятно, он решил сосредоточиться на литературном творчестве и остаться в стороне от конфликтов, несмотря на то что его социальные романы, уже достаточно известные, нередко становились примером для аргументации в литературно-критических спорах.

«Спор старых и молодых» разворачивался в рамках реалистического направления в литературе. В Египте в 1950-е годы оно было довлеющим, но не единственным – модернистские течения, в частности экзистенциализм, постепенно проникали в литературу. «Юные» (аш-шабаб) последователи экзистенциализма становились объектом иронии и критики писателей старшего поколения. Притом, что, по словам главного редактора¹⁵, все в Египте слышали слово «экзистенциализм» (аль-вуджудийя), но почти никто не знал его значения и сути движения. По этой причине номер

¹³ Там же. С. 5.

¹⁴ *Ал-Хаким Т.* Ли-ман йактуб ал-адиб [Для кого пишет литератор] // *Ар-Рисала ал-гадида*. 1954. № 7. С. 6–7.

¹⁵ *Ас-Сиба'и Й.* Урид ан аджзиб ат-таласим ал-му'аллака фи ру'ус ал-удаба' [Хочу привлечь талисманы, висящие на головах литераторов] // *Ар-Рисала ал-гадида*, 1955. № 10. С. 3.

10 посвящен теме полностью. В большей мере авторы статей выпуска знакомили читателей с западным экзистенциализмом: основоположником течения, датским религиозным философом С. Кьеркегором (1813–1855), наиболее известным представителем – Ж.-П. Сартром (1905–1980) и его рассказом «Герострат» и статьей «Экзистенциализм – это гуманизм», с политическим и этическим аспектами экзистенциализма и др. Большая часть статей касается западного экзистенциализма. Автор статьи «Нужен ли экзистенциализм нам на мусульманском арабском востоке?»¹⁶, углубляясь в исламскую историю, размышляет о его необходимости в будущем более, чем о реально существующей практике. Произведения, которые сами участники литературного процесса считали экзистенциальными, в те времена были, по всей видимости, в основном поэтическими. Так, обсуждение опубликованного в номере 10 стихотворения Камиля Амина Айюба «Невидимые оковы»¹⁷ на собрании «Прозаического клуба» («ан-Нади аль-кысасий») привело к спору об экзистенциализме, о чем написал Мухаммад Фаузи аль-Антиль в обзоре книжных новостей в номере 14¹⁸.

Подобно тому, как номер 10 был полностью посвящен одному литературному течению, номер 16 (июль 1955) повествовал о романтизме, в основном в западной литературе: о творчестве английского поэта Дж. Байрона (1788–1824), немецкого поэта Новалиса (1772–1801), русского поэта М. Ю. Лермонтова (1814–1841). Номер включал сведения о биографии, поэтические переводы и анализ стихов. В целом журнал активно знакомил читателя с иностранной литературой, зачастую самой современной, посредством критических статей и переводов; например, внимание египтян привлек роман «Здравствуй, грусть» французской писательницы Ф. Саган (1935–2004).

¹⁶ *Хашаба Д.* Хал нахну нахтаджун лил-вуджудийа фи аш-шарк ал-‘араби ал-муслим [Нужен ли экзистенциализм нам на мусульманском арабском востоке?] // Ар-Рисала ал-гадида, № 10. С. 32–33.

¹⁷ *Аййуб К. А.* Куйуд ла тура [Невидимые оковы] // Ар-Рисала ал-гадида, № 10, январь 1955. С. 34.

¹⁸ *Ал-‘Антиль М. Ф.* Джаула фи асвак ал-адаб [Прогулка по литературному рынку] // Ар-Рисала ал-гадида, № 14, май 1955. С. 9.

«Спор старых и молодых» не был единственной литературной конфронтацией, отраженной на страницах «ар-Рисаля аль-гадида» в середине 1950-х годов. Другой проходящий через выпуски журнала спор касался языка литературы. Одна сторона вопроса – использование диалекта в литературных произведениях – является постоянным предметом обсуждения вплоть до наших дней¹⁹, несмотря на то что на практике диалект прочно вошел в литературу.

В 1950-е годы в обсуждении этой темы активно участвовала Академия арабского языка в Каире [Маджмаа аль-люга аль-арабийя би-ль-Кахира, кратко аль-Маджмаа аль-люгавий (Лингвистическая академия), основана в 1932]. Академия выступала за сохранение литературного языка и его чистоту, поощряла литературной премией произведения на «чистом» литературном арабском. Эта премия оказалась под прицелом критики ас-Сибай во вступительной статье номера 14²⁰. Главный редактор отметил бессмысленность премии и отсутствие какого-либо ее влияния на то, какие произведения будут издаваться, продвигаться на рынке и привлекать к себе внимание читателей.

В данном случае ас-Сибай выступил на стороне «молодых», которые скептически относились к Лингвистической академии. Так, в книге «О египетской культуре» Абд аль-Азим Анис отрицательно отзывался о том, что Нагиб Махфуз написал на литературном языке весь роман, включая диалоги, и предположил, что подобный выбор продиктован желанием выиграть премию Лингвистической академии и ничем иным²¹. В уже упомянутом обзоре книжного рынка (номер 14) также освещается проблема соотношения литературного арабского языка и диалекта²².

¹⁹ См., например: *Rosenbaum G.* "Fushammiyya": Alternating Style in Egyptian Prose, in *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, № 38 (2000). P. 68–87.

²⁰ *Ас-Сибай И.* Матлуб мин ал-маджма ал-лугави ан йамнах ал-удаба'... шай'ан аксар мин ал-бакшиш! [Просьба к Лингвистической академии дать литераторам... что-то большее, чем деньги!] // *Ар-Рисала ал-гадида*. 1955. № 14. С. 3.

²¹ *Анис А.-А.* Фи ар-ривайа ал-мисриййа ал-хадиса [О современном египетском романе] / Ал-'Алим М. А., Анис 'А.-'А. Фи ас-сакафа ал-мисриййа [О египетской культуре]. Каир: Дар ас-сакафа ал-джадида, 1989. С. 122–123.

²² *Ал-'Антил М.Ф.* Джаула фи асвак ал-адаб // *Ар-Рисала ал-гадида*. 1955. № 14. С. 8.

В споре о языке главный редактор «ар-Рисаля аль-гадида» последовательно выступил на стороне языковой гибкости и приближении языка к реальной речевой практике. Это касается не только темы диалекта в литературе, но и менее обсуждаемой – реформы арабского литературного языка, за которую ратовал ас-Сибай. Главный редактор рассмотрел ее в межпоколенческом измерении во вступительной статье номера 6²³. Он выступил против языковых пуристов, к которым причислил и своего отца (писателя и издателя Мухаммада ас-Сибай), а также литераторов старшего поколения (Аббас аль-Аккад, Ибрахим аль-Мазини, Таха Хусейн). На свою сторону ас-Сибай поставил, например, президента Гамалья Абд ан-Насера, который использовал диалект в публичных выступлениях²⁴. Во вступительной статье номера 7 писатель подробно осветил, какие изменения необходимо внести (например, предложил упразднить двойственное число), ссылаясь, в частности, на мнение учителей арабского языка [ас-Сибай назвал преподавателя Дома наук (Дар аль-улюм) Аббаса Хасана], которые, по их словам, сталкиваются с неоправданно большими трудностями, когда обучают детей. Из вступительной статьи номера 13²⁵ ясно, что языковая революция, на которую надеялся ас-Сибай, должна была коснуться не только правил грамматики, но и орфографии (писатель предложил убрать из написания непронизносимые харфы, например алеф на конце глаголов 3-го лица множественного числа²⁶).

Писатели старшего поколения, судя по их статьям и интервью, не были противниками диалекта, какими их изображали «молодые». Например, Тауфик аль-Хаким вводил диалект в свои драматические произведения; Таха Хусейн был в 1950-е годы научным руководителем двух исследователей фольклора в Каирском уни-

²³ *Ас-Сибай* 'и Й. Исрифу Фатима... ал-мамну'а мин ас-сарф [Просклоняйте Фатиму, которую нельзя склонять] // Ар-Рисала ал-гадида. 1954. № 6. С. 3.

²⁴ При публикации в прессе устные диалектизмы 'Абд ан-Насера часто не исправлялись на их литературные аналоги.

²⁵ *Ас-Сибай* 'и Й. Куйуд ал-луга марра ухра [Еще раз о правилах языка] // Ар-Рисала ал-гадида. 1955. № 13. С. 3.

²⁶ Так, глагол «прошу вас, позвольте» произносится как *tafaḍḍālū*, но если читать это слово согласно общему правилу орфографии, то оно звучало бы *tafaḍḍalwā** или *tafaḍḍaluhwā**.

верситете и учителем исследовательницы «Тысячи и одной ночи» д-ра Сухейр аль-Калямави²⁷.

Суть основных литературных проблем времени выразил Г. Аввад в статье «Египетская литература на перепутье»²⁸:

- отсутствие оригинальности, слишком явная ориентация на западные образцы (так, творчество Нагиба Махфуза похоже на романы французских писателей М. Пруста и Э. Золя),
- использование диалекта в литературе;
- вопрос цели литературы: должна ли она рассматривать общественно-политические проблемы, способствовать социальному прогрессу? Такая цель, согласно Авваду, более свойственна писателям старшего поколения;
- отсутствие фольклора (аль-адаб аш-шаабий);
- талантливые писатели уходят в написание сценариев, поскольку в кинематографе больше рынок, больше возможностей для развития, больше аудитория;
- автору художественной литературы сложно найти издателя.

Под перепутьем Аввад имеет в виду ориентацию литературы на западную или восточную (индийскую и китайскую) культуру.

Авторы «ар-Рисаля аль-гадида» не оставили без внимания одну интересную тенденцию времени – переход статуса «столицы книжного рынка» от Каира к Бейруту²⁹. Уже в 1950-е годы это коснулось Нагиба Махфуза: публикация в 1959 г. романа «Дети нашей улицы» в газете «аль-Ахрам» вызвала широкое общественное противодействие, и издать его одной книгой впервые удалось только в Бейруте в 1962 г. (издательство «Дар аль-адаб»).

В завершение затронем тему отношений литературы и власти. Периодически ас-Сибай обращался к египетскому президенту (также отмечал, что знаком с ним лично) в открытых письмах, из которых ясно, что писатель рассматривал власть в качестве источ-

²⁷ Садик 'А.-'А. Таха Хусайн йатахаддас би-ла тараддуд [Таха Хусайн говорит без колебаний] // Ар-Рисала ал-гадида. 1955. № 20. С. 5.

²⁸ 'Аввад Г. Ал-адаб ал-мисри байн тарикайн // Ар-Рисала ал-гадида. 1956. № 25. С. 51.

²⁹ См.: Садик 'А.-'А. Таха Хусайн йатахаддас би-ла тараддуд [Таха Хусайн говорит без колебаний] // Ар-Рисала ал-гадида. 1955. № 20. С. 4.

ника финансирования для крупных проектов. Таков «Проект тысячи книг» для стимулирования книгопечатания, предложенный ас-Сибай в марте 1955 г.³⁰ В номере 22 главный редактор озвучил план финансирования Общества литераторов (Джамыйят аль-удаба) во главе с Таха Хусейном³¹. Общество на тот момент уже существовало: первое заседание под председательством Таха Хусейна прошло 12 декабря 1955 г.³² Также ас-Сибай предложил создать «Совет по интеллектуальному производству» (Маджлис аль-интадж аз-зихний), на что попросил у Гамалы Абд ан-Насера миллион египетских фунтов³³. Из других контактов литературы и власти: в апрельском номере 1956 г. описан незадолго до этого принятый закон о финансировании прессы, который должен был повлиять и на литературу³⁴. Таким образом, деятели литературного процесса не ставили себя в оппозицию к правящей власти, а, напротив, активно стремились к сотрудничеству с ней.

Подводя итог, роман «Бейн аль-касрейн» впервые публиковался в месте и во время, когда в литературе разгорались споры. Главный редактор «ар-Рисала аль-гадида» не только не пытался их пресечь, но, напротив, стремился их взрастить и развить (конфликт между писателями и критиками, начатый Саламой Мусой). Махфуз не участвовал в них активно, но его творчество показывает его позицию по таким вопросам, как реалистическая техника изображения, использование литературного языка и др. Также освещенные проблемы (цель работы писателя, язык и стиль, выбор литературного направления) и их острота указывают на то, что середина 1950-х годов была, с одной стороны, временем напряжен-

³⁰ *Ас-Сибай и Й. Машру'* ал-алф китаб [Проект тысячи книг] // Ар-Рисала ал-гадида. 1955. № 12. С. 3.

³¹ *Ас-Сибай и Й. Матлуб* иктирахат йу'аййидуха ал-джахд ва-л-мал [Необходимы предложения, подкрепленные усилиями и деньгами] // Ар-Рисала ал-гадида. 1956. № 22. С. 3.

³² *Садик 'А.-'А. Шахидту* мавлад джам'иййат ал-удаба [Я видел рождение Общества литераторов] // Ар-Рисала ал-гадида. 1956. № 22. С. 4.

³³ *Ас-Сибай и Й. Матлуб* мин ар-ра'ис Джамал 'Абд ан-Насир ан йамудд йадах бимилйун джунайх [Прошу президента Гамала 'Абд ан-Насера протянуть руку с миллионом фунтов] // Ар-Рисала ал-гадида. 1954. № 8. С. 7.

³⁴ *'Аввад Г.* Ал-адаб ал-мисри байн тарикайн [Египетская литература на перепутье] // Ар-Рисала ал-гадида. 1956. № 25. С. 51.

ного становления прозы, с другой – новая египетская литература уже накопила определенный опыт: сложилось несколько поколений литераторов, которые придерживались сходных позиций по многим вопросам, но, тем не менее, старались подчеркнуть разницу между собой. Однако поколение, к которому относится ас-Сибай, видело себя преемником литературной традиции, заложенной Таха Хусейном и другими мугаддидами. Это отразилось и в том, что практически всем литераторам того времени реалистическая литература казалась наиболее подходящим способом выражения, а требование писать ради народа оставалось для них главным приоритетом.

Библиография

- Богданова Ю. А.* Отражение «Каирской трилогии» Н. Махфуза (1911–2006) в исследованиях XXI века // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение, № 3.
- Rosenbaum G.* «Fushammiyya»: Alternating Style in Egyptian Prose. Zeitschrift für Arabische Linguistik, 2000. № 38.
- ‘Аввад Г.* Ал-адаб ал-мисри байн тарикайн [Египетская литература на перепутье] // Ар-Рисала ал-гадида. 1956. № 25. (Здесь и далее на арабском языке)
- Аййуб К. А.* Куйуд ла тура [Невидимые оковы] // Ар-Рисала ал-гадида, №10, январь 1955.
- Ал-‘Алим М. А.* Байн ал-касрайн // Ар-Рисала ал-гадида, № 12, март 1955.
- Ал-‘Алим М. А., Анис ‘А.-‘А.* Фи ас-сакафа ал-мисриййа [О египетской культуре]. Каир: Дар ас-сакафа ал-джадида, 1989. 144 с.
- Ал-‘Антил М. Ф.* Джаула фи асвак ал-адаб [Прогулка по литературному рынку] // Ар-Рисала ал-гадида. 1955. № 14.
- Махфуз Н.* Байн ал-касрайн. Каир: Дар аш-шурук, 2019. 591 с.
- Махфуз Н.* Каср аш-шавк. Каир: Дар аш-шурук, 2019. 547 с.
- Махфуз Н.* Ас-Суккариййа. Каир: Дар аш-шурук, 2019. 406 с.
- Садик ‘А.-‘А.* Салама Муса йакул [Салама Муса говорит] // Ар-Рисала ал-гадида. 1954. № 4.
- Садик ‘А.-‘А.* Таха Хусайн йатахаддас би-ла тараддуд [Таха Хусайн говорит без колебаний] // Ар-Рисала ал-гадида. 1955. № 20.
- Садик ‘А.-‘А.* Шахидту мавлад джам‘иййат ал-удаба [Я видел рождение Общества литераторов] // Ар-Рисала ал-гадида. 1956. № 22.

- Ас-Сибба'и Й.* Ал-'Ауд ила ас суна'и ан-накид... Лизз ва-Линн ал-кисса ал-мисриййа [Возврат к второстепенному критику. Лизз и Линн арабского рассказа] // Ар-Рисала ал-гадида. 1954. № 4.
- Ас-Сибба'и Й.* Исрифу Фатима... ал-мамну'а мин ас-сарф [Просклоняйте Фатиму, которую нельзя склонять] // Ар-Рисала ал-гадида. 1954. № 6.
- Ас-Сибба'и Й.* Куйуд ал-луга марра ухра [Еще раз о правилах языка] // Ар-Рисала ал-гадида. 1955. № 13.
- Ас-Сибба'и Й.* Ал-Макаййис ад-даййика [Узкие стандарты] // Ар-Рисала ал-гадида, 1955. № 18.
- Ас-Сибба'и Й.* Матлуб иктирахат йу'аййидуха ал-джахд ва-л-мал [Необходимы предложения, подкрепленные усилиями и деньгами] // Ар-Рисала ал-гадида. 1956. № 22.
- Ас-Сибба'и Й.* Матлуб мин ал-маджма ал-лугави ан йамнах ал-удаба'... шай'ан аксар мин ал-бакшиш! [Просьба к Лингвистической академии дать литераторам... что-то большее, чем деньги!] // Ар-Рисала ал-гадида. 1955. № 14.
- Ас-Сибба'и Й.* Матлуб мин ар-ра'ис Джамал 'Абд ан-Насир ан йамудд йадах би-милйун джунайх [Прошу президента Гамала 'Абд ан-Насера протянуть руку с миллионом фунтов] // Ар-Рисала ал-гадида. 1954. № 8.
- Ас-Сибба'и Й.* Машру' ал-алф китаб [Проект тысячи книг] // Ар-Рисала ал-гадида. 1955. № 12.
- Ас-Сибба'и Й.* Савратуна ас-сакафиййа [Наша культурная революция] // Ар-Рисала ал-гадида. 1956. № 25.
- Ас-Сибба'и Й.* Салама Муса фи назр... 'Аббас ал-'Аккад ва-Тауфик ал-Хаким ва-Камил аш-Шанаби [Салама Муса в глазах 'Аббаса ал-'Аккада, Тауфика ал-Хакима, Камил аш-Шанаби] // Ар-Рисала ал-гадида. 1954. № 5.
- Ас-Сибба'и Й.* Сук ал-адаб ва-сук аз-зулт [Рынок литературы и рынок наготы] // Ар-Рисала ал-гадида. 1954. № 1.
- Ас-Сибба'и Й.* Урид ан аджзиб ат-таласим ал-му'аллака фи ру'ус ал-удаба' [Хочу привлечь талисманы, висящие на головах литераторов] // Ар-Рисала ал-гадида. 1955. № 10.
- Ал-Хаким Т.* Ли-ман йакгуб ал-адиб [Для кого пишет литератор] // Ар-Рисала ал-гадида, 1954. № 7.
- Ал-Хаким Т.* Мас'улиййат ал-удаба' аш-шабаб [Ответственность молодых литераторов] // Ар-Рисала ал-гадида. 1954. № 8.
- Хашаба Д.* Хал нахну нахтаджун лил-вуджудиййа фи аш-шарк ал-'араби ал-муслим [Нужен ли экзистенциализм нам на мусульманском арабском востоке?] // Ар-Рисала ал-гадида. № 10.

Глава 10

ПАУЗАЛЬНАЯ ФОРМА СЛОВА В АРАБСКОЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ. ПАУЗАЛЬНАЯ ФОРМА СЛОВА В АРАБСКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ЯЗЫКЕ

Для живой речи человека естественным является процесс разграничения речевого потока, способствующий облегчению понимания речи слушающим. Разные языки наряду с универсальными средствами синтагматического членения располагают арсеналом средств, характерным для конкретного языка. К ним можно отнести различные модификации исхода слова в предпаузальной позиции, затрагивающие морфологическую структуру слова в арабском литературном языке (АЛЯ).

Феномен паузальной формы слова связан напрямую с просодическим строем арабского литературного языка. Главным фактором, влияющим на ее образование, является различие между двумя видами минимальной просодической единицы АЛЯ, для указания на которую арабская лингвистическая традиция использует термин *харф* (*ḥarf*)¹. Данное понятие является многозначным и служит для обозначения минимальной единицы нескольких уровней языка². Как просодема харф коррелирует с морой, поэтому, в

¹ Данный термин далее будет передаваться кириллицей для облегчения его восприятия.

² Г.М. Габучан рассматривает харф как название единицы любого уровня АЛЯ (Габучан Г.М. К вопросу о структуре семитского слова (в связи с проблемой «внутренней флексии») // Семитские языки. М., 1965. Вып. II, ч. 1. С. 114–127). Д.В. Фролов пишет, что харф объединяет морфологию, просодию и графику, выступая в качестве специфического и ключевого для АЛЯ понятия (Фролов Д.В. Классический арабский стих. История и теория аруда. М.: Наука, 1991). Что касается иностранных ученых, то К. Ферстех и М. Картер рассматривают термин харф как «частицу», противопоставленную именам и глаголам (Versteegh K. The Arabic Language. 2nd ed. Edinburgh University Press, 2014; Carter M. G. Sibawayhi. Oxford Centre for Islamic Studies, London-NY, 2004).

соответствии с теорией Н.С. Трубецкого, АЛЯ можно отнести к морсчитающим языкам³.

В арабской лингвистической традиции выделяется два вида харфов: *харф мутахаррик* и *харф сакин*. В отечественной арабистике их обозначают терминами *огласованный* и *неогласованный* харф соответственно. В составе огласованного харфа присутствуют консонантный и вокалический компоненты, причем последний, только в его кратком виде⁴. В противоположность ему неогласованный харф может иметь в своей структуре только консонантный или только вокалический компонент⁵, который может быть только однородным краткому гласному предшествующего огласованного харфа⁶.

Эти два вида харфа, различающиеся по своей звуковой структуре, выполняют разные функции в формировании ритма речи: огласованный харф обеспечивает сцепление минимальных единиц в элементарно произносимые сегменты, а неогласованный ограничивает длину такого сегмента, определяя место просодической паузы. Из этого следует, что элементарный произносимый просодический сегмент должен состоять минимум из двух единиц – огласованного и неогласованного харфов. Такой просодический слог может начинаться только с огласованного харфа и заканчиваться только неогласованным харфом. В качестве примера можно привести арабские предлоги *min* (от) и *fi* (в). При этом в первом из них в качестве неогласованного представлен харф, лишенный вокалического компонента (структура CvC), а во втором – консонантного (Cvv).

Исходя из особенностей двух видов харфа как минимальной просодической единицы, в арабской лингвистической традиции выделяются три раздела просодической проблематики: вопросы, связанные с зачином слова, с его исходом и с тем, как может быть организована его внутренняя структура.

³ Трубецкой Н.С. Основы фонологии. М.: Изд-во иностранной литературы, 1960.

⁴ Т.е. *харф мутахаррик* имеет структуру Cv.

⁵ Т.е. *харф сакин* имеет структуру либо C, либо V.

⁶ Данная концепция понимания видов арабского харфа подробно изложена: Ага-нина Г.Р. Сборник пособий по исламоведению и корановедению. Раздел Лингвистические основы орфоэпии чтения Корана. М.: Восточная книга, 2012.

Паузальная форма слова, используемая в традиционной арабской грамматике, как и сама пауза, передается термином *waqf* (букв. остановка) и составляет предмет раздела просодической проблематики, касающийся исхода просодического сегмента, границы которого определяются прежде всего смысловым фактором и маркируются речевыми паузами.

Паузальная форма, маркирующая конец просодического сегмента, выделяемого речевой паузой, возникает в слове, стоящем непосредственно перед паузой. При этом паузальная форма слова оказывается противопоставлена контекстной, которая является показателем отсутствия паузы. Примером данного противопоставления могут послужить контекстная и паузальная формы слова «книга»: *ʔal-kitābu* (Cv) и *ʔal-kitāb* (C).

Если в конце синтагмы оказывается слово с огласованным харфом в исходе, что противоречит нормам арабской просодии, оно нуждается в особых преобразованиях для приведения его к просодической норме АЛЯ. Со словами, которые исходно заканчиваются неогласованным харфом (*ʔantum* (вы мн.ч. м.р.), *kubrā* (самая большая)), таких изменений не происходит.

Особо стоит выделить паузальную форму имен, имеющих неопределенный артикль танвин. В паузальной форме [n] артикля усекается вместе с вокалическим компонентом конечного харфа, поскольку он является частью внутренней структуры слова. В этом проявляется различие между [n] артикля как нунации гласного и харфом *nūn* в исходе лексемы, сохраняющемся в паузальной форме.

При этом для паузальной формы характерно соположение в исходе слова двух неогласованных харфов, которое недопустимо в слитной речи. Такая ситуация только подчеркивает предпаузальную позицию слова. Характерным примером стечения неогласованных харфов может служить паузальная форма слов *bakrun* верблюжонок → *bakr* (структура-CC) и *hidamātun* (услуги) → *hidamāt* (структура-VC). Для паузальной формы возможным считается соположение даже трех неогласованных харфов: *šābbun* (юноша) → *šābb* (структура -VCC).

Способы образования паузальной формы слова подробно рассматривались учеными, принадлежащими к арабской лин-

гвистической традиции, на протяжении многих веков. Начав с трактата «Китаб» Сибавейхи (760–797), одного из основателей традиции, и дойдя до Галляйини (1886–1944), чья книга «Джами ад-дурус аль-арабийя» представляет традиционный подход к арабской грамматике на современном этапе, интересно проследить эволюцию представлений о паузальной форме слова и нормах ее образования, а также терминологической базе для обозначения разных способов образования формы слова в паузе.

Паузальная форма слова в «Китаб» Сибавейхи

Основы учения о паузальной форме слова заложил в своем трактате «Китаб»⁷ Сибавейхи. Его труд является первым источником сведений о данном лингвистическом явлении в АЛЯ.

Сибавейхи выделяет следующие способы образования паузальной формы слова:

- 1 – усечение краткого гласного конечного харфа (*ʔiskān*);
- 2 – усечение конечного краткого гласного [u] с визуальным изображением его артикуляции⁸ (*ʔiṣmām*);
- 3 – редуцированное сохранение кратких гласных [i] и [u] (*raʔw*);
- 4 – добавление к конечному харфу неогласованного харфа для сохранения краткого гласного конечного харфа (*ziyāda*);
- 5 – обмен краткими гласными между предпоследним неогласованным харфом и конечным огласованным⁹ (*naql*);
- 6 – замена конечного харфа слова другим (*badal*);
- 7 – усечение конечного слабого харфа¹⁰ (*haʔf*);
- 8 – сохранение конечного слабого харфа (*ʔiʕbāt*);

⁷ Сибавейхи. Китаб / ред. Абд ас-Салам Мухаммад Харун. Каир, 1968. Т. 4. издание 1988 г.

⁸ В общем языкознании существует термин *визема*, который правомерно использовать для обозначения данного способа образования паузальной формы слова.

⁹ Касательно данного способа образования паузальной формы слова имеет смысл говорить о просодической метатезе.

¹⁰ Слабыми в арабской традиции принято называть харфы *wāw* и *yāʔ* в роли корневых.

9 – удвоение конечного харфа после усечения его краткого гласного компонента (*taḍeīf*).

Наиболее частотным способом образования паузальной формы слова является усечение конечного краткого гласного (*ʔiskān*). Примеров данного способа Сибавейхи не приводит, так как для носителей различных разговорных вариантов арабского языка этот способ образования паузальной формы слова, скорее всего, являлся наиболее привычным. В качестве примера можно привести имя *ʔal-kitābu*, которое в паузе звучит как *ʔal-kitāb*.

Еще одним способом образования паузальной формы слова является усечение конечного харфа (*ḥaẓf*). При этом оставшийся конечным харф теряет свой краткий гласный. Рассматривая данный способ, Сибавейхи говорит о паузальном варианте имен с третьим корневым харфом *yāʔ* (*ʔasmāʔ manqūṣa*). При его усечении в неопределенном состоянии в исходе оказывается предшествующий огласованный харф, который заменяется неогласованным вариантом: **qāḍīn* → *qāḍīn* → **qāḍī* → *qāḍ* (судья). Это происходит в формах именительного и родительного падежей. Однако при отсутствии танвина в определенном и сопряженном состоянии *yāʔ* сохраняется: *ʔal-qāḍī* и *qāḍī dimaṣq* (судья из Дамаска). В винительном падеже конечный *yāʔ* не усекается. Сибавейхи приводит пример этого имени в неопределенном состоянии, в котором помимо сохранения харфа *yāʔ* конечный [n] танвина заменяется харфом *ʔalif*: *raʔaytu qāḍīyan* → *raʔaytu qāḍīyā* (я видел судью).

Сибавейхи рассматривает имена с местоименным харфом *yāʔ* в исходе, которые уподобляются именам, подобным *ʔal-qāḍī*. В паузе словосочетание *ḡulāmī* (мой мальчик) произносится с усечением *yāʔ*: *ḡulām*.

Он также выделяет способ, основанный на сохранении хафра *yāʔ* (*ʔiḥbāt*). Он применяется в недостаточных глаголах в форме имперфекта с третьим корневым *yāʔ*. Сибавейхи приводит глагол с отрицательной частицей *lā*: *lā yaqḍī* (он не судит).

Примечательно, что в коранических чтениях на границе между аятами и в поэзии в конце поэтической строки Сибавейхи отмечает иную картину. В качестве примеров он приводит слова:

yasrī → *yasr* (он идет ночью) (89:4), *nabġī* → *nabġ* (мы хотим) (40:32), а также ссылается на поэзию: *yafīrī* → *yafīr* (он разбивает).

К этому же способу Сибавейхи относит паузальную форму имен с конечным харфом *ʔalif*. Грамматист говорит о том, что этот харф никогда не опускается, так как он «легче» (*ʔahaff*), чем *yāʔ* и *wāw* с точки зрения артикуляции, т.е. здесь в силу вступает фонетический фактор.

Еще одним способом образования паузальной формы слова является перенос краткого гласного конечного харфа на предшествующий неогласованный (*naql*). Сибавейхи в качестве примера приводит паузальную форму слова *bakrun* → *bakur*. Так образуется паузальная форма в именительном и родительном падежах. В винительном падеже показатель падежа чаще уподобляется сохраняющемуся краткому гласному основы: *raʔaytu ʔal-juhra* → *raʔaytu ʔal-juhur* (я видел нору).

Однако при этом соблюдается принцип звуковой сочетаемости гласных. Сибавейхи говорит о том, что невозможно образовать слово по модели *fieul*, так как в таком случае произойдет контактное соположение кратких гласных, коррелирующих с харфами *wāw* и *yāʔ*, что, по его мнению, нарушает представление о благозвучности соседних гласных.

Сибавейхи отмечает, что в некоторых говорах краткий гласный харфа *hamza* переносят на стоящий перед ним неогласованный: *ʔal-waċʔu* → *ʔal-waċuʔ* (ушиб). В некоторых говорах конечный краткий гласный [i] при переносе изменяется под влиянием краткого гласного [u] первого корневого: *min al-buġʔi* → *min al-buġuʔ* (медленно). Это же явление наблюдается для краткого гласного [a], который уподобляется краткому гласному [i] в корне: *raʔaytu ʔar-ridʔa* → *raʔaytu ʔar-ridiʔ* (я видел помощника).

Сибавейхи рассматривает случаи с конечным неогласованным харфом в глаголах и частицах со слитным местоимением мужского рода *-hu*. В этом случае его краткий гласный переносится на предыдущий неогласованный харф: *lam ʔadrib-hu* → *lam ʔadribu-h* (я его не ударил), *min-hu* → *minu-h* (от него).

В случаях, когда слово имеет в исходе огласованный харф, наряду с *ʔiskān* используются следующие способы:

1) визема (*ʔišmām*);

2) редуцированное сохранение кратких гласных [u] и [i] (*bi-ʔan tarūma ʔat-taḥrīk*);

3) удвоение конечного харфа после усечения его краткого гласного (*tadeīf*).

Часто выбор конкретного способа определяется просодическим фактором, а именно стремлением избежать стечения двух неогласованных харфов (*ʔiltiqâʔ ʔas-sâkinayn*). Также важную роль играют фонетические характеристики звуков.

В поэтической речи фактором употребления конкретного способа образования паузальной формы являются требования сохранения поэтического размера. Так, Сибавейхи приводит в пример следующую поэтическую строку: *laqad ḥašītu ʔan ʔarâ jadabbâ fī ʔâminâ zâ baʕda mâ ʔaḥṣabbâ* (я боялся увидеть пустошь там, где раньше была плодородная земля), в которой используется способ удвоения.

Способ образования паузальной формы слова, основанный на добавлении (*ziyâda*), используется тогда, когда хотят избежать скопления двух неогласованных харфов, а также подчеркнуть краткий гласный конечного харфа. Следует отметить, что при добавлении используют либо харф *hâʔ*, либо *ʔalif*.

Наиболее часто паузальная форма, образованная добавлением, встречается в нефлектируемых вопросительных именах и именных частицах: *kayfa* → *kayfa+h* (как), *layta* → *layta+h* (если бы), *laʕalla* → *laʕalla+h* (возможно). В своем исходе они имеют последовательность из неогласованного и огласованного харфов, т.е. сегмент CCv. По этой же причине арабы произносят *hâ-hunâ+h* (вот здесь), добавляя [h] к конечному *ʔalif*-у.

Сибавейхи подробно рассматривает и паузальную форму раздельного местоимения 1-го л., ед. ч. *ʔanâ*. Его особенность состоит в том, что в исходе стоят *скрытый nūn* (*nūn ḥafiyya*) и *ʔalif*, причем последний произносится только в паузе, что позволяет рассматривать его по аналогии с предыдущим примером как добавочный.

Добавление используют в словах, имеющих в исходе слитное местоимение 1-го л., ед. ч. *yâʔ*: *baʕdī* → *baʕdiyya+h* (после меня). Грамматист объясняет, что это происходит из-за неотчетливости звучания конечного *скрытого* харфа.

К аналогичному способу Сибавейхи относит образование паузальной формы от раздельного местоимения 3-го л., ед. ч., ж.р. *hiya* – *hiya+h*. В данном слове *yāʔ* не является добавочным, его фонетическое окружение совпадает с предыдущим примером. Следовательно, ученый считал существенным не только фактор флектируемости/нефлектируемости, но и фонетические характеристики харфа, а также количественную характеристику слова, т.е. усечение конечного харфа или даже его краткого гласного существенным образом сказалось бы на количестве харфов в слове, прибивив его к минимальной границе.

Также важно отметить значение семантического фактора при выборе способа добавления в формах оплакивания (*nudba*) и обращения (*nidāʔ*): *yā ġulāmā+h* (о, мальчик).

К этому способу Сибавейхи и слова с конечным *nūn*-ом, связанным с формами двойственного или множественного числа имен: *muslimūna* → *muslimūna+h* (мусульмане), *dāribāni* → *dāribāni+h* (они оба бьющие). Краткий гласный последнего харфа в подобных словах не усекают, так как он относится к *скрытым* (*ḥafiyya*)¹¹.

Добавление паузального *hāʔ* рассматривается в омонимичных вопросительном и относительном именах *mā*, что воспринимается как средство их различения. Добавление *hāʔ* к вопросительному имени *mā* в сочетании с предлогами (*ʔalāma+h* (на чем?), *fīma+h* (в чем?)) не обязательно, существует вариант без добавления и с усечением конечного *ʔalif*-фа (*fīm*, *ʔalām*). Если это вопросительное имя оказывается в сочетании с другим именем (*majīʔ+ma jiʔta*, *wa miʕlu+ma ʔantaʔ*) (в каком виде ты пришел, на кого ты похож?)¹², добавление *hāʔ* становится обязательным.

Сибавейхи говорит также о глаголах, имеющих слабый харф в конечной позиции корневой основы. В формах усеченного и повелительного наклонений¹³ этот харф выпадает, в исходе оказывает-

¹¹ В данном случае под этим термином понимается согласный, чье звучание также можно назвать неотчетливым.

¹² Т.е. единственно возможными паузальными формами являются *majīʔ+ma+h* и *miʕlu+ma+h*.

¹³ В арабской терминологии *fiel ʔal-jazm* и *fiel ʔal-ʔamr*.

ся огласованный харф, и тогда происходит добавление неогласованного *hāʔ*. Оставить без краткого гласного конечный харф в слове, из которого уже выпал один из трех корневых харфов, считается неприемлемым. В качестве примера ученый приводит форму повелительного наклонения (*ʔal-ʔamr*) глаголов *ramā-yarmī ʔirmi+h* (брось) и *ḥašiya-yaḥšā ʔiḥša+h* (бойся), а также усеченную форму глаголов *ḡazā-yaḡū lam yaḡzu+h* (он не напал), *qaḏā-yaqḏī lam yaqḏi+h* (он не осудил) и *raḏiya-yarḏā lam yarḏa+h* (он не обидовался).

Наименее частотным случаем образования паузальной формы путем добавления являются глаголы с первым и третьим слабыми корневыми в формах усеченного и повелительного наклонений (*ʔal-jazm* и *ʔal-ʔamr*). В качестве примера Сибавейхи приводит слово *ei+h* (запомни), являющееся формой повелительного наклонения глагола *waēā-yaēī*, а также форму *ši+h* (укрась вышивкой) от глагола *wašā-yašī*.

Добавление также происходит в слитных местоимениях 3-го л. ед. ч. м. р. *-hu* и *-hi*. Они могут иметь в исходе харфы *wāw* и *yāʔ*, добавление которых не является обязательным: *ḏaraba-hu zaydun* → *ḏaraba-hū zaydun/ḏaraba-h zaydun* (Зейд ударил его). При этом *ʔalif* в местоимении ж. р. *-hā* никогда не утрачивается, т.е. слово *ʔalay-hā* (на ней) в паузе звучит так же, как и в полной форме, так как иначе женский род нельзя было бы отличить от мужского. Это доказывает, что гласный [a] обладает фонетической особенностью, которая могла отразиться на закреплении *ʔalif*-а в слитном местоимении женского рода.

Что касается слитного местоимения 2-го л. ед. ч. м. р. *-kum*, то *wāw* и *yāʔ* в исходе после местоименного *mīm* можно добавлять по желанию: *ʔalay-kum* → *ʔalay-kum/ʔalay-kumū* (на вас (мн. ч. м. р.)). Причем может происходить смена огласовок в слове таким образом, что все они подстраиваются под краткий гласный местоименного *mīm*: *rusulu-hum* → *rusulu-humū* (их посланники).

Еще одним способом образования паузальной формы слова является замена одних единиц в исходе слова другими (*badal*). Этот способ применяется в тех случаях, когда более удобным для произнесения и восприятия на слух представляется замена звуков, изначально стоявших в исходе слова, другими или в слу-

чаях, когда сочетание огласовок нарушает морфологическую модель слова.

Наиболее частотным проявлением данного способа является регулярная замена [n] танвина в именах неопределенного состояния в винительном падеже харфом *ʔalif*. Это объясняется задачей различения [n] танвина и корневого харфа *nūn*. Примеров данного явления Сибавейхи не приводит, так как считает этот прием очевидным для носителей. В связи с вопросом замены [n] танвина *ʔalif*-ом следует также отметить, что *yāʔ* и *wāw* в именительном и родительном падежах не используются по аналогии с *ʔalif*-ом в качестве замены [n] танвина, так как считаются более тяжелыми (*ʔaḥqal*) для произнесения, чем он.

Еще одним случаем применения данного способа образования паузальной формы слова является образование паузальной формы имен ж. р. ед. ч. Примеров данного явления Сибавейхи не приводит, так как рассматривает этот случай как всем известный и широко употребляемый. Наряду с этим он рассматривает различие паузальных форм имен с конечным харфом *tāʔ* в зависимости от того, относится ли он к корневой основе или является добавочным (*tāʔ* *ʔat-taʔnīḥ*). Так, корневой харф в паузе звучит как [t], а как показатель женского рода единственного числа – как [h].

Сибавейхи говорит о замене в паузе конечного *ʔalif*-а харфами *yāʔ* или *wāw* в некоторых племенных говорах. Он подчеркивает данное положение тем, что эти три харфа относятся к категории *скрытых* (*ḥaṣiyya*). Они являются гласными звуками, имеют общие фонетические и просодические характеристики. В именах с *ʔalif*-ом в исходе возможна его замена неогласованным *yāʔ*: *ḥublā* → *ḥublay* (беременная). Возможен и вариант замены *ʔalif*-а на *wāw*: *aḥḍā* → *aḥḍaw* (змея).

Сибавейхи говорит о некоторых случаях замены *ʔalif*-а харфом *hamza*: *ḥublā* → *ḥublaʔ*. *Hamza* заменяет даже конечный местоименный *ʔalif*: *yadribu-hā* → *yadribuhaʔ* (он бьет ее). Однако отмечается малая частотность данной замены.

Используется замена конечного харфа *hamza* *ʔalif*-ом на том основании, что эти звуки близки по месту образования, а гласный [a] не вызывает конфликта гласных: *raʔaytu ʔal-waḥʔa* →

raʔaytu ʔal-waĉī (я видел рану). Однако такой способ образования паузальной формы является редким.

Важно отметить, что Сибавейхи был первым, кто собрал в своем трактате все нормы, касающиеся образования паузальных форм слова.

Тема паузальной формы слова в работах преемников Сибавейхи

Сибавейхи и нас разделяет временной отрезок более чем в тысячу лет. Поэтому логичным представляется рассмотреть то, как его преемники в своих работах разбирали тему паузальной формы слова.

Знаменитый арабский филолог Мубаррад (825–899), живший через сто лет после Сибавейхи, в своем грамматическом трактате «Аль-Муктадаб»¹⁴, в отличие от своего предшественника, затрагивает вопросы о форме слова в паузе в разных частях своего труда в связи с проблемами морфологии.

Рассматривать тему паузальной формы слова Мубаррад начинает с усечения краткого гласного конечного харфа (*ʔiskān*). Подобно Сибавейхи, Мубаррад считает данный способ образования паузальной формы слова настолько очевидным, что не приводит иллюстрирующих его примеров. Однако он рассматривает несколько интересных случаев употребления данного способа. Например, глаголы прош.вр. 3-го л. ед. ч. м. р. с удвоенной корневой основой (*radda* (отвечать), *farra* (убегать) в паузе после усечения краткого гласного конечного корневого оканчиваются на два неогласованных харфа, лишенных вокалического компонента (*farr*, *radd*). Для паузы подобная структура слова естественна, в то время как в слитной речи данные корни часто вызывают необходимость дополнительных преобразований по причине желания сохранить удвоение.

Со способом усечения конечного краткого гласного связано усечение конечного харфа (*ħaʕf*). Примером данного способа является слово *qāḍīn*, в котором в именительном и родительном падежах в паузе происходит усечение конечного харфа *uāʔ*: *qāḍ*, *tarartu bi-l-qāḍ* (я прошел мимо судьи). В форме винительного паде-

¹⁴ Мубаррад. Аль-Муктадаб. Каир, 1994.

жа третий корневой сохраняется, т.е. используется противоположный усечению способ *ʔiċbât: raʔaytu qâḏiyā* (я видел судью). Для иллюстрации данного явления Мубаррад не только опирается на классические примеры, но и приводит строки из поэтических произведений.

К способу образования паузальной формы слова путем усечения конечного харфа (*ħaẓf*) следует отнести произнесение в паузе названий таких харфов арабского алфавита, как *bâʔ*, *tâʔ*, которые теряют в исходе конечный харф *hamza: bā, tā*.

Это же распространяется и на образование паузальной формы существительного *mâʔ* → *mā*. Как и в предыдущем случае, Сибавейхи данную паузальную форму отдельно не рассматривал.

Термин *ʔiċbât* Мубаррад использует, когда говорит о слитном местоимении 3-го л. ед. ч. ж. р.: *raʔaytu-ħū* (я видел ее), где конечный *ʔalif* всегда сохраняется. Это отличает местоимение женского рода от местоимения мужского рода, где происходит регулярное усечение краткого гласного конечного харфа (*ʔiskān*).

Еще одним способом, который подробно рассматривает Мубаррад, является добавление харфов к конечному с целью сохранения его краткого гласного (*ziyāda*). Как и Сибавейхи, Мубаррад приводит в качестве примера глаголы с первым и третьим слабыми корневыми в формах усеченного и повелительного наклонений (*ʔal-jazm* и *ʔal-ʔamr*): *waeġ-yaġī* → *lam yaġī* → *ġī* → *ġī+h*.

Также данный способ образования паузальной формы слова используется в словах, где усечение краткого гласного конечного харфа считается неприемлемым. К таким случаям относится паузальная форма слов с конечным харфом *yâʔ* (*hiya+h*) или *ʔalif* (*yā ṣāhibā+h* (о, друг)). В отличие от Сибавейхи, Мубаррад при описании данного способа не концентрирует внимание на разновидностях *скрытых* харфов и особенностях выбора паузальной формы в словах с ними в исходе, а только упоминает, что в подобных словах принято прибегать к добавлению.

Добавление может происходить в слитном местоимении 3-го л. ед. ч. м. р., когда к местоимению *-hu* добавляют харф *wāw*, т.е. удлинится гласный [u]: *jâʔa-nī ġulâmi-ħū* (пришел его мальчик), *tarartu bi-ġulâmi-ħū* (я прошел мимо его мальчика). Аналогичным является и добавление харфа *yâʔ* к варианту того же местоимения

-hi: marartu bi-hī (я прошел мимо него). Это явление наблюдается и в местоимении 2-го л. мн. ч. м. р. в перфектной форме глагола: *faʿaltum-ū* (вы сделали). Сибавейхи также относит данное явление к теме добавления и приводит те же примеры.

Не менее подробно Мубаррад рассматривает способ замены (*badal*). Замена происходит в словах с конечным харфом *tāʾ*, передаваемом на письме графемой *tāʾ marbūta*¹⁵ (ة), который заменяется в паузе на харф *hāʾ*. В отличие от Сибавейхи, полагающего, что данное правило не нуждается в иллюстрации, Мубаррад приводит в качестве примера слово *naḥlaʾūn* (пальма), которое в паузе произносится как *naḥlah*.

Замена в паузе происходит в словах с неопределенным артиклем [n], который заменяется харфом *ʔalif: ʔarabtu zaydan* → *ʔarabtu zaydā* (я ударил Зейда). Как и в предшествующем случае, Сибавейхи о данном способе образования паузальной формы упоминал вскользь и не считал нужным его иллюстрировать примерами.

Следующим, кто рассматривал вопросы, связанные с построением паузальной формы слова, спустя еще сто лет был арабский грамматист Ибн Джинни (932–1002). В своем знаменитом трактате «Аль-Хасаис»¹⁶ он, как и Мубаррад, не собирает нормы образования паузальной формы слова в один раздел, а упоминает их в связи с разнообразными морфологическими явлениями. Однако в трактате есть глава под названием «О неогласованном и огласованном», где грамматист постоянно касается вопросов о форме слова в паузе. Данная глава начинается с указания на то, что слово в арабском языке может начинаться только с огласованного харфа, а заканчиваться только на неогласованный. Ибн Джинни отмечает, что слитная форма слова более значима, чем паузальная, так как слово в паузе не может нести законченного сообщения. Здесь же грамматист рассматривает все способы образования паузальной формы слова.

Первым способом, на который обращает внимание Ибн Джинни, является усечение краткого гласного конечного харфа (*ʔiskān*). Данный способ образования паузальной формы слова для Ибн

¹⁵ Букв. «связанный *tāʾ*».

¹⁶ Ибн Джинни. Аль-Хасаис. Каир, 2008.

Джинни являлся ясным и не нуждающимся в примерах, поэтому он сразу переходит к другим.

Так, он начинает с виземы (*ʔiṣmām*). Примеров Ибн Джинни не приводит и переходит к редуцированному сохранению краткого гласного конечного харфа (*rawm*). Если Сибавейхи полагает, что данный способ образования паузальной формы распространяется только на слова с краткими гласными [i] и [u] в исходе, то Ибн Джинни применяет его и к словам, оканчивающимся на краткий гласный [a]. В качестве примера частичного сохранения краткого гласного он приводит местоимения 2-го л. ед. ч. *ʔanta* (ты м. р.) и *ʔanti* (ты ж. р.). Целиком лишить эти слова конечного краткого гласного, согласно ученому, неприемлемо, так как тогда они перестают различаться.

Похожее явление наблюдается в словах, которые в исходе имеют харфы *sīn*, *ġāʔ*, *dād* и *fāʔ* и в паузе часто получают призвук гласного. Однако его появление не связано ни с какими специальными процессами, оно вызвано исключительно с особенностями артикуляции данных харфов. Примечательно, что Сибавейхи данную фонетическую особенность в разделе о паузальной форме слова не рассматривает.

Как и Сибавейхи, Ибн Джинни упоминает о случаях просодической метатезы (*naql*). Примеры у обоих ученых совпадают: фразы *hāzā bakrun* (это верблюжонок) и *marartu bi-bakrin* (я прошел мимо верблюжонка) в паузе звучат как *hāzā bakur* и *marartu bi-bakir*.

Ибн Джинни подробно рассматривает способ добавления (*ʔilḥâq*)¹⁷.

В качестве примеров добавления Ибн Джинни приводит фразы *wā zaydā+h* (о, Зейд), *wā ġulāmuhū+h* (о, его мальчик). Схожие выражения для двойственного и правильного множественного числа встречаются и у Сибавейхи. Добавление Ибн Джинни объясняет необходимостью сохранения краткого гласного конечного харфа. Паузальная форма «ослабляет» харф, поэтому, чтобы сделать его более отчетливым для слуха, происходит добавление.

¹⁷ Примечательно, что и Сибавейхи, и Мубаррад для обозначения данного способа образования паузальной формы слова использовали термин *ziyāda*, который Ибн Джинни не упоминает вообще.

Кроме того, добавление происходит в слитных местоимениях второго лица для сохранения их краткого гласного: *ʔaʕʔaytu-ka+h* (я дал тебе), *marartu bi-ka+h* (я прошел мимо тебя), а также в глаголах со слабым третьим корневым в формах повелительного и запретительного наклонений (*ʔal-ʔamr* и *ʔan-nahī*): *ʔuǧzu+h*¹⁸ (напади), *lā tadeu+h*¹⁹ (не зови).

Еще одним способом образования паузальной формы слова, который исследует Ибн Джинни, выступает способ замены конечного харфа другим (*badal*). В качестве примера использования данного способа он приводит слова ж. р. ед. ч. с харфом *tāʔ* в исходе, который в паузе заменяется харфом *hāʔ*: *šafaʔun* → *šafah* (губа).

Ибн Джинни рассматривает тему паузальной формы слова и в книге «Сирр синаат аль-ираб»²⁰. В ней ученый рассуждает об особенностях всех харфов арабского языка, посвящая каждому из них отдельную главу. Харф ученый рассматривает как элемент арабской речи с точки зрения его участия в построении слова. Каждый харф Ибн Джинни изучает как корневой, добавочный и субститут²¹. При этом вопросам паузальной формы слова он отводит второстепенное место, говоря о них лишь применительно к морфологическим и просодическим характеристикам того или иного харфа.

Рассматривать способы образования паузальной формы слова Ибн Джинни начинает с усечения краткого гласного конечного харфа (*ʔiskān*). По мнению Ибн Джинни, данный способ образования паузальной формы слова является настолько распространенным, что не нуждается в примерах.

Среди близких к *ʔiskān* грамматист упоминает *tašdīd* (этот термин он использует для указания на удвоение конечного согласного в слове после предшествующего усечения конечного краткого гласного, другие ученые обозначают это явление термином *taḍẓīf*). В качестве примеров Ибн Джинни приводит фразы *hāzā ḥālidd*

¹⁸ От глагола *ǧazā-yaǧū* → *lam yaǧzu+h* → *ʔuǧzu+h*.

¹⁹ От глагола *daeʔ-yadeʔ* → *lam tadeu+h* → *lā tadeu+h*.

²⁰ Ибн Джинни. Сирр синаат аль-ираб. Каир, 2009.

²¹ В арабской лингвистической традиции принято выделять в слове харфы, относящиеся к корневой основе, добавочные харфы, служащие для выражения различных морфологических и лексических значений, и харфы, которые выступают в качестве замены других.

(это Халид) и *huwa yajʿall* (он делает). Удвоение также применяется в качестве способа образования паузальной формы слов, в которых ранее произошла замена корневого харфа *wāw* на харф *mīm*: *faw* → *fam* → *famm* (рот).

Еще одним способом образования паузальной формы слова, который рассматривает ученый, является просодическая метатеза (*naql*). Ибн Джинни приводит ставший хрестоматийным пример данного явления: фразы *hāzā bakrun* и *marartu bi-bakrin* в паузе звучат соответственно, как *hāzā bakur* и *marartu bi-bakir*. Также он приводит поэтическую строку, которая заканчивается словами *baʿda ʔas-silim* (после перемирия), исходно звучащими как *baʿda ʔas-silmi*.

С усечением конечного краткого гласного связан также способ образования паузальной формы слова, основанный на опущении конечного харфа (*ḥaẓf*). Как и Сибавейхи, Ибн Джинни рассматривает его на следующих примерах: *qāḍin* → *qāḍ*, *gāzin* → *gāz* (завоеватель) и *jawārin* → *jawār* (девушки). Во всех приведенных случаях конечным харфом является слабый *yāʾ*²² в позиции третьего корневого, который в паузе усекается. После этого происходит усечение краткого гласного оставшегося конечным харфа. Данный способ также распространяется на паузальную форму названий некоторых харфов, которые в паузе теряют конечный харф *hamza* и звучат как *bā*, *tā*²².

Еще одним способом образования паузальной формы слова, который подробно описывает грамматист, является добавление (*ziyāda*). Для обозначения данного способа образования паузальной формы слова Ибн Джинни также использует термин *ʔilḥāq*.

Как и Сибавейхи, Ибн Джинни указывает на необходимость добавления в тех случаях, когда конечный харф слова имеет характеристику *скрытого* (*ḥafiyu*). В качестве примеров он приводит слова *hāʔūlāʔi muslimūna* → *hāʔūlāʔi muslimūna+h* (это мусульмане) и *ḍāribūna* → *ḍāribūna+h* (бьющие). Ученый также приводит поэтическую строку, которая заканчивается словами *naḥnu tunhilūna+h* (мы мусульмане). Ибн Джинни отмечает случаи, когда добавочный *hāʔ* воспринимается носителями как показатель жен-

²² Исходно *bāʔ*, *tāʔ*.

ского рода, имеющий такую же фонетическую реализацию. Поэтому можно встретить такую форму как *ʔal-εāṭīfūna* → *ʔal-εāṭīfūna+h* → *ʔal-εāṭīfūnata* (милостивые), где добавочный *hāʔ* воспринимается как показатель женского рода и получает краткий гласный, превратившись в харф *tāʔ*.

Вслед за Сибавейхи Ибн Джинни отмечает необходимость добавления в нефлектируемых именах: слово *baedamā* (после того, как) имеет паузальный вариант *baedama+h*. Следует отметить, что, как и в предыдущем случае, добавочный *hāʔ* может восприниматься носителями как показатель женского рода. В результате слово получает новую паузальную форму – *baedamat*. В качестве примера данной паузальной формы Ибн Джинни приводит поэтическую строку *min baedimā wa baedimā wa baedamat* (и потом, и потом, и потом). Примером добавления в нефлектируемых именах также служит слово *hunā*, которое имеет паузальный вариант *huna+h*, что снова подтверждается поэзией: *min hunā wa min huna+h* (и с той стороны, и с этой). Этот способ образования паузальной формы используется и в вопросительном имени *mā: fa-mā* → *fa-ma+h* (и что?). Также добавление используется как способ образования паузальной формы от местоимений: *hunna* → *hunna+h* (они мн. ч. ж. р.) и *ḡarabtu-kunna* → *ḡarabtu-kunna+h* (я ударил вас мн. ч. ж.).

Добавление также используется в местоимениях 1-го л. ед. ч. Так, слово «я» имеет два варианта паузальной формы: *ʔanā* и *ʔana+h*. Второй вариант предусматривает усечение конечного *ʔalif*-фа и добавление *hāʔ*. Этот же способ распространяется и на формы данного местоимения в косвенных падежах: *māliya* → *māliya+h* (мое богатство) и *sultāniya* → *sultāniya+h* (моя власть).

Сходное явление наблюдается в глаголах, третьим корневым в которых является слабый харф, т.е. *yāʔ*. Однако в качестве добавочного используется харф *nūn*. Так, глагол *yaqḏī* имеет паузальный вариант *yaqḏī+n* (он судит).

Вслед за Сибавейхи Ибн Джинни рассматривает способ добавления в глаголах, имеющих слабый харф в позиции третьего корневого в форме повелительного наклонения (*ʔal-ʔamr*). Он приводит следующие примеры: *ʔirmi* → *ʔirmi+h* и *ʔuḡzu* → *ʔuḡzu+h*. Вариант с усечением конечного харфа (*ʔihš* от *ʔihši*)

(бойся) также является для Ибн Джинни возможным, однако аномальным (*šâzz*).

Не менее подробно Ибн Джинни рассматривает способ образования паузальной формы путем замены (*ʔibdâl*)²³.

Ибн Джинни, как и Сибавейхи, отмечает этот способ в словах ж.р. ед.ч., где харф *tâʔ* как показатель женского рода в паузе заменяется на харф *hâʔ*, имея соответствующую графическую реализацию. В качестве примеров он приводит следующие слова: *talḥaʔūn* → *talḥah* (им.соб. Тальха) и *ḥamzaʔūn* → *ḥamzah* (им.соб. Хамза). При этом Ибн Джинни указывает на то, что исходным является вариант с харфом *tâʔ*, паузальная форма выступает только как одна из модификаций (*mawâḍiʔ ʔat-taḡyīr*) слова.

При этом Ибн Джинни отмечает, что в паузе возможен и вариант с харфом *tâʔ*: *hâzâ talḥat* (это Тальха) и *ʔalay-hi ʔas-salâm wa ʔar-rahmat* (да придут с ним мир и благословение). При этом конечный харф изображается в виде графемы *tâʔ* (ت). Еще одним примером является поэтическая строка *bal jawzi tayḥâʔa ka-ẓahri ʔal-ḥajafat* (ведь простор пустыни подобен поверхности щита). Однако возможна и обратная ситуация – сохранение паузального *hâʔ* в слитной форме: *ʕalâʕahun* (три). В некоторых случаях носители воспринимают добавочный показатель женского рода *hâʔ* как часть корневой основы, что приводит к появлению слов *ʔummahatun* (матери).

Столь же частотным случаем образования паузальной формы слова является замена в паузе [n] танвина харфом *ʔalif*. Ибн Джинни приводит в качестве примеров фразы *raʔaytu zaydan* → *raʔaytu zaydâ* (я видел Зейда) и *ḍarabtu rajulan* → *ḍarabtu rajulâ* (я ударил мужчину). Примечательно, что Ибн Джинни отмечает возможное сохранение добавочного *ʔalif*-фа в формах, имеющих определенный артикль. В качестве примера он приводит поэтическую строку, которая заканчивается словами *wa ʔal-wajaeʔ* (и болью). Однако данный вариант образования паузальной формы приемлем только как средство сохранения поэтического размера. Его также можно встретить в Коране: *fa-aḍallûna ʔas-sabîlâ* (они сбили нас с пути) (33:67).

²³ Примечательно, что данный термин у Ибн Джинни выступает эквивалентом используемого другими грамматистами термина *badal*.

Ибн Джинни отмечает, что возможен вариант паузальной формы с усечением танвина и без добавления *ʔalif*-фа: *ḍarabtu zayd*. Это положение Ибн Джинни подтверждает сти

хотворной строкой, которая заканчивается словами *ʔāḥuẓu min kulli ḥayyin ʕiṣum* (у каждого я беру его хлеб), тогда как последнее слово должно иметь форму *ʕiṣumā*. Данный вариант, по мнению грамматиста, приемлем исключительно как средство сохранения поэтического размера.

Более редким случаем использования замены как способа образования паузальной формы слова является замена конечного харфа *ʔalif* на харф *hamza*. Ссылаясь на Сибавейхи, Ибн Джинни приводит следующие примеры: *hāẓihi ḥublā* → *hāẓihi ḥublaʔ* (это беременная женщина) и *raʔaytu-hā* → *raʔaytu-haʔ* (я видел ее). В подобных словах возможна также замена харфа *ʔalif* харфом *yāʔ*: *ḥublā* → *ḥublay* и *ʕefā* → *ʕefay*.

Ибн Джинни также рассматривает способ замены на примере слова *ʔiẓan* (таким образом), которое может иметь паузальную форму, где харф *ʔalif* заменяется харфом *nūn*, что отражается в графическом облике слова.

Способ замены также применяется в так называемом «*nūn* усиления», который в паузе заменяется харфом *ʔalif*: *lanasfaʕan* → *lanasfaʕā* (мы схватим), *ʔiḍriban* → *ʔiḍribā* (ударь), что отражается в графическом облике слова.

Следует обратить внимание на то, как тему паузальной формы слова освещает в трактате «Аль-Муфассаль»²⁴ филолог Замахшари (1074–1143). Этот грамматист посвящает паузальной форме слова отдельную главу «Общее [у всех частей речи] в паузе» («*Min ʔaṣnāf ʔal-muṣṭarak ʔal-waqf*»). В ней ученый пишет, что наличие паузальной формы характерно для всех частей речи арабского языка.

Замахшари начинает рассматривать способы образования формы слова в паузе с усечения краткого гласного конечного харфа (*ʔiskān*). Как и его предшественники, грамматист не приводит примеров для иллюстрации данного способа образования паузальной формы слова, так как считает его очевидным для носителей.

²⁴ *Аз-Замахшари. Аль-Муфассаль фи синаат аль-ираб. Амман, 2003.*

Среди способов образования паузальной формы слова, связанных с усечением конечного краткого гласного, Замахшари выделяет визему (*ʔiṣmām*), редуцированное сохранение конечных гласных [i] и [u] (*rawm*) и удвоение конечного согласного (*taḍḍif*). В отличие от Сибавейхи, примеров для данных способов Замахшари не приводит. Он пишет, что визема возможна только в именительном падеже, остальные способы применимы ко всем падежам, но только к словам без неопределенного артикля. Частичное сохранение возможно не только для гласных [u] и [i], но и для гласного [a]. Касательно удвоения ученый говорит, что оно никогда не происходит с харфом *hamza*, а для того, чтобы оно стало возможным, предшествующий удвоенному харфу должен быть огласованным.

Еще одним способом образования паузальной формы слова, о котором говорит Замахшари, является усечение конечного харфа (*haẓf*). В качестве примеров грамматист приводит слова *qâḍin* и *jawârin*, которые в паузе теряют третий корневой *yâʔ*, а оставшийся конечным харфом лишается своего краткого гласного: *qâḍ* и *jawâr*. Замахшари утверждает, что данная паузальная форма является наиболее верной и частотной. Однако этот вариант паузальной формы допустим только для слов с танвином.

Возможной является и паузальная форма слова с сохранением конечного харфа (*ʔiṣbât*). Так, допустимы формы *qâḍī* и *jawârī*. Данная форма является единственно возможной в словах с определенным артиклем (*ʔal- qâḍī*) и в звательной форме (*yâ qâḍī*). Она также используется в винительном падеже.

Если конечным харфом в слове является *ʔalif*, то единственным способом образования его паузальной формы выступает его сохранение. В качестве примера Замахшари приводит слова *ḥublî* и *ʕasā* (палка).

Еще одним способом образования паузальной формы слова, о котором пишет Замахшари, является просодическая метатеза (*naql*). Ученый приводит в пример имена в именительном и родительном падежах: *hâzâ bakrun* → *hâzâ bakur* и *marartu bi-bakrin* → *marartu bi-bakir*. Ко времени Замахшари данные примеры успели стать хрестоматийными. Однако он также говорит о глаголах со слитными местоимениями: *ḍarabat-hu* → *ḍarabatu-h* (она ударила

его) и *ʔidrib-hu* → *ʔidribu-h* (ударь его). Грамматист также приводит стихотворные примеры: последнее слово в строке *wa ʔan-nablu wa sittūna ka-anna-ha ʔal-jamur* (шестьдесят стрел подобны раскаленным углям) исходно имело форму *ʔal-jamru*, а в строке *min ʔanaziyyin sabbanī lam ʔadribu-h* (человек из племени Анази обругал меня, но я его не ударил) – *ʔadrib-hu*.

Как говорилось выше, данный способ не применяется, если слово заканчивается на краткий гласный [a]. Это правило не соблюдается в словах с конечным харфом *hamza*: *hāzā ʔal-ḥabʔū* → *hāzā ʔal-ḥabuʔ*, *raʔaytu al-ḥabʔa* → *raʔaytu al-ḥabaʔ* и *marartu bi-l-ḥabʔi* → *marartu bi-l-ḥabiʔ*. Однако, вслед за Сибавейхи, Замахшари утверждает, что в племенных говорах может происходить уподобление краткого гласного конечного харфа оставшемуся краткому гласному в слове: *min al-buʔi* → *min al-buʔuʔ* и *hāzā ʔar-ridʔu* → *hāzā ʔar-ridiʔ*.

Замахшари подробно рассматривает и способ добавления (*ʔihāq*). Он указывает на необходимость его применения в глаголах, имеющих слабый харф в позиции третьего корневого (*ʔiḏā ʔietalla ʔāḥiru-hu*), в формах усеченного и повелительного наклонений (*ʔal-jazm* и *ʔal-ʔamr*): *lam yağzu* → *lam yağzu+h* → *ʔuğzu* → *ʔuğzu+h*, *lam yaḥṣa* → *lam yaḥṣa+h* → *ʔiḥṣa* → *ʔiḥṣa+h* и *lam yarmi* → *lam yarmi+h* → *ʔirmi* → *ʔirmi+h*. Однако Замахшари отмечает, что возможна и форма с усечением конечного слабого харфа (*ḥažf*): *lam yağz*, *lam yarm*, *ʔirm* и *ʔuğz*. Замахшари утверждает, что данный вариант паузальной формы приемлем только как способ сохранить поэтический размер. Для иллюстрации данного положения грамматист приводит те же коранические (*yasrī* → *yasr* (89:4), *nabḡī* → *nabḡ* (40:32) и поэтические (*wa baʔdu-l-qawmi yaḥluqu ʕumma lā yafr*) примеры, что и Сибавейхи.

Если же слово в результате морфологических преобразований превращается в один харф, возможен только вариант с добавлением: *lam yari* → *ri* → *ri+h* (разожги), *lam yaqi* → *qi* → *qi+h* (береги).

Как и его предшественники, Замахшари рассматривает данный способ образования паузальной формы слова в нефлектируемых словах (*hā-hunā* → *hā-huna+h*), а также в местоимениях (*ḡulāmī* → *ḡulāmīya+h* (мой мальчик), *ʔakramtu-ka* → *ʔakramtu-ka+h* (я оказал почет тебе). Однако Замахшари признает возможным вариант без

добавления: *ḡulām*. Примеры такого варианта образования паузальной формы можно найти в Коране: *ʔakraman* (89:15) от слова *ʔakramanī* (он почтил меня), *ʔahân* (89:16) от слова *ʔahânī* (он унизил меня). Можно также встретить данный способ в поэтических произведениях: *ʔiẓā mā ʔintasabtu la-hu ʔankaran* (если я не являюсь его родственником, он оказывает мне почет), где последнее слово исходно имело форму *ʔankaranī*.

Что касается паузальной формы слова *ʔanā*, то Замахшари пишет, что возможен вариант с добавлением (*ʔana+h*) или с сохранением *ʔalif*-фа (*ʔanā*).

Способ добавления используется в вопросительном имени *mā*: *ḥattāmā* → *ḥattāma+h* (до каких пор?), *fīmā* → *fīma+h* (в чем?). Возможным является и вариант с усечением конечного *alif*-фа (*ḥaẓf*): *ḥattām*, *fīm*. Однако Замахшари приводит фразу, которую рассматривает в своем трактате и Сибавейхи: *majīʔ+ma jiʔta, wa mithlu+ma ʔantaʔ*. Замахшари утверждает, что, в отличие от предыдущих примеров, здесь вопросительное *mā* выступает в сочетании не с предлогами, а с другим именем, поэтому в данном случае возможен только вариант с добавлением, т.е. форма *ma+h*.

Еще одним способом образования паузальной формы слова, который описывает грамматист, является замена (*badal*). Замахшари начинает рассматривать данный способ образования паузальной формы слова с формы имен винительного падежа в неопределенном состоянии. В этой форме происходит замена неопределенного артикля танвина ([n]) на харф *ʔalif*: *raʔaytu farajan, qāḍiyan* → *raʔaytu farajā, qāḍiyā* (я видел радость, судью).

Грамматист рассматривает имена, имеющие в исходе показатель женского рода, где в паузе происходит замена харфа *tāʔ* харфом *hāʔ*: *ḡurfatun* → *ḡurfah* (комната). Однако можно встретить паузальную форму с сохранением харфа *tāʔ* в исходе слова. В качестве примера Замахшари приводит ту же поэтическую строку, что и Ибн Джинни: *bal jawzi tayhāʔa ka-ẓahri ʔal-ḥajafat*. Замахшари указывает на то, что паузальную форму можно встретить в слитной речи: *ʕalâcâh, ʔarbaʕah* вместо *ʕalâcâṭun* (три) и *ʔarbaʕatun* (четыре).

Способ замены используется в словах с конечным харфом *hamza*, который заменяется на харф, соответствующий его кратко-

му гласному: *hâzâ ʔal-kalʔu* → *hâzâ ʔal-kalû* (это пастбище), *raʔaytu ʔal-kalʔa* → *raʔaytu ʔal-kalā* (я видел пастбище), *marartu bi-l-kalʔi* → *marartu bi-l-kalī* (я прошел мимо пастбища). Возможен и вариант замены харфа *hamza* на харф, соответствующий краткому гласному оставшегося корневого: *marartu bi-l-buʔi* → *marartu bi-l-buʔû* (я шел медленно), или с фиксацией замены харфа *hamza* на другой вне зависимости от падежа данного слова: *hâzâ ʔal-kalʔu* → *hâzâ ʔal-kalā*, *raʔaytu ʔal-kalʔa* → *raʔaytu ʔal-kalā* и *marartu bi-l-kalʔi* → *marartu bi-l-kalā*.

Способ замены применяется в словах с конечным харфом *ʔalif*. В паузе он заменяется на неогласованный вариант харфа *yâʔ* (*hublâʔ* → *hublay*) или харфа *wâw* (*hublâʔ* → *hublaw*). Еще одним вариантом образования паузальной формы в подобных словах является замена конечного *ʔalif*-а харфом *hamza*: *hublâʔ* → *hublaʔ*.

Путем замены образуется паузальная форма глаголов с «*nûn*-ом усиления» в исходе. Замахшари приводит в качестве примера тот же коранический аят, что и Сибавейхи: *la-nasfaʔan* → *la-nasfaʔā*. Замахшари приводит и поэтическую строку *wa lā taʕbudi ʔaš-šaytāna wa ʔal-lāha fa-ʕbudā* (не поклоняйтесь шайтану, поклоняйтесь богу), последнее слово в которой исходно имело форму *fa-ʕbudan*.

Еще одной работой, в которой подробно рассматриваются вопросы, связанные с образованием паузальной формы слова, является трактат «Ан-Нашр фи-л-кираат аль-ашр»²⁵ корановеда Ибн аль-Джазари (1350–1429). Хотя данная работа не является грамматическим трактатом, в ней содержится большой раздел, касающийся произносительной нормы чтения Корана, включая и нормы образования паузальной формы слова. При этом ученый не собирает все имеющиеся у него сведения о паузальной форме в один раздел, а возвращается к этим вопросам несколько раз на протяжении всей книги.

Ибн аль-Джазари начинает рассматривать способы образования паузальной формы слова с усечения краткого гласного конечного харфа (*ʔiskān*). Для обозначения данного способа Ибн аль-Джазари также использует термин *sukūn*.

²⁵ Ибн аль-Джазари. Ан-Нашр фи-л-кираат аль-ашр. Бейрут, 2009.

Данный способ образования паузальной формы слова не получает у Ибн аль-Джазари примеров, однако ученый называет его «исходным способом для паузальной формы слова» (*ʔal-ʔaʃl fī ʔal-waqf*).

Среди других способов образования паузальной формы слова Ибн аль-Джазари приводит усечение конечного харфа (*ħaʒf*). Данный способ используется в именах с конечным корневым *yâʔ*. В качестве примера Ибн аль-Джазари дает фразу из Корана: *bâġin wa lā ʿâdin* (не будучи нечестивцем и преступником) (2:173), которая в паузальной форме звучит как *bâġ wa lā ʿâd*.

Ученый также упоминает сохранение конечного харфа (*ʔiċbât*), однако примеров данного способа он не приводит. Кроме того, Ибн аль-Джазари среди способов образования паузальной формы слова упоминает удвоение конечного харфа (*ʔidġâm*)²⁶, визему (*ʔiřmâm*) и редуцированное сохранение конечных кратких гласных [i] и [u] (*rawm*), однако примеров для них он не приводит.

Еще одним способом, о котором говорит Ибн аль-Джазари, является метатеза (*naql*). В качестве примера данного способа ученый приводит уже канонический пример: *hâzâ ʔal-ħabʔu* → *hâzâ ʔal-ħabuʔ* (это нечто тайное), *raʔaytu ʔal-ħabʔa* → *raʔaytu ʔal-ħabaʔ* (я видел нечто тайное) и *marartu bi-l-ħabʔi* → *marartu bi-l-ħabiʔ* (я прошел мимо чего-то тайного).

Подробным образом ученый рассматривает способ добавления (*ʔilħâq*)²⁷. Данный способ образования паузальной формы слова касается косвенного местоимения 1-ого л. ед. ч., которое выражается харфом *yâʔ*. Ибн аль-Джазари приводит следующие примеры: *kitâbī* → *kitâbiya+h* (моя книга), *mâlī* → *mâliya+h* (мое богатство). Данный способ используется также в местоимениях 3-его л. ед. ч.: *huwa* → *huwa+h* (он), *hiya* → *hiya+h* (она).

Добавление является приемлемым при образовании паузальной формы вопросительного имени *mā* в сочетании с предлогами: *řimā* → *řima+h*, *bimā* → *bima+h*.

²⁶ У предшественников Ибн аль-Джазари для обозначения данного способа использовался термин *taġeif*.

²⁷ В отличие от своих предшественников Ибн аль-Джазари не использует для обозначения данного способа термин *ziyâda*.

Этот же способ-добавление используется в именах в формах дв. и прав. мн.ч.. Ибн аль-Джазари приводит следующие примеры: *ʔal-ʔālimūna* → *ʔal-ʔālimūna+h* (знающие), *ʔal-lažīna* → *ʔal-lažīna+h* (которые).

Грамматист рассматривает и способ замены (*badal*)²⁸. Ибн аль-Джазари указывает, что самым частотным случаем употребления данного способа является замена неопределенного артикля ([n]) харфом *ʔalif* в словах винительного падежа. Данный способ является очевидным, поэтому примеров ученый не приводит.

Замена используется в словах, имеющих в исходе показатель женского рода харф *tāʔ*, который в паузе заменяется харфом *hāʔ*: *niʔmaʔun* → *niʔmah* (благоденствие), *raḥmaʔun* → *raḥmah* (милость). Однако Ибн аль-Джазари приводит и примеры паузальной формы этих же слов с сохранением в исходе харфа *tāʔ*: *niʔmat*, *raḥmat*.

Более редким случаем использования данного способа является замена в паузе харфа *hamza* харфом, соответствующим его краткому гласному: *hāzā ʔal-ḥabʔu* → *hāzā ʔal-ḥabū*, *raʔaytu ʔal-ḥabʔa* → *raʔaytu ʔal-ḥabā*, *marartu bi-l-ḥabʔi* → *marartu bi-l-ḥabī*. В связи с этим явлением Ибн аль-Джазари говорит о том, что харф *hamza*, находясь перед показателем женского рода, в паузальной форме заменяется харфом *ʔalif*: *kamaʔah* (гриб) → *kaṁāh*.

В Новейшее время с приходом в арабские страны европейской науки арабская лингвистика не прекратила следовать веками существовавшей традиции. Доказательством этому является грамматика филолога XIX в. Мустафы Аль-Галляйини «Джами ад-дурус аль-арабийя»²⁹.

Первым способом образования паузальной формы слова, который рассматривает Галляйини, является усечение краткого гласного конечного харфа (*ʔiskān*). Кроме данного термина он использует также и опущение (*tarḥ*).

В качестве примера данного способа Галляйини приводит имена с танвином в именительном и родительном падежах, где вместе

²⁸ Для обозначения данного способа образования паузальной формы слова Ибн аль-Джазари использует также и термин *ʔibdāl*.

²⁹ Аль-Галляйини М. Джамии ад-дурус аль-арабийя. Бейрут, 2005.

с конечным кратким гласным усекается [n] неопределенного артикля: *hâzā ḥâlidun* → *hâzā ḥâlid* (это Халид), *marartu bi-ḥâlidin* → *marartu bi-ḥâlid* (я прошел мимо Халида).

Галляйини рассматривает также усечение конечного харфа (*ḥaẓf*). Ученый приводит в пример имена, у которых третьим корневым является харф *yâ*³⁰. В именительном и родительном падежах таких имен в неопределенном состоянии третий корневой усекается вместе с [n] танвина, например: *marartu bi-qâḍin* → *bi-qâḍ*. При этом допускается и вариант с сохранением *yâ*²: *qâḍī*. Для подтверждения нормативности этого явления Галляйини прибегает в этой связи к одному из коранических чтений: *li-kulli qawmin ḥâḍin* (у всякого народа есть водитель) (13:7) → *ḥâḍī*. Однако ученый не упоминает о сохранении конечного слабого харфа в глаголах.

Что касается такого рода имен в определенном и сопряженном состояниях, то наиболее приближенным к норме считается вариант с сохранением *yâ*²: *jâ'a ʔal-qâḍī*, *marartu bi-l-qâḍī*. При этом допускается и усечение *yâ*². Такая паузальная форма используется в одном из чтений Корана: *ʔal-muetâlī* → *ʔal-muetâl*, *ʔat-talâqī* → *ʔat-talâq* при сохранении в неприкосновенности их морфологической формы.

В винительном падеже харф *yâ*² всегда сохраняется, т.е. используется способ *ʔiĉbât*. Это происходит как в словах с танвином, так и без него. Например, *samiēna munâḍiyan* (мы слышали глашатая) произносятся как *samiēna munâḍī* (вариант с неопределенным артиклем), *ʔalabtu ʔal-maʔâliya* (я просил его превосходительство) – как *ʔalabtu ʔal-maʔâlī* (вариант с определенным артиклем). То же распространяется и на безтанвинные имена неполного склонения (*mā saqaṭa tanwīnu-hu min ʔaṣ-ṣarf*), например: *jawâriya* → *jawârī*.

Вопрос об усечении/сохранении конечного харфа в паузальной форме касается также имен с конечным *ʔalif*-ом. В паузе в таких именах он сохраняется во всех позициях: *jâ'a ʔal-fatā* → *jâ'a ʔal-fatā* (юноша пришел), *jâ'a fatan* → *jâ'a fatā* (юноша пришел), т.е. происходит *ʔiĉbât*.

³⁰ Который имеет статус слабого корневого.

Галляйини рассматривает также редуцированное сохранение звучания исходного краткого гласного конечного харфа (*rawm*)³¹, визему (*ʔiṣmām*) и удвоение конечного неогласованного харфа (*tadeif*). Последний способ Галляйини иллюстрирует следующими примерами: *hāzā ḥālidun* → *hāzā ḥālidd*, *qaraʔtu ʔal-muṣḥafa* → *qaraʔtu ʔal-muṣḥaff* (я прочел книгу). Сибавейхи, в отличие от Галляйини, в качестве примеров приводил не только имена, но и глаголы.

Еще одним способом, который описывает грамматист, является метатеза (*naql*). Слова *ʔaṣ-ṣ-ṣabru* (терпение) и *bi-ṣ-ṣabri* (с терпением) произносятся как *ʔaṣ-ṣ-ṣabur* и *bi-ṣ-ṣabir*. Этот же способ образования паузальной формы слова Галляйини рассматривает применительно к слитному местоимению 3-го л. ед. ч. м. р. Он рассматривает в качестве примера слово *lam yaʕud-hu* → *lam yaʕudu-h* (он не навещал его).

Вместе с тем Галляйини подчеркивает, что перечисленные выше способы образования паузальной формы для слов, имеющих в исходе огласованный харф, не являются обязательными.

Грамматист подробно рассматривает способ образования паузальной формы путем добавления (*ziyāda*). При этом к конечному огласованному харфу «неогласованного *hāʔ*» (*hāʔ ʔas-sakt*) применяется в следующих случаях:

– в глаголах со слабым третьим корневым харфом, который выпадает в усечённой форме. Например, глагол *mašā-yamšī* → *lam yamši* → *lam tamši+h* (он не ходил пешком). Галляйини отмечает, что существует вариант образования паузальной формы с заменой конечного огласованного харфа неогласованным: *lam tamš*. Если Сибавейхи подчеркивает, что данный способ является менее нормативным и предпочтительным, чем добавление [h], то Галляйини отмечает равноправность этих вариантов;

– в повелительном наклонении недостаточных глаголов: *mašā-yamšī* → *ʔimši+h*. Но так же, как и в усеченной форме, существует вариант образования данной формы без добавления: *imš*. Как и в предшествующем пункте Сибавейхи отмечает, что более предпоч-

³¹ Галляйини ограничивает применение редуцированного сохранения краткими гласными [i] и [u].

тельным является вариант с добавлением, а Галляйини – что оба варианта равновозможны. Он подчеркивал, однако, в случае, когда глагол имеет слабый харф не только в позиции третьего, но и первого корневого, единственным вариантом образования паузальной формы в повелительном наклонении является добавление неогласованного харфа *hâʔ*. Так, глагол *wafā-yafī* в повелительном наклонении имеет форму *fī* → *fī+h* (сделай);

– в вопросительном слове *mā*. В качестве примера Галляйини приводит ту же фразу, которая встречается у Сибавейхи: *majīʔa mā jīʔtaʔ*. Правильным вариантом паузальной формы этого нефлектируемого имени является добавление неогласованного *hâʔ*: *ma+h*. Что касается сочетания данного имени с предложениями, возможен как вариант образования паузальной формы с добавлением: *fīma+h*, так и с усечением конечного краткого гласного: *fīm*;

– в частицах, имеющих в исходе огласованный харф, например *rubba* → *rubba+h* (возможно), однако форма с конечным неогласованным *rubb* также возможна;

– в глаголах с удвоенным «*nūn* усиления» (*nūn ʔat-taʔkīd ʔal-mušaddada*). Так, глаголы *tažhabanna* (вы идете ж. р.) и *ʔižhabanna* (идите ж. р.) в паузе могут звучать как *tažhabanna+h* и *ʔižhabanna+h*;

– в именах с конечным добавочным *nūn* двойственного и множественного числа мужского рода: *jâʔa ʔar-rajulâni* → *jâʔa ʔar-rajulâni+h* (два мужчины видели), *ʔakrim ʔal-mujtahidīna* → *ʔakrim ʔal-mujtahidīna+h* (окажи почет старательным). Галляйини также указывает на то, что возможен вариант и с усечением краткого гласного конечного харфа;

– в исходно нефлектируемых именах возможны два варианта: с усечением краткого гласного и с добавлением *hâʔ*: *ʔayna+h* или *ʔayn* (где), *ʔal-lažīna+h* или *ʔal-lažīn* (которые), *ḥayʕu+h* или *ḥayʕ* (так как);

– в раздельных и слитных местоимениях с огласованным конечным харфом: *ʔanta* → *ʔanta+h* (ты м. р.), *ʔakram-ta* → *ʔakram-ta+h* (ты оказал почет), *hunna* → *hunna+h* (они ж. р.), *yajtahid-na* → *yajtahid-na+h* (они ж. р. стараются), *ʔakram-ta-hunna* → *ʔakram-ta-hunna+h* (ты м. р. оказал почет им ж. р.);

– в нефлектируемых именах, где нефлектируемость является акцидентальной, [h] не добавляется, т.е. возможно только усечение краткого гласного в исходе слова: *qablu* → *qabl* (до), *baedu* → *baed* (после);

– особо Галляйини выделяет местоимение *ʔanā*. Для данного слова возможны две паузальные формы: с сохранением *ʔalif*-а (*ʔanā*) и с усечением *ʔalif*-а и добавлением *hāʔ* (*ʔana+h*);

– в местоимениях *huwa* и *hiya* происходит либо добавление к конечному огласованному неогласованного харфа *hāʔ* *huwa+h* и *hiya+h*, либо замена конечного огласованного харфа неогласованным *hū*, *hī*;

– в слитном местоимении 1-го л. ед. ч. *yāʔ* возможен паузальный вариант с сохранением соответствующего харфа в исходе слова неогласованным: *ḡulāmī* (мой мальчик), *ʔaeʔānī* (дал мне). Самым распространенным случаем употребления данного способа Галляйини называет замену в паузе в именах винительного падежа [n] танвина на *ʔalif*. Возможен также вариант с усечением конечного харфа вместе с кратким гласным предшествующего согласного: *ʔaeʔān*, *ḡulām*. Те, кто сохраняет харф слитного местоимения 1-го л. ед. ч. огласованным гласным [a], добавляют в паузе [h]: *ʔaeʔāniya+h* и *ḡulāmiya+h*.

Не менее детально ученый рассматривает способ замены (*badal*): *raʔaytu ḡālidān* → *raʔaytu ḡālidū* (я видел Халида). Он, как и Сибавейхи, приводит также племенной вариант паузальной формы с усечением нунации и краткого гласного конечного харфа *raʔaytu ḡālid*.

К этому же способу можно отнести и замену в паузе *tāʔ* женского рода неогласованным *hāʔ* [h]: *ḡamzaʔūn* → *ḡamzat* → *ḡamzah* (им.соб. Хамза), *šajaraʔūn* → *šajarat* → *šajarah* (дерево). Галляйини отмечает, что все канонические чтецы придерживаются этой нормы.

Таким же способом происходит образование паузальной формы обстоятельственного имени *ʔiẓan* → *ʔiẓā*. Некоторые грамматисты считают, что следует сохранять в паузе [n]. Однако у всех семи канонических чтецов Корана происходит замена его на *ʔalif*.

Это же касается так называемого «облегченного *nūn* усиления» (*nūn ʔat-taʔkīd ʔal-ḡafīfa*), который добавляется к глаголу для уси-

ления значения действия. В паузе он всегда заменяется на *ʔalif* вне зависимости от того, обозначен ли он в слове графемой *nūn* или *ʔalif*, т.е. глагол *ijtahadan* (постарайся) произносили как *ijtahadā*.

На основе всего вышеизложенного можно сделать следующие выводы:

- все способы образования паузальной формы слова были выделены еще Сибавейхи. Никто из его преемников не оспаривал сложившуюся систему, она дошла в первоначальном виде до Галляйини и сохраняется в наши дни;

- изменения происходили в наборе терминов, приводимых примерах и источниках норм. Терминологическая база складывается при Сибавейхи. Мубаррад изменений не вносит. Ибн Джинни наравне с термином *ziyāda* использует термин *ʔilḥāq*, а вместо термина *badal* прибегает к *ʔibdāl*. Термином *ʔilḥāq* также пользуется Замахшари. Ибн Аль-Джазари тоже использует его, а кроме того, в качестве синонима понятия *ʔiskān* приводит термин *sukūn*. Галляйини полностью придерживается терминологии Сибавейхи;

- что касается источников норм образования паузальной формы слова, то Сибавейхи прибегает к кораническому тексту, поэтическим произведениям и племенным говорам. Все его последователи опираются на те же источники, однако с течением времени значение племенных вариантов сокращается, но Коран и поэзия продолжают оставаться источниками норм образования паузальной формы слова.

Библиография

- Аганина Г.Р. Лингвистические основы орфоэпии рецитации Корана // Мейер М.С., Аганина Г.Р., Гайнутдинова А.Р., Фролов Д.В.: сб. пособий по исламоведению и корановедению. М.: Восточная книга, 2012.
- Аганина Г.Р. Орфоэпия рецитации Корана: дис. нд... канд. филол. наук. М.; 2007.
- Аз-Замахшари Ибн аль-Касим Махмуд ибн Умар. Аль-Муфассаль фи илм аль-люга. Амман, 2003.
- Аль-Галляйини М. Джами ад-дурус аль-арабиййа. Бейрут, 2005.
- Аль-Мубаррад. Аль-Муктадаб. Каир, 1994.
- Ибн Джинни. Аль-Хасаис. Каир, 2008.
- Ибн Джинни. Сирр синаат аль-ираб. Каир, 2009.

ГЛАВА 10

Сибавейхи. Китаб / ред. Абд ас-Салям Мухаммад Харун. Т. 4. Каир, 1968, издание 1988 г.

Трубецкой Н.С. Основы фонологии. М.: Изд-во иностранной литературы, 1960.

Фролов Д.В. Классический арабский стих. История и теория аруда. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.

Глава 11

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИХ ШТУДИЙ: А.Е. КРЫМСКИЙ И В.Ф. МИНОРСКИЙ И ИХ НЕОПУБЛИКОВАННАЯ ПЕРЕПИСКА¹

Огромный научный и просветительский интерес представляет опубликованное и рукописное, в том числе эпистолярное, наследие корифеев российского востоковедения. Обозначим ряд значимых персоналий – ученых-востоковедов и просветителей разных эпох ориенталистики и поколений: А.Е. Крымский (1871–1842), В.Р. Розен (1849–1908), В.Ф. Миллер (1848–1913), Ф.Е. Корш (1843–1915), В.А. Жуковский (1858–1918), С.Ф. Ольденбург (1863–1934), В.В. Бартольд (1869–1930), И.Ю. Крачковский (1883–1951), Н.А. Медников (1855–1918), П.К. Коковцов (1861–1942), В.А. Гордлевский (1876–1956), В.Ф. Минорский (1877–1966), Б.В. Миллер (1877–1956)². Их судьбы и наследие переплетены, о чем, в частности, ярко свидетельствуют их неопубликованные письма, сохранившиеся в архивных центрах Киева, Санкт-Петербурга и Москвы. Эти выдающиеся деятели науки стали «движущим духом» (*spiritus movens*) классического востоковедения в России, Украине и в целом в Европе XIX–XX вв.

В 2021 г. исполнилось 150 лет со дня рождения А.Е. Крымского, а в 2022 г. – 145 лет со дня рождения В.Ф. Минорского. Эти

¹ Благодарность: Исследование выполнено при поддержке РНФ и Кабинета Министров РТ (проект № 23-18-10046) и в соответствии с Программой стратегического академического лидерства Казанского (Приволжского) федерального университета.

² К рубежу XXI в. сформировался значительный пласт разнообразных публикаций, посвящённых их биографиям и наследию. Учитывая, что специалистам они известны, мы не выделяем данный корпус работ, связанных с историей российского востоковедения XIX – первой половины XX в.

памятные даты дают нам право вновь обратиться к их творчеству и наследию.

В ряду основоположников отечественного, в том числе московского и киевского, академического и университетского востоковедения важное место принадлежит Агафангелу Ефимовичу Крымскому³, ученому и просветителю крымско-татарского, польского и белорусского происхождения. Востоковед-ближневосточник и славист, ученый и общественный деятель А.Е. Крымский, обладавший энциклопедическими знаниями, оставил значимый след в истории российской, украинской и в целом европейской арабистики, исламоведения, иранистики, османистики, тюркологии и семиологии⁴.

Язык и литература, история и культура и в целом духовное наследие исламских народов и арабо-мусульманской цивилизации стали основополагающими направлениями исследовательской и преподавательской деятельности А.Е. Крымского.

Его во многом героическая и трагическая биография подразделяется на три основных периода – московский (1889–1918 гг.), бейрутский (1896–1898 гг.) и киевский (1918–1942 гг.). Свой последний рубеж между жизнью и смертью А.Е. Крымский прошел после ареста в июле 1941 г. по январь 1942 г. на этапах и в лагерях ГУЛАГа в Казахстане.

Лазаревский институт восточных языков (ЛИВЯ) А.Е. Крымский окончил в 1892 г., а Московский университет – в 1896 г. С 1898 по 1918 г. он работал профессором Лазаревского института восточных языков. С 1892 г. А.Е. Крымский – член Московско-

³ Агафангел Юхимович Крымський (укр.).

⁴ Подробнее см.: *Базиянц А.П.* Лазаревский институт в истории отечественного востоковедения. М.: Наука, 1973. 224 с.; *Гурницкий К.И.* Агафангел Ефимович Крымский. М.: Наука, 1980. 192 с.; *Кононов А.Н.* Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов: дооктябрьский период. М.: Наука, Глав. ред. восточной лит-ры, 1974. 344 с.; История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 534 с.; *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. В 6 т. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1958. Т. 5: Очерки по истории русской арабистики. С. 118–120; *Смилянская И.М.* Очерк востоковедной деятельности А.Е. Крымского // Крымский А.Е. Письма из Ливана (1896–1898). М.: Наука, 1975. С. 303–338.

го археологического общества (МАО), в 1918–1941 гг. – секретарь Восточной комиссии МАО и академик Национальной академии наук Украины. В 1896–1898 гг. он находился в научной командировке в Бейруте, где собрал уникальные материалы по истории и культуре Сирии и Ливана. А.Е. Крымский широко известен как автор классических работ в области арабистики, семитологии, тюркологии, османистики, иранистики, истории, языкознания, литературы, религии, фольклора и этнографии народов мира ислама. Его имя тесно связано с формированием отечественной ориенталистики на рубеже эпох. В 1918–1941 гг. он утвердил свою репутацию как одного из основоположников украинской национальной школы востоковедения⁵.

А.Е. Крымский также получил всеобщее признание как выдающийся украинский писатель и один из создателей новой украинской литературы. Он поддерживал регулярные контакты с такими известными деятелями украинской культуры, как Иван Франко, Леся Украинка, Михаил Коцюбинский и Борис Гринченко. Очерчивая роль и значение ученого в истории отечественной гуманитарной науки на рубеже XIX–XX вв., выдающийся российский арабист И.М. Смилянская подчёркивала: «А.Е. Крымский поражает разнообразием своих научных интересов, исследовательских и общекультурных. Являясь по преимуществу филологом, он был специалистом в области украинистики (и шире славистики), арабистом, семитологом, иранистом и тюркологом»⁶.

А.Е. Крымский, будучи одним из крупнейших представителей московской и киевской школ востоковедения, активно сотрудничал с петербургской школой ориенталистики и оказал существенное влияние на развитие востоковедения в других российских учебных и академических центрах. Его отчасти опубликованная и еще полностью не введенная в научный оборот переписка с отечественными востоковедами является бесценным источником ин-

⁵ См.: *Кримський А.Ю.* Вибрані сходознавчі праці. В 5 т. Київ: Стилос, 2007–2010. Т. 1. Арабістика. 2007. 432 с.; Т. 2. Тюркологія. 2007. 528 с.; Т. 4. Іраністика. 2008. 388 с.; Т. 5. Іраністика. 2010. 428 с.

⁶ *Смилянская И.М.* Очерк востоковедной деятельности А.Е. Крымского // Крымский А.Е. Письма из Ливана (1896–1898). М.: Наука, 1975. С. 303.

формации по истории отечественного востоковедения конца XIX – начала XX в.

С полным правом А.Е. Крымского можно причислить к плеяде учеников видного арабиста, основоположника новой отечественной востоковедной науки академика В.Р. Розена на рубеже XX в. Именно они, по оценке патриарха отечественной арабистики И.Ю. Крачковского, «могли продолжить и расширить его работу не только в научной области, но и в сфере организации и руководства в широком масштабе»⁷. Это научно-организационное направление деятельности А.Е. Крымского особенно эффективно реализовалось во время его нахождения на посту неперменного секретаря Украинской академии наук (1918–1928 гг.).

Не менее значима для истории отечественного и европейского востоковедения фигура ученика и близкого соратника А.Е. Крымского, известного ираниста и тюрколога В.Ф. Минорского⁸. В Европе (в Великобритании) наиболее полная библиография печатных работ ученого была опубликована в 1952 г.⁹

В 1896–1900 гг. В.Ф. Минорский обучался на юридическом факультете Московского университета, а в 1903 г. окончил Лазаревский институт восточных языков.

В период обучения в Лазаревском институте вышли первые переводные с европейских языков востоковедческие работы В.Ф. Минорского. В 1903 г. вышла в свет первая часть труда не-

⁷ Памяти академика В.Р. Розена. Статьи и материалы к сорокалетию со дня его смерти (1908–1948). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. С. 7.

⁸ *Абаев В.И.* Памяти В.Ф. Минорского // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. М.: Изд-во АН СССР, 1967. Т. 26, вып. 4. С. 398–399; *Базиянц А.П.* Параллели, которые сходятся на родной земле (Гордлевский и Минорский) // Восток. 1991. № 1. С. 102–110; *Баскаков Н.А.* В.Ф. Минорский как тюрколог (к столетию со дня рождения // Советская тюркология. 1977. № 1. С. 56–60; *Гордлевский В.А.* Памяти В.Ф. Минорского // *Гордлевский В.А.* Избр. соч. в 4 т. М.: Наука, 1968. Т. 4. Этнография, история востоковедения, рецензии. С. 470–471; *Кузнецова Н.А.* Владимир Федорович Минорский (памяти ученого) // Народы Азии и Африки. 1966. № 6. С. 150–153.

⁹ См.: Bibliography of the Publications of Professor V. Minorsky // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 1952. Vol. 14, № 3. P. 669–681; *Minorsky V.* Iranica: Twenty Articles. Tehran: University of Tehran, 1964. 332 p.

мецкого ориенталиста Теодора Нёльдеке (1836–1930) «Семитские языки и народы» [Семитские языки и народы, 1903], основной перевод которой был сделан В.Ф. Минорским вместе с другим учеником А.Е. Крымского известным московским иранистом, заведующим кафедрой иранской филологии Московского государственного университета Б.В. Миллером (1877–1956). В том же году В.Ф. Минорский перевел и опубликовал вместе со своим наставником в ведущем отечественном востоковедческом издании «Древности восточные»¹⁰ работу «Очерки из истории ориенталистики в XVI в. Первые шаги западноевропейского востоковедения в XVI веке» Матвея Васмута¹¹. Одной из первых фундаментальных работ В.Ф. Минорского стали «Материалы для изучения персидской секты “Люди Истины” или Али-Илахи», увидевшие свет в 1911 г.¹²

После окончания Лазаревского института, с 1904 г., В.Ф. Минорский занимал различные дипломатические посты в Иране и Османской империи. В период дипломатической службы в Иране (1904–1907 гг.) он много путешествовал по Южному Азербайджану и Северо-Западному Ирану (Иранскому Азербайджану), совершенствуя знание восточных языков. Тогда же он написал ряд статей, посвященных историко-культурным памятникам и духовному наследию народов Ближнего и Среднего Востока. В 1911 г., будучи в Иране, В.Ф. Минорский работал в составе англо-русско-турецко-персидской комиссии по демаркации турецко-иранской границы. В 1913–1914 гг. он исполнял обязанности российского представителя – комиссара в этой смешанной комиссии – и по следам этой командировки опубликовал практически забытые се-

¹⁰ «Древности восточные» издавались Восточной комиссией Императорского Московского археологического общества в 1889–1915 гг.

¹¹ Очерки из истории ориенталистики в XVI в. Первые шаги западноевропейского востоковедения в XVI веке // Древности восточные: Труды Восточной комиссии Московского археологического общества. 1903. Т. 2. Вып. 3. С. 200–214.

¹² Минорский В.Ф. Материалы для изучения персидской секты «Люди Истины» или Али-Илахи. Ч. 1: Предисловие, тексты и переводы // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. 1911. Вып. XXXIII. 127 с.

годня работы «Турецко-персидская граница»¹³ и «Турецко-персидское разграничение»¹⁴. В 1916 г. он был назначен советником российского посольства в Тегеране.

В завершающие годы своей дипломатической деятельности В.Ф. Минорский служил в посольстве Российской империи в Стамбуле. К этому периоду относится его знакомство с Татьяной Алексеевной Шебуниной (1894–1987), внучкой известного российского тюрколога-османиста, профессора Петербургского университета В.Д. Смирнова (1846–1922), впоследствии ставшей его женой.

После Октябрьской революции 1917 г. В.Ф. Минорский трудился в научных центрах Ирана, Франции, Англии и Турции. Из Ирана во Францию он переехал в 1919 г. С 1923 г. он читал курсы лекций по персидской литературе в Национальной школе живых восточных языков в Париже, а позднее – по истории ислама и Турции в различных учебных центрах Франции. В 1932 г., после переезда в Англию, В.Ф. Минорский приступил к чтению лекций по фарси, литературе и истории Ирана в Школе востоковедения Лондонского университета¹⁵. Проживая в Великобритании, он опубликовал серию работ по истории, языку, литературе, духовной культуре и географии народов Ближнего и Среднего Востока, получивших мировое признание. В 1944 г. В.Ф. Минорский вышел на пенсию и поселился с супругой в Кембридже. Также в 1948–1949 гг. он читал курсы лекций в Каирском университете.

Научные достижения В.Ф. Минорского были высоко оценены мировым академическим сообществом. Он был избран действительным членом академий наук Великобритании и Франции, почетным членом и членом-корреспондентом ряда европейских научных обществ, доктором Брюссельского и Кембриджского университетов, профессором Лондонского университета, а в 1962 г. был награжден золотой медалью Королевского Азиатского общества.

¹³ *Минорский В.Ф. Турецко-персидская граница // Материалы по изучению Востока. 1915. Вып. 2. С. 221–432.*

¹⁴ *Минорский В.Ф. Турецко-персидское разграничение // Известия русского географического общества. 1916. Т. 52, вып. 5. С. 351–392.*

¹⁵ Школа востоковедения (School of Oriental Studies), основанная в 1916 г. как подразделение Лондонского университета, в 1938 г. была переименована в Школу востоковедения и африканистики (School of Oriental and African Studies).

В 1966 г. В.Ф. Минорский и его супруга стали участниками XXV Конгресса востоковедов в Москве и посетили Ленинград, Баку, Тбилиси и Ереван. Прах В.Ф. Минорского упокоен на Новодевичьем кладбище в Москве¹⁶.

По оценке выдающегося тюрколога А.Н. Кононова, «глубокое знание арабского, ряда иранских и тюркских языков, выдающиеся способности и редкое трудолюбие позволили Минорскому с успехом работать в области этнографии, истории, исторической географии, истории литературы и языкознания ряда стран и народов Ближнего Востока»¹⁷.

А.Е. Крымский всегда интересовался судьбой и научными поисками своего ученика. В письме от 3 января 1935 г., посланном из Киева И.Ю. Крачковскому, он писал: «Вероятно, Вам известен адрес Минорского. Он мне присылает свои работы то из Парижа, то из Лондона. Где же он живет? Писать он мне перестал, так как семь лет не получал от меня ответа на свои письма. Но до сих пор я вместо писем мог посылать ему хоть книги»¹⁸. Далее он спрашивал, издал ли В.Ф. Минорский английский перевод анонимного персидского сочинения X в. «Худуд ал-алам» («Границы мира»). Как известно, это уникальное сочинение было обнаружено военным востоковедом А.Г. Туманским (1861–1920) в 1882 г. в Бухаре. Впервые английский перевод «Худуд ал-алам» В.Ф. Минорского был издан в Лондоне в 1937 г., второе издание было опубликовано в 1970 г., а последующие репринты – в 1982 г.¹⁹ и 2015 г.

¹⁶ См.: *Абаев В.И.* Памяти В.Ф. Минорского // Известия Академии наук СССР. М.: Изд-во АН СССР. 1967. Т. 26, вып. 4. С. 398–399; *Кузнецова Н.А.* Владимир Федорович Минорский (памяти ученого) // Народы Азии и Африки. 1966. № 6. С. 150–153; Из эпистолярного наследия Владимира Федоровича Минорского // Народы Азии и Африки. 1990. № 6. С. 98–110.

¹⁷ *Кононов А.Н.* Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов: до-октябрьский период. М.: Наука, Глав. ред. восточной лит-ры, 1974. С. 164.

¹⁸ Переписка академиков А.Е. Крымского и И.Ю. Крачковского 1920–1930-х годов // Неизвестные страницы отечественного востоковедения. Вып. I. / сост. В.В. Наумкин, И.М. Смилянская. М.: Восточная литература, 1997. С. 217.

¹⁹ *Hudud al-Alam. The Regions of the World a Persian Geography, 372 A.H. – 982 A.D. / Translated and explained by V. Minorsky. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 524 p.*

После кончины В.Ф. Минорского 25 марта 1966 г. по его завещанию «его богатая библиотека и большая часть личного архива были переданы вдовой ученого в Академию наук СССР и ныне хранятся в нескольких научных учреждениях, в том числе в Институте восточных рукописей РАН»²⁰. Поэтому публикуемые письма А.Е. Крымского, адресованные В.Ф. Минорскому, сохранились в личном фонде ученого в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге [АВ ИВР РАН]. Всего в фонде находятся 8 писем и 1 открытка на 22 листах. В основном это автографы и машинопись. Эти послания были отправлены из Москвы, Трапезунда, Звенигородки и Харькова и датируются: 4 июня 1910 г. (л. 6–7 об.), 10 октября 1916 г. (л. 8–11), 13 августа 1917 г. (л. 1–2 об.), 20 октября 1917 г. (л. 3–4, открытка), 21 октября 1917 г. (л. 5), 20 января 1925 г. (л. 12–14 об.), дата получения от 4 апреля 1925 г. (л. 15–16), 22 августа 1925 г. (л. 17–18 об.) и 23 октября 1925 г. (л. 19–21 об.).

Также часть эпистолярия В.Ф. Минорского к А.Е. Крымскому хранится в киевском Институте рукописи Национальной библиотеки Украины имени В.И. Вернадского. Это 23 послания более раннего периода. Они были отправлены из Москвы, Санкт-Петербурга, Тегерана, Тебриза, Баку и написаны в период с 14 января 1904 г. до 21 апреля 1911 г. [ИР НБУВ].

До настоящего времени в российской, украинской и европейской историографии и источниковедении данная переписка в научный оборот не вводилась. Между тем эти письма, будучи оригинальными автографами А.Е. Крымского и В.Ф. Минорского, позволяют пролить дополнительный свет на политические, социальные и психологические условия их жизни и творчества. В них получили отражение авторские исследовательские и общественно-политические оценки современной им действительности, а также характеристики арабистических, иранистических и тюркологических исследований того времени. Они доносят до

²⁰ Колесников А.И., Воднева О.А., Юсупова З.А. Международная конференция «Чтения памяти В.Ф. Минорского (1877–1966): Источниковедение и историография стран Ближнего и Среднего Востока» // Письменные памятники Востока. 2013. № 2. С. 287.

нас настроения и личностные позиции этих ярких и неординарных мыслителей.

В перспективе все имеющиеся в нашем распоряжении письма А.Е. Крымского и В.Ф. Минорского будут подготовлены к публикации отдельным изданием, посвященном эпистолярному наследию отечественных ориенталистов на рубеже эпох.

В приложении представляем специалистам и широкой читательской аудитории письма А.Е. Крымского В.Ф. Минорскому из личного фонда В.Ф. Минорского в Архиве востоковедов ИВР РАН²¹, а также датированное 1941 г. краткое письмо В.Ф. Минорского А.Е. Крымскому из этого же фонда, которое, скорее всего, так и не было отправлено адресату.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Письма А.Е. Крымского В.Ф. Минорскому²²

№ 1

4 июня 1910 г. М[осква].

Дорогой Владимир Федорович!

Не обет молчания мешал мне писать, а отсутствие физической возможности, о чем может Вам сообщить податель этого письма.

Отвечу на вопросы по пунктам:

1) «Некогда на Востоке широко распространено было убеждение, что арамейский был древним языком всего человечества». Слова Нельдеке («Сем[итские] яз[ыки] и народы», т. I (1903), стр. 9).

2) سورياني ²³ реже سرياني могут передаваться даже в арабском правописании.

3) Печатается 400 экз. Из них свободно можете рассчитывать хоть на сотню, в крайнем случае на 50 экз. Если же хотите от себя заказать еще полсотни, то это Вам будет стоить гроши: за бумагу и брошюровку.

²¹ В 2018 г. нам удалось опубликовать только два первых письма А.Е. Крымского на имя В.Ф. Минорского, датированные 1910 и 1916 гг. [Р.М. Валеев, О.Д. Василюк, Р.З. Валеева, Н.Н. Дьяков, С.А. Кириллина, 2018].

²² Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 134. Оп. 3. Д. 640.

²³ Араб.: Sūryānī – ассирийский.

4) Проезд Ваш ко мне архиприятен. От Киева до меня ок. 12 ч. – 13 ч. езды (В 11 ч. вечера отходит поезд из Киева, приходит в Звенигородку в 12 ч. 20 м. дня). От нас до Одессы езды чуть-чуть больше полусуток.

5) Уезжаю завтра, в субботу, вечером.

6) Когда у Гербеки будут отпечатаны все листы, счет пусть пошлют мне в Звенигородку. Я должен буду подтвердить его правильность. Но предварительно надобно, чтобы типография Гербека переслала листы или в типографию Гатцука, или в канцелярию Института, под расписку, иначе денег не получит. О ходе печатания уведоьте меня, под конец, разумеется.

Покамест, этими ответами ограничусь. Впрочем, нет:

7. ²⁴قم بائن так и не разыскал нигде. Начинаю думать, не читать ли это выражение с танвыном بائن. Тогда смысл такой: «Займись неким соизволением, **усердствуй в чьем-то соизволении (воле)**»²⁵. Допускается ли этот смысл контекстом? Глагол ²⁶قام بشيء в смысле «заняться чем-либо (с усердием, или впервые)» довольно обычен. А все же хочется думать, что это попросту – ²⁷قم بائني – встань по моему соизволению. Не нашел контекста сейчас, – справьтесь сами.

8. Книги Николая о Бабе у нас нет.

Что такое Антаки, писать не стану: Вам может рассказать податель этого письма. Довольно сказать: ²⁸ابن عرب.

А насчет подателя письма Вам, быть может, писали Ваши родители, к[ото]рые с ним познакомились хорошо. Очень симпатичный молодой человек (не юноша-мальчик, впрочем, в высшей степени талантливый и широко образованный и литератор²⁹). Из всех кандидатов в «драгоманку»³⁰ он, конечно, имеет наиболее прав

²⁴ Араб.: Qum bi-izn – Займись соизволением, усердствуй по (чьему-то) соизволению, встань по (чьей-то) воле.

²⁵ Выражение вставлено.

²⁶ Араб.: Qama bi-shay' – Заниматься чем-либо.

²⁷ Араб.: Qum bi-izni – Встань по моему велению (соизволению).

²⁸ Араб.: Ibn 'arab – Сын арабского народа (букв.), араб.

²⁹ Слово вставлено.

³⁰ Драгомань (от перс. *терджуман*) – переводчики при европейских миссиях и консульствах на Востоке, особенно в Турции. Лица, готовящиеся в драгомань

и данных для поступления, но далеко не уверен, не будет ли он оттеснен другими. О Вас он давно слышал от меня и других много лестного и очень желал повидать Вас лично, что я и посоветовал ему сделать, когда он будет в Петербурге. А так как это теперь совпадает с его хлопотами о поступлении в «драгоманку», то я ему посоветовал поговорить теперь с Вами и о разных «околичностях», сопряженных с улажением этого вопроса. Вместе с тем, если у Вас будут теперь происходить встречи с кем-нибудь из людей, прямо или посредственно могущих содействовать ему в деле поступления, то Вы могли бы несколькими словами посодействовать ему. Этим Вы и меня обяжете.

Ваш А. Кр[ымский].

Ф. 134. Оп. 3. Д. 640. Л. 15-16 [Машинопись]

№ 2

10 окт. 1916, Москва.

Дорогой Владимир Федорович!

Ваше письмо писано 27 сент., т.е. на другой день после того, как я отправился на квартиру Ольги Михайловны и узнал, что ея не будет в Москве. У меня тогда появилось очень тоскливое чувство, к[ото]рое Вам, пожалуй, и не совсем понятно. Но дело в том, что с семьей Вашей (покойным Федором Михайловичем, в частности) связана была, в Ваше отсутствие, очень решительная в моей жизни полоса, к[ото]рая окончательно наложила печать на мое нынешнее «я», старческое «я». А до того времени я все еще был «im Werden»³¹. Теперь семья Минорских разошлась в разные стороны, и скрылся еще один из свидетелей моего прошлого.

Вы говорите: «Может, у Вас и птицы и песни сменились». Да, конечно, сменились. Больше скажу: я теперь нахожу от людей, окружающих меня, то, чего не видел от людей в прежние, молодые времена. Прежде я³² больше был привязан к определенной

русской миссии и консульств в азиатских странах, получали образование в Учебном отделении восточных языков Азиатского департамента Министерства иностранных дел Российской империи.

³¹ Нем.: В процессе становления.

³² В букве поставлено ударение.

группе людей, чем она ко мне, и мучился от сознания этого неравенства, а теперь мною больше дорожат окружающие, чем я ими. Но...³³ но, вместо чувства довольства, у меня нет-нет да и мелькнет мысль: «Прежний я был несравненно лучше теперешнего. Беспокойный, нервный, несправедливый, прежний я был симпатичнее теперешнего спокойного, уравновешенного, ко всем мягкого, ко всем терпимого и ...ко всем только тепленького, не горячего».

Будь Вы постарше, я бы решился Вам сказать: «Да! Старимся мы с Вами, дорогой Владимир Федорович, и делаемся черствее и эгоистичнее, а люди называют это: мягче и уживчивее (или еще: «мудрее»)³⁴. Факты, однако, последнее мое наблюдение Вас в последний приезд Ваш, не позволяют мне говорить о «мы»; и я, по справедливости, должен говорить лишь о «я». Вы, во-первых, моложе меня, во-вторых, не страдаете тем острым, малокровием к[ото]рое для меня за последние годы наиболее типично. Необескровленный, не приведенный еще в состояние оперснокa, Вы еще оказываетесь, как говорит Гейне, *des Lebens treuster Sohn*³⁵.

Думается, однако, что с Божьей помощью придет и для Вас час, понемногу и незаметно уже подкатывающийся, когда и Вы приблизительно уравниваетесь со мною в настроениях. И думаю, что тогда особенно живо ощутится Ваша и моя взаимная связь. Вокруг будут *andre Vogel, andre Lieder*³⁶; дело придется иметь с новым пополнением, которое от нашего будет отделено зияющей лакуной (ведь промежуточные поколения будут истреблены нынешней войной); и всякие старые отношения, завязанные в молодости и притом до войны, будут необыкновенно крепки. Возможно, что в тех отношениях иногда мелькнет недостаточное проявление утонченной галантерейности «в рассуждении друг друга»; вполне вероятно, что по полгода и по году мы друг от друга и писем не будем иметь; но что старые отношения, вообще

³³ Так в письме.

³⁴ Выражение в скобках вставлено.

³⁵ Нем.: Верный сын жизни.

³⁶ Нем.: Другая птица, другие песни.

сугубо крепкие, после переворота, произведенного войною, будут неразрывны, это-то вне всякого сомнения...³⁷

Ну, оставлю это. Коснусь Ваших работ, печатных, конечно. Само собою разумеется, что все написанное Вами, с нарочитой любовью употребили уйму драгоценного времени...³⁸

Я одновременно с этим письмом посылаю Вам т. III, вып. 2, своей «Истории Персии»³⁹. Бросая на него взор, невольно теперь опять о Вас. Вышедшая книга – плод занятий моего прошлого года (1915–1916). Значительная часть – переводы. Переводы эти я обрабатывал с усердием, кропотливо вникал в смысл, подламливал западных иранистов в неточностях и ошибках. А ведь Вы скорее меня сделали бы всю эту работу! и не только скорее, но и гораздо лучше! Между тем Вы лично совсем не цените своего понимания литературной персидской речи, считаете свои знания в этой области за какой-то пустяк, ничего не стоящий, и не думаете, что работу, которую Вы в этой области совершили бы шутя, я и, между делом, человек, принадлежащий подобно мне к цеху, не мог бы встретить иначе, как с высоким признанием. Про широкую публику уже и не говорю: давши извлечения, напр., из Фейзи (он и литографски издан, и рукописи его, верно, есть в Тегране), вы приобрели бы огромный круг читателей, благодарных читателей. Теперь люди прямо жаждут чего-нибудь с востока, а им подносят извращения вроде «Плодового сада» Урри⁴⁰.

А тот Ваш старый⁴¹ долг перед наукою, к[ото]рый вы все медлите очистить! Я имею в виду «Людей истины»⁴². Вам так немного осталось сделать, и основная монография была бы закончена.

³⁷ Такие точки в письме.

³⁸ Такие точки в письме.

³⁹ Часть работы А.Е. Крымского «История Персии, ее литературы и дервишеской теософии».

⁴⁰ «Бустан» («Плодовый сад») – поэма выдающегося персидского поэта Саади (1213–1293). Ее сравнительно полный прозаический перевод с немецкого языка на русский был опубликован в 1915 г. в Санкт-Петербурге Н. Урри. Научной значимости он не имел, поскольку был далек от персидского оригинала.

⁴¹ Слово вставлено.

⁴² Речь дет о: [Минорский В.Ф., 1911].

21 октября 1916

Неоконченное письмо лежало десять дней, пока я опять взялся за перо. Не хочется возвращаться к прежней теме. Вкратце лишь скажу, что Вы могли бы быть и менее эгоистичны в своих занятиях. Вы ищите новых и новых знаний, а альтруистичнее было бы делиться с другими тем, что у Вас есть в изобилии и чего очень и очень многие не знают.

Дам еще один практический совет. Хорошо было бы выпустить все Ваши прошлогодние книги и статьи одной книгой, т.е. в одной, общей обложке.

О себе много писать не хочется. По несчастью принужден был набрать много лекций на женских курсах, и по несчастью набралось у меня очень много слушательниц. Это меня несколько раздражает. Читаю при аудитории в триста человек, веду практические занятия с 97 душами, записавшимися на «семинарий по культурной истории востока». Такое количество людей заставляет меня относиться к каждой лекции очень внимательно, и в результате я остаюсь очень утомленным. Если и прежде у меня не всегда бывало настроение для длинных писем, то теперь оно появляется еще с большим трудом: устал! Оттого, собственно, я и не докончил и Вам письмо в один прием, и продержал его полторы недели.

Сейчас пишу в 12 часов ночи, вернувшись с заседания, на к[ото]ром обсуждался вопрос, как реализовать собранные курсом деньги (181 тысячу), употребивши их на покупку земли и тем спасши их от грядущей девальвации (или, как говорят здесь, в Москве, по уверению остряков, божьи старушки: «от девульвации»). Пришел к печальному выводу, что, если Вы хотите провалить доброе дело, начните его решать коллегиально. Гнусная славянская болтливость и желание показать себя тонким и проницательным и, кроме того, искусным в диалектике — делают невозможным какое-нибудь скорое решение, и совершенно ясный вопрос делается затемненным до того, что остается только плюнуть! Боюсь, что Вы уже давно пришли к этому же пессимистическому заключению.

У меня, впрочем, и во многом другом пессимизм. Дней по пять не беру газеты в руки: знаешь заранее, что ничего кроме дряни не вычитаешь. К довершению мучения, нельзя и в научной работе

найти отдыха: квартиры (центральным отоплением) не отапливаются, в комнате собачий холод, кутаешься, дрогнешь, хочется лежать и греться, а не работать. Если повидишь других людей, то прибавляется другая тема, очень большая: о еде. Для меня, к счастью, еда – последнее дело, но для большинства это насущный вопрос. Брат мой говорит, что он ощущает в своем нынешнем существовании один сплошной позор: вместо мышления о чем-либо человеческом, вся мыслительная энергия уходит на заботу о еде, о том, где ее достать.

В общем все омерзительно.

Привет Вашей супруге.

Всегда Ваш А. Крымский.

Адресую на Техран. Сообщите, применяется ли прежний способ адресования (на Баку), и если да, то напишите текст адреса с точностью.

Ф. 134. Оп. 3. Д. 640. Л. 8–11.

№ 3

Трапезунт, 13 авг. 1917 г.

Дорогой Владимир Федорович!

Я в Трапезунте разбираю (по поручению Академии Наук) архив, собранный в мечети Ἡ Παναγία Χρυσοκέφαλος⁴³. Через неделю, дней десять, я кончу и опять возвращаюсь в Москву. Ваше письмо от 20 июня мне переслали только к 6 авг. Сегодня едет оказия в Тифлис, и я пишу Вам заказное письмо (отсюда заказных полевая почта не принимает).

⁴³ Греч.: Ἡ Παναγία Χρυσοκέφαλος, хэ Панагия Хрисокефалос – Всесвятая [Богородица] Златоглавая. Храм Богородицы Златоглавой (Панагия Хрисокефалос) – храм Трапезунда (г. Трабзон, Республика Турция), который являлся местом венчания на царство трапезундских императоров и их погребения. Также в этом храме происходило вступление новых митрополитов на кафедру. Свое название храм, построенный в византийскую эпоху, получил, скорее всего, от имевшегося в нем на одном из предалтарных столпов мозаичного изображения Богородицы в рост с позлащенной главой. Установление точной даты основания храма остается сложной задачей. Согласно источникам, храм был восстановлен митрополитом Василием в 913–914 гг. и был перестроен в 1214–1215 гг. Во время пожара в 1341 г. он серьезно пострадал, однако вскоре был опять восстановлен. В 1461 г. захватившие город османы превратили его в мечеть Фатиха.

Описывать то, что вижу в Трапезунте, нет необходимости. Научные результаты изданы будут в отчете, а личные... ну, Вы приблизительно сами представляете себе состояние оккупированного города. Думаю, что в Техран приблизительно то же, что и здесь. Лишний, разве, раз убедился, что у нас общие интересы не с греками, а с турками.

Вам, вероятно, интереснее знать историю моего письма к Милюкову⁴⁴. Когда в «Утре России»⁴⁵ появилась статья против русских представителей в Персии, подписанная «Перс» (Меджидхан), я ее отправил к Милюкову, указывая, что для обновления всего дела потребны Вы и только Вы. Про Эттера⁴⁶ я написал кратко: «Полагаю, что непригодность Эттера Вам (Милюкову) видна даже больше, чем мне, и что вопрос о его смещении у Вас дело решенное». Относительно Вас я написал далеко не только⁴⁷ то, что Вам передали, т.е., что Вы «лучший мой ученик». Нет, я писал (с потребностями)⁴⁸, что Вас высоко ценил Корш⁴⁹, что он Вас оставил при кафедре, что я все время неустанно наблюдал за Вашей деятельностью, что Вы самый талантливый и сведущий из моих учеников, являетесь после долгой службы на востоке самым лучшим из современных знатоков Ирана, изъезженного Вами вдоль и поперек и наблюдавшегося Вами как политически,

⁴⁴ Милюков Павел Николаевич (1859–1943) – российский политический деятель, историк и публицист, лидер Конституционно-демократической партии, министр иностранных дел Временного правительства в 1917 г., почётный доктор Кембриджского университета (1916 г.).

⁴⁵ Дореволюционная ежедневная газета «Утро России», издававшаяся в Москве в 1907–1918 гг.

⁴⁶ Фон-Эттер Николай Севастьянович (1865–1935) – российский дипломат, в 1915–1917/1918 гг. посланник в Иране.

⁴⁷ Слово вставлено.

⁴⁸ Слово вставлено

⁴⁹ Корш Федор Евгеньевич (1843–1915) – востоковед, эллинист, преподаватель персидского языка в Московском университете (с 1864 г.) и Лазаревском институте восточных языков (1892–1915 гг.). А.Е. Крымский посвятил Ф.Е. Коршу несколько публикаций. Среди них: «Академик Ф. Е. Корш как украинолюбец-украиновед» (Украинская жизнь, 1915. № 3–4. С. 41–47), «Юбилей Ф.Е. Корша» (Древности восточные. Труды Восточной комиссии Московского археологического общества. 1913. Т. 4, отд. 2) и «Ф.Е. Корш. Некролог» (Утро России, 17 февраля 1915 г.; Национальные проблемы. 1915. № 1. С. 19–22).

так и научно. А главное, прибавлял я Милюкову, и Вы имеете в Минор[ском] Человека хрустальной чистоты, чем Ваше министерство далеко не может теперь похвалиться, и человека, глубоко преданного интересам России, а не своему личному тщеславию. Письмо мое запечатанное, конечно⁵⁰, передано было Милюкову одним из студентов, отъехавших в Петербург, и Милюков, прочитавши, сказал ему: «Крымский мой старый приятель, и все, что написано здесь, будет принято в соображение».

Из Вашего письма, в к[ото]ром Вы цитируете слова Эттара, я могу думать, что Милюков мое письмо прочитал кому-н[ибудь] в Министерстве или близко сообщил его содержание. Но Вы видите, что рекомендация моя не сводилась к характеристике: «М[инорский] – лучший мой ученик», а содержала нечто более основательное и менее наивное. Понравилось ли оно старожилам Министерства, до этого мне дела нет. Вы меня не просили ходатайствовать за Вас, я написал *propter motu*⁵¹ Милюкову то, что считал нужным и настоящим, то этого с меня довольно. А будет ли кто- н[ибудь] в М[инистерст]ве сердит на меня или не будет, да, право, это меня мало занимает.

Очень для меня ощутительно было зимою в Москве отсутствие Ольги Михайловны. Я испытывал потребность по временам с нею видаться, и полное исчезновение Вашей семьи из Москвы является теперь одним из печальных пробелов моей жизни. Я чувствую, как один за другим уходят свидетели моей молодости. А путешествие мое на восток в это лето воочию показало мне, что я уже попал в разряд отходящих из мира сего. Первый раз дело было в Тифлисе, я услышал разговор о себе. «Кто же из них проф. Крымский»? «А вот тот старичок»... А вчера, съездивши в Оф (55 верст от Трапезунта в сторону Батуми, с мнимым замком Тамары *قصر قلعه*⁵²), я это «старичок» услышал, д.б., раз в 40-й, на тот раз в виде тихой просьбы к экономке «земгора»: «Пожалуйста, попоите старичка чаем».

Ужасно не хочется возвращаться в Москву – на голод и холод. Охотно бы провел зиму в Трапезунте или где-н[ибудь] на Кавказе

⁵⁰ Слово вставлено.

⁵¹ Лат.: По собственному побуждению; по собственному почину.

⁵² Тюрко-араб.: Qiz qal'ah (Кыз калья) – замок, цитадель девушки.

(возможно, что и занятий в Спец[иальных] классах не будет зимою, как и в у[ниверсите]те), но ехать надо. По-видимому, институту предстоят перемены. Возможно, что Спец[иальные] классы вовсе отделятся от гимназии. Новый министр Ольденбург и его товарищ Вернадский склонны к перенесению спец[иальных] классов в Моск[овский] у[ниверсите]т в виде вост[очного] факультета. Я с ними согласен, но не уверен, все ли мои коллеги согласны со мною. Предстоят совещания, постановления и т.п. Числа 10-го сент[ября] буду, надо полагать, уже в Москве, если не застряну по дороге из-за недостатка паровозов, вагонов, топлива и т.п., как это случилось со мною на Рождество. А, б[ыть] м[ожет] приеду и числа 4–5 сентября.

Статьи Вашей в «З[аписке] В[осточного] отд[еления]» еще не видел. Нет ли у Вас в Техране *Rap. Du Mans: Etat de La Perse*?⁵³ (изд. Шеффера в *Publications de La Ecole des langues or. Vivantes*)⁵⁴. Мой экземпляр у Фрейтага, а адрес этого летучего голландца мне неизвестен (Мешхед?). Книга де Манна нужна мне всего на месяц, и я обязательно вернул бы Вам ее немедленно по использованию.

Весь Ваш

А. Крымский

Ф. 134. Оп. 3. Д. 640. Л. 1–2 об.

№ 4

М[осква]. 20 окт[ября] 1917 г.

Дорогой Владимир Федорович!

Я вернулся из Трапезунта 4 окт[ября], т.е. всего две недели назад. Тут меня ждало одно Ваше письмо, на к[ото]рое ответить я не собрался, как вдруг получается сегодня Ваше новое. На юге я, разумеется, отвечаю немедленно ни минуты.

Занять кафедру в Институте Вы могли бы с нынешнего же года. Я ни с кем из прочих членов совета, но их мнение о Вас и Ва-

⁵³ *Рафаэль дю Ман* (Raphael du Mans) (1613–1696) – католический монах-капуцин, миссионер и французский путешественник, проживший в Иране свыше 50 лет (с 1645 по 1696 г.). Он служил переводчиком при дворе Сефевидов для многих европейских миссий. Автор известной работы об Иране («*L'état de la Perse en 1660*», Paris, 1890).

⁵⁴ *École nationale des langues orientales vivantes*.

шей для нас желательности я твердо знаю, и считаю излишним вновь толковать сейчас, пока Вы не дали мне окончательного полномочия. В передаче Вам сейчас же не только всех лекций, но и профессорского звания затруднения тоже не будет, потому что товарищ министра Вернадский утвердит немедленно наше представление о Вас. Стало быть, Вам нужно только окончательно решиться, и все будет устроено. Жалованье сейчас, как постоянная норма⁵⁵, увеличено на 50%, т.е. вм[есто] 2000 р. полагается 3000 р., но к этому надо ждать так называемых процентных прибавок, полагающихся всем чиновникам. Не сомневаюсь, что если бы Вы к нам поступили в коллегия, нашли бы и другие статьи заработка, но о них теперь не пишу.

Итак, жду от Вас скорого письма.

Мое пребывание в Трапезунте дало мне массу впечатлений, выразившихся даже стихотворно. Напечатаю новый цикл в марте, в одном из журналов. Важнее же всего чисто ориенталистические впечатления. Кое-что я набросал в виде докладов, к[ото]рые прочитаю в Археол[огическом] обществе, а потом, конечно, напечатаю. Но, признаюсь, я чувствую и тоску о том, что лето минуло, а работа по Персии мало подвинулась: у меня перед летом была «на станке» работа «Хафиз» и другая про сефевидов и, в частности, про Аббаса Великого. Эта вторая ценна будет тем, что мною широко будут (точнее: были) использованы совершенно не разработанные материалы: путешественники XVII в., миссионеры, московские дипломатические материалы (здешнего архива М[инистерст]ва ин[остранных] д[ел]) и пр. Теперь моя задача сводится не к расширению материала, а наоборот к вычеркиванию много интересного, однако не архи-существенного. К сожалению, недели две еще нельзя будет взяться за все это, п. ч. летом умер М. В. Никольский⁵⁶, и Археол[огическое] общ[еств]о готовит теперь торжественное заседание в его память; один из докладов – мой.

Чтобы не задерживать отправки письма, кончу его поскорее. Всего хорошего. Привет Вашей семье!

⁵⁵ Слова вставлены.

⁵⁶ Никольский Михаил Васильевич (1848–1917) – востоковед, член-учредитель Московского археологического общества.

Весь Ваш А. Крымский.

Я переменял квартиру: живу в здании Лазар[евского]. Института, в квартире Проценка (секретаря). Адрес мой поэтому исключительно на Институт: письма передаются немедленно мне на дом.

Ф. 134. Оп. 3. Д. 640. Л. 3–4.

№ 5

М[осква] 1917. 21. X.

Дорогой Вл[адимир] Ф[едорович]!

В дополнение к моему вчерашнему письму скажу, что я, совершенно неожиданно, имел беседу с самым компетентным лицом по утверждению в профессуре того человека, о к[ото]ром была у меня с Вами речь. Я, полный сознания высоких научных знаний того человека, упустил из виду, что он не сдавал магистерского экзамена. Конечно, ему сдать магистерский экзамен очень легко, и т. о. вопрос об утверждении его в звании профессора есть вопрос самого ближайшего времени после того, когда кафедра фактически и так перейдет к нему вся полностью. Впрочем, прибавлено мне, [что] для данного лица могла бы быть сделана льгота и в данном отношении, если факультетским советом будет умело мотивирована крайняя⁵⁷ необходимость предоставления такой льготы ввиду особых условий переживаемого времени.

Весь Ваш А. Кр[ымский].

Ф. 134. Оп. 3. Д. 640. Л. 5 (Письмо на почтовой карточке).

№ 6

Дорогой Владимир Федорович!

Я только что вернулся из Харькова, куда я надолго ездил по делам Академии, и застал здесь Вашу книгу и Ваше письмо. Почерк Ваш изменился. Сделался мельче, как бы состарился. Мне почудилось, что и автор этого почерка должен постареть, быть может, поседеть, и что, вообще говоря, пресловутыми словами одного польского бульварного романа, «неумолимый зуб времени уже коснулся его своим пальцем». Пришло в голову, что и у Вас, по-

⁵⁷ Слово вставлено.

жалуй, рождаются такие же мысли обо мне и что Вы со свойственным Вам быстроглазием успели уже и без моего сознания нарисовать себе мой теперешний портрет: седого старичка ногайского типа. Еще более вросшего в землю, с еще резче выдавшимися ногайскими скулами.

Вы, конечно, правы, да, вероятно прав и я относительно Вас.

И несмотря на сознание таких фактов, я, прочитавши Ваше письмо, был более охвачен другим ощущением – перенесения в прошлое. Я опять Вас чувствовал возле себя, как профессор возле своего любимого студента. Или нет! Не столько наука, языки и Ваши молодые остроумные труды припоминались мне, а совсем другие моменты. Я сидел в Вашей квартире в доме Перлова, даже еще на первом этаже. Вы мне играли разные отрывки из опер. Я Вас слушал и испытывал наслаждение, а в душе мелькали горькие ощущения по поводу моих первых неладов с семьей Миллеров. Я был Вам тогда благодарен и чувствовал известное успокоение. Все это теперь *tempi passati*⁵⁸. Мысль о Миллерах, как вообще о Москве, за последние 6 лет ни разу не приходила мне в голову. А Вы остались в памяти тем, чем были, начиная со студенческой скамьи и кончая самыми новыми Вашими достижениями.

И одна ли только картина вечера в Вашей комнате восстала в моей памяти! Проносился ряд других картин, рисовался образ Вашего отца, этого замечательного старика-голубя, подобного которому я, кажется, никого не встречал на свете. Вспоминалось мое пребывание с Вами в его присутствии, которое несколько не мешало нашим беседам... *گذاشتیم و گداشتیم و بودندی همه بود...*⁵⁹.

И знаете ли, дорогой Владимир Федорович, Ваше письмо доставило мне гораздо более скорби, чем радости. Я его перечитал и два и три раза, и каждый раз мысленно вырывался у меня из души крик: *دریغا یا جوانی*⁶⁰.

⁵⁸ Ит.: Прошедшие времена, прошлое.

⁵⁹ Перс.: гозаштим ва гозаштим вā будāни һāме буд – «оставили так оставили; что было - то было»; «Прошли и прошли, все что было – то было».

⁶⁰ Перс.: дарига йа джавани – эх, жаль молодость; эх, жаль молодого; «Как жаль, о, молодость!».

Меня приговорили к смерти два года тому назад, сказавши, что на весну я умру. Хилый мой организм оказался сильнее всяких медицинских предсказаний, я не только не умер, но даже, по-видимому, поправился и, строя свои научные работы, рассчитываю их по меньшей мере на 6–7 лет жизни. Но, конечно, я уже наполовину вычеркнут из жизни, тем более вычеркнут для Вас. Мы друг друга никогда не увидим, и письмо Ваше – как будто из какого-то загробного мира⁶¹. Вчера я диктовал письмо в Академии своему секретарю, к[ото]рый не без нек[ото]рого изумления писал под мою диктовку непривычные для него вещи. Сегодня я нездоров (инфлюенца), сижу дома и пишу Вам собственноручно.

Я чисто случайно узнал Ваш адрес – от Ромаскевича⁶², к[ото]рый был проездом в Киеве. Одно Ваше письмо, привезенное Марром, я получил полтора года спустя после того, как Вы его написали, и, разумеется, не полагая на точность адреса в нем, тем более что почти одновременно с тем я получил Вашу открытку, где Вы уведомляли, что хотите переехать в Берлин, из-за валютных соображений. Только от Ромаскевича я узнал, что Ваш адрес все время был неизменен.

С приятным изумлением узнал я от Вас, что Ваш брат (привет ему!) с Вами. Я питал сомнение, жив ли он вообще. Не имею представления и о том, что с Вашей мамой и где она, если *إن شاء الله*⁶³ жива. Вообще у меня, как и у всех, порваны все сношения с прежними московскими⁶⁴ друзьями, приятелями, знакомыми, и лишь случайно узнаешь, что тот или другой жив и тебе кланяется – из Ленинграда, Казани, Саратова, Ташкента или иного неожиданного города *در اقالیم غربت*⁶⁵, куда его, говоря словами Са`дия, погнал *جهان در هم افتاده چون موی زنگی*⁶⁶. Да чего харак-

⁶¹ Здесь заканчивается машинопись письма и далее идет автограф.

⁶² Ромаскевич Александр Александрович (1885–1942) – иранист, выпускник факультета восточных языков СПбУ. Преподавал персидский язык в Петроградском университете в 1909–1917 гг.

⁶³ Араб.: *In sha'a Allah* – Если даст Бог, если Аллаху будет угодно.

⁶⁴ Слово вставлено.

⁶⁵ Перс.: дар акалим-э горбат – в краях чужих (или странах).

⁶⁶ Перс.: джахан дър ҳам офтаде чун муй-и зянги(?) – «Мир запутался, как волосы негра (занзибарца?)».

тернее! о смерти своего племянника Бориса я узнал три месяца спустя после факта (а он умер в Звенигородке Киев. губ.), о смерти матери – полгода спустя. О заграничных – и говорить не приходится. Διασπορά⁶⁷.

Теперь жизнь налаживается. Каждый месяц приносит с собою облегчение, большую и большую нормальность. Уж и я решаюсь ездить по железным дорогам, не боясь заразиться сыпняком, не рискуя простудой – ездить не на крыше вагона, а даже в купе. Почта уже действует исправно, и люди ей спокойно доверяют не только письма, но и деньги, зная, что ничто не пропадет. Между людские сношения возобновляются, и приезжий из Москвы, из Ленинграда, из Одессы не представляет собою ровно ничего уже удивительного, и уже никому не приходит в голову собирать возле приезжего круг любопытных людей, к[ото]рым он рассказал бы что-н[ибудь] о том городе, из к[ото]рого приехал. А все же еще не о всех старых знакомых знаешь, где они.

Ужас, глубокий ужас наводят собою те массы смертей, о к[ото]рых то и дело узнаешь. Вымирают люди науки. Не оставляют преемников. Среди молодого поколения есть много симпатичного элемента, приспособленного к новым условиям, обещающего очень много в общественном отношении, но научного элемента нет среди молодого поколения и, боюсь, не предвидится в ближайшем времени.

Я лично не тоскую от действительности. Много есть физические⁶⁸ тяжелого, но нет душевного разлада с тем, что политически достигнуто, и в этом мое счастье. Еще в моей памяти свежи дни голода, наготы, нищеты, и несмотря на все это нет тоски о дореволюционных⁶⁹ минувших формах политической жизни, а напротив есть непоколебимое сознание, что они должны были пасть и что формы, заменившие их, в своей сути лучше прежних, и что поворот к старому не только невозможен, но и абсолютно нежелателен. Вот это-то отсутствие душевного разлада между убеждением и действительностью и скрашивает для меня мою жизнь. Я чужд

⁶⁷ Греч.: Диаспора, рассеяние.

⁶⁸ Слово вставлено.

⁶⁹ Слово вставлено.

политики. Я не могу принадлежать к какой-либо партии с ее неизбежным подчинением партийной дисциплине, но мировоззрение мое, разумеется, не может быть чуждо политических симпатий и антипатий. И оно не в разладе с действительностью. В этом, повторяю, для меня счастье, скрашивающее мои последние, одинокие дни. Да, увы, одинокие.

Крепко пожимаю Вашу руку. Ваш А. Крымский.

20 января 1925 г.

P.S. Я распорядился, чтобы мои книги высланы были и проф. Дени⁷⁰, и в École des L. Or.viv.⁷¹ Но от них я ничего не прошу. И тут уж от Вас зависит подсказать им присылку чего-н[ибудь]. Все, что будет прислано, пойдет в восточную библиотеку Ак[адемии] н[аук]. Я своей личной библиотеки уже не имею; я все, до последней книги, пожертвовал в спец[иальную] библиотеку Ак[адемии] наук (где т[ак] н[азываемый] «кабинет арабо-иранской филологии» насчитывает свыше 20000 тт.), и туда вписаны и Ваши *أهل حق*⁷² (за к[ото]рые приношу Вам не только благодарность, но и поздравление).

Вообще я Вам буду благодарен, если Вы укажете, сверх Дени, еще других людей, кому могут быть интересны мои публикации. Я ведь не знаю никаких адресов, а те, к[ото]рые у меня записаны десять лет тому назад, конечно, устарели, и по ним посылать ничего нельзя, особенно если адресат уже на том свете, паче моего чаяния.

Ф. 134. Оп. 3. Д. 640. Л. 12–14 об. (Начало письма машинопись и далее автограф).

⁷⁰ Жан Дени (1879–1963) – крупный французский тюрколог, профессор Сорбонны, автор известной «Фундаментальной тюркской филологии», подготовленной совместно с К. Гренбеком и Заки Валиди Тоганом (1959 г.).

⁷¹ École nationale des langues orientales vivantes (Paris).

⁷² Араб.: Ахл ал-хакк («люди истины») – религиозная группа шиитского мистико-гностического толка, основанная Султаном Сахаком в конце XIV в. В.Ф. Минорский внес значительный вклад в изучение религиозно-философского учения этой общины. Здесь, скорее всего, имеется в виду присланная А.Е. Крымскому работа В.Ф. Минорского «Notes sur la secte des Ahle-Haqq», изданная в Париже в 1922 г.

№ 7

Помета: Получено 4.IV.925.

Дорогой Владимир Федорович!

Письмо Ваше, высланное 9 февраля, я получил со значительным опозданием и потому, конечно, не мог исполнить Вашего евангельского совета: *quod agis – cito ogas*⁷³. Пишу с опозданием, надеясь, однако, что Вы уладите все упущения, причиненные моим опозданием. Бесконечно благодарю Вас от имени Украинской Академии наук за Вашу воистину гуманное отношение к нам. От отсутствия заграничной литературы мы буквально задыхаемся, в особенности гуманитаристы. Все издания *École des langues orientales viv.*⁷⁴ одинаково нам необходимы, не только новые, но в одинаковой мере и все прежние, не только востоковедные в нашем смысле, *но востоковедные и в французском смысле (славистические, византийские)*⁷⁵. Дореволюционный ученый Киев чересчур жил интересами внутреннего политиканства «Киевлянинского» типа, а не науки. В библиотеке бывшего Киевского университета св. Владимира, теперь упраздненного и замененного педагогическим институтом, Вы сплошь да рядом тщетно будете искать самых насущных заграничных изданий. Украинской Академии наук впервые удалось через свою *колоссальную Всенародную библиотеку*⁷⁶, составленную из *частных*⁷⁷ профессорских библиотек, дать наконец Киеву и всей Правобережной Украине библиотеку типа Румянцевского музея. Но лакуны еще огромны, и все те книги, которые благодаря Вам пришлет проф. Бойе⁷⁸, наверное, будут для нас *не*⁷⁹ дублетами,

⁷³ Лат.: Делай то, что делаешь, делай скоро (проворно, живо, быстро).

⁷⁴ École nationale des langues orientales vivantes (Paris).

⁷⁵ Видимо, данное выделенное курсивом место письма подчеркнуто синим карандашом В.Ф. Минорским.

⁷⁶ Также подчеркнуто синим карандашом.

⁷⁷ Слово подчеркнуто черными чернилами.

⁷⁸ Поль Буайе (Буайе, Бойе) (Paul Boyer, Paul-Jean-Marie Boyer) (1864–1949) – французский славист, профессор русского языка (1902 г.), администратор Школы восточных языков в Париже (1908–1936 гг.). В 1891 г. он открыл первую кафедру русского языка в Школе восточных языков, которую возглавлял в 1908–1936 гг. В 1921 г. вместе с Антуаном Мейе и Андре Мазоном он основал «Журнал славянских исследований».

⁷⁹ Также подчеркнуто черными чернилами.

не говоря о том, что и дублеты, и триплеты для нас желательны, потому что Академия наук сверх своей Всенародной библиотеки имеет еще специальные очень большие библиотеки Отделений.

Покамест, мы еще не имеем никакого уведомления ни с железной дороги, ни пароходства, что на имя Всеукраинской Акад[емии] наук пришли в СССР книги из Франции. Как только мы их получим, мы, разумеется, немедленно пришлем официальную благодарность и отправителям, и Вам, сыгравшему такую огромную роль в этом высоко важном для нас деле. По арабской пословице: «похлопотавший о добре – все равно что и сам его сделал», ⁸⁰ ساعى الخير كفاعله.

Я очень долго всматривался в портреты детей. Но кто же Ваш племянник? Николая-ли Федоровича сын, или иной? С грустью я опять раздумывал о том, что мы все за последние 10 лет совсем ничего не знаем друг о друге. На днях я получил трогательное письмо от Дзеруньяна⁸¹, в котором он пишет, что с радостью узнал от одного приехавшего в Москву киевлянина о моемобретении в числе еще живых людей. Конечно, и я о нем ничего не знал, тем более что и Лазаревский институт больше не существует. А есть лишь востоковедная школа в Большом Златоустинском переулке, воспринявшая в себя и имущество Специальных классов, и часть преподавательского состава...

Вы советуете мне не предаваться цicerоновским размышлениям «De senectute»⁸². Увы! У меня размышления не цicerоновские. У меня нет тех примирительных нот, которые есть у Цицерона. Я не могу повторить даже вместе с покойным Коршем: «Не пугает меня седой волос: Он залог побежденных страстей».

⁸⁰ Араб.: Sa'i-l-khayra ka-fa'ilih – «Похлопотавший о добре – всё равно, что сам его сделал» (арабская пословица).

⁸¹ Дзерунян (Дзеруньян, Дзеруниан, Церуниан) Семен Григорьевич (Крикорович) (1860–1931) – тюрколог, преподаватель турецкого языка в ЛИВЯ в 1885–1917 гг.

⁸² Известное произведение Марка Туллия Цицерона (106 до н. э. – 43 до н. э.) «О старости», в котором затрагиваются различные этические и политико-философские темы, в том числе о значении старости в жизни человека, о политической и жизненной мудрости людей преклонного возраста и об их ценности для общества.

Страстей, конечно, нет, но вместо них есть ужасное сознание, что и самой жизни скоро не будет, и что огромное множество работ, которое именно теперь на закате лет хотелось бы⁸³ довести до конца, – останутся недовершенными. Сознание это меня до того угнетает, что я уже два раза подавал прошение об отставке от должности неперменного секретаря, желая запереться в кабинете и отдаться исключительно науке. Меня не пускают. Я, положим, не теряю надежды, что месяца через два я освобожусь от всяких административных обязанностей, и каждую ночь (вернее – утро), ложась спать, я утешаю себя арабской поговоркой, словами погонщика, который давал себе слово завтра же утром отказаться от своего тяжелого ремесла: «Ну погонщик! Потерпи еще одну последнюю ночь». *هي الليلة يا مكاري!*⁸⁴

Книги Брауну⁸⁵ и Массе⁸⁶ будут высланы дня через два: Академия уже подала в цензуру прошение о разрешении высылки их, и обыкновенно цензура дает Академии разрешение очень быстро. Заодно я сказал попросить разрешения и на отправку книг в *Société Asiatique*⁸⁷. Можете ли Вы себе представить, что в Киеве нет ни одной книжки «*Journal Asiatique*» за всю первую четверть XX столетия. Мне удалось раздобыть «Журнал» английского Азиатского общества JRAS⁸⁸ времен войны и революции, немецкую «Ориенталистическую литературную газету» *Or.Litt.Zg.*⁸⁹ за тот же период и

⁸³ Слово вставлено.

⁸⁴ Араб.: *Hiya-l-laylah ya makari!* – «Потерпи ещё одну ночь, погонщик!».

⁸⁵ Эдвард Гранвил Браун (Edward Granville Browne) (1862–1926) – британский писатель и востоковед-иранист.

⁸⁶ Анри Массе (Henri Massé) (1886–1969) – французский арабист, иранист и исламовед, первый профессор арабской и персидской литературы в Алжире, профессор персидского языка в Национальной школе современных восточных языков во Франции (1927–1958 гг.).

⁸⁷ Французское востоковедное Азиатское общество (*Société asiatique*), основанное в 1822 г. с целью комплексного изучения и распространения научных знаний о Востоке. Печатный орган Азиатского общества – «Азиатский журнал» (*Journal asiatique*). За период 1822–1939 гг. было издано 210 выпусков этого периодического издания.

⁸⁸ Аббревиатура журнала вставлена. JRAS – *Journal of the Royal Asiatic Society* («Журнал Королевского азиатского общества»).

⁸⁹ Аббревиатура также вставлена. Основанный в 1898 г. немецкий журнал «Восточный литературный журнал» (*Orient Literarische Zeitung*). Оригинальное наз-

«Журнал немецкого Восточного общества» ZDMG⁹⁰ за 1914–1910 гг., а французского «Азиатского Журнала» наше берлинское представительство так и не могло до сих пор нам прислать...

Крепко пожимаю Вашу руку Ваш А. Крымский.

Ф. 134. Оп. 3. Д. 640. Л. 15–15. [Машинопись].

№ 8

22. VIII. 1925 г. Звенигородка.

Дорогой Владимир Федорович!

Диктую, а не пишу лично, потому что с глазами неладно. В феврале Вы писали, что школа Живых Восточных Языков послала Украинской Академии наук, благодаря Вашему посредству, большую партию книг суммою на 10 000 франков, и прибавили, что посланные морем эти книги получены будут, вероятно, в мае. Прошел с тех пор и май, и июнь, и июль, и кончается август, а о книгах нет ни малейшего известия. Боюсь, что адрес был дан отправителем неточный, и книги, быть может, попали не по назначению. Я осведомился у Крачковского в начале июля, он мне ответил, что в Российскую Академию такой груз не приходил. Где еще справляться, я недоумеваю: существует еще Академия материальной культуры в Петербурге, несколько Академий социалистических, вероятно и еще какие-нибудь. Точные сведения могут получить только сами отправители в Париже, так как у них остался в руках какой-нибудь документ от пароходного агентства. Очень прошу Вас довести свое доброе дело до конца и, при помощи начальства Школы Восточ[ных] Живых Языков, выяснить, кому попали высланные книги. Помню, что месяца четыре тому назад в газетах⁹¹ мелькнуло известие о получении книг от француз-

вание: Orientalistische Literaturzeitung («Востоковедческая литературная газета»). Подзаголовок: Zeitschrift für die Wissenschaft vom ganzen Orient und seinen Beziehungen zu den angrenzenden Kulturkreisen («Журнал для науки всего Востока и его отношений с соседними культурами»).

⁹⁰ Аббревиатура также вставлена над строкой. ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (с 1847 г.), журнал основанного в 1845 г. в Лейпциге Азиатского общества Германии (Deutsche Morgenländische Gesellschaft [DMG]).

⁹¹ Слово вставлено.

ского правительства или ученых французских учреждений для ученых учреждений СССР. Я тогда не обратил на это известие никакого внимания, но теперь начинаю тревожиться, не попали ли высланные благодаря Вам книги в общий котел. В таком случае только Вы и можете оказать содействие и если б это было так – выхлопотать от Школы Вост[очных] Языков удостоверение, что ее издания предназначались для Украинской Академии наук, а не для кого-нибудь другого.

В высшей степени важно установить, в каком балтийском порту сдал французский пароход посланный для нас груз, и какому именно учреждению. И это послужило бы для нас некоторой путеводной ниткой.

Выезжая в Звенигородку отдохнуть, я успел выпустить в свет новейшую свою работу «Персидский театр, его развитие и происхождение»⁹². Вы там цитируетесь не раз, между прочим, и в главе про Омер-кошан. Я распорядился, чтобы канцелярия выслала Вам пару экземпляров, да Боайе, Дени и Масе. Не полагаясь на летнюю аккуратность нашей канцелярии, я прошу Вас сообщить мне, получены ли эти отправления.

Крепко жму Вашу руку. Привет Вашей супруге.

Ваш А. Крымский.

До 24 сент. п[о]ст[оянный] мой адрес: Звенигородка Киевской губ.

Ф. 134. Оп. 3. Д. 640. Л. 17–18 об. (Не автограф).

№ 9

23.X.25 г. Харьков.

Дорогой Владимир Федорович!

Наши письма разминулись. Я среди лета писал Вам, что книги, высланные Школою Живых Восточных Языков, не пришли в Укр[аинскую] Академию наук даже через 7 месяцев. Положение дела и до сих пор не изменилось: о книгах ни слуху, ни духу, и я подозреваю, что они попали в Петербургскую Академию наук. Это значило бы лить воду в полный колодец. Очень Вас прошу уз-

⁹² Работа А.Е. Крымского «Персидский театр, звідки він узявся і як розвивавсь» (Киев, 1925).

нать от администрации Школы, через какое агентство, по какому маршруту, под какими номерами высланы были книги, разумеется, и по какому адресу.

Вы интересуетесь моей личной жизнью. По-моему, она теперь представляет очень мало интереса. Все мои близкие перемерли. В начале войны умер отец, на второй год революции умерла мать и мой племянник Борис, скрашивавший нашу жизнь, после этого жена брата разошлась с ним, оставшись в Москве, а он один остался жить на Украине. Словом, семья совсем распалась. Железнодорожная разруха лишала меня возможности побывать в своей Звенигородке *целых шесть лет*⁹³, и когда я, наконец, туда приехал, я воочию увидел, что над моей прежней личной жизнью поставлен крест, а тем временем я состарился, приближается собачья старость, быть может, и слепота; по крайней мере правый глаз у меня почти совсем перестал видеть. Волны революции вынесли меня из моего глубокого ученого дна наверх. Я оказался организатором, администратором, общественным деятелем и, наконец, государственным человеком. Меня, беспартийного, избрали во Всеукраинский центральный исполнительный комитет, т.е. в Государственный совет. Я сделался членом правительства Украины. Я и сейчас нахожусь в Харькове потому, что происходит заседание В.У.Ц.И.К. А между тем по своей натуре я и одного дня не могу пробыть без научной работы. Приходится поэтому комбинировать общественную деятельность со всеобщим научным бдением. В результате – преждевременное сгорание, преждевременное состарение. И стоит мне на час-два остаться в одиночестве, как тотчас раздается в душе крик: «Пора удалиться от суеты! Пора посвятить последние свои годы исключительно науке!» Я мечтаю, хочу верить, что в ближайшие два месяца я сорву с себя хотя [бы] половину оков: уйду по крайней мере от неперемennого секретарства. Но сделать это не так легко, потому что нужно на это добиться согласия надлежащих сфер.

Я никогда не любил жизни в Москве из-за ее холодного климата, теперь я живу в мягком климате с теплой зимой, и для здоровья это очень хорошо, и тем не менее я очень часто во сне пережи-

⁹³ Выражение вставлено.

ваю те счастливые дни, когда я жил в Москве в своем фаустовском подвале, среди книг и засушенных растений, а на дворе трещал мороз, и когда ко мне можно было проникнуть только несколькими избранным лицам, и то по условному знаку. А как часто вспоминаются вечера, проведенные в Вашей семье! Сидит Ваш покойный отец и своим спокойным, необыкновенно милым голосом что-нибудь рассказывает, иногда относящееся к Вам, иногда просто о себе. И все это дышит поразительной душевной чистотой, идеально хрустальным сердцем. Тут же и Ваша мама, дополняющая картину. Таких вечеров я уж восемь лет не знаю. Где бы я ни был, разговор всегда сведется к общественности, к новому строительству, ко многим очень хорошим общественным идеям и задачам, но той интимной обстановки, где мне люди интересны только своими личными душевными качествами, и где я для них интересен только своим «я», как память о их далеко отсутствующем сыне, – таких вечеров не бывает, и больше никогда не будет⁹⁴.

Я диктовал письмо своему секретарю (всюду меня сопровождающему), чтобы не утомлять глаз. Для заключения письма беру в руки перо сам. Примите мой привет и пожелание, аналогичное сделанному Вами по отношению ко мне: сообщите что-либо о себе лично. Для меня ведь тайна даже история Вашего появления в Париже. Подозреваю, что путь от Персии до Парижа был очень непрост. И, кроме того, я не имею от Вас ответа на мой вопрос, сделанный дважды: жива ли Ваша мама и где она?

Всецело Ваш А. Крымский.

Ф. 134. Оп. 3. Д. 640. Л. 19–21 об. (Не автограф).

№ 10

Письмо В.Ф. Минорского – Крымскому А.Е. [1941 г.]⁹⁵

Дорогой А.Е.,

Несколько месяцев назад я видел в газетах, что Ваша ученая деятельность получила высокое признание и, как Ваш ученик, го-

⁹⁴ Далее последняя часть текста письма принадлежит А.Е. Крымскому.

⁹⁵ Дата письма В.Ф. Минорского установлена по содержанию в связи с поздравлением по случаю 70-летнего юбилея А.Е. Крымского.

рячо этому порадовался. Не знаю, дошла ли до вас моя статья о Халаджах, посвященная Вам к Вашему 70-летию. Я все чаще повторяю стих Пушкина: «и хоть бесчувственному телу равно повсюду истлевать», прилагая его к себе, но как это сделать. Все мои последние работы идут в сторону углубленного изучения социальной истории Востока. Не слабеют интересы мои к исторической географии. Есть ли на это спрос? Мои надежды были успеть напечатать ряд подготовленных работ, пока не стукнет предельный срок, но с войной и печатание затруднилось, так что главный *raison d'être*⁹⁶ отпадает. Как бы хотелось услышать Ваше мнение.

Ф. 134. Оп. 3. Д. 640. Без указания листов. (Автограф).

Библиография

- Абаев В.И.* Памяти В.Ф.Минорского // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. М.: Изд-во АН СССР. 1967. Т. 26, вып. 4. С. 398–399.
- Базиянц А.П.* Лазаревский институт в истории отечественного востоковедения. М.: Наука, 1973. 224 с.
- Базиянц А.П.* Параллели, которые сходятся на родной земле (Гордлевский и Минорский) // Восток. 1991. № 1.
- Баскаков Н.А.* В.Ф. Минорский как тюрколог (к столетию со дня рождения // Советская тюркология. 1977. № 1.
- Валеев Р.М., Василюк О.Д., Валеева Р.З., Дьяков Н.Н., Кириллина С.А.* Эпистолярное наследие отечественных востоковедов: неопубликованная переписка А.Е. Крымского и В.Ф. Минорского (1904–1925 гг.) // Ученые записки Казанского университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2018. Т. 160, кн. 6.
- Гордлевский В.А.* Памяти В.Ф. Минорского // *Гордлевский В.А.* Избр. соч. в 4 т. Этнография, история востоковедения, рецензии. М.: Наука, 1968. Т. 4.
- Гурницкий К.И.* Агафангел Ефимович Крымский. М.: Наука, 1980. 192 с. Из эпистолярного наследия Владимира Федоровича Минорского / вступ. ст., сост. и комм. Дж. Дорри // Народы Азии и Африки. 1990. № 6.
- Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (ИР НБУВ). Ф. 36. Д. 377–399. 57 л.

⁹⁶ Франц.: право на существование; разумное основание; смысл жизни, существования.

- История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 534 с.
- Колесников А.И., Воднева О.А., Юсупова З.А.* Международная конференция «Чтения памяти В.Ф. Минорского (1877–1966): Источниковедение и историография стран Ближнего и Среднего Востока» // Письменные памятники Востока. 2013. № 2.
- Кононов А.Н.* Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов: дооктябрьский период. М.: Наука, Глав. ред. восточной литературы, 1974.
- Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения: в 6 т. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1958. Т. 5. Очерки по истории русской арабистики.
- Кримський А.Ю.* Вибрані сходинки праці. В 5 т. Київ: Стило, 2007–2010. Т. 1. Арабістика. 2007. 432 с.; Т. 2. Тюркологія. 2007. 528 с.; Т. 4. Іраністика. 2008. 388 с.; Т. 5. Іраністика. 2010.
- Кузнецова Н.А.* Владимир Федорович Минорский (памяти ученого) // Народы Азии и Африки. 1966. № 6.
- Минорский В.Ф.* Материалы для изучения персидской секты «Люди Истины» или Али-Илахи. Ч. 1: Предисловие, тексты и переводы // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. 1911. Вып. XXXIII.
- Минорский В.Ф.* Турецко-персидская граница // Материалы по изучению Востока. 1915. Вып. 2.
- Минорский В.Ф.* Турецко-персидское разграничение // Известия русского географического общества. 1916. Т. 52. Вып. 5.
- Очерки из истории ориенталистики в XVI в. Первые шаги западноевропейского востоковедения в XVI веке // Древности восточные: Труды Восточной комиссии Московского археологического общества. 1903. Т. 2, вып. 3.
- Памяти академика В.Р. Розена: статьи и материалы к сорокалетию со дня его смерти (1908–1948). М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1947.
- Переписка академиков А.Е. Крымского и И.Ю. Крачковского 1920–1930-х годов // Неизвестные страницы отечественного востоковедения. М.: Восточная литература. 1997. Вып. 1. / сост. В.В. Наумкин, И.М. Смилянская.
- Семитские языки и народы Теодора Нельдеке в обработке А. Крымского (с участием академика П.К. Коковцова). М.: Типография В. Гатцук, 1903. Ч. 1. .
- Смилянская И.М.* Очерк востоковедной деятельности А.Е. Крымского // *Крымский А.Е.* Письма из Ливана (1896–1898). М.: Наука, 1975.

ГЛАВА 11

Bibliography of the Publications of Professor V. Minorsky // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 1952. Vol. 14. №. 3.

Hudud al-Alam. The Regions of the World a Persian Geography, 372 A.H. – 982 A.D. / Translated and explained by V. Minorsky. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Minorsky V. Iranica: Twenty Articles. Tehran: University of Tehran, 1964.

Глава 12

ОТРАЖЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО МЕНТАЛИТЕТА СКВОЗЬ ПРИЗМУ НАЦИОНАЛЬНО-СПЕЦИФИЧЕСКОГО КОМПОНЕНТА АРАБСКИХ ПОСЛОВИЦ И ПОГОВОРОВ

Современное человеческое общество не может существовать без взаимодействия различных культур и цивилизаций. Это проявляется как в сотрудничестве народов, так и в их противостоянии. Особенно это стало очевидно в последние годы, когда одни страны пытаются навязать всем свои принципы и ценности, а другие – стремятся отстоять и защитить собственные исторически сложившиеся национальные традиции и нравственные устои. На этом поле взаимодействия и противостояния решается вопрос самоидентификации различных народов и этносов, которые являются носителями собственного мироощущения и восприятия окружающего мира. Это может приводить к тому, что представители различных культур в процессе общения оказываются либо в относительной гармонии друг с другом, либо в состоянии так называемого «когнитивного диссонанса», который выражается в столкновении собственного субъективного понимания событий и действительности с происходящим в реальности или представлениями носителей другого национального сознания. Чаще всего это происходит, когда встречаются западный и восточный миры, западная и восточная культуры.

Различия проявляются во многих сферах – экономике, политике, традициях и обычаях, в отношении к женщине, детям, старшим по возрасту, к окружающему миру вообще. Кроме того, отличия отражаются и на языковом уровне. А ведь язык является важнейшим инструментом фиксации и передачи знаний, культурно-историческим и этнопсихологическим элементом сознания народа. Поэтому именно через язык мы можем познавать другие культуры. Поэтому так важно серьёзно и вдумчиво изучать и анализировать любой изучаемый иностранный язык, который часто

сильно отличается от родного не только лексикой и грамматикой, но смысловым, эмотивным, национально окрашенным культурологическим содержанием.

* * *

Не исключение и арабский язык. Арабский язык – это «океан океанов», как назвал его известный ливанский филолог-энциклопедист Бутрус аль-Бустани (1819–1883), составивший толковый словарь арабского языка под таким названием – *Мухит аль-мухит*¹, 1867–1870, что не является фигурой речи. Его образность, огромное количество синонимов, слово- и формообразовательный инструментарий, без сомнения, выделяют его из множества других языков. Но, может быть, именно в этом часто состоит сложность его восприятия и передачи на нём мыслей не только иностранцами, но даже самими носителями языка.

Примером такой сложности восприятия арабского языка может служить небольшой рассказ², в котором самым ярким образом отражена многозначность арабских лексем.

Один бедуин спросил у Хишама бен Амра аль-Куртуби (одного из передатчиков священного предания о пророке Мухаммаде): «Сколько ты считаешь (свой возраст)? (كَمْ تَعُدُّ؟)» [кям та 'удду]³. Тот ответил: «От одного до тысячи и больше. (مِنْ وَاحِدٍ إِلَى أَلْفٍ وَأَكْثَرٍ)» [мин у'ахид 'илā 'альф у'а 'аксар]. Тогда араб воскликнул: «Я не это хотел! Сколько ты насчитываешь лет? (كَمْ تَعُدُّ مِنَ السِّنِّ)» [кям та 'удду мин а-с-синн]. Хишам сказал: «Тридцать два. Шестнадцать сверху, шестнадцать снизу (إِثْنَتَيْنِ وَثَلَاثِينَ سَنًا، سِتُّ عَشْرَةَ فَوْقَ وَسِتُّ عَشْرَةَ فِي الْأَسْفَلِ)» [иснатеини у'а салāсйн: ситта 'ашиарата фау'ка у'а ситта 'ашиарата фй ль-'асфаль]. «Да не это я имел в виду! – отчаялся бедуин. – Сколько тебе лет? (كَمْ لَكَ مِنَ السِّنِّ؟)» [кям лака мин ас-синнй]. Хишам ответил: «Нисколько. Все у Всевышнего Алла-

¹ Бустани. URL: <https://bigenc.ru/literature/text/1890547?>

² «قصة طريفة – كم مضى من عمرك» (Интересная история «Сколько тебе лет»). URL: <https://www.almrsl.com/post/622453>

³ Для транскрипции арабских слов используется таблица «Транслитерации арабографических текстов – русская»: кириллица, колонка 14. (см.: *Кямилев С.Х.* К вопросу об оптимизации систем транслитерации арабографических текстов // *Арабистика Евразии*. 2018. № 1. С. 13–28. (с. 23–24).

ха (مَا لِي مِنْهَا شَيْءٌ كُلُّهَا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ)» [*mā lī minḥa šay' ūn kuḷḷuḥa li-lāḥi 'azza ūa dǧalla*]. Тогда человек спросил: «Какой твой возраст? (فَمَا سِنَّكَ؟)» [*фа-мā синнука*] и получил ответ: «Это кость. (هِيَ عَظْمٌ)» [*хийа 'азмун*]. Дело в том, что заданный вопрос можно интерпретировать как: «Из чего твои зубы?».

Следует отметить, что такая путаница происходит из-за того, что каждый участник беседы вкладывает в слово سِنَّ (синнун), которое означает и 'возраст', и 'зуб', свой смысл. Хишам считал, что его спрашивают о зубах, тогда как бедуин хотел узнать его возраст. Человек задал вопрос по-другому: «Ты сын скольких (имея в виду лет)? (فَايُنْ كَمْ أَنْتَ؟)» [*фа-бну кям 'анта*]. Хишам ответил: «Я сын двоих – отца и матери. (إِنِّي اثْنَيْنِ أَبٍ وَأُمٍّ)» [*'ибну снейн – 'аб ūa 'умм*]. В этом случае мы снова сталкиваемся с «двойным дном» арабского языка. Слово ابْنٌ ('ибн) имеет как прямой, так и метафорический смысл, что может приводить к непониманию и даже искажению смысла. Прямое значение данной лексемы не вызывает вопросов ни в речи, ни в письме. Однако она может означать *порождение* или *результат* чего-либо. Используя это слово в вопросе о возрасте, человек интересуется, *результатом* какого по продолжительности жизненного пути является нынешнее состояние его собеседника. А Хишам воспринял вопрос араба буквально. Наконец мужчина сказал ему очень серьезно: «Как же спросить тебя о твоём возрасте? (كَيْفَ أَسْأَلُكَ عَنْ عُمرِكَ؟)» [*кейфа 'ас 'алюка 'ан 'умрак*]. Хишам рассмеялся, сказав: «Спроси меня: «Сколько ты прожил?» (قُلْ لِي كَمْ مَضَى مِنْ عُمرِكَ؟)» [*қуль лī кям мадā мин 'умрика*].

Такие смысловые разночтения, приводящие часто к неправильному пониманию высказывания, особенно часто встречаются в пословицах и поговорках.

Если мы обратимся к пословицам арабских стран Залива⁴, то найдём достаточно таких примеров. В этих странах бытуют такие поговорки – «أَخَذْنَا بِشِرَاعٍ وَمَيْدَافٍ (مَجْدَافٍ)» [*ахазна би-ширā'a ūa майдāф (мадждāф)*] – «Взялись за парус и весла» и «أَخَذْنَا بِشِرَاعٍ وَوَيْدَافٍ (مَجْدَافٍ)» [*ахазана би-ширā'a ūa майдāф (мадждāф)*] –

⁴ Имеется в виду Персидский залив, называемый арабами Арабским.

«Взял нас парусом и веслами»⁵. Различие между двумя этими поговорками заключено в грамматической форме первого слова каждой из них. В одной сказано *'aḥazna* – 1-е л. мн. ч., а в другой – *'aḥazana* – 3-е л. ед. ч. м. р. На первый взгляд различие в произношении первого слова не может существенно изменить или исказить смысл высказывания. Тем не менее эти два выражения толкуются по-разному.

Так, первая поговорка означает, по мнению арабских исследователей, «решительно начали; стремительно двигаемся вперед», что по-русски можно выразить словами «мчаться на всех парусах». Это вполне понятная трактовка. Если наше судно идёт под парусом, а мы ему помогаем ещё и вёслами, то его скорость увеличивается, как минимум, вдвое. Что касается второго выражения, то оно получает смысл «взял нас в клещи; обложил со всех сторон; не дает вздохнуть». Эта поговорка используется для характеристики человека, от которого невозможно избавиться, который заставляет нас делать то, что он хочет, словно моряк, ловко управляющий лодкой с помощью паруса и весел.

Существует ещё ряд выражений, которые можно трактовать по-разному. Например: «جَاوَزَ شَيْخٌ وَلَا تُجَاوِزْ بَحْرٌ» [*джәйүр шейх үә-лә тәджәйүр бахр*] (ОАЭ), «جَاوَزَ بَحْرٌ، وَلَا تُجَاوِزْ مَلِكٌ» [*джәйүр бахр үә-лә тәджәйүр малик*] (Йемен) или «جَاوَزَ غَنِيٌّ وَلَا بُحْرٌ» [*джәйүр ганий үә-лә бахр*] (кув.)⁶. Общий их смысл сходен: необходимо правильно выбирать соседа. Для усиления значимости выбора в этих выражениях главным словом является море, а на другой чаше весов находятся слова «шейх; богатый; царь». Но основная трудность в понимании этих выражений заключается в том, что надо правильно сделать паузу, поставить запятую. И здесь можно вспомнить русское выражение «Казнить нельзя помиловать», в котором одна запятая может решить судьбу человека, ведь трактовать её можно по-разному. Говоря об арабских пословицах, можно заметить, что перевод первой может звучать так: «Селись по соседству с шейхом (племе-

⁵ إبراهيم راشد الصباغ – "الأمثال الشعبية في دولة الإمارات العربية المتحدة وما يقابلها من الأمثال الدارجة في الوطن العربي"، ص 14، دون مكان، 1987.

⁶ URL: <https://www.alanba.com.kw/ar/variety-news/entertainment/> "أمثال كويتية" – 24/0027/04-11-2011 /كويتية-أمثال-

ни), а если нет, то рядом с морем». Смысл этого в следующем: близость к главе племени может быть выгодна и полезна, так же полезно селиться рядом с морем, которое обеспечит тебя пропитанием и другими дарами. То есть речь может идти о двух равноценных вещах. Однако эту же пословицу можно понять и по-другому: «(Выгоднее) селиться по соседству с шейхом (племенем), а не рядом с морем». Это может означать, что лучше быть рядом с властью предрежащими, а не там, где трудно и опасно. Однако в другой пословице мы видим противоположное значение. Эта пословица призывает селиться рядом с морем, которое гарантирует пропитание, а не рядом с царём, от которого можно ожидать чего угодно.

Понимание и восприятие арабских пословиц и поговорок во многом зависит и от лексических единиц, используемых в них. Мы находим выражения, которые кажутся синонимами. Однако различие всего в одной лексеме приводит к совершенно разным смыслам. Взять, например, выражения: «كُنْ هَوَا وَلَهُ شِرَاع» [куль хвā'я лаху шиrā'a] – «Каждому ветру свой парус» и «كُلُّ هَوْرِي لَهُ شِرَاع» [куль хūrī лаху шиrā'a] – «Каждой лодке свой парус»⁷.

Различаются эти два высказывания лишь словами *ветер* и *лодка*. Однако первая пословица имеет смысл «Всеми свое время», а вторая больше соответствует русскому выражению «Всяк сверчок знай свой шесток». Как это можно объяснить? Любое парусное судно имеет определённый набор парусов, которые соответствуют ветрам различной силы и которые ставятся именно тогда, когда нужно оптимально использовать тот или иной ветер. Если моряки ошибутся с выбором паруса, то это может привести к замедлению хода судна либо к его гибели, если оно не справится с воздушными потоками. Хороший, опытный капитан всегда знает, какой парус для какого ветра нужно ставить. Человек также должен соразмерять силы, время и ситуацию, чтобы сделать правильный выбор и добиться успеха, а не погубить дело. Вторая же пословица говорит о том, что на каждом судне должен использоваться подходящий для него парус. Ставить на большом корабле маленький парус и наоборот неэффективно. Все должно

⁷ علي إبراهيم الدرورة – "الأمثال الشعبية الملاحية في الخليج العربي"، ص 176، 182، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية. دون مكان، 1992

соответствовать друг другу. То есть каждая вещь хороша на своем месте, и попытки что-то поменять могут привести лишь к неприятностям.

Лексика и грамматика пословиц разных регионов арабского мира вносят трудности в понимание их смысла. Но ещё больше проблем вызывают народные пословицы на диалектах. И тут может случиться «культурный шок». Диалектальная фонетика может кардинально отличаться от литературного языка. Приведём несколько примеров: «يَقُولُ دَامِنْ أَقُولُ لَهُ يُوشْ» [*yaqūlu dāmin aqūlu lyaḥu iḡuṣh*] – «Один говорит – шкот, другой говорит – фал»⁸ или «قَالَ دَامِنْ» [*qāl dāmin qāl iḡuṣh*] «Один говорит – налево, другой – направо»⁹. По смыслу эта пословица соответствует русским выражениям: «Кто в лес, кто по дрова» или «Лебедь, рак и щука». Естественно, что в выражениях на арабском и русском языках использованы слова, которые соотносятся с реалиями жизни носителей этих языков. Приведённое арабское выражение – кувейтская пословица. Многие жители Кувейта связаны с морем и мореходством, поэтому и лексика пословицы связана с этой сферой деятельности. Однако трудность заключается даже не в самой терминологии. Например, в арабских источниках эти слова объясняют просто: *iḡuṣh* – это короткий парусный канат, закреплённый на носу судна (фал), а *dāmin* – длинный кормовой парусный канат, которым регулируют ход судна (шкот). Когда ветер благоприятен, его закрепляют, когда ветер усиливается, его ослабляют.

Эту пословицу поймут в странах Залива, но для иностранцев, даже очень хорошо знающих арабский язык, и даже для жителей других арабских стран она может оказаться совершенно непонятной. Дело в том, что в ней использованы весьма специфические слова, которые не имеют соответствий в арабских словарях лите-

⁸

الأمثال البحرية الكويتية – القيس 26.04.2006

URL: <https://www.alqabas.com/article/189547-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D8%AB%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%88%D9%8A%D8%AA%D9%8A%D8%A9>

⁹ علي إبراهيم الدرورة – "الأمثال الشعبية الملاحية في الخليج العربي"، ص 283، مركز التراث الشعبي لول الخليج العربية. دون مكان، 1992.

ратурного арабского языка. Одно из объяснений слов *īūsh* и *dāmin* мы привели выше. Правда, в этих объяснениях нет указания на происхождение данных лексем. Более того, в других источниках используемые слова обозначают 'налево' и 'направо'. На наш взгляд, последняя трактовка ближе к истине, так как можно проследить связь с исходными формами. Так, слово *يُوش* (*īūsh*) может означать «جَهَةُ الشِّمَالِ» [джихат ш-шимāl] – «левая сторона». Возможно, мы имеем дело со своеобразной аббревиатурой указанного словосочетания с учётом того, что в странах Залива согласный *ج* /дж/ произносится как *ي* /й/. Что касается слова *دامن* (*dāmin*), то оно может обозначать «جَهَةُ الْيَمِينِ» [джихату ль-йамйн] – «правая сторона», а возможно, даже происходит и от «ذَا الْيَمِينِ», но тоже в сокращённом варианте, что и означает «вправо, направо».

Однако наряду с чисто местными вариантами лексем со значением 'право - лево', в народных пословицах и поговорках используются общепринятые слова. «عَطْ مَنْ عَلَى يَمِينِكَ لَوْ بَارَيْدٌ عَلَى يَسَارِكَ» [*ʿaṭi man ʿalā yūmnaḵ laṭ bā ʿaīd ʿalā yāsārak*] – «Подавай тому, кто справа от тебя, даже если Абу Зейд¹⁰ слева»¹¹. Эту пословицу в различных с точки зрения лексических единиц и грамматического оформления, но близких по смыслу вариантах можно найти в пословичном фонде разных арабских стран. В Иордании говорят: «الْقَهْوَةُ يَمِينٌ لَوْ كَانَ أَبُو زَيْدٍ يَسَارًا» [*al-qahwa yamīn laṭ kān ʾabū zayd yāsār*] (иорд.)¹², а в Палестине она звучит так: «الْقَهْوَةُ عَنْ الْيَمِينِ وَلَوْ أَبُو» [*al-qahwa ʿan al-yamīn wa-laṭ ʾabū*] 'Абу Зейд 'аля ш-шимāl] (палест.)¹³. Обе эти пословицы означают одно – «Кофе справа, даже если Абу Зейд слева».

Другими словами, среди условно региональных пословиц можно встретить такие, которые имеют хождение практически во всех арабских странах. Отличаются они лишь произношением в соот-

¹⁰ Абу Зейд Хилаяли – герой эпоса аравийского племени Бану Хиляль, которое переселилось в Северную Африку и обосновалось в Магрибе. Он отличался храбростью, щедростью и великодушием и был всегда самым почетным господином.

¹¹ فاطمة عيسى السليطي. – "مثل ومعنى"، الجزء 1، ص. 101، المنامة: المطبعة الحكومية لوزارة الاعلام لدولة البحرين. 1989.

¹² هاني العمدة – "الأمثال الشعبية الاردنية"، ص 408 – عمان: وزارة الثقافة والشباب، 1996.

¹³ حسين علي لوباني – "معجم الامثال الفلسطينية"، ص 610 – بيروت: مكتبة لبنان – ناشرون، 1999.

ветствии с фонетическими традициями той или иной локальной лингвокультуры, а также незначительными изменениями лексического состава. Более того, некоторые из этих пословиц имеют практически дословные эквиваленты в других языках, например: «الصديق ما ينفع إلا في الضيق» [*aṣ-ṣaḍīḍj mā jnanfa 'a 'illā fī ḍ-ḍīḍj*]¹⁴ – «Только лишь друг окажется полезным в тяжёлый момент», «الصديق وقت الضيق» [*aṣ-ṣaḍīḍj ūaḳta ḍ-ḍīḍj*]¹⁵ – «Друг (проявит себя) в трудное время»¹⁶, «الصديق عند الضيق» [*aṣ-ṣaḍīḳ 'inda ḍ-ḍīḳ*] – «Друг познается в беде»¹⁷. Этот тип пословиц и поговорок, скорее всего, заимствован из других языков, а распространение в арабских странах получил по мере расселения арабов.

Большая часть арабских пословиц, которые отражают общие для многих народов ценностные ориентиры и имеют смысловые эквиваленты в других языках, окрашена местной спецификой и выражает собственное отношение и представление о хорошем и плохом. В качестве примера можно привести пословицы, в которых речь идёт об отношении к детям. Их общий смысл соответствует русской пословице «Свое дитя хоть и криво, да мило». «الْقَرْدُ كُلُّ قَرْدٍ فِي عَيْنِ أُمِّهِ» [*аль-қирд б-‘айн ‘уммих гзаль*] – «Обезьяна в глазах своей матери – газель (сир., егип., кув., палес.)»¹⁸, «غَزَالٌ كُلُّ قَرْدٍ فِي عَيْنِ بَوِّهِ غَزَالٌ» [*куль қирд фй ‘айн ‘уммих гзаль*] – «Всякая обезьяна в глазах своей матери – газель (лив.)»¹⁹, «كُلُّ قَرْدٍ فِي عَيْنِ بَوِّهِ غَزَالٌ» [*куль қирд фй ‘айн бўх гзаль*] – «Всякая обезьяна в глазах своего отца – газель (алж., тун.)»²⁰, «كُلُّ قُفُوفٍ فِي عَيْنِ أُمِّهِ غَزَالٌ» [*куль қунфуз фй ‘айн ‘уммих*]

¹⁴ فاطمة عيسى السليطي. – "مثل ومعنى"، الجزء 1، ص. 101، المنامة: المطبعة الحكومية لوزارة الاعلام لولة البحرين. 1989.

¹⁵ В этих пословицах в соответствии с фонетическими традициями диалектов Персидского залива согласный *каф* в слове «صديق» [*ṣaḍīḳ*] заменён на *дж*.

¹⁶ فاطمة عيسى السليطي. – "مثل ومعنى"، الجزء 1، ص. 104، المنامة: المطبعة الحكومية لوزارة الاعلام لولة البحرين. 1989.

¹⁷ ناصر عاصي. – "أرواح الروائع في الأمثال"، ص. 108، بيروت: دار المؤلف للطباعة والنشر والتوزيع. 2004.

¹⁸ جمانة طه. – "موسوعة الروائع في الحكم والأمثال"، ص. 442، الدار الوطنية الجديدة – المملكة العربية السعودية، 2002.

¹⁹ Ливийские народные пословицы и поговорки (На ливийском диалекте арабского языка) / сост. Ю.Н. Кудрявцев. М.: МГИМО, 1988. С. 3.

²⁰ جمانة طه. – "موسوعة الروائع في الحكم والأمثال"، ص. 442، الدار الوطنية الجديدة. – المملكة العربية السعودية. 2002.

ḡzāl] – «Всякий ёжик в глазах своей матери – газель (алж.)»²¹, «الْجَزْوُ بُعَيْنٌ أُمُو غَزَالٍ» [*аль-джару б-‘айн ‘уммих ḡzāl*] – «Детеныш в глазах его матери – газель» (йем.), «كُلُّ يَشْوَفٍ جَمَازَةٌ حَصَانٌ» [*куль йашуф химāру хиṣāн*] – «Всяк видит своего осла конем» (йем.)²². Все эти пословицы отражают представления арабов о прекрасном, хорошем, что выражается в лексемах газель, конь. Эти благородные животные противопоставляются обезьяне, ежу, ослу, которые в глазах арабов несут в себе отрицательные качества. Обезьяна, например, олицетворяет болтливость, кривляние, суетливость, что не соответствует представлениям о достоинстве и благородстве. Ёж – животное ночное, скрытное, что противоречит таким качествам, как честность и правдивость, которые уважаются в арабском обществе. Осёл известен своим упрямым характером и неказистым видом, т.е. он тоже далек от идеала. Однако для родителей и хозяев все дети и животные, от которых часто зависит благополучие семьи, кажутся самыми красивыми и благородными, ибо внимание, любовь и забота могут любого «гадкого утёнка» превратить в прекрасного лебедя.

В заключение хочется сказать, что любому человеку, который хочет понять или приблизиться к пониманию духовного мира, менталитета арабских и других народов, следует изучать народную мудрость этих народов. В ней в краткой образной форме скрыта богатая и важная информация о традициях и обычаях, об истории и культуре, о героях и антигероях, о религиозных воззрениях, мифах и сказаниях, о различных обрядах и даже о гастрономических предпочтениях. Использование пословиц и поговорок в беседе является не только её украшением, но и демонстрирует уважение, интерес и доброжелательное отношение к культуре собеседника–представителя другой нации. Такая позиция может служить мостом к установлению дружеских, доверительных отношений и способствовать укреплению взаимопонимания и сотрудничества между людьми и народами.

²¹ Кудрявцев Ю.Н. Арабский народно-разговорный язык Алжира: обычаи и фольклор. М.: Восточная литература, 2006. С. 122.

²² عبد الله عبد الرحمن السقاف. – "حكم وأمثال شعبية من المناطق الشرقية"، ص 106، دار الكتب بطنجة، 1999.

Библиография

- Кудрявцев Ю.Н.* Арабский народно-разговорный язык Алжира: обычаи и фольклор. М.: Восточная литература, 2006. 238 с.
- Ливийские народные пословицы и поговорки (На ливийском диалекте арабского языка) / сост. Ю.Н. Кудрявцев. М.: МГИМО, 1988. 37 с.
- إبراهيم راشد الصباغ. – "الأمثال الشعبية في دولة الإمارات العربية المتحدة وما يقابلها من الأمثال الدارجة في الوطن العربي"، 233 ص، دون مكان – 1987.
- جمانة طه. – "موسوعة الروائع في الحكم والأمثال"، 720 ص، الدار الوطنية الجديدة: المملكة العربية السعودية – 2002.
- حسين علي لوباني. – "معجم الأمثال الفلسطينية"، 938 ص، بيروت: مكتبة لبنان - ناشرون – 1999.
- عبد الله عبد الرحمن السقاف – "حكم وأمثال شعبية من المناطق الشرقية"، 160 ص، دار الكتب بصنعاء – 1999.
- علي إبراهيم الدرورة. – "الأمثال الشعبية الملاحية في الخليج العربي"، 283 ص، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية – دون مكان، 1992.
- فاطمة عيسى السليطي. – "مثل ومعنى"، الجزء 1، 163 ص، المنامة: المطبعة الحكومية لوزارة الإعلام لدولة البحرين – 1989.
- محمود إسماعيل صيني – "معجم الأمثال العربية"، 181 ص، مكتبة لبنان: بيروت – 1992.
- ناصر عاصي. – "أروع الروائع في الأمثال"، 160 ص، بيروت: دار المؤلف للطباعة والنشر والتوزيع. – 2004.
- هاني العمد – الأمثال الشعبية الأردنية، 638 ص، عمان: وزارة الثقافة والشباب – 1996.

Глава 13

СВЯЩЕННЫЕ ХАДИСЫ (ХАДИСЫ *қудси*), НИСПОСЛАННЫЕ ДО МУХАММАДА (на примере сборника «Блистательные дары в священных хадисах» Абд ар-Рауфа аль-Мунави)

Введение

Священные хадисы (или хадисы *қудси*) представляют собой внекораническое откровение: они также ниспосылались Пророку посредством ангела Джibriла, во сне (*manâm*) или с помощью внушения (*ilhâm*) и также передают речь Бога. Однако, в отличие от Корана, священные хадисы не являются неподражаемыми, не цитируются во время пятикратной молитвы, передаются по смыслу, а не принимающий данные тексты не становится неверным, а прикоснуться к ним можно и без совершения ритуального омовения.

Изначально многие священные хадисы не смогли удовлетворить критериям, которые предъявляла комиссия, составлявшая Османов кодекс¹. Когда же начало оформляться Предание ислама (Сунна), такие хадисы объединили с хадисами пророческими, поскольку и те и другие имели к Пророку непосредственное отношение².

Ближе к XI–XII вв., когда традиция сформировалась и риск того, что внекораническое откровение смешается с кораническим, сошел на нет, священные хадисы начали выделять в отдельные сборники из пророческой Сунны. Первый такой сборник, дошед-

¹ Данные тексты не получили письменной фиксации и свидетельства двух человек, которые слышали бы, как пророк Мухаммад произносил те или иные откровения – подробнее о процессе записи и канонизации коранического текста см.: Мейер М.С., Аганина Г.Р., Гайнутдинова А.Р., Фролов Д.В. Сборник пособий по исламоведению и корановедению. М.: Восточная книга. 2012. С. 392–400.

² Подробнее о священных хадисах см. Оляндэр А.И. Хадисы кудси: между Кораном и Сунной. М., Minbar // Islamic Studies. 2020. Т. 13. № 4. С. 912–913.

ший до нас, принадлежит одному из основателей мистико-аскетического направления в исламе – суфизма (*taṣawwuf*), Абу Хамиду аль-Газали (1058–1111)³. Следующий свод, который вплоть до недавнего времени считался самым ранним, принадлежал хадисоведу из Нишапура Захиру ибн-Тахиру ан-Нишапури (ум. 1138). Впоследствии проблемой священных хадисов и выделением их в отдельные своды занимался и Мухиддин Ибн Араби⁴, и Ибн Халдун⁵, и Али аль-Кари⁶. Однако в рамках данного доклада мы хотели бы рассмотреть священные хадисы, представленные в сборнике египетского хадисоведа Абд ар-Рауфа аль-Мунави (ум. 1622). Его книга «Блистательные дары в священных хадисах» представляет собой сборник из 400 хадисов, организованных, судя по изданию, которым мы располагаем⁷, по алфавиту начала преданий⁸.

Насколько нам известно из биографии автора, Мунави придерживался суфийских взглядов – и именно суфии, последователи мистико-аскетического течения в исламе, придавали большое значение преданиям, которые не возводились непосредственно к пророку Мухаммаду и получили в традиции название *mursal*, т.е. «отпущенные». На них особое внимание обращал и французский специалист по суфизму Луи Массиньон (1883–1962), хотя он и уде-

³ О значении и роли этого сборника автор говорил в своем докладе «Сводь священных хадисов аль-Газали и Трабзони: схожее и различия» на XXIX Международной конференции студентов и аспирантов «Ломоносов» 14 апреля 2022 г., в ближайшее время данный материал будет опубликован.

⁴ Ибн Араби (ум. 1240) – андалузский богослов, один из главных теоретиков мистического направления в исламе.

⁵ Ибн Халдун (1332–1406) – арабский мусульманский философ и историк.

⁶ Абу-ль-Хасан Нур ад-Дин Али ибн Султан аль-Кари⁷ аль-Харави, известный как Али аль-Кари⁷ (ум. 1606) – мусульманский законовед и хадисовед. Али аль-Кари⁷ родился в Герате, однако вскоре переехал в Мекку по причине прихода к власти в Герате рафидитов. В Мекке учился у известных мекканских шейхов. После себя оставил более сотни сочинений, похоронен в Мекке.

⁷ Абд ар-Рауф аль-Мунави. Блистательные дары в священных хадисах (аль-Итхāfāt ас-санниййа би-ль-ахādīs аль-қудсиййа). Изд-е 2. Дамаск–Бейрут. 2005.

⁸ Данное обстоятельство существенно облегчает работу исследователя, однако, разумеется, не является основной причиной, побудившей нас обратиться именно к этому своду.

лял больше внимания преданиям, имевшим хождение в суфийской среде⁹, а не хадисам, ниспосланным до миссии пророка Мухаммада¹⁰. Не все хадисы, возводимые к пророкам до Мухаммада, являются *mursal*, однако сам по себе факт того, что некое Откровение было ниспослано кому-то, кроме пророка Мухаммада, могло стать причиной широкой популярности рассматриваемых преданий в суфийской среде.

Кроме того, именно в сборнике Мунави мы обнаружили священные хадисы, возводимые не только к пророкам, но и к некоторым персонажам священной истории ислама, не получившим пророческого статуса, и более того, к главному антагонисту ислама – Иблису, который таким образом получает своеобразное право голоса.

В сборнике Мунави мы обнаружили хадисы, возводимые не только к Мусе и Исе (предания от них приводятся почти во всех известных нам сборниках священных хадисов), но и Откровения, восходящие к Адаму, Давуду (Давиду) и Ибрахиму (Аврааму). Рассказ о них кажется нам логичным упорядочить, исходя из хронологии священной истории, и рассмотреть сначала хадисы, ниспосланные Адаму, затем – Ибрахиму, после них – Мусе, Давуду и, наконец, Исе.

Адам

Процитируем священный хадис, возводимый к Адаму:

- 220¹¹ – Аллах воззвал к Адаму: «О Адам! Пусть будет совершаться паломничество к Этому Дому¹², пока не настигнет тебя нечто неожиданное».

Адам спросил: «Что настигнет меня, Господи?»

Аллах сказал: «То, чего ты еще не знаешь, – смерть».

Адам спросил: «А что такое смерть?»

Аллах ответил: «Это то, что ты вкусишь».

⁹ В этом случае передатчиками божественного Откровения после смерти пророка Мухаммада становились суфии, достигавшие особого экстаза – *ṣaṭḥ*.

¹⁰ *Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. 2nd, revised edition. Paris: J. Vrin. 1954. Vol. II. P. 120–122.

¹¹ Номера хадисов даются в соответствии со сводом Мунави.

¹² Имеется в виду Кааба.

Адам спросил: «А кого я смогу оставить в качестве своего преемника (*Pastahlifü*)?»

Аллах сказал: «Предложи это небу, земле и горам», – и Адам предложил небесам стать его преемником, но те отказались. Тогда он предложил земле, но и та отказалась. Тогда Адам предложил горам, но и те отказались, – а сын Адама, который убил своего брата, согласился¹³.

Ранее же Адам вышел из индийских земель, отправился в паломничество, и везде, где ступала его нога, после него возникали поселения и деревни, пока он не достиг Мекки. Там его встретили ангелы и сказали ему: «Мир тебе, Адам, благочестиво твое паломничество! К Дому уже совершали паломничество до тебя на протяжении двух тысяч лет, когда он был рубином»¹⁴.

Данный текст представляет собой крайне интересное предание сразу по нескольким аспектам. Во-первых, Адаму вменяется в обязанность регулярное паломничество к будущей Каабе («Пусть будет совершаться паломничество (хадж) к Этому Дому, пока не постигнет тебя нечто новое»). Во-вторых, сообщается место, где Адам был низведен на землю и откуда он начал свое путешествие к горе Арафат – «Адам вышел из индийских земель». В-третьих, Аллах сообщает Адаму, что, совершив грехопадение, тот теперь непременно вкусит смерть. В-четвертых, в хадисе мы видим указание на первое убийство на земле – и именно Каин, братоубийца, вызвался наследовать своему отцу.

Наконец, в хадисе мы читаем слова ангелов, обращенные к Адаму, относительно того, что до него к Каабе совершали паломничество на протяжении двух тысяч лет – встает закономерный вопрос, кто же совершал паломничество на земле до того, как на нее были низведены Адам и Ева? Были ли это ангелы, воплощающие собой идею абсолютного блага, или же джинны¹⁵, которые, подобно лю-

¹³ Из текста хадиса неясно, предлагал ли Адам Каину стать его преемником и передал ли он ему в конечном итоге свои права – однако комментариев, в которых разъяснялся бы этот момент, мы не нашли.

¹⁴ *Абд ар-Рауф аль-Мунави*. Указ. соч. С. 315–316.

¹⁵ Подробнее об ангелах и джиннах в исламе см.: *Налич Т.С.* Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе, М., 2009.

дям, могут уверовать в Аллаха, а значит, и совершать паломничество к Каабе? Мунави приводит довольно обширный комментарий к хадису, однако не объясняет, кто же совершал хадж до Адама.

Впрочем, комментарий добавляет еще одну деталь к пониманию смысла хадисов: так, Мунави говорит, что Аллах ниспослал из камней рая рубин (букв. «красный камень», *yāqūta ḥamrāʾ*) и что этот рубин изначально находился на месте Каабы.

Ибрахим

В своде Мунави есть также священные хадисы, которые возводятся к Ибрахиму:

- 231 – Аллах ниспослал Ибрахиму: «О друг Мой (*ḥalīlī*)! Оставьйся благочестив, даже когда находишься среди неверных, и тогда войдешь в обитель праведников¹⁶. Воистину, Я обещал тем, кто верен благочестию, укрыть их в Своей тени¹⁷, поселить за огордой святости Моей¹⁸ и приблизить к Себе»¹⁹.
- 232 – Аллах ниспослал Ибрахиму: «О Ибрахим, воистину, Я обладаю знанием и люблю всех, кто обладает знанием»²⁰.

В хадисах, ниспосланных Ибрахиму, Аллах велит ему улучшать свой нрав и преисполняться мудрости. Примечательно здесь указание «даже когда находишься среди неверных», поскольку оно, скорее всего, указывает на пребывание Ибрахима при дворе фараона, где последний попытался отнять у пророка его жену, Сару, а после подарил Ибрахиму наложницу по имени Хаджар, родившую потом Исмаила, родоначальника всех арабов²¹.

Муса

Еще одним пророком, к которому ниспосылались священные хадисы, является Муса. Хотелось бы сразу отметить два принци-

¹⁶ Имеется в виду рай.

¹⁷ До Суда.

¹⁸ Имеется в виду рай.

¹⁹ *Абд ар-Рауф аль-Мунави*. Указ. соч. С. 336.

²⁰ Там же. С. 340.

²¹ *Пиотровский М.Б.* Ибрахим. Ислам: Энциклопедический словарь, М.: Наука, 1991. С. 87–88.

пиально важных момента: во-первых, Мусе в сборнике Мунави ниспослана большая часть хадисов, по сравнению с остальными пророками (17/40 рассмотренных), а во-вторых, тон высказываний Мусы отличается от речей остальных пророков. В отличие от своих предшественников и последователей, которые преисполнены богобоязненности и трепета, Муса в священных хадисах в сборнике Мунави хотя и не лишен почтения к Всевышнему, подчас разговаривает с Аллахом в весьма смелом тоне, например:

- 250 – Муса попросил: «Господи! Научи меня словам, которыми я смог бы помянуть Тебя и звать к Тебе».

Аллах ответил: «О Муса! Скажи: “нет бога, кроме Аллаха”».

Муса сказал: «Господи, все твои рабы говорят так!»

Аллах повторил: «Скажи: “нет бога, кроме Аллаха”».

Муса воскликнул: «Нет бога, кроме Тебя, Господи! Однако же я хотел бы чего-то особенного».

Аллах сказал: «О Муса! Если все семь небес со всеми их обитателями и все семь земель положить на одну чашу весов, а слова “нет бога, кроме Аллаха” – на вторую, то она перевесит»²².

Мы видим, что в данном хадисе Муса просит у Аллаха особой молитвы, с помощью которой только он, Муса, смог бы звать к Нему – что представляет собой весьма претенциозное требование со стороны посланника Божьего. Более того, Муса не сдается, когда получает отказ дважды, и продолжает упорствовать и в третий раз, пока Бог не объясняет ему, почему слова свидетельства веры являются наиболее весомыми.

Весьма занимательным кажется также хадис, в котором Муса укоряет Аллаха за несправедливое (по его мнению) распределение благ в земном мире:

- 255 – Муса воскликнул: «Господи, ты лишаешь раба Своего правоверного этого мира!»²³

Тогда Аллах открыл пред ним одни из врат рая и сказал: «Вот, что я приготовил для него».

²² Абд ар-Рауф аль-Мунави. Указ. соч. С. 360.

²³ Имеется в виду «благ этого мира».

Муса воскликнул: «Клянусь Твоим величием, Твоей славой и высотой Твоего положения! Если бы человек был безруким и безногим, и его тащили бы лицом вниз с самого его рождения и вплоть до Судного дня, но его уделом стало бы подобное, это было бы всё равно, как если бы он никогда не знал горя!»

После этого он сказал: «Господи! Ты даруешь неверному этот мир!» Тогда Аллах отворил перед ним одни из врат ада и сказал: «Вот, что я приготовил для него».

Муса воскликнул: «Господи! Клянусь Твоим величием и Твоей славой, если бы Ты дал человеку весь подлунный мир, начиная со времен Творения и заканчивая Днем Воскресения, но его уделом стало бы подобное, это было бы все равно, как если бы он никогда не знал счастья!»²⁴

Таким образом, Муса соглашается с волей Всевышнего, только когда видит рай и ад, обещанный бедным и богатым соответственно – до этого он пытается укорить Аллаха в несправедливости.

Кроме того, Мусе свойственна и своего рода любознательность: в отличие от пророков, которые, как правило, лишь слушают Всевышнего, Муса интересуется у Аллаха, как именно благодарил Его Адам²⁵, а также где и на каком расстоянии от человека находится Всевышний и почему он, Муса, не видит Его, а только слышит: «Господи! Ты рядом со мной, чтобы я мог говорить с Тобой шепотом, или же Ты далеко от меня, чтобы я мог взывать к Тебе? Я хорошо слышу глас Твой, но не вижу Тебя – где же Ты?»²⁶

Если же говорить о Мусе как о непосредственном передатчике божественного Откровения, то крайне примечательно, что у Мунави встречаются как вполне очевидные отсылки к Откровению, ниспосланному Моисею в иудаизме (как, например, заповедь «почитай отца твоего и мать твою», которая прослеживается в хадисе номер 225²⁷), так и нормы, которых нет ни в письменной, ни в устной Торе²⁸.

²⁴ *Абд ар-Рауф аль-Мунави*. Указ. соч. С. 366–367.

²⁵ Там же. С. 362.

²⁶ Там же. С. 365.

²⁷ *Абд ар-Рауф аль-Мунави*. Указ. соч. С. 325.

²⁸ Например, обязанность укреплять семейные узы, провозглашаемая в пророческих хадисах (*Абд ар-Рауф аль-Мунави*. Указ. соч. С. 356), или обязанность отца выдать

Давуд

Следующий корпус священных хадисов, который мы рассмотрим, – это предания, связанные с именем Давуда (Давида). Приведем несколько примеров:

- 227 – Аллах ниспослал Давуду: «О Давуд! Пусть раб Мой приходит на Судный день с добрыми словами или делами. Вот притча о падали, которую окружили собаки и которую они разрывают – неужели ты хочешь быть одной из этих собак, и разрывать эту падаль вместе с ними? О Давуд! Пусть твои слова будут приятны, а одежды – скромны. Слава меж людей и слава в ином мире никогда не сойдутся вместе»²⁹.
- 228 – Аллах ниспослал Давуду: «О Давуд! Воистину, рабу, который придет на Судный день с добрыми делами и словами, я дарую рай».

Давуд спросил: «Господи, а кто же этот раб?»

Аллах сказал: «Правоверный, что стремится помочь брату своему правоверному в нужде, независимо от того, под силу ему это или нет»³⁰.

- 257 – Давуд сказал: «Боже! Каково воздаяние того, кто провожает в последний путь умершего, желая порадовать Тебя?»

Аллах сказал: «Его воздаяние в том, что ангелы будут провожать его в последний путь и молиться за его душу».

Давуд спросил: «Боже, а каково воздаяние того, кто утешает скорбящего, желая порадовать Тебя?»

Аллах ответил: «Его воздаяние в том, что Я облачу его в благочестие, отведу от него адское пламя и введу в рай».

Тогда Давуд вновь спросил: «Боже, а каково воздаяние того, кто позаботился о сироте или вдове, желая порадовать Тебя?»

Аллах ответил: «Его воздаяние в том, что в Судный день, когда не будет иной тени, кроме Моей, Я скрою его в Своей тени».

Давид воскликнул: «Боже, а каково воздаяние того, кто орошал свои щеки слезами из страха перед Тобой?»

Аллах сказал: «Его воздаяние в том, что Я сохранию его лицо от ожогов адского пламени и от великого ужаса в Судный день»³¹.

дочь замуж в 12 лет (там же. С. 352) – данный возраст в иудаизме рассматривается, скорее, как отправная точка для возможности замужества девушки, но отнюдь не как долженствование, как это представлено в своде Мунави.

²⁹ *Абд ар-Рауф аль-Мунави*. Указ. соч. С. 329.

³⁰ Там же. С. 332.

В ходе анализа всех хадисов, ниспосланных Давуду и собранных Мунави, мы обратили внимание на то, что основным лейтмотивом этих откровений является предписание совершать благое и разъяснение, как человеку необходимо вести себя, чтобы удостоиться благосклонности Всевышнего, и чтобы быть введенным в рай в Судный день. Так, Давуд спрашивает Аллаха относительно паломничества, благих дел и любви Господа к рабам Его – и получает подробные и исчерпывающие ответы.

Иса

Последним пророком, которого мы рассмотрим в данном контексте, является Иса. От него в своде Мунави передается не столь много хадисов, как от Мусы или Давуда, однако они представляют значительный интерес для исследователя.

Среди этих текстов есть хадисы, которые напрямую перекликаются с христианской традицией, например в хадисе 242 «В Евангелии написано: “Каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить”»³² четко прослеживается цитата из Евангелия от Матфея (7:2). Есть такие, которые отдаленно напоминают некоторые контексты, например хадис 234 «Аллах ниспослал Исе в Евангелии: “Так скажи собравшимся сынам Израилевым: Тому, кто постился в угоду Мне, я излечу тело и увеличу воздаяние”»³³, который, вероятно, отсылает нас к Мф 6:18³⁴. Вместе с тем встречаются и предания, которые довольно сложно соотнести с каноническими Евангелиями. Так, в хадисе номер 236 читаем следующее:

- 236 – Аллах ниспослал Исе: «Так скитайся же с места на место, чтобы у людей не было возможности узнать тебя и мучить»³⁵, и,

³¹ *Абд ар-Рауф аль-Мунави*. Указ. соч. С. 368.

³² Там же. С. 352.

³³ Там же. С. 341–342.

³⁴ Автор статьи выражает глубокую благодарность доценту кафедры восточно-христианской филологии и восточных Церквей Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета С.А. Меликян за ее помощь с поиском евангельских отсылок в священных хадисах, ниспосланных пророку Исе.

³⁵ Вероятно, за то, что Иса – посланник Аллаха.

клянусь Своим величием и славой, я повенчаю тебя с тысячей гурий и устрою для тебя пир на четыреста лет!»³⁶

Таким образом, на изначальную соотнесенность хадиса с христианским контекстом (поскольку главным адресатом откровения выступает Иса) накладывается описание рая, присущее именно мусульманскому вероучению, где фигурируют гурии.

Отметим в этой связи также, что все евангельские параллели, которые нам удалось найти в священных хадисах от Исы как в сборнике Мунави, так и в иных сводах, отсылают нас только к одному Евангелию – от Матфея. В священных хадисах даются либо почти прямые цитаты из данного текста, либо же близкие по тексту и по смыслу отсылки. Мы вряд ли можем с уверенностью сказать, что стало точной причиной этого явления: это пока остается загадкой. Однако можно предположить, что мусульмане опирались именно на отрывки из Евангелия от Матфея, потому что это – единственное из Евангелий, изначально написанное не по-гречески, а на семитском языке³⁷, а значит, этот текст был, скорее всего, ближе жителям Аравийского полуострова, чем другие Евангелия, написанные по-гречески. С другой стороны, арамейский текст до нас не дошел, и никому доподлинно неизвестно, что из себя представлял оригинал, а в этом случае встает вопрос о переводе Евангелия от Матфея на арабский и о датировке этого перевода – эту проблему мы надеемся подробнее рассмотреть в будущих исследованиях хадисов кудси, связанных с пророком Исой.

Зу-ль-Қарнайн

Однако сборник Мунави примечателен не только хадисами, возводимыми к пророкам, но и преданиями, связанными с праведниками, не получившими пророческого статуса. Одним из них является Зу-ль-Қарнайн (с арабского – «Двурогий»), которого обычно отождествляют с Александром Македонским, имевшим про-

³⁶ *Абд ар-Рауф аль-Мунави*. Указ. соч. С. 344.

³⁷ Предположительно, на арамейском – об этом пишет, например, Евсевий Кесарийский в «Церковной истории». Подробнее см.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко. 2013. С. 229.

звище «Александр Двурогий»³⁸. Зу-ль-Қарнайн считается великим царем Древности и упоминается в Коране как тот, кто выстроил стену, отделяющую народы Йаджудж и Маджудж (библейские Гог и Магог) от мира людей³⁹.

В сборнике Мунави к Зу-ль-Қарнайну возводится только один священный хадис:

- 239 – Аллах ниспослал Зу-ль-Қарнайну: «Клянусь Своим величием и славой, Я не сотворил ничего, что было бы Мне милее, чем добрые дела, и Я сделаю их знаком⁴⁰. Если ты увидишь, что будут те, кому Я внушил любовь к добрым делам и к их свершению, а также всею в этих людей стремление искать возможность совершить добрые дела и возлюбить их – то это значит, что Я люблю их и буду добр к ним. Если же ты увидишь, что будут те, кому Я внушил ненависть к добрым делам, что будут люди, которым благодеяния станут ненавистны, которые отвернутся от них и не станут исполнять – то это значит, что такие люди – одно из худшего, что Я сотворил»⁴¹.

Нетрудно заметить, что это откровение не связано напрямую с Зу-ль-Қарнайном и его историей, однако оно крайне интересно своим акцентом на роли предопределения в человеческой судьбе: те, кому Аллах внушил любовь к благодеяниям, будут их совершать и, следовательно, попадут в рай, а те, кого Всевышний заставил возненавидеть благое, никогда не совершат его и закономерно попадут в ад.

Узайр

Интересен также хадис в своде Мунави, возводимый к еще одному праведнику, который в исламе не получил однозначного статуса пророка, а именно – к Узайру⁴²:

³⁸ Существуют также и другие версии относительно личности Зу-ль-Қарнайна. Одни говорят, что он был химйаритским царем Йемена, другие – что похожее прозвище носил лахмидский царь аль-Мунзир. Однако все комментаторы сходятся в том, что Зу-ль-Қарнайн был великим правителем, (подробнее см. *Пиотровский М.Б.* Указ. соч. С. 78–79.)

³⁹ Коран, 18:94–98.

⁴⁰ Отличающий праведника от грешника.

⁴¹ *Абд ар-Рауф аль-Мунави.* Указ. соч. С. 347.

⁴² Узайр (в иудаизме – Эзра) (ок. V в. до н. э.) – иудейский священник, возродил иудаизм после плена вавилонского на основе закона Торы.

- 238 – Аллах ниспослал Узайру (Эзре): «О Узайр! Если тебя постигнет беда, не жалуйся на Меня Моим созданиям. Ты не раз досаждал Мне, однако же Я не жаловался своим ангелам, о Узайр! Бунтуй против Меня в той степени, в какой ты способен выносить Мои муки⁴³, проси Меня о своих нуждах соразмерно тому, как ты Мне служишь, и не чувствуй себя в безопасности от Моего воздаяния, пока не войдешь в рай».

Тогда Узайр забился в рыданиях, и Аллах сказал ему: «Не плачь, о Узайр! Если ты ослушаешься Меня по неведению, Я прощу тебя по Своей доброте, ведь Я великодушен, и не наказываю раба Своего раньше срока, и Я милосерднее всех милосердных»⁴⁴.

В мусульманской традиции считается, что иудеи объявили Узайра сыном Аллаха подобно тому, как христиане объявили Ису Сыном Божиим – возможно, этим обстоятельством и вызван тот жесткий и суровый тон, которым в рассматриваемом хадисе Всевышний обращается к Узайру. Аллах обвиняет Узайра в том, что тот доставил Ему много хлопот и не подчиняется Его воле – и в результате Узайр даже бьется в слезах, будучи преисполнен раскаяния, но Аллах утешает его тем, что Он, милостью Своей, дарует ему прощение.

Иблис

Наконец, свод Мунави примечателен также тем, что в нем приводятся хадисы, возводимые к Иблису – главному отрицательному персонажу священной истории ислама. От дьявола в сборнике Мунави приводится три хадиса:

- 259 – Иблис сказал: «Господи! Все свои творения Ты наделил уделом, а каким же уделом Ты наделил меня?»

Аллах ответил: «Таким, что его даже назвать нельзя»⁴⁵.

- 260 – Иблис сказал: «Господи! Ты низвел Адама на землю и знал, что у людей будут Писание и посланники – что же у них за Писание и что за посланники?»

Аллах ответил: «Их посланники – это ангелы и пророки из людей, а их Писания⁴⁶ – это Тора, Евангелие, Псалмы и Различение⁴⁷».

⁴³ Подразумевается, что Узайр не способен вынести страдания Всевышнего.

⁴⁴ *Абд ар-Рауф аль-Мунави*. Указ. соч. С. 346.

⁴⁵ Там же. С. 371.

Иблис спросил: «А у меня что за Писание?»

Аллах ответил: «Твое писание – татуировки, твое чтение – поэзия, а твои посланники – кахины⁴⁶. Твоя пища – то, над чем нельзя произнести имя Аллаха, а питье – всё, что опьяняет. Твоя искренность – ложь, твой дом – отхожее место, твоя ловушка – женщины, твой муэдзин – свирель⁴⁹, а твоя мечеть – рынки⁵⁰»⁵¹.

• 261 – Иблис сказал Господу: «Клянусь Твоим величием и Твоей славой, Я не перестану искушать сынов Адама, пока у них еще есть души!»

Господь ответил: «Клянусь Моим величием и Моей славой, Я не перестану прощать их, пока они молят Меня о прощении!»⁵²

В приведенных выше текстах Иблис обращается к Аллаху с различными вопросами (как, например, «Всех рабов своих ты назначаешь уделом, а каким же уделом ты наделил меня?» или «А что же у меня за Писание?») и даже угрозами («Клянусь Твоим величием и славой, я не перестану призывать к себе души сынов Адама, пока у них есть души»). На вопросы Иблиса Аллах

⁴⁶ Интересно, что Иблис в своем вопросе говорит слово «Писание» в единственном числе, а Аллах в ответ говорит о нескольких божественных текстах, которые были ниспосланы людям.

⁴⁷ Достославное Различение – один из эпитетов Корана.

⁴⁸ Татуировки были в ходу у бедуинов в доисламской Аравии как различительный знак (подробнее о запрете татуировок в исламе см. *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 5. Учение о неподражаемости и достоинствах Корана. М.: Муравей. 2006. С. 43). Поэзия – это форма словесности, которая бытовала в Аравии до появления сакрального текста – Корана. Кахины в доисламской Аравии – люди, в состоянии транса якобы общавшиеся с божеством или его посланником – ангелом или джинном. (подробнее см.: *Пиотровский М.Б.* Кахин. Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 135.)

⁴⁹ Вероятно, имеется в виду музыка, которая отвлекает человека.

⁵⁰ В данном случае, возможно, прослеживается параллель с евангельским сюжетом – изгнанием торгующих из храма: «Приближалась Пасха Иудейская, и Иисус пришел в Иерусалим и нашел, что в храме продавали волов, овец и голубей, и сидели меновщики денег. И, сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, [также] и овец и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул. И сказал продающим голубей: возьмите это отсюда и дома Отца Моего не делайте домом торговли» Ин. 2:13-16.

⁵¹ *Абд ар-Рауф аль-Мунави*. Указ. соч. С. 373.

⁵² Там же. С. 375.

отвечает категорично и односложно, и стоит отметить, что перечисление Всевышним всего, чем обладает шайтан, крайне напоминает ритмизованную прозу (садж⁵³), в которой, несмотря на отсутствие единой рифмы, четко прослеживаются параллелизм и ритм. Что же касается угроз Иблиса, то на них Господь отвечает в схожей манере – на клятву дьявола склонять души людей ко греху Он отвечает клятвой прощать их всякий раз, как они его об этом попросят.

Заключение

Подводя итог, следует заметить, что проведенное исследование является лишь началом изучения внекоранического откровения, ниспосланного пророкам до Мухаммада и другим персонажам священной истории. Однако даже один свод Мунави, рассмотренный нами в рамках этого доклада, дает вполне исчерпывающее представление о подобного рода преданиях и позволяет сделать хотя бы краткий обзор этой области мусульманской традиции. В дальнейшем мы планируем углубиться в данный вопрос и расширить круг священных текстов, которые мы будем привлекать для сопоставления, чтобы постараться найти там параллели с хадисами кудси не только из сборника Мунави, но и из других имеющихся в нашем распоряжении сводов.

Библиография

- Абд ар-Рауф ал-Мунави*. Блистательные дары в священных хадисах (ал-Итхәфәт ас-санниййа би-л-ахәдїс ал-кудсиййа). Изд-е 2. Дамаск–Бейрут, 2005.
- Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 5. Учение о неподражаемости и достоинствах Корана / под общ. ред. Д.В. Фролова, М.: Муравей, 2006.
- Евсевий Кесарийский*. Церковная история / вввод, ст., комм., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2013.

⁵³ Подробнее о садже см.: *Фролов Д.В.* Классический арабский стих. История и теория аруда. М., 1991. С. 67–94.

ПРОБЛЕМЫ АРАБСКОЙ ФИЛОЛОГИИ

- Мейер М.С., Аганина Г.Р., Гайнутдинова А.Р., Фролов Д.В.* Сборник пособий по исламоведению и корановедению. М.: Восточная книга, 2012.
- Налич Т.С.* Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М., 2009.
- Оляндэр А.И.* Хадисы кудси: между Кораном и Сунной, М.: Minbar // Islamic Studies. 2020. Т. 13. № 4. С. 911–923.
- Пиотровский М.Б.* Зу-ль-Карнайн. Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
- Пиотровский М.Б.* Ибрахим. Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
- Пиотровский М.Б.* Кахин. Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
- Фролов Д.В.* Классический арабский стих. История и теория аруда. М.: 1991.
- Massignon L.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. 2nd, revised edition. Vol. II. Paris, J. Vrin, 1954.

Глава 14

ЭВОЛЮЦИЯ И ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЭЗИИ *RIĠĀ' ʔL-MUDUN*

Одним из наименее изученных жанров классической арабской поэзии остается *riġā' ʔl-mudun* (букв. «оплакивание городов»). Лишь в нескольких исследованиях арабоязычных авторов затрагиваются вопросы эволюции жанра и проводится анализ отдельных его образцов¹. Поэзии *riġā' ʔl-mudun* посвящены весьма обстоятельные работы А. Элинсона².

В отечественном востоковедении образцы жанра упоминаются в ряде общих работ³, однако предметом отдельного исследования они ранее не становились. Тем не менее чрезвычайно интересна эволюция *riġā' ʔl-mudun*: жанр не развивался поступательно, но в силу самой своей тематики достигал расцвета в периоды разрушения арабских городов и практически сходил на нет в эпохи относительной политической стабильности. Особый интерес представляют жанровые особенности *riġā' ʔl-mudun*: возникнув достаточно поздно, он вобрал в себя черты других, более ранних, жанров арабской поэзии.

¹ *Habeeb A.* Nostalgia and the East in the Arabic and Hebrew poetry of Islamic Spain. Bloomington: Indiana University, 2015; *Salem R.M.* Exile and nostalgia in Arabic and Hebrew poetry in al-Andalus (Muslim Spain). London: The University of London, 1987.

² *Elinson A.E.* Looking back at al-Andalus: The poetics of loss and nostalgia in medieval Arabic and Hebrew literature. Leiden: Brill, 2009; *Elinson A.E.* Loss written in stone. Ibn Shuhayd's *rithā'* for Cordoba and its place in the Arabic elegiac tradition // Transforming loss into beauty: Essays on Arabic literature and culture in honor of Magda al-Nowaihi. Ed. Hammond M., Sajdi D. Cairo-New York: The American University in Cairo Press, 2008; *Elinson A.E.* Tears shed over the poetic past: The prosification of *rithā' al-mudun* in al-Saraqustī's "Maqāma Qayrawāniyya" // Journal of Arabic Literature, 2005. № 36(1). P. 1–27.

³ *Куделин А.Б.* Классическая арабо-испанская поэзия. М.-Л.: Наука, 1973.

Riċā' al-mudun зародился в III/IX в.⁴, когда в результате конфликта между ал-Амином и ал-Ма'муном⁵ Багдад подвергся значительным разрушениям. Один из первых образцов этого жанра, касыда Абу Йа'куба ал-Хурайми (231/845-276/889), отражает упадок некогда процветавшей столицы⁶. Во второй половине IX в. восстание зинджей⁷ привело к разрушению Басры, оплакиванию которой посвящена касыда Ибн ар-Руми (221/836-283/896)⁸. Уже в аббасидскую эпоху сформировались основные жанровые особенности *riċā' al-mudun*; тем не менее, в этот период развитие жанра ограничивалось единичными, хотя и значимыми, образцами.

Наибольшего расцвета *riċā' al-mudun* достиг в андалусской поэзии. Эпоха удельных правителей (*mulūk at-tawā'if*)⁹, с ее междоусобными конфликтами и непрерывной борьбой за власть, создала обильную почву для оплакивания разрушенных городов. События 402/1012 г., когда Кордова подверглась нападению берберов, нашли отражение в касыдах Ибн Хазма (384/994-456/1064) и Ибн Шухайда (382/992-427/1035)¹⁰. В 484/1091 г. альморавиды¹¹ завоевали Севилью и свергли ее эмира, ал-Му'тамида ибн 'Аббада (431/1040-488/1095). В изгнании как сам ал-Му'тамид, так и последовавший за ним поэт Ибн ал-Лабана (ум. 507/1113) создавали *riċā' al-mudun*, воспевая былую красоту Севильи и сокрушаясь об

⁴ Здесь и далее в подобных хронологических лигатурах все знаки слева, до раздельной косой черты /, означают даты по мусульманскому летоисчислению, а знаки справа от неё – по христианскому.

⁵ Аль-Амин (170/787-198/813) и аль-Ма'мун (170/786-218/833) – наследники халифа Харуна ар-Рашида. Борьба за власть между ними привела к вооруженному конфликту, в результате которого халифом стал ал-Ма'мун.

⁶ "ديوان الخريمي" – بيروت: دار الكتاب الجديد، 1971.

⁷ Зинджи – рабы из Восточной Африки, тяжелые условия содержания которых привели к ряду восстаний. Наиболее значительное из них началось в 255/869 г. и продлилось 14 лет.

⁸ "ديوان ابن الرومي"، المجلد الثالث، ص 38 – بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

⁹ *Mulūk at-tawā'if* (букв. «удельные правители») – эпоха раздробленности в истории Андалусии, которая длилась на протяжении V/XI в.

¹⁰ يوان ابن شهيد الأندلسي"، ص 109 – القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1969.

¹¹ Альморавиды – берберская династия, из Магриба распространившая свою власть на Андалусию, где правила до 569/1174 г.

ее упадке¹². Под натиском альморавидов пала и Валенсия, оплакиванию которой посвящена касыда Ибн Хафаджи (450/1058-533/1138)¹³. Ибн 'Абидун ал-Фихри (442/1050-529/1135) описал разрушение альморавидами города Бададжуза¹⁴. Особый вклад в развитие жанра *riċā' al-mudun* в V/XI в. внес Ибн Хамдис (447/1056-527/1133), который стал свидетелем завоевания Сицилии норманнами¹⁵. Именно в Андалусии в эпоху удельных правителей (*mulūk at-ṭawā'if*) была создана большая часть классических образцов *riċā' al-mudun*.

Результатом переосмысления жанра стала *Maqāma Qayrawāniya* Абу ат-Тахира ас-Саракусти (ум. 537/1143)¹⁶. Сохранив все основные мотивы *riċā' al-mudun*, он вместо поэзии использовал рифмованную прозу и создал макаму-оплакивание Кайруана¹⁷. Разрушение Кайруана племенем *banū hilāl* стало темой и более традиционных по форме *riċā' al-mudun* Ибн Рашика ал-Кайруани (ум. после 455/1063), Ибн Шарафа ал-Кайруани (390/1000-460/1068), Абу ал-Хасана ал-Хусрй (420/1029-488/1095)¹⁸.

Когда *riċā' al-mudun* достиг зрелого этапа в своем развитии, стали появляться первые антологии поэзии этого жанра. Примером может служить *Kitāb al-manāzil wa-d-diyār* 'Усамы ибн Мункиза (ум. 584/1188), созданная вскоре после разрушительного землетрясения 552/1157 г.¹⁹ Антология представляет собой сборник поэтических фрагментов и прозаических высказываний о разрушенных городах, покинутых становищах, тоске по родине и на

¹² "ديوان المؤتمد ابن عباد"، الجزء الثاني - القاهرة: دار الكتب المصرية، 1951.
"ديوان ابن اللبانة الداني"، ص 56 - عمان: دار الراية للنشر والتوزيع، 2008.

¹³ أحمد ابن محمد المقرئ - "فتح الطيب من غصن الأندلس الرطيب"، الجزء الرابع، ص 455 - بيروت: دار صادر، 1968.

¹⁴ الطاهر أحمد مكي - "دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة"، ص 273 - القاهرة: دار المعارف، 1980.
"ديوان ابن حمديس" - بيروت: دار صادر، 1960.

¹⁵ أبو الطاهر السرقسطي - "المقامات اللزومية"، ص 208 - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982.

¹⁶ Подробнее см.: Elinson A.E. Tears shed over the poetic past: The prosification of rithā al-mudun in al-Saraqustī's "Maqāma Qayrawāniyya" // Journal of Arabic Literature. 2005. № 36(1). P. 1-27.

¹⁷ أبو الحسن الحصري القيرواني - تونس: مكتبة المنار، 1963.
"ديوان ابن رشيق القيرواني" - بيروت: دار الثقافة، 1989.

¹⁸ "ديوان ابن شرف القيرواني" - القاهرة: دار النهضة المصرية، 1976.
أسامة ابن منقذ - "كتاب المنازل والديار" - بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1965.

другие близкие темы. Хотя собранные автором поэтические фрагменты не ограничиваются *riċā' ʿal-mudun*, антология представляет ценный источник для исследователей этого жанра.

Появление одних из наиболее выдающихся образцов поэзии *riċā' ʿal-mudun* связано с эпохой Реконкисты. Еще в 478/1085 г. в руки христиан перешел город Толедо, оплакивание которого цитирует в своем антологическом сочинении Ахмад ибн Мухаммад ал-Маккари (986/1577-1041/1632)²⁰. Однако наибольший масштаб движение Реконкисты приобрело в VII/XIII в.; в этот период были созданы *riċā' ʿal-mudun* Хазима ал-Картаджани (ум. 684/1285) и Абу-л-Бака' ар-Рунди (601/1204-684/1285)²¹. Их касыды впервые были посвящены оплакиванию не одного города, но целой цивилизации, и вобрали в себя все основные мотивы *riċā' ʿal-mudun*.

Постклассическая эпоха (начиная с VIII/XIV в.) представляет собой наименее изученный период в истории жанра. На данный момент не было обнаружено и описано сколько-либо значимых образцов *riċā' ʿal-mudun* этого времени. Тем не менее, если подобные источники будут найдены, их изучение внесет существенный вклад в представление о трансформации жанра оплакивания городов спустя долгое время после их разрушения.

В XX в. мотивы *riċā' ʿal-mudun* были подвергнуты переосмыслению. В поэзии Махмуда Дервиша (1941–2008) и 'Абд ал-Ваххаба ал-Баййати (1926–1999) образы разрушенных андалусских городов символизируют и утраченную родину, и культурное наследие арабов²². Хотя произведения поэтов XX в. и нельзя отнести к *riċā' ʿal-mudun* ввиду типологических различий, их создание было во многом вдохновлено классическими образцами этого жанра. Непрекращающийся интерес арабских авторов к *riċā' ʿal-mudun* свидетельствует о его значимости и необходимости более подробно рассмотреть его жанровые особенности.

²⁰ أحمد ابن محمد المقرئ – "نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب"، الجزء السادس، ص 228-232 – بيروت: دار صادر، 1968.

²¹ "ديوان حازم القرطاجني"، ص 61-62 – بيروت: دار الثقافة، 1964.
"رثاء الأندلس لأبي البقاء الرندي"، ص 34 – كنوز الأندلس.

²² Подробнее см.: Cruz A.C. Modes of loss: Al-Andalus in the Arabic poetic imagination. Berkeley: University of California, 2016.

Жанр *riċā' ʿal-mudun* представляет собой развитие древнейшего мотива арабской поэзии – *wuqūf ʿalā-l-ʔaṭlāl*. Переосмысленный в новых исторических реалиях, плач над следами покинутого становища превратился в оплакивание разрушенных городов. Сохранились все основные элементы этого мотива – описание руин, выражение горя, воспоминание о былом счастье. Если в классической касыде *wuqūf ʿalā-l-ʔaṭlāl* выступал только в качестве зачина, то в поэзии *riċā' ʿal-mudun* оплакивание разрушенных городов стало центральной темой, что объясняет подробную разработку этого мотива.

Авторы *riċā' ʿal-mudun* активно задействовали мотивы *wuqūf ʿalā-l-ʔaṭlāl*. Так, у Ибн Хамдиса есть следующие строки:

Там я остановился, и душу охватил огонь при взгляде обжигающем на те холмы.

Долго длится плач над следами кочевья. О, если бы руины могли видеть или слышать!^{23,24}

Приведенный фрагмент не только тематически близок к традиционному зачину касыды, но и содержит лексику, характерную для *wuqūf ʿalā-l-ʔaṭlāl*: *waqaftu* (я остановился), *ḡulūʿ* (холмы), *diṡna* (следы кочевья), *tuṭillun* – однокоренное с *ʔaṭlāl*. Использование подобной лексики создает устойчивую ассоциацию между разрушенным городом и следами покинутого кочевья.

Корень *ṭulūl/ʔaṭlāl* встречается и в оплакивании Кордовы Ибн Шухайда:

*Среди руин нет никого, кто рассказал бы о любимых – кого о них мы спросим?*²⁵

Связь между *riċā' ʿal-mudun* и *wuqūf ʿalā-l-ʔaṭlāl* реализуется не только на тематическом и лексическом уровне, но и в форме прямых цитат. Так, в оплакивании Валенсии Ибн Хафаджа цитирует знаменитый бейт Абу Таммама «Ты – больше не ты, и дом – больше не дом» (*lā ʔanta ʔanta wa lā ʿad-diyāru diyāru*):

Земля, на чей народ обрушились несчастья и чьей судьбой стало разрушение,

²³ "ديوان ابن حمديس"، ص 307 – بيروت: دار صادر.

²⁴ Здесь и далее перевод с арабского автора доклада.

²⁵ "ديوان ابن شهيد الأندلسي"، ص 109 – القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1969.

Где на площадях написано рукой судьбы: «Ты – больше не ты, и дом – больше не дом»²⁶.

Упомянутый бейт Абу Таммама в очень лаконичной форме выражает основную идею *wuqūf ʿalā-l-ṣaṭlāl* – неминуемости разрушения, единства материальной и духовной утраты. Ко времени его создания структура касыды разрабатывалась и канонизировалась на протяжении нескольких веков; Абу Таммам творчески переосмысляет ее²⁷, концентрируя все содержание традиционного зачина в одном бейте. *Wuqūf ʿalā-l-ṣaṭlāl* фактически де-материализуется, утрачивая связь с образами покинутого становища и обозначая метафизическую скорбь о чем-то безвозвратно ушедшем. В поэзии *riḥāʾ al-mudun* он вновь обретает материальность в описании руин и разрушений. Бейт Абу Таммама выступает как связующее звено между доисламской поэзией с ее образами покинутого кочевья и *riḥāʾ al-mudun* с его оплакиванием разрушенных городов.

Интересное переосмысление мотива *wuqūf ʿalā-l-ṣaṭlāl* в контексте *riḥāʾ al-mudun* представляет *Maqāma Qayrawāniya* Абу ат-Тахира ас-Саракусти. Герой макамы посещает разрушенный город в сопровождении двух спутников-арабов. Однако, вопреки сложившемуся образу, они не останавливаются, плача над руинами, но, напротив, проявляют к ним безразличие²⁸. Этот эпизод отражает изменившееся к VI/XII в. отношение к носителям традиционной бедуинской культуры и новый этап в трансформации мотива *wuqūf ʿalā-l-ṣaṭlāl*.

Традиционный зачин касыды содержит два основных элемента, которые получают дальнейшее развитие в *riḥāʾ al-mudun* – описание покинутого жилища и оплакивание утраты. Поэзия *riḥāʾ al-*

²⁶ أحمد ابن محمد المقرئ – "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب"، الجزء الرابع، ص 455 – بيروت: دار صادر، 1968.

²⁷ О творчестве Абу Таммама в контексте стилистической эволюции арабской поэзии см.: Куделин А.Б. Стилистическая эволюция арабской поэзии VI–IX вв. // Куделин А.Б. Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М.: Языки славянской культуры, 2003.

²⁸ Elinson A.E. Tears shed over the poetic past: The prosification of riḥā al-mudun in al-Saraqustī's "Maqāma Qayrawāniyya" // Journal of Arabic Literature, 2005, № 36(1). P. 17.

itudin возникает на пересечении двух жанров – *riġā' u wasf*. Сочетание элементов описания и оплакивания можно видеть в касыде ал-Хурайми:

О, видел ли ты цветущие сады, чье цветение восхищает смотрящего?

Видел ли высокие дворцы, белые, словно статуи?

Видел ли селения, чьи владельцы посадили зеленые деревья,

В окружении виноградников, пальм и мирта, что привлекают птиц?

Теперь нет никого, и ранит [вид этих садов] – окаменелых,

Безлюдных и пустых – лишь собаки воют в них, и путник не находит и следа [того, что было]²⁹.

Поэт противопоставляет цветущие сады каменной пустыне, дворцы – руинам, пение птиц – лаю собак. Он одновременно и воспеваает былую красоту Багдада, и оплакивает ее утрату. Касыда ал-Хурайми содержит такие характерные для жанра *wasf* образы, как сады, дворцы, цветущие растения. Великолепные дворцы описывает и Ибн Шухайд в оплакивании Кордовы:

И дом, где каждый портик совершенен и нет ни в чем изъяна,

И дворец Омейядов всего полон – полней лишь [дом] халифа³⁰.

В *riġā' al-tudin* встречается и характерное для жанра *wasf* описание прекрасных запахов, таких как благоухание цветов:

И благоухание ее цветов источает аромат, в сравнении с которым блекнет запах амбры³¹.

Однако оплакивание разрушенных городов предполагает и совсем иные описания. Так, ал-Хурайми рисует образ кровопролитного сражения и разрушения Багдада:

Но видел ли ты обнаженные мечи, что обнажил на рынках обнажающий? <...>

Видел ли юношей в пылу сражения с запыленными лицами?³².

²⁹ سهام الصغيري – "بكاء الأوطان في قصيدة رثاء بغداد للخرمي"، ص 45 – بسكرة: جامعة محمد خيضر، 2015.

³⁰ "ديوان ابن شهيد الأندلسي"، ص 110 – القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1969.

³¹ المرجع نفسه

³² سهام الصغيري – "بكاء الأوطان في قصيدة رثاء بغداد للخرمي" – بسكرة: جامعة محمد خيضر، 2015/16.

Контраст между мирной жизнью и сражением на улицах города подчеркивается анафорой «Видел ли ты...» (*hal raḡayta*), которая неоднократно используется на протяжении касыды. Ал-Хурайми словно предлагает читателю сравнить два образа одного города – процветающего и разрушенного. При помощи контраста он подчеркивает горечь утраты.

В то же время в оплакивании некогда прекрасного города возникают мотивы *riḡā'*. Мотив плача использует Ибн Шухайд:

*И мало для Кордовы плача того, чьи слезы обилием подобны роднику*³³.

Корень *bakā'*, характерный для жанра *riḡā'*, нередко встречается и у Абу-л-Бака' ар-Рунди:

*И правоверные мусульмане плачут (tabkī) от горя, как о разлуке с любимым плачет (bakā) влюбленный*³⁴.

Описание некогда прекрасного города и оплакивание его разрушения – тесно связанные и нередко переходящие друг в друга мотивы *riḡā' ʿal-tiḡdūn*.

Зрелище упадка и разрушения городов нередко наводит поэта на мысли о недолговечности всего земного. В этой связи в *riḡā' ʿal-tiḡdūn* прослеживаются элементы жанра *zuhdiyyāt*. Касыда Абу-л-Бака' ар-Рунди проникнута размышлениями о бренности земной жизни, неизбежности смерти и разрушения:

И в самом совершенном есть пороки, а потому не должно человеку прельщаться земной жизнью.

Все, что ты видел, изменится; кого день осчастливил, огорчат многие дни.

*И этот дом ни для кого не сохранится, и ничего не останется прежним*³⁵.

Авторы *riḡā' ʿal-tiḡdūn* нередко не ограничиваются описанием одного разрушенного города и перечисляют великих правителей прошлого, стремясь показать, что все преходяще:

Где венценосные правители Йемена, где их венцы и короны?

*Где постройки Ирама, где персидские владения Сасана?*³⁶.

³³ "ديوان ابن شهيد الأندلسي"، ص 109 – القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1969.

³⁴ "رثاء الأندلس لأبي البقاء الرندي"، ص 40 – كنوز الأندلس.

³⁵ المرجع نفسه، ص 34 – كنوز الأندلس.

В оплакивании андалусского города Бададжуза Ибн 'Абидун ал-Фихри уделяет большое внимание перечислению погибших цивилизаций³⁷. Поэт стремится показать, что все созданное человеком, подобно им, исчезнет без следа. В *riċā' al-mudun* встречается и такой мотив *zuhdiyāt*, как мотив судьбы; подчеркивается ее неизбежность и неумолимость. Характерно частое использование таких слов, как *qadr*, *dahr*, на протяжении развития жанра – от ал-Хурайми до Абу-л-Бака' ар-Рунди. Таким образом, даже на лексическом уровне прослеживается связь между *riċā' al-mudun* и *zuhdiyāt*.

Однако в ряде случаев при виде разрушенных городов авторы *riċā' al-mudun* не выражают покорность судьбе, но обращаются к правителю с призывом восстановить справедливость. Используя элементы жанра *madh*, они стремятся показать, что только восхваляемый способен отомстить захватчикам и восстановить разрушенное. Так, ал-Хурайми в оплакивании Багдада обращается к ал-Ма'муну:

Протяни людям руку милосердия, огради их от разлуки.

*В твоей власти [установить] справедливость, если пожелаешь и согласишься продлить ее*³⁸.

Мотивы *madh* нередки и в поэзии Ибн Хамдиса, который обращался к различным правителям Андалусии с просьбой принять участие в борьбе за сохранение мусульманского господства на Сицилии. Интересно, что само восхваление как второстепенный элемент в *riċā' al-mudun* довольно лаконично и выступает лишь в качестве вводной части к изложению просьбы. В контексте жанровых особенностей *riċā' al-mudun* важно отметить его отличие от такого жанра, как *āl- ḥanīn ṣilā-l-ṭawṭān*. Поэзия *āl- ḥanīn ṣilā-l-ṭawṭān* выражает тоску по родине человека, оказавшегося в добровольном или вынужденном изгнании³⁹. Примером могут служить строки Хатима ат-Та'и (ум. 46/605):

³⁶ المرجع نفسه، ص 35 – كنوز الأندلس.

³⁷ Salem R.M. Exile and nostalgia in Arabic and Hebrew poetry in al-Andalus (Muslim Spain). London: The University of London, 1987. С. 71.

³⁸ سهام الصغيري – "بكاء الأوطان في قصيدة رثاء بغداد للخريمي", ص 30 – بسكرة: جامعة محمد خيضر، 2015/15.

³⁹ О жанре *āl- ḥanīn ṣilā-l-ṭawṭān* см.: Gruendler B. Al-ḥanīn ṭilā l-awṭān and its alternatives in classical Arabic literature // Representations and visions of homeland in modern Arabic literature. Ed. Gunther S., Milich S. Leiden: Brill, 2016.

И сколько бы домов не любил человек, только по первому он всегда тоскует⁴⁰.

Оба жанра имеют зачатки в традиционном зачине касыды – *wuqūf ʿalā-l-ṭaṭlāl* – и развивались в тесной связи друг с другом. Однако если *āl- ḥanīn ṣilā-l-ṭawṭān* предполагает возможность возвращения на родину, то в *riḥāʾ ʿal-mudun* былая красота разрушенных городов предстает как нечто безвозвратно ушедшее. Человека отделяет от родины не только пространственная, но нередко и временная дистанция. Проблематика *riḥāʾ ʿal-mudun* носит более глобальный характер: описание конкретного города выступает прологом к утверждению неумолимости судьбы и недолговечности всего земного. Жанру *āl- ḥanīn ṣilā-l-ṭawṭān*, напротив, свойственна более личностная окраска. Так, в поэзии Ибн Зайдуна воспоминание об эпохе процветания Гранады неотделимо от образа возлюбленной и воспоминаний молодости⁴¹. Таким образом, *riḥāʾ ʿal-mudun* и *āl- ḥanīn ṣilā-l-ṭawṭān* представляют два тематически близких, но все же различных жанра.

Riḥāʾ ʿal-mudun соединяет в себе элементы многих жанров классической арабской поэзии. Жанр зарождается в аббасидскую эпоху и достигает наибольшего расцвета в Андалусии в контексте событий периода удельных правителей (*mulūk at-ṭawāʾif*) и Реконкисты. Относительно позднее формирование и характер эволюции *riḥāʾ ʿal-mudun* объясняют его сложную жанровую структуру. Поэзия *riḥāʾ ʿal-mudun* представляет собой развитие традиционного мотива *wuqūf ʿalā-l-ṭaṭlāl* и заложенных в нем двух элементов – описания и оплакивания. Сочетание мотивов *wasf* и *riḥāʾ* создает контраст, который побуждает либо к размышлениям о недолговечности земной жизни (*zuhdiyyāt*), либо к восхвалению правителя с призывом восстановить справедливость (*madh*). Развиваясь в тесной связи с жанром *āl- ḥanīn ṣilā-l-ṭawṭān*, *riḥāʾ ʿal-mudun* отличается от него большим историческим масштабом и философским наполнением. *Riḥāʾ ʿal-mudun* вбирает в себя мотивы различных жанров, чтобы передать красоту арабских городов и оплакать их разрушение.

⁴⁰

الجاحظ – "الحنين إلى الأوطان"، ص 28 – القاهرة: المكتبة السلفية، 1851.

⁴¹ Salem R.M. Exile and nostalgia in Arabic and Hebrew poetry in al-Andalus (Muslim Spain). London: The University of London, 1987. P. 13.

Библиография

- Куделин А.Б. Классическая арабо-испанская поэзия. М.–Л.: Наука, 1973.
- Куделин А.Б. Стилистическая эволюция арабской поэзии VI–IX вв. // Куделин А.Б. Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М.: Языки славянской культуры, 2003.
- Cruz A. C. Modes of loss: Al-Andalus in the Arabic poetic imagination. Berkeley: University of California, 2016.
- Elinson A.E. Looking back at al-Andalus: The poetics of loss and nostalgia in medieval Arabic and Hebrew literature. Leiden: Brill, 2009.
- Elinson A.E. Loss written in stone. Ibn Shuhayd's rithā' for Cordoba and its place in the Arabic elegiac tradition // Transforming loss into beauty: Essays on Arabic literature and culture in honor of Magda al-Nowaihi. Ed. Hammond M., Sajdi D. Cairo-New York: The American University in Cairo Press, 2008.
- Elinson A.E. Tears shed over the poetic past: The prosification of rithā al-mudun in al-Saraqusī's "Maqāma Qayrawāniyya" // Journal of Arabic Literature. 2005. № 36(1). C. 1–27.
- Gruendler B. Al-ḥanīn ilā l-awṭān and its alternatives in classical Arabic literature // Representations and visions of homeland in modern Arabic literature. Ed. Gunther S., Milich S. Leiden: Brill, 2016.
- Habeeb A. Nostalgia and the East in the Arabic and Hebrew poetry of Islamic Spain. Bloomington: Indiana University, 2015.
- Salem R.M. Exile and nostalgia in Arabic and Hebrew poetry in al-Andalus (Muslim Spain). London: The University of London, 1987.
- أبو الحسن الحصري القيرواني – "تونس": مكتبة المنار، 1963.
- أبو الطاهر السرقسطي – "المقامات اللزومية" – القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982.
- أحمد ابن محمد المقرئ – "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب" – بيروت: دار صادر، 1968.
- أسامة ابن منقذ – "كتاب المنازل والديار" – بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1965.
- الطاهر أحمد مكي – "دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة" – القاهرة: دار المعارف، 1980.
- الجاحظ – "الحنين إلى الأوطان" – القاهرة: المكتبة السلفية، 1851.
- "ديوان ابن الرومي" – بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- "ديوان ابن اللبانة الداني" – عمان: دار الذاكرة للنشر والتوزيع، 2008.
- "ديوان ابن حمديس" – بيروت: دار صادر، 1960.
- "ديوان ابن رشيق القيرواني" – بيروت: دار الثقافة، 1989.
- "ديوان ابن شرف القيرواني" – القاهرة: دار النهضة المصرية، 1976.
- "ديوان ابن شهيد الأندلسي" – القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1969.
- "ديوان المؤتمد ابن عباد" – القاهرة: دار الكتب المصرية، 1951.
- "ديوان الخريمي" – بيروت: دار الكتاب الجديد، 1971.
- "ديوان جازم القرطاجني" – بيروت: دار الثقافة، 1964.
- "رثاء الأندلس لابي البقاء الرندي" – كنوز الأندلس.
- سهام الصغيري – "بكاء الأوطان في قصيدة رثاء بغداد للخريمي" – بسكرة: جامعة محمد خيضر، 2015/16.

Глава 15

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОГО МИФА В ПЬЕСЕ «ИСИДА» НАВАЛЬ АС-СААДАВИ

Египтянка Наваль ас-Саадави (1931–2021) – одна из самых известных представительниц прекрасного пола арабского мира. Основатель и президент Ассоциации солидарности арабских женщин, соучредитель Арабской ассоциации по правам человека, она работала и по своей специальности: хирургом и врачом-психиатром, и занимала ответственные посты в Египте¹. Ее активная деятельность была отмечена целым рядом международных премий², наград и почетных званий³. Творческое наследие Н. ас-Саадави составляет более сорока книг, в большинстве своем – это социально-философские, публицистические, научно-популярные произведения, так или иначе связанные с проблемой эмансипации женщины, ее здоровьем и т.п. Она является также автором ряда романов, рассказов и пьес⁴. Книги Н. ас-Саадави переведены на двадцать иностранных языков⁵.

¹ Наваль ас-Саадави занимала должности в Высшем совете по искусству и общественным наукам города Каира; она была генеральным директором Департамента санитарного просвещения Министерства здравоохранения города Каир, генеральным секретарем Медицинской ассоциации города Каир и врачом Университетской больницы и Министерства здравоохранения Египта, основателем Ассоциации санитарного просвещения и Ассоциации египетских женщин-писательниц, главным редактором журнала «Здоровье» в Каире и редактором журнала «Медицинская ассоциация».

² Международная премия Каталонии (2003), премия Совета Европы «Север–Юг» (2004), Международная премия Инанны в Бельгии (2005), премия Стига Дагермана (2011), премия мира имени Шона Макбрайда.

³ Н. ас-Саадави была почетным доктором Сент-Эндрюсского университета (1997), Брюссельского свободного университета, университета Тромсё, Чикагского университета и др.

⁴ Н. ас-Саадави написаны такие романы, как «Отсутствующий» («'Algā'ib», 1965), «Она была самой слабой» (« Kānat hya al'ad'af», 1972), «Две женщины в

Н. ас-Саадави считали феминисткой, называли арабской Симоной де Бовуар⁶.

Сам термин феминизм в последнее время приобрел в какой-то степени негативную коннотацию благодаря некоторым экзальтированным особам, возмущающимся попытками представителей сильного пола поднести чемодан или открыть дверь. Наваль ас-Саадави была «настоящей» феминисткой, всю свою жизнь она отчаянно сражалась не просто за права женщин, а, скорее, за «равноценность» женщины в мужском мире, за «суверенность» ее души и тела, против любого насилия над ее личностью, пусть даже освященного религиозным предписанием. Несмотря на то, что она выросла в достаточно интеллигентной семье, глава которой работал чиновником в Министерстве образования⁷ и настаивал на том, чтобы его дети получили образование (и именно он научил дочь отстаивать свое мнение), в детстве ее подвергли клиторидэктомии. Эта мучительная калечащая процедура повлияла не только на ее позицию как врача, посвятившего целый ряд книг этой проблеме, но и как общественного деятеля, а также, по-видимому, стала отправной точкой ее негативного восприятия ислама как ответственного за подобного рода насилие над природой человеческого, в частности, женского тела. За ее убеждения она подвергалась преследованию со стороны исламистов, ей угрожали расправой; ее арестовывали, судили и т. п.

Многочисленные публикации о Н. ас-Саадави – это либо краткие сведения о ее личности и деятельности⁸, либо социологические исследования⁹. В том же, что касается ее художественного

одной» («'Imra'atān fī 'imra'a, 1983), «Я научилась любить» («Ta'allamt al-hubb», 2000), «Зейна» («Zaina», 2003) и др.

⁵ На русский язык ее книги не переводились.

⁶ Симона де Бовуар (1908–1986) – французская писательница, идеолог феминизма, представительница философии экзистенциализма, известная также своими атеистическими воззрениями.

⁷ Отец Н. ас-Саадави был сослан на десять лет в маленькую деревню в дельте Нила с запретом занимать какие-либо посты за свою борьбу против британской оккупации Египта и Судана.

⁸ См., например: *Zaydān 'I.*, 2021.

⁹ См., например: *Diallo S.*, 2019 и т.п.

творчества, то оно не привлекало должного внимания исследователей, как зарубежных, так и отечественных, кроме упоминания о ее нескольких романах¹⁰.

Пьеса «Исида» («'Īzīs», написана в 1985, опуб. 2017) является, на наш взгляд, своеобразной квинтэссенцией мировоззрения Н. ас-Саадави, где в драматической канве произведения нашли воплощение философские, морально-этические, социально-политические, гендерные взгляды писательницы.

Любопытно, что в списках трудов Н. ас-Саадави на арабском языке¹¹ не содержится даже упоминания об этом произведении. Текст пьесы, которым мы располагаем, содержит два предисловия: первое – более позднее по времени – датировано мартом 2017 г. (пьеса была опубликована частным издательством¹², выпустившим целый ряд книг Н. ас-Саадави, причем под полными реквизитами издательства присутствует фраза о том, что «издательство не несет ответственности за взгляды и идеи автора»¹³); второе – апрелем 1986 г.¹⁴ На самом деле смысл первого предисловия становится ясным только после прочтения всего произведения, поэтому мы остановимся на нем позднее, во втором предисловии писательница, по существу, излагает мотивацию своего обращения к образу Исиды, вступая в полемику с Т. аль-Хакимом¹⁵. Будучи несогласной с тем, что он представил Исиду исключительно верной женой, Н. ас-Саадави считает, что Т. аль-Хаким, находясь в плену патриархального мировоззрения, не учитывает мифологический образ богини (писательница называет его «исто-

¹⁰ Киритиченко В.Н., Сафронов В.В. История египетской литературы XIX–XX веков. В 2 т. М.: Вост. лит., 2003. С. 2.

¹¹ Один из списков трудов Н. ас-Саадави: URL: <https://www.marefa.org/%D9%86%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B9%D8%AF%D8%A7%D9%88%D9%8A> (дата обращения: 12.06.22).

¹² Издательство «Аль-Хиндави» основано иорданцем Ахмедом аль-Хиндави и базируется в Великобритании.

¹³ *As-Sa 'dāwī N. 'Īzīs*. Windsor: Hindawi Foundation C.I.C. 2017. P. 4.

¹⁴ Мы не нашли подтверждения тому факту, что пьеса «Исида» действительно была издана в 1986 г. Учитывая ее содержание, она вполне могла быть запрещена к изданию, во всяком случае в Египте.

¹⁵ Подробнее см.: Билык И.Е., 2021. С. 136–157.

рическим»)), утверждая, в частности, что именно Исида научила Осириса всему тому, чем он прославился, а не наоборот.

Пьеса «Исида» Н. ас-Саадави имеет четкую архитектуру: она состоит из двух действий и двенадцати сцен (по шесть сцен в каждом), хотя сами сцены строятся автономно, символически проводя читателя по основным вехам мифологической версии развития событий. Между сценами и действиями «угадываются» (исходя из логики происходящего) довольно значительные временные промежутки, не обозначенные автором. Как и Т. аль-Хаким, Н. ас-Саадави не предваряет пьесу списком действующих лиц, читатель знакомится с ними по ходу действия.

Краткое содержание пьесы¹⁶

Пьеса начинается диалогом Величайшего Бога Ра и Сета (первая сцена), в процессе которого выясняется, что Сет выполнил приказ бога и убил свою мать – Нут, богиню Неба, что Ра считает своей победой, провозглашая окончание «эпохи власти Матери Нут» и начало «эпохи божественного Святого Отца, Величайшего Ра»¹⁷.

Бог Ра, будучи в курсе происходящего на земле, и в частности оппозиции Исиды и Осириса, и убеждая Сета в том, что только он достоин наследовать трон Геба – бога Земли, уговаривает его расправиться с братом и сестрой, но понимая, что для Сета важны родственные связи, собирается сделать это самостоятельно. Сет согласен относительно Осириса, но, испытывая искреннюю любовь к Исиде, просит ее пощадить. Глашатаи объявляют о смерти Геба (вторая сцена), и его дети вскрывают конверт с его завещанием в пользу Осириса, которого в тот же момент убивают, и царем провозглашается Сет. Третья сцена переносит читателя-зрителя на «старый египетский рынок», где бесчинствуют солдаты, обирая крестьян. Главнокомандующий

¹⁶ Ввиду того что пьеса не переведена на русский язык, мы приводим ее краткое содержание.

¹⁷ *As-Sa'dāwī N.*, 2017, с. 24. Здесь и далее перевод фрагментов пьесы «Исида» наш. – И. Б.

обнаруживает на шее юной девушки (которая явно ему приглянулась) кулон с изображением Исиды (что искоренялось новыми властями) и под предлогом нарушения уводит ее с собой и насилует. Заплаканная мать пытается разыскать дочь, вызывая о помощи к Исиде.

Исида как будто слышит эхо мольбы крестьянки (четвертая сцена), но воспринимает его как голос Осириса. В диалоге с Маат, которая больше не ощущает себя богиней правосудия после воцарения Сета и гибели Осириса, Исида, не верящая в гибель мужа, настаивает на необходимости сопротивления «до последнего вздоха», как поступала ее мать Нут. Исида плачет, но потом берет себя в руки. Маат и Исида пытаются успокоить присоединившуюся к ним мать похищенной девушки.

Главкомандующий (пятая сцена) пытается убедить Сета в том, что в его царстве все спокойно, народ наслаждается свободой, а Исида, «объявленная» безумной, живет уединенно в своем бывшем доме, который ей больше не принадлежит, поэтому она не представляет никакой опасности, во что Сет не верит. Сет объясняет, как он относится к Исиде, на что его собеседник пытается объяснить, что с женщинами можно общаться только языком насилия. Маат и Исида, вынужденная покинуть свой дом, разговаривают на берегу Нила (шестая сцена). Исида полна решимости бороться против Сета, на что Маат возражает: «Они не успокоятся, пока они не вышвырнут тебя из страны, как изгнали других из тех, кто остался в живых, нам ничего не остается, кроме как эмигрировать, Исида: в мире много стран»¹⁸. Слышится песня Моряка, затем он появляется сам, сообщая, что он в благодарность богине Исиде за свое спасение во время кораблекрушения привез финики из Шама, которые хочет отнести в ее храм: он давно не был на родине и не знал, что все храмы богини разрушены. Не узнав Исиду в ее крестьянской галабийе, но почувствовав ее печаль, он пытается ее успокоить, напомнив ей о Нут и говоря о том, что он не готов забыть «богов добра, милосердия и справедливости» Исиду и Осириса¹⁹. Услышав шум и подозре-

¹⁸ *As-Sa'dāwī N.*, 2017. P. 59.

¹⁹ *Ibid.* P. 62.

вая приближение людей Сета, Исида просит Моряка и Маат скрыться. Появляется Сет, подозревающий, что Исида общалась с каким-то мужчиной. Основной диалог о взаимоотношениях женщины и мужчины (кульминация пьесы) кончается ссорой. Сет грозит вырвать память об Осирисе из сердца Исиды и удаляется, сказав Исиде, что больше не собирается защищать ее от Ра. Вернувшийся моряк предлагает Исиде укрыться в его маленьком доме на берегу озера Манзала.

Второе действие автономно по времени по отношению к первому. События разворачиваются на берегу озера Манзала (первая сцена), где живут Исида, Осирис и их маленький сын Хор. Вокруг них собрались разные люди, дети. Царит спокойная и радостная атмосфера сотворчества и свободы: Исида учит детей писать, крестьяне с удовольствием принимают участие в совместном труде, Манат угощает всех лепешками, все поют, прославляя Исиду и Осириса. С общей картиной дисгармонизирует Жрец, недовольный тем, что больше не получает подношений от прихожан, которых он лишился. Верховный жрец рассказывает Сету о том, что одну из жен Бога Ра соблазнил чернокожий раб (вторая сцена). Бог Ра требует от Сета убить раба, предварительно его оскотив. Сет и Ра сходятся на том, что нельзя верить ни одной женщине.

В третьей сцене мирная жизнь Исиды и Осириса нарушается вторжением солдат Сета, которые задерживают Осириса и заковывают его в цепи. Сет не верит в то, что этот человек, выглядящий как крестьянин с грубыми руками – его брат, хотя тот утверждает обратное. Сет приказывает Главнокомандующему оскотить лже-Осириса и убить его. Тот отказывается, тогда Сет отдает приказ одному из солдат.

Подростий и ставший сильным Хор (четвертая сцена) мечтает отомстить за отца. Исида пытается отговорить сына от поединка: «О, Хор! Мой сын ... Я учила тебя мудрости ... Если эта битва будет на кинжалах, то Сет одержит победу, потому что единственно, чем он владеет – это кинжал, что же касается нас, то у нас есть разум, мудрость, логика, справедливость и закон»²⁰.

²⁰ *As-Sa 'dāwī N. 'Īzīs*. Windsor: Hindawi Foundation C.I.C. 2017. P. 90.

Главкомандующий хочет встретиться с Исидой, а Маат рассказывает ей подробности гибели Осириса. Исида хочет собрать людей, чтобы выступить против Сета и тех законов, которые введены именем Ра.

В пятой сцене Главкомандующий жалуется Исиде на то, что он, убивший за свою жизнь много людей, устал служить этому жестокому режиму и даже не раз хотел покончить жизнь самоубийством. Он до сих помнит богиню Нут и хотел бы сделать что-то доброе перед смертью. Он разработал план убедить Сета в необходимости прилюдного поединка с Хором, но поскольку Хор явно слабее, то он сам хочет убить Сета, напав на него сзади во время сражения.

Последняя, шестая, сцена предваряется ремаркой автора: «Народная площадь превратилась в большой суд, свидетелями которого становятся многие люди ... Крестьяне... купцы, ремесленники, писатели и другие представители общества... Бедняки, крестьяне и рабы расположились на земле»²¹. Сет пытается обвинить Исиду в прелюбодеянии, утверждая, что Хор не является сыном его брата Осириса. Исида выступает в ответ с гневной речью, обвиняя в безнравственности самого Сета. В пылу гнева Сет убивает Главкомандующего, Хор хочет убить Сета, но Исида его останавливает, однако ему удается оскопить Сета. Народ требует сместить несправедливого правителя, люди окружают Исиду и Хора и поют гимн в их честь.

Основные мотивы мифа об Исиде и Осирисе, используемые в пьесе

В целом Н. ас-Саадави использует несколько основных мотивов древнеегипетского мифа, как то упоминание богини Неба Нут и бога Земли Геба (родителей Осириса, Сета, Исиды и Нефтиды), две версии убийства Осириса, любовь Сета к Исиде, рождение Хора (сына Исиды и Осириса), противоборство Сета и Хора, суд над Сетом. Однако автор не сосредоточивается на следовании мифологической сюжетике, более того, ее трактовка основных собы-

²¹ Ibid. P. 97.

тий достаточно произвольна. Так, в сцене оглашения завещания умершего Геба письмо вскрывают его «пять детей»: к четырем известным автор добавляет Хора²², который, по мифу, к тому времени еще не родился, да и в самой пьесе это происходит позднее.

Для драматурга древнеегипетский миф – это прежде всего возможность изложить свои взгляды на современность – своего рода «эзопов» язык.

Проблематика пьесы

В пьесе подвергаются критике современные социально-политические реалии тоталитарного общества: институт власти, основанный на коррупции и насилии, продажный суд, использование армии для подавления недовольства населения и т. п. В этом плане произведение сопоставимо с пьесой «Исида» Т. аль-Хакима. Апелляция к мифологическому времени и пространству дает возможность автору высказывать свою оценку достаточно жестко, не принимая во внимание «цензурные» соображения. Примером такого рода могут служить реплики и диалоги героев, связанные со статусом суда в обществе, например слова Маат: «Какой закон? Он (Сет. – *И. Б.*), меняет законы, как ему заблагорассудится!»²³.

Те же мысли звучат в возражении Главнокомандующего Маат, настаивающей на суде: «Какой суд?! По какому закону? Сет изменил конституцию и закон, он сделал себя Богом Земли после Бога Неба Ра. Что касается судебной системы, то у нас больше нет судей, которые бы судили по справедливости ... Царь Сет купил судей деньгами и должностями подобно тому, как купил писателей, мыслителей и глашатаев»²⁴.

Вместе с тем автор дает и свое представление о том, каким должен быть суд. Так, по предложению Исиды председательствующим в суде выбирают старого Жреца. Вступая в свои права, он обращается к собравшимся: «О, люди, мы сейчас находимся в

²² Ibid. P. 33.

²³ Ibid. P. 90.

²⁴ Ibid. P. 96.

этом справедливом народном суде, и справедливость означает, что право выше силы и выше власти ... любой власти на небе или на земле. Будут править нами на этой площади только логика, справедливость, разум, доказательства и аргументы. И приговор в конце должны вынести вы, люди. Народ – только он обладатель истинной власти...²⁵.

В пьесе нашли отражение и антиклерикальные мотивы, ярко проявляющиеся в позиции Жреца, оказавшегося практически не у дел в той атмосфере, которую создали Исида и Моряк-Осирис в деревушке на озере Манзала: «Любая работа – оскорбление для меня...; мы, жрецы, не работаем и не являемся рабами. Я привык сидеть в храме, и еда сама приходила к моим ногам ... Я ничего не делал, кроме поклонения богам и молитв за них. Это священная работа, боги почитают ее и знают ее мощь ... Однако, кажется, это дело больше не священо, так же как здесь, в этой деревне, поклонение больше не требуется, и никто больше не считает священными богов; мне здесь больше нет места, место для меня только там, где требуется поклонение; боги священны, и у жрецов есть уважение и святость»²⁶.

Еще более жестко звучат антиисламские настроения писательницы. В драматургическую канву включен Величайший Бог Ра как явная аллюзия на мусульманского Аллаха. Бог Ра прежде всего провозглашает монотеизм: «Закончилась эпоха, в которой слабые приравнялись к сильным, а сыновья богов к сыновьям людей, мужчины к женщинам, мы жили в эпоху первобытности и тьмы, в эпоху множественности богов в небе и множественности властей над землей. Отныне на небесах есть только один Бог, Бог Ра – бог Солнца, и есть только один правитель на земле, это Геб, бог Земли»²⁷. Геб здесь рассматривается в большей степени как правитель Земли.

Священная книга Бога Ра также, по всей видимости, является аллюзией Корана: «Да, закон Бога Ра – лучший из всех законов, а его священная книга содержит все добродетели и высшие идеалы,

²⁵ Ibid. P. 98.

²⁶ Ibid. P. 77.

²⁷ Ibid. P. 23.

ты ее читала?» – обращается Сет к Исида, в ответе которой вполне очевидно отношение писательницы к Священной книге мусульман: «Конечно, я читала, в ней он говорит только о его святости, величии, необычайной силе, необычайном гневе и жестокой мести тем, кто сомневается в его существовании или не подчиняется ему, я не прочитала ни слова о справедливости среди людей. Он делит людей на господ и рабов, а в том, что касается женщин, то им нет места у него ни на небе, ни на земле!»²⁸.

Та же идея звучит в словах Исиды на суде: «Проблема, о, председатель, в том, что мир богов и сильных мира сего хочет навязать миру бедных и женщин несправедливый закон рабства, который называется законом Бога Ра. Все люди родились свободными, и все люди равны, нет разницы между человеком и человеком...»²⁹ Подобные представления продиктованы атеистическим мировоззрением автора.

Будучи сама представителем интеллигенции и активно сражаясь с пороками общества, Н. ас-Саадави не может не уделить особого внимания позиции интеллигенции в сложный для страны период времени: пытаясь мобилизовать Маат на борьбу с Сетом, Исида получает в ответ: «Мы одни? Ты и я? Даже мои соратники – писатели и писательницы – отвернулись от нас; Сет соблазнил их деньгами и должностями, и осталось совсем немного тех, у кого совесть жива, но и эти тоже молчат, они боятся мощи Сета, и ничего не делают, кроме как дуют в тростниковые флейты. Мы должны признать реальность и не жить иллюзиями. Ты, Исида – богиня разума, ты не должна продолжать жить иллюзией. Осирис мертв – это реальность. Его убил Сет – это реальность. Он выиграл. Сет победил нас с помощью оружия, кинжалов и силы. Он победил с помощью несправедливости, подкупа и грабежей. Он победил самыми подлыми средствами, но он победил, и мы должны признать поражение и сдаться ... Разве Сет позволит нам сопротивляться? Он преследует нас повсюду, терроризирует тех, кто с нами связывается, мы больше не видим никого, кто бы нас навещал, никто не подходит к нам... все боятся и все мол-

²⁸ Ibid. P. 68.

²⁹ Ibid. P. 102.

чат»³⁰. Такого рода фрагменты показывают понимание автором проблемы разобщенности представителей интеллигенции, корумпированность одних, страх – других, а цель подобных монологов – попытка мобилизовать всех этих людей на борьбу с тиранией, несправедливостью и угнетением.

Исида упрекает подругу: «Слово, если ты его написала, больше не нейтрально, потому что слово – это позиция. Ты думаешь, что ты беспристрастна, потому что ты не с Сетом и не против Сета, однако твоя нейтральная позиция в конце концов – с Сетом, потому что ты знаешь, что он угнетает, убивает, и ты молчишь, и твое молчание помогает ему продолжать угнетать и убивать; ты не так нейтральна, как ты себе представляешь, ты перешла на сторону Сета»³¹.

Разумеется, самое серьезное внимание автор уделяет гендерной теме, причем в разных аспектах. Прежде всего это представление мужчин о том, какими качествами должна обладать женщина. Сет, вспоминая о своем детстве, выдвигает упреки в адрес своей матери Нут: «Что делала моя мать Нут, богиня Неба? Ее разум был занят ночь и день философией, религией, политикой и борьбой за власть. Мы не видели ее, когда я был ребенком, я был лишен материнской нежности, а мой отец лишен заботы жены...»³². Признаваясь Исиде в любви, он говорит о том, какой бы он хотел видеть ее: «Женщина не была создана для власти, она была создана, чтобы быть нежной матерью, мягкой и кроткой женой, которая ждет своего мужа с приветливой улыбкой, добрым лицом и мягким благоухающим телом... Да, это идеальная жена; только муж занимает ее ум и сердце. Как бы я хотел, чтобы ты была для меня такой женой, о, Исида! ... Как я хочу тебя, о, Исида! Я хочу, чтобы ты была моей женой и возлюбленной; ты женщина с нежным сердцем, красивая, ты не создана для того, чтобы сражаться в небесных битвах и земных войнах, ты не создана, чтобы носить эту грубую одежду, ты создана, чтобы носить шелк, спать в постели и оставить битвы для меня. Как сильно я тебя люблю...»³³].

³⁰ Ibid. P. 40.

³¹ Ibid. P. 41.

³² Ibid. P. 68.

³³ Ibid. P. 69.

Полное отрицание самоценности женщины звучит в реплике Бога Ра: «Но проблема в том, что мы сами, без женщины, не можем получить детей, которые унаследуют трон после нас. Если бы мужчина мог забеременеть и родить, то мы бы полностью отказались от женщин»³⁴.

Однако самый яростный протест писательницы связан, естественно, с установлениями и обычаями, которые калечат не только женщин, но и мужчин, что звучит в диалоге двух богинь:

«Маат (с болью): Любой человек из плоти и крови откажется ... Но даже сам зверь не может проделать такую жестокую операцию ...

Исида: Она стала приказом, освященным богом Ра ... Кастрация рабов ... и обрезание девочек.

Маат (хватается за голову): О, богиня Неба Нут! Смилуйся!

Исида: Это зверство! Они не смогли подчинить людей законом и Священной книгой, поэтому прибегли к кастрации и физическому насилию.

Маат: Кто проводит эту зверскую операцию?!

Исида: Командующий армией не смог этого сделать, и его солдаты тоже не смогли ... Ее начали делать жрецы ... У каждого жреца наряду со священной книгой появился скальпель, как бритва цирюльника ...»³⁵

Небезынтересно, что «мужское» обоснование идеи женского обрезания развивают Бог Ра и Жрец: так автор подчеркивает в очередной раз роль религиозного фактора в освящении антигуманной процедуры.

«Бог Ра: ... но как отличить изменницу от верной женичины... Все они (женичины. – И. Б.) доводят меня до слез, когда клянутся, что невиновны.

Сет: Они обладают способностью лгать и обманывать, о Величайший Бог.

Бог Ра: Необходимо найти способ отличить виновную от невиновной.

³⁴ Ibid. P. 81.

³⁵ Ibid. P. 91.

Жрец: Мы опустим ее в воды Нила, о Величайший Бог. Если она останется на поверхности, и святая вода вынесет ее наверх, она невинна и чиста, а если вода даст ей утонуть, то она виновата.

Бог Ра: Идея неплохая, но, боюсь, она потопит всех женщин.

Жрец: В таком случае профилактика лучше лечения, о Великий Бог.

Бог Ра: Что ты имеешь в виду под профилактикой?

Жрец: Чтобы мы очистили женщину от ее чрезмерных желаний, поскольку женщина подобна рабу, ею управляют ее инстинкты. Вождение женщины превосходит ее разум, и мы должны ограничить это вождение, чтобы женщина подчинялась одному мужчине.

Бог Ра: Как мы это сделаем?

Жрец: Мы должны, о Величайший Бог, удалить из ее тела орган похоти обрезанием.

Бог Ра: Ты хочешь, чтобы мы кастрировали женщин, как мы кастрировали этого раба?

Жрец: Да, о Величайший Бог, но если кастрация раба лишает его возможности иметь детей, то женское обрезание только лишает ее желания, и она остается способной рожать.

Сет: Женщина создана для продолжения рода и ни для чего другого»³⁶.

К сожалению, явление женского обрезания еще не ушло в прошлое, существует ряд мусульманских стран³⁷, продолжающих эту жестокую практику. А потому борьба женщин против подобных «традиций» продолжается³⁸.

³⁶ *As-Sa 'dāwī N. 'Izīs. Windsor: Hindawi Foundation C.I.C. 2017. P. 82.*

³⁷ В 2016 г. с инициативой ввести в республике подобную процедуру выступил даже муфтий одной из Северо-Кавказских республик. Правда, потом, столкнувшись с резонансом на свою инициативу, он поспешил объяснить, что его не так поняли.

³⁸ В 1990-е годы вышло несколько книг американской журналистки Джин Сэссон «Принцесса», «Мемуары принцессы», в основу которых легли дневники одной из принцесс саудовского двора. Несмотря на критику, и вполне заслуженную, в частности по поводу примитивности изложения, тем не менее, Султана, героиня книги, сама не подвергшаяся этой процедуре из-за вмешательства европейского врача, всю свою жизнь прилагала усилия, чтобы защитить маленьких представительниц арабского мира от этой операции.

Именно для того, чтобы продемонстрировать читателю-зрителю весь ужас этих обрядов, писательница вводит в драматургическую канву шокирующие сцены: изнасилование (одна из первых сцен); четыре эпизода кастрации (от рабов до Осириса-Моряка) и два эпизода женского обрезания.

Интересно, что развитие данной темы в нарративе мифологизма вполне логично, так как данная процедура имела место и в Древнем Египте, равно как, и кастрация.

По существу, общий пафос произведения – яркая антитеза двух миров: «женского» мира Исида – свободного, радостного, созидательного, где боги работают вместе с людьми, мира, наполненного детскими улыбками, песнями и танцами, – и «мужского» мира Сета–Ра, где царит агрессия, насилие над личностью, жестокие обряды.

Система образов

Образ Исида. Главной героиней пьесы, образом, который драматург разрабатывает с особой тщательностью, является, разумеется, Исида.

Прежде всего Н. ас-Саадави воздаст ей должное как богине мудрости, справедливости, знания. В диалоге Исида и Сета (первое действие, шестая сцена), который можно рассматривать как кульминацию пьесы и как основополагающий в плане гендерной проблематики, ярко проявляется сила и мощь характера Исида, ее духовная стойкость, разум, благородство, способность бороться за свои идеалы. Это явственно звучит и в ее монологе, обращенном к самой себе: «Нет смысла плакать, разве превратится Исида в богиню силы и мудрости, если она будет скорбящей вдовой, оплакивающей своего покойного мужа? Нет! Вытри слезы на глазах, Исида. Я больше не буду плакать сегодня, я превращу слезы в пылающий огонь, я обращу печаль в сияющий свет. Зло не победит добро, Сет не победит Исиду и Осириса. Бог добра все еще жив, пока жива я. Осирис не умер, Осирис жив, Исида вернула ему жизнь ... Восстань, Осирис; ты жив, ты жив в сердце Исида»³⁹.

³⁹ *As-Sa 'dāwī N. 'Īzīs. Op. cit. P. 44.*

И хотя в произведении нет эпизодов, связанных с проявлениями Исидой ее магической силы, Сет, тем не менее, зная Исиду с «детства», считает ее колдуньей, способной оживить душу Осириса (что она и сделала, по интерпретации драматурга). По существу, в отличие от Т. аль-Хакима, максимально демифологизировавшего свою Исиду, Н. ас-Саадави «возвращает» богине ее сакральный статус.

Особый интерес в этой связи представляют рассуждения автора в первом (по времени) предисловии по поводу Евы, Девы Марии и Икиды, которых автор ставит в один ряд, причем Ева у нее обладает большим интеллектом, чем Адам, потому что именно она первая «протянула руку к древу познания», Дева Мария, по существу, более могущественна, чем ее сын, потому что «она оплодотворила сама себя»⁴⁰, и именно ее явления видят люди над храмом в Египте⁴¹, ну, и Исида, соответственно, сильнее, чем Осирис, так как это она оживила его, а не наоборот, к тому же она известная целительница, обладает магией и т. п.⁴² При всем противоречии подобного взгляда, особенно в том, что касается Евы и Девы Марии, ортодоксальной религиозной традиции, автору сложно отказать в логике рассуждений, учитывая ее явно атеистическое мировоззрение. Вместе с тем главенствование женского божественного начала – идея достаточно распространенная. Как правило, ее связывают с матриархатом (как и Н. ас-Саадави), и, возможно, это справедливо, о чем свидетельствуют некоторые древние образцы материальной культуры: так, например, среди экспонатов в хранилище скифского золота в Эрмитаже имеются соответствующие артефакты, подтверждающие наличие у скифов главного женского божества. Однако эта идея присутствует и у некоторых философов и эзотериков⁴³ XIX–XX вв., которых сложно подозревать в приверженности к матриархату.

⁴⁰ *As-Sa 'dāwī N. 'Īzīs. Op. cit. P. 18.*

⁴¹ Вообще, явление Девы Марии наблюдалось в Египте в 1968–1969 гг., но Наваль ас-Саадави говорит о явлении в 1986 г. в храме св. мч. Дамиана в каирском районе Шубра.

⁴² *As-Sa 'dāwī N. 'Īzīs. Op. cit. P. 17–18.*

⁴³ Например, у В.С. Соловьева (1853–1900), философа, мистика и поэта, что нашло отражение в его поэме «Три свидания», и у Д.Л. Андреева (1906–1959) в «Розе мира», где он даже называет свою богиню Звента-Свентана и др.

В любом случае, взгляд на божественное женское начало Н. ас-Саадави достаточно оригинален вообще и для современного арабского мира в частности.

Образ Сета получает несколько иную интерпретацию (по сравнению, как с Т. аль-Хакимом, где он только злодей, так и с А.А. Бакасиром⁴⁴, где он еще и ловелас). В пьесе Н. ас-Саадави Сет не так однозначен. Несмотря на то, что он убивает нескольких человек, в том числе и свою мать Нут, а также приказывает убить Хора, тем не менее, ему свойственны и какие-то проявления человечности. Он действительно любит Исиду, и в борьбе с Осирисом им руководит прежде всего ревность, но если мы вспомним древнеегипетский миф, то ведь и там основным мотивом убийства Осириса Сетом стала именно любовь к Исиде, а не желание занять трон, т.е. в этом случае Н. ас-Саадави использует именно мифологический сюжет. Сет до последнего сопротивляется Ра, настаивающим на убийстве Исиды, и сдается в самый последний момент.

Образ Осириса представлен автором достаточно оригинально: Исида верит, что Осирис жив. Как бы отвечая на ее зов, приплывает Моряк, который затем, дав пристанище ей и Маат, чтобы защитить их от преследований Сета, становится ее мужем и называет себя Осирисом. Сет же не узнает в нем своего брата. Авторская трактовка образа становится понятной только из реплики Сета, обращенной к Ра: «Нет! Не убивай ее! (Об Исиде. – *И. Б.*). Я не хочу ее убивать, она станет мученицей и ее душа вознесется на небо. Души мучеников еще сильнее, чем их тела. Ее имя будет еще популярнее в народе, ее святость станет для них (людей. – *И. Б.*) еще сильнее, и они будут поклоняться ей все больше и больше. Смотри, что случилось с Осирисом после того, как мы его убили? Ты думаешь, что он умер? Никогда! – он жив и, возможно, еще более жив, чем раньше, люди цепляются за иллюзии и фантазируют, что Исида вернула его душу. Люди в нашей стране невежественны и не различают правду от лжи и реальность от иллюзии».

⁴⁴ *Bākaṣīr* 'А.А. 'Ūzīṭis. Каир, б/г. Подробнее о пьесе А.А. Бакасира см.: *Билык И.Е.* Пьеса «Осирис» Али Ахмеда Бакасира и интерпретация древнеегипетских мифологических мотивов // *Арабская филология: традиции и современность. Труды Института востоковедения РАН, М., 2018. Вып. 18. С. 75–96.*

люзии»⁴⁵. По трактовке автора, Исида «вдохнула» в благородного Моряка душу Осириса, и этот «новый» Моряк-Осирис стал воплощением ее мужа благодаря его сильной любви к ней. Так Н. ас-Саадави «обходит» пикантный мотив мифа о рождении Хора, последовавшем намного позже смерти Осириса.

Образ Главнокомандующего – достаточно интересен, и прежде всего тем, что данный герой проходит определенную эволюцию: от полного подчинения Сету и выполнения любых его приказов, от грубости и агрессии (именно он насилует девушку-крестьянку) до осознанного выступления против своего господина. В начале пьесы в уста этого героя автор вкладывает формулировку жесткого отношения к женщине, к которому тот хочет приобщить Сета: «Я, о мой повелитель, в моей связи с женщиной не знаю ничего другого, кроме изнасилования, и нет иного способа контролировать женщин, кроме как силой»⁴⁶. Но потом он отказывается исполнить приказ Сета – оскотить Осириса, ему это кажется слишком «низким». Договариваясь с Маат о тайной встрече с Исидой, он объясняет ей: «Ты можешь мне не верить, я не раз пытался покончить жизнь самоубийством, но я струсил и отступил и наконец я решил вступить в ряды Исиды. Я сказал себе: если смерти не избежать, то лучше я умру, поддерживая добро, вместо того чтобы умирать, поддерживая несправедливость, ты должна понять эти чувства, о Маат, о богиня истины и справедливости... я до сих пор помню богиню неба Нут, несмотря ни на что, и говорю себе, прежде, чем умереть: я умру и встречу с ней в загробной жизни, пусть я сделаю что-нибудь доброе, несмотря на все мои ошибки и злодеяния, потому что человек направлен по своей природе на добро»⁴⁷. В плане «перехода в стан врага» этот персонаж сопоставим со Старостой Т. аль-Хакима, но Старосту Исида подкупила за половину своих драгоценностей, а Главнокомандующий – это «идейный» борец. В конце пьесы он погибает от рук Сета.

В произведении есть еще несколько персонажей, как действующих, таких как Маат – богиня справедливости, своего рода «на-

⁴⁵ *As-Sa 'dāwī N. 'Īzīs*. Op. cit. P. 48.

⁴⁶ Ibid. P. 55.

⁴⁷ Ibid. P. 93.

персница» Исида, разделяющая ее взгляды и помогающая ей, Хор – появляющийся в двух сценах, но практически не несущий какой-либо смысловой нагрузки (скорее, его присутствие обусловлено данью мифу), так и просто упомянутых: родители Исида, Нефтиды, Сета и Осириса – Геб – бог Земли, Нут – богиня Неба, Тот и Мустат (явно заимствованные у Т. аль-Хакима) и др.

В пьесе мы постоянно наблюдаем любопытное перекрещение хронотопов, чего мы не встречали в других произведениях мифологизма, где авторы старались в большей степени воспроизвести реалии древнего мира. У Н.ас-Саадави в одной из первых сцен фигурируют спички, которых «не нашлось» у матери-крестьянки, чтобы сжечь изображение Исиды – кулона на шее ее дочери, из-за чего с той и произошло драматическое событие; Маат вспоминает, как в детстве Сет ломал каламы и Исиды и разрывал ее тетрадки; дети Геба вскрывают конверт с его завещанием и т.п. Подобное взаимное проникновение мифологического времени и пространства и современных реалий показательны для стилистики автора.

В том, что касается возможной сценической постановки пьесы «Исида», то она представляется несколько проблематичной, и это не только из-за достаточно большого количества шокирующих мизансцен (наличие которых можно объяснить желанием автора заставить читателя-зрителя ощутить весь ужас изображаемых им событий), но и многочисленные объемные монологи персонажей, к тому же очень насыщенные в плане философско-социальной проблематики. Так что, на наш взгляд, «Исида» Н.ас-Саадави – это, скорее, «пьеса для чтения». Авторские ремарки, связанные с рекомендациями по реализации той или иной сцены, – минимальны, а по поводу декораций, костюмов, имиджа героев – они практически отсутствуют.

И наконец, становится ясным смысл второго по времени предисловия к пьесе, где Н.ас-Саадави рассказывает о своей подруге (не называя ее). По всей видимости, эта дама – правозащитница, она любит путешествовать, и по возвращении в страну ее часто задерживают при въезде то на несколько часов, то на несколько дней. Вместе с ней в «карантинной» камере сидит известный парикмахер, работающий в фешенебельном квартале Каира, к которому приходил стричься некий хаджи Мансур, утверждавший, что

Земля держится на двух рогах быка и все земные катаклизмы происходят от того, что бык перекидывает земной шар с одного рога на другой; в ответ парикмахер рассказывал ему о Галилее, но тот категорически отказывался верить⁴⁸. Поначалу кажется, что эта история никак не соотносится с текстом произведения, на самом же деле, приводя ее, автор как бы проводит параллель между бесправным положением женщины от мифологического времени до современности, с одной стороны, и с другой стороны, наглядно показывает, что жестокие обычаи современности поддерживаются вот такими малообразованными хаджи, пребывающими в плену средневековых взглядов. Представляя жизненный путь Н. ас-Саадави, можно предположить, что, рассказывая о «подруге», она имеет в виду себя.

Образ Исиды, созданный Н. ас-Саадави, оказался настолько значимым для нее, что автобиографическую книгу, написанную позже на английском языке, она так и назвала: «Дочь Исиды» («A daughter of Isis: the autobiography of Nawal El Saadawi»)⁴⁹.

Воплощая именем Исиды свою парадигму духовных ценностей, Н. ас-Саадави выразила собственную позицию, которую можно определить как исторический оптимизм, потому что она верила в такой мир, где Добро, Свет, Любовь в конце концов одержат убедительную победу над Злом, Агрессией, Ненавистью. Эта идея заложена и в самой природе древнего мифа, делая его трансцендентным, а соответственно, и современным, и именно поэтому обращение к мифологическому материалу дает авторам плодотворную возможность рассмотрения и реконструкции через его призму реальности любого социума.

Библиография

Билык И.Е. Интерпретация мифа об Осирисе и Исиде в произведениях Тауфика аль-Хакима // Зеркала. Современные направления исследований арабской филологии в России: колл. монография. М.: ИВ РАН, 2021.

⁴⁸ *As-Sa'dāwī N. 'Īzīs*. Op. cit. P. 7–11.

⁴⁹ *As-Sa'dāwī N.* 1999.

- Билык И.Е.* Пьеса «Осирис» Али Ахмеда Бакасира и интерпретация древнеегипетских мифологических мотивов // Арабская филология: традиции и современность. Труды Института востоковедения РАН. М., 2018. Вып. 18.
- Кирипиченко В.Н., Сафронов В.В.* История египетской литературы XIX–XX веков. В 2 т. М.: Вост. лит., 2003. Т. 2.
- Diallo S.* The Illusion of a Truth and the Effective Collective Myth of Transformation in Nawal El Saadawi's *A Daughter of Isis*. Dakar, 2019. URL: https://books.google.ru/books?hl=ru&lr=&id=RkAhBQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT4&dq=nawal+el+saadawi+isis&ots=nHbxA2nn8b&sig=eIehdhq6Ot-97_Va25MRNbXDILE&redir_esc=y#v=onepage&q=nawal%20el%20saadawi%20isis&f=false (дата обращения: 6.03.2022).
- El Saadawi N.* A daughter of Isis: the autobiography of Nawal El Saadawi, 1999. URL: <https://books.google.com/books?hl=ru&lr=&id=I9vqMossOjoC&oi=fnd&pg=PA1&dq=nawal+el+saadawi+isis&ots=c7vo2MPmqA&sig=rACSasdww-H-VviFe12GWDm2zbY> (дата обращения: 10.05.2022).
- Bākaṭīr* 'A. 'A. 'Ūzīrīs. Каир, б/г.
- Al-Ḥakīm T.* 'Īzīs. Каир, 1955.
- Zaydān* 'I. Man hya Nawāl as-Sa'dāwī? 2021. URL: <https://www.elwatan-news.com/news/details/5387255?t=push> (дата обращения: 21.06.2022).
- As-Sa'dāwī N.* 'Īzīs. Windsor: Hindawi Foundation C.I.C. 2017.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Билык Ирина Евгеньевна – к. филол. н., доцент, независимый исследователь.

Блинов Андрей Андреевич – к. филол. н., старший научный сотрудник Отдела языков народов Азии и Африки Института востоковедения РАН.

Богданова Юлия Александровна – ведущий научный редактор Большой российской энциклопедии, преподаватель-исследователь ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова.

Бутакова Дарья Дмитриевна – магистр, аспирантка ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, преподаватель арабского языка РАНХиГС.

Валеев Рамиль Миргасимович – д. и. н., профессор, Казанский федеральный университет.

Валеева Роза Закариевна – к. пед. н., доцент, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова.

Василюк Оксана Дмитриевна – к. и. н., старший научный сотрудник Института востоковедения им. А.Е. Крымского.

Кириллина Светлана Алексеевна – д. и. н., зав. кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова.

Кухарева Елена Владимировна – к. филол. н., доцент; доцент кафедры языков Ближнего и Среднего Востока МГИМО (У) МИД России.

Кямилев Саид Хайбулович – к. филол. н., старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН.

Лебедев Владимир Васильевич – к. филол. н., доцент ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, доцент факультета мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ.

Микульский Дмитрий Валентинович – д. и. н., главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН.

Николаева Мария Владимировна – к. филол. н., старший научный сотрудник Отдела литератур народов Азии ИВ РАН, доцент МГЛУ.

Оляндэр Анастасия Ивановна – магистр востоковедения и африканистики, аспирантка ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова.

Орлова Елизавета Дмитриевна – магистрант ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, переводчик посольства Объединенных Арабских Эмиратов в РФ.

Осипова Кристина Тиграновна – к. филол. н., доцент кафедры арабской филологии ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова.

Прохогина Светлана Викторовна – д. филол. н., профессор, член Союза писателей РФ, главный научный сотрудник ИВ РАН.

Шуйская Наталья Михайловна – к. филол. н., доцент кафедры языков стран Ближнего и Среднего Востока МГИМО (У) МИД РФ.

Научное издание

ПРОБЛЕМЫ АРАБСКОЙ ФИЛОЛОГИИ

Корректор *М.Я. Колесник*

Технический редактор и верстальщик *Г.М. Абишева*

Дизайн обложки *П.А. Трошина*

Общероссийский классификатор продукции
ОК 034-2014 (КПЕС 2008):

58.11.12 – Книги печатные профессиональные, технические и научные

Подписано в печать 03.10.2023. Формат 60×90/16

Усл. печ. л. 19. Тираж 300 экз. Зак. №

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)
Научно-издательский центр, заведующий *А.О. Захаров*
107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12

Архив-каталог книг ФГБУН ИВ РАН – на сайте <https://book.ivran.ru>

Сообщения об опечатках, ошибках и неточностях, обнаруженных в книгах, изданных ФГБУН ИВ РАН, отправлять на адрес электронной почты izd@ivran.ru



Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в типографии ООО «Амирит»

410004, Россия, г. Саратов, ул. Чернышевского, д. 88

Тел.: +7(800)700-86-33, +7(8452)24-86-33

E-mail: zakaz@amirit.ru. Вебсайт: <http://amirit.ru>