

П.В. Алексеев

Томский государственный университет

**«Le Coran» Савари как источник
«Подражаний Корану» А.С. Пушкина**

*Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ № 12-34-01331 а2
«Мифологема мусульманского востока в русском романтизме»*

Аннотация: В статье рассматривается французский перевод Корана К.-Э. Савари «Le Coran» в качестве одного из источников «Подражаний Корану» А.С. Пушкина. Выявляется роль жизнеописания Магомета «Abrégé de la Vie de Mahomet» в формировании комплекса концептов «поэт», «пророк», «пещера» и «гонение» в творческом сознании Пушкина.

The article investigates the French translation of the Quran «Le Coran» by Claude-Étienne Savary as one of the sources of Alexander Pushkin's «Imitations of the Koran». The role of the Muhammad's biography «Abrégé de la Vie de Mahomet» for the formation of the Pushkin's complex of concepts «poet», «prophet», «cave» and «persecution» is studied.

Ключевые слова: Пушкин, Подражания Корану, Le Coran, концептосфера, западно-восточный синтез, ориентализм.

Pushkin, Imitations of the Koran, Le Coran, conceptosphere, West-East Synthesis, Orientalism.

УДК: 821.161.1

Контактная информация: Томск, ул. Ленина, 36. ТГУ, кафедра русской и зарубежной литературы. Тел. (3822) 534079. E-mail: conceptia@mail.ru.

Значение французской словесности для формирования русского ориентализма трудно переоценить. Сказки «1001 ночи А. Галлана и их бесчисленные стилизации и подражания, переводы восточных поэтов, философские и авантюрно-фантастические “псевдовосточные” сочинения, литературные обзоры восточной словесности и пестрые сведения о Магомете и мусульманской религии (в основном антимусульманского характера), мемуары и ориентальные травелоги, «распространение идей вольтерьянства и просвещенного абсолютизма» [Чалисова, Смирнов, 2000, с. 248] – все по большей части на французском языке – составили мощный поток литературы XVIII века, который создал основу западно-восточного синтеза русского романтизма в XIX веке.

Для А.С. Пушкина роль французской литературы (и в целом – культуры) «несоизмерима с ролью какой бы то ни было другой иностранной литературы» [Томашевский, 1960, с. 62], как в плане его русско-французского билингвизма, так и в общей особенности его интереса к европейским культурам: Б.В. Томашевский справедливо отмечает, что для Пушкина само обращение «к тому или иному факту иноязычной литературы подсказано было интересом к этому факту, возникшему во французской среде» [Там же, 1960, с. 63]. В силу этого факта тема «Пушкин и Франция» приобретает особое значение при исследовании пушкинского ориентализма, во многом подготовленного ориентализмом Вольтера и Монтескье,

вольнодумством либертинажа и галльским колониальным владычеством в Сирии, Ливане и Африке.

Романтический ориентализм Пушкина и читающей публики первой трети XIX века был достаточно хорошо подготовлен к появлению коранических тем, так что поэту не было необходимости давать пространные исторические и культурологические пояснения к «Подражаниям Корану»: общее представление о Магомете и его «творчестве» сформировали ряд общих мест общественного сознания, в рамках которых становилось возможным рассуждать о разнообразных предметах посредством мусульманских кодов. Например, 29 ноября 1824 года Пушкин пишет в письме П.А. Вяземскому: «между тем принужден был бежать из Мекки в Медину, мой Коран пошел по рукам – и доныне правоверные ожидают его» [Пушкин, 1937, с. 125].

Вопрос об источниках пушкинского цикла «Подражания Корану» (1824) и причинах, побудивших А.С. Пушкина обратиться к основам мусульманского вероучения, в научной литературе поднимался неоднократно (П.В. Анненков, Н.И. Черняев, В.И. Филоненко, Б.В. Томашевский, К.С. Кашталева, Г.А. Гуковский, Н.В. Фридман, С.А. Фомичев и др.). К настоящему моменту не вызывает сомнений тот факт, что при написании всех девяти стихотворений цикла А.С. Пушкин использовал, в основном, перевод М.И. Веревкина «Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков божиих» (1790), а также сверялся с французским переводом Корана К.-Э. Савари «Le Coran, traduit de l'arabe, accompagné de notes, précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet, tiré des écrivains orientaux les plus estimés» (1782–1783), который переиздавался несколько раз и, по всей видимости, попал в руки Пушкина в издании 1822 года (далее – Le Coran).

Кроме того, по мнению А.А. Пичхадзе, такие мотивы, как «пустыня» и «гонение» свидетельствуют о том, что работа Пушкина над «Подражаниями» разворачивалась в контексте Библии и ее литературных интерпретаций, как например, стихотворения Ф.Н. Глинки «Глас Бога избранному Его» (1822) [Пичхадзе, 1992, с. 18], актуализирующих парадигму подражаний священным текстам. В этой парадигме Библия, Коран и эпопеи Гомера – только «памятники первобытной культуры» [Жирмунский, 1937, с. 72] и образцы поэтических текстов, повлиявших на развитие мировой литературы.

На подобном восприятии религиозных текстов основано и нарочитое их снижение в плане стилистики до уровня «басни» в письме к А.И. Тургеневу («...я закалялся и написал на днях подражание басни умеренного демократа И.<исуса> Х.<риста>») [Пушкин, 1937, с. 79] и в примечаниях к I «Подражанию» («...Коран есть собрание новой лжи и старых басен») [Пушкин, 1947, с. 318]. Но в то же время библейский текст для Пушкина был первоначальным источником появления концепта пророк, и Библия же в значительной мере предоставила художественные средства для его выражения.

Для правильной реконструкции библейско-коранического контекста «Подражаний Корану» нужно обратить внимание на то, что к моменту написания цикла еще не существовало Библии на русском языке, а церковнославянского варианта Пушкину было явно не достаточно. В пронизанном библейскими аллюзиями письме брату Л.С. Пушкину, поэт просит прислать ему «библию, библию! и французскую непременно» [Пушкин, 1937, с. 123], демонстрируя, таким образом, очень важный для нас феномен «параллельного чтения двух Библий» [Юрьева, 1997, с. 121]. Французский вариант Библии, вероятно, был более понятен Пушкину, но не мог удовлетворить требованиям поэтического языка.

Пушкинская стратегия в работе с религиозными текстами, требующая параллельного чтения на двух языках, совершенно понятна и не требует комментариев. В то же время остается ряд вопросов, которые исследователи обходили стороной

или интерпретировали не верно, в частности, по нашему мнению, не достаточно изучен вопрос о роли французского «Le Coran» в формировании пушкинского концепта «поэт-пророк» в период 1824–1826 годов. Эту проблему необходимо рассматривать более подробно в контексте влияния французского ориентализма на формирование пушкинского западно-восточного синтеза.

Важнейшая работа по определению базового источника «Подражаний» принадлежит К.С. Кашталевой. В статье «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник» она приводит параллельные тексты «Подражаний» Пушкина и перевод Корана Веревкина, убедительно доказывая сходство текстов в плане образности и стилистики. О Коране Савари она упоминает вскользь, как о «сдержанном переводе» [Кашталева, 1929, с. 259], который в художественном отношении уступает переводу Веревкина, тогда как именно поэтическая сторона мусульманского первоисточника и являлась целью пристального интереса Пушкина.

К.С. Кашталева акцентируется на поэтической стороне Корана в силу того, что до момента написания ее статьи в пушкинистике, как, собственно и в коранистике, «господствовало то же скептическое отношение к поэзии Корана, которое существовало и на Западе, и, может быть, поэтому она и не считала возможным заинтересоваться им, как памятником литературы» [Там же, с. 246]. В этом заключается новизна предпринятого ей исследования, но, на наш взгляд, также кроется методологическая ошибка: западно-восточный синтез и «протеизм» Пушкина – явления не только и не столько стилевые, сколько, прежде всего, характеристики его творческого сознания, в котором концепты пророк и поэт длительное время развивались в контексте религиозно-философских тем, объединяясь в единый концепт поэта-пророка.

Подробнейшее исследование Б.В. Томашевского «Подражаний Корану» опирается отчасти на исследование Кашталевой и, вслед за ней, совершенно не содержит анализа пушкинской стратегии параллельного чтения двух Коранов. Соглашаясь с Кашталевой в оценке перевода Веревкина, как оригинального произведения, предопределяющего «художественное восприятие Корана как книги, стилистически близкой пророческим книгам Ветхого завета» [Томашевский, 1961, кн. 2, с. 19], Томашевский не согласен с тем, что Пушкин в «Подражаниях» опирался на более, чем 33 различные суры. По его мнению, «из десяти подражаний восемь основано на определенных местах Корана, и лишь одно – пятое – является сводным, заимствованным из разных кусков» [Там же, с. 19], таким образом, несправедливо отрицается хорошее знание Пушкиным коранического текста.

Впервые должное внимание Корану Савари уделил С.А. Фомичев в статье «Подражания Корану»: Генезис, архитектура и композиция цикла». На примере таких деталей, как упоминание рева осла и белых костей из IX «Подражания», «чета» и «нечета» из I «Подражания», а также развитие темы «скупого подаяния» в VIII «Подражании» (в тексте Веревкина с камня дождь смывает землю, а в переводе Савари, как у Пушкина, – пыль, «roussié»») Фомичев приходит к мысли о том, что «уже в конце октября 1824 г. Пушкин несомненно ознакомился в своем михайловском затворье не только с французским текстом Корана, но и с обильными примечаниями к нему, а главное – с достаточно подробным жизнеописанием Магомета, предпосланным переводу Савари» [Фомичев, 1981, с. 36].

Последнее указание наиболее важно, поскольку расширяет представление об источниках «Подражаний Корану»: следует признать, что Пушкин пользовался и текстом, и метатекстом коранических переводов. В подтверждении этой концепции, говоря о мотиве «зоркого гоненья» в I «Подражании» С.А. Фомичев проводит параллель с биографией пророка, содержащейся в книге Савари – «Abrégé de la Vie de Mahomet», и фактически опровергает Б.В. Томашевского, утверждавшего не кораническое, а исключительно биографическое происхождение этого мотива в «Подражаниях».

Биографический контекст этого мотива нельзя исключать: Пушкину в момент работы «Подражаниями» был близок мотив гонения, и его друг А.А. Дельвиг, в своем письме от 28 сентября 1824 года, вероятно, спровоцировал его актуализацию в тексте, написав «употребил получше время твоего изгнания». После разгрома декабристов мотивный комплекс одиночества, включающий также мотивы изгнания, многократно усилился.

В мусульманской агиографии мотив гонения является ключевым при описании начала проповедей Магомета: корейшиты, из чьего племени происходил Магомет, преследовали пророка, всячески унижали его и даже планировали убить. Кроме того, поскольку мотив гонения сопровождал также жизнеописание многих библейских пророков и Иисуса, в обращении Пушкина к Корану проявляется глубокая и устойчивая когнитивная модель профетического служения.

Стих «...скрыл от зоркого гоненья» в I «Подражании» логично восходит к описанию покушения на Магомета в «Abrégé de la Vie de Mahomet», где упоминается пещера, расположенная к югу от Мекки, в которой Магомет оставался три дня, пока не пройдет первый пыл заговорщиков: «Retiré dans une caverne du mont Tour, située au midi de la Mecque, il y resta trois jours, pour laisser passer la première ardeur des conjurés» [Le Coran..., 1786, p. 74]. При этом Савари делает примечание, в котором подчеркивается мотив волшебства, значимого для пушкинского концепта волшебной пещеры: здесь чудо («miracle») заключается в том, что пещера («grotte») скрыла беглеца, обманом показав, что в ней никого нет: преследователи увидели, что вход был закрыт паутиной («l'entrée en était fermée par des toiles d'araignée») и голубь отложил туда яйца («qu'une colombe y avait déposé ses œufs») [Ibid.].

Мотивы гонения и пещеры в сознании Пушкина в период работы над «Подражаниями Корану» и позднее становятся связаны между собой и концептуализируются в плане осмысления Пушкиным поэтического дарования как пророческой миссии. Пещера – образ, насыщенный мифологическими смыслами нескольких концептосфер: античности (преддверие входа в Аид, как в поэме Ф.П. Дмитриева-Мамонова «Любовь» (1771) и в VI книге «Энеиды» Вергилия; место спасения бога Зевса – критский грот; пещера Полифема; уподобление мира пещере в диалоге «Государство» Платона), христианства (в апокрифах – место рождения Иисуса и избранное место уединения святых) и ислама (в горной пещере Магомет получил первое откровение).

В мифопоэтике пещер после эпохи Возрождения гроты были избранной темой архитектурных решений в европейских дворцах, частных особняках и парках: грот на вилле Кастелло (неподалеку от Флоренции), Большой грот в Боболи (Флоренция), подземный грот в королевском парке Тюильри (Париж), грот Фетиды в Версале, Келья Магдалины в Нимфенбургском дворцовом парке (Мюнхен), пещеры Дидоны в усадьбе Стоу (Бакингемшир, Англия), Грот Венеры в Линдерхофе (Гармиш-Партенкирхен, Германия), павильон «Грот» на берегу Царскосельского Большого пруда и др. Пещеры и гроты природного и искусственного происхождения вошли в западноевропейскую культуру под знаком уединения, созерцательности, философичности и таинственности.

До «Подражаний Корану» у Пушкина концепт пещеры проявлен в текстах, в большинстве своем, связанных с мифологическими или античными сюжетами: «пещеры Геликона» («Батюшкову», 1815), пещера как пространство плена («Кавказский пленник», 1821), пещера как жилище волшебного старца («Руслан и Людмила» 1820) и др. После «Подражаний» пещера появляется не только в античном контексте («В роще карийской, любезной ловцам, таится пещера...», 1827, вольное подражание Овидию), но и в мусульманском, причем именно мусульманский контекст вместил в себя контекст биографический, соединяя мотивы бегства, гонения и пещеры («В пещере тайной, в день гоненья...», 1825). В стихотворении «Талисман» (1827) нет упоминания о пещере, но через концепт талисмана, оче-

видно связанного с мусульманским контекстом, можно говорить о скрытом мотиве пещеры – пространстве, в котором персонаж получает магический подарок из рук волшебного существа.

Позднее сцепка мотивов магического артефакта и пещеры в мусульманском контексте стала известна Пушкину при подготовке к написанию «Сказки о Золотом Петушке» (1834): известно, что основой сказки послужил сборник «Les contes del'Alhambra, précédés d'un Voyage dans la province de Grenade» (1832) – французский перевод книги «The Alhambra, or the new Sketch-Book» (1832) Вашингтона Ирвинга, и, в частности, новелла «Légende de l'Astrologue Arabe» («Легенда об арабском астрологе»).

В этой новелле астролог отказался от предоставленных ему апартаментов во дворце и поселился в пещере («caverne»), которую расширил до просторного высокого зала с круглым отверстием в верхней части, через которое он мог видеть звезды даже в полдень, на стенах была нарисована каббалистическая символика, созвездия и звезды («de signes cabalistiques et de figures des constellations et des étoiles»), а пещерный инвентарь составляли предметы, сделанные мастерами Гренады, но имеющие известные только астрологу оккультные свойства («mais ces instrumens avaient des qualités occultes») [Les contes de l'Alhambra..., 1832, т. 1, p. 217].

В тексте сказки мотива пещеры нет, но знаменателен сам факт интереса Пушкина к художественным текстам, апеллирующим к мусульманской культуре и содержащим концепты магического артефакта, в семантическое поле которого, кроме талисманов и каббалистических предметов у Пушкина, несомненно, входил и коранический текст. Обращение Пушкина к подобному контексту свидетельствует о том, что работа с «Подражаниями Корану» имела сильнейшее влияние на его концептосферу.

Вернемся к переводам Корана. Перевод Веревкина был третьим по счету переводом Корана на русский язык, и, хотя он был далек от арабского оригинала, имел одно несомненное преимущество: «М.И. Веревкин сумел придать своему переводу высокие литературные качества, которые привлекли к Корану внимание А.С. Пушкина» [Грязневич, 1984, с. 79]. Кроме того, Веревкин переводил не с арабского языка, а прямо указывал на то, что использовал французский перевод середины XVII века «L'Alcoran de Mahomet, traduit d'arabe en français par le Sieur Du Ryer» (1647), выполненный дипломатом и ориенталистом Андре дю Рие (André Du Ryer). Пушкин понимает, что используемый им перевод Веревкина не совершенен и крайне тенденциозен: начиная от заглавия и заканчивая примечаниями, Веревкин подчеркивает ложность и извращенность мусульманской религии и менталитета, основанного на Коране.

Отрицательное отношение к Магомету в европейской культуре не было тайной для Пушкина. Тенденциозность Веревкина отчасти объясняется сходной установкой французского Корана дю Рие: во французском тексте Предисловия Магомет с первых строк именуется «лжепророком» («faux prophète»), Веревкин, следуя переводимому тексту, также называет введение о жизни Магомета «Житием лжепророка Магомета вкратце» [Книга Аль-Коран..., 1790, ч. 1]. В трагедии Вольтера «Le fanatisme ou le Mahomet le prophète», хорошо знакомой Пушкину, мусульманский пророк более чем лжепророк, он – вместилище отвратительных пороков.

В отличие от дю Рие и Веревкина Пушкин, встраиваясь в европейскую парадигму литературной обработки образа Магомета, сознательно занимает принципиально иную позицию. Он намекает на свое неоднозначное отношение к Магомету в примечаниях («мнение сих нечестивых, конечно, справедливо»), но нигде не называет Магомета «лжепророком» – это явно противоречило бы его замыслу формирования амбивалентного образа «поэта-пророка» путем перевода образа Магомета из религиозной плоскости, в которой отношение к Корану однозначно

негативное, в плоскость литературную, где возможны и негативные («странный сей риторический оборот»), и позитивные («многие нравственные истины изложены в Коране сильным и поэтическим образом») оценки.

В то же время отношение Пушкина к Корану, позволившее В.Г. Белинскому и Ф.М. Достоевскому ставить вопрос о пушкинском протеизме и всеотзывчивости, отличается от религиозных оценок дю Риэ и Веревкина. Оно приближается к французскому переводу Савари, в котором, при всем конфессионально негативном подходе к кораническому пророчеству, формируется образ талантливого восточного стихотворца, который хитростью заставил арабов поверить в божественность своего поэтического вдохновения, притворившись, что не умеет ни читать, ни писать («Il feignit de ne savoir ni lire, ni écrire») [Le Coran..., 1786, p. 36].

О том, что концепт Коран в сознании Пушкина в период работы над «Подражаниями» формировался в экстрарелигиозном контексте, говорит и выбор названия коранического текста: поэт выбирает простое и четкое «Коран», сближающий его с книгой Савари (Le Coran), а не с переводом дю Риэ (L'Alcoran) или Веревкина (Аль-Коран). До сих пор этому факту не уделяли внимания, но в рамках исследования французского источника «Подражаний» его значимость очевидна. Литературное «Коран» вместо арабского «Аль-Коран» манифестирует, что называется, минус-прием: значимое отсутствие арабского артикля отчасти снимает «чрезмерную восточность», о которой Пушкин в письмах П.А. Вяземскому отзывался однозначно отрицательно: до написания «Подражаний» в письме из Кишинева от 2 января 1822 г. («...Жуковской меня бесит – что ему понравилось в этом Муре? чопорном подражателе безобразному восточному воображению? Вся Лалла-рук не стоит десяти строчек Тристрама Шанди; пора ему иметь собственное воображение и крепостные вымыслы») [Пушкин, 1937, с. 34] и после написания «Подражаний» в письме из Михайловского в конце марта – начале апреля 1825 г. («...Знаешь, почему не люблю я Мура? – потому что он черес чур уже восточен. Он подражает ребячески и уродливо – ребячеству и уродливости Саади, Гафиза и Магомета. – Европейец, и в упоении восточной роскоши, должен сохранить вкус и взор европейца») [Там же, с. 160].

Вероятно, к переводу Савари восходит также пушкинский концепт плодотворного затворничества: ссылка в Михайловское Пушкиным могла быть прочитана Пушкиным через призму затворничества Магомета. Савари формирует таинственное место в биографии пророка, которое неминуемо обращает на себя внимание и заставляет фантазировать о том, что скрыто за биографическим провалом Магомета с 25 до 40 лет, когда он «жил в отставке» («Il vivait retiré») [Le Coran..., 1786, p. 35] – «пятнадцать лет жизни Магомета покрыты вуалью» («quinze années de la vie de Mahomet sont couvertes d'un voile») [Ibid., p. 34–35]. Савари предполагает, что в этот период Магомет познакомился с вероучениями иудеев и христиан, а затем, ежегодно уединяясь на срок не менее месяца в пещере, начинает сочинять свой Коран: зная пылкий гений арабов («le génie ardent des Arabes») [Ibid., p. 36], он стремился соблазнить их милостями стиля («les grâces du style») [Ibid.] и поразить великолепием изображения («la magnificence des images») [Ibid.].

Исследователи неоднократно говорили о том, что Пушкину периода Михайловской ссылки был близок образ затворника и пламенного поэта Магомета, который пусть и восточный хитрец, но блестяще писавший на высокие темы. Стоит добавить, что «Abrégé de la Vie de Mahomet» Савари сыграло, по всей видимости, в этом самую заметную роль, сформировав простой человеческий образ мусульманского пророка, который подобно всем поэтам со времен Античности искал вдохновение.

Еще один сюжет в «Abrégé de la Vie de Mahomet» заслуживает пристального внимания в связи с мотивами пещеры, затворничества и вдохновения – это упоминание мифа о Нуме Помпилии и нимфе Эгерии. Савари пишет, что ангел Гав-

риил стал для Магомета тем же, чем нимфа Эгерия являлась для затворника Нумы [Le Coran..., 1786, p. 36], т.е. учителем и вдохновителем. Пушкину, как и любому просвещенному европейцу, было известно, что Нума, в результате трагических обстоятельств, стал добровольным изгнанником в Ариции, где и познакомился с нимфой Эгерией. Благодаря ее советам Нума стал намного мудрее и человечнее и, приняв после долгих уговоров престол, положил основу римскому благополучию на многие годы.

Введение античного кода в жизнеописание мусульманского пророка позволило Савари включить образ Магомета в более широкий контекст, чем того требовал образ лжепророка, и позволил читателям «Le Coran» воспринять его в парадигме европейских мифологем поэта, царя и пророка (законодателя). Кроме того, сравнение Магомета со вторым после Ромула царем имело немаловажное значение для формирования концепта зрелости – возраста, в котором достигается полная готовность к намеченному человеку высокому служению: как и Нума, Магомет начал служение в возрасте 40 лет, Иисус после многих лет неизвестности внезапно начинает служить в возрасте 30 лет. После «Abrégé de la Vie de Mahomet» и работы над «Подражаниями Корану» концепт зрелости у Пушкина формировался в рамках концепции поэта-пророка, в связи с чем и следует интерпретировать фразу Пушкина, завершающую его французское письмо к Н.Н. Раевского-сыну о своей работе над трагедией «Борис Годунов»: «Чувствую, что духовные силы мои достигли полного развития, я могу творить» [Пушкин, 1937, с. 573].

Параллельная работа с двумя Коранами требовала от Пушкина находить общее в их философско-эстетическом содержании и выбирать стратегию создания «Подражаний», основанную на некоем универсальном ключе к памятнику мусульманской культуры. Говоря о первых этапах работы Пушкина над «Подражаниями», С.А. Фомичев замечает, что «первоначальное содержание цикла, включавшего в себя всего три стихотворения, темы которых органически переходят из одного в другое, пока что почти лишено арабского (мусульманского) колорита» [Фомичев, 1981, с. 29]. Дальнейшая работа над циклом продемонстрировала, что Пушкин ищет этот универсальный ключ – баланс между «собранием старой лжи и новых басен» и нравственными истинами, изложенными «сильным и поэтическим образом», разрушая узкоконфессиональные рамки понимания пророка и пророческой миссии.

Одним из фактов, говорящих о дальнейшем развитии концепта пророк в рамках библейско-коранического контекста стало написание стихотворения «Пророк» (1826): мотивы блуждания в неведении до инициации, функционирующие в I «Подражании» («Не я ль в день жажды напоил / Тебя пустынными водами?»), появились в «Пророке» в локусе все той же пустыни («Духовной жаждою томим, / В пустыне мрачной я влачился»). Именно в «Пророке» будет развита концептосфера «Подражаний Корану» и значительно углублен западно-восточный синтез, в котором ориентальные коды функционируют уже совершенно иначе, чем в рамках общеромантического ориентализма: соотносясь одновременно и с Библией, и с Кораном, они выражают общечеловеческие истины, стоящие выше деления мира на Запад и Восток.

Литература

Грязневич П.А. Коран в России (изучение, переводы и издания) / Ислам: Религия, общество, государство: Сб. статей. М., 1984. С. 76–82.

Жирмунский В.М. Пушкин и западные литературы // Пушкин: Временник Пушкинской комиссии. М.; Л. 1937. Вып. 3. С. 66–103.

Кашталева К.С. «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Л., 1929. С. 243–270.

Книга Аль-Коран араблянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков божиих. В 2-х ч. СПб., 1790.

Пичхадзе А.А. «Подражания Корану». Источники и ассоциации // Русская речь. №1. 1992. С. 15–18.

Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. 13. М.; Л., 1937.

Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. 2. Кн. 1. М.; Л., 1947.

Томашевский Б.В. Пушкин и французская литература // Томашевский Б.В. Пушкин и Франция. Л., 1960. С. 62–174.

Томашевский Б.В. Пушкин. В 2-х кн. М; Л., 1961.

Фомичев С.А. «Подражания Корану»: Генезис, архитектоника и композиция цикла // Временник Пушкинской комиссии. Л., 1981. С. 22–45.

Чалисова Н.Ю., Смирнов А.В. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия. М., 2000. С. 245–344.

Юрьева И.Ю. «Библию, Библию!»: Священное Писание в творчестве Пушкина // Московский пушкинист: Ежегод. сб. М., 1997. Вып. IV. С. 119–143.

Le Coran, traduit de l'arabe, accompagné de notes, et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet, tiré des écrivains orientaux les plus estimés, Paris, Amsterdam, Leyde, etc. chez les libraires associés, 1786.

Les contes del'Alhambra, précédés d'un Voyage dans la province de Grenade, t. I–II. Traduits de Washington Irving, par M-lle A. Sobry. Paris, 1832.