

891.7.09

.4.644

А. А. ДОЛИНИНА

**ОЧЕРКИ
ИСТОРИИ
АРАБСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ
НОВОГО
ВРЕМЕНИ**

Египет и Сирия

Д. М. Д. М.

Д 544
ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ им. А. А. ЖДАНОВА

А. А. Долинина

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ
АРАБСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ
НОВОГО ВРЕМЕНИ.

Египет и Сирия.

ПУБЛИЦИСТИКА 1870—1914 гг.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1968

8 И (Араб)
Д 64

Ответственный редактор
В. И. БЕЛЯЕВ

Книга задумана как учебное пособие для студентов-востоковедов, изучающих историю арабской литературы нового времени, и посвящена публицистике Египта и Сирии в последней четверти XIX — начале XX в. Она содержит общую характеристику важнейших идейных течений и состояния публицистики в этот период, а также очерки жизни и деятельности крупнейших ее представителей.

7-2-2
104-68

468368

Анна Аркадьевна Долинина

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ НОВОГО ВРЕМЕНИ.

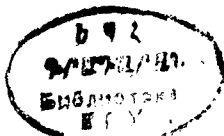
Египет и Сирия. Публицистика 1870—1914 гг.

*Утверждено Ученым советом
Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова*

Редактор *А. А. Янгаева*
Технический редактор *Л. Ш. Береславская* Корректор *Л. Л. Родичев*

Сдано в набор 14/II 1968 г. Подписано к печати 25/VI 1968 г. А-01798
Формат 84×108^{1/2}. Бум. № 1 Печ. л. 4,5. Усл. п. л. 7,56. Уч.-изд. л. 7,54
Тираж 2600 экз. Изд. № 2094. Зак. № 160. Цена 48 коп.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука».
Москва, Центр, Армянский пер., 2
3-я типография издательства «Наука». Москва К-45. Б. Кисельный пер., 4



Общественные и религиозные движения в Египте и Сирии конца XIX — начала XX в., вызванные к жизни необходимостью избавиться от феодальных пережитков и способствовать утверждению новых форм общественных отношений, борьба против закабаления Египта европейским капиталом, восстание Ораби-паши (1881—1882), трагически закончившееся английской оккупацией страны; новая волна национально-освободительного движения в период «пробуждения Азии», создание первых буржуазных политических партий в Египте и Сирии, младотурецкая революция 1908 г. — все эти важные события и перемены в жизни арабских стран явились действенными факторами и для литературного развития. Они обусловили небывалый расцвет прессы, публицистических жанров, вдохнули новую жизнь в поэзию и художественную прозу, заставили литераторов обратиться к патриотическим темам, к отражению современности.

Эта эпоха формирования арабской национальной буржуазии и роста национального самосознания играет для Сирии и Египта роль эпохи Просвещения, когда, говоря словами Ф. Энгельса, «мыслящий рассудок стал единственным мерилем всего существующего»¹. Это — период борьбы против феодализма, против его социально-экономических норм, политических учреждений, эпоха складывания антифеодальной идеологии. Передовые мыслители и политические деятели Египта и Сирии, подобно деятелям европейского Просвещения, подвергают критике и пересмотру на основе рационалистического принципа весь образ жизни арабского мира: нравы и

¹ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 20, М., 1961, стр. 16.

обычай, семейный уклад, государственные учреждения, внешнюю политику, систему образования — все, включая религию. На первый план ими выдвигается задача просвещения широких народных масс как историческая необходимость и надежное средство победы новых идей. Для арабских просветителей, так же как и для европейских, характерен исторический оптимизм, вера в прогресс и торжество разума.

Именно в этот период начинают складываться и новые эстетические воззрения, в основе которых лежит принцип воспитательного значения литературы, зарождаются новые литературные направления, отвечающие запросам новой эпохи и по-своему, в иных условиях и в несколько ускоренном темпе, повторяющие процесс возникновения и борьбы направлений в европейских литературах в эпоху формирования буржуазного общества.

Классицизм, зародившийся в Египте и Сирии во второй половине XIX в., не успев достиг своего расцвета, встречает атаки идущих ему на смену новых направлений — романтизма и сентиментализма, которые подготовили развитие критического реализма.

Новый подход к отражению жизни влечет за собой поиски в области формы. Литераторы пытаются приспособить традиционные формы касиды и макамы к современному содержанию. Одновременно они обращаются к новым для арабской литературы жанрам исторического романа, эссе, стихотворения в прозе. Появляются первые опыты создания новеллы.

Постепенно вырабатываются новые стилистические нормы: на смену излюбленной в позднее средневековье цветистой рифмованной прозе — садж'у — приходит «свободный», по выражению арабских историков литературы, прозаический стиль, заимствовавший ясность и четкость у арабских классиков VIII—IX вв. Во всех этих процессах перекрещивались стремления к возрождению арабских классических традиций и к освоению опыта европейской литературы, главным образом французской и английской. При этом наряду с поверхностным подражанием западным образцам мы встречаем творческое восприятие, усвоение и органичное использование заимствованных идей и форм. Продолжает развиваться переводческая деятельность.

Все это позволяет охарактеризовать описываемый

период в истории культуры арабских стран именно как эпоху Просвещения, ибо при всем своем своеобразии он насыщен тем же самым историческим смыслом, что и Просвещение европейское. При этом запоздалый характер арабского Просвещения сделал естественным усвоение его деятелями идеологии Просвещения европейского, которая во многом отвечала потребностям нового развития арабской общественной мысли.

На судьбы литературы 1870—1914 гг. наложила своеобразный отпечаток эмиграция арабской интеллигенции, на что указывал в свое время академик И. Ю. Крачковский. Эмигрировали в Европу (чаще всего в Париж) не только отдельные политические деятели, но и переносились запрещенные на Арабском Востоке издания, такие, например, как антибританские газеты «Абу Наддара зарка» («Человек в синих очках», 1877—1910) Йа'куба Санну или «Аль-Урват аль-вуска» («Крепчайшая опора²», 1884) Джамаль ад-Дина аль-Афгани и Мухаммеда Абдо. Мы сталкиваемся также с явлением массовой эмиграции интеллигенции из Сирии, где турецкий гнет был особенно сильным. Многие представители сирийской интеллигенции, писатели и журналисты начиная с 70-х годов перебираются сами и переносят свои периодические издания в Египет, где в период правления хедива Исмаила (1863—1879) наблюдается известный экономический и культурный подъем.

Эмиграция продолжается и в годы английской оккупации Египта: здесь цензурные условия были легче, чем в других районах Османской империи, разумеется, для изданий, направленных против турецкого господства и лояльных по отношению к англичанам.

Так Египет становится основным очагом развития арабской публицистики и прессы, но именно сирийцам египтяне обязаны рождением своих выходящих до сих пор крупнейших газет, как, например, «Аль-Ахрам» («Пирамиды», с 1876 г.; первый редактор — Бишара Такла), и журналов «Аль-Муктатаф» («Сборник», с 1885 г.; первые редакторы — Йа'куб Сарруф и Фарис Нимр) или «Аль-Хилаль» («Полумесяц», с 1892 г.; первый редактор — Джирджи Зейдан).

В Египте в этот период жили и работали известные сирийские публицисты Адиб Исхак и Абд ар-Рах-

² Имеется в виду ислам.

ман аль-Кавакиби, поэт, драматург и публицист Наджиб аль-Хаддад, ученый историк и филолог, создатель жанра исторического романа Джирджи Зейдан, философ-вольнодумец Фарах Антун и многие другие. По словам их современника — египетского писателя аль-Манфалутти, эти сирийцы «вырастили в бесплодных пустынях Египта побегу усердия и труда, смелости и отваги, энергии и независимости. Они научили сынов Египта сочинять и переводить, издавать газеты и журналы и превращать это благородное занятие в профессию»³.

Очень многие сирийцы эмигрировали в Америку, главным образом в Соединенные Штаты и Бразилию. С конца 70-х годов сюда потянулись в поисках заработка торговцы, ремесленники, крестьяне, интеллигенция. К началу первой мировой войны в Америке находилось около четверти всего населения Сирии. С 90-х годов здесь начинают издаваться на арабском языке газеты, журналы и книги, создаются литературные и научные общества и кружки, действующие в совершенно иных условиях, чем на родине.

Таким образом, эмиграция определила, с одной стороны, то, что на этом этапе сирийская и египетская литературы развивались как нечто единое; а с другой — то, что возникает «сиро-американская школа» — обособленная и своеобразная литература арабских эмигрантов в Америке.

Настоящая книга является первым из задуманной автором серии очерков о литературе арабского Просвещения. Именно в публицистике ярче всего отразились и противоречивая история арабской общественной мысли и борьба за обновление литературного стиля, без которых была бы непонятной вся история арабской литературы тех лет. С публицистикой связана деятельность ряда крупнейших литераторов Сирии и Египта конца XIX — начала XX в. Поэтому автор не ограничивается общей характеристикой публицистики того времени, а считает необходимым дать очерки жизни, общественно-политических взглядов и литературной деятельности важнейших ее представителей.

³ Аль-Манфалутти, Джирджи Зейдан, — «Ан-Назарат», III, Каир, 1923, стр. 135.

Модернизм в исламе

К концу 70-х годов движение просветительства и возрождения арабской культуры, распространившееся в Египте и Сирии с начала XIX в., вступает в новую фазу своего развития, став неотъемлемой частью борьбы за свободу и независимость и основой широко религиозного течения, известного под названием мусульманского модернизма, или мусульманской реформации, сыгравшего важную роль в общественной жизни арабских стран.

К этому времени в исламе назревал переворот, подготовленный всем ходом истории этих стран в XIX в., в период так называемого арабского возрождения, развивавшегося под знаком стремления к ликвидации пережитков феодализма и экономическому и культурному подъему Арабского Востока до европейского уровня.

Идейной опорой феодализма были ортодоксальные мусульманские юридические толки, которые сложились в средние века, давно превратились в тупую схоластику и никак не соответствовали запросам и устремлениям XIX в. Ислам на том уровне оказывался серьезным препятствием всякому материальному и духовному прогрессу. Освященные религией средисвековые философские, естественнонаучные и социологические воззрения, вопросы о политическом строе, о правах человека, о семейном укладе — все необходимо было пересмотреть.

Таким образом, чтобы двигаться вперед, нужна была новая идеология, которая могла возникнуть в ту пору только в рамках ислама, господствовавшего над умами всех слоев населения. Поэтому возникла настоятельная потребность приспособить религию к задачам нового времени, освятив ею новые идеи века.

Так родился модернизм в исламе.

Значение этого движения станет особенно ясным, если мы обратим внимание на отношение Арабского Востока к культуре Запада, оказавшей большое влияние на арабское просветительство. Для представителей передового отряда просветителей, таких, как египтяне Рифа'а ат-Тахтави (1801—1873), Али Мубарак (1823—1893) или сирийцы Френсис Марраш (1836—1873), Бутрус аль-Бустани (1819—1883) и другие, уже в середине XIX в. характерно серьезное, органическое восприятие нового, его переработка для нужд возрождающейся культуры и борьбы за освобождение.

Наряду с этим и в науке, и в литературе, и в повседневной жизни часто встречалось поверхностное заимствование всего европейского, модного, и презрительное отношение к арабской древности; этому особенно была подвержена эмигрантская молодежь.

Отметим, что возникла и реакция против всего нового: обычаев, идеологии,— стремление во что бы то ни стало сохранить свой внешний облик, все обычаи, старинное мусульманское мировоззрение. В литературе это выражалось в протесте против переводных книг, в стремлении культивировать старые темы и формы, сохранить в неприкосновенности классический язык, словом, в стремлении отгородиться от жизни.

Этот консерватизм имел глубокие корни в народном сознании и усугублялся тем, что европейская культура была культурой колонизаторов и арабы у себя на месте чаще знакомились с такими сторонами европейской «цивилизации», как питейные заведения, публичные дома, употребление наркотиков. Это вело порой к полному отрицанию значения европейской культуры и умело использовалось реакционными мусульманско-феодальными кругами в борьбе против прогрессивных сил.

И в этой борьбе защитники прогресса и реформ должны были опираться в первую очередь на религию.

Основоположником движения за обновление ислама был известный афганский ученый и политический деятель Джамаль ад-Дин аль-Афгани (1839—1897), в 70-х годах живший в Египте. Джамаль ад-Дин пропагандировал идею объединения мусульманских народов в единый халифат, свободный от европейского вмешательства. Для этого, по его мысли, необходимо было

приспособить ислам к запросам сегодняшнего дня, и тогда мусульмане смогут освободиться от суеверий, просветить свои умы знаниями и установить свой независимый порядок.

Идею модернизации ислама поддержали наиболее прогрессивные ученые-богословы из аль-Азхара во главе с шейхом Мухаммедом Абдо. Однако, толкуя Коран и сунну в духе времени, Абдо и его последователи доказывали, что они только возвращают первоначальную чистоту мусульманской религии, которая за свою многовековую историю покрылась казуистическими и схоластическими наслоениями, исказившими ее облик и превратившими ее в набальзамированный труп. Действительно, рационалистически-религиозные представления модернистов о боге как об источнике движения жизни, признание реально существующего объективного мира, защита свободы воли и роли человеческого разума имеют достаточно старинные корни, восходящие еще к учению му'тазилитов (VIII—IX в.в), но, разумеется, переосмысленному по-новому.

Модернисты исходили из того принципа, что ислам является мировой религией, годящейся для всех народов, времен и культурных условий; он свободен от всего, что бы противоречило современной цивилизации. Они стремились доказать, что в Коране содержатся намеки на все современные научные открытия. Так, например, фраза из суры 2 (стих 250) «Сколько небольших отрядов победило отряд многочисленный с дозволения Аллаха» толковалась Мухаммедом Абдо как указание на дарвиновскую теорию естественного отбора. В стихе о том, как Аллах сказал небесам и земле: «„Приходите добровольно или невольн!“» И сказали они: „Мы приходим добровольно“» (41, 10), иранский теоретик мусульманского модернизма, Сеййид Керамат Али, видел указание на вращение Земли вокруг Солнца, а слова: «Ты не найдешь для установления Аллаха перемены!» (33, 62) рассматривал как намек на закономерность исторических процессов.

Модернисты находили в Коране и обоснование для социального прогресса. Так, Мухаммед Абдо доказывал, что такой, казалось бы, освященный Кораном обычай, как многоженство, на самом деле не рекомендуется Аллахом, ибо после стиха, разрешающего му-

сульманину иметь четырех жен, следуют слова: «А если боитесь, что не будете справедливы, то — [женитесь] на одной» (4, 3). Но кто же из простых смертных может быть одинаково справедливым к четырем женам? Следовательно, моногамия предпочтительнее. И так далее.

Авторитетом религии поддерживались идеи коллегияльного управления (шūrā); на основании соответствующего толкования стихов Корана о прибыли (30, 38 и др.) Мухаммед Абдо, будучи муфтием Египта, издал фетву о разрешении процента (рабā), давая тем самым религиозную санкцию на извлечение прибыли в капиталистическом производстве и финансовых операциях.

Модернисты стремились показать, что ислам освящает и национально-освободительную борьбу. Шейх аль-Кавакиби, например, объяснял, что смысл мусульманского символа веры «Нет бога, кроме Аллаха» таков: люди не должны подчиняться никому, кроме Аллаха, т. е. должны бороться против тех, кто лишает их свободы и требует покорности.

Пропаганде этих идей служили специальные печатные органы модернистов: газета «Аль-Муаййад» («Поддерживаемый богом») и журнал «Аль-Манар» («Маяк»).

Приверженцы ортодоксального богословия, казуистический характер которого постоянно высмеивали модернисты, встречали новое течение в штыки, полемика возникала самая ожесточенная. Однако учение Джамаль ад-Дина и деятельность египетских реформистов во главе с Мухаммедом Абдо приобретали все больше и больше сторонников. В том или ином виде обновление ислама наложило отпечаток на всю литературу этого периода.

Идея возрождения былого величия ислама и арабского мира пронизывала все области литературы: публицистика, опираясь на новое учение, боролась за социальные преобразования и политическую свободу, постоянно напоминая арабам об их исторических заслугах, стремясь воскресить их веру в свои силы; в прозе и драматургии эта идея повлияла на возникновение жанров исторического романа и исторической трагедии; в поэзии также зазвучали историческая и героическая темы — поэты воспевали былую славу арабов и ислама.

Литературе этого периода был свойствен просветительский пафос — пафос борьбы с феодальными пережитками, стремления к широкому просвещению народа и национальной независимости. Это — наиболее характерная особенность просветительства в колониальных и зависимых странах, в частности на Арабском Востоке. Знаменем просветительства здесь был обновленный ислам, приспособленный к требованиям рационалистического мышления, к политическим и общественным задачам, ислам, оправдывающий и поддерживающий становление буржуазного строя и буржуазный прогресс.

В этом движении учение мусульманских реформистов порой своеобразно сочетается с идеями французского просвещения. Арабские просветители знакомятся с трудами Руссо, Монтескье, Фурье, Альфиери и др. Очень близкими им по духу оказываются представления о свободе и равенстве как о естественных правах человека, учение о законах, соответствующих условиям жизни данного общества и охраняющих естественные права человека, о всеобщей ассоциации, об умеренном накоплении, ненависть к феодальной аристократии и абсолютизму — словом, идеи периода формирования в Европе буржуазного общества.

Последователи Джамаль ад-Дина аль-Афгани, как и европейские просветители, стремились ко всеобщему благу. Они не видели противоречий в том свободном от европейцев просвещенном халифате, идею которого пропагандировал Джамаль ад-Дин. И хотя это движение не носило такого фанатически-религиозного и реакционного характера, как выросший из него впоследствии панисламизм, но предпосылки для подобного перерождения существовали с самого начала. Джамаль ад-Дин проповедовал идеи религиозной терпимости; среди его учеников и последователей были и немусульмане (Адиб Исхак, Га'куб Санну и др.); основной пафос его учения составляли реформа ислама, просвещение и объединение Востока для освободительной борьбы. Однако принцип объединения на религиозной основе обусловил превращение этого учения в дальнейшем в опору феодально-бюрократического режима Османской империи.

Османская империя была в те времена самым сильным мусульманским государством, способным противостоять европейским державам. Ученики аль-Афгани,

особенно египтяне в период английской оккупации, часто возлагали надежды на помощь турецкого султана и, строя планы объединенного мусульманского халифата, мыслили именно его, самого могущественного владыку, во главе этого объединения. В пылу ненависти к английским захватчикам египетские вожди модернизма порой закрывали глаза на притеснения, которые терпели арабы от турецких властей, славили Абдулхамида и поддерживали его политику.

В конце 70-х годов, опираясь на крупных феодалов, Абдулхамид достиг абсолютной власти. Он использовал, в соответствующей интерпретации, как идеологическую опору своей политики порабощения мусульманских народов учение Джамаль ад-Дина о всемусульманском государстве, в которое должны быть включены и Египет, и Северная Африка, и Британская Индия, и мусульмане Кавказа, Средней Азии и Поволжья и во главе которого должен стоять он сам. Его меньше всего интересовали вопросы просвещения и борьбы против феодальных пережитков или стремление арабских народов к независимости; ему, жестоко подавлявшему всякие попытки освободительной борьбы, ни к чему была и веротерпимость аль-Афгани.

Так мусульманский модернизм превратился в реакционнейшую теорию панисламизма, которая была использована и германским империализмом в первой мировой войне, и врагами молодого Советского государства в первые годы революции. В 1920 г. В. И. Ленин писал о необходимости «борьбы с панисламизмом и подобными течениями, пытающимися соединить освободительное движение против европейского и американского империализма с укреплением позиции ханов, помещиков, мулл и т. п.»⁴.

⁴ В. И. Ленин, Первоначальный набросок тезисов по национальному и колониальному вопросам, — Полное собрание сочинений, т. 41, М., 1963, стр. 166.

Развитие прессы и публицистики

Первым новым самостоятельным жанром в арабской литературе XIX в. была публицистика. Раньше зародилась драматургия, но поначалу она носила подражательный характер. Публицистика же имела свою, национальную, основу — ораторскую речь, старинное и вечно живое искусство, так высоко ценившееся арабами во все века. Внимание публицистическому стилю уделялось огромное, и можно смело сказать, что в XIX в. публицистика играла роль художественной литературы. У нее была прекрасная база — широко развитая официальная и неофициальная газетно-журнальная пресса самых различных направлений (проанглийская, профранцузская, протурецкая, умеренно-либеральная, мусульманско-модернистская и примыкающая к ней националистическая, воодушевленная идеей борьбы за независимость); в прессе были сосредоточены лучшие силы арабской публицистики и журналистики.

Большинство виднейших публицистов в той или иной степени разделяло идеи Джамаль ад-Дина и «модернизма в исламе». Все они так или иначе были связаны с национально-освободительной и антифеодальной борьбой. Публицисты старшего поколения — Мухаммед Абдо, Адиб Исхак, Абдаллах Недим и другие — с движением Ораби-паши; аль-Кавакиби — с первым арабским тайным политическим кружком; младшее поколение во главе с Мустафой Камилем организует борьбу против английской оккупации Египта; Вали ад-Дин Йекун до младотурецкой революции был деятельным членом партии «Единение и прогресс».

Были и крупные литераторы, с политической борьбой не связанные, «нейтральные», ставившие перед со-

бой исключительно просветительские задачи. Таков, например, Джирджи Зейдан (1861—1914), ученый-историк, автор множества исторических романов, основатель и редактор известного литературного журнала «Аль-Хилаль», выходящего с 1892 г. по сей день.

Из журналистов, поддерживавших англичан, наиболее значительной фигурой был Иа'куб Сарруф, как и Зейдан, сириец-эмигрант. Он издавал литературно-научный журнал «Аль-Муктатаф», удачно названный А. Е. Крымским «арабским „Вестником Европы“». В журнале помимо чисто литературных материалов печатались статьи философские, естественнонаучные, статьи о промышленности и сельском хозяйстве, об искусстве, многие из которых принадлежали перу самого редактора. Немало публиковалось переводов из европейских и американских журналов, так как Сарруф был убежденным сторонником сближения культур Востока и Запада.

Особенное оживление журналистской и публицистической деятельности в Египте наблюдается в конце 70-х — начале 80-х годов, т. е. в период движения Ораби-паши. Газеты, активно выступающие против иностранного вмешательства в дела арабских стран и критикующие деятельность египетского правительства, возникают одна за другой. Среди них «Миср», «Ат-Тиджара», «Аль-Махруса», «Ат-Таиф» и др. Век таких изданий обычно недолог: правительство вскоре закрывает их. Но они как бы передают друг другу эстафету борьбы, группируя вокруг себя наиболее активных борцов за независимость и реформы.

После английской оккупации наступает затишье: прогрессивные журналисты, поддерживавшие Ораби, — в тюрьмах, в ссылке, в изгнании; газеты, даже умеренно-либеральные, — закрыты. В течение первых полутора лет оккупации выходит единственная газета — «Аль-Ахрам», и то как чисто информационный листок.

Первой политической газетой, резко выступившей против англичан, была «Аль-Урват аль-вуска», издававшаяся в 1884 г. в Париже Джамаль ад-Дином аль-Афгани и Мухаммедом Абдо. Однако она просуществовала очень недолго¹.

¹ Об этой газете см. ниже, стр. 20, 26—27.

Постепенно газетно-журнальная деятельность оживляется. Этому способствовали сами англичане, стремившиеся с помощью прессы привлечь на свою сторону египетское общественное мнение.

С 1889 г. центральное место в египетской прессе занимают две газеты, выражающие настроение основных борющихся политических группировок Египта. «Аль-Мукаттам»², которая при поддержке лорда Кромера была основана сирийскими журналистами-эмигрантами Иа'кубом Сарруфом и Фарисом Нимром, редакторами «Аль-Муктатафа», выступала за сотрудничество с англичанами. Газета резко критиковала политику Турции и тех, кто на нее ориентируется. Последнее обстоятельство, а также большое внимание к вопросам литературы и просвещения привлекало к ней многих известных журналистов и общественных деятелей, таких, как первый арабский материалист и дарвинист Шибли Шмаййил или — позже — публицист и поэт Вали ад-Дин Йекун, резко критиковавший результаты младотурецкой революции. Противники английской оккупации, умеренные и сторонники решительных действий, группировались вокруг газеты «Аль-Муаййад» («Поддерживаемый Аллахом»), органа мусульман-модернистов, редактировавшегося шейхом Али Йусуфом — учеником Мухаммеда Абдо. Помимо вопросов политических и религиозных газета немало занималась вопросами культуры, воспитания, образования, женской эмансипации и прочими. В ней сотрудничали такие известные впоследствии борцы за независимость Египта, как Мустафа Камиль и Са'д Заглул, один из главных поборников освобождения женщины, Касим Амин, и др.

В конце 90-х — начале 900-х годов арабская публицистика вступает в новый период своего развития; в ней начинают все более отчетливо отражаться черты зарождения того процесса, который после мощного воздействия русской революции 1905—1907 гг. был назван В. И. Лениным пробуждением Азии, когда «сотни миллионов забитого, одичавшего в средневековом застое, населения проснулись к новой жизни и к борьбе за азбучные права человека, за демократию»³.

² Мукаттам — гора близ Каира.

³ В. И. Ленин, Пробуждение Азии, — Полное собрание сочинений, т. 23, стр. 146.

Оживляется женское движение, появляются первые женские журналы: «Аль-Фатат» («Девушка»), «Анис аль-Джалис»⁴, «Фатат аш-шарк» («Восточная девушка») и др. В печати впервые выступают женщины-журналистки — Марьяна Марраш, Хинд Науфаль, Лабиба Хашим и др. Выходят нашумевшие книги Касима Амина, излагающие подробно обоснованную программу освобождения мусульманской женщины.

Мусульманский модернизм обогащается трудами аль-Кавакиби, прочно связавшими религиозно-реформистские идеи с борьбой против тирании и деспотизма, за свободу, равенство и просвещение.

И, наконец, в 1900 г. «трибун Египта» Мустафа Камиль начинает выпускать газету «Аль-Лива» («Знамя»), которая занимает откровенную антибританскую позицию, сплачивая вокруг себя всех, стремящихся к освобождению Египта от оккупации, и которая впоследствии становится органом Отечественной партии («Хизб аль-ватан»), созданной Камилем.

Все эти весьма существенные для истории арабской публицистики факты отражали рост национального самосознания и развитие освободительного движения в странах Арабского Востока.

Публицистика и пресса Египта имели не только местное, но и общеарабское значение.

В других странах газеты насчитывались единицами: «Аз-Заура» («Багдад») и «Аль-Басра» в Ираке, «Аль-Мубашшир» («Возвещающий радость») и «Тлемсен» в Алжире, «Ар-Раид ат-туниси» («Тунисский пионер») в Тунисе, «Сан'а» в Йемене и т. п., и они, естественно, не имели такого широкого резонанса.

Богаче других газетами и журналами была Сирия, эмигранты из которой основали в Египте многие периодические органы. В Сирии большой известностью пользовались бейрутская газета «Хадикат аль-ахбар» («Сад вестей», выходит с 1857 г.), дамаская «Аш-Шам» («Сирия») и другие, на страницах которых по-прежнему, насколько позволяли цензурные условия, культивировались просветительские традиции Бутруса аль-Бустанани.

⁴ Анис аль-Джалис — героиня одной из сказок «Книги тысячи и одной ночи».

Некоторые сирийские органы печати в те или иные годы были связаны с именами крупнейших арабских публицистов. Так, например, за редактирование «Ат-Такаддума» («Прогресс») дважды принимался Адиб Исхак, редактором «Аш-Шахба» был Абд ар-Рахман аль-Кавакиби.

Однако основная линия развития арабской публицистики в этот период, как мы видели, в первую очередь связана с Египтом.

В эти годы публицистика и пресса сыграли большую роль в выработке новых языковых и стилистических норм. Именно пресса с ее постоянно актуальным и живым материалом явилась теми воротами, через которые проникали в египетское общество новые, часто заимствованные из Европы понятия — политические, философские, исторические, естественнонаучные. Вместе с ними в арабский язык приходили новые слова. Пополнение словаря шло разными путями: через заимствование и арабизацию заимствованных слов, калькирование, образование новых слов от старых корней с использованием старых способов словообразования, переосмысление давно известных слов.

Вокруг неологизмов шла острая борьба между пуристами-консерваторами, не желавшими принимать ни одного иноязычного слова, и просветителями, чутко прислушивавшимися ко всему новому и сознававшими, что прогресс в материальной и общественной жизни неизбежно должен отразиться на языке, что живой язык всегда развивается во взаимодействии с другими языками.

С публицистикой так или иначе были связаны все лучшие литературные силы. Публицистика была единственным видом литературы, целиком обращенным к современности, так что здесь острее всего чувствовалось несоответствие старых стилистических норм и приемов новому содержанию, новому, рационалистическому мышлению. Прежние каноны высокого стиля — сажж' (рифмованная проза) и бади' (сложная система поэтических украшений) — становились помехой, препятствием к ясному и четкому выражению мысли, что является неотъемлемым свойством всякой газетной статьи. У крупнейших публицистов — Мухаммеда Абдо, Абдаллаха Недима, Касима Амина и других было достаточ-



но художественного вкуса, чтобы почувствовать это не соответствие.

Играли роль и определенные технические причины: газета требовала быстрого отклика на события и экономии места, в то время как отделка статьи в рифмованной прозе отнимала много времени, не говоря уже о том, что подобные статьи неизбежно страдали многообразием. Отказ от рифмованной прозы отвечал и общей тенденции возрождения классического наследия, когда образцами прозаического искусства стали считаться произведения Ибн аль-Мукаффа (721—757) и али Джахиза (ум. в 869 г.), мастеров строгого и ясного стиля.

Сыграло роль, очевидно, и знакомство со стилями европейских журналов и газет, активная переводческая деятельность.

Так или иначе, садж' и бади' отживали свой век, и одним из первых, кто повел против них решительную борьбу, был Мухаммед Абдо; его примеру последовали другие публицисты и журналисты.

Основным направлением в формировании нового стиля было подчинение слова мысли, формы — содержанию. Шло развитие нового научного стиля (Мухаммед Абдо аль-Кавакиби, Касим Амин) — логически четкого, сдержанного стиля публицистического трактата, и стиля ораторского (Адиб Исхак, Абдаллах Недим, Мустафа Камиль, Вали ад-Дин Йекун) — живого и эмоционального, представлявшего как бы сплав письменной литературы и устной речи. (Здесь иногда сохраняются элементы рифмованной прозы.)

В эти же годы мы встречаемся с первыми попытками использовать в прессе разговорный язык (Йа'куб Санну, Абдаллах Недим) главным образом в целях сатирических. Эти попытки имели большой успех, так как впервые делали газету доступной широким массам.

Мухаммед Абдо

Биография

Мухаммед Абдо родился в 1849 г. в семье богатого крестьянина из Верхнего Египта, учился в медресе при мечети аль-Ахмеди в г. Танте, затем — в аль-Азхаре. В юности под влиянием родственника он увлекся суфизмом, уловив в нем протест против сухой схоластики официального мусульманского богословия. В 70-х годах, будучи студентом аль-Азхара, Мухаммед Абдо встретился с Джамаль ад-Дином аль-Афгани, посещал его лекции в каирских кофейнях и на дому и вскоре стал одним из самых ревностных его поклонников и учеников. Под влиянием Джамаль ад-Дина в 1876 г. Абдо печатает в газете «Аль-Ахрам» серию статей о взаимодействии культур Востока и Европы. Это было началом его публицистической деятельности.

В 1877 г. Мухаммед Абдо оканчивает университет и занимается преподавательской работой. Он читает лекции по логике и догматике в аль-Азхаре; преподает арабский язык и историю арабской литературы в «Школе языков», историю — в новом высшем учебном заведении Дар аль-улум, создатели которого стремились организовать обучение по более современной системе, чем в аль-Азхаре. Читая со студентами «Мукаддиму» Ибн Халдуна, Мухаммед Абдо стремится связать философские и социологические размышления прогрессивного средневекового ученого с современностью.

В 1880 г. премьер-министр Рийаз-паша назначает Абдо главным редактором официального правительственного органа «Аль-Вакаи аль-мисрийа». Вместе со своими сотрудниками, среди которых выделяется будущий глава партии Вафд Са'д Заглул, Мухаммед Абдо

стремится превратить правительственную газету в либерально-реформистский орган.

Одновременно Абдо сотрудничает в прогрессивной египетской прессе, связанной с национально-освободительным движением («Миср», «Ат-Тиджара» и др.). Он придерживается умеренных позиций, защищает идеи социальных, культурных и политических реформ и отрицательно относится к восстанию, считая, что народ еще не подготовлен к нему и такое выступление может привести к оккупации страны. Тем не менее в ходе борьбы 1881—1882 гг. Абдо считает своим патриотическим долгом активно поддерживать Ораби и его сторонников.

После поражения Ораби-паши Мухаммеда Абдо высылают из Египта. Он отправляется в Бейрут, где преподает богословские науки в различных медресе. Вскоре по зову своего учителя Джамаль ад-Дина аль-Афгани он переезжает в Париж. Здесь Абдо и аль-Афгани создают тайную организацию «аль-Урват аль-вуска» и в 1884 г. начинают издавать газету того же названия. Это — первая арабская газета, которая решительно и последовательно боролась против английской оккупации Египта. После выхода в свет восемнадцатого номера газета была запрещена. Мухаммед Абдо едет на некоторое время в Тунис, затем вновь возвращается в Бейрут и продолжает здесь педагогическую деятельность. Основываясь на материалах своих лекций, в Бейруте он издает два филологических сочинения: комментарий на макамы аль-Хамадани и «Нахдж аль-Балага» («Путь красноречия»), а также переводит на арабский язык «Ответ материалистам» Джамаль ад-Дина. Читанные Абдо в эти годы в бейрутских мечетях и Султанской школе лекции по теологии впоследствии легли в основу его знаменитого сочинения «Трактат о единобожии» («Рисалат ат-таухид», 1897).

В 1888 г. Мухаммед Абдо получает разрешение вернуться на родину. Потеряв веру в возможность изгнания англичан из Египта, он теперь считает наиболее целесообразным лояльное отношение к оккупантам во имя широкого развертывания просветительской и общественной работы. Как отмечает современная арабская критика, высоко чтящая заслуги Абдо, это было главной его ошибкой, ибо отказ от борьбы оборачивался, по сути дела, сотрудничеством с оккупантами.

По возвращении в Египет Мухаммед Абдо сначала занимает должность судьи, затем советника Апелляционного суда; в 1899 г. он входит в Законодательный Совет и назначается муфтием. В служебной и общественной деятельности Мухаммед Абдо направляет свои усилия против феодальных пережитков в судопроизводстве и законодательстве; его фетвы по общим и частным вопросам отражают стремление примирить ислам с требованиями современной жизни.

Очень большое внимание Мухаммед Абдо уделяет реорганизации аль-Азхара. Будучи главой Административного комитета аль-Азхара, он добивается увеличения ассигнований на улучшение жизни студентов (назначение стипендий по успеваемости, введение керосинового освещения, устройство водопровода, создание лазарета), на организацию и пополнение библиотеки и т. п. Он борется за введение современной методики преподавания и сам ведет курсы теологии, экзегезы, риторики и логики.

В 1897 г. Мухаммед Абдо избирается председателем Мусульманского благотворительного общества, основной деятельности которого он, опираясь на Коран, провозглашает милосердие и солидарность. Он выдвигает проекты создания сиротских приютов, профессиональных школ и т. п.

Все эти годы Мухаммед Абдо не прекращает публицистических выступлений в «Аль-Муктатафе», «Аль-Ахрам» и других печатных органах.

В 1898 г. по его инициативе основан журнал мусульман-модернистов «Аль-Манар» («Маяк»), главным редактором которого становится один из ближайших учеников Абдо, ливанец-эмигрант Рашид Рида (1865—1935). Редакция журнала, подчеркивая свое нежелание заниматься политикой, основное внимание уделяет богословским и юридическим вопросам, а также публикует статьи по истории, языку и литературе и образцы поэзии.

Задачей журнала его издатели считают распространение идей «истинного ислама» и доказательство его соответствия современной научной и общественной мысли, а также воспитание мусульман в духе веротерпимости и распространение просвещения в широких массах.

На страницах «Аль-Манара» Мухаммед Абдо, полемизируя с газетой сторонника европеизации Фараха Антуна «Аль-Джамийа», печатает серию статей в защиту ислама (впоследствии эти статьи вышли отдельной книгой). Здесь же увидел свет его комментарий на Коран.

Незадолго до смерти Мухаммед Абдо начал переписку с Л. Н. Толстым по религиозным вопросам¹.

Умер Мухаммед Абдо 11 июля 1905 г. На его похоронах присутствовало более 5 тыс. человек.

Религиозно-философские воззрения

Самое раннее теологическое сочинение Мухаммеда Абдо «Пути» («аль-Варидат», 1874) носит явный отпечаток мистицизма; в нем доказывается, в частности, что единственная реальность в мире есть существование бога. В дальнейшем, в значительной степени под влиянием аль-Афгани, у Мухаммеда Абдо постепенно складывается рационалистически-религиозное мировоззрение. В сочинениях зрелого периода («Гракат о единобожии», «Комментарий на Коран» — «Тафсир аль-Куран аль-хаким») он предстает объективным идеалистом, признающим реальность объективного мира и бога как существо вечное, как первопричину возникновения вещей случайных. Это — традиционный взгляд передовых умов ислама начиная с аль-Фараби и Ибн Сины. Традиционным является и представление о единстве и целостности бога: он вечен, всеведущ, свободен и всемогущ, а как он реализует свои возможности, людям знать не дано. Все в природе и обществе подчинено божественному закону, заключающемуся в причинно-следственной связи между вещами и постоянном развитии.

Воззрения Абдо на предопределение и свободу воли близки к му'тазилитским. По его представлению, человек в своих действиях абсолютно свободен, однако бог, всеведущий и все предвидящий, своей божественной волей может разрушить даже самые хитроумные людские замыслы.

¹ См. Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. 75, М. 1956, стр. 88—89, 91—92.

Ислам он считает религией разума. Все же предшествующие веры, по мнению Абдо, обращались или к простейшим чувствам человека, как, например, различные языческие культы, или к сердцу, как христианство. Ислам первый обратился к разуму, именно поэтому, утверждает Мухаммед Абдо, истинный, чистый ислам является вечной и самой высшей религией, дающей возможность для развития всех естественных способностей человека.

Разум дан человеку для познания мира, для отличения хороших дел от дурных по их конечным результатам. Интуитивное познание, внушаемое богом, свойственно только пророкам; конечная же сущность вещей доступна лишь богу.

Основная цель религии, по Мухаммеду Абдо,— сделать человека лучше и обеспечить ему блаженство не только в будущем мире, но и счастье в земной жизни. Поэтому Абдо очень большое внимание уделяет проповеди добрых дел и помощи слабым, просвещению, которое увеличивает в народе религиозный дух, а тем самым — благодеяние господя. Все религиозные обязанности, учит он, играют большую роль в воспитании человеческого общества: молитва позволяет обнаружить свои чувства к богу; пост — лучше оценить радости жизни; паломничество (хаджж) и налог в пользу бедных (зекат) оживляют чувство равенства и солидарности. В вопросе о джихаде — священной войне — Мухаммед Абдо очень осторожен. Он старается доказать, что ислам распространился так широко не столько силой оружия, сколько мирным путем, благодаря своей моральной ценности. Абдо признает джихад только как оборонительную войну; в целом же он стоит на позициях веротерпимости.

«Комментарий на Коран», печатавшийся в «Аль-Манаре», в 1904 г. был издан отдельной книгой. Мухаммед Абдо успел довести его только до 125-го стиха 4-й суры; Мухаммед Рашид Рида продолжил его до 93-го стиха 9-й суры. Всего комментарий составил десять томов. Мухаммед Абдо стремился найти в Коране объяснение для всех законов жизни. При этом, указывает Абдо, не следует искать в Коране изложения фактов и явлений в естественнонаучном смысле, это не входит в задачу религии; здесь все выражено иносказа-

тельно, побуждает человека к размышлению, к разгадыванию «чудес Аллаха». Для доказательства привлекаются авторы XIX и начала XX в. — Дарвин, Спенсер, Толстой и др.

«Комментарий» затрагивает законы истории («Люди были одной общиной...» и т. д. — 2, 209), биологии (естественный отбор — 2, 250), происхождение человека (4, 1) и многие другие проблемы. Очень большой резонанс, в частности, имело его толкование вопроса о многоженстве и указание на то, что Коран подтверждает полное равноправие женщины: «И ответил им Господь их: „Я не погублю деяний ни одного из ваших деятелей — ни мужчины, ни женщины. Одни вы от других“» (3, 193).

«Комментарий» Мухаммеда Абдо и Рашида Рида сыграл большую роль в развитии современного мусульманского богословия. Все дальнейшее комментирование Корана шло — и идет до сих пор — тем же путем: в нем находят и подтверждения необходимости борьбы за мир, и предсказания полетов в космос.

Общественно-политические взгляды

Общественно-политические взгляды Абдо также связаны с проблемами реформы ислама. Его первые публицистические выступления в газете «Аль-Ахрам» в 1876 г., как уже говорилось, были навеяны проповедью Джамаль ад-Дина аль-Афгани, который в то время резко критиковал политику хедива Исмаила, предостерегая его от возможности интервенции европейских держав. В том же духе написаны и ранние политические статьи Мухаммеда Абдо. Он напоминает египтянам, что их страна в прошлом была одним из величайших государств мира, и теперь, после длительного упадка, пришло время возрождения и дальнейшего развития этой высокой цивилизации, оказавшей в свое время влияние на все страны Востока и Запада. Исследуя «Историю цивилизации» Гизо (в арабском переводе), Мухаммед Абдо приходит к выводу, что современное состояние европейской цивилизации — результат определенных мер, которые можно применить и к арабским странам, поскольку основа мировой цивилизации — та же, восточная.

Однако, пишет он, среди тех, кто ныне стоит у власти, много людей, слепо верящих в авторитеты, не признающих достижений науки и философии; они довольны современным положением Египта, их не страшит перспектива подчинения родины иностранцам.

Уже эти статьи, написанные на студенческой скамье, создали Мухаммеду Абдо репутацию ведущего азхарского модерниста.

Следующий этап публицистической деятельности Абдо связан, как мы помним, с официальной правительственной газетой «Аль-Вакаи аль-мисрийя» и с изданиями сторонников Ораби-паши — Адиба Исхака и др.

Общественные и политические интересы его расширяются. Он призывает к антифеодальным социальным реформам, осуждает тунеядство и расточительность, защищает принцип моногамии, говорит о необходимости взаимопомощи в целях общего блага. Однако под реформами он подразумевает не социальную перестройку, а всего лишь создание широкой сети благотворительных обществ.

В своих рассуждениях относительно политической жизни нации Мухаммед Абдо перекликается с французскими просветителями, в частности с Монтескье («Дух законов»), идеи которых он мог позаимствовать у деятелей сирийского просветительства. Он выдвигает тезис о том, что долг каждого человека любить свою страну и уважать ее законы; при этом законы должны соответствовать обстоятельствам и условиям жизни данного общества.

Особую роль накануне восстания Ораби-паши сыграли статьи Мухаммеда Абдо о коллегиальном управлении (шура) и парламентском строе. Указывая на преимущества подобного строя перед монархией, Абдо предлагает взять в этом пример с Запада.

В такого рода заимствовании, по его словам, нет ничего предосудительного, ибо сама идея справедливого коллегиального управления, когда уважаются интересы народа, заложена в мусульманском вероучении, подкреплена хадисами и высказываниями научных авторитетов. С течением времени, доказывает Абдо, должна изменяться и форма правления, и если египтяне видят подходящую для них форму у своих соседей, то почему бы ее не использовать? Однако, по мнению Абдо, егип-

тяне еще не подготовлены к немедленной и резкой перемене образа правления, их нужно просвещать, вести соответствующую пропаганду. Такой взгляд был одной из причин отрицательного отношения Мухаммеда Абдо к идее восстания: он был убежден, что успех революции возможен лишь в случае поддержки ее средними и низшими слоями населения, а поскольку они к революционному выступлению не подготовлены, восстание обречено на провал и может закончиться иностранной оккупацией. Другая причина отрицания Мухаммедом Абдо восстания объясняется тем, что, не будучи, как мы видели, сторонником джихада, он вообще во всем предпочитал мирный путь развития. Он верил, что можно добиться конституционного правления путем соглашения с правительством.

Статьи Абдо в газете «Аль-Урват аль-вуска», относящиеся к периоду наиболее тесного контакта с аль-Афгани, касаются уже не столько чисто египетских, сколько общемусульманских вопросов. Основная идея статей — необходимость объединения мусульманских народов на базе общей религии, с тем чтобы противостоять агрессии иностранных государств и действиям их пособников внутри страны, чтобы вернуть былую славу ислама и создать счастливую и справедливую жизнь. Мухаммед Абдо пытается анализировать причины упадка мусульманского Востока и приходит к выводу, что виноваты в этом сами мусульманские правители с их непомерной страстью к роскоши, титулам, почестям. Слепленные этой страстью, они допустили вмешательство в дела страны иностранцев, позиции которых укрепляются все больше и больше. Разумеется, иноземцы думают лишь о своей собственной выгоде, попирают национальную гордость мусульман. По мнению Абдо, единственный путь, который приведет к положительным результатам, — это объединение и взаимопомощь на основе возвращения к законам первоначального «чистого» ислама.

Надежды на осуществление объединения мусульман он связывал с Османской империей — единственным сильным мусульманским государством.

Что касается вопроса о революционном выступлении масс, то теперь Мухаммед Абдо придерживается более радикальных взглядов, чем в египетский период. Так,

он указывает, что если в какой-либо мусульманской стране у власти будет тиран, то народ имеет право его свергнуть, и в этом будет благо для страны и полезный урок для других правителей.

С запрещением «Аль-Урват аль-вуска» политические выступления Мухаммеда Абдо по сути дела прекращаются. По возвращении в Египет он, как мы уже отмечали, устраняется от всякой политической деятельности, сохраняет полный нейтралитет по отношению к англичанам и осуждает тех египетских публицистов, которые выступают против английской оккупации, в частности Мустафу Камиля.

Сочинения Абдо этого периода посвящены вопросам теологии и просвещения.

Просветительская деятельность

Просветительство всегда было главным пафосом всей деятельности Мухаммеда Абдо. По его собственным словам, он родился только для того, чтобы быть учителем и никем другим. Религиозно-философские представления Абдо, его мысли о политическом и социальном прогрессе неразрывно связаны с идеей необходимости просвещения народа. Мухаммед Абдо подчеркивал, что ислам — это та религия, которая апеллирует к человеческому разуму, и поэтому истинно верующий человек должен понимать основы вероучения, смысл тех или иных его требований. «Молитва незнающего ничего не стоит», — говорил Абдо и, делая вывод о необходимости распространения религиозных знаний в народе (разумеется, знаний в духе модернизма), доказывал, что строительство школ важнее, чем строительство мечетей. Одну из важнейших задач истинно верующих он видел в том, чтобы люди, идущие верным путем, выводили на дорогу заблудших, а знающие — учили бы незнающих.

Просвещение, утверждал Абдо, должно способствовать распространению идеи мусульманского единства и законного правления, должно ликвидировать суеверия и реакционные общественные институты, оно призвано воспитать в народах волю к возрождению, иначе говоря, просвещение — главный путь к прогрессу. Поэтому

Мухаммед Абдо на протяжении всего творчества так много статей посвящает именно проблемам просвещения. В 70-х годах в «Аль-Ахрам» он пишет о полезной роли письменности в культурном прогрессе человечества, о значении прессы в политической жизни нации, о необходимости переводов научной литературы. Во время работы в «Аль-Вакаи аль-мисрийа», будучи как редактор официального органа хорошо осведомленным о положении народного образования в Египте, он затрагивает в статьях конкретные вопросы обучения и воспитания.

После возвращения из ссылки, в период работы над своими основными теологическими сочинениями, он наиболее тесно связывает вопросы просвещения с исламом, толкованием Корана и т. п. Мухаммеда Абдо чрезвычайно занимает проблема согласования мусульманского учения с новейшими достижениями науки. Он учит, что религия и наука должны работать в тесном контакте, ибо в этом залог прогресса мусульманских стран. По его мнению, ко всякой науке, в том числе и к теологии, необходим живой философский подход, никакая схоластика недопустима.

В вопросе об усвоении европейской культуры Мухаммед Абдо очень осторожен: он осуждает поверхностное и бездумное подражание западным обычаям, боится расширения европейских школ и европейского образования, так как все это приводит к ослаблению национального духа и укреплению власти чужеземцев. В основу просвещения, говорил Абдо, должен быть положен истинный ислам, свободный от всех наслоений, ибо, как отмечалось выше, по учению модернистов, Коран — воплощение всех высших истин, в нем заложены все современные философские, естественнонаучные и социальные идеи.

По сути дела, Мухаммед Абдо не был противником восприятия европейской культуры, он только стремился оторвать достижения этой культуры от ее почвы, сделать их достоянием культуры мусульманского Востока.

Роль Мухаммеда Абдо в развитии арабского публицистического стиля

Мухаммеду Абдо принадлежат большие заслуги в создании нового литературного стиля.

В течение первых трех четвертей XIX в. арабская проза питалась средневековыми традициями, устанавливающими четко определенные формальные каноны для письменной и ораторской прозы высокого стиля. Арабская публицистическая статья родилась из тесно связанного с ораторской речью старинного жанра «рисала» («послание»), представлявшего собой рассуждение на какую-либо определенную религиозную, политическую, литературную или этическую тему. В этих посланиях очень часто форма господствовала над содержанием, ибо в них, как правило, употреблялся садж' — проза, члененная на симметричные рифмованные отрезки, и выбор слов в значительной степени диктовался не оттенками смысла, а требованиями садж'а и бади' — «украшенного стиля», который корнями своими также уходит в средневековье, но особой вычурности и утонченности достигает в XVII—XVIII вв., в эпоху упадка арабской литературы.

Разумеется, постоянное применение садж'а и правил бади' придавало макамам и посланиям XIX в. оттенок искусственности, архаичности звучания, что вполне гармонировало с их нарочито-традиционной тематикой. Но следование этим же стилистическим канонам неизбежно сковывало автора, желавшего затронуть какую-либо современную, актуальную тему, лишало его произведения естественности и ясности. Подобная искусственность была свойственна до некоторой степени ранним статьям Мухаммеда Абдо, в которых он прибегал к рифмованной прозе. Вот характерный пример — начало статьи «Письмо и калам», напечатанной в 1876 г. в газете «Аль-Ахрам»:

Когда расселился род людской по странам земли, и оказались люди друг от друга вдаль, они продолжали нуждаться в переговорах, сношениях и договорах, им по-прежнему были нужны беседы об их делах, хоть и жили они в отдаленных друг от друга местах. И стали они передавать послания языками гонцов, но кто мог проверить надежность их ящюков, что они не забудут и не убавят, пе-

редадут все и не прибавят. А сколько посланцев настиг обнаженный меч, у скольких падали головы с плеч, сколько жизней гонцов жестокая битва губила, сколько их поглотила могила. Да и смысл донесенного от истины был далек: выстрел слышен, а где стрелок? Тогда люди прибегли к письму, начали пользоваться пером, и оно заменило гонца, как рассказывают о том...²

С внешней стороны эти статьи не носили никаких примет времени, и только содержащиеся в них рассуждения о роли современной прессы, современной науки, протест против тупой схоластики в мусульманской теологии говорят о том, что это — вторая половина XIX в.

Очевидно, Мухаммед Абдо быстро почувствовал, как мешает ему традиционная искусственная форма. Даже в самых ранних своих статьях, еще скованный рамками садж'а, Мухаммед Абдо стремится к возможно более четкому выражению мысли, отказываясь от нарочито усложненных синтаксических конструкций, вычурных литературных намеков и нагромождения редких слов (на это указывает, в частности, известный египетский критик Таха Хусейн).

Став редактором «Аль-Вакаи аль-мисрийа», обладая известной свободой действий, он решительно отказывается от садж'а и переходит к обычной прозе, которую арабские филологи называют «свободным стилем». Основным требованием Абдо к литературному стилю становятся безыскусственность и ясность, подчинение слова мысли. Образцом для себя Абдо избирает слог арабских мыслителей-классиков, особенно Ибн Халдуна.

На страницах газеты Мухаммед Абдо и его ученики ведут борьбу за новый стиль, простой и ясный, за то, чтобы газетные статьи звучали естественно и без труда понимались читателями. Абдо вводит в «Аль-Вакаи аль-мисрийа» обязательную литературную страницу, печатает критические статьи, в которых много внимания уделяется вопросам языка и стиля.

Кампания, поднятая газетой Мухаммеда Абдо, нашла широкий отклик среди арабских журналистов и публицистов. И если Абдо не был первым, кто отказался от рифмованной прозы (многие сирийские журналисты пытались сделать это и раньше), то заслуга его в том,

² Цит. по кн.: Шауки Даиф, Аль-Адаб аль-араби аль-муасир, 1. Фи Миср (1850—1950), Каир, 1954, стр. 195.

что он повел последовательную борьбу за обновление прозаического стиля на основе классических образцов, что в поэзии сделали Баруди и Шауки.

Изложение у Абдо, как в научных трактатах, так и в публицистических статьях, следует естественному ходу мысли и подчиняется логике. Он не делает ни одной уступки традиционным требованиям ритмичности и равновесия; слова выбираются обдуманно, в них вкладывается строго определенный смысл. Абдо отказывается и от излюбленного традиционалистами нанизывания синонимов, от хитроумных метафор и навязчивых аллитераций: все эти стилистические ухищрения кажутся ему чем-то вроде татуировки, которой украшают себя дикари.

Стремление Абдо к «свободному стилю» было связано и с его просветительскими задачами: он, «рожденный быть учителем», хотел, чтобы его учение было доступно всем и чтобы читателя от основной мысли ничто не отвлекало. Арабские критики отмечают, что труды Мухаммеда Абдо отличаются четкостью построения, логичностью рассуждений, спокойным и твердым тоном, и по праву причисляют их к первым и лучшим образцам нового арабского публицистического стиля.

Биография

Адиб Исхак родился в Дамаске в 1856 г. в семье небогатого чиновника, католика по вероисповеданию. Он учился в монастырской школе, хорошо овладел английским и французским языками.

Не окончив школы, Адиб Исхак поступает на государственную службу в Бейруте. Чуть ли не с детства занимаясь литературной деятельностью, он быстро оказывается в центре культурной жизни Бейрута: вначале он член, а затем — председатель «Общества расцвета литературы». Оставив государственную службу, Адиб Исхак становится редактором газеты «Ат-Такаддум» («Прогресс»). Он пишет стихи, статьи на политические и литературные темы, переводит с французского. В 1875 г. вместе с ливанцем Селимом Наккашем (ум. в 1884 г.), племянником первого арабского драматурга Маруна Наккаша (1817—1855), Адиб Исхак основывает театральную труппу в Александрии, переводит для нее ряд пьес, в том числе трагедию Расина «Андромаха». Собственные драмы А. Исхака, написанные в этот период, не сохранились. Вскоре он переезжает в Каир — тогдашний центр арабской журналистики, и здесь увлекается идеями Джамаль ад-Дина аль-Афгани, чьи лекции усердно посещает.

Расцвет публицистической и журналистской деятельности Адиба Исхака падает на конец 70-х — начало 80-х годов. В 1877 г. он становится редактором еженедельной газеты «Миср» («Египет»), издаваемой Селимом Наккашем в Каире. С 1878 г. они организуют параллельное издание в Александрии — ежедневную газету «Ат-Тиджара» («Торговля»). Оба эти органа про-

пагандировали учение аль-Афгани, «Миср», в частности, регулярно публиковал его лекции. В газетах Исхака сотрудничали Мухаммед Абдо, Абдаллах Недим и другие известные журналисты. По отзыву историка египетской прессы Камаль ад-Дина Галала, «Миср» и «Ат-Тиджара» «являлись образцами подлинно независимых газет, служащих исключительно политической и национальной идее».

2 ноября 1879 г. обе газеты были закрыты правительством, но им на смену, одна за другой, пришли «Миср аль-фата» («Молодой Египет», редактор — Адиб Исхак) и «Аль-Махруса» («Богохранимая»¹, редактор — Селим Наккаш), просуществовавшая вплоть до английской оккупации. Эти газеты сыграли свою роль в восстании Ораби-паши.

В 1880 г. из-за преследований египетского правительства Адиб Исхак эмигрирует в Париж. Здесь он возобновляет издание газеты «Миср» (первоначально под названием «Аль-Кахира» — «Каир»). Непривычный климат и болезнь вынуждают его вернуться в Бейрут.

После переворота Ораби-паши в 1881 г. Адиб Исхак снова в Каире. Он активно участвует в политической жизни страны и снова принимается за издание газеты «Миср». Будучи противником вооруженного сопротивления англичанам, он летом 1882 г. едет в Бейрут и вновь берется за редактирование своей первой газеты «Ат-Такаддум», продолжая просветительскую деятельность.

В 1885 г., не достигнув 30 лет, Адиб Исхак умирает от туберкулеза.

Важнейшие его произведения (стихи, статьи, переводы) были собраны посмертно его братом Ауни Исхаком в книгу «ад-Дурар» («Жемчужины»), которая выдержала несколько изданий.

Публицистика Адиба Исхака. Философские и общественно-политические воззрения

И. Ю. Крачковский в свое время писал, что Адиб Исхак впитал «жар и огонь французской публицистики». Речь идет и о внешнем воздействии публицистов фран-

¹ Аль-Махруса («Богохранимая») — один из эпитетов Каира.

цузского Просвещения на творческую манеру писателя, но главным образом о восприятии их политических взглядов, которые в творчестве Исхака сочетаются с идеями Джамаль ад-Дина.

Учение о свободе, на котором строятся политические воззрения Адиба Исхака, носит явный отпечаток влияния Жан Жака Руссо. Адиб Исхак определяет свободу как нечто естественное и неотъемлемое, позволяющее человеку развивать свои телесные и духовные силы, постепенно достигая совершенных ступеней бытия (статья «Свобода»). Приводя многообразные примеры из жизни различных народов, он дополняет и развивает известное положение Руссо: «Человек рожден свободным, а между тем он везде в оковах» — и доказывает, вслед за французским просветителем, что человек лишается свободы с рождения, с пеленок, которыми мать стесняет его движения, с первоначального обучения, которое лишает его ум возможности свободного естественного развития.

В то же время Адиб Исхак полемизирует с некоторыми идеями Руссо, которые изложены в его сочинении «Об общественном договоре», и, в частности, с идеей необходимости подчинять личную волю воле общественной и трактовкой тех выгод, которые, по Руссо, получает человек, меняя естественную независимость на гражданскую свободу. По Адибу Исхаку, в этом уже заключено ограничение человеческой свободы.

Впрочем, ничем не ограниченная, анархическая свобода также не является его идеалом, ибо в данном случае свобода перерождается в свою противоположность — в произвол. Настоящая свобода, естественным следствием которой является равенство людей, по мнению Исхака, должна существовать в рамках «истинного закона» который «не уменьшает свободу и не уничтожает независимость». «Истинность» закона — это «охрана прав общества и защита права личности». Однако такого закона, т. е. политической свободы, Исхак не находит ни в одной стране мира, и чем больше властвуют в народе старинные обычаи, привычки и законы, затрудняющие прогресс, тем труднее народу достигнуть подлинной свободы. Адиб Исхак резко выступает против слепого следования традиции; в извечном споре «отцов и детей» особенно острым в переломные эпохи, он всецело отстаивает

вает позиции нового поколения, в данной ситуации — поколения просветителей.

Адиб Исхак — не мусульманин; он не касается вопросов религиозных, которые так интересовали Мухаммеда Абдо, и поэтому его просветительские идеи больше связаны с идеями французского Просвещения, чем с мусульманским модернизмом. При этом А. Исхака интересуют не столько абстрактно-философские вопросы свободы, права, законности и т. п., сколько практическое приложение этих понятий к современному ему положению Арабского Востока, к борьбе против европейских колонизаторов и их пособников.

Адиб Исхак восхищается самоотверженностью и патриотизмом революционеров, с оружием в руках выступающих против несправедливости и угнетения, говорит о великом значении буржуазных революций в Европе. Однако он скептически относится к возможности успеха революции у себя на родине (статья «Революция»). По его мнению, опыт всех предыдущих революционных выступлений показывает, что Восток еще к этому не подготовлен: руководящую роль в движениях всегда захватывают люди, действующие в своих корыстных интересах, и народ, сбросив одни оковы, оказывается в других, еще более тяжких, словно тот, кто «в огне ищет убежища от палящего зноя».

Но, отрицая необходимость революции, Адиб Исхак в том же 1880 г., когда была написана «Революция», изображая всю унижительность положения современного Востока, недвусмысленно восклицает в статье «Европа и Восток»²: «Не лучше ли смерть, чем это притеснение? Пристало ли человеку, в жилах которого течет восточная кровь, терпеть подобное насилие? Может ли пылкая душа согласиться на такие унижения?» И заканчивает ее популярнейшей цитатой из касиды аль-Мутанабби: «Высокая честь не избавится от оскорбления, пока ее не омоет кровь», — цитатой, которая звучит здесь прямым призывом к революции.

Все же главной задачей того периода, с точки зрения Исхака, было просвещение, которое должно совершить «духовную революцию». «Я клянусь, — писал он за два

² Адиб Исхак, Ад-Дурар. Джамааха мин асарихи аль-матбуа ва аль-махтута шакикуху Ауни Исхак, Бейрут, 1909, стр. 147 (далее — ад-Дурар).

года до восстания Ораби-паши,— я клянусь, что буду не выпуская из рук пера, готовить умы к революции человеческих душ, пока не увижу в моей стране прекрасных последствий этой революции, которые вижу в других странах; я не перестану бороться против тиранов, пока не увижу, что мой народ говорит то, во что верит, и делает то, что говорит; я буду постоянно напоминать просвещенным людям Востока о потере нашей бывшей славы и нынешнем униженном положении, чтоб они зажигали в сердцах огонь борьбы и энтузиазма, чтобы Восток стал гордой и независимой родиной»³. Выполнению этих задач была посвящена вся публицистическая деятельность Адиба Исхака в 80-е годы; особенно острый антиимпериалистический характер носили его статьи парижского периода газеты «Миср», не проверявшиеся местной цензурой.

Адиб Исхак постоянно стремился напомнить своим соотечественникам и их поработителям о великой культурной роли арабов в средние века (статья «Государство арабов»). Он называет имена крупнейших ученых, философов, поэтов (Ибн Рушд, аль-Маарри и др.), доказывает, что культурные и политические возможности народов арабских стран не иссякли, не нужно только бояться их проявлять. Восток по своему существу, по своим потенциям не ниже, чем Запад, а если европейские политики стремятся унижить Восток, представить его краем варваров, то это лишь для того, чтобы облегчить себе его порабощение,— в этом они единодушны (статья «Что такое Восток?»).

Адиб Исхак разоблачает истинные цели иностранных захватчиков, которые прикрывают свои агрессивные планы красивыми фразами: «Восток стал мишенью для стрел корыстных желаний и стремлений,— пишет он в статье „Европа и Восток“.— Он — игрушка в руках иностранцев разных государств. Среди них есть такие, которые усердствуют под видом гуманизма; другие проникают туда под предлогом поддержки дела цивилизации; но ни один из них не говорит правду о своих притязаниях: ведь все они преследуют только свои корыстные цели и стремления»⁴.

³ Там же, стр. 174—175.

⁴ Там же, стр. 144.

Главный враг, тянущий руки к Египту,— Великобритания, и против нее направлены основные разоблачения Адиба Исхака. Предостерегая Египет от повторения судьбы Индии, он подробно характеризует английскую политику на Востоке и оценивает ее таким образом: «Британская империя щадит жизнь покоренных ей народов только для того, чтобы заставить их служить себе. Она подобна мяснику, который не ест барана, только чтобы заколоть его потом, когда он станет достаточно жирным, а заколов, делает из его кожи бич, чтоб им загонять остальной скот на бойню»⁵.

Однако, подчеркивает Адиб Исхак, успехам внешних врагов способствует и внутренняя обстановка в арабских странах: деспотизм аристократии, тупой фанатизм религиозных вождей, предательство политических руководителей, темнота и невежество народных масс, униженное положение женщины.

И если Восток не хочет быть помощником в своем собственном порабощении, он должен уничтожить эти внутренние пороки, в этом ему должно помочь просвещение, разбивающее цепи суеверий. Именно просвещение, дающее верное понимание прав и обязанностей человека, является главной подготовкой к свободному и прочному объединению народов Востока, независимо от национальной и религиозной принадлежности. А такое объединение необходимо для защиты независимости восточных государств.

В этом Адиб Исхак является верным последователем Джамаль ад-Дина аль-Афгани.

Особенности публицистического стиля Адиба Исхака

Адиб Исхак, как и Мухаммед Абдо, был сторонником «свободного» стиля; проза, лишенная искусственных украшений,— это, по его словам, самое естественное, то, к чему привыкли уши, а поэтому она производит наибольшее впечатление. По мнению Исхака, с этой точки зрения проза «стоит во главе всех видов речи, более того, она — корень литературного стиля вообще».

Задача, которой служила проза Исхака, совсем иная,

⁵ Там же, стр. 146.

чем у его учителя. Он — не ученый и наставник. Он — трибун и агитатор, и поэтому статьи его непохожи на спокойную, логичную, целеустремленную проповедь Мухаммеда Абдо. Они — как запись живой речи оратора взволнованной, страстной и впечатляющей, исполненной не только «жара французской публицистики», но и живых традиций яркого ораторского искусства арабов. Эта речь пестрит призывами, восклицаниями, риторическими вопросами. Ее часто украшают поэтические цитаты особенно — из Абу-ль-Аля, любимого поэта Адиба Исхака; в ней встречаются выражения из Корана, правда, иногда перефразированные; чередуются рифмованная и нерифмованная проза, создавая своеобразный ритм:

Государство арабов... А что даст тебе знать, что такое государство арабов? ⁶. Государство арабов — это пламень, который потек из Хиджаза и осветил Сирию, и оба Ирака, и Египет, и Магриб, Индию, и дошел до пределов страны франков, и наполнил ее светом и огнем, и эта страна осветилась его светом и позаимствовала от его огня. А потом закружили его вихри искушения, горести и мучения, и остался от света лишь слабый отблеск мечтаний на горизонте воспоминаний, или знак, начертанный в книге дней рукою судьбы, и он был прочтен языками отваги на пиршестве смелости и борьбы; этот знак повлек арабов-язычников в поход на цивилизованные народы земли, изнеженные благоденствием. И львы с мечами в руках, на быстрых птицах-конях, пронеслись степями, рассекали пустыни, и рога их решимости сокрушали портики пышных дворцов, и клювы отваги разрывали румийских орлов; они развернули свои знамена над Египтом и разбили палатки в Андалузии... ⁷.

Разумеется, перевод не может в полной мере воссоздать ритмическую структуру речи Адиба Исхака. И тем не менее, даже на примере приведенного отрывка, можно представить, как совершается постепенный переход от рифмованной и ритмизованной прозы к обычной. Поскольку публицистический язык Адиба Исхака в противоположность Мухаммеду Абдо ближе к слогу художественной литературы, чем научного трактата, рифмованная проза здесь более уместна и поэтому сохраняется дольше.

По старинной традиции, ораторская речь, как и поэзия, должна быть ярка и впечатляюща, расцвечена

⁶ Ср. Коран, 74, 27; 77, 14; 82, 17 и др.

⁷ Ад-Дурар, стр. 200—201.

словесными украшениями. Если Мухаммед Абдо в своей ученой речи мог полностью отказаться от них, то для оратора Адиба Исхака это невозможно, он как будто надолго застывает на той стадии, с которой Абдо начал, т. е. при сохранении элементов садж'а и бади' достигает предельной ясности мысли, а словесную и ритмическую орнаментовку держит в каких-то чутьем угадываемых пределах, чтобы она только способствовала яркости впечатления, но отнюдь не отвлекала от содержания.

В дальнейшем мы увидим, как последователи Адиба Исхака полностью откажутся от рифмованной прозы и еще больше приблизят свой стиль к современной разговорной речи, оставаясь в рамках литературного языка.

Поэтическое творчество Адиба Исхака

Как поэт Адиб Исхак известен гораздо меньше. В книге «ад-Дурар» собраны образцы его поэзии начиная с 1870 г. Стихи Исхака редко отличаются оригинальностью.

В большинстве своем — это изящная любовная лирика в духе Омара ибн Абу Раби'а; иногда это столь же традиционные элегии на смерть близких, панегирики друзьям, культурному возрождению Ливана или красотам Египта, «страны, где открывается радость и уходит печаль, где сады украшены зелеными ветвями, где разносится любовный шепот душистых трав» («Письмо Селиму Наккашу из Бейрута») ⁸.

Адиб Исхак отдает дань и таким излюбленным в арабской поэзии жанрам, позволяющим продемонстрировать свое поэтическое мастерство, как загадки и хронограммы; сочиняет таштиры и тахмисы ⁹ на стихи аль-Мутанабби и других классических поэтов, иногда пользуется формой мувашшаха.

⁸ Там же, стр. 494.

⁹ Таштир и тахмис — стихотворения, при написании которых используется какое-либо известное поэтическое произведение. При составлении таштира каждый стих этого произведения разбивается на два полустишия, к каждому из которых в рифму пристраивается новое. В тахмисе к каждому стиху присоединяются три вновь сочиненных полустишия, рифмующихся с первым.

В стихах середины 70-х годов порой появляются ноты разочарования и скепсиса, напоминающие о «Лузумийат» Абу-ль-Аля аль-Маарри:

Время говорит с нами без языка, и нет в его словах ничего ложного или сомнительного. Оно говорит: «Когда обрушиваются на вас мои беды, то не остается ни любви, ни братства. Этот мир — только „пучки сновидений“, и безразлично, щедр он или скуп. Отчаянье извело меня от его тревог, и стали равны для меня несчастья и благополучие»¹⁰.

В стихах каирского и парижского периодов иногда появляются общие сентенции, отвечающие его настроениям, как, например: «Свет побеждает тьму войсками зари», или мотивы, перекликающиеся с его публицистикой этого периода:

О люди! Наша жизнь проходит в унижении и оскорблениях. Как же может народ радоваться тому, что он идет по пути унижения, говорить при этом: «Мы — гордый народ?..»¹¹.

Однако таких стихов мало. В основном же революционные стихотворения Исхака в противоположность статьям очень неконкретны и расплывчаты.

¹⁰ Там же, стр. 528.

¹¹ Там же, стр. 479.

Йа'куб Санну

Йа'куб Санну родился в 1839 г. в Каире, в еврейской семье. Его отец, Рафаил Санну, был доверенным лицом паши Ахмеда Йекуна, внука Мухаммеда Али. Йа'куб получил традиционное еврейское образование и, кроме того, с юности изучал европейские языки. Благодаря протекции паши он завершил филологическое образование в Италии.

По возвращении в Египет Йа'куб Санну занимается преподаванием языков. Увлеченный театром, он принимает участие в спектаклях французских и итальянских трупп, гастролировавших в Каире, а в 1870 г. организует один из первых египетских театров. Хорошо знакомый с постановкой театрального дела в Европе и с европейской драматургией, поклонник французской классической комедии, Йа'куб Санну сам берется за создание репертуара для нового театра. В короткий срок, года за два, он написал 32 комедии. Среди них были и построенные по классическому образцу пятиактные комедии и маленькие одноактные шутки и фарсы, причем иногда герои их говорили на непривычном еще для египетской сцены разговорном языке. Сюжет нередко брался из знакомых Санну европейских пьес и переделывался на арабский лад: действие переносилось в Египет, заменялись имена действующих лиц и т. д. Это были в основном сатирические комедии нравов, носившие порой антифеодальную направленность. Йа'куб Санну высмеивал тупых, грубых и чванных пашей и феодалов, критиковал социальные пережитки, в том числе многоженство, обличал невежество и отсталость египтян.

Таким образом, театр Санну сыграл свою роль в борьбе за просвещение и реформы. Хедив Исмаил — сторонник европеизации и буржуазного развития Егип-

та — относился к деятельности Санну благосклонно даже пожаловал ему титул «Мольера Египта».

Однако «египетского Мольера» занимает не только театр: он основывает два небольших научных кружка живо интересуется общественной жизнью. Когда среди его учеников, изучающих французский язык, появляются аль-Афгани и Мухаммед Абдо, Яа'куба Санну сразу же захватывают идеи Джамаль ад-Дина, и из учителя он превращается в ученика. Яа'куб посещает лекции и беседы аль-Афгани и, все больше и больше разочаровываясь в политике хедива, отходит от своего прежнего покровителя, постепенно сближаясь с лагерем оппозиции.

Вскоре театр был закрыт по распоряжению Исмаила, усмотревшего в новой пьесе Санну «Родина и свобода» оскорбление своей персоны и свиты.

На смену театру в деятельности Яа'куба Санну приходит журналистика. С 1877 г. он начинает издавать еженедельную политическую газету, которая, как остальные газеты круга аль-Афгани («Ат-Тиджара», «Миср» и др.), выступает против усиления европейского политического и экономического влияния и критикует международную и финансовую политику Исмаила.

Яа'куб Санну выбирает оружие, не использовавшееся до него египетскими журналистами, — сатиру. Его газета, носящая необычное название — «Абу Наддара зарка» («Человек в синих очках»), живо и остроумно откликается на злободневные события. В ней постоянно печатаются диалоги, неизменные участники которых — феллах Абу-ль-Гульб¹, мудрый и остроумный шейх Абу Наддара и др. В непринужденной форме обсуждают они обстановку в стране, высмеивают деятельность незадачливого «шейх аль-хара» («старшины квартала») в котором читатели легко узнавали хедива.

В диалогах находили отклик самые актуальные вопросы, Абу Наддара зарка не щадил никого: ни эмиров, ни министров, ни турецких и европейских чиновников. Его язвительные намеки были понятны всем. Так, в Египте, например, распространялся упорный слух, что хедив устраняет неугодных ему людей, приглашая их к себе на виллу и угощая отравленным кофе. И вот шейх Абу Наддара в кругу друзей наотрез отказывается от кофе, которым его угощают: «Нет, братец, я не люблю

¹ Гульб — «большинство».

кофе, в наши дни он опасен. Если кто выпьет чашечку,— того сразу скручивает». И читателям ясно, что и кого имеет в виду герой Йа'куба.

Газета Санну, первая арабская сатирическая газета, в которой анонимно сотрудничали Мухаммед Абдо и Джамаль ад-Дин, пользуется большой популярностью у самой широкой публики. Имя Абу Наддара быстро становится чем-то вроде литературного прозвища Йа'куба Санну.

Успеху «Абу Наддара зарка» особенно способствовало то, что газета впервые издавалась на разговорном языке — языке улицы, рынков и кофеен и, следовательно, была понятна любому неискушенному читателю. Для XIX в. это было чрезвычайно смелое начинание, нашедшее последователей.

На 15-м номере газета была закрыта, а самому Йа'кубу Санну пришлось эмигрировать из Египта. Он обосновывается в Париже, и там его «Абу Наддара зарка» обретает новую жизнь. В Египте газета по-прежнему пользуется большой популярностью, тираж ее доходит до 15 тыс. С 1887 г. «Абу Наддара зарка» выходит с иллюстрациями, оказавшись, таким образом, и первым арабским иллюстрированным печатным органом.

На газету то и дело накладывается запрет, поэтому «Абу Наддара зарка» («Человек в синих очках») превращается то в «Абу саффара» («Человек со свистком»), то в «Абу заммара» («Человек с флейтой»), то в «Аль-Хави» («Заклинатель змей») и т. п., сохраняя при этом свою направленность и девиз: «Египет для египтян».

Одновременно Йа'куб Санну сотрудничает во французских газетах «Фигаро», «Матэн» и др.

В странах Ближнего Востока он пользуется большим авторитетом как сторонник идеи мусульманского объединения в борьбе с европейской экспансией. Шах Ирана и турецкий султан Абдулхамид стараются привлечь его на свою сторону. Хедив Аббас II призывает его вернуться в Египет, но Йа'куб Санну решительно отказывается от возвращения на родину, пока там хозяйничают англичане.

Газета «Абу Наддара зарка» просуществовала 34 года; ее последний номер вышел 31 декабря 1910 г., а редактор газеты, почти полностью потерявший зрение, умер в 1912 г.

Биография

Абдаллах Недим родился в 1845 г. в Александрии в небогатой мусульманской семье. Он учился сначала в медресе, затем в специальной школе, по окончании которой работал телеграфистом в разных городах Египта. Через несколько лет, оставив государственную службу, Абдаллах Недим обосновывается в аль-Мансуре и занимается торговлей. Но, очевидно, коммерческая деятельность также его не удовлетворяет, и в 1879 г. он возвращается в Александрию и сосредоточивает свои силы на газетной работе.

Литературой Абдаллах Недим интересовался всегда, в юности писал стихи, а в период работы на Главном телеграфе в Каире усердно посещал лекции в аль-Азхаре. Теперь, в Александрии, Абдаллах Недим с успехом сотрудничает в газетах Адиба Исхака и Селима Наккаша «Миср», «Ат-Тиджара», «Миср аль-фата», «Аль-Махруса» и др. Увлеченный, как и его товарищи по газете, идеями аль-Афгани, он организует при их участии тайное общество «Миср аль-фата». По неизвестным причинам деятельность этого общества быстро прекращается, и Абдаллах Недим принимается за легальную общественную работу.

В том же 1879 г. он создает «Мусульманское благотворительное общество», просуществовавшее не один десяток лет. В общество, отвечавшее духу мусульманской солидарности, проповедуемой Джамаль ад-Дином и Мухаммедом Абдо, входили видные публицисты и общественные деятели, сторонники просвещения. В 1897 г. председателем его становится Мухаммед Абдо.

Целью общества было воспитание молодого поколения, утверждение в нем «духа просвещения для возвышения мыслей и очищения нравов от грязи невежества». Это вызывало нападки со стороны мусульманских ортодоксов, считавших подобные задачи противоречащими мусульманским обычаям и принципу божественного предопределения.

Общество открыло бесплатную школу для сирот и детей бедняков; к преподаванию привлекались лучшие силы. Первым директором школы был назначен Абдаллах Недим, который приложил много усилий к тому, чтобы заинтересовать ею правительство и добиться дотации. Недим преподавал в этой школе литературу и ораторское искусство, устраивал каждую неделю официальные приемы с докладами учеников. По праздникам в школе ставились спектакли, и Абдаллах Недим написал две ярко патриотические пьесы — «Родина» («аль-Ватан») и «Арабы» («аль-Араб»).

В 1881 г., в напряженной политической обстановке, он оставляет школу и начинает издавать еженедельную политическую газету «Ат-Танкит ва ат-табкит» («Сатира и шутка»). Месяцем позже появляется его второй еженедельник — «Ат-Таиф», активно поддерживающий движение Ораби-паши. Среди египетских журналистов Абдаллах Недим — один из первых и самых воодушевленных приверженцев этого движения. В 1882 г. издание газеты «Ат-Таиф» по предложению Ораби-паши переносится в Каир, газета становится рупором движения, открыто и смело призывая к борьбе против англичан. Сам Абдаллах Недим приобретает популярность как политический оратор, выступающий перед самой широкой аудиторией.

Когда восстание потерпело поражение и Ораби с ближайшими помощниками был арестован, Недиму удалось скрыться. В течение девяти лет египтяне прятали своего трибуна от полиции, хотя за поимку его была обещана награда в тысячу египетских фунтов. Наконец в ноябре 1891 г. он был схвачен и выслан в Яффу.

В 1892 г., после смерти хедива Тауфика, Аббас Хилми разрешил Недиму вернуться в Египет. И снова стала выходить еженедельная газета — «Аль-Устаз» («Учитель»), которая, как объявлял Абдаллах Недим в первом номере, намеревалась заниматься только науч-

ными вопросами. Однако ее редактор, чуть ли не единственный из сторонников Ораби, кто не поддался общему настроению и не смирился с господством англичан, оставался верным прежним идеалам борьбы за независимость. В «Аль-Устазе» то и дело появлялись резкие статьи, направленные против британской оккупации. Абдаллаха Недима помнили в Египте хорошо, к выступлениям его газеты прислушивались, популярность ее росла. Поэтому в 1893 г. под давлением Кромера хедив закрыл «Аль-Устаз», а Недим опять отправился в ссылку.

Снова Яффа, затем — Константинополь. Султан Абдулхамид, стремившийся опереться на сторонников Джамаль ад-Дина, принимает Недима радушно, дает ему место в министерстве культуры. В Константинополе Недим встречается с Джамаль ад-Дином аль-Афгани, и между ними завязывается тесная дружба, продолжавшаяся до самой смерти Абдаллаха Недима (ум. в 1896 г.).

Абдаллах Недим был известен в Египте главным образом как политический оратор и публицист. Однако арабские биографы насчитывают более двадцати принадлежащих ему книг, из которых, правда, значительная часть утеряна. В числе его сочинений кроме множества статей и упомянутых выше пьес — три дивана стихов (всего около 17 тыс. строк), литературные послания в рифмованной прозе, сборник арабских пословиц, ряд филологических сочинений, в том числе об арабских синонимах, о законах арабской грамматики и т. п. Большинство сохранившихся его произведений вошло в изданный посмертно двухтомник «Лучшее вино собеседника в избранных произведениях Абдаллаха Недима» («Сулафат ан-надим фи мунтахабат ас-сайид Абдаллах Недим», 1897—1901).

Общественно-политические взгляды

Политические и социологические концепции Абдаллаха Недима базируются на модернизированном исламе. Вслед за Мухаммедом Абдо он резко критикует и высмеивает отсталость и косность представителей официаль-

ных религиозных толков, обвиняя их в еретических отклонениях от истинной веры. Его возмущает бессмысленность и бесцельность традиционных религиозных проповедей, призывающих думать о дне страшного суда, о загробном мире, презирать земные блага. По его мысли, религия должна быть тесно связана с жизнью, служить ее задачам, и проповедники должны помогать людям разбираться в серьезных социальных и политических вопросах. В центре внимания Абдаллаха Недима — вопрос взаимоотношений Востока и Европы. Возрождение и прогресс, основанные на «первозданно чистом» исламе, должны, по убеждению Недима, противостоять европейскому влиянию. Он, подобно Адibu Исхаку, резко и упорно разоблачает «цивилизаторскую миссию» британского империализма, доказывая, что экономическая помощь, которую Англия оказывает Египту, выгодна лишь самой Англии, так как помогает укреплять и расширять ее торговлю и выкачивать из Египта богатства. Эта «помощь» подавляет египетскую промышленность и превращает египтян в слуг европейцев. Однако вся разбойничья деятельность Англии прикрывается красивыми словами и жестами, призванными доказать всему миру, что ее единственная цель — помочь египтянам добиться успеха в их экономическом и культурном развитии. Под этим предлогом Англия захватила все командные позиции в стране: «Сначала Англия говорила, а египтяне исполняли; теперь она стала действовать, а они молчат...»

Культурная же деятельность англичан в Египте, по мнению Абдаллаха Недима, только губит нравы и благородные традиции египтян, ибо она сводится к устройству пивных, игорных домов и притонов разврата.

Особенно полно страшную картину хозяйничанья англичан рисует Абдаллах Недим в большой статье «Если б вы были такими, как мы, вы бы действовали так же». Появилась статья в газете «Аль-Устаз» в 1893 г., когда английский резидент лорд Кромер опротестовал решение хедива Аббаса II о назначении патриотически настроенного Мустафы Фахми министром и добился назначения на этот пост сторонника англичан. Выступление газеты вызвало ожесточенные нападки проанглийских кругов и послужило поводом для запрещения «Аль-Устаза» и вторичной ссылки ее редактора.

Эта статья, как, впрочем, и многие другие, касавшиеся англо-египетских отношений, направлена не только против Англии, но и против тех, кто вольно или невольно помогал ей занимать господствующее положение в стране.

«Мы страдаем от действий Англии, а наши эмиры сидят во дворцах и разъезжают в каретах; наши великие умы — молчат, не говорят ни слова надежды и не взывают о помощи, а наши слабые души — в смущении ждут, что они скажут, в то время как те о них и не думают; люди же просвещенные на своих собраниях говорят и спорят о том, что не приносит пользы родине и не касается ни политики, ни веры»¹.

Всеобщая инертность и равнодушие — вот болезнь, порожденная бесконечным угнетением и поразившая все общество — от вельможи до простолюдина. О ней подробно и обстоятельно впоследствии будет говорить аль-Кавакиби в «Природе деспотизма».

Равнодушие — страшный бич египетского народа. Об этом Недим с горечью говорит в своей пьесе «Родина», где сама Родина выступает в качестве условного персонажа — по имени аль-Ватан². Он беседует с представителями различных общественных классов: феллахами, рыбаками, торговцами, мелкими и крупными буржуа, чиновниками. Люди эти внешне не похожи друг на друга, но все больны одной болезнью — равнодушием ко всему и параличом воли, все заняты только собой, им нет дела ни до окружающих, ни до странного чудачка — «мосье аль-Ватана», которому непонятно что нужно.

О равнодушии и параличе воли Абдаллах Надим писал до восстания Ораби. Об этом он пишет и в 90-х годах, в «Аль-Устазе», неустанно стремясь вывести людей из спячки. Он особенно критикует тех, кто активно помогает англичанам, начиная от хедивов Исмаила и Тауфика и кончая журналистами, особенно сиропольскими эмигрантами, сотрудничающими в проанглийской прессе.

Вывести людей из духовного оцепенения, по мнению Недима, можно только путем просвещения. При этом

¹ Цит. по кн.: Мухаммед Хусейн, Аль-Иттиджат аль-ватанийя фи-ль-адаб аль-муасир, т. 1, Каир, 1954, стр. 149.

² По-арабски «родина» — аль-ватан — мужского рода.

Абдаллах Недим яростно выступает против того европейского «просвещения», какое англичане подносят египтянам.

Он с горечью пишет о том, что многие неразумные мусульмане радостно приобщаются к поверхностной и сомнительной «цивилизации», превращаясь при этом в нечто неопределенное, «не восточное и не западное», короче говоря, становясь в руках европейцев средством для распространения их взглядов, для достижения их корыстных целей.

В памфлете «Европеизированный араб» Абдаллах Недим рассказывает историю крестьянского сына, который рос в грязи и всеобщем небрежении, погонял буйволицу, крутящую оросительное колесо, ничего не знал, ничему не учился. Потом, по совету какого-то купца, отец отдал мальчика в школу, откуда его отправили учиться в Европу. И когда юноша возвратился домой, в отчих местах ему все казалось чужим: у него не было ни любви к земле, ни любви к родине, ни сознания своего перед ней долга. Он даже язык родной забыл: никак не мог вспомнить, как по-арабски называется лук — его основная пища в детские годы.

Один просвещенный человек объяснил отцу, в чем вся беда: с детства мальчику не прививались ни патриотические чувства, ни любовь к родному языку; это сделало его по сути дела безродным.

Абдаллах Недим постоянно говорит о необходимости воспитания и образования в духе мусульманского модернизма. Чрезвычайно важное значение придает он арабскому языку, особо останавливаясь на его преподавании, на отношении к учителям арабского языка.

Арабский язык играет, в его представлении, большую роль как средство объединения, ибо он — «наиболее яркий признак нации». Единство же наряду с просвещением — основная цель патриотов, ибо это — путь к свободе. Восстание Ораби, по его мнению, потерпело поражение именно из-за раскола патриотов.

После неудачи Ораби и возвращения из ссылки Недим поддерживает хедива Аббаса Хилми, считая, что он сможет объединить патриотов. Задачу своей последней газеты «Аль-Устаз» он видит в том, чтобы сплотить вокруг нее египтян, сделать ее центром национального движения.

Характерно, что Абдаллах Недим пишет о национальном, а не о религиозном объединении: «Пусть каждый мусульманин потушит в душе брата своего фанатизм. И пусть они оба подадут руку копту и израильтянину, чтобы укрепить национальное единство. И пусть это объединение как один человек стремится к единой цели: сохранение Египта для египтян»³.

Он призывает сирийцев-эмигрантов не прислуживать англичанам за жалкие подачки с их стола, а объединиться с египтянами в борьбе против общего врага: ведь предки их были едины, и ссориться им нечего.

Однако, говоря о национальном объединении в пределах Египта, Недим не выделяет арабские страны из Османской империи, считая, подобно многим мусульманским модернистам, что укрепление турецкого влияния — один из способов борьбы с европейским империализмом. Он полагает, что впоследствии, когда основная цель — изгнание англичан — будет достигнута, от турецкого владычества египтяне легко избавятся. Он высказывается в отношении Турции весьма лояльно и даже восхищается жизнеспособностью этого государства, продолжающего существование в таких условиях, которые ни одна европейская страна не могла бы вынести больше одного-двух лет.

Вопросов социальных Абдаллах Недим касается редко, но тем не менее в «Ат-Таифе» и «Аль-Устазе» время от времени появляются его статьи, в которых он описывает бедственное положение крестьян и призывает правительство обратить внимание на эту «существенную часть египетской нации». О крупных социальных преобразованиях он не говорит, и его революционные высказывания в основном сводятся к идее вооруженного восстания против колонизаторов.

Как уже отмечалось, Недим был активным деятелем движения Ораби-паши. Он в отличие, например, от Мухаммеда Абдо или Адиба Исхака выступал за восстание и в своей газете «Ат-Таиф» много места уделял сообщениям о военных действиях между сторонниками Ораби и англичанами, иногда слишком оптимистично расценивая события.

³ Цит. по кн.: Мухаммед Хусейн. Аль-Иттиджат аль-ватанийя..., т. 1, стр. 49.

В 90-е годы в «Аль-Устазе» Недим уже не выдвигает идеи восстания, так как считает это бессмысленным для того времени: «...у египтян нет ни силы, ни оружия». Единственно, к чему, по его словам, призывает «Аль-Устаз», это — «подражать европейцам в их чувстве собственного достоинства, охране своих прав, языка, религии и обычаев и в стремлении к независимости во всех делах государства»⁴. В эти годы он все больше начинает говорить о духовном объединении, рассуждая о том, что «сила ума может сделать то, чего не осуществят меч и пушки», и что люди просвещенные могут, «не устраивая восстания и не пролив ни капли крови, исправить то, что испортили заблуждение и обман».

Так Абдаллах Недим, разделяя идеалистические представления о преобразовании мира, неизбежно, как и другие арабские просветители, впадает в противоречие относительно роли вооруженного восстания.

Публицистический стиль Абдаллаха Недима

Популярность Абдаллаха Недима как публициста и оратора объяснялась не только тем, что он всегда касался самых злободневных вопросов.

Джамаль ад-Дин аль-Афгани, очень высоко ценивший своего друга, особо подчеркивает его литературное и ораторское мастерство, говоря, что в жизни своей не видел никого, равного Абдаллаху Недиму «пылкостью ума и чистотой таланта, силой красноречия, ясностью доказательств и умением красиво и умно строить свою речь, пишет ли он статью или выступает перед людьми»⁵.

Абдаллах Недим, как и Адиб Исхак, не ученый, а оратор. Однако его речь не в такой степени эмоциональна, как у его коллеги и соратника. Он никогда не пытается украсить ее ни метафорами, ни рифмованной прозой; меткие сравнения, встречающиеся нечасто, к месту приведенные притчи не нарушают общего делового тона, иногда достаточно резкого; все построения логичны и убедительны.

⁴ Там же, стр. 152.

⁵ Цит. по кн.: Джирджи Зейдан, Тараджим машахир аш-Шарк филь-карн ат-таси ашар, II, Каир, 1922, стр. 99.

Публицистике Абдаллаха Недима присуще жанровое разнообразие. Кроме статей и речей мы встретим его в газетах сатирические диалоги и памфлеты, иногда с аллегорическим содержанием. Так, в памфлете «Консилиум», помещенном в газете «Ат-Танкит ва ат-Танкит», Египет изображен в виде юноши. Здорового и добродетельного, его сбивает с пути истинного и втягивает в омут разврата дурной товарищ (имеется в виду хедив Исмаил). Юноша заболевает «французской болезнью». Кажется, он неизлечим. Его бросают где-то в грязной трущобе. Ни друзей, ни помощи. Но вот собирается консилиум — лучшие умы нации. Только они могут спасти юношу, т. е. Египет, от гибели.

Как мы видим, сатирические диалоги и памфлеты впервые введенные в арабскую публицистику Иакубом Санну, быстро обрели популярность.

Газеты Недима пользовались большим успехом, чему во многом способствовал язык его статей. Заботясь об агитации в самых широких массах, он всегда хотел быть понятным для своих читателей и слушателей. Он старался писать так, чтобы читателям «не нужно было звать ученого шейха для разъяснения значения прочитанных слов». Недим часто прибегает к разговорному языку — «другу, слуге и товарищу» египтянина, особенно в сатирических памфлетах и шутках, полных острого и задорного народного юмора.

Разговорный язык он употреблял только в диалогах, причем, например, в пьесе «Родина» на нем изъясняются люди простые, а кто пообразованней, как и сам аль-Ватан, говорит на чистом литературном языке.

Так мы впервые сталкиваемся со стремлением дать хотя бы примитивную речевую характеристику персонажей, что, с одной стороны, связано с желанием быть максимально понятным читателю, а с другой — со стремлением, может быть еще недостаточно осознанным, к правдивому изображению простого человека. Ведь в устах феллаха литературная речь звучала бы странно и неуместно, что, вероятно, чувствовали первые египетские журналисты-сатирики, сделавшие простым египетский язык героем своих произведений. В дальнейшем мы увидим, что в процессе формирования египетской реалистической литературной школы этот прием смешения языков окажется весьма плодотворным.

Абд ар-Рахман аль-Кавакиби

Биография

Абд ар-Рахман аль-Кавакиби родился в 1849 г. в г. Халебе. Он происходил из старинного сирийского рода, насчитывающего много ученых и государственных деятелей. Отец его был преподавателем канонических наук в Омейядской мечети в Дамаске. Абд ар-Рахман получил традиционное образование в местной «аль-Мадраса аль-Кавакибийя», основанной одним из его предков; самостоятельно изучал естественные науки, математику, физику и т. п., увлекался историей культуры и теориями просветителей.

В 1876 г. ему был предложен пост редактора местного официоза «Аль-Фурат» («Евфрат»), который он, однако, вскоре оставляет, не имея возможности высказывать в этом строго официальном органе свои просветительские и реформистские идеи, «воспитывать нравы, формировать мышление... защищать справедливость и оберегать права людей». Эти идеи он пытается пропагандировать в основанных им в конце 70-х годов газетах — «Аш-Шахба»¹, трижды закрывавшейся правительством, и затем в «Аль-И'тидаль» («Справедливость»), которую после нескольких номеров постигла такая же участь.

В то же время аль-Кавакиби занимает различные административные посты, всюду проявляя незаурядную энергию: заведует Халебской типографией, возглавляет местную торговую палату, затем становится директором сельскохозяйственного банка, занимает должность шариятского судьи. В 1892 г. он — глава халебского

¹ «Аш-Шахба» — один из эпитетов г. Халеба.

муниципалитета. За свое внимание к жалобам обиженных и защиту бедняков аль-Кавакиби получает прозвище «Абу ад-ду'афа» — «отец слабых».

Столкновения с губернатором Халеба — самодуром взяточником Ариф-пашой и непримиримость привели к тому, что аль-Кавакиби был арестован по ложному доносу как член некоего тайного антиправительственного и антимусульманского общества и приговорен к смертной казни. Однако обвинение было сфабриковано настолько грубо, что бейрутский суд оправдал Абд ар Рахмана.

Понимая всю опасность дальнейшего пребывания в Сирии, аль-Кавакиби в 1900 г. бежит в Египет, где начинает сотрудничать в «Аль-Муаййаде» — газете мусульманских модернистов. Он и его единомышленники, в том числе редактор журнала «Аль-Манар» Рашид Рида, будущий известный историк и публицист Мухаммед Курд Али, будущий лидер «Партии децентрализации» Рафик аль-Азм и другие, составляют тайный политический кружок.

Статьи аль-Кавакиби, публикуемые в это время в «Аль-Муаййаде», в 1901 г. выходят отдельной книгой под названием «Природа деспотизма и гибель порабощения» («Табаи аль-истибад ва масари аль-истибад»). Другой его известный труд «Мать городов» («Умм аль-кура»), написанный возможно, еще в Халебе, печатается в «Аль-Манаре» в 1902 г.

В 1901 г. аль-Кавакиби отправляется в паломничество в Мекку, совершает путешествие на верблюде через пустыню Дахна в Йемен, странствует по Африке (Сомали, Занзибар, Эфиопия, страны Восточной Африки), посещает Индию.

В 1902 г., почти сразу после возвращения в Каир, аль-Кавакиби внезапно умирает, возможно, как указывают некоторые источники, отравленный по приказу султана.

Литературное наследие аль-Кавакиби составляют только две указанные выше книги, впоследствии неоднократно переиздававшиеся. После его смерти не осталось никаких бумаг. Предполагают, что они были сожжены султанскими агентами.

«Умм аль-кура» — утопия в мусульманско-модернистском духе. В ней изображен тайный конгресс, будто бы происходивший в Мекке во время хаджа в месяце зу-ль-каде 1316 г. х. (март — апрель 1899 г.). В двенадцати заседаниях конгресса участвовало 22 мусульманина из различных стран мира, не только арабы, но и представители Константинополя, Бахчисарая, Тифлиса, Тебриза, Кабула, Кашгара, Казани, Пекина, Калькутты и Ливерпуля. Протоколы этих заседаний, записанные и изданные секретарем конгресса — аль-Фурати, и составляют книгу «Умм аль-кура». Они имитированы настолько искусно, что ввели в заблуждение некоторых известных европейских востоковедов, поверивших, что такой съезд состоялся в действительности.

На заседаниях идет живое обсуждение, в котором сам аль-Фурати принимает деятельное участие, возникают споры, сталкиваются различные мнения, произносятся пространственные речи, приводятся реальные факты из жизни тех или иных стран.

Цель конгресса — выявить и обсудить причины упадка мусульманского мира и изыскать наиболее действенные средства для его возрождения. Аль-Кавакиби выделяет причины религиозные, политические и нравственные, тесно связанные между собой. К числу религиозных причин упадка он, как истинный сторонник реформаторского учения, относит прежде всего господство среди мусульман искаженного представления о религии, поддерживаемого богословами-фальсификаторами, что ведет к распространению вредных «новшеств» (в том числе суфийского учения) и суеверий; неправильное понимание принципов единобожия; ложное толкование Корана и сунны; отказ от веротерпимости; царящие повсюду разногласия и раскол.

Связывая религиозные причины упадка с политическими, аль-Кавакиби с гневом говорит о глупых и невежественных мусульманских имамах, ставших опорой деспотической власти султана.

Переходя к причинам политическим (точнее — к политическим и социальным), он указывает прежде всего на деспотизм мусульманских правителей, их глупость, алчность, жажду роскоши. Все они стремятся к абсо-

лютной власти, пренебрегают требованиями времени и жестоко преследуют народных вождей и всех свободолюбивых граждан. Народ потерял надежду и веру, его раздирают на части политические группировки, он давно утратил свободу и равенство.

Проблемы свободы («духа религии») и равенства занимают в рассуждениях аль-Кавакиби важное место, как это характерно для всех просветителей. Подходит он к этим вопросам чисто практически, включая в понятия свободы и равенства целый комплекс конкретных прав граждан и обязанностей государства, а именно: свобода обучения, слова и действий; полная справедливость и безопасность; охрана чести и репутации человека; защита науки и истинной религии; абсолютное всеобщее равенство в правах и отчетность правителей перед народом.

К политическим причинам упадка мусульманского мира аль-Кавакиби относит и бедность народа, которая есть «предводитель всякого зла и руководитель неудачи»; он подчеркивает, что именно бедность является основной причиной невежества и порчи нравов.

Необходимость и способ ликвидации социального неравенства он рассматривает с религиозной точки зрения, указывая, что неравенство противоречит предписаниям ислама о помощи бедным путем распределения между ними некоторой доли имущества богатых. «Нынешние мусульманские правительства, — говорит он, — поступают наоборот: берут деньги у бедняков и неимущих и раздают их богатым»². О каких-либо коренных социальных преобразованиях аль-Кавакиби не помышляет — по его мнению, все можно урегулировать законами религии.

Среди нравственных причин упадка аль-Кавакиби на первое место ставит невежество и тесно связанную с ним порчу образования и религиозного и нравственного воспитания. Как особую причину отмечает он невнимание к женскому образованию. Вопрос этот, по его мнению, очень важен из-за последствий отрицательного влияния, которое оказывает невежественная женщина на семью, воспитание детей и т. п.

² Абд ар-Рахман аль-Кавакиби, Умм аль-кура, изд. 4, Каир, [б. г.], стр. 48.

Одной из важнейших нравственных причин упадка, порожденных невежеством, аль-Кавакиби называет также пассивность жителей Востока, их неверие в свои силы, закрывающее путь к прогрессу.

Таким образом, аль-Кавакиби достаточно широко и убедительно показывает политические, социальные и нравственные болезни современного ему мусульманского мира. Как истый последователь учения Джамаль ад-Дина аль-Афгани он в конечном счете возводит все эти болезни к упадку религии и предлагает соответствующее лекарство: прежде всего — просвещение широких масс. В качестве первого реального шага в этом направлении аль-Кавакиби предлагает создание «Просветительской ассоциации верующих в единого бога» («Джам'ийа та'лим аль-муваххидин») из ста человек, устав которой предлагается в одном из заседаний. Эта Ассоциация не должна вмешиваться ни в какие политические дела, она не должна быть связана ни с правительством, ни с какой бы то ни было партией или религиозным толком. Основой ее программы явится «чистый», обновленный ислам, а задачами — реформа обучения языку и религиозным наукам ради приближения ислама к нуждам полезной деятельности; ликвидация неграмотности; распространение знаний и пропаганде основ нравственности и истинной религии путем издания необходимых книг (в том числе ежегодника Ассоциации) и привлечения к этому делу популярных модернистских газет; организация научных экспедиций для изучения жизни в мусульманских странах; привлечение суфийских орденов к благотворительной деятельности вместо царящих там ныне праздности и безделья.

Таким образом, цели Ассоциации ограничиваются кругом религиозных (в широком смысле) вопросов, однако, как отмечает аль-Кавакиби, реформа религиозная должна привести к реформе политической и социальной, ибо в истинном исламе заложены принципы свободы и равенства. Лозунг Ассоциации «Ла на'буд илла-л-лах» («Не будем поклоняться никому, кроме Аллаха!») основан на модернистском принципе равенства людей перед Аллахом. Этот принцип в конкретном его приложении к жизни означает равенство всех людей перед законом и в более широком плане — независимость каждого народа. В этом смысле интересно пред-

ставление аль-Кавакиби о будущей структуре мусульманского мира, который составит единую лигу.

Аль-Кавакиби — сознательный противник средоточия всей власти — и светской, и религиозной — в руках турецкого султана, на что тот явно претендовал, подерживаемый некоторыми арабскими мусульманами-модернистами. Аль-Кавакиби выдвигает идею отделения религиозной власти от светской. Он строит планы создания халифата с центром в Мекке.

Халиф должен избираться непременно из числа арабов-кореишитов сроком на три года. Выбирает его Совет («аш-Шура») в составе около ста членов — выборных представителей от всех мусульманских государств. Совет помогает халифу в религиозных делах и ответствен перед ним. Халиф является лишь религиозным владыкой, он не имеет права вмешиваться в политику мусульманских государств, его политическая власть ограничивается Хиджазом. Он не располагает военными силами (кроме небольшого гарнизона для охраны Хиджаза), его имя не чеканится на монетах, но первым упоминается в хутбе.

Таким образом, религиозное господство в Лиге должно сосредоточиваться в руках арабов-хиджазцев.

Другие мусульманские государства, входящие в Лигу, также будут нести свои функции. Турция, например, должна заниматься внешней политикой Лиги, так как турки — наиболее искусные дипломаты; Египет — организацией культурной жизни; Афганистан, Туркестан, Кавказ, Марокко — военными силами; Иран — вопросами науки и экономики и т. д.

Однако, поскольку вся политическая, социальная и культурная жизнь мусульманских стран должна основываться на «истинном», т. е. реформированном исламе, именно арабы как религиозные владыки будут в конечном счете определять внешнюю и внутреннюю политику стран Лиги.

Арабам, по аль-Кавакиби, принадлежит право возглавлять халифат не только в силу исторических традиций, но и благодаря тем особым качествам, которыми они обладают. И тут он перечисляет традиционные добродетели, воспеваемые арабами еще с доисламских времен — щедрость, защита соседей, верность договорам и обещаниям и т. д. Далее, опираясь на основы ислама

их модернистском толковании, он подчеркивает, что арабы раньше всех народов последовали принципу всеобщего равенства в положении и правах и принципу коллегиальности в решении общественных дел. И помимо этого важным основанием является то, что арабский язык — общий для всех мусульман и родной чуть ли не для трети их.

Таким образом, в «Умм аль-кура» аль-Кавакиби не только сформулировал причины упадка и наметил пути возрождения мусульманского Востока вообще, он особо выделил интересы арабских стран, отражая растущее в них стремление к независимости от Османской империи, к самостоятельному развитию. Аль-Кавакиби был первым идеологом арабского национализма, что, возможно, и стоило ему жизни.

«Природа деспотизма»

В этой книге аль-Кавакиби развивает, углубляет и приводит в систему мысли, высказанные им в «Умм аль-кура».

Здесь также в основе всех рассуждений лежит рационалистически-религиозное мировоззрение, присущее мыслителям мусульманской реформации, начиная с Мухаммеда Абдо, т. е. представление о едином боге как о творце объективно существующего, находящегося в постоянном движении и развитии реального мира, все элементы которого связаны между собой и подчинены богом данной системе. Аль-Кавакиби выступает также как сторонник свободы воли, указывая, что каждый человек может быть «свободным властелином в своих делах», и признает разум основным средством познания мира и тем самым одной из движущих сил прогресса.

Представления мусульманского модернизма сочетаются у него с идеями французских просветителей (учение о естественных правах человека, о всеобщей ассоциации, об умеренном накоплении и др.), знакомыми ему, как установлено в настоящее время, по книге «О тирании» итальянского писателя-просветителя Витторио Альфиери (1749—1803), которая в 1898 г. была переведена на турецкий язык.

Идеи эти осмыслены арабским автором по-своему и изложены так, что выглядят совершенно органичными элементами мусульманского реформаторского учения.

Исходным моментом исследования аль-Кавакиби о деспотизме является высказанное им ранее в «Умм аль-кура» положение о том, что согласно истинному исламу человек должен подчиняться одному лишь Аллаху, и свобода и равенство являются его естественными и неотъемлемыми правами.

Таким образом, с помощью божественного авторитета он резко осуждает деспотизм, т. е., по его определению, такое положение, когда «человек руководствуется собственным мнением там, где надлежит испросить совета»³, или, иными словами, «произвол, чинимый одним человеком или группой лиц по отношению к правам других людей, без страха наказания». Подобное определение дает возможность рассматривать деспотизм широко, во всех его проявлениях — «от великого тирана до полицейского, сторожа, метельщика улиц». При этом в центре внимания оказывается главное зло — деспотизм политический, т. е. деспотизм абсолютистского правительства, сложившийся исторически и накладывающий свой отпечаток на всю жизнь человеческого общества. Деспотизм в книге аль-Кавакиби, хвастаясь своей родословной, характеризует себя весьма красноречиво: «Я — зло, мой отец — несправедливость, мать — обида, брат мой — вероломство, а сестра — бедствие, мой дядя по отцу — вред, дядя по матери — унижения, сын — нищета, дочь — безработица, родина — разруха, а род — невежество».

Аль-Кавакиби последовательно, по главам, разбирает пагубное влияние деспотизма на важнейшие стороны общественной жизни.

Так, деспотизм искажает истинный смысл религиозных учений, ставя их себе на службу, избирая себе «приспешников из среды духовных деспотов, чтобы те помогали ему угнетать других людей во имя божье». В результате «в умах простого народа... все смешалось: божество, которому они поклоняются, и тиран, который

³ Здесь и далее «Природа деспотизма» цитируется в переводе З. И. Левина по кн.: Абд ар-Рахман аль-Кавакиби, Природа деспотизма и гнбельность порабощения, М., 1964.

властвует над ними». Ярким примером этому, пишет аль-Кавакиби, и служит современный официальный ислам, превратившийся в деспотический институт и помогающий поработать народы.

Деспотизм губит материальные богатства нации, превращая имущество людей в объект грабежа как со стороны самого деспота и его пособников, так и со стороны нарушителей закона, процветающих под эгидой деспотизма. Деспотизм уничтожает всякую заинтересованность в труде, благами которого люди не могут пользоваться; он порождает такое социальное неравенство, когда всего лишь два процента людей — видные политические и религиозные деятели, ростовщики, коммерсанты и т. п. — пользуются более чем половиной плодов, «созданных потом и кровью человечества», причем «каждый из них расходует на себя столько, сколько десятки, сотни, тысячи рабочих и крестьян»⁴.

Деспотизм губит духовные богатства нации: он борется против науки и просвещения, ибо темные и невежественные массы легче держать в повиновении, чем просвещенный народ.

Деспотизм разлагает общество, порождает бесчисленное множество мелких деспотов под сенью великого тирана. Деспотизм портит нравы, заставляя человека быть неблагодарным богу, отнимая у него любовь к своему народу, к родине, к семье, к друзьям, вынуждая его пускаться на ложь, лицемерие и обман, отторгая его от общественной и культурной жизни. Тем самым деспотизм оказывает пагубное влияние и на воспитание человека, ибо в воспитании непременно участвуют окружающая среда и политические факторы.

Порабощая волю отдельных людей и целых народов, деспотизм становится преградой на пути материального и духовного прогресса; он может «довести нацию до такого состояния, когда ее естественное стремление к прогрессу превратится в поиски низменного», он может убить в ней стремление к свободе и движению вперед. В конце концов «деспотизм превращается в пиявку, которая удобно расположилась, чтобы сосать кровь нации, и не отвалится от нации, покуда та не погибнет вместе с нею».

⁴ Аналогичный подсчет приводит Фурье.

Таким образом, аль-Кавакиби показывает, что все пороки современного ему мусульманского мира, которые он критиковал еще в «Умм аль-кура», взаимосвязаны и обусловлены несправедливостью существующего в мире порядка.

Разумеется, автор «Природы деспотизма» подходит к вопросу о происхождении несправедливости и неравенства идеалистически. Не видя истинной причины, порождающей их, — частной собственности, он выдвигает теорию «асабийи» («привязанности к своему роду»), согласно которой «люди были братьями, равными между собой, до тех пор пока случай не выделил часть из них многочисленностью потомства, откуда развились силы приверженности к своему роду»; в дальнейшем родовитые поработили остальных людей⁵.

Аль-Кавакиби говорит не только о деспотизме внутри какой-либо одной страны, но и о колониальном угнетении, считая его наиболее губительным для народа. Сравнивая справедливое правительство с заботливым садовником, а тираническое — с дровосеком, он замечает, что если этот дровосек — иностранец, «то ни гордости за деревья у него не будет, ни сраму он не испытает. Он думает только о том, чтобы побыстрее извлечь прибыль, даже если для этого надо вырвать с корнями деревья. В этом несчастье, в этом гибель».

Все рассуждения аль-Кавакиби о деспотизме носят общетеоретический характер, он нигде не говорит прямо о положении в Османской империи, не приводит никаких конкретных примеров, но его общие рассуждения прекрасно прикладываются к современным ему порядкам.

Очевидно, содержи «Природа деспотизма» намеки на какие-либо реальные факты, обличай конкретные не порядки, она бы вообще не увидела света. Это отлично понимал сам автор, указывая в предисловии, что он вынужден «о многом умалчивать, потому что таково время». И хотя аль-Кавакиби оговаривается, что не имеет в виду какого-либо определенного деспотического правительства или государства, — все же книга его в Османской империи была запрещена.

⁵ Положение аль-Кавакиби «В родовитых корень всех несчастий каждого племени» перекликается с аналогичной мыслью Гельвеция изложенной у Альфиери.

Аль-Кавакиби не скрывает, однако, что в первую очередь его книга обращена к жителям Востока, которые должны осознать свое положение и стараться изменить его. Об этом он говорит и в предисловии, и в главе «Деспотизм и прогресс», где обращается сначала к людям вообще, затем — к Западу и Востоку, потом, более конкретно, — к мусульманам, и, наконец, — к арабам, независимо от их вероисповедания. Касаясь взаимоотношений Запада и Востока, он вновь возвращается к вопросу об угнетении одного народа другим, призывая иностранцев предоставить арабам самим решать свои дела и жить по-своему, «свободно и гордо». Это требование национальной независимости логически основано на модернистском толковании ислама.

Однако «Природа деспотизма», подобно «Умм аль-кура», не сводится к одной лишь критике существующего мироустройства, а содержит и позитивные моменты: аль-Кавакиби намечает пути борьбы против деспотизма, излагает свои представления об идеальном обществе и государстве. Эти представления основаны на гуманистическом учении о свободе и равенстве как естественных правах человека, установленных Аллахом. Аль-Кавакиби провозглашает «отцом рода человеческого» право, а матерью — свободу. Общество в его представлении — не разрозненные свободные индивидуумы, а единый социальный организм, «живое тело». Объединение (аль-иштирак) — это «величайшая тайна бытия», это неперемное условие для движения человеческого общества вперед. Только путем объединения создается совершенное общество, в котором «свободный человек полностью распоряжается собой и полностью подчинен своему народу». Высшая честь для каждого члена этого общества — труд и помощь слабому и постоянное стремление к прогрессу. Вся его жизнь протекает под сенью справедливости и свободы, и он счастлив: он уверен в возможности удовлетворить свои потребности, уверен в своей личной безопасности, спокоен за сохранность своего имущества и чести, знает, что живет как равный среди равных, пользуясь свободой мысли, слова и действия.

Говоря о распределении материальных благ в обществе, аль-Кавакиби выдвигает принцип распределения по труду: «Человек имеет или ему назначено лишь

то и столько, во что и сколько он вложил своего труда, или по количеству труда взамен получаемого».

Однако он, разумеется, далек еще от мысли о коренном социальном преобразовании общества и протестует лишь против резких контрастов социального неравенства, против феодального грабежа, недостаточно четко представляя себе сущность капиталистической эксплуатации и получения капиталистической прибыли.

Так, говоря о необходимости земельной реформы, он мыслит идеальный аграрный строй в духе ранней мусульманской общины, когда пользуется плодами земли лишь тот, кто ее обрабатывает, внося в казну налоги, предусмотренные мусульманским законом (до одной пятой всего дохода).

Способ, при помощи которого, по аль-Кавакиби, в идеальном обществе можно избежать возникновения резких контрастов между богатством и нищетой, напоминает известное положение Руссо об «умеренном накоплении». Иными словами, «дозволенным» богатством будет лишь такое, которое, во-первых, приобретено «законным путем», т. е. от щедрот природы или «в соответствии с затраченным трудом» и т. п.; во-вторых — богатство, не ущемляющее интересы других людей; в-третьих — не «слишком превышающее размеры необходимого».

Таким образом, аль-Кавакиби выступает здесь как идеолог складывающейся арабской буржуазии, защищая принцип умеренности и рационального использования богатства.

Управление идеальным обществом должно строиться «в соответствии с разумом» и на демократических основах. Принципы демократического управления заложены в исламе с самого его возникновения — к этому выводу приходит аль-Кавакиби, соответственно толкуя целый ряд стихов из Корана. Исходя из этого, он определяет правительство как «политическое представительство, созданное народом для ведения его общих дел; оно управляет общественной собственностью, охраняет общественную безопасность, религию и мораль, заботится о развитии экономики, благоустройстве, науке и просвещении. Правительство добивается «искреннего подчинения» путем внушения и убеждения; все его действия подчинены закону, одинаковому для всех».

отражающему интересы нации; оно ответственно перед народом за все свои действия.

Как и в «Умм аль-кура», он указывает на необходимость отделения политической власти от религиозной.

Во всех рассуждениях аль-Кавакиби о народе и правительстве, о правительстве и законе, о добровольном подчинении человека обществу и т. д. постоянно слышны отголоски идей «Общественного договора» Руссо.

Последний вопрос, на котором останавливается в своей книге аль-Кавакиби,— это пути и средства борьбы с деспотизмом.

Сама по себе возможность и необходимость этой борьбы вытекает из учения о свободе воли, которого придерживается автор. Это учение дает теоретическое и моральное обоснование борьбе и указывает, с чего надо начинать, каким путем идти. Коль скоро пленники деспотизма лишены воли, унижены, низведены до положения скота и пребывают в вечном страхе, который лежит в основе деспотического режима⁶, то первая, главная задача состоит в том, чтобы заставить угнетенных осознать свое положение, почувствовать волю к борьбе, победить свой страх, ибо «нация, которая... не ощущает муки деспотизма, недостойна свободы». А поскольку воля, по аль-Кавакиби, теснейшим образом связана с нравственностью, а страх проистекает из невежества, следовательно, на первый план выдвигаются задачи воспитания и просвещения народа, причем в это понятие у него входит пропаганда не только идей «чистого» ислама, но и наук, связанных с реальной жизнью, ибо все они являются «искрой божьего света».

Просвещение широких народных масс — в этом главный путь борьбы с деспотизмом.

Когда будет уничтожено невежество — исчезнет страх, и деспот вопреки своей природе превратится в справедливого руководителя, нежного отца, исполнителя воли народа.

Как и все арабские просветители, аль-Кавакиби не был сторонником вооруженной борьбы; по его мнению, с деспотизмом «должно бороться мудростью и последовательно». Насильственный же путь губит слишком много людей, а если народ при этом недостаточно еще осознал

⁶ Аналогичную мысль о страхе можно найти у Монтескье.

свои цели, то восстание может вообще оказаться бессмысленным, так как в результате его один деспот будет заменен другим, но деспотизм сохранится. Поэтому, если народ, доведенный до крайности, подымет стихийное восстание, то мудрые люди нации не должны в него вмешиваться, и лишь потом, когда «его волна несколько спадет... направить помыслы к учреждению справедливости».

При всем этом аль-Кавакйби был твердо убежден, что только сам народ, без чьей бы то ни было внешней помощи, может и должен добиваться своей независимости и победы над деспотизмом. Да, народ — «пища деспота и его сила»: если деспот лишается поддержки народа, он теряет почву под ногами. Следовательно, для того чтобы уничтожить возможность возрождения деспотизма после его ликвидации, нужно, чтобы в умах всего народа созрел сознательный протест против деспотизма, понимание губительности тиранического режима.

Естественно, прежде чем ликвидировать деспотический образ правления, нужно твердо решить, чем его заменить. И это, по аль-Кавакйби, опять-таки дело всего народа: «Такая интеллектуальная теоретическая подготовка не может ограничиваться высшими слоями, но непременно должна получить всеобщее распространение». В конце концов народ «сможет вынудить самого деспота заменить основы деспотизма заранее установленными и утвержденными основами, которых нация требует и в которых видит залог своего успеха. В этом случае деспоту волей-неволей остается только подчиниться».

Таким образом, у аль-Кавакйби проповедь просвещения народных масс приобретает политическое звучание, значительно более острое, чем у его арабских предшественников. Это чуть ли не первый арабский политик и социолог, придающий такое большое значение роли народных масс, видящий в них реальную политическую силу.

С понятием «народ» у аль-Кавакйби тесно связано понятие «нация», которую он определяет как «общность людей, связанных общностью расы, языка, родины прав». Тем самым он продолжает защиту идеи арабского национализма, начатую им в «Умм аль-кура». Он прямо обращается к арабам-немусульманам, призывая

х забыть обиды и ненависть и объединиться со своими братьями-мусульманами. Его заботит национальное, а не религиозное объединение, «гражданское, а не сектантское согласие», «политическая, а не административная связь».

Аль-Кавакиби обращается с патриотическим призывом к молодежи, чтобы каждый был «верным другом своего народа, разделяющим с ним все беды и радости, честным сыном своей родины, не скупящимся для нее ни мыслью, ни временем, ни имуществом». И это были не пустые громкие слова. Этому лозунгу были подчинены его собственные жизнь и деятельность.

Роль аль-Кавакиби как крупнейшего публициста, патриота своего времени высоко ценили его современники и все арабские историки национально-освободительного движения, говоря о нем, как о первом защитнике национальных чувств арабов.

Особенности публицистического стиля аль-Кавакиби

Стиль аль-Кавакиби больше напоминает спокойную и сдержанную манеру Мухаммеда Абдо, чем живую ораторскую речь Адиба Исхака. Излагая свои соображения по поводу происхождения, свойств деспотизма и средств борьбы с ним, он стремится подробно обосновать, солидно аргументировать и подкрепить ссылки на авторитеты все высказанные им положения, добиваясь при этом максимальной ясности мысли. Однако если Мухаммед Абдо в своих трудах — в большей степени ученый-теолог и проповедник, то аль-Кавакиби — в большей степени политик и публицист. Его манера не только строга, но выразительные средства, которыми он пользуется, берутся уже не из старинного арсенала чисто словесных эвфонических или риторических украшений, а непосредственно связаны с основной мыслью автора, призваны ярче выразить и оттенить ее, не противореча общему духу классической простоты, свойственной стилю аль-Кавакиби. Вспомним, например, своеобразный «монолог деспотизма», приведенный выше, обратимся к частым у аль-Кавакиби оригинальным сравнениям, носящим порой метафорический характер:

«Если бы деспот был летающей тварью, то он бы летучей мышью, которая охотится за насекомыми простыми людьми — во мраке невежества; а если он был диким зверем, то был бы шакалом, хватающим под сенью ночи домашнюю птицу — подданных»⁷.

Из фигур поэтического синтаксиса излюбленной аль-Кавакиби является риторический вопрос — старинный арабский ораторский прием, восходящий к доисламским временам и к Корану. Можно наблюдать, например, в главе «Деспотизм и прогресс», как автор от логически-спокойного научного изложения переходит открыто публицистическому обращению к читателям: «Люди! Да выведет вас Аллах на правильный путь». Это обращение повторяется более десяти раз, вводя как бы новый «пункт» речи. Аналогично тоже неоднократно повторенное обращение к Востоку и Западу.

Таким образом, мы видим, что в индивидуальном стиле аль-Кавакиби намечается как бы сочетание тех двух линий развития арабского публицистического стиля, которых говорилось выше.

⁷ Перевод мой. — А. Д.

Биография

Касим Амин родился в Каире в 1865 г. Его отец, сын курдского князя, состоял на военной службе у хедива Исмаила. Касим Амин окончил среднюю школу в Каире, затем был отправлен на казенный счет во Францию для изучения юриспруденции. Он вернулся в Египет со степенью доктора права, служил в министерстве юстиции и в министерстве внутренних дел, затем занимал должность советника апелляционного суда в Каире.

В 1894 г. он выпустил свою первую книгу «Египтяне»¹, написанную на французском языке. Это полемическое сочинение, направленное против французского путешественника герцога Д'Аркура, который в своих путевых заметках весьма поверхностно рассуждал об исламе и восточных обычаях. В своем ответе Касим Амин особенно подробно останавливается на положении восточной женщины. Весьма вероятно, как замечает И. Ю. Крачковский, именно эта работа «дала ему серьезный толчок к специальному занятию этой стороной социальной жизни современного мусульманства»².

Человек европейски образованный, знакомый, безусловно, с достижениями арабской просветительской мысли и с идеями мусульманского модернизма, Касим Амин изучает женский вопрос всесторонне и в 1899 г. выпускает уже на арабском языке книгу «Освобождение жен-

¹ Kassem Amin, Les Egyptiens. Réponse à M. le duc D'Arcourt, Le Caire, 1894.

² И. Ю. Крачковский, Предисловие к книге «Касим Амин. Новая женщина», — Избранные сочинения, т. III, М.—Л., 1956, стр. 128.

щины» («Тахрир аль-мара»), вызвавшую ожесточенную полемику.

Сторонники возрождения горячо приветствовали К. Амина, сравнивали его с Джамаль ад-Дином аль-Афгани, некоторые почитатели даже провозгласили его «Лютером Востока»; мусульмане-традиционалисты обвиняли его в неуважении к религии, в покушении на целостность мусульманского общественного строя и т. д.

На критику Касим Амин отвечает второй книгой — «Новая женщина» («аль-Мара аль-джадида», Каир, 1901), в которой касается тех же проблем, что и в первом произведении, но не так систематично, ибо в ходе полемики считает необходимым более подробно останавливаться на тех вопросах, которые вызвали разноречивые толкования у критиков «Освобождения женщины».

С выходом книги споры не утихли; работы Касим Амина в течение ряда лет оживленно обсуждались и в Египте и в других странах мусульманского Востока, хотя в ту пору никаких конкретных изменений в положение восточной женщины не могли внести.

После книги «Новая женщина» Касим Амин в печати не выступает. В последние годы жизни он вместе с другими деятелями арабского Просвещения ведет большую работу по подготовке к открытию египетского национального университета; в частности, он с Мустафой Камилем и Са'дом Заглулом возглавляет подготовительный комитет.

В апреле 1908 г., за несколько месяцев до этого события, Касим Амин умер.

«Аль-Джарида» издала посмертно его заметки из писанной книжки, назвав их «Слова Касим-бека Амина» («Калимат ли Касим Бек Амин», Каир, 1908). Они также свидетельствуют о том, что больше всего К. Амин интересовался вопросами любви, брака и т. п.

«Освобождение женщины» и «Новая женщина»

Касим Амин был первым арабским публицистом, систематически осветившим женский вопрос с позиций модернизированного ислама (до него лишь некоторые проблемы, в частности вопроса о многоженстве, касался Мухаммед Абдо). Обеспокоенный, как и все арабские

просветители, застоём арабской культуры, Касим Амин размышляет о путях ее возрождения и именно в этой связи подходит к женскому вопросу.

Теоретической основой его исследований в этой области является принятое арабской просветительской мыслью учение о свободе как о естественном праве человека. Правда, эти идеи он мог воспринять и непосредственно из сочинений французских просветителей (о начитанности его в западной литературе свидетельствуют многочисленные цитаты из различных американских и европейских авторов, в том числе — Руссо).

Как и у аль-Кавакиби, это учение подкрепляется авторитетом современно толкуемого ислама. При этом Касим Амин не стремится к теоретическим доказательствам и выводам; те или иные положения модернизма им принимаются как данные, естественные и давно известные.

Так, обе книги содержат мысли о свободе как о «природном праве человека», «источнике блага», «корне прогресса» и «основании нравственного совершенства», и отсюда логически вытекающее признание свободы человеческой воли, которая является «важнейшим нравственным фактором в прогрессе людей».

Касим Амин опирается также на провозглашенный просветителями принцип равенства в правах между всеми членами общества, что, естественно, должно распространяться и на женщин. Подходя к женскому вопросу исторически, К. Амин стремится показать, как постепенно, под влиянием тех или иных условий, сложилось современное положение восточной женщины, которое, с его точки зрения, не может и не должно быть вечным и неизменным, ибо по естественным законам жизни все находится в постоянном движении и развитии.

Касим Амин считает, что существующее положение в корне противоречит установленным Аллахом естественным законам. Ни о каких «равных правах», пишет он, в современном обществе не может быть и речи, ибо многие примеры доказывают, что «в глазах мусульман женщина не является настоящим человеком». Женщина лишена всякой свободы: «отец гонит [ее], как животное, к неведомому ей мужу, про которого она не знает ничего, чтобы разобраться в его действительных качествах», к мужу, от которого она «не может... избавиться

никаким путем»³, как бы он ни был ей противен. Женщина — пленница «хиджаба», который понимается двояко: во-первых, как покрывало, которое не только заставляет ее «утратить человеческий естественный облик», но и мешает ей двигаться, смотреть, говорить, даже дышать; во-вторых, как затворничество, запрещение покидать дом, которое превращает женщину в арестантку.

Таким образом, резюмирует Касим Амин, если под свободой понимается независимость человека в мысли, воле и действии, то следует признать, что женщина лишена и того, и другого, и третьего.

Униженное положение женщины в семье делает невозможным правильное воспитание молодого поколения. Так, нарушение естественных законов оказывается роковым: оно ведет к упадку нации. Касим Амин старается показать связь между политическим строем и семейным укладом в каждой стране: «Везде, где мужчина унижает женщину и обращается с ней, как с рабом, он унижает самого себя и ослабляет чувство свободы. И наоборот, в тех странах, где женщина пользуются личной свободой, мужчины пользуются политической».

По Касиму Амину, существует тесная взаимосвязь между политическим деспотизмом и отсталым дсмашним укладом. Более того, рассматривая положение египетской нации под определенным углом зрения, он даже готов признать, что вообще «упадок мусульман... происходит от положения семьи в их строе».

Правда, его идеалистическая позиция в этом вопросе не вполне последовательна: в том же только что цитированном сочинении «Новая женщина» он заявляет, что нынешнее униженное положение женщины — «одно из следствий политического произвола, которому мы подчинялись и подчиняемся». Эти слова вновь могут напомнить нам аль-Кавакиби и его рассуждения о деспотизме. Касим Амин лишь сосредоточивает свое внимание на одном частном вопросе, чуть ли не возводя его в абсолют. В самом деле, в обеих книгах он приходит к одинаковому выводу, что борьба за возрождение и прогресс нации должна начинаться с изменения положения женщины, с перестройки семьи, ибо «нет никакой надежды

³ Здесь и далее «Новая женщина» цит. по кн.: Касим Амин. Новая женщина. Перевод со 2-го арабского издания и предисловие И. Ю. Крачковского, СПб., 1912.

быть живым народом, пользующимся авторитетом среди передовых наций, и получить место в мире человеческой цивилизации, пока дома и семьи... не станут подходящей средой для подготовки людей, обладающих теми свойствами, от которых можно ожидать успеха».

Однако для правильной перестройки семьи необходимо четко и верно, в соответствии с задачами прогресса нации и законами «истинного» ислама определить назначение женщины, ее роль в семье и жизни нации. Касим Амин и здесь опирается на известные нам уже теоретические основы, подкрепляя их практическими примерами, почерпнутыми из опыта различных времен и народов, и называя имена знаменитых в истории мировой культуры женщин. Все это позволяет ему сделать вывод, что «женщина... не отличается от мужчины силой ума и превосходит его своими чувствами и привязанностями», а наблюдаемое ныне различие между полами — чисто искусственное, которое со временем исчезнет.

Касим Амин подчеркивает, что «роль женщины в социальном строе сводится к созданию характера нации», имея при этом в виду, что женщине принадлежит первая роль в воспитании детей, как физическом, так и духовном, и что ее назначение быть первым другом мужа, делить его труды и заботы и поддерживать его благородные стремления.

Правильный взгляд на социальную роль женщины следует положить в основу ее воспитания, ибо забитое, невежественное существо, каким является современная египетская женщина, не может дать семье ничего хорошего.

Воспитание женщины, по Касиму Амину, должно быть не ниже воспитания мужчины и складываться из трех компонентов: физического, нравственного и умственного. Физическое воспитание — обязательный моцион, физические упражнения и т. п. — важно и для здоровья самой женщины, и для здоровья будущего поколения, иными словами, для физического здоровья нации. Нравственное воспитание женщины ничем не должно отличаться от нравственного воспитания мужчины, потому что именно женщина формирует характер ребенка, воспитывает его ум и чувства, прививает ему первые нравственные понятия. «Нравственность становится национальным до-

стоянием, после того как стала семейным из материнского».

Целью уместного воспитания, говорит Касим Амин, является познание мира. А для этого женщине недостаточно научиться только чтению, письму и иностранным языкам; она должна также изучить основы естественных, социальных и исторических наук, чтобы понять законы развития мира. Обучение должно возбудить в ней стремление к исследованию истины.

Очень большую роль играет, по мнению автора, и эстетическое воспитание — обучение музыке, рисованию, воспитание вкуса, ибо искусство, «открывая истину в совершеннейшем образе... вызывает стремление к совершенству».

Кроме того, как будущая жена и мать девушки должна обучаться кулинарному искусству, домоводству и основным правилам гигиены.

Касим Амин стремится рассеять предрассудок, будто бы образование женщины только вредит ей, губит ее нравственность, помогает измышлять хитроумные способы обманывать своего мужа. Наоборот, женщина образованная, с развитым умом, сможет лучше отдавать себе отчет в своих поступках, будет думать об их последствиях; она будет «понимать цену чести и знать как ее сохранить».

Вся программа воспитания, изложенная Касимом Амином, основана на том положении, что «самая лучшая служба, которую женщина может оказать социальному строю, — это брак, рождение и воспитание детей».

Однако Касим Амин этим не ограничивается. По его мнению, девушку нужно готовить не только к будущему положению жены, но, на всякий случай, и к самостоятельной жизни, дать ей возможность овладеть какой-либо профессией. Ведь никто не знает, как сложится ее судьба; нужно постоянно иметь в виду такие факты, как бедность, развод, смерть мужа, безбрачие, бездетность, которые влекут за собой желательность или необходимость работать. Поэтому каждый отец должен заботиться о воспитании и обучении дочери так же, как и о воспитании и образовании сына. Если девушка впоследствии выйдет замуж, — профессия ей не повредит, а знания только принесут пользу семье; если же она останется одна, то отец может быть спокоен за ее судьбу.

Касим Амин называет профессии, по его мнению наиболее подходящие для женщин: это, во-первых, воспитание и обучение детей и медицина, затем «благородные профессии» и торговля, ибо все они доступны женщинам.

Правильное понимание роли женщины в обществе должно повлечь за собой серьезные изменения в ее положении, которые восстановят ее права как свободной личности и сделают возможным осуществление предложенной программы ее воспитания и обучения.

Касим Амин не говорит о предоставлении женщинам политических прав, ибо «египетская женщина теперь не подготовлена абсолютно ни к чему». Конечно, он не считает это положение неизменным: придет время — правда, еще не скоро, — когда и египетская женщина, обогащенная знаниями и опытом, «подготовится к состязанию с мужчинами на поле общественной деятельности». Пока же речь идет о правах женщины в семье.

Все вопросы, связанные с правами женщины в семье, изложены систематически в книге «Освобождение женщины».

На первом месте здесь стоит вопрос о хиджабе в обоих смыслах этого слова. Касим Амин подходит к объяснению этого обычая с исторической точки зрения, доказывая, что затворничество — пережиток времен дикости, когда мужчины покупали или похищали жен, а покрывало является «символом этой старой власти, остатком этих диких нравов».

Обращаясь к современному положению, он показывает на конкретных примерах нелепость обязательного ношения покрывала, которое мешает и практической работе женщин, и заключению с ними различных торговых сделок, и делает абсолютно невозможным нормальное судопроизводство. Что же касается «охраны нравственности», которой будто бы служит покрывало, то, по мнению Касима Амина, женщина с закрытым или полузакрытым лицом должна вызывать больше соблазна. Если же заботливые мужчины, защищая обычай покрывала, пекутся при этом не о себе, а о нравственности бедных женщин, то может быть правильнее им самим ходить с закрытыми лицами, чтобы не соблазнять слабые женские сердца?

Как истинный модернист Касим Амин обращается

для подкрепления своих выводов к религии, отнюдь не собираясь ниспровергать обычаи, установленные священной книгой. Толкуя соответствующие стихи Корана (в частности, сура 24 стих 31), хадисы и высказывания известных богословов о закрывании от посторонних взоров тех или иных частей тела, он приходит к заключению о том, что «Аллах всевышний разрешил женщине открывать лицо и кисти рук».

Точно так же, опираясь на религию, трактует Амин понятие «хиджаб» в его втором смысле. Приводя коранические тексты (сура 33, стихи 32 и 53), на основании которых обычно женщинам предписывается затворничество, он весьма резонно заявляет, что эти откровения касаются только жен пророка, ведь Аллах говорит совершенно определенно, что они «не таковы, как какая-нибудь из женщин». Что же касается обычных женщин, то относительно их существует хадис, запрещающий им «уединение с чужими», но ведь этот запрет не означает полного затворничества.

Однако сам Касим Амин или опасается резких, радикальных перемен, или, быть может, считает, что требование немедленной отмены хиджаба в современном ему Египте не нашло бы широкой поддержки. По его мнению, здесь нужна постепенная, с самого детства подготовка к предстоящей перемене, только тогда цель может быть достигнута без всяких потерь для нравственного здоровья нации.

Далее Касим Амин переходит к семейному укладу, критикуя современные обычаи заключения брака и развода. И снова он старается подкрепить свои рассуждения авторитетом священной книги, где говорится, что Аллах устроил между супругами «любовь и милость» (30, 20). Но о какой же любви может идти речь, когда люди, вступающие в брак, абсолютно не знают друг друга? Ведь еще пророк рекомендовал в одном из хадисов знакомиться с невестой до брака. Очевидно, для исполнения предписаний Корана нужно, чтобы порядок заключения брака был изменен, чтобы женщина, вооруженная знаниями и опытом, могла сама решать свою судьбу и выбирать достойного мужа. Резко критикует Касим Амин и многоженство, которое попирает права женщин и служит попросту «законной уловкой для удовлетворения животной страсти». Он указывает, что

Аллах тоже не рекомендует многоженства (4, 3, 128)⁴; оно допустимо лишь в исключительных случаях (длительная болезнь жены, бесплодие и т. д.).

Касим Амин восстает и против существующего порядка развода, слишком легкого для мужа и невозможного для жены. И опять ему на помощь приходит Коран, где рекомендуется согласие (4, 127), а в трудных случаях — примирение с помощью судей (4, 39), и хадисы, объясняющие, что «для Аллаха самое ненавистное из дозволенного — это развод» и т. п.

На основании священных текстов Касим Амин предлагает новый законопроект о разводе, по которому недостаточно сказать «ты разведена»; развод должен оформляться документально, после заявления одного из супругов, при невозможности примирения.

Неизбежно должен возникнуть вопрос, почему же ислам допускает и даже подкрепляет своим авторитетом все эти вопиющие отклонения от закона Аллаха?

Касим Амин вслед за модернистами объясняет это упадком религии, искаженной всякого рода «бид'а» — «новшествами», и несовершенством мусульманской цивилизации на всем протяжении ее истории. «Мы не удивляемся, — пишет он, — что мусульманская цивилизация ошиблась в понимании природы женщины и оценке ее значения; ее ошибка в этом не более, чем ошибки во многих других отношениях».

Такой критический подход к истории мусульманской культуры вызвал ярость оппонентов Касима Амина: его готовы были обвинить в ереси, в том, что он вообще отрицает всякое значение мусульманской культуры.

Деятельность Касима Амина трудно переоценить. Правда, подходил он к историческим вопросам идеалистически (как это вообще характерно для арабского Просвещения) и чрезвычайно преувеличивал значение женского вопроса в социальном и политическом прогрессе стран мусульманского Востока. Тем не менее все затронутые им проблемы были остры и актуальны, а важность их постановки особенно возростала оттого, что впервые этим вплотную занялся ученый-мусульманин.

По оценке И. Ю. Крачковского, заслуга Касима Амина «не только в том, что он впервые систематически

⁴ См. выше, стр. 10

сформулировал женский вопрос и разработал его в деталях, но и в том, что защиту его он поставил целью своей жизни, посвятив специально ему свою писательскую деятельность»⁵.

«Программа Касима Амина» еще многие годы вдохновляла арабских борцов за освобождение женщины, а «женская» тема надолго осталась одной из главных тем новоарабской литературы.

Среди ближайших последователей Касима Амина особенно выделялась публицистка Мелек Хифни Насиф (1886—1918), сотрудничавшая под псевдонимом Бахисат аль-бадийя («Исследовательница в пустыне») в газетах «Аль-Муаййад» и «Аль-Джарида». Она также посвятила свое перо женскому вопросу, основное внимание уделяя брачному законодательству, воспитанию и образованию женщины, придерживаясь, однако, во многих вопросах (в частности, о покрывале) более консервативных взглядов, чем Касим Амин.

«Слова Касима Амина»

Заметки из записной книжки Касима Амина носят афористический характер. Иногда это лаконичные изречения, заключенные в одной экономной фразе; иногда — целая сценка или притча.

Этот жанр, столь искусно развитый в средневековой арабской литературе, получил большое распространение и в XX в. Целые сборники афоризмов есть у Амина Рейхани, Таха Хусейна, Тауфика аль-Хакима, Михаила Ну'айме и др. Впервые же в новой арабской литературе обратился к этому старинному жанру Касим Амин, показав, что он вполне подходит для воплощения современного содержания и что многие сентенции вневременного «общечеловеческого» характера в современном контексте приобретают новый смысл.

«Слова» Касима Амина дополняют две его известные книги: среди изречений многие посвящены любви, семье, браку, в них сконцентрированы мысли об истинном значении брака, о необходимости изменения правил

⁵ И. Ю. Крачковский, Предисловие к книге «Касим Амин. Новая женщина», стр. 127.

развода, о чистоте подлинной любви и т. п. При этом серьезный и логичный Касим Амин часто уступает место Амину-романтику, так что некоторые его замечания о любви, по выражению И. Ю. Крачковского, «звучат иногда как настоящие стихотворения в прозе».

Однако содержание «Слов» показывает, что их автор занимает самые разнообразные вопросы современности: здесь и философские высказывания о роли опыта в познании мира, и афоризмы, посвященные вопросам морали и человеческих взаимоотношений.

Некоторые изречения дают более четкое представление о его политических взглядах, чем трактаты об освобождении женщины.

Так, замечание о том, что «в языке слабого поработленного народа отрицательная частица „не“ малоупотребительна», несомненно перекликается с рассуждениями о языке в «Природе деспотизма» аль-Кавакиби⁶, быть может, даже навеяна ими, и лишней раз подчеркивает близость обоих авторов. Запись, сделанная в день похорон Мустафы Камиля, рассказывает, как глубоко Касим Амин переживал деншавайскую трагедию, трагедию всего народа, когда он видел у каждого египтянина «раненое сердце, придушенную обиду, нервное смятение» и разделял общую печаль.

Эта же запись свидетельствует и о его восхищении Мустафой Камилем, борцом за освобождение Египта от англичан, и о понимании им необходимости сплочения египетского народа. Единение египетского народа, которое он наблюдал в день похорон «трибуна Египта», — «это дитя, вышедшее из недр нации, вскормленное ее кровью и нервами, это надежда, улыбнувшаяся пред нашими затуманенными отчаянием взорами. Эти лучи шлют свою теплоту в обледенелые застывшие сердца. Это — наше будущее».

Таким образом, в «Словах» Касим Амин предстает перед нами несомненным противником английской оккупации, патриотом, одним из первых египетских писате-

⁶ «Говорят, что на то, сколь глубоко [погрязла] нация в деспотизме или как далеко [ушла] она по пути свободы, указывает состав лексики языка нации: богата ли она выражениями прославления и подчинения, как, например, в персидском языке, или бедна, как лексика арабского» (аль-Кавакиби, Природа деспотизма..., стр. 27).

лей, выразивших идею «пробудившегося единого сердца Египта», которая в период революции 1919 г. получила огромную популярность и была подхвачена многими представителями первой египетской реалистической литературной школы так называемых египетских модернистов.

В «Словах» Касим Амин подымается до высокой пафоса, чуждой стилю его известных работ.

Все изречения из записной книжки Касима Амина, о чем бы он ни говорил, проникнуты гуманизмом. Он не из тех, кто желчно критикует всех и вся, ничего не предлагая взамен, он хочет научить людей правильно жить, открыть им красоту жизни, путь к духовному прогрессу. Именно духовная сторона жизни, «воспитание чувств» заботит его больше всего. Об этом он говорил еще в «Новой женщине», сетуя, что у египетских юношей, даже получающих хорошее образование, «черствые сердца, мелкие интересы и дряблая воля». Причина этого, писал он тогда, «наша небрежность в воспитании чувств с детства; она влечет за собой подчинение наших нервов только материальным влияниям, которые непосредственно оказывают давление, и неспособность воспринимать возвышенные идеи».

Задаче воспитания чувств и служит большинство афоризмов Касима Амина. Они призваны возбудить в людях стремление к самоусовершенствованию, к той «высшей точке», когда человеку «безразлична хвала и хула людей»; научить людей помогать друг другу (ибо даже «враг, обратившийся к тебе за советом, переходит из числа врагов в число друзей») и не кричать на всех углах о своих подвигах и благодеяниях и т. п.

Заботой о духовном росте человека проникнуты все его заметки — говорит ли он о нелепых традициях, связанных с обрядом похорон, или об отсталости Египта в области изящных искусств, или о человеческом счастье и цели жизни.

Смысл жизни, по Касиму Амину, не в богатстве, не в родовитости, не в высоком сане; он в том, «чтобы человек был действенной силой, оставляющей вечный след в мире».

Таким образом, опять-таки отвергаются ценности материальные и превозносятся ценности моральные. Выдвигается гуманистическая идея служения миру, иде

жизни для людей. Под этим углом зрения рассматривается в «Словах» и «вечная» тема Касима Амина о любви и браке. В «Освобождении женщины» и «Новой женщине» его больше занимала религиозная и социальная сторона вопроса, а здесь — моральная. Во всем он подчеркивает духовную, нравственную сторону: в браке главное — «любовь, верность и искренняя преданность жене и детям», «непрерывная дружба до конца жизни»; в любви, даже в несчастной, главное наслаждение в ощущении «полноты духовной жизни»; любовь облагораживает человека, даже самого низкого; влюбленный — это «единственный человек на земле, счастьем которого можно завидовать». Автора даже умиляют чувства влюбленного, который не замечает ни туч на небе, ни голода, он не обращает ни на что внимания и ничего не боится, «потому что он чувствует в своем теле две души, а в груди — два сердца».

Итак, мы видим, что «Слова» Касима Амина дополняют его научные трактаты не только в отношении конкретного их содержания, а в более широком смысле, освещая это содержание гуманистической идеей духовного прогресса нации, связывая его с задачами просветительства.

В этом пристальном внимании к «воспитанию чувств», к внутреннему миру человека, в сочувствии к людям, и особенно к обиженным, угнетенным женщинам, в великом уважении к чистой любви, в умилении переживаниями влюбленного, — во всем этом уже заложены зерна сентиментализма, направления, возникшего в арабской литературе в первые десятилетия XX в. и наиболее ярко проявившегося в творчестве современника Касима Амина — египтянина аль-Манфалуты и лидера сиро-американской школы Джебрана.

Вопросы языка и стиля в творчестве Касима Амина

Среди «Слов» Касима Амина немало высказываний о языке и литературном стиле. В них он также предстает как просветитель и деятель новой литературной школы.

В вопросе развития арабского языка он придерживается самых крайних взглядов, считая за благо обогащение его иностранными заимствованиями и «исконно-арабскими» словами из разговорного языка — ведь живой язык должен находиться в постоянном развитии, испытывая влияние окружающей среды, отражая все ее изменения.

Это утверждение он подкрепляет примерами английского языка, да и самого арабского, в средние века широко заимствовавшего еврейские, арамейские и персидские слова. И если заимствованное слово прочно вошло в язык и понятно всем, то нет нужды заменять его арабским.

В своей языковой практике Касим Амин широко пользовался словами разных пластов.

Касим Амин говорит также о необходимости реформы арабского литературного языка, которая должна состоять в ликвидации и'раба, т. е. полной флексии, отсутствующей в разговорном языке.

Такое предложение — чрезвычайно смелое для начала века — должно, по мнению Касима Амина, максимально облегчить чтение на арабском языке, ибо сейчас, если «на всех других языках человек читает, чтобы понять, то на арабском, чтобы прочесть, он сначала должен понять, что написано». Детально идею реформы языка он не развивал.

Вопрос о литературном стиле в представлении Касима Амина тесно связан с вопросом о задачах писателя. Настоящий, «вечный» писатель — тот, кто «выражает скрытое в душе, выражает свои чувства и опыт, то, что он пережил и чем вдохновился», т. е. в мыслях Касима Амина уже заложены зерна реалистических воззрений, которые разовьются в произведениях арабских писателей и критиков в 20-е годы.

Настоящий писатель постоянно думает о людях, но не должен стремиться только к тому, чтобы всегда угождать «толпе», ее часто изменчивым вкусам: «Он предлагает людям истину, к которой не прибавишь и от которой не убавишь. он несогласен ничему в ней изменить или переделать, не откажется ни от одной буквы во имя чего бы то ни было. Это — влюбленный, убежденный в совершенстве предмета своей любви, не представляющий, что в мире существует что-либо ему равное. Ему

безразлична людская хула, вернее, она еще больше возбуждает его пыл, обостряет его нервы и увеличивает силы, побуждая к верности и постоянству». Эта идея о независимости писателя впоследствии будет развита лидерами сиро-американской школы Джебраном и Рейхани.

С целями писателя связан и его стиль — это выражение «психологии писателя». Настоящий, «вечный» писатель, о котором говорил Касим Амин, будет избегать нагромождения синонимов, ибо это свидетельствует «о бедности мысли и фантазии», он будет употреблять эпитеты не для красоты, а желая чем-то выделить предмет из окружающих, он будет просто и ясно говорить о том, что видит, слышит и чувствует, будет описывать и анализировать события, раскрывать то, что таится в душе героев, как это делают писатели Запада, добиваясь при этом большего воздействия на читателей, чем арабские писатели-традиционалисты.

Касим Амин подтверждает свои теоретические высказывания собственной практикой. Он решительно отказывается от садж'а и приемов бади'; публицистический стиль трактатов Касима Амина определяется арабскими критиками как «логический и полемический».

По оценке Махира Хасана Фахми — автора современной монографии об Амине, — писатель ставит проблему и излагает ее, как адвокат, который хочет выиграть дело: приводит целую цепь подтверждающих аргументов, затем — всё, что их опровергает или подвергает сомнению, и разрешает все вопросы постепенно, один за другим, рассматривая их со всех сторон и привлекая убедительные доказательства. А в результате из отдельных частей складывается картина целостная и ясная.

В общем, Фахми верно характеризует стиль Касима Амина, на который, вероятно, наложила свой отпечаток его юридическая практика.

Но эта характеристика относится к его полемическим трактатам об освобождении женщины. «Слова», как мы видели, гораздо более разнообразны и по содержанию и по способу выражения. В некоторых из приводимых там притч, как, например, в истории о скромном храбрце, убившем змею, и хвастливом трусе, который кричит об этом на всех перекрестках, Фахми усматривает

черты принципиально нового изображения человека, когда его душевные качества не называются, а понимаются читателем по его действиям.

Для сколько-нибудь веского заключения в этом смысле «Слова» дают слишком мало материала, но наблюдения Махира Фахми не лишены интереса, особенно если проследить генезис реалистического направления в арабской литературе XX в.

Биография

Мустафа Камиль родился в 1874 г. в Каире, в семье военного инженера. Сначала он учится в Каирской юридической школе, затем едет во Францию и в 1894 г. сдает экзамены на юридический факультет Тулузского университета. По возвращении в Египет Камиль очень недолго занимается адвокатурой и вскоре целиком отдается политической и журналистской деятельности, посвятив ее одной цели — изгнанию англичан из Египта.

Еще в годы учения в Каире он активно участвует во всех студенческих политических кружках и обществах, печатает свои первые статьи в «Аль-Ахрам» (1893) и незадолго до поездки во Францию выпускает несколько номеров ежемесячного журнала «Аль-Мадраса» («Школа»). В Тулузе он издает небольшую брошюру «La Péril Égyptien» («Египетская опасность», 1895), печатает статьи в журналах. 3 марта 1896 г. в Александрии Камиль произносит свою первую публичную речь; через некоторое время он становится популярнейшим политическим оратором в Египте. ✓

Наряду с поездками по городам Египта, стремясь привлечь на свою сторону европейское общественное мнение, он каждый год предпринимает путешествия в Европу, встречается с известными политическими и общественными деятелями, членами правительств, писателями, учеными и т. д. М. Камиль неоднократно приезжает в Париж, посещает Вену, Будапешт, Стамбул, Лондон, Берлин и другие города и всюду выступает с речами. Среди его друзей были известная французская публицистка Жюльетта Адан, писатель Пьер Лоти и др.

Мустафе Камиллю принадлежат заслуги в деле ор-

ганизации национальных школ (начальных, вечерних, общеобразовательных народных курсов и т. п.), которые он считал важным звеном в подготовке народных масс к борьбе с оккупацией. Средства для этих школ собирались по общественной подписке. Первая школа была открыта в 1898 г. Через несколько лет Мустафа Камиль возглавил кампанию по подготовке к открытию национального египетского университета, которое состоялось уже после его смерти.

В 1900 г. Мустафа Камиль начинает издавать ежедневную газету «Аль-Лива» («Знамя»); с 1907 г. к ней присоединяются утренняя «L'Etendard Égyptien» («Египетское знамя») на французском языке и вечерняя «Egyptian Standard» («Египетское знамя») — на английском. Все три газеты пользовались большим успехом, тираж «Аль-Лива» доходил до 20 тыс. экземпляров.

В 1907 г. Мустафа Камиль основал «Отечественную партию» («Хизб аль-ватан»), объединившую мелкобуржуазные демократические элементы национально-освободительного движения в Египте. Это была самая левая из трех существовавших в то время в стране политических партий; основными ее задачами были ликвидация английской оккупации, признание суверенитета турецкого султана (при сохранении автономии Египта) и установление конституционного режима.

В 1908 г., не дожив до 34 лет, Мустафа Камиль умер от туберкулеза. Его похороны превратились в мощную демонстрацию, в которой участвовало 50 тыс. человек.

Сочинения Мустафы Камиля собраны в многотомное издание, где они даются параллельно с его биографией. Кроме статей и речей здесь несколько крупных произведений, вышедших при его жизни отдельными изданиями. Среди них наиболее известны — «Восточный вопрос» («аль-Масала аш-шаркийя», 1898) и «Восходящее солнце» («аш-Шамс аль-мушрика», 1904) — работа о Японии, на примере которой Камиль хотел «показать своей стране, как можно достичь успеха, и ободрить ее в настоящих условиях»¹.

¹ И. Ю. Крачковский, Мустафа Камил и Жюльетта Адан, — Избранные сочинения, т. III, стр. 183.

Мустафа Камиль целиком воспринял учение мусульманских реформаторов; большое влияние на него оказал Абдаллах Недим, который в годы учения Камиля в Каирской юридической школе и начала его журналистской деятельности вернулся из ссылки и начал издавать газету «Аль-Устаз». Камиль, как пишут его арабские биографы, принял из рук Абдаллаха Недима знамя борьбы за сплочение Египта и изгнание англичан. / Пафосом всей его деятельности был патриотизм. В каждой статье, в каждой речи он говорит о своей любви к родине, / говорит с такой всепоглощающей страстью, словно влюбленный о своей возлюбленной, или, по выражению арабских критиков, словно суфий в религиозном экстазе:

«Страна моя! Страна моя! Тебе принадлежит моя любовь и мое сердце, моя жизнь и мое существование! Тебе принадлежит моя душа и кровь, мой ум и язык... Ты, ты одна — моя жизнь. И без тебя нет жизни, о Египет!.. Если бы я не родился египтянином, я бы хотел стать им»².

В его глазах любовь к родине — высшее из всех человеческих чувств, способное творить чудеса: это — «кровь в жилах нации», это — «благороднейшая связь между отдельными людьми», это — «прочная основа, на которой покоятся сильные государства».

При этом патриотизм обязательно предполагает какую-то активную деятельность на благо родины: /

«К какой же более высокой чести может стремиться человек благородный, чем воскрешение нации, некогда опередившей все народы в науке, культуре и литературе?! Какого более великого блага должен он искать, чем возрождение народа, который был учителем всех земных народов и воспитателем всего мира?! К какой более возвышенной миссии могут стремиться гордые души, чем вывести египетскую родину из мрака к свету и привести ее на первое место среди других стран?!»³.

² Цит. по кн.: Мухаммед Хусейн. Аль-Иттиджакхат аль-ватанийа... т. 1, стр. 66—67.

³ Там же, стр. 67.

Патриотизму, в представлении М. Камиля, должна быть свойственна железная твердость, когда не страшны ни интриги, ни угрозы, ни предательства, ни сама смерть. Эта твердость порой порождает жертвенность:

«Да! Если смерть вырвет нас из этого мира, одного за другим, то последние наши слова, обращенные к тем, кто придет после нас, будут: „Будьте счастливей нас! Да благословит вас Аллах, пусть он даст вам в руки победу, пусть он выведет из масс сотни и тысячи, взамен единиц, чтоб потребовать для родины прав, свободы и священной независимости!“»⁴.

Главной целью своей деятельности — и деятельности каждого египетского патриота — Камиль считал борьбу за полную независимость Египта от Великобритании.

Англичане, или «пришельцы», как он их называет, — это истинные враги Египта, опасные и упорные, «с которыми надо бороться пером и словом, чтобы познакомиться с ними нацию и предостеречь ее»⁵.

Хуже того, это не честный противник в открытом бою, а бессовестный грабитель. «Наше положение напоминает человека, у которого в доме вор грабит, жжет и убивает. Долг несчастного хозяина дома заставляет его взывать о помощи и к полиции, и ко всему свету»⁶.

При этом характерно, что Камиль не пытается разжечь национальную вражду между арабами и англичанами. Наоборот, в первой же своей речи в Александрии в 1896 г. он заявил, что постоянно ощущает «необходимость уважать английский народ» / «Мы ненавидим не англичан, а любого оккупанта», — говорил он. Надо разъяснить английскому народу правду, чтоб он понял законность египетских требований и сам посоветовал своему правительству ускорить эвакуацию: «Такой великий народ, как английский, не согласится оставить в своей большой истории черную страницу, чтобы в будущем народы забыли его прекрасный след и благодеяния для человечества»⁷.

⁴ Там же. стр. 66.

⁵ Там же. стр. 204.

⁶ И. Ю. Крачковский, Мустафа Камил и Жюльетта Адаи. стр. 180.

⁷ А. Ф. Искандеров, Первая речь Мустафы Камиля в Александрии, — «Сборник в честь академика И. А. Орбели», М.—Л., 1960, стр. 349—350.

Отметим, что в понимании Камилля взаимоотношения Египта и Англии — это не местная проблема, а часть восточного вопроса в широком смысле. В последнем, как он пишет в книге «Восточный вопрос» (1898), обычно видят две стороны: во-первых, «вопрос борьбы, идущей между европейскими государствами и Высокой Портой из-за стран, находящихся под ее властью», и, во-вторых, «вопрос вечной борьбы между христианством и исламом».

Мустафа Камиль тесно связывает политический и религиозный аспекты восточного вопроса. В его представлении религия и патриотизм — неразлучные близнецы.

Однако, придавая первостепенное значение исламу на Востоке, Камиль, как и его духовные учителя, призывает к веротерпимости и религиозному миру, указывая, что всеобщее мусульманское объединение выгодно и для восточных христиан, так как оно укрепляет государства Востока и вовсе не направлено на подавление и притеснение иноверцев. Все религиозные столкновения в Турции, говорит он, провоцируются англичанами, и все погибшие во время этих столкновений христиане — армяне, греки — являются лишь жертвами интриг Великобритании.

Здесь он явно изображает положение одностороннее, обеляя турецкое правительство, которое преследовало христианские меньшинства.

Но такая позиция Камилля в плане религиозном связана с его пониманием политической стороны восточного вопроса. Здесь он, также следуя за Джамаль ад-Дин аль-Афгани, неразрывно соединяет интересы Египта с интересами ислама вообще и единственный путь разрешения восточного вопроса (а следовательно, и египетского) видит в создании всеобщего мусульманского халифата, разумеется, во главе с турецким султаном — надеждой и опорой всех мусульман. Мустафа Камиль закрывает глаза на несправедливости и притеснения, которым подвергаются народы арабских стран, входящих в состав турецкой империи; к Египту ведь это не относится, от Турции он давно фактически независим, и перспектива снова попасть под эгиду турецкого султана кажется по сравнению с английским господством не столь уж страшной.

И Мустафа Камиль искренне поет дифирамбы Абдулхамиду, «величайшему за все время владычества Османов султану», и доказывает, что гибель Высокой Порты «повлекла бы за собой величайшую опасность» и послужила бы поводом «к кровавой войне, после которой крестовые походы показались бы мальчишескими драками».

В одной из своих речей он высказывает мысль о том, что Мухаммед Али в свое время ошибся, выступая против Турции; именно отделение Египта и привело в конце концов к иностранной оккупации. Дружба Камилля с хедивом Аббасом II (особенно в 90-е годы) объясняется именно ориентацией последнего на Стамбул против Лондона.

В книге «Восточный вопрос» Камиль отвергает идею арабского халифата с центром в Мекке, основанного на принципе отделения духовной власти от светской (эту идею через несколько лет поддержит аль-Кавакиби в «Умм аль-кура», 1902). Камиль считает, что такое отделение выгодно только англичанам, так как оно откололо бы арабов от Турции, отдало бы их во власть Англии, которая, предоставив арабскому халифу заниматься религиозными делами, сама заправляла бы светскими.

Причина отрицательного отношения Камилля к подобному проекту — неверие в способность самих арабских народов самостоятельно распоряжаться своей судьбой. Представление, будто они обязательно должны опираться на какую-то внешнюю силу. Аль-Кавакиби же исходил из возможности и необходимости полной независимости арабских стран от кого бы то ни было; он, как мы помним, был против всякого деспотизма, и западного и восточного, отлично понимая губительное влияние турецкого владычества на арабские страны. В этом смысле он оказался безусловно дальновиднее Мустафы Камилля. Правда, в одной из речей 1907 г. Камиль, опровергая утверждения своих противников, будто националисты готовы отдать Египет под власть Турции, заявил, что они будут сопротивляться любой державе, которая захочет занять место Англии.

В поисках опоры в борьбе против оккупантов Камиль ориентируется не только на турецкого султана, но и стремится использовать противоречия между европей-

скими державами; его вояжи по европейским столицам как раз и имеют целью повлиять на европейскую политику в пользу Египта. Особенно рассчитывал он на помощь Франции, поэтому англо-французское соглашение 1904 г. о Египте и Марокко, по которому Франция отказывалась от всяких притязаний на Египет и от установления срока английской оккупации, было воспринято им как катастрофа:

«Я не могу утешиться в этом несчастном англо-французском соглашении, которое будет иметь гибельные последствия для нашей бедной страны и нашего несчастного хедива,— писал он Жюльетте Адан.— Мое личное положение делается очень затруднительным и даже опасным. Все мои старые друзья, которые боролись вместе со мной, — египтяне и французы — или заключили дружбу с англичанами, или пришли в отчаяние... Нечего и говорить, что я буду бороться до смерти, но сколько горестей и страданья!»⁸.

В это время особенно ухудшаются отношения Мустафы Камиля с хедивом, которого он обвиняет в предательстве интересов страны.

Разочаровавшись в помощи Франции, Мустафа Камиль старается опереться на союзника Турции — Германию. Он дважды посещает Берлин, но не добивается особого успеха, так как Германия в те годы была весьма мало заинтересована египетскими делами.

Такая упорная ориентация Камиля на поддержку иностранных держав объяснялась тем, что на всем протяжении своей деятельности он был сторонником мирных способов борьбы и противником революции, считая, что всякие революционные выступления египтян могут принести пользу только империалистам, ибо все европейские государства будут считать, что постоянные волнения и смуты в Египте требуют обязательного сохранения оккупационного режима. И, расходясь уже окончательно во взглядах со своим первым учителем — Абдаллахом Недимом, Мустафа Камиль объявляет Ораби-пашу изменником, считая, что сам по себе факт вооруженного сопротивления англичанам и явился причиной оккупации.

⁸ И. Ю. Крачковский, Мустафа Камиль и Жюльетта Адан, стр. 183.

В полном отрицании революционного пути в борьбе за независимость заключается основная ошибка Мустафы Камилля и причина неуспеха многих его усилий, хотя роль «трибуна Египта» в пробуждении умов, в создании общественного мнения против британской оккупации и в деле консолидации и сплочения всех оппозиционно настроенных элементов трудно переоценить.

Второй после эвакуации англичан задачей патриотической борьбы Мустафа Камиль считал достижение парламентского режима и конституции, которая «дает нации право наблюдать за всеми делами государства» и требовать от правительства отчета во всех его действиях. «Конституция состоит в том, чтобы никто, гражданин страны или иностранец, как бы велик он ни был, ни в чем не мог нарушить закон или установленный порядок»⁹.

Иными словами, мы видим, что в вопросе о внутреннем устройстве страны Камиль разделяет точку зрения арабских просветителей, основанную на учении о свободе и равенстве как естественных правах человека.

Проблемы просвещения народа, безусловно, очень занимали Мустафу Камилля. Как и все его единомышленники, он их тесно связывал с задачами национального освобождения. И поскольку невежество народа представлялось Камиллю первопричиной всех несчастий Египта, просветительская работа была для него неотъемлемой частью патриотической деятельности.

Говоря о цивилизации, Мустафа Камиль имел в виду только национальную духовную культуру, основанную на возрожденном исламе, а отнюдь не материальную культуру, позаимствованную у европейцев. В представлении жителей Востока, пишет Камиль, «истинная цивилизация — та, что основывается на нравственности и свободе народов. Какая польза от телеграфа, телефона, граммофона и всех других европейских технических изобретений, если изобретатели всех этих великолепных вещей угнетают нас и с их помощью облегчают себе наше порабощение? Я тысячу раз предпочту блуждать верхом на лошади по пустыне и чувствовать себя свободным, чем ехать с тройной скоростью на автомобиле по моей стране, покоренной англичанами».

⁹ Цит. по кн.: Ахмед Рашад, Мустафа Камиль. Хайатуху ва кифаху, Каир, 1958, стр. 166.

Итак, свобода и нравственность народов — основа цивилизации. И, следовательно, цель просвещения народных масс должна состоять в том, чтобы каждый египтянин — феллах, рабочий, купец, учитель — знал, что «человек имеет священные нерушимые права, что он создан не для того, чтобы быть орудием, а чтобы жить жизнью живых».

Камиль неустанно подчеркивает необходимость своего, мусульманского, просвещения. Этой идее подчинена возглавленная им деятельность по созданию национальных школ и подготовке к открытию первого национального египетского университета.

Помимо просветительской работы в учебных заведениях он считал необходимой организацию постоянных публичных выступлений перед самой широкой аудиторией в разных концах страны. Он много ездил сам и старался увлечь этим патриотическую интеллигенцию, пропагандируя идею «хождения в народ» с целью антибританской агитации, которую, по его убеждению, было необходимо противопоставить агитации «пришельцев».

Очень большое значение в деле агитации и пропаганды Мустафа Камиль придавал своей газете «Аль-Лива», имевшей четко определенную программу, а именно:

1. Защита идеи мусульманского объединения как единственного пути для освобождения от британской оккупации.
2. Активизация и распространение национального движения всеми путями и средствами.
3. Политическое воспитание египетской нации.
4. Направление общественного мнения в Египте в сторону конституционного режима и социальной реформы.
5. Защита мусульманской веры от нападок европейского империализма.

Как видно, программа газеты «Аль-Лива» полностью отражала воззрения и цели Мустафы Камиля.

Камиль стремился к созданию подлинно демократической газеты. Он ввел в «Аль-Лива» отдел «Общественная трибуна», аналогичного которому до сих пор в арабских газетах не было. В этом разделе слово предоставлялось любому египтянину, независимо от его по-

ложения, — лишь бы он мог предложить что-либо полезное для нации.

Интересным новым отделом, дававшим большую пищу для полемики, был отдел «Европа и ислам», где сообщалось, что пишут об исламе и мусульманах в европейских газетах.

Статьи и речи Камиля появлялись на страницах «Аль-Лива» очень часто; обычно он писал и передовицы.

Мустафа Камиль был больше оратором, чем писателем, это наложило отпечаток на все его творчество. Речь его, рассчитанная на самую широкую аудиторию, очень проста по композиции и языку и в то же время очень выразительна благодаря большой эмоциональной напряженности и страстности; в этом отношении он превосходит и Адиба Исхака. То, что его речи готовились в первую очередь как устные выступления, а не статьи, влекло за собой и стилистическую их простоту, полный отказ от рифмованной прозы, тяготение к оборотам разговорной речи, хотя Камиль все время оставался в рамках языка литературного.

Столь же просты по стилю и языку его научные статьи и книги, которым присущ тот же «накал страстей», отражавший характер его кипучей неуемной натуры и постоянную жажду деятельности.

Биография

Вали ад-Дин Йекун¹ родился в 1873 г. в Стамбуле в родовитой турецкой семье (прабабка Вали ад-Дина была родной сестрой хедива Мухаммеда Али). Его отец с семьей переехал в Каир, когда мальчику было три года. Детские и юношеские годы Вали ад-Дина прошли в Египте, где он учился сначала в привилегированном аристократическом учебном заведении «аль-Анджаль», а затем во французской школе. Он хорошо освоил арабский, турецкий, французский, английский и греческий языки, много занимался арабской и европейской литературой.

С ранних лет Йекун пишет арабские стихи и уже в юношеские годы печатается в каирских газетах. В 1895 г. он начинает издавать собственную газету — «Аль-Микйас» («Мерило»), но под давлением родственников бросает издательское дело, поступает на государственную службу, а затем едет на год в Стамбул. Пребывание в Стамбуле оказывает на Йекуну большое влияние: в 1897 г. он возвращается в Каир ярким противником абдулхамидовского режима, полный стремления бороться против тирании. Очевидно, уже тогда складываются его связи с младотурками.

В Каире Вали ад-Дин Йекун начинает издавать газету «Аль-Истикама» («Честность»), на страницах которой резко критикует шовинистическую политику османской империи, обличает систему шпионажа, интриг и доносов, царящую в стамбульском государственном аппарате. Газета вызывает протесты турецкого правительства. Политические и финансовые затруднения застав-

¹ По-турецки его фамилия произносится «Йеген».

ляют Йекуна закрыть «Аль-Истикама», но он не меняет своих позиций и не оставляет публицистической деятельности. Его статьи под псевдонимом Зухейр постоянно появляются в газетах «Аль-Мукаттам», «Аль-Мушир» («Советчик») и др.

Через несколько лет, очевидно, желая привлечь талантливую журналиста на свою сторону или собираясь расправиться с ним, турецкое правительство приглашает Йекуна в Стамбул и вводит в состав Высшего совета по делам просвещения. За Вали ад-Дином устанавливается постоянный негласный надзор, и вскоре его арестовывают и ссылают на север Турции, в Сивас. В ссылке Йекун находится около семи лет. Несмотря на трудные условия жизни, эти годы оказываются для него очень плодотворными: он создает в Сивасе много стихов, главным образом элегических, пишет статьи и эссе, вошедшие впоследствии в сборник «Известное и неизвестное» («аль-Ма'лум ва-ль-маджхуль»).

Младотурецкая революция 1908 г. принесла Йекуну освобождение; он едет в Стамбул и вскоре возвращается в Египет, где остается до конца жизни. Некоторое время Йекун служит в министерстве юстиции, затем в одном из правительственных диванов.

Разочарованный результатами младотурецкой революции, особенно в отношении положения арабского населения, он по-прежнему активно выступает в периодической печати, в частности, как и до ссылки, в «Аль-Мукаттаме», публикует новые касиды в журнале своего друга Антуна аль-Джамиля «Аз-Зухур» («Цветы») и др.

Вали ад-Дин Йекун писал только по-арабски. Его произведения начинают выходить отдельными книгами с 1909 г.

Сначала появляется первый том «Известного и неизвестного» — цикл статей о Египте и Османской империи 90-х годов: об арабской и турецкой прессе, об английской политике в Египте, о деспотическом режиме в султанской Турции, о деятельности младотурецкой партии, об отдельных политических деятелях.

В следующем, 1910 г. выходит новая книга Йекуна — «Черные страницы» («ас-Сахаиф ас-суд») — сборник статей и эссе, опубликованных в «Аль-Мукаттаме» в первые годы по возвращении из ссылки. Некоторые из

них рассказывают о недавних ужасах абдулхамидовского террора, но большинство посвящено острым вопросам современности.

За «Черными страницами» в 1911 г. следует второй том «Известного и неизвестного», где Йекун описывает пребывание в тюрьме и ссылке. Еще через два года выходит сборник «Опыты» («ат-Таджриб», Александрия, 1913), явившийся как бы продолжением «Черных страниц». Статьи, включенные в этот сборник, касаются самых актуальных моментов текущей политики, затрагивают социальные проблемы, вопросы взаимодействия арабской и европейской культур, задачи просвещения и охраны литературных ценностей прошлого и настоящего. Основная направленность его статей в обоих сборниках — борьба против всего косного и отжившего, мешающего движению вперед.

В литературе упоминаются обычно и некоторые утерянные произведения Йекуна, так и не увидевшие свет: «Новая эпоха» («аль-Аср аль-джадид») — о современном Египте, «Сто одно доказательство тирании султана Абдулхамида» («Миат бурхан ва бурхан ала зулм Абд аль-Хамида ас-султан») и др.

Незадолго до смерти он начал писать роман «Дикран и Ра'иф», действие которого происходит накануне младотурецкой революции.

Умер Вали ад-Дин Йекун в 1921 г. в г. Хелуане.

Посмертно (в 1924 г.) был напечатан диван его стихов, собранный братом Йекуна — Йусуфом Хамди Йекуном.

Общественно-политические взгляды

Вали ад-Дин Йекун не питал склонности к теоретическим исследованиям и философским обобщениям, его больше всего интересовали практические вопросы современности; многие его статьи написаны буквально по горячим следам тех или иных реальных событий — в этом смысле он был настоящим журналистом.

Если говорить о его политической ориентации, то она оказывается прямо противоположной ориентации «трибуна Египта» Мустафы Камилля, который, как мы помним, возглавлял борьбу за изгнание англичан из Египта и в последние годы своей деятельности очень

рассчитывал на поддержку Абдулхамида, искал с ним сближения. Что же касается Йекуна, то он был вполне лоялен по отношению к англичанам, открыто обличая деспотический султанский режим и его пагубную роль в судьбах арабских народов.

Это как бы два полюса арабского просвещения начала XX в., опирающиеся на единую теоретическую основу. Вали ад-Дин также исходит из просветительского учения о человеке, принимая как неоспоримую истину, что свобода — это «природное качество», что «вершиной конституции является равенство, а фундаментом — свобода». Именно под этим углом зрения рассматривает он порядки в османском государстве до и после революции 1908 г.

В центре интересов Йекуна не только Египет, как у Мустафы Камилля, и даже не весь Арабский Восток, как у аль-Кавакиби, а именно османское государство, во всех его частях. Он, турок, второй родиной которого стал Египет, поддерживает идею всемусульманского объединения, но не на тех основах, на каких мыслил это объединение турецкий султан. Йекуну абсолютно чужды какие бы то ни было шовинистические настроения, он сторонник братства между народами и ненавидит всяческий фанатизм — национальный и религиозный, ибо фанатизм — родной брат тирании и враг свободы и равенства. Ненависть к фанатизму видна в каждой строке его «Черных страниц»: она пронизывает и «Ночь могущества», и «Фанатизм», и «Раскол», и «Порабощение в дни свободы», и многие другие статьи. Она пронизывает и всю книжку «Опыты».

Йекун протестует против распрей арабов и турок. Он говорит, что они должны быть братьями; арабы не должны терпеть притеснений, но им не следует ненавидеть турецкий народ, ведь не народ виноват, а тирания («Раскол»). Его возмущает и разжигаемая английским резидентом вражда между мусульманами и коптами, вспыхнувшая после убийства реакционного премьер-министра Бутруса Гали, копта по происхождению.

Йекуна тревожат результаты младотурецкой революции. На деле оказалось все не так радужно и заманчиво, как представлялось наивным романтикам:

«Вчера еще мы кричали: „Свобода! Свобода! Восстание народа! Война тиранам! Простор для надежд!

Широкое поле для душ! Исцеление для сердец! Жизнь для государства!»

Когда же свобода вняла нашему зову и благосклонно приблизилась к нам, мы тотчас начали драться из-за ее локонов и спорить из-за ее драгоценных украшений. Но получили мы только те же самые оковы, которые она сняла с наших рук, чтоб «связать руки себе» («Порабощение в дни свободы») ².

Позже, в 1913 г., в период Балканских войн, Йекун высказывается о младотурках еще резче:

«Они расхватали все, что скопил Абдулхамид... и низвергли горе на головы народа, так что он вынужден просить помощи у чужих. Они преследовали и убивали тех, кто желал добра нации, разогнали людей мыслящих... Мы продолжаем жить в унижении, в унижении и умрем» («Что мешает сердцам вылететь из груди») ².

Писатель готов поддерживать любой шаг в сторону политического прогресса. Он приветствует открытие парламента, но его тревожит, что депутаты обсуждают не насущные проблемы сегодняшнего дня, а какие-то частные мелочи вроде вопросов солнечного и лунного календаря и т. п. («Джиратаи вчера и сегодня»); его мучает бывшее в глаза социальное неравенство — контраст между роскошью, в которой утопают тупые и чванливые эмиры, и нищенским существованием трудящихся, хотя трудящийся — это зерно нации, «истинный господин, который кормит, поит, одевает и защищает эмира» («Рабочие Османской империи»). Его возмущает сохранение бесправного положения женщины, которому он, сторонник программы Касима Амина, приводит множество примеров («Порабощение в дни свободы», «Женщина», «Пороки порочащего», «От одного зверя — отца и другому — мужу» и т. д.).

«О если бы можно было воскресить сегодня вождя борцов за освобождение женщины!» восклицает Йекун. И грустно продолжает: «Но, если бы он действительно мог воскреснуть... и прочесть, что нашлись люди в защиту затворничества и притеснения матерей

² Статьи Йекун «Порабощение в дни свободы» и «Женщина» шпируются в переводе В. Матвеева по кн.: «Арабская проза», М., 1956.

³ Вази ад-Дин Йекун, Ат-Таджариб, Александрия, 1913, стр. 99—100.

грядущих поколений, он поспешил бы вернуться в могилу и закрыть глаза, чтобы ничего не видеть, и заткнуть уши, чтобы ничего не слышать» («Женщина»).

Йекун обеспокоен отсутствием подлинной свободы мысли и слова: «Как только кто-нибудь выскажет умное суждение, на него ополчаются толпы высокомерных глупцов и затыкают ему рот» («Свобода мысли»). Оказывается, справедливого правосудия революция тоже не принесла: «Нам нужно правосудие, которое позволяло бы нам держаться истины, как бы ни был мал ее источник, и отказываться от лжи, как бы ни была велика ее сила» («Восхваление сверх меры») ⁴. Он горячо возмущается преследованиями свободомыслящего иракского поэта аз-Захави, выступившего в защиту женских прав («Фанатизм гонит свободу из ее жилья», «Либералы и их враги»).

Отсутствие настоящей свободы сказывается даже в мелочах — в традиционных бессмысленно преувеличенных восхвалениях власть имущих и в столь же преувеличенном самоунижении.

«В стамбульских газетах я видел такие вещи, от которых хотел бы держаться подальше, — язвительно замечает Йекун. — Они не перестают перепевать конституционному султану песни султана-деспота и говорят: такие-то документы или такая-то программа поднесены к порогу конституционного султана, и он недоволен этим. Если это счесть за похвалу, то это похвала не личности султана, а его порогу. Мы относимся к почитателям султана, но нам нет дела до его порога, который мы видим лишь, когда это угодно Аллаху, и перешагиваем через него, как и все люди» («Восхваление сверх меры»).

Рабская психология. Много сил надо положить на ее перевоспитание, поэтому Вали ад-Дин в той же статье так настойчиво подчеркивает необходимость подлинного просвещения и, главное, нужду в людях, «которые говорили бы правду, не страшась последствий», в «стойких умах», которые «сохранили бы свободу», — словом, в тех, кто мог бы повлиять на души народа, вырвать его из цепей невежества и унижения.

⁴ Статьи Йекуна «Восхваление сверх меры», «Рабочие Оттоманской империи», «Фанатизм» цитируются в переводе А. Халидова по кн.: «Арабская проза», М., 1956.

Пережитки рабской психологии видны и в слепом почтении к титулам — ведь «титул паши в нашей стране опьяняет человека сильнее, чем бутылка виски» («Чванство»); и в совершенно невероятном на первый взгляд явлении — немало людей жалеет и оплакивает свергнутого Абдулхамида («Как оплакивают Абдулхамида после его свержения»). Вот, оказывается, насколько деспотизм развратил душу простых людей. Сразу вспоминается аль-Кавакиби, который в «Природе деспотизма» посвятил этому вопросу специальную главу «Деспотизм и нравы».

И не случайно Йекун в своих статьях то и дело возвращается к прошлому, и это не самоцель, а стремление помочь соотечественникам как можно скорее избавиться от пережитков тяжкого прошлого, учиться на его опыте. Йекун сопоставляет факты прошлого и настоящего, иногда удивительно похожие, как, например, трагическая судьба двух женщин, изображенная в статье «Порабощение в дни свободы».

Он упорно говорит об ужасах деспотизма («Он и она», «Босфор в одну из зимних ночей» и т. д.), как бы напоминая людям о том, к чему не должно быть возврата.

Основная ошибка Йекуна заключалась в том, что он наивно верил в возможность братского единения народов в рамках обновленной Турции. Его взгляды напоминали программу созданного после младотурецкой революции либерального «Арабо-османского братства», которое ограничивалось требованиями национального равноправия для арабов, распространения образования на арабском языке и соблюдения арабских обычаев, не ставя даже вопроса о каких бы то ни было органах самоуправления, не говоря уже о борьбе за независимость.

Именно достижение единства арабов с турками и равноправия арабских народов Йекун считал своей основной задачей. И как все борцы против турецкого деспотизма он считал наилучшим, наисвободнейшим пристанищем для себя Египет, где его статьи, содержащие критику турецкого режима, охотно печатали проанглийские газеты. Отсюда идет его вторая ошибка — идеализация европейской демократии («Чванство») и доверчивое отношение к английской оккупации Егип-

та, которая, по его мнению, принесла «культуру и порядок» взамен грубого деспотизма Османской империи («Оккупанты уходят из Египта», «Что сказал он и что сказали они», «Последний путь Бутруса аль-Гали»). В этом отношении Йекун делает шаг назад по сравнению с аль-Кавакибн, четко понимавшим необходимость полной независимости арабских стран.

Вали ад-Дин Йекун — просветитель

Симпатии Йекуна к англичанам связаны, несомненно, с тем значением, которое он придает европейской культуре в арабском возрождении и просвещении.

Йекун не сторонник слепого подражания Западу: «Мы должны перенимать у Запада хорошее, отбрасывая плохое» («Восхваление сверх меры»); он смеется над теми, кто из всей культуры Запада воспринял лишь модных портных и рулетку («Как умирают литераторы на Востоке»); скорбит о том, что очень часто современная цивилизация «поражает своими чудесами взоры, не касаясь умов» («Ночь могущества»).

Йекун относится к европейской культуре серьезно, имеет в виду глубокое ее восприятие. Он восхищается французской поэзией, умеющей правдиво и тонко выражать человеческие чувства («Фанатизм»), и сам, по отзыву критиков, испытывает ее влияние; он восторженно сравнивает Шекспира с Имруулькайсом; он высоко ценит европейскую систему образования («Пороки порочащего»), воспеваает никогда не виденный им Париж — «город-рай», «родину красоты». Это — первый мусульманский просветитель-«западник», который открыто признает достижения европейской культуры, не возводя ее обязательно к мусульманскому корню, как это делали его предшественники, и открыто призывает, как мы видели, «перенимать у Запада хорошее».

Йекун не атеист; он поклонник мусульманского модернизма. Не случайно подлинно свободомыслящим героем выступает у него некий ученый факих («Фанатизм»), враг фанатиков и традиционалистов, которые «объявляют дозволенным то, что им выгодно», и хитроумно обходят религиозные запреты (ростовщичество и т. п.), используя «все ухищрения шариата». Этот факих

сам опирается на шариат, но в его современном толковании, считая, что шариат не может «сделаться несчастьем для верующих». В его рассуждениях чувствуются отголоски идей Мухаммеда Абдо, Касима Амина, аль-Кавакби. Характерно, что герой Йекуна — прекрасный знаток и светских наук — медицины, логики и др.; он с удовольствием цитирует Шенье и Ламартина, как бы санкционируя (с позиций ислама) увлечение культурой Запада.

С религиозным фанатизмом связано бесконечное множество вредных суеверий и нелепых предрассудков. Йекун безжалостно высмеивает их — не только безобидные поверья, связанные с праздником «Ночи могущества», но и освященный Кораном рамаданский пост, которого большинство людей втайне давно уже не придерживается, однако все лицемерно хотят показать, какие они добродетельные мусульмане («Обман первоапрельский и обман рамаданский»); и бессмысленное антигосударственное расточительство, связанное со старинным и всеми уважаемым праздником жертв; ведь если бы огромные суммы, исчисляемые миллионами, которые тратятся на этот праздник, «употребить на украшение города, то можно было бы все фонарные столбы сделать из серебра, если бы их потратить на обучение детей, то они стали бы подобны пророкам; если бы их посеять в землю, выросли бы золотые колосья, если бы потратить на бедных, то нищие стали бы покупать одежду у Рибо, пить на завтрак шоколад и питаться только соловьиными языками, подаваемыми на блюдах из платины» («Расточительство»). И дело не только в том, что все эти устаревшие обычаи вредны сами по себе, главное в том, что они препятствуют духовному прогрессу.

В «Ночи могущества», там, где изображается печальная картина современного состояния умов, появляется зловещая фигура «властителя дум» темного и отсталого народа — символический образ, резко контрастирующий с любимым Йекуном образом просвещенного факиха. Это — «шейх в чалме, с грязными ногтями и растрепанной бородой», который «приходит к тебе, волоча по земле подол своего длинного одеяния, и требует, чтоб ты накормил его, а потом протягивает тебе же руку для поцелуя».

Лицемерные религиозные традиции, феодальные пережитки, устаревший семейный уклад — все это тянет нацию назад, а следовательно, подлежит уничтожению, ибо не соответствует современности. «Нам не подобает приспособлять эпоху к нашим обычаям, да мы и не можем этого сделать. Лучше наши обычаи приводить в соответствие с эпохой» («Восхваление сверх меры»).

Отсюда следует, что просвещение народа — первейшая задача всех патриотов, верный путь к возрождению страны. Эту мысль Йекун вкладывает в уста того же мудрого факиха, который на вопрос, как избавиться от вредных обычаев, камнем висящих на шее народа, отвечает совершенно в духе аль-Кавакиби: «Вам следует пожаловаться народу на деспотию фанатиков, но лишь после того как вы просветите народные массы и увеличите число людей образованных».

Но беда в том, что старые традиции тяготят и над системой образования. Йекун на конкретных примерах показывает, что старая система обучения губит молодежь, приучая ее к праздности, не зовет ее к высоким идеалам («Пороки порочащего», «Старики и молодежь»). Для того чтобы просвещение народа принесло желаемые результаты, надо создавать школы по европейскому образцу, где учили бы «мудрости жизни», надо, чтобы молодежь имела возможность учиться на опыте, в том числе и на ошибках отцов. Нужно развивать женское образование, не слушая тех, кто утверждает, что оно ведет к порче нравов, «ведь среди тех, кто утверждает это, нет ни одного, чья мать, будучи образованной женщиной, научила его чему-нибудь плохому» («Пороки порочащего»).

Вопросы образования, просвещения, отказ от традиций у Йекунa тесным образом связываются с проблемой «отцов и детей», к которой он возвращается неоднократно.

Родительский произвол, стремление навязать молодым свои вкусы, обычаи, взгляды, образ мыслей — все это сродни столь ненавистному Йекуну фанатизму, ибо «самый жестокий вид тирании — это когда отец полностью распоряжается своим сыном, воспитывает его по образцу старых времен и не хочет готовить его к новой жизни... И если не подобает сыну нашего века носить одежду кочевников, то неужели ему пристало жить их

умом?» («Старики и молодежь») ⁵. Самое трагичное в том, что старшее поколение не видит, не чувствует разницы между веком минувшим и веком нынешним и тянет молодежь назад.

Но молодое поколение начала XX в. само по себе достаточно активно в борьбе с «отцами». «Наш век,— говорит Йекун,— век упорной борьбы, которую ведут сторонники обновления против приверженцев старины». Сам он, разумеется, всецело на стороне молодых и готов быть их знаменосцем («Женщина»).

Однако любовь к Западу и его культуре и протест против устаревших традиций вовсе не означают, что Йекун отрицает всякое значение арабской культуры в прошлом и в настоящем. Он ценит старинные духовные богатства Востока — «родины наук» и его славу: ведь это нечто совсем иное, чем бессмысленные и вредные традиции. Арабскую классическую литературу Йекун знает превосходно и с любовью цитирует то Коран, то классическую поэзию — у него и «ночь с медленными звездами», как у Набиги Зубйанского, и перефразированная строка из аль-Мутанабби: «Заклинаю тебя Аллахом, не принимай жир за опухоль» ⁶, и множество других цитат.

Но Йекуну занимает не только классическая старина и ее возрождение. Он весьма обеспокоен современным положением арабской литературы и еще более — отношением к ней со стороны соотечественников. Йекун убежден, что никакая свобода и никакая конституция не принесут пользы, если при этом игнорировать национальную культуру. Да, широким народным массам многое еще недоступно. А «высшие классы», хозяева страны, «золотые эмиры»? О них с гневом и презрением говорит писатель в эссе «Как умирают литераторы на Востоке». Хозяева страны невежественны, их вообще никакая духовная жизнь не интересует; имена Антары, Абу Хийафа, Абу Зейда у них ассоциируются с кличками боевых петухов, а не с героями средневековых рыцарских романов; они не читают ни книг, ни газет, которые по

⁵ Вали ад-Дин Йекун, Ас-Сахаиф ас-суд, Каир, 1910, стр. 29.

⁶ У аль-Мутанабби: «Заклинаю твои взгляды, чтобы они были правдивыми и не видели жира у того, чей жир — опухоль».

этой причине не находят сбыта и печатаются мизерными тиражами; они спускают свое золото в игорных домах, тратят его на пиры, на модных портных, на породистых голубей, а талантливые литераторы, те, которые должны быть гордостью нации, умирают в нищете, и никому нет до них дела ни при жизни, ни после их смерти, разве что где-нибудь в печати к их имени будет прибавлено несколько пустых и звонких эпитетов. Забвение собственной культуры, говорит Йекун,—гибель для нации. Он приводит притчу о слепых, которые, переправляясь через Нил на пароме, сговорились не платить за перевоз, т. е. попросту разбежаться в разные стороны, как только паром причалит; но один из моряков, услышав их сговор, дал команду причаливать, когда паром находился еще на середине реки, и слепые прыгнули в воду и утонули. «Я боюсь,— заключает Йекун,— что самообольщение позовет нас, как моряк, и мы утонем, как те слепцы».

На задачи писателя, на его роль в обществе Йекун смотрит очень и очень серьезно. Миссия писателя — прежде всего гражданская миссия: «Я — стоящий на страже и предупреждающий... И если я замечу что-нибудь причиняющее зло сынам моей родины, то ни любовь, ни сан, ни деньги не остановят скрип моего пера. А то, что начертано на бумаге, начертано на скрижалях вечности» («Джираган вчера и сегодня») ⁷.

Искреннее и неподкупное служение писателя родине мыслится Йекуну не как служение правящему классу, а как единение с трудящимися массами, помощь им. Вали ад-Дин считает писателей братьями тружеников, теми, кто может и обязан выражать их интересы: «Ты ищешь любви? — говорит он, обращаясь к рабочему,— вот тебе моя любовь; если ты жалуешься на несправедливость — то мое перо будет твоим языком, а мое красноречие — твоим переводчиком» («Рабочие Оттоманской империи»).

Более того, он считает, что писатели, чье перо служит интересам трудящихся, могут стать их революционными вождями. «Если вы отклонитесь от пути истины,— предупреждает он правящие классы,— мы скажем, и рабочие исполнят, мы крикнем, и они поддержат нас»,

⁷ Вали ад-Дин Йекун, Ас-Саханф ас-суд, стр. 70.

Так Йекун, утопически мечтающий о равноправном союзе арабов с турками, разочарованный в буржуазном освободительном движении, приходит к мысли, пока еще смутной,— о народной революции.

О роли народных масс говорил уже аль-Кавакиби, не веривший ни в какую поддержку извне. Йекун более конкретен: он четко дает понять, что под народом имеет в виду людей, создающих материальные ценности, и в первую очередь рабочих,— тех, кто проливает пот на фабриках, «в тучах дыма, у раздуваемого горна, или под землей, на глубине более трехсот локтей». Именно они, те, кто по уму «часто... превосходят своих братьев царей», а также деятели культуры, понимающие их и выражающие их интересы, и есть «создатели нации», движущая сила ее прогресса.

Йекун был первым арабским литератором, давшим четкий ответ на вечный вопрос, возникающий перед писателями любой страны: «С кем вы, мастера культуры?».

Художественные особенности публицистики Йекуна

Публицистический стиль Йекуна больше напоминает манеру Адиба Исхака, чем Мухаммеда Абдо: это живая, темпераментная ораторская речь, а не стройное, логически аргументированное рассуждение. Он говорит с читателем, обращаясь то к вельможам, то к парламентариям, то к рабочим, то к каким-то конкретным людям; речь его пересыпана риторическими вопросами и восклицаниями.

И. Ю. Крачковский отмечает, что стиль Йекуна «в высшей степени индивидуален, насыщен эмоцией и горячей нервностью»/ Приведенные выше отрывки из его статей достаточно иллюстрируют это утверждение.

На это указывают обычно и арабские критики. Ханна аль-Фахури, в частности, говорит о характерном для Йекуна неровном, «прыгающем» изложении, «как будто разорванном на куски».

Действительно, ход мысли Йекуна порой настолько своеобразен, что при первом чтении связь между отдельными частями его статьи не сразу улавливается/

(это можно проследить и на некоторых статьях и эссе Йекуна, имеющих в русском переводе: «Рабочие Оттоманской империи», «Восхваление сверх меры», «Порабощение в дни свободы»).

Этим Йекун отличается от Адиба Исхака, который, при всей своей горячности, обладает более плавной и цельной манерой изложения.

Кроме того, у Йекуна далеко не всегда сохраняется романтическая приподнятость, столь свойственная его предшественнику. В патетическую, страстную речь то и дело врываются остроумные язвительные замечания и сравнения. Достаточно вспомнить рассуждение о «пороге конституционного султана» из «Восхваления сверх меры» или изображение ханжей, которые от возмущения тем, что их собеседник открыто нарушает пост, онемели, «словно им на головы вылили целый таз керосина» («Обман первоапрельский и обман рамаданский»), или неожиданные цитаты из Набиги, когда восхваление доблестных гассанидских воинов — «у них нет слабостей, разве что их мечи зазубрились в многочисленных боях» — применено к... зубам автора, не держащего пост. От серьезности он переходит к смеху, от смеха — к глубокой скорби о судьбе несчастных и порабощенных людей (то же эссе).

Язык Йекуна чрезвычайно богат; он с легкостью использует огромный запас слов классического арабского языка для выражения самых злободневных мыслей и описания современных фактов. При этом ему абсолютно чуждо всякое стремление к украшению речи; он никогда не нагромождает синонимов, не злоупотребляет тропами и риторическими фигурами, не добивается обязательного гармонического равновесия синтаксических конструкций, отказывается от рифмованной прозы. Ему свойствен лаконизм, живые и естественные интонации, четкие определения. Арабские критики наших дней часто говорят о «современности» его стиля. Что же касается трудности понимания его произведений, на которую жалуются порой современные читатели, то она зависит не от усложненности стиля, а от неожиданных поворотов мысли, о чем уже говорилось выше.

Йекун в гораздо большей степени художник, чем мыслитель. Он не прибегает к теоретическим построениям, редко рассуждает; он очень живо чувствует то, о

чем пишет, а мысли его воплощаются в образы, которые часто приобретают символическое значение (шейх с грязными ногтями в «Ночи могущества» или зимняя ночь на Босфоре, ночь казни кого-то из неугодных Абдулхамиду людей в волнах пролива, «ночь деспотизма», когда «звезды глядят с небосклона и ничем не могут помочь, и крылья ветра влажны, и кипят гребни волн, и берега смотрят с двух сторон светящимися окнами домов и молчат...» в «Босфоре в одну из зимних ночей»).

В творчестве Йекуна тесно смыкаются публицистика и художественная проза. Он обращается к различным повествовательным формам и жанрам — фольклорным и классическим литературным. /

Так, он легко использует анекдоты — и старинные, часто связанные с теми или иными отживающими традициями (как, например, анекдоты о заветном желании в «Ночи могущества», и современные, вроде смешных случаев из собственного опыта в «Обмане первоапрельском и обмане рамаданском».

Йекун использует иногда форму бытовой сказки. Собственно, в форме такой сказки написано эссе «Пороки порочащего». Это — история купеческого сына, который кутил, обманывал отца, а после его кончины промотал отцовские деньги и, бросив жену и дочерей, отправился скитаться на чужбину; его считали умершим, но он в конце концов благополучно возвратился и выдал дочерей замуж. В этом сюжете соединено несколько мотивов (сын, прокучивающий отцовские деньги; скитания на чужбине, благополучное возвращение), характерных для авантюрных сказок из «1001 ночи», и даже сама повествовательная манера в этом эссе, отличная от обычной манеры Йекуна, напоминает сказки этого типа. («И когда кончилась пора учения, и я достиг предела юности, взял я себе в товарищи купеческих сыновей, и мы выходили из города по пятницам, и садились на берегу Тигра, и нам приносили еду и питье... И мы рассыпали слова беседы, как жемчуг с нити ожерелья...»).

Но рассказана история, разумеется, не просто так, ради развлечения публики; в ней заключены серьезные мысли о взаимоотношениях поколений, о правильном и неправильном воспитании, о положении женщины и женском образовании, о роли опыта в познании мира,

и т. д. Словом, сказка приобретает назидательный характер.

Как уже говорилось, литератор, по оценке Йекуна,— это прежде всего «стоящий на страже и предупреждающий», т. е. наставник, и его произведения призваны учить людей. Очевидно, именно поэтому любит Йекун и такую традиционную форму средневековой дидактической литературы Востока, как притча. Здесь уже упоминалась притча о слепцах, включенная в статью «Как умирают литераторы на Востоке»; притчей о неблагочестивце заканчивается «Ночь могущества»; в форме притчи рассказана и поучительная история об одном из друзей Йекуна, который сквозь пальцы смотрел на то, что его сын не хочет учиться, и это привело к весьма плачевным результатам («Старики и молодежь»).

У Йекуна можно встретить и форму, очень напоминающую макаму. Примером тому служит уже не раз упоминавшийся «Фанатизм». Правда, здесь в центре повествования не авантюрист, как в классических макамах, но тем не менее его герой — ученый факих, в значительной степени выражающий взгляды самого Йекуна,— резко отличается от окружающих. Повествование, как всегда в макаме, ведется от первого лица, и все внимание сосредоточено на беседе с факихом, который не лезет за словом в карман, цитирует стихи и на все дает остроумные и оригинальные ответы. Это живо напоминает макаму аль-Хамадани, в которой идет беседа с юношей — знатоком поэзии.

В использовании формы макамы для изображения современности Вали ад-Дин не был новатором; такого рода попытки делались в начале века Мухаммедом аль-Мувайлихи («Рассказ Исы ибн Хишама»), Хафизом Ибрахимом («Ночи Сатиха») и др.

Среди «Черных страниц» Йекуна можно найти почти сложившуюся форму современной новеллы. Так, эссе «Босфор в одну из зимних ночей» построено по всем правилам новеллистической композиции: ночной приход полицейских за безмянным человеком, неугодным Абдулхамиду,— завязка; гибель казненного в волнах пролива — кульминация, и, наконец, неожиданная развязка: появление посыльного, который передает семье погибшего подарок от султана, его соболезнования и обещание покровительства.

Пейзаж, данный несколькими скупыми штрихами, столь же немногословно переданное настроение героя, динамичный диалог — все это также характерно для новеллы.

Очень часто у Йекуна элементы указанных прозаических форм сочетаются в одном и том же произведении, вклиниваются в публицистику, что, кстати, иногда и создает впечатление «разорванного» изложения, о котором говорит Ханна аль-Фахури.

Это легко проследить на примере «Ночи могущества».

Йекун начинает статью с этнографической картинки — описания празднования «ночи могущества» — 27-го рамадана. После соответствующей цитаты из Корана (сура 97) и двух-трех иронических замечаний по поводу поверья об исполнении в эту ночь трех желаний каждого, кому будет дано увидеть «молнию могущества», он рассказывает несколько веселых старинных анекдотов, связанных с этим поверьем, добавляет забавную историю на ту же тему из времен своей юности... и вдруг — резкий переход, отброшены все анекдоты, Йекун становится серьезным:

«Ах, как различны людские желания. Если б я знал, что моя молитва будет услышана, я бы сказал: „О господи, изгладь фанатизм в сердцах, сделай людей братьями и сдержи языки тех, кто претендует на поэтический дар и красноречие“».

Далее, на первый взгляд без видимой связи с предыдущим Йекун рисует печальную картину современного состояния умов, плененных суевериями и отворачивающихся от истинной культуры (здесь-то и появляется образ шейха с грязными ногтями), и постепенно читателю становится ясным, что веселые анекдоты, рассказанные вначале, — это лишь «смех сквозь слезы».

А затем следует притча о благочестивом шейхе, которого в «ночь могущества» одолели совсем не благочестивые желания, и о том, как он был за это наказан.

Притча заканчивается поучением, завершающим статью: «Аллах не внемлет молитвам подобных этому „благочестивцу“». В связи с предшествующими рассуждениями Йекуна о власти суеверий и невнимании к науке и просвещению это поучение можно понять широко, отнести его к Востоку, который не сможет достичь независимости и расцвета, если он останется по-прежнему

в плену традиций и будет пренебрегать своими культурными ценностями.

Можно сказать с уверенностью: какую бы форму ни выбирал Вали ад-Дин в своих статьях и эссе, на первом плане у него всегда публицистические задачи. Йекуна наряду с аль-Манфалути иногда считают родоначальником жанра рассказа в арабской литературе. Так или иначе, в его творчестве действительно можно проследить некоторые пути складывания этого жанра на арабской почве, что еще раз показывает, какую важную роль сыграла публицистика в развитии художественной прозы на рубеже XIX—XX вв.

Поэтическое творчество Йекуна

Большинство известных стихотворений Йекуна вошло в изданный посмертно диван; некоторые сохранились только в журналах. В своем поэтическом творчестве Йекун менее оригинален, чем в прозе. Очевидно, его вернее всего относить к классической школе Шауки, хотя, правда, он менее зависел от старинных классических образцов и, как и в прозе, избегал риторических украшений и стремился к лаконизму.

По тематике и жанрам поэзия его достаточно разнообразна и часто перекликается с его публицистическими произведениями.

У него много патриотических стихов. Часть из них посвящена его родине — Стамбулу, красотой которого он восхищается и о бедственном положении которого в годы деспотизма скорбит. К 1898 г. относится одна из самых знаменитых его патриотических касид, в которой Стамбул жалуется султану на свои беды. Не меньше стихов посвятил Йекун второй своей родине — Египту; поэт гордится его былой славой и надеется, что страна сможет в будущем достичь полной политической свободы и процветания.

В поэтическом творчестве Йекуна, особенно после младотурецкой революции, отразился интерес к политическим вопросам. В 1909 г. он пишет касиду «Слезы времени», в которой беспощадно разоблачает преступление свергнутой тирании; в другой касиде этого же времени — «Парламент» — он приветствует первый ту-

рецкий парламент, который «должен вести людей навстречу свету свободы». Пример Турции вдохновляет его на стихи, в которых он требует введения парламентского режима и в Египте — требование, которое выдвинули после революции 1908 г. все египетские политические партии.

Пользовалась популярностью и его касида «К сирийской молодежи». В ней он призывает молодое поколение восстановить былую славу арабского мира «делом и служением свободе и справедливости», так как стихи и речи одни не могут ничего изменить. И в поэзии он старался быть знаменосцем молодого поколения.

В годы войны Йекун развивает в своих стихах антивоенную тему. Как истинный просветитель он больше всего обеспокоен тем, что война угрожает упадком культуры, ибо «войны возвращают времена язычества».

Любовная лирика Йекуна по большей части традиционно условна. Элегии на смерть близких или крупных общественных деятелей и писателей Египта отличаются суровой простотой.

Особенной известностью пользуются стихи, написанные в изгнании. Поэт с грустью рассказывает о «стране без солнца», где небо всегда скрыто облаками, где звезды прячутся в темноте, а «брат твой месяц» исчез за горизонтом. В этой стране нет ни садов, ни соловьев, и слышно лишь зловещее карканье воронов; зимой здесь — только снег, весной — одна лишь пыль.

Йекун с горечью и нежностью вспоминает о Египте — о его природе, о людях, о литературе. Здесь же, в Сивасе, нет «ни стихов, ни прозы», лишь грязь и дома, скорее похожие на конюшни. С грустной иронией он иногда может сказать, что «доволен своим жилищем в Сивасе» и что «нет в Сивасе ничего плохого». Эта присущая ему ирония даже в самые грустные моменты придает его элегиям особые интонации, не свойственные обычно арабской элегии.

Роман «Дикран и Раиф»⁸ был начат Йекуном, очевидно, незадолго до смерти. Он успел написать лишь две части (8 и 6 глав), которые были изданы посмертно, в начале 20-х годов. Действие романа происходит в Стамбуле в 90-х годах прошлого века, герои его — молодые выпускники военно-медицинской школы, связанные с борьбой против реакционного абдулхамидовского режима.

Таким образом, и здесь Йекун остается верным теме, занимавшей столь значительное место в его публицистике. Возможно, ему хотелось как-то подвести итоги пережитому, заново осмыслить его. То, что он при этом обратился к необычному для него жанру романа, — не удивительно, если вспомнить те поиски разнообразных форм, которые мы наблюдали в публицистике Йекуна, отмечая его пристрастие к повествовательным жанрам. История же о Дикране и Раифе, судя по написанным частям, мыслилась им, очевидно, именно как произведение широкого плана, охватывающее многие стороны жизни нации.

Забегая вперед, скажем, что арабская литература к этому времени уже знала крупные прозаические жанры: еще до первой мировой войны получил распространение исторический роман (Джирджи Зейдан, Фарах Антун), встречались попытки переделать на современный лад классическую форму макамы, так, чтобы цикл рассказов мог составить более или менее цельное произведение («Рассказ Исы ибн Хишама» аль-Мувайлихи); появились первые сентиментальные повести («Сломанные крылья» Джебрана, «Зейнаб» Хайкаля). Следовательно, роман Йекуна был не первым крупным произведением новоарабской литературы, однако он значительно отличался от всего, созданного в эти годы. Это был не только первый арабский роман, который затрагивал революционную тематику; он превосходил современные ему повести и романы с точки зрения динамики, психологической разработки характеров и т. д. Но об этом более подробно мы скажем ниже.

Сохранившиеся части романа совершенно самостоя-

⁸ Вали ад-Дин Йекун, Дикран ва Раиф, Каир, [б. г.].

тельны; их связывает только фигура одного из двух главных героев — Раифа, который появляется в обеих частях. Каждая часть названа по имени того героя, которому она преимущественно посвящена.

Так, в первой части читатель знакомится с Дикраном, молодым армянином, только что окончившим военно-медицинскую школу.

Вначале Йекун рисует идиллическую сцену: Дикран счастлив — позади трудные годы учения, особенно трудные потому, что он, во-первых, небогат, во-вторых, — не мусульманин. Юноша оживленно разговаривает с матерью и сестрой, любит подаренным ему новеньким набором медицинских инструментов, собирается в гости к дядюшке — отпраздновать окончание школы.

Мать и сестра уходят раньше. Дикран ждет своего друга Раифа, собираясь взять его с собой. Раиф почему-то задерживается. Дикрана охватывает беспокойство: он знает, что его друг, выпускник той же медицинской школы, связан с каким-то антиправительственным заговором. Уж не случилось ли с ним чего?

Наконец, приходит посыльный с письмом от друга Дикрана — Атифа. Атиф сообщает, что Раиф прийти не сможет и в ближайшее время искать его не нужно. Письмо написано в весьма таинственном тоне, содержит намек на какие-то важные сведения, полученные Атифом от Раифа, на султанских шпионов, преследующих Раифа, и просьбу зашифровать ответ: написать его в виде медицинского рецепта. Эта конспирация сыграет трагическую роль в судьбе Дикрана.

Отправив ответ, встревоженный за судьбу друга, Дикран выходит на улицу и вдруг сталкивается с самим Раифом. Они возвращаются в дом. Раиф пришел поручить другу заботу о матери и сестре, если с ним самим что-нибудь случится. Между друзьями разгорается спор, из которого совершенно ясными становятся позиции обоих героев.

Раиф — член тайной революционной студенческой группировки, состоящей из пяти человек (может быть, это намек на известное «Османское единение», созданное пятью студентами военно-медицинской школы⁹). По его

⁹ Здесь, правда, не совпадают даты: «Османское единение» было создано в 1889 г., а в романе действие происходит в январе 1893 г., как ясно из приведенного в тексте письма Атифа.

убеждению, они, сыновья своей родины, должны «вырвать власть из рук тех, кто угнетает ее».

У Дикрана иной взгляд на вещи: они не политики, они медики — и в этом их долг перед родиной. Всякая борьба сейчас, «пока нация еще не проснулась», обречена на провал, а бессмысленная гибель патриотов не принесет пользы, она только увеличит число ран на теле родины.

«Я не противник твой,— говорит он Раифу,— я сочувствую страданиям нашей родины не меньше, чем ты. Но я никогда не приму участия в деле, которое, по моему убеждению, не принесет пользы. И я никогда не приму участия в деле, которое заставит литься людскую кровь»¹⁰. Дикрану кажется, что мечи и кровь только разбудят в людях дикие инстинкты.

Здесь дело не в трусости героя, как может показаться на первый взгляд, а в определенных убеждениях. В самом деле, получив тревожные известия о Раифе, Дикран волнуется только за судьбу друга, ни минуты не думая о том, что неприятности могут коснуться и его; увидев Раифа на улице, он без колебаний ведет его к себе, приглашает его пойти с ним вместе к дяде, с готовностью обещает помочь родным Раифа, если это понадобится. Словом, он по-прежнему верный друг, хотя твердо убежден, что Раиф обречен.

Главная беда Раифа и его единомышленников, по справедливому мнению Дикрана (и, очевидно, самого Йекуна), в отсутствии поддержки народа.

«Мы нигде не найдем помощи,— говорит Дикран,— если нас не поддержит нация. Но нация не поддержит нас, если у нее не будет знания, а знания у нее не будет, пока она не проснется».

Таким образом, мы видим, что Дикран разделяет взгляды арабских просветителей — противников кровопролития, отрицательно относившихся к революционным выступлениям вообще, а особенно, когда народ к этому выступлению не подготовлен.

Мысль о роли народных масс, как мы помним, серьезно занимала и самого Йекуна («Рабочие Оттоманской империи»).

Вернемся к роману. Расставшись с Раифом, Дикран спешит к дяде, где его уже давно ждут. За ним следят,

¹⁰ Вали ад-Дин Йекун, Дикран ва Раиф, стр. 15.

но он, поглощенный мыслями о судьбе Раифа и о своих с ним разногласиях, ничего не замечает и, вынужденный по дороге платок, случайно теряет то самое таинственное письмо Атифа, которое он, вместо того чтобы уничтожить, небрежно сунул в карман (еще одно подтверждение того, что Дикран не трусит).

Шпион подбирает письмо — улика найдена! Дикран тем временем уже в доме дяди. Снова атмосфера всеобщей любви и нежной дружбы, но в нее врываются тревожные ноты: и грустное настроение самого Дикрана, и рассуждения пьяного дяди о смерти, и воспоминания его об армянской резне.

И вдруг новый поворот сюжета — любовь. Оказывается, Дикран любим старшей дочерью дяди, Марьям. Они дружат с детства — в армянских христианских семьях нет различия между родными и двоюродными сестрами; взаимная привязанность их выросла давно, и именно в этот вечер Марьям решается на полупризнание:

« — Дикран!

— Слушаю тебя.

— Я хочу, чтобы ты узнал одну важную вещь...

— Что это за вещь?

— Не знаю.

— Как же ты хочешь, чтобы я ее узнал?

— Я-то знаю ее хорошо, но не скажу, хочу, чтобы ты все понял сам»¹¹.

С этого момента мысли Дикрана целиком поглощены любовью. Вернувшись домой, он сидит у окна, слушает соловья, но пение птицы кажется ему плачем, а ночь — беспробудно темной. Эта любовь не сулит ему счастья: по религиозным законам он не может жениться на Марьям, ведь это будет считаться кровосмесительством, как женитьба на родной сестре. Он обдумывает письмо к Марьям, мечтает о ней, размышляет о планах бегства с любимой, но потом решительно отказывается от всего: он не может причинить такое горе своим близким, особенно дяде, который всегда любил его, как родного сына, и столько помогал ему в годы учения. Они с Марьям должны побороть свою любовь, нельзя строить свое счастье на чужом несчастье.

¹¹ Там же, стр. 37.

Снова, как и в разговоре с Раифом, Дикран не позволяет себе увлекаться, не теряет голову. Он все обдумывает, им владеют благоразумие и твердость, быть может несколько холодноватая рассудочность, и в то же время любовь и благодарность к близким.

И вдруг грустные мечты о Марьям грубо нарушаются: на рассвете за Дикраном приходит полиция. Так трагически обрывается рассказ о нем. То, что Дикран никак не был причастен к заговору, по сути дела невиновен, еще резче подчеркивает бессмысленную жестокость деспотической полицейской машины. Больше о Дикране не говорится ничего; последние две главы первой части посвящены Марьям.

Характерно, что, изображая любовный конфликт, Йекун обращается не к мусульманской, а христианской семье. Как уже указывалось, он был защитником принципов Касима Амина, возмущался царящей в мусульманском мире куплей-продажей женщины, уважал в женщине человека, высоко ценил ее духовный мир. Ему рисовалось, очевидно, не слепое, непонятно как возникшее чувство, а возвышенная любовь, корни которой уходят в старинную дружбу и взаимопонимание; появление же такой любви в условиях жизни обеспеченной городской мусульманской семьи было невозможно.

Героиня Йекуна невероятно смела для добропорядочной восточной женщины; ведь она, по сути дела, сама объясняется в любви.

А потом ночью, когда Дикран слушает соловья, Марьям сидит на галерее, любитесь гладью Мраморного моря и тоже мечтает о Дикране, раздумывает и тревожится о том же. Только она не так благо разумна: для нее любовь — важнее всего, быть с Дикраном — ее цель, и поэтому она готова на все, не останавливается и перед бегством из дома.

И снова грубое вторжение в мечты о счастье — известие об аресте Дикрана, повергающее Марьям в глубокое отчаяние. Ее чувство к Дикрану свято и обрекает ее на страдания — недаром Йекун сравнивает Марьям с девой Марией. Таким образом, любовная тема, которая, возможно, должна была стать одной из главных тем романа, раскрывается Йекуном тоже по-своему, без сугубо «восточной» специфики. Здесь речь идет не о несчастной угнетенной женщине, а о глубоко чувствующем челове-

ке, одновременно и счастливом и несчастливом своей любовью, о человеке равноправном, т. е. все, что в свое время доказывал Касим Амин, здесь берется как данное, само собою разумеющееся. Интересно, что и сестры обоих героев — Алиса, сестра Дикрана, и особенно появляющаяся во второй части Фитна, сестра Раифа, — не слабые, нуждающиеся в защите существа. а близкие подруги и помощницы, служащие опорой своим братьям.

Вторая часть романа посвящена Раифу. При чтении ее сначала создается впечатление, что действие происходит в ту же ночь. Это — ночь Раифа, третья бессонная (или на этот раз полубессонная) ночь в романе. Однако в следующей главе приводится письмо, датированное ноябрём 1895 г. Таким образом, то ли между частями проходит два с половиной года, то ли в авторском черновике спутаны даты. Последнее кажется более вероятным, так как вторая часть, при всей ее самостоятельности, представляется логическим продолжением первой.

Однако по своей композиции части друг от друга отличны. Если в первой экспозиция играла незначительную, подчиненную роль и сводилась к краткой — на двух страничках — справке о семье Дикрана и годах его учения, то во второй она занимает две главы из шести, и значение ее для раскрытия идейной сущности романа велико.

Это размышления о преступлении, которое привело к власти Абдулхамида, и эпизоды борьбы с этим преступлением, в которой деятельное участие принимал отец Раифа; так проводится мысль о преемственности революционной борьбы.

Системе притеснений и шпионажа, судя по началу романа, должны были быть посвящены многие его страницы; самое же начало второй части должно, очевидно, навести читателя на мысль о том, что власть, достигнутая через преступление, не может быть справедливой властью, она порочна в самом своем корне. Речь идет здесь о судьбе предшественника Абдулхамида, Мурада V, который слыл сторонником реформ и пользовался поддержкой прогрессивных кругов, но, процарствовав всего три месяца, 31 августа 1876 г. был низложен, так как обнаружилось, что он болен психи-

чески. Ходили упорные слухи, что умопомешательство Мурада мнимое, что это просто уловка его брата Абдулхамида, чтобы надежно заточить его (а заодно и его семью) в крепость, а самому захватить власть. В свое время была предпринята неудачная попытка освободить Мурада; имя его часто становилось знаменем борьбы против абдулхамидовского деспотизма.

Именно так воспринимает эту историю Йекун. Для него Мурад — символический образ жертвы самодержавного султанского режима. Недаром он сопоставляет его участь с участью одного из знаменитейших царственных узников арабского средневековья, севильского эмира — поэта аль-Му'тамида (1040—1095), кончившего свою жизнь в городе Агмате пленником коварного марокканского эмира Йусуфа ибн Тафашина. И оказывается, что трагедия узника XIX в. может оказаться суровее и мрачнее, чем в XI в.

Йекун рассказывает о попытке освободить Мурада, в которой отец Раифа играл активную роль. Он рисует напряженную драматическую сцену. Заговорщики врываются в крепость, и расступается стража. Предводитель распахивает дверь башни, зовет Мурада, все взоры обращены к лестнице, и вот перед ними появляется величественный старец, весь в белом, с белыми волосами и бородой. В ответ на призыв «от имени нации» свергнуть врага и воцариться на законном престоле предков он мягко и кротко просит не причинять зла его брату — он простил ему все, пусть Абдулхамид поселится в одном из дворцов, пусть едет в Европу, лишь бы его никто не трогал. И на губах Мурада появляется улыбка надежды...

В это время в крепость врывается разъяренная орда сторонников султана, их командир, в сбившейся на бок феске, похож на дикого зверя, он выхватывает у Мурада пистолет, врученный ему повстанцами, и Мурад снова возвращается в свою башню, а внизу кипит битва, во время которой отец Раифа получает смертельную рану...

В этой сцене четко расставлены акценты: силы добра сталкиваются с силами зла. Силы зла на этот раз побеждают, но эта победа не окончательная, ибо силы добра пускают глубокие корни, сыновья становятся на место отцов.

И Йекун старается показать эту преемственность. Такова сцена бессонной ночи, которую Раиф проводит в беседе с портретом отца. Он говорит ему о тяжелой судьбе своей родины, о трудностях борьбы, связанной с братоубийственным кровопролитием, и о своей готовности не отступать от этой борьбы.

Сомнения и противоречия Раифа отражены в его вешем сне, который тоже связан с отцом. Они оба витают в царстве вечности, прекрасном лазурном царстве — обиталище «ангелов поэзии», они поднялись над временем и пространством и обрели бессмертие, но... вот обратная сторона этого бессмертия: налетает черная буря, их воздушный корабль опрокинут. Раиф теряет отца, гремят страшные громы, тучи громоздятся, как горы, и из них хлещут потоки крови. А когда буря утихает, Раиф оказывается в безводной пустыне и видит мать и сестру со скрученными за спиной руками; их волосы привязаны к воткнутым в землю столбам, из глаз текут слезы. Он пытается их освободить — и опять льется кровь...

Как бы снова повторяется спор, который Дикран вел с Раифом, только теперь это спор внутренний: страшное противоречие между великой целью и той кровью, которая проливается для ее достижения, между бессмертием в памяти людей и горем, которое терпят близкие, ни в чем не повинные люди.

Это противоречие, очевидно, мучило и самого Йекуна, казалось неизбежным трагическим противоречием борьбы: недаром (насколько можно судить по началу романа) он одинаково симпатизирует обоим героям. И если Раиф более решителен и активен, скорее готов к самопожертвованию во имя правого дела, то Дикран более глубоко и серьезно смотрит на вещи, понимая бесперспективность деятельности заговорщиков и необходимость опираться на народные массы. Но до конца так и остается неясным, кто же из них, по мнению Йекуна, по-настоящему прав.

Судьба Раифа также трагична. Очнувшись от страшного полусна-полубреда, он видит себя расprostертым на полу, с окровавленной головой (как бы сбылось предсказание близкого будущего). Придя в себя, он находит среди своих бумаг странное провокационное письмо, которое может послужить уликой против него.

Понимая, что тучи над его головой сгущаются, Раиф вместе с сестрой складывает все бумаги в металлическую коробку и зарывает ее в саду. Но поздно: за ним является полиция, его уводят, а кто-то из шпионов успел выследить, где спрятаны бумаги.

На этом роман обрывается. Разумеется, трудно оценивать незаконченное произведение, но в этих первых двух частях очень ясно слышен мотив обреченности — он и в судьбе обоих друзей, и в их размышлениях, и в вешем сне Раифа, и в его пробуждении.

Беззаветное служение делу — и неуверенность в результатах: стойкость — и внутренние противоречия — все это, очевидно, отражало настроения самого Йекуна, разочарованного в результатах младотурецкой революции и в то же время сохранившего многое от идеалов своей юности.

«Дикран и Раиф» занимает особое место в арабской художественной прозе тех лет. Во-первых, как уже упоминалось, это первый арабский роман, затрагивающий революционную тематику, достаточно остро ставящий кардинальные вопросы революционной борьбы. Во-вторых, в противоположность большинству арабских писателей этого времени Йекун меньше всего интересуется бытовыми подробностями, у него на первом месте внутренний мир человека, его взгляды и чувства, причем для изображения их он пользуется самыми разнообразными приемами: диалогом, монологом, внутренним монологом, несобственно прямой речью, вводит в роман сон одного из героев, использует лирический пейзаж.

Йекун, показывая героев в различных ситуациях, создает живые многогранные характеры. Например, мы видим Дикрана в кругу семьи и в принципиальном споре с другом, в положении мечтающего влюбленного и в столкновении с полицией при аресте (последняя ситуация лишь слегка намечена; очевидно, она должна была быть более широко развита в дальнейшем).

С другой стороны, он помещает разных героев в сходные ситуации (три бессонные ночи — Дикрана, Марьям и Раифа) и показывает, как по-разному они себя ведут, о чем думает каждый. Этот прием усиливает индивидуализацию в изображении характеров.

Роману Йекуна свойственна динамичность, удивительная для арабских повестей и романов тех лет, и

даже более поздних (20—30-х годов). Обычно в них повествование идет неторопливо, действие разворачивается в замедленном темпе семейной или сельской хроники («Дни» Таха Хусейна, «Зейнаб» Хайкаля и др.), между отдельными событиями проходит много времени. В романе Йекуна — совершенно иной темп жизни. Так, с Дикраном в первой части произошло очень много событий: он отпраздновал окончание медицинской школы, получил роковое письмо, ответил на него; он имел серьезную беседу с другом, затем почувствовал, что влюблен, и принял в связи с этим твердое решение и, наконец, был арестован. И все это — меньше чем за одни сутки! Характерно при этом, что Йекун говорит обо всех событиях не скороговоркой, а рассказывает достаточно подробно, иногда очень драматично. Однако, как и в своих публицистических произведениях, он тщательно экономит слова, отказывается полностью от нарочитых стилистических украшений, повторов и закруглений, придерживаясь той же лаконичной, иногда отрывистой манеры, и достигает при этом чрезвычайной емкости повествования.

Очевидно, будь роман законченным, он бы явился крупным событием в новой арабской литературе; в настоящем же своем виде он известен сравнительно немногим: современный египетский критик ар-Рамади, например, даже называет роман «Дикран и Раиф» в числе неопубликованных произведений Йекуна.

Ознакомившись с деятельностью арабских публицистов-просветителей последней четверти XIX — начала XX в., можно сделать вывод, что ведущую роль в их идеологии играл мусульманский модернизм. Главным в новом учении было требование очистить религию от «поздних наслоений» и тем самым превратить ислам из препятствия для всякого духовного прогресса в его опору на Арабском Востоке. Так ислам связывался с национально-освободительной борьбой и просветительством.

Некоторые публицисты, среди которых были видные богословы и юристы, много сделали для разработки общих теоретических положений мусульманского модернизма (Мухаммед Абдо) или для их практического применения в отдельных важных областях политической и социальной жизни (аль-Кавакби, Касим Амин).

Но есть публицисты, у которых религиозный момент сводится на нет; это характерно для немусульман (Адиб Исхак, Йа'куб Санну) и вообще для тех просветителей, которые большое значение придают европейской культуре (Йекун).

При всем том арабские публицисты-просветители, не имеющие отношения к исламу, считают вождей мусульманского модернизма своими учителями и воспринимают от них некоторые политические, социальные и просветительские идеи (идею объединения народов Востока для борьбы с европейскими колонизаторами, требование политических свобод, социальных реформ и т. д.).

Идеи мусульманского модернизма сочетались у арабских публицистов с заимствованными у французских просветителей представлениями о естественных правах человека, свободе и равенстве, об идеальном государст-

ве и общественном строе, об истинной законности и правильном распределении материальных благ и т. п., а также — с учением о просвещении народных масс как о первой и важнейшей задаче на пути прогресса. Эти идеи переносились на новую почву не механически, а с учетом конкретных условий жизни в арабских странах в период формирования буржуазного общества, применительно к задачам антифеодальной и антиколониальной борьбы. Наряду с подробной разработкой указанных положений французского просветительства на местном арабском материале, как это можно наблюдать в творчестве Адиба Исхака и аль-Кавакиби, некоторые арабские просветители, например Касим Амин и Вали ад-Дин Йекун, опираются на эти положения как на общеизвестные аксиомы и свободно оперируют ими.

В воззрениях публицистов-просветителей сочетались идеи просветительства с идеями возрождения былого величия мусульманских государств, и в первую очередь — арабской культуры, игравшей в средние века передовую роль и давшей миру столько выдающихся поэтов и ученых. Восславляя прошлое арабов, просветители хотят возбудить в массах патриотические чувства, показать и самим арабам и их поработителям, что в народе дремлют скрытые силы, благодаря которым он сможет добиться независимости и внутреннего укрепления. Имеется в виду, однако, главным образом мирный, реформистский путь преобразований. Арабские просветители последней четверти XIX — начала XX в. высказываются против вооруженного восстания, считая, что оно повлечет за собой лишь бессмысленные жертвы и, возможно, не принесет никакой пользы, только заменит один вид тирании другим.

В то же время они понимают, что возникновение революций при таком тяжелом положении народа возможно и, коль скоро они начнутся, их нужно правильно использовать (аль-Кавакиби). У некоторых (Адиб Исхак, Йекун) порой проскальзывает мысль о неизбежности революции. Двое из известных публицистов — Мухаммед Абдо и Абдаллах Недим — приняли непосредственное участие в восстании Ораби-паши, причем Абдаллах Недим сохранил верность идеям Ораби до конца жизни.

Такое противоречивое отношение к революции связано с недооценкой роли трудящихся масс в деле реше-

ния судьбы нации, с неверием в успех народного восстания, по крайней мере на существующем этапе. Неверие часто влекло за собой и ошибочные политические шаги, как это видно на примере Мухаммеда Абдо, по сути дела примирившегося с англичанами, или Мустафы Камиля, постоянно искавшего внешнюю опору в борьбе против оккупации. Лишь некоторые просветители (аль-Кавакиби и Йекун) говорили о роли народа в истории более отчетливо, указывая, что именно народ — строитель судьбы нации.

Все арабские просветители сходились в одном: главной задачей в настоящее время является просвещение народных масс, без которого невозможно какое бы то ни было движение вперед, невозможны какие бы то ни было реформы и изменения. Но в вопросе о содержании просвещения не было единства: одни просветители, как, например, Абдаллах Недим, резко отрицательно относившиеся к европейскому вмешательству в дела арабов, полностью отказались от восприятия основ европейского просвещения; другие, как, например, Йекун, явно склонялись в сторону западной культуры. Но наиболее плодотворной, очевидно, была мысль о синтезе двух культур: возрождении лучших элементов арабской культуры при заимствовании и органическом восприятии всего полезного из культуры Запада.

Прогрессивное значение арабского просветительства в целом трудно переоценить. И каждый из его деятелей внес в решение этой задачи свой вклад.

Мухаммед Абдо был главным теоретиком мусульманской реформации, показавшим ее необходимость для развития науки и общественной жизни.

Адиб Исхак, Йа'куб Санну и Абдаллах Недим, каждый в своем духе, пропагандировали идеи Джамаль ад-Дина аль-Афгани и Мухаммеда Абдо и решительно выступали против иностранного вмешательства в дела арабских стран, разоблачая, в частности, порочную политику египетского правительства, приведшую к оккупации страны англичанами.

Аль-Кавакиби теоретически связал идеи мусульманского модернизма с задачами национально-освободительной и антифеодальной борьбы и первый выдвинул идею арабского национализма.

Касим Амин использовал новое мусульманское уче-

ние в разработке частного, но чрезвычайно актуального для Востока вопроса об освобождении женщины.

Мустафа Камиль — «трибун Египта» — неуклонно защищал лозунг «Египет для египтян», много сделал для сплочения египтян в борьбе с колонизаторами.

Вали ад-Дин Йекун разоблачал реакционную шовинистическую политику турецкого правительства до и после революции 1908 г., ища при этом путей равноправного союза арабов с турками; это был первый мусульманин, который открыто призывал заимствовать все лучшее из культуры Запада.

Современная арабская критика постоянно подчеркивает ту роль, которую сыграла сиро-египетская пресса для развития арабской литературы. Но поскольку с прессой связаны имена всех крупных публицистов тех лет (а именно они и создали лицо прогрессивной арабской прессы), то говоря о заслугах прессы, мы тем самым говорим о заслугах публицистики.

Через публицистику шло расширение горизонтов литературы: она обращалась к актуальным вопросам современности, в том числе к вопросам политическим, и все больше начинала отражать общественное мнение.

Публицистика сыграла также большую роль в формировании нового литературного стиля, освободив его от вычурных украшений и обязательной рифмованной прозы. Одновременно обновился и стиль ораторской речи, ибо многие публицисты-просветители славились и как ораторы (Абдаллах Недим, Мустафа Камиль и др.), и таким образом между старинным арабским искусством и новой отраслью литературы естественно устанавливалось постоянное взаимовлияние.

Мухаммед Абдо, а вслед за ним его ученики решительно отказываются от садж'а; Адиб Исхак употребляет рифму изредка как «необязательность прежде обязательного», перенося, подобно Мустафе Камиллю, в публицистическую статью свободу и пафос ораторской речи.

Йа'куб Санну и Абдаллах Недим с успехом вводят в публицистику элементы сатиры, впервые пользуясь при этом разговорным языком.

Йекун создает свой, индивидуальный, очень своеобразный, лаконичный стиль, далеко отошедший от средневековых норм.

Отношение к газетной статье как к произведению искусства — вот что характерно для публицистики последней четверти XIX — начала XX в., при этом впервые за много веков определяющей стороной этого произведения оказывалось содержание, а не форма.

Публицистические жанры в это время уже достаточно разнообразны. Мы найдем среди них научный трактат, напоминающий старинную рисала (Абдо, аль-Каваккиби, К. Амин), страстную политическую статью, подобную записи устной речи (А. Исхак, М. Камиль), памфлет (Абдаллах Недим), сатирический диалог (Иа'куб Санну). Мы встретимся иногда и со смешением различных жанров (Вали ад-Дин Йекун), которое дает возможность отчетливо проследить связь между публицистикой и складывающейся в эти годы новой арабской художественной прозой, по сути дела — перерастание публицистики в художественную прозу, превращение статьи в сказку, макаму, новеллу.

Общие очерки истории арабской литературы

Борисов В. М., Современная египетская проза, М., 1961.

История развития художественной прозы в Египте с конца XIX в. до конца 50-х годов XX в. с подробной характеристикой творчества крупнейших писателей и пересказом некоторых их произведений. Публицистам-просветителям XIX в. посвящена краткая вводная глава, основанная главным образом на работах И. Ю. Крачковского; несколько больше места уделяется Вали ад-Дину Йекуну.

Дайф, Шаукй, Ал-Адаб ал-'арабий ал-му'асир, I, Фй Миср (1850—1950), Каир, 1957.

История египетской поэзии и прозы (с включением публицистики) за сто лет (1850—1950). Ряд глав посвящен специально крупнейшим авторам (в том числе Мухаммеду Абдо). Вводная часть работы трактует общие вопросы арабского литературного возрождения (факторы развития, направления, роль периодической печати).

ал-Джундй, Анвар, Ма'алим ал-адаб ал-'арабий ал-му'асир, Бейрут, 1964.

Обширное исследование, посвященное развитию арабской литературы в период возрождения (по определению автора — 1879—1939 гг., т. е. от начала мусульманской реформации до второй мировой войны), дающее представление о самых ее разнообразных аспектах — поэзии, новеллистике, мемуарной, эпистолярной, биографической и исторической литературе, литературной критике и т. д. Две главы посвящены специально публицистике и прессе и их влиянию на современную арабскую литературу.

Зейдāн, Джирджй, Та'рих 'адāб ал-луга ал-'арабийя, IV, Каир, 1914.

Первая литературоведческая работа на арабском языке, составленная с применением научных приемов, использующая европейские труды и арабские источники. Том IV дает хорошее обозрение арабской литературы XIX в. (по отдельным авторам).

Крачковский И. Ю., Арабская литература в XX веке, Л., 1946 (Избранные сочинения, III, М.—Л., 1956, стр. 86—106).

¹ Названия арабских сочинений даются в транскрипции И. Ю. Крачковского и А. А. Ромаскевича.

Первый общий очерк, доводящий историю новоарабской литературы во всех ее жанрах до второй мировой войны и затрагивающий первые послевоенные годы; определяет роль отдельных стран в развитии новоарабской литературы и дает характеристику основных направлений и школ в арабской литературе XX в. XIX в. и первым десятилетиям XX в. посвящена особая глава. Приложенная в конце библиографическая справка дополняет библиографию, данную в статье «Новоарабская литература».

Крачковский И. Ю., Возникновение и развитие ново-арабской литературы, — «Восток», 1, 1922, стр. 67—73.

В статье впервые подводятся итоги развития новоарабской литературы за XIX — первые годы XX в. Определяются ее хронологические и географические рамки, основные факторы, линии и этапы ее развития.

Крачковский И. Ю., Новоарабская литература, — «Записки Института востоковедения АН СССР», III, 1935, стр. 159—182 (Избранные сочинения, III, М.—Л., 1956, стр. 65—84).

Изложение со значительными добавлениями статьи, написанной И. Ю. Крачковским для дополнительного тома «Энциклопедии ислама». Определяет понятие «новоарабская литература», дает первый полный ее обзор, историю изучения. Подробнее и на более широком материале, чем статья «Возникновение и развитие новоарабской литературы», освещает вопрос о хронологических и географических рамках, периодах и факторах развития новоарабской литературы; характеризует отдельные ее жанры (поэзия, роман и повелла, драма, публицистика и др.). К статье приложена библиография.

Крачковский И. Ю., Предисловие [к кн.: «Образцы новоарабской литературы (1880—1925)» К. В. Оде-Васильевой], Л., (1928) (Избранные сочинения, III, М.—Л., 1956, стр. 47—64). Содержит обзор созданных к тому времени (1928) пособий по современному арабскому языку и литературе и сжатую характеристику включенных в хрестоматию авторов (Мухаммед Абдо, аль-Кавакиби, Адиб Исхак и др.) с определением их роли в общественно-политической и культурной жизни Сирии и Египта в 1880—1925 гг.

Крымский А., Арабская литература, — «Энциклопедический словарь Русского библиографического института Граната», первый дополнительный том, М., 1936, стр. 509—543.

Статья дает не систематизированный, но очень живой обзор развития арабской литературы, журналистики, общественной мысли с начала XIX в. до середины 30-х годов XX в., с краткими характеристиками многих авторов и их отдельных произведений. Библиография дана в тексте.

Левин З. И., К характеристике арабского просвещения XIX века, — «Вопросы философии», 1958, № 6, стр. 91—99.

В статье освещаются источники арабской просветительской идеологии, излагаются взгляды некоторых арабских просветителей XIX в. (Мухаммед Абдо, аль-Кавакиби и др.) и характеризуется их значение для истории арабской общественной мысли.

«Современная арабская литература. Сборник статей». Перевод с арабского. М., 1960.

Сборник переведенных на русский язык статей по различным вопросам современной арабской литературы, принадлежащих писателям и критикам различных арабских стран (Египет, Сирия, Ливан, Ирак, Судан, Йемен, Саудовская Аравия, Алжир, Тунис, Ливия). Отдельные замечания о публицистах-просветителях конца XIX — начала XX в. дают некоторое представление о том, как оценивается их значение в современной прогрессивной арабской литературе.

Соловьев В., Фильштинский И., Юсупов Д., Арабская литература. Краткий очерк, М., 1964.

Новоарабской литературе посвящено около половины книги. Изложение идет по странам (Египет, Ливан, Сирия, Ирак) и доводится до конца 50-х годов XX в. при основном внимании к литературе послевоенной (особенно в разделах, посвященных Египту и Сирии). Характеристика публицистики конца XIX — начала XX в. дана бегло и поверхностно.

аль-Фахури, Ханна, История арабской литературы, т. 2, М., 1961 (арабск. изд.: Ханна ал-Фахури, Та'рих ал-адаб ал-'араби, Бейрут, 1953).

Раздел о новоарабской литературе содержит насыщенное фактами изложение истории культурного подъема арабских стран в конце XVIII—XIX в., краткий обзор прозы и поэзии XIX—XX вв. и различной величины очерки об отдельных писателях, поэтах и деятелях просвещения (Джамаль ад-Дин аль-Афгани, Мухаммед Абдо, аль-Кавакби, Адиб Исхак, Касим Амин и др.). В русском переводе много неточностей.

Хусейн, Мухаммед, Ал-Иттиджāхāt ал-ватанīя фī-л-адаб ал-му'āsир, 1, Каир, 1954.

Исследование наиболее важных идейных и политических течений в арабской литературе 1870—1914 гг.: мусульманский модернизм и идея мусульманского объединения, египетский патриотизм и его связь с мусульманским модернизмом, борьба за социальные реформы, национально-освободительное движение и т. д. Работа основана на обширном арабском материале, освещает роль отдельных писателей и поэтов (Абдаллах Недим, Мустафа Камиль, Ахмед Шауки и др.) в идейном движении; в ней приводится много выдержек из статей, речей, касид и т. д.

Шейхо, Луис, Ал-Адāб ал-'арабīя фī-л-карн ат-тāси 'ашар. Ал-джуз' ас-сāнī (1870—1900). Бейрут, 1910.

Библиографические материалы (на основе европейских трудов и арабских источников) о христианских и мусульманских арабских писателях 1870—1900 гг., иногда в несколько тенденциозном освещении (под влиянием религиозных убеждений автора — католика-иезуита). В книгу включено много цитат (главным образом поэтических) из произведений рассматриваемых авторов.

Шейхо, Луис, Та'рих ал-адāб ал-'арабīя фī-р-руб' ал-аввал мин ал-карн ал-'ишрīн, Бейрут, 1926.

Продолжение предыдущей работы, построенное по тому же плану. Доводит изложение до 20-х годов XX в.

Brockelmann C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, II, Berlin, 1902, стр. 469—511; *Zweiter Supplementband*, Leiden, 1938, стр. 718—896; *Dritter Supplementband*, Leiden, 1941.

Во втором томе (основном и дополнительном) содержится библиографический обзор всех отраслей арабской письменности (поэзия, художественная проза, филология, история, теология, математика и т. д.) XIX в. в арабских странах и за их пределами (Египет, Сирия, Ирак, Аравия, Магриб, Судан, Индия, Иран и др.).

Третий дополнительный том представляет собой подробный свод новоарабской литературы до второй мировой войны, дает огромный библиографический материал по всем арабским авторам этого периода (включая публицистику), с изложением многих произведений, указанием состава поэтических диванов, сборников статей и т. д.

Gibb H. A. R., *Studies in contemporary Arabic Literature*, I. *The Nineteenth Century*, — «*Bulletin of the School of Oriental Studies*», IV, 1928, стр. 745—760.

Первый из серии очерков Х. А. Р. Гибба по новоарабской литературе. Дает краткий обзор литературы предмета и историю развития арабской прозаической литературы в XIX в. (Египет и Сирия), показывает ее связь с основными идейными течениями того времени, в частности с мусульманским модернизмом. Особое внимание уделяется публицистике.

Huart C., *Littérature Arabe*, Paris, 1092 (2 éd., Paris, 1912, 3 éd., Paris, 1922).

Новоарабской литературе посвящены главы XI и XII, дающие краткий библиографический обзор арабской письменности и периодической прессы в XIX в., включая произведения и печатные органы, издававшиеся за пределами арабских стран (Мальта, Париж, Казань и др.).

Kampffmeier, G., *Die Anfänge einer Geschichte der neueren arabischen Litteratur*, — «*Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*», XXXI, 2 Abt., 1928, стр. 170—179.

Подробное изложение упомянутого очерка Х. А. Р. Гибба с дополнениями по части вновь вышедших работ по новоарабской литературе.

Pérès H., *La littérature Arabe et l'Islam par les textes*, 3 éd., Alger, 1947.

Хрестоматия прозаических и поэтических отрывков из произведений арабских писателей и публицистов XIX—XX вв. (до 30-х годов) с предисловием, характеризующим периоды развития новоарабской литературы и ее основных представителей. Каждый отрывок снабжен краткой библиографической справкой об авторе. К книге приложена обширная и весьма полезная библиография.

Малюковский М. В., Журнал «ал-Манар» как источник для изучения мусульманской реформации в Египте, — «Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР», XIX, 1956, стр. 94—99.

Малюковский М. В., Начальный этап мусульманской реформации в Египте, — «Ученые записки Института востоковедения АН СССР», XVII, М., 1959, стр. 110—139.

Обе статьи М. В. Малюковского посвящены истории мусульманского модернизма в последней четверти XIX — начале XX в. как одного из первых этапов формирования буржуазной идеологии в Египте в связи с историческими событиями и политическим положением страны. Автор дает обзор журнала «аль-Манар» — органа модернистов, кратко излагает религиозно-философские основы мусульманского реформаторского учения и критикует с современных позиций политические взгляды его деятелей.

Adams, Charles C., Islam and Modernism in Egypt, London, 1933.

Ценная монография о реформистском движении в исламе. Специальная глава посвящена Джамаль ад-Дину аль-Афгани; большая часть книги отводится Мухаммеду Абдо (биография, учение, последователи). Подробно освещается роль журнала «Аль-Манар» и группировавшихся вокруг него теологов и публицистов.

Goldziher I., Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden, 1920.

В последней главе книги («Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung») содержится глубокий анализ религиозных корней мусульманского реформизма в Египте (в сопоставлении с индийским) и основных его принципов. И. Гольдциэр показывает основные тенденции модернистского толкования Корана и сунны и суть полемики модернистов с приверженцами ортодоксального богословия.

Lichtenstadter, Ilse, Islam and the Modern Age, 2nd ed, New York, 1960.

В книге рассматриваются вопросы, связанные с истоками мусульманского модернизма, восприятием его сторонниками и его противниками европейского культурного влияния на Арабском Востоке, отношением современного ислама к различным социальным и политическим проблемам.

Арабская пресса

Абдо. Ибрāхīm, Татаввур ас-сихāфа ал-мисрīйа, Каир, 1951.

В книге подробно рассматриваются этапы развития египетской прессы с 1798 до 1950 г.: официальная и неофициальная пресса до правления Исмаила, пресса в период восстания Ораби, в период английской оккупации, после первой мировой войны. Отдельные главы посвящены французской прессе в Египте и египетской прессе за гра-

ницей. К книге приложена библиография на арабском и западноевропейских языках, список (по годам) арабских газет, выходивших в Каире и Александрии в течение рассматриваемого периода, и список ежедневных и еженедельных газет и журналов, выходивших в Каире в сентябре 1951 г.

Ахмед, 'Абд ал-Латйф. Ас-Сихафа ал-мисрийа фй ми'ат 'ам. Каир, 1964.

Краткая история египетской прессы за сто лет — от выхода первой египетской газеты (1828) до 1928 г. — с освещением роли крупнейших прогрессивных журналистов (Абдаллах Недим, Я'куб Санну, Мустафа Камиль и др.).

Крачковский И. Ю., Из арабской печати Египта, — «Мир ислама», 1912, стр. 492—509.

Дается характеристика крупнейших египетских газет и журналов начала XX в. Обзор газет «Аль-Ахрам», «Аль-Лива», «Аль-Муаййад» за март — май 1912 г.

Мусса, Саламе, Ас-Сихафа. Каир, 1958.

Книга содержит небольшие этюды, посвященные проблемам развития египетской печати в XX в.: роли прессы в национально-освободительной борьбе, значению отдельных газетных жанров, различным влияниям, которым подвергается египетская пресса в своем развитии, вопросам языка и стиля и т. д.

Тарраэй, Ф., Та'рих ас-сихафа ал-'арабийа, I—II, Бейрут, 1913.

Том I содержит подробное исследование происхождения, развития и изучения арабской прессы, ее связи с политической и общественной жизнью Арабского Востока, сведения об арабских газетах и журналах за период 1800—1870 гг. и биографии крупнейших журналистов этого времени. Том II содержит обширный библиографический материал, связанный с арабской периодической прессой и крупнейшими ее деятелями в Бейруте в 1870—1890 гг. (включая журналистов, впоследствии эмигрировавших в другие арабские страны) и других городах Османской империи и Европы.

Хамза, 'Абд ал-Латйф. Адаб ал-мака́ла ас-сухуфийа фй Миср. I—VII, Каир, 1950—1959.

Фундаментальный труд, посвященный истории египетской публицистики и журналистики до первой мировой войны. Том I затрагивает общие вопросы: зарождение египетской печати, развитие арабской общественной мысли и различных письменных стилей в XIX в. Последующие тома посвящены жизни и деятельности крупнейших журналистов и публицистов (в том числе Адиба Исхака, Мухаммеда Абдо, Абдаллаха Недима, Мустафы Камилля и др.). В тексте приводятся большие выдержки из статей указанных авторов.

Хашаб, А., Обзор арабской периодической печати, — «Мир ислама», I, 1912, стр. 644—667.

Обзор газет «Аль-Ахрам», «Аль-Лива», «Аль-Муаййад» за май — сентябрь 1912 г.

Хусейн, 'Абдалла́х. Ас-Сихафа ва ас-сухуф. Каир, 1948.

Книга освещает общие вопросы, связанные с развитием ми-

ровой периодической печати с древнейших времен до наших дней. Несколько глав посвящено истории прессы в арабских странах.

Galal, Kamal Eldin, Entstehung und Entwicklung der Tagespresse in Ägypten, Frankfurt/M., 1939.

Подробное исследование зарождения и развития египетской прессы до середины 30-х годов XX в. и господствующих в ней идейных течений. Особое внимание обращается на антибританскую националистическую прессу. В книгу включены также краткие характеристики важнейших египетских газет (по хронологическим периодам) и очерки жизни и деятельности крупнейших прогрессивных журналистов и публицистов (Мухаммед Абдо, Абдаллах Недим, Мустафа Камиль и др.).

Hartmann Martin, The Arabic Press of Egypt, London, 1899.

Обзор материалов по истории арабской прессы Египта, основных линий и факторов ее развития; характеристика крупнейших египетских органов печати XIX в. Приложено аннотированный список всех газет и журналов, выходивших в Египте в течение XIX в. (168 названий). Оценки Хартмана, сторонника английской оккупации Египта, носят несомненный отпечаток политической предвзятости.

Hartmann M., Djarīda, I. Die arabische Presse, — «Enzyklopaedie des Islam», I, стр. 1062—1065.

Краткий очерк возникновения и развития арабской прессы в XIX — начале XX в. в арабских странах и за рубежом.

Washington-Serruys, L'arabe moderne étudié dans les journaux et les pièces officielles, Beyrouth, 1897.

Хрестоматия текстов из арабских газет (телеграммы, политические статьи, местная хроника и т. п.) и официальных документов с параллельным переводом на французский язык. В предисловии дается краткая характеристика арабской периодической прессы и список газет и журналов, выходивших в течение XIX в. в различных арабских странах (92 названия).

Литература об отдельных авторах

'Абдо, Ибрāхйм, Абӯ Наддāра имām ас-сйхāфа ал-фукахийя ал-мисрийя ва займ ал-масрах фй Миср, Каир, 1953 (2-е изд. под названием «Ас-Сухуфй ас-сā'ир», Каир, 1955).

История жизни Йа'куба Санну и его деятельности в области журналистики и театра. Приводятся большие отрывки из произведений Санну, воспроизводится много иллюстраций из его газет.

'Абдо, Ибрāхйм, Ал'ām ас-сйхāфа ал-'арабийя, Каир, 1948.

Книга содержит краткие очерки жизни и деятельности виднейших арабских публицистов и журналистов XIX — начала XX в., в том числе Йа'куба Санну, Мухаммеда Абдо, Йа'куба Сарруфа, Адиба Исхака, Абдаллаха Недима, Мустафы Камиль и др. Приложена библиография.

ал-'Аккād, 'Аббās Махмūd, 'Абкарй ал-ислāх ва-т-талйм, Каир, 1961.

Монография о Мухаммеде Абдо. Показывает Абдо главным образом как реформатора и просветителя; содержит характеристику эпохи, подробную биографию, рассказывает о просветительской и благотворительной деятельности, освещает участие в восстании Ораби-паши. Рассматривает влияние учения Джамаль ад-Дина аль-Афгани на Мухаммеда Абдо, отношение последнего к национальным проблемам Египта, роль его религиозно-философских воззрений для современного ислама.

Зейдāн, Джирджй, Бунāt ан-нахда ал-'арабийя, Каир, [б. г.].

Подробные биографии крупнейших деятелей арабского возрождения (Джамаль ад-Дин аль-Афгани, Мухаммед Абдо, Адиб Исхак, Абдаллах Недим, аль-Кавакиби, Касим Амин, Мустафа Камиль и др.).

Зейдāн, Джирджй, Тарāджим машāхир аш-шарк фи-л-карн ат-тāси 'ашар, II, Каир, 1922.

Подробные биографии известных арабских писателей и ученых XIX в. (в том числе Джамаль ад-Дина аль-Афгани, Адиб Исхака, Абдаллаха Недима).

Искандеров А. Ф., Первая речь Мустафы Камиля в Александрии. — «Сборник в честь акад. И. А. Орбели», М.—Л., 1960, стр. 346—351.

Краткие сведения о жизни и деятельности Мустафы Камиля и выдержки из его речи в Александрии 3 марта 1896 г. в русском переводе.

Крачковский И. Ю., Мустафа Камил и Жюльетта Адан, — «Известия ЛГУ», 1, 1928, стр. 29—42 (Избранные сочинения, III, М.—Л., 1956, стр. 176—188).

Черты биографии, характеристика взглядов, общественно-политической и журналистской деятельности Мустафы Камиля по материалам его переписки (1895—1908) с французской политической и общественной деятельницей Жюльеттой Адан.

Крачковский И. Ю., Шейх Абу Наддара. Основатель арабской сатирической прессы в Египте, — «Восток», 4, 1924, стр. 165—168.

Биография и очерк деятельности Иа'куба Санну с освещением его роли в арабской драматургии и журналистике (в основу положен материал Ф. Таррази).

Мансй, Ахмед Абӯ-л-Хидр, Вали ад-дин Йекун катибан ва ша'иран, Каир, 1921.

Общая характеристика Вали ад-Дина Йекуна как писателя и человека (по личным воспоминаниям) и формальный анализ его поэтического и прозаического стиля.

«Махраджāн 'Абд ар-Рахмāн ал-Кавāкибй». Каир, 1960.

Материалы юбилейных заседаний, проходивших в Халебе, Дамаске и Каире в ноябре — декабре 1959 г.: торжественные стихи, посвященные аль-Кавакиби, доклады о его жизни и деятельности, о его роли в арабском возрождении. Особое внимание уделяется проблемам арабского национализма и прав человека в понимании аль-Кавакиби.

ар-Рамадй, Джамāl ад-дин, Мин ал'ām ал-адаб ал-му'ййир, Каир, [б. г.].

Отдельные очерки об арабских писателях и поэтах XX в.; среди них (стр. 89—96) очерк жизни и литературной деятельности Вали ад-Дина Йекуна как поэта и публициста; приводятся сведения о его неопубликованных произведениях.

Ра ш ā д, А х м е д, Мустафā Кāмил. Хайātуху ва кифāхуху, Каир 1958.

Подробная биография Мустафы Камиля с изложением его наиболее известных публичных выступлений и большими выдержками из них. Дает представление о роли Мустафы Камиля в национально-освободительном и просветительском движении в начале XX в.

Фахмī, Мāхир Хасан, Қāсим Амйн, Каир, 1963.

В книге излагается подробная биография Касима Амина, обрисовываются его патриотические настроения и полемика с герцогом Д'Аркурром. Много внимания уделено борьбе Амина за освобождение женщины и критике мусульманами-ортодоксами его книг. Специальная глава посвящена стилю писателя.

Step rat, Nationalismus und Islam bei Muṣṭafā Kāmil, Leiden, 1956.

Монография о жизни и трудах Мустафы Камиля. Особое внимание обращено на его политические взгляды и борьбу против английской оккупации, а также на связь его идей национального освобождения Египта с учением мусульманского модернизма.

Переводы публицистики

А м и н, К а с и м, Новая женщина. Перевод со 2-го арабского издания и предисловие И. Ю. Крачковского, СПб., 1912 (Избранные сочинения, III, М.—Л., 1956, стр. 123—136).

Предисловие затрагивает все вопросы, связанные с борьбой за освобождение арабской женщины во второй половине XIX — начале XX в.: зарождение литературы по женскому вопросу, женские журналы в арабских странах, значение сочинений Касима Амина и полемика консерваторов против них, последователи Касима Амина. И. Ю. Крачковский приводит полностью перевод предисловия автора к его книге «Освобождение женщины» и передает ее содержание, показывает связь воззрений Касима Амина с мусульманским модернизмом.

«Арабская проза», М., 1956.

В книге содержится (стр. 21—42) перевод пяти статей Йекуна из книги «Черные страницы» («Рабочие Оттоманской империи», «Восхваление сверх меры», «Фанатизм», «Порабощение в дни свободы», «Женщина»). В предисловии дается краткая характеристика общественно-политических воззрений и стиля Йекуна.

аль-Кавакиби, Абд ар-Рахман. Природа деспотизма и гибельность порабощения. Перевод с арабского и исследование З. И. Левина, М., 1964.

Исследование освещает развитие общественной мысли в Си-

рии и Египте во второй половине XIX в. и дает наряду с биографией аль-Кавакби серьезный анализ его общественно-политических взглядов и литературных источников «Природы деспотизма».

Abdou, Mohammed, Rissalat al-Tawhid. Exposé de la religion musulmane traduit de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou par B. Michel et le Cheikh Moustaphe Abdel Razik, Paris, 1925.

Французский перевод «Трактата о единобожии» Мухаммеда Абдо с обширным введением, в котором излагается биография Мухаммеда Абдо и анализируются его религиозно-философские воззрения.

Rescher O., Qasim Emin. Tahrîr elmar'a (Über die Frauenemanzipation), Stuttgart, 1928.

Немецкий перевод «Освобождения женщины» Касима Амина с кратким предисловием.

Rescher O., Über die ägyptische Frauenfrage. Aufsätze von Melek Hifni Nâcif. Aus dem Arabischen übersetzt, Konstantinopel, 1926.

Немецкий перевод статей Мелек Хифни Насиф из сборника «ан-Нисаййât» с кратким предисловием.

- ‘Аббас II (хедив) 43, 45—47, 49, 90, 91
- ‘Абдо, Мухаммед 5, 9, 10, 13—15, 17—31, 33, 35, 37, 38, 42—44, 46, 50, 59, 67, 70, 103, 107, 124—128
- ‘Абдулхамид (турецкий султан) 12, 43, 46, 90, 98, 99, 101, 109, 119, 120
- Абу-л-‘Ала’ см. ал-Ма‘арри
- Адан, Жюльетта 85, 91
- ал-‘Азм, Рафиқ 54
- Альфieri, Витторио 11, 59, 62 прим.
- Амйн, Қасим 15—18, 69—84, 103, 118, 119, 124—126, 128
- Антун, Фарах 6, 22, 114
- ‘Ариф-паша (губернатор Халеба) 54
- Д’Аркур 69
- ал-Афганй, Джамал ад-Дин 5, 8, 10—14, 19, 20, 22, 24, 32—34, 37, 42—44, 46, 51, 57, 70, 89, 126
- ал-Барудя, Махмуд Самя 31
- ал-Бустанй, Бутрус 8, 16
- Галал, Камал ад-Дин 33
- Галай, Бутрус 98
- Гельвеций, Клод 62 прим.
- Гизо, Франсуа 24
- Дарвин, Чарлз 24
- ал-Джамил, Антун 96
- ал-Джахиз 18
- Джебран Халил Джебран 81, 83, 114
- Заглул, Са‘д 15, 19, 70
- Зейдан, Джирдж 6, 14, 114
- Ибн ал-Мукаффа’ 18
- Ибн Рушд 36
- Ибн Сина 22
- Ибн Халдун 19, 30
- Ибрахим, Мухаммед Хафиз 110
- Имру’улкайс 102
- Исма‘йл (хедив) 5, 24, 41, 42, 48, 52, 69
- Исхақ, Адйб 5, 11, 13, 17, 18, 25, 32—40, 44, 47, 50, 51, 67, 94, 107, 124—128
- Исхақ, ‘Аунй 33
- Йекун, Ахмед 41
- Йекун, Валя ад-Дин 13, 15, 18, 95—128
- Йекун, Йусуф Хамдя 97
- Йусуф, ‘Аля 15
- Йусуф ибн Тафашин (марокканский эмир) 120
- ал-Кавакйби, ‘Абд ар-Рахман 6, 10, 13, 16—18, 48, 53—68, 71, 72, 79, 90, 98, 101—103, 107, 124—126, 128
- Камил, Мустафа 13, 15, 16, 18, 27, 70, 79, 85—94, 97, 98, 126—128
- Крачковский И. Ю. 5, 33, 69, 77, 79, 107
- Кромер 15, 46, 47
- Крымский А. Е. 14
- Курд ‘Аля, Мухаммед 54
- Ламартин, Альфонс 103
- Ленин, В. И. 12, 15
- Лоти, Пьер 85
- ал-Ма‘арри, Абу-л-‘Ала’ 36, 38, 40
- ал-Манфалутй, Мустафа Лутфи 6, 81, 112
- Марраш, Марйана 16
- Марраш, Френсис 8
- Мольер, Жан Батист 42
- Монтескье, Шарль Луи 11, 25, 65 прим.

¹ В указателях арабские имена и названия арабских произведений, газет и журналов даются в транскрипции И. Ю. Крачковского и А. А. Ромаскевича.

Мубарак, 'Али 8
ал-Мувайлиҳи, Муҳаммед 110,
114
Мурад V (турецкий султан) 119,
120
ал-Му'тамид 120
ал-Мутанаббӣ 35, 39, 105
Муҳаммед 'Али (хедив) 41, 90,
95

Набига аз-Зубйани 105, 108
Наққаш, Марун 32
Наққаш, Селым 32, 33, 39, 44
Насийф, Мелек Ҳифий (Баҳисат
ал-бадийа) 78
Науфал, Хинд 16
Недйм, 'Абдаллах 13, 17, 18,
44—52, 87, 91, 125—128
Нимр, Фарис 5, 15
Ну'айме, Михаил 78

'Омар ибн Абу Рабӣ'а 39
'Орабӣ-паша 3, 13, 20, 25, 33,
45, 46, 48, 49, 50, 91, 125

ар-Рамадӣ 123
Расин, Жан 32
ар-Рейҳани, Амин 78, 83

Рида, Муҳаммед Рашид 21, 23,
54
Рийаз-паша (время-министр
Египта) 19
Руссо, Жан Жак 11, 34, 64,
65, 71

«Андромаха» Ж. Расина 32
«Арабы» («ал-'Араб») 'Абдалла-
ха Недйма 45

«Босфор в одну из зимних но-
чей» («Ҳалйдж ал-Босфор фй
ихда лайлай аш-шита») Вали
ад-Дйна Йекуна 101, 109, 110

«Введение» («ал-Муқаддима»)
Ибн Ҳалдуна 19
«Восточный вопрос» («ал-Мас'

Санну', Йа'қуб 5, 18, 41—43,
124, 126—128
Санну', Рафа'ил 41
Сарруф, Йа'қуб 5, 14, 15
Сейид Керамат 'Али 9
Спенсер, Герберт 24

Тақла, Бишара 5
Тауфиқ (хедив) 45, 48
ат-Тахтави, Рифа'а 8
Толстой, Л. Н. 22, 24

ал-Фарабӣ 22
Фахий, Мәхир Ҳасан 83, 84
Фахий, Мустафа 47
ал-Фахурӣ, Ҳанна 107, 111
Фурье, Шарль 11, 61 прим.

ал-Ҳаддяд, Наджиб 6
Хайкал, Муҳаммед Ҳусейн 114,
123
ал-Ҳаким, Тауфиқ 78
ал-Ҳамаданӣ, Бадӣ аз-Заман
20, 110
Ҳашим, Лабйба 16
Ҳусейн, Таха 30, 78, 123

Шауқӣ, Аҳмед 31, 112
Шекспир, Вильям 102
Шенье, Мари Жозеф 103
Шмайил, Шиблӣ 15

Энгельс, Ф. 3

Указатель названий произведений

ала аш-шарқийа») Мустафа
Камиля 85, 89, 90
«Восхваление сверх меры» («ал-
Гулув фй ал-мадх») Вали ад-
Дйна Йекуна 100, 102, 104,
108
«Восходящее солнце» («аш-
Шамс ал-мушриқа») Мустафа
Камиля 86
«Государство арабов» («Даулат
ал-'араб») Адйба Исҳақа 36

- «Джироган вчера и сегодня» («Джироган фй амсикх ва фй йаумикх») Вали ад-Дина Йекуна 99, 106
- «Дикран и Ра'иф» Вали ад-Дина Йекуна 97, 114—123
- «Дни» («ал-Аййам») Таха Хусейна 123
- «Дух законов» («L'Esprit des lois») Монтескье 25
- «Европа и Восток» («Аурубба ва аш-шарк») Адйба Исхакка 35, 36
- «Европеизированный араб» («'Арабий тафарнаджа») 'Абдаллаха Недйма 49
- «Египетская опасность» («Le Péril Egyptien») Мустафа Камия 85
- «Египтяне» («Les Egyptiens») Қасима Амйна 69
- «Если бы вы были такими, как мы, вы бы действовали так же» («Лау кунтум мисланә лафа'алтум фи'ланә») 'Абдаллаха Недйма 47
- «Жемчужины» («ад-Дурар») Адйба Исхакка 33, 39
- «Женщина» («Имра'а») Вали ад-Дина Йекуна 99, 100, 105
- «Зейнаб» Мухаммеда Хусейна Хайкаля 114, 123
- «Известное и неизвестное» («ал-Ма'лум ва ал-маджхул») Вали ад-Дина Йекуна 96, 97
- «История цивилизации» Гизо см. «Общая история цивилизации»
- «Как оплакивают Абдулхамида после его свержения» («'Абд ал-Хамид мабкийан ба'д сукутихи») Вали ад-Дина Йекуна 101
- «Как умирают литераторы на Востоке» («Кайфа йамуту ал-удаба' фй аш-шарк») Вали ад-Дина Йекуна 102, 110
- «Комментарий на Коран» («Тафсир ал-Кур'ан ал-хаким») Мухаммеда 'Абдо 22—24
- «Консилиум» («Маджлис тибби») 'Абдаллаха Недйма 52
- Коран 9, 10, 21, 22, 24, 28, 38, 55, 64, 68, 76, 77, 103, 105, 111
- «Либералы и их враги» («ал-Ахрар ва а'дә'ухум») Вали ад-Дина Йекуна 100
- «Лучшее вино собеседника в избранных произведениях Абдаллаха Недйма» («Сулафат ан-недйм фй мунтахабат ас-сайид 'Абдаллах Недйм») 46
- «Мать городов» («Умм ал-қурә») 'Абд ар-Рахмана ал-Кавакйиб 54—60, 62, 65, 66, 90
- «Новая женщина» («ал-Мар'а ал-джайдә») Қасима Амйна 70—78, 80, 81
- «Новая эпоха» («ал-'Аср ал-джайд») Вали ад-Дина Йекуна 97
- «Ночи Сатиха» («Лайали Сатйх») Хәфиза Ибраһйма 110
- «Ночь могущества» («Лейлат ал-қадр») Вали ад-Дина Йекуна 98, 102, 103, 109, 110, 111
- «Обман первоапрельский и обман рамаданский» («Укзубат абрий ва укзубат рамадан») Вали ад-Дина Йекуна 103, 108, 109
- «Общая история европейской цивилизации» («Histoire générale de la civilisation en Europe») Гизо 24
- «Об общественном договоре» («Contrat social») Руссо 34, 65
- «Обязательность необязательного» («Лузум ма ла йалзам») Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри 40
- «Оккупанты уходят из Египта» («ал-Мухталлун йахруджуна мин Миср») Вали ад-Дина Йекуна 102

- «Он и она» («Хува на хйя») Валй ад-Дйна Йекуна 101
- «Опыты» («ат-Таджариб») Валй ад-Дйна Йекуна 97, 98
- «Освобождение женщины» («Тахрир ал-мар'а») Қасима Амйна 69—78, 81
- «О тирании» («Della Tiranide») В. Альфиери 59
- «От одного зверя — отца к другому — мужу» («Байн ал-вахшайн ал-аб ва аз-заудж») Валй ад-Дйна Йекуна 99
- «Парламент» Валй ад-Дйна Йекуна 112
- «Письмо и калам» («ал-Китаба ва ал-калам») Мухаммеда 'Абдо 29
- «Письмо Селйму Наққашу из Бейрута» Адйба Исхәқа 39
- «Порабощение в дни свободы» («ал-Истирқак фй аййам ал-хуррийа») Валй ад-Дйна Йекуна 98, 99, 102, 108
- «Пороки порочащего» («'Уйуб ал-'а'иб») Валй ад-Дйна Йекуна 99, 102, 104, 109
- «Последний путь Бутруса ал-Гали» («Бутрус ал-Гали фй маукибихи ал-ахир») Валй ад-Дйна Йекуна 102
- «Природа деспотизма и гибель порабощения» («Таба'и' ал-истибдәд ва мағәж' ал-исти'бәд») ал-Кавәкиби 48, 54, 59—67, 79, 101
- «Пути» («ал-Варидәт») Мухаммеда 'Абдо 22
- «Путь красноречия» («Нахдж ал-баләга») Мухаммеда 'Абдо 20
- «Рабочие Оттоманской империи» («ал-'Уммәл фй ал-биләд ал-'усмәнийя») Валй ад-Дйна Йекуна 99, 106, 108, 116
- «Раскол» («аш-Шиқәқ») Валй ад-Дйна Йекуна 98
- «Рассказ 'Исы ибн Хишама» («Хәдис 'Йса ибн Хишәм») ал-Мувайлихй 110, 114
- «Расточительство» («ал-Исраф ал-исраф») Валй ад-Дйна Йекуна 103
- «Революция» («ас-Саура») Адйба Исхәқа 35
- «Родина» («ал-Ваған») 'Абдалләха Недйма 45, 48, 52
- «Родина и свобода» («ал-Ваған ва ал-хуррийа») Йа'куба Саннү' 42
- «Свобода» («ал-Хуррийа») Адйба Исхәқа 34
- «Свобода мысли» («Хуррийат ал-фикр») Валй ад-Дйна Йекуна 100
- «Слезы времени» Валй ад-Дйна Йекуна 112
- «Слова Касим-бека Амйна» («Калимәт ли Қасим Бек Амйн») 70, 78—81, 83, 84
- «Сломанные крылья» («ал-Аджниха ал-мутакассира») Джебрана Халиля Джебрана 114
- «Старики и молодежь» («ал-Кухул ва аш-шабәб») Валй ад-Дйна Йекуна 104, 105, 110
- «Сто одно доказательство тирании султана Абдулхамида» («Ми'ат бурхән ва бурхән 'алә зулм 'Абд ал-Хамид ас-султән») Валй ад-Дйна Йекуна 97
- «Трактат о единобожии» («Рисәлат ат-таухид») Мухаммеда 'Абдо 20, 22
- «Тысяча и одна ночь» («Алф лейла ва лейла») 109
- «Фанатизм» («ат-Та'ассуб») Валй ад-Дйна Йекуна 98, 102, 110
- «Фанатизм гонит свободу из ее жилья» («ат-Та'ассуб йухриджу ал-хуррийа мин дийәрихә») Валй ад-Дйна Йекуна 100
- «Черные страницы» («ас-Сахә'иф ас-сүд») Валй ад-Дйна Йекуна 96—98, 110
- «Что мешает сердцам вылететь из груди» («Ма йамна'у ал-

қулуб ан татйра мин ас-су-
дур») Вали ад-Дина Йекуна
99

«Что сказал он и что сказали
они» («Мә зә қала ва мә зә

қалу») Вали ад-Дина Йекуна
102

«Что такое Восток?» («Ма хува
аш-шарқ») Адияба Исхәқа 36

Указатель названий арабских газет и журналов

«Абу Заммәра» (газ.) 43
«Абу Наддәра зарқә'» (газ.) 5,
42, 43
«Абу Саффәра» (газ.) 43
«Анис ал-Джалйс» (журн.) 16
«Ал-Ахрәм» (газ.) 5, 14, 19,
21, 24, 28, 29, 85
«Ал-Басра» (газ.) 16
«Ал-Вақә'и' ал-мисрййа» (газ.)
19, 25, 28, 30
«Ал-Джам'ййа» (газ.) 22
«Ал-Джарйда» (газ.) 70, 78
«Egyptian Standard» (газ.) 86
«L'Etendard Egyptien» (газ.) 86
«Аз-Заурә'» (газ.) 16
«Аз-Зухур» (журн.) 96
«Ал-И'тидәл» (газ.) 53
«Ал-Истиқәма» (газ.) 95, 96
«Ал-Қахира» (газ.) 33
«Ал-Ливә'» (газ.) 16, 85, 93, 94
«Ал-Мадраса» (журн.) 85
«Ал-Манәр» (журн.) 10, 21—23,
54
«Ал-Махрусә» (газ.) 14, 33, 44
«Ал-Миқйәс» (газ.) 95
«Миср» (газ.) 14, 20, 32, 33,
36, 42, 44
«Миср ал-фатә» (газ.) 33, 44

«Ал-Му'аййад» (газ.) 10, 15,
54, 78
«Ал-Мубашшир» (газ.) 16
«Ал-Муқаттам» (газ.) 15, 96
«Ал-Муқтатаф» (журн.) 5, 14,
15, 21
«Ал-Мушйр» (газ.) 96
«Ар-Рә'ид ат-тунисйя» (газ.) 16
«Сан'а» (газ.) 16
«Ат-Та'иф» (газ.) 14, 45, 50
«Ат-Тақаддум» (газ.) 17, 32,
33
«Ат-Танкит ва ат-табкит» (газ.)
45, 52
«Ат-Тиджәра» (газ.) 14, 20, 32,
33, 42, 44
«Тлемсен» (газ.) 16
«Ал-'Урват ал-вусқә» (газ.) 5,
14, 20, 26, 27
«Ал-Устәз» (газ.) 45—51, 87
«Ал-Фатәт» (журн.) 16
«Фатәт аш-шарқ» (журн.) 16
«Ал-Фурәт» (газ.) 53
«Ал-Хәвий» (газ.) 43
«Хадйқат ал-ахбәр» (газ.) 16
«Ал-Хиләл» (журн.) 5, 14
«Аш-Шәм» (газ.) 16
«Аш-Шахбә'» (газ.) 17, 53

Введение	3
Модернизм в исламе	7
Развитие прессы и публицистики	13
Мухаммед Абдо	19
Биография	19
Религиозно-философские воззрения	22
Общественно-политические взгляды	24
Просветительская деятельность	27
Роль Мухаммеда Абдо в развитии арабского публицистического стиля	29
Адиб Исхак	32
Биография	32
Публицистика Адиба Исхака. Философские и общественно-политические воззрения	33
Особенности публицистического стиля Адиба Исхака	37
Поэтическое творчество Адиба Исхака	39
Иа'куб Санну	41
Абдаллах Недим	44
Биография	44
Общественно-политические взгляды	46
Публицистический стиль Абдаллаха Недима	51
Абд ар-Рахман аль-Кавакиби	53
Биография	53
«Умм аль-кура»	55
«Природа деспотизма»	59
Особенности публицистического стиля аль-Кавакиби	67
Касим Амин	69
Биография	69
«Освобождение женщины» и «Новая женщина»	70
«Слова Касима Амина»	78
Вопросы языка и стиля в творчестве Касима Амина	81
Мустафа Камил	85
Биография	85
Общественно-политические взгляды. Публицистика и ораторское мастерство	87
Вали ад-Дин Йекун	95
Биография	95
Общественно-политические взгляды	97
Вали ад-Дин Йекун — просветитель	102
Художественные особенности публицистики Йекуна	107
Поэтическое творчество	112
«Дикран и Раиф»	114
Заключение	124
Библиография	129
Указатель имен	139
Указатель названий произведений	141
Указатель названий арабских газет и журналов	144