

М.Н. Суворов

ИЗОБРАЖЕНИЕ ИСЛАМСКОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЕ ЙЕМЕНА

В статье дается краткий обзор истории изображения исламского фундаментализма в арабской литературе и более подробно, на примере фрагментов разных произведений, рассматривается то, в какой манере изображаются фундаменталисты в художественной прозе Йемена.

Ключевые слова: фундаментализм, арабская литература, Йемен.

Mikhail N. Souvorov

THE DESCRIPTION OF ISLAMIC FUNDAMENTALISM IN YEMENI PROSE

The paper gives an overview of the history of the description of Islamic fundamentalism in Arabic literature. Using quotations from various novels, it explores in detail how the fundamentalists are depicted by the prose writers of Yemen.

Key words: fundamentalism, Arabic literature, Yemen.

В ходе четырех последних десятилетий в социально-политической и культурной жизни мусульманских стран все более и более заметной становилась роль идеологии исламского фундаментализма. До сих пор еще не существует единого мнения о том, какие именно явления входят в семантическое поле понятия «исламский фундаментализм» и синонимичного ему термина «исламизм», но употребление обоих терминов в научной литературе стало настолько всеобщим, что в настоящей работе, имеющей литературоведческий характер, мы будем использовать их в общепринятом смысле. С начала 80-х годов XX в. в исламском фундаментализме проявилась экстремистская тенденция (например, убийство египетского президента Анвара Садата), ставшая угрозой для внутренней стабильности некоторых странах ислама. А спустя десятилетие исламский фундаментализм — из-за расширения террористической деятельности его адептов — стал уже фактором международной политики, вызвав самый пристальный интерес к себе со стороны западных исследователей, работающих в разных областях общественных наук. К началу же XXI в. деятельность фундаменталистов в некоторых мусульманских странах сумела оказать столь большое влияние на изменение картины повседневной жизни населения, что не могла не стать отдельной темой в произведениях национальной художественной литературы и кинематографа.

По мнению известного египетского критика Джабера Асфура, опубликовавшего в 2003 г. исследование, посвященное отражению темы исламистского экстремизма в современной арабской литературе [Асфур 2003], черты исламистского мировоззрения были показаны еще на примере одного из персонажей романа Нагиба Махфуза «ас-Суккарийя» (1957). Первый же — и на тот момент единственный — глубоко проработанный образ исламского фундаменталиста появился в романе «Землетрясение» (аз-Зильзаль, 1974) алжирского прозаика ат-Тахера Ваттара.

Среди других произведений литературы, затрагивающих эту тему, Асфур назвал повесть «аль-Махди» (1977) Абд аль-Хакима Касема, рассказ «Убей её» (Уктульха, 1981) Йусуфа Идриса, роман «Слоны» (аль-Афйаль, 1981) Фатхи Ганема, пьесу «Исторические миниатюры» (Мунамнат тарихийя, 1994) Са'даллаха Ваннуса, роман «Свеча и подвал» (аш-Шам'а ва-д-дихлиз, 2003) ат-Тахера Ваттара. Критик, впрочем, отмечал, что степень присутствия

темы исламского фундаментализма в арабской прозе на тот момент не соответствовала значительному масштабу распространения самой этой идеологии [Асфура. <http://www.ahram.org/Archive/2003/6/23/WRIT1.HTM>].

И до, и после публикации исследования Дж. Асфура выходили другие романы, в той или иной степени касающиеся проблемы исламского фундаментализма, такие, например, как «Двадцать первый ноль» (ас-Сыфр аль-хади ва-ль-‘ишруна, 1995) Махмуда Хамида, «Другое имя тени» (Исм ахар ли-з-зыльль, 1996) Хусни Хасана, «Сокольниковый» (ас-Саккар, 1996) Самира Гариба, «Те дни» (Тилька-ль-аййам, 1999) Фатхи Ганема, «Дом Якобяна» («Имарат Йакубийан», 2002) Аля’ аль-Асуани, «Луна над Самаркандом» (Камар ‘аля Самарканд, 2005) Мухаммеда Минси Киндилля, «Жизнь лучше, чем рай» (ад-Дунья аджмаль мин аль-джанна, 2006) Халеда аль-Берри, «Лебединая песня» («Тагридат ал-бадж‘а», 2007) Маккави Са‘ида, «Дуга и мотылек» (аль-Каус ва-ль-фараша, 2010) Мухаммеда аль-Аш‘ари, «Салафит» (ас-Сальяфи, 2014) Аммара Али Хасана, «Гуантанамо» (2014) Йусуфа Зейдана.

Одновременно возникло, вызвав большой интерес у культурологов, такое новое для арабской литературы явление, как женская романистика Саудовской Аравии. Опубликованные саудийскими романы отличались резко критическим отношением к социокультурной ситуации в их стране, обусловленной официальной ваххабитской идеологией государства, которое стало одним из основных источников распространения исламского фундаментализма в исламском мире. Среди этих романов — «Возвращение» (аль-Ауба, 2006) Варды Абд аль-Малик, «Другие» (аль-Ахарун, 2006) Сыба аль-Хариз, «Женщины порока» (Ниса’ аль-мункар, 2008) Самар аль-Мукрин.

В начале XXI в. стали появляться западные исследования, посвященные различным вопросам взаимоотношений идеологии фундаментализма и светской культуры стран ислама, включая литературу [Hafez 2000: 117–141; Snir 2003–2004: 78–123; Musawi 2009]. В 2010–2011 гг. в Великобритании действовал международный научный проект под названием «Исламизм в арабской литературе и кинематографе», задачей которого стало формирование объективной, многосторонней картины того, как изображается исламизм в художественных произведениях, — в противоположность существующему в странах Запада представлению о его

стереотипном изображении [Islamism in Arab Fiction and Film (<http://www.lancaster.ac.uk/fass/projects/islamism/index.htm>)]. В рамках проекта было каталогизировано и частично проанализировано значительное число произведений литературы и кино на арабском, английском и французском языках, созданных авторами арабского происхождения и так или иначе затрагивающих проблему исламского фундаментализма. Настоящую статью можно считать скромным дополнением к исследованиям, выполненным участниками упомянутого проекта и ожидающим в настоящее время публикации в издательстве «Routledge».

Прежде чем обратиться к теме исламского фундаментализма в художественной литературе Йемена, необходимо сказать несколько слов об истории распространения в Йемене самой этой идеологии. Появление там исламистских тенденций восходит к 1970-м годам, когда правительство тогдашнего Северного Йемена (ЙАР) рассматривало приверженцев радикальных направлений в исламе как своего рода противовес сторонникам Национально-демократического фронта — оппозиционной организации левого толка, которая при поддержке правительства Южного Йемена (НДРЙ) вела вооруженную борьбу против консервативно-традиционалистских сил.

В эти годы в ЙАР была создана сеть религиозных колледжей, щедро финансирувавшихся как из государственного бюджета, так и религиозными фондами Саудовской Аравии. Во второй половине 1980-х годов таких учебных заведений насчитывалось здесь уже более тысячи, а число обучавшихся в них йеменцев превышало 100 тыс. чел. [Dresch 2000.: 173]. Особой популярностью эти колледжи (фактически бравшие учащихся на содержание и прививавшие им, как правило, радикальные исламистские взгляды) пользовались среди сельских жителей, традиционно относившихся к религиозным деятелям как к элите общества и не имевших достаточных возможностей для поступления в светские учебные заведения из-за низкого уровня подготовки и нехватки материальных средств.

Влияние фундаменталистов на общественно-политическую жизнь ЙАР при попустительстве или даже прямой поддержке со стороны правительства неуклонно росло: к середине 1980-х годов они уже контролировали студенческие союзы и некоторые военные подразделения, а к концу десятилетия — государственный

Консультационный совет [Ibid.: 175–176]. В это же время идеология фундаментализма стала приобретать сторонников и в НДРЙ, приходя на смену теряющей популярность идеологии марксизма.

После объединения в 1990 г. двух частей Йемена в единое государство, Йеменскую Республику, в условиях растущей бедности населения как на юге, так и на севере страны исламисты начали создавать благотворительные организации, вербуя все новых сторонников, особенно из числа тех вернувшихся эмигрантов (по большей части, высланных из нефтедобывающих стран Аравии в ходе кувейтского кризиса 1990 г.), кто не сумел найти своего места в жизни на родине.

Помогая бедным за счет своих богатых зарубежных и йеменских спонсоров, исламисты в глазах многих стали единственной силой, способной установить в стране социальную справедливость. В южной части объединенного Йемена средой распространения идей фундаментализма стали, в частности, те слои населения, которые в годы социализма потеряли свое недвижимое имущество и теперь пытались вернуть его себе.

После внутреннего вооруженного конфликта в 1994 г., результатом которого стало почти полное устранение с политической арены южнотийеменских политиков-социалистов, произошло фактическое слияние пропрезидентских сил, представленных Всеобщим национальным конгрессом, и сил исламистов, представленных «Йеменским объединением за реформы» (Ислах). Когда одного из исламистских лидеров интервьюер спросил, к какому из двух объединений тот принадлежит, исламист ответил: «Между ними нет никакой разницы» [Ibid.: 198]. В то же время далеко не все исламисты были связаны с оказавшимся у власти объединением Ислах; росло число группировок, исповедующих идеи охранительного салафизма — крайней формы фундаментализма, призывающей во всем ориентироваться на образ жизни ранней мусульманской общины.

В 1994 г. по инициативе исламистов парламент страны принял поправку к конституции о признании шариата единственным источником права. В 1996 г. одних только учащихся уровня средней школы в религиозных колледжах насчитывалось около 330 тыс. чел., из которых более 12 тыс. готовились стать преподавателями [Ibid.: 200]. Действуя в парламенте и правительстве, организуя массовые акции, исламисты вели борьбу за сегрегацию полов,

за ограничение прав женщин (особенно на публичную деятельность), противостояли любому западному влиянию на общественную и культурную жизнь страны, преследовали инакомыслящих политиков, журналистов, деятелей искусства. Результатом деятельности исламских фундаменталистов в культурной сфере стало, в частности, то, что женщина в Йемене сегодня не может появиться с открытым лицом вне дома, а в столице государства Санае, чье население превышает миллион жителей, к концу первого десятилетия XXI в. остался лишь один действующий кинотеатр.

Рост влияния на йеменское общество исламского фундаментализма во всем многообразии его идейных направлений к началу XXI в. превратил страну в источник распространения исламского экстремизма. По данным английского агентства Би-Би-Си, еще в 1990-е годы в Йемен вернулось около 40 тыс. йеменских «афганцев», нанятых в восьмидесятые годы для войны с советскими войсками [Серебров 2008. № 5: 67]. «Йемен превратился в место скопления исламистских группировок, связанных с «Ал-Каидой», — пишет российский исследователь С.Н. Серебров. — На рубеже 2000 г. они организовали серию террористических актов в стране, от которых пострадали западные туристы и американские военные. Наибольший резонанс вызвал взрыв катера с террористом-смертником у борта американского эсминца «Коул» в аденском порту, унесший жизни 17 американских моряков, а также нанесший серьезное повреждение французскому танкеру «Лимбург» (2002 г.). Кроме того, в Йемене полным ходом шла вербовка боевиков на войну с американскими войсками в Ираке» [Там же: 67].

Примечательно то, что всем задержанным (23 человека) по делу о взрыве американского эсминца удалось бежать из камеры Центральной тюрьмы Саны за день до начала суда над главным обвиняемым — по вполне обоснованному подозрению газетчиков, с помощью их сторонников в Службе политической безопасности Йемена. «Характерно, — пишет С.Н. Серебров, — что с 2002 г. в Йемене началась программа “диалога” с задержанными исламистскими террористами, который ведется специально созданной государством комиссией с целью их перевоспитания и реабилитации. Благодаря этому многие виновные избегают наказания и оказываются на свободе» [Там же: 69].

В 2004 г. в Йемене начался затяжной вооруженный конфликт между силами правительства, в среде которых чрезвычайно сильны были позиции исламского фундаментализма, и сторонниками зейдитского духовного лидера сейида Хусейна аль-Хуси. Характеризуя этот кровопролитный конфликт, унесший сотни человеческих жизней, С.Н. Серебров писал, что его новизна для Йемена «состоит в наличии признаков воинствующего исламизма в действиях как восставших, так и правительства» и что «впервые в современной истории Йемен стал ареной столкновений, имеющих сектантские корни» [Там же: 66].

Таким образом, Йемен можно отнести к числу тех мусульманских стран, в чьей политической, общественной и культурной жизни исламский фундаментализм давно стал повседневностью.

Первое упоминание исламского фундаментализма в йеменской художественной литературе относится, впрочем, лишь к началу XXI в. Пионером в этом отношении стал известный новеллист и романист Ваджди аль-Ахдал (р. 1973), творчеству которого присущи черты эстетики постмодернизма, в первую очередь, использование так называемой «тотальной» пародии. Его первый роман-пародия «Горные челны» (Кавариб джабалий-йа, 2002) был охарактеризован консервативной критикой как копирующий все моральные и религиозные устои йеменского общества и вызвал громкий общественный скандал. Вскоре после выхода романа имам главной мечети йеменской столицы в своих выступлениях по радио и телевидению объявил аль-Ахдала безбожником, после чего остальные представители духовенства обрушили на писателя град проклятий. Преследования со стороны властей и угроза смерти от рук исламских фундаменталистов заставили аль-Ахдала скрываться за границей.

Первая же сцена в романе в карикатурном ключе изображает происходившие в Йемене в начале 2000-х годов стычки между представителями светской оппозиции и членами исламистских группировок:

«Бородатые молодые люди карабкаются по лестницам и отдирают плакаты со светскими лозунгами, прилепленные на каменные стены Баб-эль-Йемен»¹.

¹ Баб-эль-Йемен — старинные ворота Саны, символ йеменского традиционализма.

Безбородые и безусые молодые люди спускаются на веревках со стен Баб-эль-Йемен, чтобы прилепить светские лозунги поверх исламистских.

Сначала молодые люди испытывают свои боевые навыки забавным образом, сбивая лестницы и обрывая веревки, потом дело принимает жуткий оборот, с убитыми и ранеными, и побеждает третий лозунг — лозунг, обагрённый кровью, смысл которого неясен.

Полицейские оцепляют Баб-эль-Йемен, предварительно убедившись в том, что все убийцы разбежались» [аль-Ахдаль 2002: 9].

Резкой пародией на массовые уличные акции исламистов и на сплоченность их рядов служит следующий пассаж в романе:

«На следующий день исламистская группировка устроила в квартале Баб-эль-Йемен массовое празднование по поводу казни университетского профессора-вероотступника.

Лидер группировки, обладающий разумом, похожим на пещеру пещерных людей, объявил с трибуны, которую его сподвижники установили на стене Баб-эль-Йемен, свою фетву², признающую лидера светской оппозиции безбожником и говорящую о необходимости его наказания по законам веры, а именно его казни, в том случае, если он не принесет покаяния при свидетелях.

Все вокруг гудело от исламистов, их надрывных громкоговорителей и их смехотворных речёвок. По мере того как лидер исламистов вещал о безбожниках и призывал к расправе над врагами, его сподвижники вливались один в другого, так что скоро их число уменьшилось с десятков тысяч до одной тысячи, затем до пятисот, и продолжая сливаться, они превратились, наконец, в одного человека.

Когда же этот человек увидел, что остался один, он засунул голову себе в зад, который стал постепенно его всасывать: сначала всю голову, затем шею, затем правое плечо и всю руку, затем левое плечо и всю руку, затем грудь, живот, правое бедро и всю ногу, левое бедро и всю ногу, и вскоре человек полностью исчез!» [аль-Ахдаль 2002: 39–40].

² Фетва — суждение религиозного авторитета по определенному вопросу.

Пародией на манеру поведения исламских фундаменталистов в частной жизни является в романе следующий рассказ о старшем брате Саиды, главной героини:

«Старший брат взял на себя управление семьей, погрязшей в нищете и долгах, и велел всем молиться пять раз в день в положенное время, а также один раз ночью, после утренней молитвы читать Коран в течение примерно часа, запретил им смотреть телевизор, слушать музыку и песни и заставил их в течение дня внимать религиозным проповедям и лекциям, записанным на аудиокассету.

В страхе перед его силой, не желая быть избитыми, все подчинились его приказам — все, кроме Юханса, который был на год младше Саиды.

Юханс отказался одеваться в укороченный балахон³ и продолжал носить брюки и рубашку, а также не оставил своего любимого занятия — рисования, несмотря на то что старший брат вынес фетву, запрещающую рисование живых существ.

Однажды старший брат сказал Юхансу, что убьет его, если тот не будет ходить пять раз в день на молитву в мечеть. Из-за своего упрямства и ненависти к самоуправству старшего брата Юханс вообще перестал молиться, о чем заявил всем с решительностью и вызовом. Тогда старший брат просто решил наказать Юханса как вероотступника и, предварительно заставив его каяться в течение трех дней и ночей, сжег его живьем в подвале, не обращая внимания на мольбы и вопли женщин» [аль-Ахдалъ 2002: 49–50].

Личные проблемы, вызванные скандалом вокруг «Горных челнов», не испугали аль-Ахдаля, и свой жесткий, ироничный стиль он сохранил и в следующих романах. К теме исламского фундаментализма писатель обратился вновь в романе «Философ аль-Карантины» (Файласуф аль-Карантина, 2007), объединившем в себе черты сатирической притчи, пародии на антиутопию и политического детектива. Подобно тому как в свое время Дж. Ору-

³ Укороченный балахон — одеяние, популярное среди исламских фундаменталистов.

элл изобразил советское общество в виде зверофермы, аль-Ахдаль в «Философе аль-Карантины» изобразил современный Ближний Восток в виде кладбища, населенного могильными червями, которыми правит Большой Кахтани, последователь основателя рамлийского мазхаба⁴ Ибн Зеймы. При этом описываемый в романе мир имеет абсолютно все черты мира людей, со всеми его общественными и политическими институтами.

Перипетии судьбы главного героя, червя-философа, тесно связаны с происходящими на кладбище Зейма общественно-политическими событиями, пародирующими события, в действительности происходившие в арабо-мусульманском мире в последние десятилетия. Здесь писатель весьма конкретен: он пародирует и продолжающийся на Ближнем Востоке конфликт идей глобализма и традиционализма, и развитие исламского радикализма, происходившее при косвенной поддержке США, и последующее обращение фундаменталистов против Запада, и теракт 11 сентября 2001 г. в США, и вторжение американцев в Ирак и Афганистан.

В одном из пассажей романа аль-Ахдаль в пародийном свете изображает образовательную деятельность исламских колледжей и то мировоззрение, которое они формируют у учащихся. Главный герой рассказывает о своем отрочестве, проведенном в доме дяди, где его постоянно мучил голод, и о последующей учебе в одном из исламских колледжей:

«Утром жена дяди обнаружила последствия моего ночного набега на кухню и завопила так, будто потеряла отца: Горе, о горе! Дядя так отлупил меня пластмассовым жгутом, что у меня до сих пор бегут мурашки по спине, когда я вспоминаю эти обжигающие удары. Через неделю после этого случая дядя сдал меня в религиозный колледж, в котором преподавались в основном лишь принципы рамлийского мазхаба, если не считать одной книги по грамматике, кажется, комментария Ибн Акыля к “Альфии” Ибн Малика. Средства этому колледжу выделял из собственного кармана Большой Кахтани, лично контролируя его деятельность. В аудиториях колледжа взра-

⁴ Мазхаб — религиозно-правовое учение в исламе; «рамлийский» мазхаб является плодом фантазии автора.

щивались проповедники рамлийского мазхаба, чье воспитание с молодых ногтей строилось на абсолютной вере в истинность учения, которому они следовали. Каждый, кто оканчивал колледж, был полон отвращения и ненависти ко всему, что расходится с его верой, и был готов, не моргнув глазом, пустить кровь любому, кто с ним не согласен. В этом колледже мой разум, постепенно затвердевая, превратился в камень, и я стал адептом самых экстремистских идей. Чертой моих речей и поступков стал консерватизм, моим страстным желанием в то время было начать джихад против неверных, резать им головы и по возможности умереть за это правое дело. Мое сердце переполнялось яростной враждебностью по отношению к каждому белолицему или желтолицему человеку, появлявшемуся перед моим взором. Когда я видел кого-то из таких людей, первой мыслью, приходившей мне в голову, было убить его где-нибудь в безлюдном месте, затем отрезать какую-нибудь часть его тела и отправить ее почтой на адрес посольства его страны. У меня появился шанс, когда один комитет начал набирать добровольцев для участия в войне против неверных на кладбище аль-Бухар, и я тешил себя надеждой на то, что смогу поехать туда и перейти там от слов к делам, реализуя свои кровожадные устремления. Естественно, в то время я не понимал, что к джихаду меня зовет не что иное, как сидящий в глубинах моей души зверь, ожидающий любой возможности, чтобы проявить себя. Мое религиозное чувство было просто облачением этого кровожадного зверя, придающим ему вид зеленой птицы, посланной из рая, чтобы вести меня путем праведным. В то время я был абсолютно уверен в том, что кровь и плоть убитых врагов являются ключом к вратам рая. Что же это был за рай, если его владыкой я мог представить одного лишь дьявола! Но к счастью, комитет отказал мне по причине моей физической непригодности: я был тщедушен, бледен, а мое лицо было настолько несчастным, что при внимательном взгляде на него любой человек готов был расплакаться от жалости. Отказ комитета я воспринял как острый нож в сердце, после него я почти перестал общаться со своими товарищами, пребывая в горестном уединении. В голову мне стали приходиться опасные мысли, я начал усиленно размышлять над планами совершения террористи-

ческих актов внутри страны, которые я бы мог выполнить сам, без чьей-либо помощи. Со свирепым рычанием я тряс кулаком в воздухе и клялся в одиночку уничтожить столько неверных, сколько не смогла бы уничтожить тысяча моджахедов. Но в течение долгого времени я продолжал колебаться и не мог принять окончательного решения: какой-то тихий внутренний голос советовал мне не спешить и подождать. И в ходе этой тяжелой внутренней борьбы, когда я делал один шаг вперед и затем отступал на шаг назад, я вдруг получил известие о том, что Министерство по делам религии включило меня в состав делегации имамов мечетей, которым предстояло отправиться на кладбище Европы для преподавания там правил молитвы. Мне стало не по себе оттого, что я должен буду уехать с кладбища Зейма в официальную командировку, не совершив того, чем я бы мог заслужить подобную честь. И в вечер перед отъездом я решил. Купив четыре килограмма крысиного яда, под покровом ночи я прокрался в большой жилой комплекс, населенный белолицыми безбожниками, и по длинной железной лестнице стал карабкаться на крышу. Из-за высокой влажности воздуха лестница была скользкой, и несколько раз я едва не сорвался. Наконец, я добрался до цистерны с водой, на всякий случай обошел ее кругом, и затем с восторгом высыпал в нее крысиный яд, будто изливая в тихие воды этого озера все свои внутренние комплексы, всю свою желчь, все свои страдания и горести» [аль-Ахдаль (рукопись): 20–21].

Забавен в романе пассаж, в котором аль-Ахдаль дает карикатурное объяснение радости исламистов, а также всех тех на Ближнем Востоке, кто испытывает неприязнь к США, по поводу теракта 11 сентября. В отчете, представленном одной медицинской организацией кладбища Гамбургер относительно фаллофобии духовного лидера исламистов Мут'ыба аль-Мады, предполагаемого вдохновителя теракта, говорится:

«Когда мы всерьез рассматриваем фаллофобию как психологический комплекс всех восточных народов, страдающих от всестороннего превосходства западной цивилизации, мы отмечаем, что эти народы опасаются за свою идентичность,

обычаи, традиции и религиозные убеждения, которые могут быть подвергнуты насилию со стороны более сильной, превосходящей цивилизации. Таким образом, мы полагаем, что любой представитель восточных народов в той или иной степени страдает от фаллофобии и в течение всей своей жизни опасается морального насилия над собой со стороны могущественной западной цивилизации. По этой причине все представители восточных народов с восторгом восприняли свое освобождение от комплекса фаллофобии, пусть даже временное, когда увидели, как башины Всемирного торгового центра на Манхэттене рушатся под ударами самолетов и падают, охваченные огнем, как два отрезанных фаллоса, истекающих кровью. Тайное ликование восточных народов, таким образом, было обусловлено их ложным представлением о том, что Запад подвергся кастрации» [Там же: 141].

Что касается первого в йеменской литературе реалистического образа исламского фундаменталиста, то им, по-видимому, стал один из персонажей повести «Древесная война» (Харб аль-хашаб, 2003) аденской писательницы Хинд Хейсам (р. 1987). Написанная в манере, напоминающей своей строгостью документальную, повесть представляет собой хронику кровной вражды между двумя родами в одной из южнойеменских провинций. Описание кровавых подробностей этой истории оказалось возможным потому, что в качестве героя-повествователя писательница выбрала не женщину (женщины не участвуют в вооруженных столкновениях), а молодого человека, непосредственного участника событий, в четырнадцатилетнем возрасте застрелившего главу враждебного рода. По воле случая в юности он становится близким другом Махера, своего сверстника, внука застреленного им человека. В дальнейшем судьба их разводит, поскольку родственники главного героя отправляют его из Южного Йемена в Северный — с целью уберечь его от кровной мести. Именно в Северном Йемене спустя годы, будучи уже преподавателем университета Саны, он вновь встречает Махера и узнает о том, как складывалась судьба его приятеля с момента их расставания. Вот что он рассказывает:

«На самом деле, Махер первым уехал из Адена. Он отправился в Афганистан. Не думаю, что он в действительности

принимал участие в боевых действиях или какой-то пропагандистской работе, но так или иначе он там побывал. Он пробыл там два года, а потом вернулся — длинным окружным путем, так что последним штампом в его паспорте на момент его прибытия в аэропорт Саны был штамп Германии. В Санае он не стал терять времени и сразу поступил в университет, чтобы завершить свое высшее образование. После окончания он стал преподавателем университета, а затем имамом мечети — не знаю точно, какой именно, хотя каждый четверг студенты договаривались о том, чтобы на следующий день встретиться в этой мечети и послушать проповедь «доктора» Махера Абд аль-Ваххаба, или, возможно, «шейха» Махера Абд аль-Ваххаба. По правде говоря, эта тема мне не особенно интересна, поэтому я не помню ее деталей. Сам Махер ни о чем мне не рассказывал, но многие другие люди сообщали мне все в подробностях, хотя я их об этом не просил. Махер стал одним из очень влиятельных шейхов, одним из самых популярных профессоров университета — для тех студентов, кто разделял его идейные взгляды или был к ним близок. А таких студентов было много, и влияние их было очень большим.

Когда был взорван эсминец «Коул», Махера арестовали, но через три дня освободили. У него имелись связи с теми, кто тогда был арестован по подозрению в терроризме, но практически он перестал с ними общаться еще в 1993 году, как он мне сам сказал. А десять лет — срок, конечно, немалый.

<...>

Махер пришел ко мне домой неожиданно и без лишних предисловий заявил:

— Ты должен отказаться от своих слов по поводу палестинского вопроса!

— Почему?

— Некоторые студенты тебя ненавидят и считают агентом Запада. А теперь, после того, что ты сказал в своей последней лекции, тебя стали ненавидеть все студенты университета. Некоторые из тех, кто считает тебя агентом, могут использовать эту ситуацию и устроить против тебя какую-нибудь экстремистскую акцию, может быть, даже убить тебя.

— Я не откажусь от своих слов.

— Тебе придется. Твоя позиция очень вредит моему авторитету среди моих учеников.

— Ты хочешь сказать, среди твоих последователей?

— В данном случае это неважно. Важно то, что мой авторитет под угрозой.

— Ты можешь просто сказать, что незнаком со мной. Я тебя, конечно, пойму. Более того, я считаю, что тебе не следовало показывать всем, что мы знакомы, когда мы встретились в мечети.

— Как тебе не стыдно! Ты хочешь, чтобы я отказался от нашей дружбы?! За кого ты меня принимаешь?! Я не отрекусь от своих друзей даже под страхом смерти!

— Правда?

— Абсолютно! А иначе почему мы до сих пор дружим, хотя твои политические взгляды и идейные убеждения делают тебя главным врагом для моих учеников и товарищей? Многие из них требовали, чтобы я разорвал отношения с тобой, но я категорически отказался! И знаешь, почему? Потому что мы — друзья! И я надеюсь, что это заставит тебя понять...

— Понять что? И что это за товарищи, о которых ты говоришь?

— Неважно, кто мои товарищи. Повторяю, возьми свои слова обратно, иначе тебя убьют! За тобой уже охотятся.

— Я не возьму своих слов обратно! И я не агент Запада! Откуда у вас взялась такая идея?!

— Из твоих странных взглядов и из твоей сомнительной репутации, дружище! Но сейчас это не имеет значения. Главное, чтобы ты отказался от своих слов, пока тебя не убили или не сделали чего-нибудь другого...

— Я не откажусь от своих слов!

— Тогда я сам тебя убью!» [Хейсам 2003: 92–95].

Это конфликт между старыми друзьями разрешается в повести неожиданно: вскоре Махера убивают родственники главного героя, не забывшие давнюю кровную вражду между двумя родами. Судьба самого героя также предрешена — его ждет «ответная» смерть.

К теме исламского фундаментализма обратился и Мухаммед аль-Гарби Амран (р. 1958), новеллист и романист, в творчестве

которого так же, как и в творчестве аль-Ахдаля, наблюдается тяготение к постмодернистской пародии. В рассказе «Черный минарет» (Манара сауда') из одноименного сборника (2004) писатель в карикатурном виде изобразил характер типичных акций исламистов, борьбу между различными исламистскими группировками за влияние, а также отсутствие понимания сути этих акций и этой борьбы обычными гражданами. Вот начало этого рассказа:

«Лучи солнца над Дамаром⁵. На улице, ведущей к санаанскому шоссе, прохладно. Минарет похож на очень высокую женщину, закутавшую свой стройный стан в черную каменную абая⁶. С минарета доносятся голоса. Прохожие смотрят вверх, ища глазами источник звука. На верхней террасе появился силуэт человека. Взоры сосредоточились на нем. Он смотрит на людей сверху. Вокруг мечети Бир-Хабут собралась толпа. За парапетами крыши соседних домов появились женщины. Тысячи глаз наблюдают за террасой черного минарета. Движение автомобилей на улице остановилось. Все в недоумении.

— Что тут происходит?

— Минарет запускают в космос...

— Шутишь?

— Нет... Видишь, там космонавт... С людьми прощаются...

На нижней террасе минарета появился еще один. Его было хорошо видно. Лицо, заросшее бородой, ослепительно белая одежда. Он стал кричать, двигаясь по террасе:

— Во имя Аллаха! Благословение посланнику Аллаха! Слушайте, люди! Мы — последователи священного наследия! Положившись на Всевышнего, мы объявляем, что накажем тех, кто нарушает законы Всевышнего! В этот день и в этот час мы приведем в исполнение наказание (такого-то) и (такого-то), которые были уличены в преступной гомосексуальной связи! Они уже признались, что в течение многих лет живут как супруги! И сознались, что нарушили законы Всевышнего!

⁵ Дамар — административный центр одноименной провинции Йемена.

⁶ Абая — арабская женская верхняя одежда.

Мы приведем наказание в исполнение, да поможет нам Всевышний!

Народ зашумел. “Аллаху акбар! Хвала Всевышнему!” По толпе прошел шепот.

Появились еще бородатые люди, стали махать руками, приветствуя толпу. Они теснились на верхней террасе минарета, удерживая двоих, облаченных в черные одежды. Стало жутковато.

Первый полетел с террасы вниз. Разнесся вопль. Вспорхнули стаи испуганных голубей. Глаза встретились с глазами. Болтающиеся в воздухе руки и ноги, попытка ухватиться за воздух, переворот, удар о нижнюю террасу минарета, еще мгновение, удар о мостовую.

Толпа пришла в движение. Хвалы Всевышнему смешались с плачем. Повеяло духом смерти.

Настала очередь второго. Он вцепился в одного из бородачей. Его ударили по рукам. Несколько минут борьбы, и он полетел вниз. Беззвучное вращение в воздухе, удар о мостовую со звуком лопнувшей автомобильной камеры.

Началась суматоха. Один из упавших попытался подняться. Лицо, залитое кровью. Бессознательные движения. Нижняя часть тела раздроблена. Все в крови. Булькающий фонтан крови из темени. Второй — просто всмятку. Голова, руки, ноги — каша из кровавых лохмотьев.

Вдруг прогремели выстрелы. И крики: “Аллаху акбар! Хвала Всевышнему!” Толпа стала рассеиваться, когда прибыла большая группа людей, вооруженных автоматами и громкоговорителем: “Мы — последователи Скрытого предписания! Мы пришли освободить мечеть и очистить ее от скверны!”

Началась стрельба. Те, кто находился в мечети и на террасах минарета, заняли оборону. Перестрелка продолжалась четыре часа. Улица опустела, лавки прекратили торговлю.

Версий произошедшего было много. Одна из версий гласила, что две религиозные группировки вступили в борьбу за контроль над мечетью и что двое сброшенных с минарета — это имам мечети и его сподвижник, принадлежавшие к группировке “Скрытое предписание”. По другой версии какие-то люди изнасиловали ребенка, а потом избавились от него, сбросив с минарета. Согласно третьей версии сброшенные были не

двумя мужчинами, а мужчиной и женщиной. Женщина забеременела от любовника, за что ее и казнили вместе с пойманным соблазнителем. Местная же газета опубликовала свою версию, согласно которой двое мужчин, казненных членами группировки “Праведное наследие”, принадлежали к группировке “Скрытое предписание”. Вторая группировка ранее вышла из состава первой, что стало причиной разгоревшегося между ними конфликта, который привел к многочисленным жертвам в ходе их борьбы за установление контроля над мечетями» [Амран 2004: 20–23].

Тему исламского фундаментализма затронул и йеменский прозаик Хабиб Сарури (р. 1956) в романе «Птица разрухи» (Та’ир аль-хараб, 2005). Писатель, постоянно проживающий во Франции и являющийся ее гражданином, демонстрирует «западный» взгляд на традиционно бесправное положение женщины в йеменском обществе, которое, по его мнению, в результате деятельности исламистов стало еще более бесправным. Главного героя романа, йеменца, проживающего во Франции, внезапно покидает супруга-йеменка — после десяти лет не совсем счастливой семейной жизни. В поисках супруги герой отправляется в Йемен, где сталкивается с реалиями современной йеменской жизни: чудовищными беззакониями, нищетой населения, детской проституцией и т.п. В следующем пассаже писатель устами своего героя сравнивает то, какими он увидел аденских женщин в 1990-е годы, с тем, какими он их видел в годы своей юности, во времена южнойеменского социализма:

«Вот стаи женщин, закутанных в черные балахоны и плотные вуали, позволяющие видеть только их глаза. Глядя на эти балахоны и вуали, испытываешь злость, страх и боль. Некоторые вуали закрывают лицо полностью, вместе с глазами, так что женщина рискует врезаться в первый же попавшийся на пути фонарный столб или попасть под проезжающий автомобиль. В этой ужасной летней влажной жаре ты готов содрать с себя хлопчатобумажную майку, и даже собственную кожу — настолько невыносима эта природная раскаленная соковыжималка, где температура достигает сорока градусов в тени, а влажность превышает девяносто процен-

тов. А эти женщины с ног до головы закутаны в балахоны, вуали, лицевые маски и плотные черные перчатки — как будто они какие-нибудь полярники. Кто заставил их выносить эти страдания? Какая садистская фетва принудила их вести столь нечеловеческий образ жизни? Издавать этот неотвязный запах, представляющий собой отвратительную смесь запаха разлагающегося пота, закисших благовоний и дешевых духов? Тебя охватывает чувство горького разочарования: в юности ты постоянно мечтал о “женской революции”, необходимой для спасения этой несчастной, измученной, беспомощной страны, и вот эти женщины на твоих глазах сами принимают рабство и унижение, не известные и во времена первобытного человека! В приступе раздражения и неприятия так и хочется сказать: да пропади они пропадом! Тот, кто принимает подобное унижение, его и достоин! Потом раздражение понемногу стихает, злость смягчается. Ты вдруг понимаешь, что когда уезжал из этого города, женщины здесь ходили по большей части в открытой одежде, девочки учились в школах вместе с мальчиками. А теперь, когда ты вернулся, они кутаются во всю эту черную дрянь. Вот беда так беда! С иронией вспоминаешь, что кто-то когда-то говорил о “необратимости прогресса”. Ему бы стоило лучше сказать о необратимости мерзости и необратимости трагедии!» [Сарури 2005: 142–143].

В условиях вопиющей культурной, социальной и экономической отсталости Йемена возмутительной представляется писателю манера деятельности нынешних мусульманских проповедников:

«Четыре репродуктора, расположенные на большом расстоянии один от другого в центральной части квартала и связанные длинными проводами с минаретом соседней мечети, вещают на весь город молитвы и проповеди. Проповедник поучает людей среди бела дня. О чем же он говорит? О голоде? Нет. О нищете? Тоже нет. О том, что простого человека грабят и унижают? О коррупции, которая пронизала эту страну насквозь, сверху донизу? О бесконечных перебоях в водо- и электроснабжении? Нет! О секс-туризме и детской проститу-

ции? Нет! О самых жалких в мире системах здравоохранения и образования? О самых низких в мире показателях социально-экономического развития? Нет! О чем же, в таком случае, он говорит в своей проповеди? О губной помаде! Представьте себе! О том, как правильно бить жену, если она красит губы помадой! Он советует использовать плеть. А наносит удары рекомендует только по участку тела, расположенному между шеей и ступнями. Бить плетью по лицу он не рекомендует. Какая удивительная человечность!» [Там же: 162].

Йеменская новеллистка и романистка Надия аль-Каукабани (р. 1968), критикуя в своем романе «Всего лишь любовь» (Хубб лейса илля, 1996) культурную отсталость нынешнего Йемена в целом, коснулась и темы влияния исламских фундаменталистов на национальную систему образования. Учеба и работа героини романа в университете Саны заставляет ее испытать на себе то давление, которое на студенческое сообщество и на всю университетскую жизнь оказывают исламисты:

«В момент озарения декан факультета согласился устроить для студентов выпускного курса, проявивших себя в учебе и общественной жизни, развлекательную поездку. И куда! В Аден! Я говорю, в момент озарения, поскольку подобное мероприятие в то время было уже почти невозможным. Большинство студентов уже были убежденными фундаменталистами, и совместная поездка юношей и девушек куда-либо представлялась им недопустимой и греховной. Особенно, если поездка на несколько дней» [аль-Каукабани 2006: 57].

Трехдневная экскурсия лучших студентов в Аден вызвала среди учащихся-исламистов бурю негодования:

«В факультетской мечети, после полуденной молитвы они выслушали длинную проповедь, темой которой стала наша поездка. Каждую мелочь, связанную с этой поездкой, они раздули до невероятных размеров, назвав саму идею поездки преступлением, а совместное участие в ней студентов и студенток — ужасным грехом. Они сочинили невероятную ложь о программе экскурсии, <...> в которой, якобы, творились та-

кие вещи — созданные их больным воображением и косным сознанием — какие нормальным людям даже в голову прийти не могут. Придумать их способен лишь тот, чей жизненный кругозор ограничен областью пупка и того, что находится ниже».

<...>

Поездки, подобные этой, большие не повторялись. Даже поездки, необходимые для студентов некоторых отделений, таких как отделения археологии и геологии, стали крайне редкими, и если студенты куда-то и выезжали, то куда-нибудь недалеко, на пару часов. Естественно, после всего этого мне стало окончательно ясно, что “золотой век” университетского образования, каким можно назвать семидесятые и даже первую половину восьмидесятых годов, большие уже не повторится» [Там же: 68–69].

Поведенческий портрет исламского фундаменталиста, подобный тому, какой представила Хинд Хейсам в повести «Древесная война», нарисовал уже упомянутый выше Мухаммед аль-Гарби Амран в романе «Красный манускрипт» (Мусхаф ахмар, 2010). Роман был задуман как реалистическая национальная эпопея, проливающая свет на некоторые темные стороны послереволюционной истории Йемена — с 1977 по 2006 г. Текст романа составляют письма главной героини, неофициальный муж которой по имени Таб'а в свое время был активным участником Национально-демократического фронта. Письма эти героиня адресует — но не отправляет — своему сыну, который уехал на учебу в Ирак в 2000 г., затем перестал выходить на связь с матерью и вернулся в Йемен лишь через шесть лет убежденным фундаменталистом. В письме, завершающем роман, героиня, уже знающая, что имя ее исчезнувшего из дома сына фигурирует в списке разыскиваемых террористов, вновь обращается к нему, рассказывая о том, как строились их отношения после его возвращения из Ирака:

«Я сказала тебе, что к нам придет Шахнама, и что она хочет с тобой познакомиться. Ты отвернулся. Я рассказала тебе, кем для меня является Шахнама, что она — единственная, кто был со мной все это время, как она шла на риск, продолжая разыскивать твоего деда, как она помогла мне в делах нашего кружка. Ты сказал:

— Это не значит, что я буду с ней знакомиться. А тем более здороваться. Верующая женщина открывает свое лицо только перед своими домочадцами. И не разговаривает с посторонними.

— Но она же подруга нашей семьи!

— Между нами есть различие. Вы — женщины, а я — мужчина.

В тот момент я поняла, что передо мной человек, которого я не понимаю.

Ты сказал:

— Любой из нас, кто не предал себя Всевышнему, предает свое тело адскому пламени. Женщина должна соблюдать благочестие, а не жить, как жили в эпоху безверия. Женщина не должна выходить из своего дома, кроме случаев крайней необходимости.

<...>

С каждым новым днем я все больше понимала, что совершенно не знаю тебя. Твое властное поведение пугало меня. Ты постоянно высказывал свои представления о характере отношений человека с Богом, отношений с теми, кто тебя окружает. Слава Богу, что я не отдала тебе мои письма сразу. Мне страшно представить, что эти письма окажутся в твоих руках. Я задумала их сжечь. Мне кажется, ты чужой для меня человек. Ты — не мой сын, уехавший от меня много лет назад.

Мне захотелось, чтобы мы поехали в Аден повидаться с Таб'ой. Это вызвало у тебя гнев:

— Ты — моя мать. А об этом человеке я не хочу даже слышать.

— Но он твой отец!

— Мой отец — тот, кто любит Всевышнего. И стремится обрести его милость.

— Я думала, что когда ты вернешься, мы съездим к нему.

— Если ты уважаешь своего сына, больше не поднимай эту тему!

<...>

Не знаю, как так случилось, что я стала в твоих глазах грешницей. Я не знала, что мне делать. Ты запретил мне выходить из дома. Запретил общаться со знакомыми. Заставил изменить образ жизни, стиль одежды, манеру говорить, круг

общения. Велел мне разорвать отношения со старыми подругами. Непререкаемым тоном, с каменным лицом ты отдавал мне свои приказы. Мои воля и разум были скованы страхом. Такого страха и ощущения собственной слабости я не испытывала никогда прежде.

По твоей воле единственными звуками, которые я слышала днем и ночью, были проповеди, записанные на аудиокассету. Телевизор ты просто выбросил. И телефон тоже.

<...>

Как-то вечером ты потребовал от меня покаяния. На основании фетвы, которую ты сам же и вынес. Ты сказал, что тот, кто не покается, не изменит свою жизнь, не встанет на путь веры, будет изгнан из человеческого общества. Или понесет наказание по законам веры. Я была уверена, что ты меня просто хочешь напугать, что в сыновнем сердце не может быть такой жестокости. Я сказала:

— Разве Рай не под ногами матерей?

— Под ногами.

— Зачем же ты говоришь мне все эти обидные вещи?

— Это не я говорю. Это говорит Бог, который всех нас создал.

— Оставь меня в покое.

— Если я оставляю в покое мать-грешницу, ее грехи лягут на меня перед лицом Божьим.

— Я возьму их на себя.

— Бог не позволит тебе этого. Я не хочу отвечать за тебя перед Всевышним в день страшного суда.

— Сын, я не хочу, чтобы ты сам мучился и мучил меня.

— Мучаешься ты! И должна покаяться! И выполнять Божьи предписания.

— Я сама за себя отвечу перед Богом!

— Мама, покорность Всевышнему заключается не в словах! Она заключается в делах!

В тот момент я поняла, что наш разговор зашел в тупик. И что моя жизнь в опасности. И что ты веришь во все то, о чем говоришь. И что ты уверен в том, что Бог только на твоей стороне» [Амран 2010: 340–344].

Завершая рассмотрение изображения исламского фундаментализма в художественной прозе Йемена, можно сделать некоторые

выводы по тем основным вопросам, которые интересовали участников проекта «Исламизм в арабской литературе и кинематографии». Таких вопросов, как представляется, три: это степень присутствия темы исламского фундаментализма в арабских национальных литературах, степень негативности отношения писателей к исламскому фундаментализму и степень глубины их проникновения в социокультурные и психологические причины этого явления.

Что касается первого вопроса, то среди изученных нами двадцати четырех произведений большой прозы (романов и повестей) и двадцати трех сборников рассказов, опубликованных йеменскими авторами начиная с 2002 г. (т.е. с первого упоминания в йеменской прозе исламистов — в романе аль-Ахдаля «Горные челны») и посвященных жизни современного Йемена, лишь пять романов, одна повесть и один рассказ имеют эпизоды, напрямую связанные с исламским фундаментализмом.

В качестве объяснения столь, казалось бы, несущественного присутствия темы исламского фундаментализма в современной йеменской прозе — учитывая повседневно оказываемое им влияние на жизнь страны — можно, очевидно, привести мнение вышеупомянутого Джабера Асфура о причине крайней эпизодичности образа исламского экстремиста в арабской литературе вообще. «Я полагаю, — говорит критик, — что распространенность этого типажа [в жизни] не обязательно означает то, что романисту он хорошо знаком. Ведь в жизни очень много распространенных типажей, которые нам известны только внешне и в чей внутренний мир мы по-настоящему не заглядываем. Есть очень много привычных типажей, которые вообще не привлекают к себе внимания романиста — возможно, из-за того, что стали в каком-то смысле повседневными. Это такие типажи, отсутствие интереса к которым со стороны большей части романистов, уже само по себе является показательным» [‘Асфур (<http://www.ahram.org.eg/Archive/2003/6/23/WRIT1.HTM>)].

Уместно привести и мнение египетского романиста Йусуфа аль-Ку‘айида о причине игнорирования арабской прозой темы исламистского терроризма: «У нас, писателей, не хватало смелости касаться темы терроризма — точно так же, как мы опасались критиковать государство и его политику» [Хамзави (<http://www.almassae.press.ma/content>)]. Применительно к социально-политическим условиям современного Йемена это мнение египетского

писателя выглядит достаточно обоснованным: Ваджди аль-Ахдаля, как мы уже сказали, после выхода романа «Горные челны» вынужден был бежать из страны, спасаясь от преследования со стороны властей и исламистов, а Мухаммед аль-Гарби Амран сразу после публикации «Красного манускрипта» был снят с должности вице-мэра йеменской столицы без какого-либо объяснения причин.

Опасение стать объектом преследования со стороны исламистов обусловлено тем, что ни один представитель йеменской творческой интеллигенции не может писать об исламистах иначе, чем в негативной тональности. Конфликт идеологии фундаментализма и светской культуры предопределен их имманентно противоположным отношением к вопросу свободы творчества и имеет в арабских странах уже почти вековую историю. В Йемене этот конфликт начался примерно три десятилетия назад и с каждым годом лишь набирал остроту. Рассмотренные выше сюжеты из произведений йеменской прозы свидетельствуют о крайне негативном отношении писателей ко всем проявлениям исламистской идеологии, выражающемся, в частности, в полном соответствии созданных ими образов фундаменталистов тому стереотипу, который существует в странах Запада. Более того, изображение проявлений исламского фундаментализма в романах Ваджди аль-Ахдаля имеет столь вызывающе карикатурный характер, что выглядит порожденным скорее западной исламофобией, чем «внутренним» конфликтом между арабской интеллигенцией и исламистами.

Из рассмотренных выше произведений йеменской прозы исламский фундаментализм является центральной темой лишь в рассказе Мухаммеда аль-Гарби Амрана «Черный минарет», в большинстве же случаев он не составляет даже самостоятельной сюжетной линии. В этих произведениях представлен практически полный спектр внешних проявлений исламистской идеологии как в общественно-политической, так и в частной жизни, но только в романе Ваджди аль-Ахдаля «Философ аль-Карантины» показан — хотя довольно поверхностно — процесс формирования у человека исламистских убеждений. Ни в одном из этих произведений не показан внутренний мир исламского фундаменталиста, поскольку он, по-видимому, не только не знаком писателям, как об этом сказал Джабер Асфур, но, скорее всего, даже не стоит в их глазах ни малейшего интереса.

Библиография

- аль-Ахдаль Ваджди*. Кавариб джабалийя (Горные челны). Сана: Марказ 'Убади ли-д-дирасат ва-н-нашр, 2002.
- аль-Ахдаль Ваджди*. Файласуф аль-Карантина (Философ аль-Карантины) (рукопись).
- аль-Каукабани Надия*. Хубб лейса илля (Всего лишь любовь). Каир: Дар Мирит, 2006. С. 57.
- '*Амран Мухаммед аль-Гарби*. Манара сауда' (Черный минарет). Сана: Марказ 'Убади ли-д-дирасат ва-н-нашр, 2004.
- '*Амран, Мухаммед аль-Гарби*. Мусхаф ахмар (Красный манускрипт). Бейрут: Аль-Каукаб, Рийад ар-Раййис ли-ль-кутуб ва-н-нашр, 2010.
- '*Асфур Джабер*. Муваджхат аль-ирхаб: кыра'ат фи-ль-адаб аль-'араби аль-му'асыр (Столкновение с терроризмом: исследование современной арабской литературы). Бейрут: Дар аль-Фараби, 2003.
- Асфур Джабер*. Аль-Мутатарриф ад-дини фи-р-ривайа аль-'арабийя (Религиозный экстремист в арабской литературе) (<http://www.ahram.org.eg/Archive/2003/6/23/WRIT1.HTM>).
- Сарури Хабиб Абдуррабб*. Та'ир аль-хараб (Птица разрухи). Сана: Му'ассасат аль-'Афиф ас-сакафийя, 2005.
- Серебров С.Н.* Йемен на пороге гуманитарной катастрофы (к событиям в горах Саады) // Восток (Oriens). 2008. №5. С. 66–79.
- Хамзави ат-Тахер*. Халь кассара аль-адаб аль-'араби фи мутаба'ат мауду' аль-ирхаб ибда'ийан? (Является ли рассмотрение темы терроризма в арабской художественной литературе неполноценным?) (<http://www.almassae.press.ma/content>).
- Хейсам Хинд*. Харб аль-хашаб (Древесная война). Сана: Марказ 'Убади ли-д-дирасат ва-н-нашр, 2003.
- Dresch Paul*. A History of Modern Yemen. Cambridge, 2000.
- Islamism in Arab Fiction and Film (<http://www.lancaster.ac.uk/fass/projects/islamism/index.htm>)
- Hafez Sabry*. The Novel, Politics and Islam. Haydar Haydar's Banquet for Seaweed // New Left Review 5, September-October 2000. P. 117–141;
- Musawi Muhsin Jasim*. Islam on the Street: Religion in Modern Arabic Literature. Rowman & Littlefield, 2009.
- Snir Reuven*. Modern Arabic Literature and Islamist Discourse: 'Don't Be Coolness, Don't Flutter Safety' // Journal of Arabic and Islamic Studies 5 (2003–2004). P. 78–123.