

М.В. Николаева

Концепция мира и человека в романах Михаила Нуайме (к проблеме синтеза культур)

Ливан принадлежит к той части мира, где постоянное взаимодействие различных культурных традиций — от цивилизаций Древнего Востока и античного мира до христианской и арабо-мусульманской — в ходе непрерывных завоеваний, вторжений, миграций и мирных контактов создало совершенно особую ситуацию. И сегодня многие арабские и западные ученые, деятели интеллигенции отмечают, насколько тесно переплелись эти «протянутые с одного до другого берега Средиземноморья нити взаимного обмена, общности и взаимопонимания» [Khalaf, 1974, p. 9].

Если проникновение в Ливан арабо-мусульманской культуры началось в ходе мусульманских завоеваний (635), то традиционно сложившиеся и укреплявшиеся на протяжении многих веков культурные и религиозные связи с христианскими странами Европы, православными и католиками, способствовали все большему вовлечению Ливана в орбиту европейской традиции. Христианские общины на протяжении всей истории страны представляли влиятельнейшую политическую силу, экономические позиции ливанских христиан во многом определяли и их ведущую роль в культурной и общественной жизни. Проникновение европейцев в Ливан после Крестовых походов и на протяжении всего периода новой истории было по преимуществу мирным, миссионерским, а не военным, как в других арабских странах, что обусловило и особенности восприятия в ливанском обществе европейской культуры. В то же время политические притязания европейских стран и турецкого правительства, их ставка на различные религиозные общины Ливана, ставшего провинцией Османской империи, уже в те времена способствовали превращению страны в очаг христианско-мусульманской вражды. Религиозная разобщенность неизбежно усиливала и социальные конфликты в стране.

К началу XX в. в арабских странах существенно изменяются представления о родине, патриотизме. На смену панисламизму и османизму

приходят собственно арабские националистические концепции. С распадом Османской империи и провозглашением в 1926 г. Ливанской Республики ливанские националисты, главным образом христиане, выступают против организаций панарабской ориентации. В Ливане начинают складываться различные доктрины средиземноморской общности культуры, самобытности ливанской нации, восходящей корнями к древнейшим обитателям страны — финикийцам. Сторонникам «финикийского» Ливана противостояли приверженцы Ливана арабского, в число которых наряду с мусульманами входила и часть представителей христианских общин, особенно православных, восточных церквей. Защитники панарабизма апеллировали к реальной общности культурного наследия, языка, исторического прошлого арабов, к действительно значительной роли ливанцев в формировании арабской культуры Нового времени.

Исторически сложившееся своеобразие ливанского общества непосредственно отразилось на ходе современного культурного и литературного процесса в стране. Сегодня в ливанском обществе гордость арабскими традициями, вкладом в общеарабскую культуру и у мусульманских сторонников арабского национализма (в духе Сухейля Идриса), и у христианских сепаратистов (последователей Мишеля Шиха), и у других сочетается с тенденцией противопоставления себя арабскому миру. Многие писатели и критики Ливана убеждены в том, что вследствие долгого контакта восточной и западной культур у жителей страны сформировался устойчивый дух культурного сосуществования. Они подчеркивают, что ливанцы сумели синтезировать различные по происхождению компоненты в единую национальную ливанскую культуру, не отрываясь при этом от общеарабских традиций.

Сосуществование в стране различных религий, толков, доктрин наложило свой отпечаток на философские и идейно-художественные искания ливанских писателей XX века. Под влиянием философов так называемой Сиро-Американской литературной школы, созданной сирийскими и ливанскими эмигрантами в США в первой трети XX столетия, в творчество и мусульманских, и христианских авторов середины и конца XX века проникают идеи «всеобщей» религии, учения о «надконфессиональном Боге». Ливанский роман второй половины XX века отразил духовные искания общества в условиях все углубляющихся социально-политических, межобщинных противоречий. Стремление показать действительные проявления общественно-политического кризиса так, как они отражаются в сознании отдельного человека, приводят писателей к мысли об абсурдности бытия, изначальном несовершенстве человеческой природы. При этом нравственные проблемы, порожденные реальной жизнью, зачастую решаются романистами с позиций религиозного сознания с его непреходящими этическими ценностями.

Религиозный мистицизм, неосуфийские мотивы, объединяющие миросозерцание христианских и мусульманских авторов, часто вступают в их произведениях в контакт с идеями и эстетическими принципами западных философских систем XX века, образуя различные эклектичные сочетания. Так, например, арабский национализм на основе рационалистически интерпретируемого ислама в соединении с элементами экзистенциализма в духе Ж.-П. Сартра мы можем наблюдать в романах известного литературного деятеля Сухейля Идриса. Христианство, сплавленное с трагическим экзистенциализмом А. Камю, суфийскими мотивами и элементами сюрреалистической образности, является особенностью творческого почерка нашедшей в свое время романистки Лейлы Баальбеки. Концепции личности в духе «атеистического экзистенциализма» сочетаются с различными формами восточной мистики и сюрреалистическими мотивами в (подчас не менее эпатажном) творчестве Гаде ас-Самман). Существуют и многие другие варианты. Часто при этом ливанские авторы заимствуют лишь внешние атрибуты, поверхностные принципы западных идеологических систем, не углубляясь в их философскую сущность. Основы же модернистской эстетики нередко трансформируются в их творчестве до неузнаваемости. Так, в романах Гаде ас-Самман сюрреалистическая образность парадоксальным образом использована для максимально наглядного воспроизведения подлинной реальности, заостренного выражения авторской позиции.

Формы, в которых выражает себя религиозное сознание в современном ливанском романе, чрезвычайно многообразны. Порой именно религиозное сознание определяет глубинную концепцию произведения, реализуясь во всей его идейно-эстетической структуре. Порой оно проявляется в воссоздании бытового фона или в мировоззрении отдельных персонажей. Бывает и так, что религиозные мотивы и образы сохраняют лишь свою внешнюю оболочку, десакрализируются, наполняясь, по существу, светским гуманистическим содержанием.

Наиболее полно и достаточно типичным для современной ливанской культуры образом религиозная концепция традиционалистского типа воплотилась в творчестве Михаила Нуайме, особенно в его крупных прозаических произведениях конца 1950–1970-х гг.

Патриарх ливанской литературы М. Нуайме (1889–1988) родился и умер в деревушке Бискинта, высоко в Ливанских горах. Выросший в глубоко религиозной семье, получивший образование в одной из многочисленных школ Русского православного палестинского общества, а затем в Полтавской духовной семинарии в России, М. Нуайме в своих произведениях уделяет значительное место философско-религиозной проблематике. В традициях Сиро-Американской литературной школы, одним из основателей которой он являлся, Нуайме осмысляет и все явления как внешнего, так и внутреннего духовного мира человека.

Уже в ранних его сочинениях (повести «Воспоминания аль-Ар-каша», рассказах) возникает характерный образ героя-созерцателя, связанный с глубоко воспринятыми христианскими идеями. Впоследствии в творчестве писателя постепенно усиливаются неосуфийские тенденции. Иносказательность, мистическое видение мира присущи как прозе, так и поэзии Нуайме. В его ранних стихах, среди которых есть и написанные по-русски, образ огня осмысливается как внутренняя сила души, образ ветра — как внешнее воздействие жизни, ослабляющее или гасящее этот огонь, земля (спокойствие) — как цитадель души, море (вода) — как сила, влекущая душу из цитадели к жизни. Песни поэта — это молитвы души, погруженной в глубины созерцания бытия.

Своеобразная суфийская трактовка библейского повествования о Ное и Всемирном потопе встречается в его «Книге о Мирдаде» (*Китаб Мирдад*), написанной по-английски (вышла в Бейруте в 1947). В ней главный герой — Мирдад («возвращающийся») приходит к Ною, чтобы открыть ему глаза на истину. Характерно, что эту книгу отказались печатать в Лондоне, мотивируя отказ тем, что она якобы содержит идеи, противоречащие христианской вере.

К идее метемпсихоза обращается Нуайме и в повести «Встреча» (*Ли́ка'*, 1946), утверждая, что тело человека умирает, но душа переходит из одного тела в другое. Он пытается доказать, что вершины бытия невозможно достичь на протяжении одной человеческой жизни. Для того чтобы очистить дух от влечений плоти и крови, обретя духовную чистоту, нужны многие поколения.

Различные стороны мировоззрения Нуайме отразились и в его содержательной автобиографической трилогии «Мои семьдесят лет» (*Сабуна хикайат умри*). Многотомная книга печаталась в Бейруте с конца 1950-х до 1960-х гг. В этом реалистическом по методу произведении объяснение мира и места человека в нем опирается главным образом на воспринятые с детства христианские принципы. Однако на материале этой трилогии можно проследить, как христианство в сознании Нуайме трансформируется через отрицание обрядности, осуждение клерикализма и признание Бога в душе человека во «всеобщую» универсальную религию для всех людей, что объединяет его с другими представителями Сиро-Американской школы, среди которых были и авторы-мусульмане.

Первое, возникшее еще в раннем детстве чувство, которое связано у М. Нуайме с религией, — это радость, ощущение праздника: «Я вспоминаю, как мать несет меня на плече в церковь... И я помню радость, которую вызывали в моей душе свечи, горящие в церкви, и запах ладана, расшитые золотом одеяния священников» [Нуайме, 1958–1962, с. 26]. Это чувство, близкое толстовскому, вызывает в памяти известное благоговейное восклицание французского философа и ученого, католика Блеза Паскаля, обращенное к христианской вере: «Радость! Радость! Радость! Слезы радости!»

Глубокая религиозность проявляется во всей жизни семьи писателя, его дед и отец сопровождают обращением к Богу все повседневные действия и работы, и сам Нуайме описывает все работы в поле и дома как священнодействие. При этом возникают картины, напоминающие библейские (сеятель, плотник и т. д.). Рассказывая о том, как сам любил плотничать, Нуайме сопоставляет свою радость и наслаждение красотой созданного предмета с актом Божественного творения: «Разве не сказано о Боге, что он, когда кончил сотворение мира, посмотрел на дело рук своих и нашел его очень хорошим. Творец — это тот, кто создает плуг» [там же, с. 148]. Тем самым автор как бы мифологизирует обыденные явления повседневной жизни, придавая им религиозно-этическую окраску. Здесь закладываются и основы гуманизма писателя, утверждающего, что, помимо Бога, лишь человек обладает способностью творчества, и в этом его подлинное величие.

Христианские образы автобиографической трилогии актуальны, они непосредственно выражают христианские идеи. Так, в сознании Нуайме неизменно присутствует параллель: отец земной — Отец Небесный. «Я возносил свои первые молитвы к Отцу, который на небесах, и первые мои мольбы были об отце, который в Америке» [Нуайме, 1958–1962, с. 25]. Глубокая религиозность автора воспоминаний раскрывается не только в многочисленных философских теологических размышлениях, но и в мельком брошенных замечаниях о самых обыденных событиях. О своей бабушке, спешащей на помощь роженице, Нуайме пишет так: «Она спешила туда, где зародыш человеческий был готов покинуть свою тюрьму и увидеть мир, свет которого есть мрак» [там же, с. 39]. Ведь истинный свет для писателя — лишь в мире ином, горнем.

При этом представления о подлинном, в его понимании, христианстве, приближенном к повседневной жизни человека, пронизанном действенным гуманизмом, Михаил воспринял уже в ранней юности от своего деда и других крестьян деревни. Вера, по их мнению, прежде всего проявлялась в благожелательности и добром отношении к людям, а потом уже в выполнении обрядов и церемоний. «Доброе дело само по себе есть поклонение Богу», «Сначала пшеница, а потом уже молитва», — так говорили мой отец и все люди в Бискинте и других деревнях Ливана. И лепешка была у них предметом поклонения — на втором месте после Бога. А может быть, и на первом, а Бог — на втором» [там же, с. 63, 65].

Так постепенно у Нуайме складывается убеждение в том, что истинная вера несовместима с обрядностью. Он утверждает необходимость непосредственного контакта с Богом. «Я предпочитаю молиться в одиночестве, в уединенном месте. Я предпочитаю произносить слова молитвы сам, а не языком священников» [там же, с. 188]. Христианство для него — это соблюдение в жизни высоких этических норм Еванге-

лия, не следование обстоятельствам и традициям, а победа духа над телом: «Как благородно религиозное чувство, если оно пробуждается ради добра! И как отвратительно оно, если пробуждается ради зла!» [там же, с. 139]. О том, как бывает, когда «ради зла», ливанцы XX столетия знают не понаслышке.

Наряду с отчетливо выраженной в трилогии Нуайме гордостью своим православным вероисповеданием, покровительством такой великой державы, как Россия, в ней присутствует и призыв к широкой веротерпимости как основе подлинного арабского патриотизма. Выросший в обстановке непрекращающейся междоусобной и религиозной вражды, о которой неоднократно идет речь в этой книге воспоминаний, он утверждает, что истинная религия, ад и рай — едины для всех людей.

Гуманизм Нуайме проявляется в его вере в добро, заложенное в человека изначально, в человеческое предназначение, в готовности прийти на помощь ближнему. С гуманистических позиций подходит Нуайме и к теологическому вопросу о природе Христа. Оценивая известную работу Эрнста Ренана «Жизнь Иисуса», он пишет: «Автор, который пытался лишить Христа божественных качеств, обожествил его, наделив человеческим совершенством до такой степени, до которой не может подняться ни один человек» [там же, с. 237].

Внимание к человеческой личности, сущности человека и его месту в системе бытия обусловили обращение Нуайме одним из первых в современной арабской литературе к проблеме отчуждения. Произведения Дж.Х. Джебрана — лидера Сиро-Американской школы и близкого друга М. Нуайме, оказавшего на него огромное влияние, — раскрывают трагедию избранной личности, пророка, талантливого художника среди ограниченных, жалких людишек, живущих мелкими заботами сегодняшнего дня. Отчужденность как результат неприятия царящей в мире несправедливости и вызванный ею уход в свой замкнутый внутренний мир, туда, «где истинная религия», встречается и в книге воспоминаний Нуайме. Именно эти положения явились одной из основных причин последующего обращения Нуайме, как и Джебрана, к суфизму. Однако Нуайме, в отличие от Джебрана, утверждает величие и достоинство каждого человека как творца, как подобия Бога. Одним из первых в арабской литературе он выступил против «овеществления» человека в мире товарно-денежных отношений, против превращения его в «орудие для размножения и для производства продукции», как будто он «пешка на шахматной доске или кредитка, на которую покупают нефть и влияние, или топливо для адского котла, который называют государством, или родиной, или цивилизацией!» [там же, с. 149].

В книге отражена и волновавшая многих арабских писателей XX века (Таха Хусейн, Ибрагим аль-Мазини, Яхья Хакки, Сухейль Идрис и др.) тема отчужденности и одиночества в своей стране человека, по-

лучившего образование на Западе или долго жившего в западном мире. Связанная с ней и разделяемая многими современными авторами мысль о том, что истинная вера и духовность сохранились только лишь на Востоке. В то же время для Нуайме характерно восприятие своего пребывания в России и в США как «испытания души», искушения — подобная трактовка не встречается ни у одного из мусульманских авторов, затрагивающих эту тему.

Религиозность влияет не только на отношение Нуайме к людям, но и к миру, который он с детства воспринимает как постоянно совершающееся вокруг чудо, волшебство, открывающееся в самых различных вещах и явлениях. Это — и появление бродячего фокусника, и впервые увиденный фонограф, и часы с кукушкой. Чудесное всегда рядом, в самых обычных жизненных ситуациях.

Такая готовность видеть вокруг себя проявление чудесного, обусловленная религиозным сознанием, приводит и к актуализации библейских и евангельских рассказов. Ведь сама Палестина, где живет Нуайме, — это земля легенд, земля святая. Здесь живут воспоминания о посланниках и пророках, которые ходили по этой земле и вдыхали ее воздух. Назарет, в котором учится будущий писатель, — это город «Иосифа-плотника и его невесты Марии, родина героя нашей жизни и нашей трагедии» [там же, с. 103]. Нуайме вспоминает евангельские легенды, предаваясь размышлениям на горе Фавор, на берегах Тивериадского озера, еще не ставших в годы его юности военными полигонами для экспериментов оголтелых политиканов. Сама повседневная жизнь представляется ему реализацией чудесных легенд. «Мне казалось, что глубокая пропасть времени, отделяющая меня от века Христа, исчезла. Он был близко от меня, и я не был чуждым ему» [там же, с. 128]. Чудесна тяга русских паломников к Святой земле, как воскресение воспринимается выздоровление брата. Искушение нарушить пост вызывает ассоциации с преданием об Исаве, продавшем за чечевичную похлебку свое первородство, пропажа — это заслуженное наказание за грех, предусмотренное Христом, за что Михаил и славит Бога, от которого ничего не укроется и который творит справедливость во всем! Сама жизнь ливанцев, ливанская эмиграция в Америку и Западную Европу, по мнению Нуайме, творит новые легенды. Ведь это был удивительный период в Ливане, действительно наполненный приключениями и героическими подвигами, превосходящими самые причудливые предания!

Однако в книге воспоминаний Нуайме нашло отражение не только христианское в своей основе мирозерцание автора, но и определенные суфийские идеи и мотивы, интерес к которым на протяжении жизни писателя неуклонно возрастал. Еще в юности у него складывается пантеистическое представление о единстве всего живого: человека, природы, птиц и зверей. Он научается воспринимать горе птицы, потерявшей птен-

цов, страдать вместе с животными, которых мучают дети. В своих мемуарах Нуайме развивает такие характерные для суфизма мотивы, как уподобление души морю, где царит вечный прилив, человека — капле в безбрежном океане Абсолюта. Мысль о бренности мира контрастирует у него с представлениями о человеке как о сосуде, содержащем семена божественности. Учение предстает как путь, жизнь — как дорога души, религия — как путь познания души и т. д.

Близка к суфийской и символика света у Нуайме. Удаляясь на корабле от родной деревни, озаренной светом высокогорных снегов Саннина, он восклицает: «Горе тебе, Михаил! Где ты был и где ты сейчас? Ты был там, где этот луч света, который не описать...» И это восклицание сразу же переводит реалистическое описание пейзажа в символический план [там же, с. 104, 111]. Важную роль в этой книге играет рассказ о видении, однажды представшем перед мысленным взором писателя на лоне природы: он видит себя идущим по подземному туннелю, вокруг раздаются голоса, вопрошающие о том, что есть Бог, каков строй мироздания, в чем смысл жизни и т. д. Вокруг и впереди себя он видит проблески света и чувствует, будто начинают открываться многочисленные двери, словно бы изнутри него самого. И ему кажется, что еще немного — и Бог, которого он ищет, взглянет на него из-за каждой двери, что он на мгновение узрит Бога и будет говорить с Ним. Эта картина поисков света как пути к Богу почти дословно, но в более развернутом виде, будет воспроизведена впоследствии в его символическом романе «Последний день». Пережив видение, автор как бы заново рождается. Он чувствует себя вернувшимся из путешествия, длившегося целую вечность, как человек, спустившийся с огромной высоты. «Я чувствую, что стал намного больше. Я как будто слился с окружающим миром. Мы стали единым телом и единым духом. И эти тело и дух простираются в бесконечность. Это мгновение осветило мне путь в дальнейшем» [Нуайме, 1958–1962, с. 249–250].

Отражение пантеистических представлений Нуайме, ощущение его изначального родства с природой можно проследить в описании пейзажей, когда он чувствует, что скалы и деревья, птицы и звери словно бы называют его по имени и испытывают к нему ту же любовь, что и он к ним. Встречаются в мемуарах и эпизоды, близкие к фольклорным, — это обращения Михаила к морю и горам, звездам, солнцу и луне. В них ход его мысли воспроизводит определенный порядок элементов мироздания: Бог — небытие — вечность — время — творение — Бог.

Особенности мировоззрения автора нашли отражение не только в стилистике книги, но и в ее композиции, структуре повествования. В основе воспоминаний лежит представление об обратимости времени. Давно прошедшие события вновь оживают в настоящем, и только тогда становится ясной их сущность, а события будущего постепенно переносятся в прошлое, прерывая, часто лишь по ассоциациям, рассказ, ко-

торый затем продолжается своим чередом. Категория времени в мемуарах Нуайме незамкнута, открыта, подвижна.

Время — это вечность, которая сужается и расширяется, которая есть Бог. «И до каких пор будет Бог? Вечно. А что такое вечность? Это время, которое не кончается во времени» [там же, с. 158–159].

Подобным же образом открыто, не замкнуто у Нуайме пространство. Оно сужается и расширяется по мере изменения внутреннего мира человека. «Я построил себе мир внутри себя самого. Я построил его, чтобы укрыться от пыли внешнего мира... И скоро он стал казаться мне гораздо просторнее того, что меня окружало. Я брожу по нему без конца, изумленный его широтой...» [там же, с. 220].

Расширение пространства (не только в географическом, но и в духовном аспекте) показано в мемуарах Нуайме через мотив путешествия-странствия, связанного как с биографией самого писателя, так и с судьбой ливанского народа на рубеже XIX–XX вв. Отплытие в море символизирует духовное обновление в знаменитой книге Дж.Х. Джебрана «Пророк». Ту же функцию выполняет оно и у Нуайме. «Кто входит в море, теряется. А кто выходит — заново рождается» [там же, с. 99]. Мотив путешествия-обновления составляет для Нуайме часть более широкой темы — ливанской эмиграции. Она представляется писателю испытанием, выдержав которое, народ свергает ненавистную власть, обновляет всю жизнь в стране. В то же время все события автобиографии как бы разворачивают метафору жизненного пути со стоянками (*макамат*). Характерны при этом многочисленные «нисходящие» сравнения живых людей с неживыми предметами («Продавцы — турки, армяне, греки — окружили пароход, как браслет запястье»; «Море выплевывает их (людей) как выплевывает раковины, обломки, отбросы» [там же с. 100, 246]. Они сочетаются и с «оживлением» природных феноменов: «До сих пор там видны остатки его бурых камней. О, если бы я мог заставить их рассказать о том, что было между мной и ими!» [там же, с. 54–55], и с «восходящими» сопоставлениями предмета с человеком: «Колеса поезда издают предсмертный крик. Он идет, шатаясь, как пьяный» [там же, с. 160]. Подобное сочетание свойств живого и неживого — не просто стилистический прием. Оно призвано отразить философский тезис автора о соотношении духовного мира человека и внешней реальности. Как пишет сам Нуайме: «У моего воображения словно выросли крылья, а у моей мысли словно появился особый глаз, помимо тех, что на лице. И после этого я стал чувствовать, что, хотя внешне и сливаюсь с той средой, в которой нахожусь, внутренне всегда остаюсь для нее чужим... Так что я стал жить в двух мирах — в мире, который я создал сам для себя, и в мире, который создали люди для людей» [там же, с. 147–148]. Такой уход в свой внутренний мир, который никогда не сливается с миром внешним, обусловил обращение М. Нуайме к идеям суфизма.

Встречаются в воспоминаниях М. Нуайме и отголоски мусульманской мифологии и доисламских преданий арабов. Это и матросы, похожие на ифритов, и птица, спасенная из рук Азраила, и сравнение печали знакомой девушки со скорбью древней джахилийской поэтессы Хансы (ум. в 664) по ее брату Сахру. Если размышления Нуайме об ответственности человека за свою судьбу и совершенные грехи близки полемике мусульманских теологов по вопросу о высшей справедливости Аллаха и «виновных в смертных грехах» (*асхаб ал-каба'ир*), то бедуинские пословицы и мусульманские изречения, типа: «Все мы принадлежим Аллаху и к нему возвращаемся» и др., носят в основном орнаментальный, украшающий характер.

В то же время в текст вплетены и русские пословицы и поговорки, а в размышлениях о социальном неравенстве и подлинных духовных ценностях явно чувствуется прямое влияние стиля статей Л.Н. Толстого.

В книге воспоминаний нашли отражение различные стороны эклектичного мировоззрения Нуайме — от ортодоксального христианства до суфийского мистицизма. Однако идейной и образной основой мемуаров является христианское учение и христианские образы, которые «актуализируются» и переживаются автором в реальности. Эта книга отражает реальный процесс открытия автором для себя все новых и новых сторон внешнего и собственного внутреннего мира в их нераздельности и неисчерпаемом богатстве. Подобная «открытая» структура книги призвана отражать «расширяющееся» в сознании автора пространство и время, эволюцию его реального жизненного опыта.

Эволюция собственно религиозных взглядов М. Нуайме получает свое завершение в его программном романе «Последний день» (*ал-Йаум ал-ахир*, 1963). Он написан спустя четыре года после завершения издания книги воспоминаний. Если основной задачей мемуаров писателя было стремление рассказать о формировании человеческой личности в ходе познания мира, то в «Последнем дне» все его внимание сконцентрировано на познании Бога, который понимается как истина, объемлющая время и пространство, все мироздание. Повествование в романе как бы движется по спирали, постепенно приближая читателя к постижению этой высшей истины.

Форма романа условна, что проявляется, в частности, в его делении на 24 главы, каждая из которых посвящена одному из 24 часов «последнего дня» героя — профессора Мусы ал-Аскари и трактует определенный философский тезис или то или иное его прозрение. «Последний день» — это скорее философский трактат в форме романа-аллегии, продолжающий традиции философско-аллегорической новоарабской прозы периода культурного подъема конца XIX — начала XX века (ан-Нахда). (Это литературно-философское течение обязано своим расцветом таким ливанским авторам, как Джемиль Нахле Мдаввур, Фарах Антун и другие.) На аллегоризм книги Нуайме прямо указывает уже сам

образ героя — Мусы ал-Аскари — философа, который пишет книгу о средневековых арабских суфиях. У его жены также значимое имя — Руя Каукабийя («звездное видение»), и она так и не появляется на страницах романа, хотя ее встреча с мужем неуклонно близится. Взаимоотношения с женой символизируют в романе «Последний день» утрату, поиски и приближение профессора к одной из сторон истины — ее чувственному постижению.

Все страницы романа насыщены философскими и религиозными рассуждениями: это и раздумья о строении материи, о воскресении в день Страшного суда и о перерождении души, высшей справедливости Творца и т. д. В пространные рассуждения религиозно-публицистического характера пускается профессор (автор) даже в тот момент сюжета, когда он, казалось бы, должен предпринимать решительные действия — ведь пропал его единственный сын! Частое переключение повествования на страницах романа в ирреальный план («Боже, это происходит в моем доме? Сплю я или бодрствую?») [Нуайме, 1963, с. 249]) лишний раз подтверждает то, что действие, разворачивающееся в реальном плане, выступает лишь как символ, визуальное проявление процессов, протекающих в нематериальном, духовном мире человека. Чувственный мир человека предстает лишь как отражение иного, потустороннего мира. Именно об этом говорит Иисус в Евангелии от Иоанна, которое цитирует Нуайме. На вопрос учеников, виноват ли сам слепой в том, что родился увечным, или его родители наказаны за грехи, Иисус отвечает: «Ни он не виновен, ни отец его. На нем печать деяний Господа» [там же, с. 151]. Проявлением Божественной воли предстают и все «чудеса», происходящие в мире, когда Бог сам нарушает им же установленный порядок вещей.

Ирреальный, аллегорический план романа писатель раскрывает через мотив сновидения. С одной стороны, по мысли автора, именно во сне человеку открывается истина, которую он не в состоянии постичь ни рациональным, ни чувственным путем. Три сна главных героев в романе определяют их дальнейшую судьбу, аллегорически указывая их будущее, открывая им истину. С другой стороны, вся реальная, земная жизнь человека представлена в романе как сон, а пробуждение — это обретение подлинной жизни, жизни духа. Полночь, когда просыпается профессор, услышав страшные слова: «Встань проводить свой последний день!» — это начало пути познания истины. Полночь ознаменована и пробуждением духовно переродившегося героя, «всматривающегося» в свое новое «Я»: «Я очнулся от долгого глубокого сна, чтобы встретить новый день и проводить день, который в действительности стал последним днем прежнего Мусы ал-Аскари. Я проснулся, и перед глазами — вид красивой лодки, плывущей против течения огромной реки. В этой лодке трое: Безымянный, Хишам и новый Муса ал-Аскари» [там же, с. 287].

Подобно внешней действительности, относительно и нереально в романе и обычное земное время. Развивая представления об обратимости, «растяжимости» времени, давшие знать о себе еще в книге воспоминаний, Нуайме делает их идейной и композиционной основой «Последнего дня». В начале романа время для профессора фатально: «Я человек, которого дни ведут за собой, а не тот, который проводит их» [там же, с. 9]. Однако он стремится «удлинить» время, чтобы «уложить» в него все свои земные дела: «Мне не хватает одного дня, чтобы заплатить по счету. Нужно больше. Нужно несколько дней, нет, месяцев, нет, лет». На это внутренний голос отвечает Мусе: «Кому не хватает одного дня, тому не хватит и вечности!» Постепенно профессор понимает относительность земного времени, размышляет о том, что космонавт может за одни сутки несколько раз наблюдать восход и закат или даже бесконечный день, «если следовать за солнцем». Весь роман, по существу, является актуализацией этой идеи: один день Мусы — это и есть «вечный день», вся его жизнь, перерождение и новая жизнь, тождественная бесконечному стремлению познать «истину», постичь смысл бытия.

Структура романа всецело подчинена представлению о времени как о чем-то обратимом, нелинейном, движущемся концентрически, наподобие спирали, где будущее находится внутри настоящего или позади прошлого. Письмо жены возвращает профессора назад, к их первым встречам, к началу их отношений. Весь его «последний день» — это путь к смерти как к началу, обновление героя, возвращение к истокам «великой реки жизни», подобно пушкинскому «*хладея, мы близимся к началу своему*».

Сам профессор переносит в прошлое свое будущее — смерть, переживая ее вместе с женой. Он понимает, что исчисление времени бессмысленно, потому что люди судят о нем по внешним признакам, хотя время — в них самих: «Ведь час и секунда — это лишь знаки на наручных часах. В представлении о времени они и есть само время. И абсолютно невозможно отделить то, что было раньше, от того, что будет потом. Это прошлое в прошлом. Настоящее в настоящем. Будущее в будущем. Это — я сам вчера, сегодня, завтра. Я — это время. А время — это я. Оно не уничтожит меня. И я его не уничтожу» [там же, с. 27].

Так возникает представление о бессмертии человека во времени, которое бесконечно, неисчислимо и непознаваемо. Человек исчезает в нем, чтобы самому стать бесконечным, как время.

Если вначале романа профессор, глядя на цветущий сад перед своим окном, страдает от мысли о том, что он умрет, а мир вокруг останется таким же спокойным и невозмутимо прекрасным, то в конце он постигает вечность истинного человеческого бытия: «Я стал древнее прошлого, протяженнее настоящего, отдаленнее будущего... Исчезло время и пространство. Я не родился. Не умру. Я не здесь. И нигде» [там же, с. 236].

Роман «Последний день» отразил переход Нуайме от христианского монотеизма к пантеизму, что было связано со все более глубоким восприятием им неосуфийских идей. Евангельские и библейские притчи и образы (история Иосифа и его братьев, Вавилонской башни, мотивы сева и жатвы и др.) служат в романе материалом для раскрытия именно суфийских истин. Стремясь выразить свои представления об универсальной религии, которая должна включать не только христианские, но и некоторые мусульманские и буддийские элементы, писатель сознательно избегает упоминания о внешних атрибутах христианства. Так, слова, которыми разбудил профессора таинственный голос («Встань проводить свой последний день!») вызывают ассоциации с Днем воскресения и Страшного суда. Однако автор трактует эти слова нарочито неопределенно: «Есть религии, которые учат нас о наступлении Судного дня и Воскресения» [там же, с. 11], — не называя этих религий, не связывая свои идеи с какой-либо одной из них. Не менее показательно и то, что в момент символического реального пробуждения профессора слышится крик петуха, которому вторит звон колокола христианского монастыря и призыв муэдзина на молитву. Из Евангелия пытается вывести Нуайме буддийское в своей основе представление о переселении душ, хотя ссылается при этом и на учение Пифагора, и на философов Индии, Китая и других стран Дальнего Востока. Писатель склонен связывать это представление с концепцией высшей справедливости Бога и ответственности человека за те «семена добра и зла», которые он посеял и однажды пожнет в будущем.

Развивая идеи своих ранних произведений (повести «Встреча» и др.), Нуайме всем ходом своего романа стремится показать, что для достижения подлинного контакта со Всевышним человек должен пройти долгий путь познания, который не кончается на протяжении одной жизни, но продолжается и после перерождения. Подобный путь познания истины (*хакика*) проходит герой романа, и каждый час его «последнего дня» становится новым этапом на этом пути.

Описывая суфийский путь постижения, который проходит Муса ал-Аскари, Нуайме утверждает, что разум человека, как бы он ни был силен, не в состоянии познать истину. И вся философская эрудиция профессора оказывается здесь бессильной. В ходе своего духовного восхождения профессор все более приближается к интуитивному методу познания. Он постигает тщетность земных дел, обязательств, привязанностей перед лицом смерти, которая избавляет от всего. Он видит превосходство внутреннего знания над условным, неистинным миром. Понимая, что все философские учения, принятые в этом мире, вся его мудрость обращаются в ничто перед познанием истинной сущности бытия, он начинает постепенно «прозревать».

Профессор приходит к убеждению, что жизнь — это страдание («приступ боли»), от которого избавляет смерть, и благодаря этому

освобождается от охватившего его вначале страха смерти. Признавая, что разуму человека не дано постичь то, что «жизнь может быть смертью, а смерть — жизнью», Муса оставляет свой разум и все, что с ним связано.

В текст включается последовательное доказательство превосходства духовного над материальным — превосходство образов, света, звука, души над тленным человеческим телом. Нуайме утверждает далее, что человек до сих пор не может определить различия между материальным и духовным в природе, которая не изменится от того, что мы называем ее материей или духом. Бессмертна, по мнению Нуайме, лишь духовная сила человеческой мысли — так живы в сознании профессора идеи средневековых арабских суфиев. Именно пробуждение этой силы чувствует Муса, когда просыпается: пробуждение человека — это пробуждение в нем мысли, способности думать и познавать мир в глубинах своего «я».

Размышления Мусы приводят его к мысли о том, что существует некая сила, которая творит вещи и их уничтожает, а ее ничто не творит и не уничтожает. Она определяет постоянный и неизменный порядок вещей (*низам*) в мире, который он теперь и стремится постичь, ощущая, что этот порядок существует. Так, пройдя ступень рационального познания, профессор стремится преодолеть и этап познания чувственного, избавившись от страха смерти: «Я молился из страха перед Господом. Но сейчас я творю новую молитву, в которой нет страха, корысти, жадности и унижения. Господи, дай мне насытиться жизнью на Твоем пиру!» [там же, с. 60–62].

Исполнение заветной мечты профессора — исцеление сына Хишама — еще более приближает его к познанию Бога «через радость» осознания того, что все случайности и противоречия в мире есть лишь результат проявления неизменного и вечного миропорядка. Все они лишь указывают на его существование, подобно слепому из евангельской притчи. Этот всеобщий миропорядок, всеобщее неизвестное, существующее во всем, которое и есть все, древние называли Богом. Человек — его самое совершенное творение. Те, кто познал этот миропорядок, т. е. познал Бога, — немногие блаженные. Они живут в Абсолюте, а Абсолют — это Он.

Среди этих блаженных оказывается и сын профессора Хишам, обладающий, в отличие от отца, сверхлогическим, интуитивным знанием. Хишам не только верит в значение снов как проблесков истинной реальности, но и сам живет в них. В одном из таких снов, как он рассказывает отцу, он видит себя идущим по лесу, а затем по темному лабиринту. Вокруг слышатся страшные крики, юношу бьют по спине палкой, но он слышит голос: не останавливайся, не оборачивайся назад, иди вперед! Наконец он видит впереди свет и выходит из туннеля. Так в близких к суфийским образах воссоздается путь духовного восхождения Хишама.

Хишам не знает, сколько ему лет, но он старше своего отца, потому что ушел дальше него в познании истины. Интуитивный, сверхчувственный путь познания Хишама изображен особенно ярко в той сцене, где он рассказывает отцу о том, как жил «до исцеления». Даже когда никого не было рядом, он не был один, он слышал различные голоса, причем не только слухом, но как бы всем телом: «Я слышал их не только ушами. Но и глазами тоже. Каждой частицей моего тела я ощущал их как дрожь в крови, как будто я гитара со множеством струн... и словно нежные невидимые пальцы ударили по этим струнам» [там же, с. 161]. При этом он испытывал не страх, как думал отец, но радость (вспомним чувство Блеза Паскаля!) и покой.

В конце романа Хишам, преодолевший все ступени человеческого познания, уходит с явившимся за ним учителем, чтобы в числе немногих избранных дойти до самых истоков появляющейся в романе реки и стать «знамением» для обычных людей.

Старик — учитель Хишама — носит имя «Безымянный» (*ал-ле мусамма*), ибо имена, которыми пользуются люди, не отражают сути называемых ими вещей. Возможный вариант перевода как «Неназываемый» может открыть путь аллюзии на табуирование имен Всевышнего в семитской традиции и на одно из сокрытых, тайных имен его. Этот-то персонаж романа и открывает профессору Мусе дальнейший путь постижения, убеждает его, что нет различия между сном и явью. Ведь жизнь продолжается и во сне, и наяву, так что не может быть одна часть жизни иллюзией (*вахм*), а другая — реальностью (*хакика*): «Как ты можешь определить, где кончается реальность и начинается иллюзия... Если то, что ты переживаешь во сне, иллюзия, то и то, что ты переживаешь наяву, тоже иллюзия. И если то, что ты переживаешь наяву, — реальность, то и все, что ты переживаешь во сне, — такая же реальность» [там же, с. 168–169]. Далее Безымянный учит профессора, что человек должен стремиться к тому, чтобы полностью владеть собой, своим телом, желаниями, судьбой. «Ты словно хочешь сделать человека Богом», — говорит профессор. «А если он не становится Богом, то в чем смысл его жизни?» — отвечает старик [там же, с. 183].

В беседах с Безымянным профессор убеждается в том, что все величайшие тайны сокрыты не в природе, а в самом человеке. Поэтому нет нужды в школах и институтах, церквях и храмах, в которых учат чему угодно, но только не тому, что может дать человеку власть над собой и над природой — познанию самого себя, своей души (*ма'рифат ал-инсан ли-нафсихи*). Так в романе выявляются неосуфийские истоки антиклерикализма Нуайме, этическое обоснование которого было дано в книге воспоминаний.

Автор романа окончательно подводит своего героя к пониманию суфийских истин. Если Бог далек от познания разумом, то и человек далек от познания разумом. И он не найдет пути к Богу, если не найдет

пути к себе. Человек — это путь человека к Богу. Человек — это путь человека к человеку» [там же, с. 187]. И на поляне в горах, которая представляется воплощением райских лугов, и в своем саду профессор ощущает, как он выходит из клетки, из темницы своего тела, освобождается от мирских привязанностей, обретает подлинную свободу, растворяется в безграничной природе, в бесконечном пространстве: «И не осталось в моей жизни другой истины, кроме этой красоты, которая окружает меня со всех сторон, и этой блаженной сени, в которую погружается моя душа и мое тело, этого высшего успокоения, которое наполняет каждое биение моего сердца. Пульсирует во мне. Дышит во мне. Живет во мне. И я желаю лишь одного — чтобы оно распространялось все дальше бесконечно, чтобы я исчезал в нем безвозмездно, покинув мир размеров и тяжести, мир границ и преград, мир названий и имен, мир обрядов и убеждений» [там же, с. 222].

Это суфийское обретение «бесконечной души» после утраты души «ограниченной», «имеющей границы» [там же, с. 203], происходит благодаря «очищению красотой», в чем очевидно сказалось влияние на М. Нуайме эстетики Дж.Х. Джебрана. Умение чувствовать красоту — высший атрибут человека, оно несет в себе не только эстетическое, но и этическое начало. Именно благодаря чувству прекрасного человек возвышается и уподобляется Богу. Только оно одно вправе разрешать и запрещать. Убивая прекрасное, человек убивает свою душу, самого себя. Один из персонажей романа — охотник, — стреляя в птицу, попадает себе в грудь. Характерна для философии Нуайме и суфийская символика беседы с охотником:

- Что же, по-твоему, выше просвещенности?
- Сердце, озаренное светом.
- Откуда же свет в сердце, если не от просвещенности?
- Достаточно того, чтобы сердце растопило свой лед.
- Лед? А что это за лед в сердце?
- Это мертвые птички, привязанные у тебя на поясе.

Получив после исчезновения сына письмо от Безымянного, в котором говорилось: «Не ищи Хишама. Ищи себя (“свою душу” — *нафсак*). Когда ты найдешь себя, ты обрешь все вещи и каждого человека» [там же, с. 255], профессор впадает в экстатическое беспмятство, сходное с суфийским (*хал*), и погружается в сон. Во сне ему открывается подлинная сущность бытия. В описании того, как профессор переживает перерождение, нашли отражение христианские аспекты мировоззрения М. Нуайме, в частности идея очищения через страдание — страх смерти, потерю сына. (Плодотворным было бы здесь, видимо, и сопоставление переживаний героя-отца с христианскими мотивами страстей Богоматери Марии по своему сыну Иисусу). Христианским здесь является и сам мотив утраты сына, и его обретения после воскресения — явления в ином мире, где сын становится «руко-

водителем» (*хадин*), указывающим правильный путь гибнущим и заблудшим людям этого земного мира.

Вместе с тем в этом сне профессора наиболее ярко раскрываются и неосуфийские концепции книги. Человек, наполовину белый, наполовину черный, приводит его к берегу огромной, медленно текущей реки, которую невозможно познать «ни глазом, ни слухом, ни мыслью». Муса наблюдает здесь «вечную похоронную процессию» — мимо него проплывают и исчезают во тьме огромной пещеры люди и корабли, на борту которых величайшие королевства земные, главы государств, обсуждающие проблемы разоружения, вооружившись пушками и ракетами, священники и храмы, институты и возделанные поля, леса и горы, животные и растения, солнца и луны и т. д. Спутник Мусы объясняет ему: «Это — река времени, в которой исчезает все. Остается лишь то, что течет, но не истекает, что изменяет, но не изменяется... Что распространяется на все и везде, что свободно ото всех связей. Это — ты. А ты — это Он. Он — побеждающий время!» [там же, с. 267]. Человек может преодолеть время (т. е. слиться с вечностью, с Богом), если будет грести против течения до самых истоков реки («где нет начала, там не может быть и конца»), если перестанет различать черную и белую половины мироздания (т. е. лишится земных дуалистических представлений о добре и зле, постигнет их как одно целое — как единство жизни и смерти, бытия и небытия). Муса видит, как его сын Хишам и Безымянный гребут в лодке против течения, и, понимая, что Хишам познал истину, переродился, кричит: «Хишам, возьми меня с собой!» [там же, с. 269].

После этого сна профессор окончательно освобождается ото всех человеческих эмоций и представлений, его уже ничто не страшит, не волнует. В духе суфийского учения Нуайме показывает одну из последних стадий, которые проходит профессор на пути познания: «Словно я не был связан ни пространством, ни временем. Как будто я сам — все время и все пространство. Я почувствовал, как расширяюсь, расширяюсь, углубляюсь, углубляюсь, становлюсь все дальше и дальше, становлюсь все легче и легче — как будто я не имею ни веса, ни цвета, ни формы, ни мысли, ни имени... А люди живут земной жизнью и считают, что она-то и есть подлинная жизнь, и нет другой истины (*хакика*), кроме нее!» [там же, с. 244].

Все суфийские образы романа складываются в единую систему, подчиненную единой мировоззренческой доминанте. Жизнь — это зерна и кожура, и надо искать зерна под кожурой, ибо кожура тленна, а зерна нетленны [там же, 254]. Жизнь — это путь, безбрежная река или океан, в котором судьба каждого человека — лишь одна из множества капель, которые сливаются в ручьи, ручьи — в реки, реки — в моря, а моря — в океаны. «Жизнь человека больше того, что охватывает разум. Она — жизнь Бога» [там же, с. 157]. Истина — это прозре-

ние, человек, познавший ее — зрячий среди слепых. Бесформенный бесцветный невесомый камешек во глубине снежного кома — это подлинная сущность человека, это «жизнь, которую ты ощущаешь, но не можешь описать» [там же, с. 213]. Она скрыта под плотным покровом обычаев, привычек, условностей, внешних связей, которые исчезают подобно тающему снегу. Душа человека — истинный клад, сокровище. Кажется, что человек владеет вещами, а в действительности у него ничего нет. Тот же, у кого по видимости ничего нет, на деле владеет огромным богатством. Душа человека — это весь мир, микрокосм, включающий в себя первоэлементы мироздания (вода, воздух, земля, огонь). Она глубока как море, как небо бесконечна, она как земля содержит все, что над ней и под ней, и все, что вокруг нее [там же, с. 130].

Земная любовь, далекая от познания сущности предмета любви, подобна реке, текущей с гор, но не орошающей сами горы. Она — как маяк, освещающий все вокруг, но только не сам маяк. Подлинная любовь — полноводное море, ласково охватывающее все вокруг, «как мать, купающая ребенка». Наступление утра в романе — символ истинного света. Заря, восход солнца противопоставляются в нем искусственному свету лампы, которая «включается и выключается, если нажать на кнопку. Теперь она бесполезна» [там же, 48, 82, 171]. Постигая истину, профессор стремится услышать то, что скрыто от человеческого слуха: движение вод, прорастание семян во мраке земли. Ощущая свое единство с природой, он разговаривает с деревьями, землей, ветром, солнцем, которые отвечают ему [там же, с. 128–130, 210–211].

В то же время, суфизм Нуайме — это суфизм XX века, в котором находят отражение и проблемы ядерной войны, волнующие писателя — участника Всемирного конгресса за мир и всеобщее разоружение, и современная техническая терминология. Так, о способностях Хишама слышать голоса отсутствующих и читать их мысли профессор рассуждает в терминах современной ему радиотехники: «Наверное, внутри у Хишама аппарат более точный, чем радиоприемник, которого нет у меня. А может быть, он есть, но я не умею им пользоваться, не знаю, как убирать помехи внутри себя, мешающие слушать?» [там же, с. 187]

Романы Михаила Нуайме отражают сложное философское осмысление писателем мира и человека с глубоко религиозных позиций. Анализ книги воспоминаний «Мои семьдесят лет» и романа «Последний день» позволяет проследить эволюцию мировоззрения Нуайме. Ортодоксальное христианство мемуаров, на основе которого воссоздается светлое, открытое, полное надежд на будущее мироощущение человека, познающего мир в развитии, в романе «Последний день» уступает место неосуфийской отрешенности от внешнего мира, поискам Бога и истины в своей душе. Отсюда и абстрактность, недетерминированность как самих героев романа, так и окружающей их действительности. Герои «Последнего дня» — это люди вообще, и мир,

в котором они живут, — это также мир вообще, лишенный конкретных признаков и черт.

Вместе с тем в «Последнем дне», хотя и в трансформированном виде, сохраняются важнейшие черты гуманизма М. Нуайме. В своем романе писатель разоблачает несправедливость и преступления, совершаемые в мире людей, используя для этого выразительные риторические конструкции. Характерен параллелизм целых абзацев текста: «В домах я вижу... На заводах я вижу... В больницах я вижу...» и т. д. [там же с. 50–56]. Он воздействует на читателя эмоционально, а не только риторически.

Нуайме считает, что зло, господствующее в жизни людей, обречено. Однако эта убежденность зиждется на его философско-мистической концепции, в рамках которой зло не обладает истинным бытием и уничтожается в процессе самосовершенствования личности. Поэтому писатель и призывает не столько к общей борьбе с социальными пороками современности, сколько к преодолению теневых сторон в душе каждого отдельного человека путем обретения истинных в его понимании духовных ценностей и ориентиров.

Автор «Последнего дня» не желает видеть человека безвольным рабом обстоятельств и неведомых сил, «гвоздем в стене, которая обрушилась, а он не знает ни причин этого, ни того, какая связь существует между ним и этой стеной» [там же, с. 144]. Нуайме призывает человека познать самого себя и законы окружающего мира. И хотя он предлагает для этого своеобразный идеалистический философский путь, его понимание задач, стоящих перед художником, литератором, исполнено гуманистического пафоса, заботы о судьбах людей: «Ценность искусства, литературы, философии, религии — в их силе, способности создать преграду всему темному, кошмарному, злобному, страшному и безобразному, что до сих пор не перестает калечить жизнь человека на земле».

Традиционалистический мистицизм, сочетающийся в произведениях М. Нуайме с антиклерикализмом, многим обязан наследию предыдущих этапов развития арабской культуры: просветительской прозе, творчеству литературных школ ливанской эмиграции. В то же время идеи и образы писателя были восприняты ливанскими деятелями культуры второй половины XX в. и получили у них дальнейшее развитие. И сегодня сосуществование в стране многочисленных и многообразных конфессиональных институтов вызывает у многих ливанцев равнодушные к формальным и обрядовым сторонам различных вероучений и протест против наиболее одиозных форм их проявления. В то же время отрицание внешней обрядности сопровождается поисками глубинного смысла бытия, путей индивидуального спасения человека в современном хаотичном отчужденном мире, стремлением постичь характер сил, управляющих человеческим поведением, определяющим судьбы людей, народов и государств.

При всех идейных и конфессиональных различиях современных деятелей ливанской культуры объединяют решительное осуждение конфессиональной разобщенности, антиклерикализм (в различной степени выраженный), понимание религии как фактора, объединяющего людей, поиски общего в различных религиях, арабский патриотизм. Ливанская литература наших дней отражает стремление ливанской интеллигенции противопоставить своеобразный синтез «всеобщей» религии на основе неосуфийских постулатов ливанскому политическому конфессионализму, мировоззренческой и политической разобщенности, подобно тому, как идея арабского единства противостоит сепаратистским националистическим тенденциям и разгулу террористического насилия в стране, вступающей в пятое тысячелетие своей исторической традиции.

Список источников и литературы

Николаева М.В. *Гора и метафора (Очерки истории литературы Ливана XIX–XX вв.)*. М.: Наука, 1999.

Шукуров Ш.М. *Образ человека в искусстве ислама*. М., 2004.

Khalaf S. *Litterature libanaise de langue francaise*. Ottawa.: Naaman, 1974.

Нуайме М. *Книга о Мираде (Китаб Мирдад)*. Бейрут, 1947 (на араб. яз.).

Нуайме М. *Мои семьдесят лет (Саб'уна шай' мин хайати)*. Т. I–III. Бейрут, 1958–1962 (на араб. яз.).

Нуайме М. *Последний день (Ал-йаум ал-ахир)*: Роман. Бейрут: Науфаль, 1963 (на араб. яз.).