



## Индонезийские Йусуф и Зулейха в яванской традиции и рассказе Интан Парамадиты «Яблоко и нож» (2008)

М. В. Фролова

*Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова,  
г. Москва, Российская Федерация*

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9120-4671>, e-mail: [m.v.frolova@gmail.com](mailto:m.v.frolova@gmail.com)

**Резюме:** рассказ «Яблоко и нож» (*Apel dan Pisau*, 2008) индонезийской писательницы Интан Парамадиты (род. 1979) представлен в типологическом сравнении с библейско-коранической историей о Йусуфе и Зулейхе. Прослеживается преемственность транспозиции сюжета с Ближнего Востока к принявшим ислам народам Нусантары через «Повесть о Юсупе» (XVII в.) на новояванском языке. Методы Интан Парамадиты построены на внедрении феминистской критики в литературу хоррора. Деконструкция отдельных элементов классического нарратива о Йусуфе (эпизод со знатными египтянками) по-новому актуализирует его в современной индонезийской литературе, отражающей общественно-политические процессы островной страны, вставшей на путь «реисламизации».

**Ключевые слова:** Интан Парамадита; современная индонезийская литература; хоррор; феминистская литературная критика; Иосиф; Юсуф; Йусуф и Зулейха

**Благодарности:** выражаю благодарность И. Р. Саитбатталову (БашГУ) за отмеченные им параллели с Башкирией и формулировку «новая исламизация», предложенную на обсуждении доклада по теме статьи на IX конференции «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации» (ИБ РАН, 29–30 октября 2019 г.).

**Для цитирования:** Фролова М. В. Индонезийские Йусуф и Зулейха в яванской традиции и рассказе Интан Парамадиты «Яблоко и нож» (2008). *Ориенталистика*. 2020;3(1):247–262. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-247-262.





## Indonesian Yusuf and Zulaikha: Short Story “The Apple and the Knife” by Intan Paramaditha (2008)

M. V. Frolova

*Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University,  
Moscow, Russian Federation*

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9120-4671>, e-mail: [m.v.frolova@gmail.com](mailto:m.v.frolova@gmail.com)

**Abstract:** the short story “Apple and Knife” (2008) by Indonesian writer Intan Paramaditha (born in 1979) is analysed within the comparative-typological framework of the Biblical and Quranic narrative about Yusuf and Zulaikha. The continuity of the motif transposition is traced from the literatures of the Middle East to that of the peoples of Nusantara who embraced Islam later. The intermediary was the Javanese Serat Yusup, which dates back to the 17<sup>th</sup> century. The literary skills and methods by Intan Paramaditha’s find their place somewhere in between the feminist literary criticism and horror stories. The deconstruction of some elements of the traditional narrative about Yusuf (e.g. the episode with the noble Egyptian women) makes the popular story to sound more meaningful to the readers of the modern Indonesian literature. In its turn, it sheds some light on the political and social developments of the “re-Islamized” island state of Indonesia.

**Keywords:** Intan Paramaditha; literature, Indonesian, modern; genre, horror; criticism, literary, feminist; Yusuf and Zulaikha

**Acknowledgements:** I am grateful to Dr I. R. Saitbattalov (Bashkir State University) for drawing my attention to the parallels with Bashkiria and the expression «new Islamization», which he suggested while commenting on my paper at the 9<sup>th</sup> conference «Written Historical Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation» (Institute of Oriental Studies, 29 October 30, 2019).

**For citation:** Frolova M. V. Indonesian Yusuf and Zulaikha: Short Story “Apple and Knife” by Intan Paramaditha (2008). *Orientalistika*. 2020;3(1):247–262. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-247-262.

*Услышав пересуды (этих дам),  
Она послала (их созвать),  
И приготовила места для возлежанья,  
И каждой (гостье) нож дала,  
И позвала (Йусуфа): «Выйди к ним!»  
Когда они увидели его,  
Они его превознесли  
(И в похотливом вожделении своем)  
Порезали себе (ножами) руки и молвили:  
«Убереги нас Бог! Это – не (смертный) человек,  
А благородный ангел!»*

*Коран, сура 12 (Йусуф), аят 31<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> Перевод Иман Валерии Пороховой.



## Введение

Статья доказывает актуальность библейско-коранического сюжета об Иосифе Прекрасном / пророке Йусуфе в литературе периферии мусульманского мира, островной республики Индонезия. Транспозиция сюжетных мотивов демонстрируется на примере яванской поэмы «Юсуп и Джулека» (*Serat Yusup*) и рассказа «Яблоко и нож» (*Apel dan Pisau*) современной индонезийской писательницы Интан Парамадиты (*Intan Paramaditha*, род. 1979). Новым словом в индонезистике, равно как и в изучении архетипизированного сюжета о Йусуфе и Зулейхе, является попытка собрать воедино все уровни его хождения, от Библии и Корана через средневековые тексты до современной авторской интерпретации. Деконструкция отдельных элементов классического сюжета в рассказе Интан Парамадиты вновь актуализирует сюжет об Йусуфе и встраивает его в парадигму современной индонезийской литературы.

## Ложный зачин

В детстве Интан Парамадита любила сказки Христиана Андерсена и братьев Гримм. В одном из интервью она сказала: «Так как я росла в мусульманской семье, то мне были знакомы истории о пророках, и я с удовольствием их читала» [1]. Сказочные и библейско-коранические мотивы тесно переплетены и переосмыслены в рассказе Интан «Яблоко и нож», который начинается так: «Хочешь? Секунд десять я в упор смотрела на нее, вспоминая прошлое, которое никак не хотело отделяться от настоящего. Десять секунд предложенное яблоко торчало прямо перед моим носом. А что с твоим лицом? Спросила и захихикала она. Тебя-то я не отравлю. На ее лице была написана история мстительной королевы, которая прикинулась старухой и предложила своей красивой падчерице отравленное яблоко. Круглое, сочное, спелое яблоко-убийца словно кричало "Съешь меня!". Она снова спросила, похожа ли она на старую ведьму. Я взглянула на ее ухоженные мягкие руки без единой морщины и вздутых синих вен. Я почищу его тебе, сказала она» [2, с. 59]. Учитывая отсутствие гендера в местоимении третьего лица (*dia / ia* и энклитика *nya*) и несобственно-прямую речь, не сразу очевидны параллели с библейско-кораническим сюжетом. Из-за обращения к сказочному мотиву первая ассоциация такова, что далее речь пойдет об авторской ретрансляции «Белоснежки» (от нем. *Schneewittchen*, производное от слов «снег» и «белый»), сказки братьев Гримм под номером AT 709 по указателю Аарне – Томпсона.

Однако после ложного зачина сюжет и его образность поворачивают с Запада на Восток. Интан Парамадита использует прием «обманутого ожидания», так история никак не пересекается с «Белоснежкой».



Предсказать поле развития сюжета помогают говорящие имена героев, их социальное положение и связи. Главная героиня рассказа носит имя Чик Джули. Тридцатисемилетняя замужняя красавица заводит роман со студентом Йусуфом, который снимает комнату в доме ее мужа по имени Банг Азиз (*Cik* и *Bang* – прономинативы). Для понимания глубины этого рассказа необходимо сделать экскурс в истоки библейско-коранического предания о Пророке Йусуфе, или Иосифе Прекрасном.

### Йусуф и Зулейха

Популярность истории Йусуфа с XVII в. на Яве стала возможной благодаря культурному импорту сюжета с Ближнего Востока. История любимого сына Иакова, Иосифа Прекрасного, – один из «вечных сюжетов» мировой литературы – породила множество литературных интерпретаций. Драматический потенциал этого ветхозаветного сюжета стал залогом его поэтапной беллетризации. Начало ее можно отсчитывать уже со стадии комментария к Библии. «Сюжет об Иосифе Прекрасном имеется в Танахе (в первой книге Торы), а в христианской Библии, кроме Книги Бытия [37, 39–50], еще и в Новом Завете [Ин. 4:5; Деян. 7:9–16; Евр 11:22], в Коран он приходит в сокращенном и несколько видоизмененном виде» [3, с. 195].

«Коранический рассказ о Йусуфе имеет ряд особенностей, отличающих его от других пророческих историй. В начале суры 12, носящей название “Йусуф”, ей дано определение – *ахсан ал-касаси*, которое в русских переводах Корана передается как “лучший из рассказов” (Саблуков), “лучшее повествование” (Крачковский), “наилучшее изложение” (Османов). Повествовательный характер суры заявлен упоминанием термина *kisa* (так же как и современный индонезийский арабизм *kisah*, синоним санскритизма *cerita* – “рассказ”, “история”. – М. Ф.). И. Ю. Крачковский в своем комментарии к суре “Йусуф” отметил, что “она отличается от прочих больших [сур] единством сюжета. При переносе из Священного Писания в изящную словесность отдельные мотивы коранического рассказа и сюжет в целом продолжали развитие уже по законам художественной литературы”» [4, с. 5].

### Поворот Джами

Персидские поэты часто обращались к классическому сюжету любви библейского Иосифа Прекрасного и жены фараона Потифара. Имя супруги правителя Египта, купившего раба Йусуфа, впервые упоминается в Агаде в форме Зелика [3, с. 225, 227] и означает «соблазнительница». В качестве исходного материала для сравнительного анализа рассматривается поэма Джами (XV в.), в которой коранические



элементы повествования о братьях и их предательстве уходят на второй план либо не упоминаются вовсе, и внимание фокусируется на драматических отношениях героев. «До Джамии (1414–1492) к библейско-кораническому сюжету о Йусуфе (Иосифе Прекрасном) обращались 'Аттар, Руми, Са'ди, Хафиз, имеется также поэма с тем же названием, приписываемая Фирдоуси (935–1020)» [5, с. 171]. «Во всех поэмах, сложенных после Джамии, заметно его влияние, а следовательно, и моделирующее воздействие на сюжет канона любовно-романического эпоса, в рамках которого переосмыслились все содержательные элементы исходной истории, делались авторские добавления и изъятия» [4, с. 14].

'Абд ар-Рахман Джамии, рожденный в Герате в 1414 г., автор любовно-суфийской поэмы «Йусуф и Зулейха», написанной в 1483 г., которая должна была «заместить» поэму о Хосрове и Ширин в ответе на «пятеричу» (пять поэм) Низами и Амира Хосрова Дехлеви (так называемая семерица Джамии – «Семь Престолов», или «Созвездие Большой Медведицы»). Сам автор поэмы указывает, что «власть Ширин и Хосрова устарела», и что «лучшая из повестей правдива» [6, с. 94].

«В поэме рассказано о замужестве Зулейхи, узнавшей во сне, что ей суждена встреча с Йусуфом в Египте. Поэтому она принимает предложение египетского вельможи (азиза. – М. Ф.), уверенная, что это и есть предмет ее страсти, увиденный во сне, и отбывает в Египет. Затем излагается история Йусуфа до продажи его на египетском рынке, где его приобретает Зулейха. Любовь Зулейхи, возникшая в девичьих снах, разгорается еще сильнее. Она наряжает красавца-раба в роскошные одежды и, пытаясь вызвать любовь юноши к себе разными способами, приводит в прекрасный сад. <...> Видя, что он остается равнодушен к ее ухаживаньям, она решает покончить с его невинностью, подослав к нему красивых девушек-служанок в надежде, что они сумеют соблазнить его <...>, чтобы потом поменяться местами с той, которую выберет Йусуф для утех. Но этого не происходит: Йусуф обращается к соблазняющим его девушкам с проповедью единобожия, и они все как одна порывают со своим языческим прошлым. <...>

Йусуфа не трогают комплименты Зулейхи, и ему неприятны намеки на то, что он якобы проводил ночь в любовных утехах, тогда как он обратил девушек в истинную веру. <...> И все же Зулейха не оставляет свои домогательства. Так, она оборудует прекрасный дворец, каждый зал в котором должен на свой лад возбуждать в Йусуфе желание, но все свои надежды она связывает с посещением Седьмого зала, где, наконец, Йусуф должен пасть в ее объятия. Зулейха начинает страстно изливать свои чувства, она объясняется Йусуфу в любви и умоляет доставить ей наслаждение, которого она лишена в браке, поскольку муж ее страдает бессилием. Но Йусуфу удается устоять перед ее



натиском. Он вырывается из ее объятий, бежит, она хватается за рубаху, которая рвется у него на спине. <...> Египтянка Зулейха – идолопоклонница, ее божество – идол, стоящий за занавеской в зале, в котором происходит действие главы. Дальнейшая история поэмы заключается в отказе Зулейхи от идолов и обращение ее в единобожие, после чего – в версии Джами – она обретет любовь Йусуфа. <...> [5, с. 182–183].

### Юсуп и Джулека

С XV в. ислам в малайско-индонезийском мире становится «интегратором прибрежной культуры» (по выражению Б. Б. Парникеля). Малайский язык еще с начала нашей эры был *lingua franca*; «ведь это был язык, принадлежавший энергичному морскому народу, который жил посредине великого торгового пути Запад – Восток и по мере сил посредничал в торговых операциях, привлекавших к берегам Малаккского пролива корабли из “надветренных” (Индия, Ближний Восток) и “подветренных” (дальневосточных) стран» [7, с. 94].

Малайский стал голосом проповеди ислама и освоил арабскую письменность (арабо-письменный малайский язык называется *джави*, а его письменность *хуруф джави*). «Вначале в качестве языка мусульманской образованности в Нусантаре большим весом пользовался, как принято думать, персидский. Это не удивительно, ведь персидский язык издавна был главным средством общения мусульманских мореходов и в этом своем качестве не мог не получить еще во времена Сривиджайи права гражданства в портовых городах Нусантары. Влияние парси (позднее – фарси) укрепляется здесь в XIII–XIV вв., когда он, потеснив арабский, приобретает статус международного литературного языка. Еще более это влияние должно было усилиться в Нусантаре в XV в., когда фарсиязычная литература набирает силу в Индии, в частности в Гуджерате, поддерживающем тесные торговые отношения с островным миром» [7, с. 96]. Судя по всему, сунниты Нусантары не так охотно изучали язык и литературу шиитов (шиизм укрепил свои позиции в XVI в. при Сефевидях). Источники для вторичных, подражательных произведений на малайском языке были арабоязычными. По предположению Б. Б. Парникеля, «вписывая малайские глоссы с помощью арабского алфавита, оснащенного некоторыми персидскими модификациями, индонезийские книжники поначалу рассматривали свой перевод как некое приложение к оригиналу» [7, с. 97].

Библейско-кораническая история Йусуфа могла стать известна на Яве из общего свода историй о Пророках (*Anbiya*) с XVII в. благодаря прямому заимствованию сюжета с Ближнего Востока. Самыми подробными исследованиями памятника являются лекция о «Книге Юсупа»



Виллема ван дер Молен<sup>2</sup>, переведенная с нидерландского на русский язык А. К. Оглоблиным, и полевые работы антрополога Бернарда Арпса<sup>3</sup>. Т. Г. Т. Пижо отмечает, что яванский Юсуп был адаптацией произведения изначально на малайском языке, скорее всего написанного со ссылками на арабские оригиналы [8, с. 217]. «Нет сомнений в том, что это своего рода перевод, равно как и в том, что существует малайский *Хикаят Наби Йусуф* ("Повесть о Пророке Йусуфе". – М. Ф.)» [9, с. 120].

«Самая ранняя из датированных (*Книг о Юсупе*. – М. Ф.) относится к 1633 году, но она необязательно была источником для остальных, поскольку среди недатированных могут оказаться еще более старые. На востоке Явы популярность книги приобрела особую форму. Там до сих пор устраивают ее коллективное чтение, занимающее целую ночь, – обычай, зафиксированный в XIX веке и, вероятно, укоренившийся еще ранее» [10, с. 141].

К XVI в. на Яве уже совершился переход к новояванскому языку. К тому времени ислам на Яве уже не был чем-то новым, а «старейшие свидетельства присутствия мусульман на острове относятся еще к XI в.: в местечке Леран на Восточной Яве находится могила с надгробием, датировемым 1082 г. Новые властители... (новых государств после падения индо-буддийского Маджапахита. – М. Ф.) украсили себя султанским титулом. В литературе общественные изменения отразились после 1600 г. – по крайней мере, насколько можно об этом судить на основании сохранившихся текстов. Изменения проявляются не только в их языке, но и в содержании. В целом можно различать произведения двух типов: заимствованные в виде переводов и переложений из многонациональной мусульманской литературы на арабском и персидском языках и собственно яванские» [10, с. 116].

В 2013 г. в Британскую библиотеку поступили два манускрипта об истории Пророка Йусуфа, написанных на деревянных дощечках (*Carita Yusup, Or. 16913 & Or. 16914*) [11].

Судя по сотням сохранившихся манускриптов, изначально обнаруженных не на самой Яве, а на соседних островах Мадуро и Ломбок, *Чарита Юсуп* была, и это можно утверждать с большой долей вероятности, самой популярной яванской поэмой [12, с. 36].

Бернард Арпс описал свое личное присутствие на всенощной рецитации (*melekan*) подобного манускрипта из города Баньюванги на Восточной Яве в 1989 г., когда группа из пятнадцати мужчин начала нараспев читать (*tembang*) историю Йусуфа, начиная с его сна в двенад-

<sup>2</sup> Виллем ван дер Молен (*Willem van der Molen*) – на момент публикации цитированных работ – индонезист, яванист, старший научный сотрудник (*senior researcher*) в Королевском нидерландском институте исследований ЮВА и Карибов (KITLV, Лейден, Нидерланды).

<sup>3</sup> Бернард Арпс (*Bernard Arps*) – на момент публикации цитированных работ – профессор индонезийского и яванского языков и культур Лейденского университета, Нидерланды.



цатилетнем возрасте о солнце, луне и одиннадцати звездах, поклонившихся ему, и заканчивая его толкованием сна фараона и становления фактическим правителем Месира (Египта) [12, с. 35].

Музыкальный и литературный ритуал восточнояванского местечка Кемирен около Баньюванги стал известен благодаря Бернарду Арпсу, который издал изложение ночного чтения / пения (*lontaran*) на английском языке. Чтения о Юсупе были приурочены к ритуалам перехода и деревенскому экзорцизму (*bersih desa*). Магия текста должна была помочь приумножить физическую красоту [9, с. 135].

Рецитация шла всю ночь, с последней вечерней молитвы (*isya*) до первой утренней (*subuh*), т.е. примерно от 19:00 до 04:00. Во второй сессии чтений, ближе к полуночи, в классическом сюжете появляется «Принцесса Джалеха, девятилетняя дочь правителя, которой снится сон о прекрасном мужчине, и в которого она влюбляется» [12, с. 44]. Арпс причисляет рецитацию поэмы к живой форме выражения яванского традиционного ислама.

Виллем ван дер Молен исходит из прямого объяснения возникновение сюжета, но обходит стороной очевидных фарсиязычных посредников. В его изложении яванская версия истории, известная на Западе как повесть об Иосифе Прекрасном, следует тексту Корана, не совсем совпадающему с библейским рассказом. *Mutatis mutandis* текст был перенят из словесности Ближнего Востока, «где он оказался благодаря тому, что был сообщен самим Богом Мухаммаду через ангела» [10, с. 132; 12, с. 38]. «Вероятно, имеется несколько яванских версий (вопрос не исследовался); к какому времени относится старейшая, тоже не известно, но в XVII веке их могло быть несколько. Бесчисленные рукописи “Повести о Юсупе” свидетельствуют о ее большой популярности, сохранившейся до XX в.» [10, с. 116].

«“Книга о Юсупе” (*Serat Yusup*) – литературное выражение перелома, внесенного исламом в историю Явы. Старейшая известная нам версия датируется 1633 г. Хотя процесс исламизации еще не был закончен, новая религия одержала на Яве решительную победу. Это произошло в предыдущем столетии. Маджапахит, символ прежней эпохи, рухнул в начале XVI в. под объединенным натиском мусульманских государств Явы; то, что осталось от индуистской цивилизации, утратило политическое значение и было оттеснено на периферию. *Книга о Юсупе* пронизана атмосферой нового времени. Поэт пользуется современным ему новояванским языком... (поэма) написана исключительно новыми строфами и в этом плане принадлежит новому периоду. По содержанию она подводит жирную черту под прошлым. Языческие боги упоминаются не иначе как в негативном свете, из сюжетов исчезает перевоплощение... отсутствуют ссылки на старые яванские тексты» [10, с. 131].



Яванский Юсуп воспроизводит основную сюжетную линию, сохраняет историю о любящем отце, вероломстве братьев, продаже в рабство, заключении в темницу, толковании снов. «Сны маркируют события, а их пророческий смысл направляет развитие сюжета» [10, с. 134]. В тексте Юсуп обозначается словом *nabi* («пророк»). Между делом упоминается, что «после смерти фараона Юсуп наследует его трон; он женится на вдове фараона, когда-то пытавшейся его соблазнить» [10, с. 133]. «Принцессе Джалеке» почти удается соблазнить его, но когда Юсуп почти покорился ее чарам, Бог посылает архангела Джабраила в облики Якуба (отца Юсупа), который ударяет Юсупа в грудь со словами «Эй, Юсуп, что с тобой? Не смей совершать недозволенного!» (10.67). Текст сохраняет историю о том, что женщина влюбляется в Юсупа во сне, просит, чтобы ее выдали замуж за правителя Египта, переживает разочарование, увидев, что фараон стар и уродлив, и далее воспроизводится все, как у Джамии, вплоть до ее старения и чудесного преобразования в молодую красавицу – в награду за принятый ислам. По заключении брака Джалеке уже нет дела до Юсупа, что связано с ее обращением в новую веру. Юсуп, в свою очередь, словно преобразуется в прежнюю Джалеку, становится безумным влюбленным и ходит за ней по пятам. В финале герои уподобились друг другу по состоянию безответной влюбленности [10, с. 136–139]. Ван дер Молен отмечает: «У меня нет объяснения такого важного значения Джалеки в сюжете» [10, с. 137]. Эта фраза вызывает, по меньшей мере, некоторое удивление.

Ван дер Молен не упоминает, сохранился ли в яванской версии ключевой для понимания дальнейшего развития переносного сюжета устойчивый элемент о знатных египтянках, поранивших себе руки ножами, когда они увидели красоту Юсупа. Упоминаемый в Коране эпизод был раскрыт подробно начиная с Агады. В Коране ему посвящен 31 аят 12 суры. «Жена азиза пригласила к себе египетских жен, дабы они увидели, как он красив. Она приготовила им места для возлежания, дала каждой из них нож и сказала: "Выйди к ним!". Женщины увидели его... и порезали себе руки» [3, с. 195].

Арпс, работавший плотно с «версией Баньюванги», выделяет этот значимый эпизод: «Скандал идет по всему дворцу, и сплетни жен министров становятся невыносимыми для королевы. Она вызывает к себе всех женщин и дает им *апельсины* и ножи (курсив мой. – М. Ф.). Затем она зовет Юсупа в тот момент, когда дамы начинают чистить ножами апельсины. Они все порезали себе пальцы, но не чувствовали, как сок жжет их раны, настолько их впечатлила красота Юсупа» [9, с. 118]. Вероятно, что в устной трансмиссии в этом эпизоде фигурировали апельсины (у Арпса – *orange*, но вероятнее, использовался общий для всех цитрусовых генератив *jeruk* в варианте того времени), так как были более привычны для яванцев. Нетипичный для тропической



Индонезии фрукт, помимо денотатного значения, обладает богатыми коннотациями. Это и яблоко раздора, и (не по всем версиям) библейский плод с Древа познания добра и зла, превратившийся в массовой культуре в символ соблазнения вообще (вплоть до символа престижного потребления). Яблоко и нож в названии рассказа Интан Парамадиты интерпретируются как символы соблазнения и мести, и интертекстуально связаны с историей о Пророке Йусуфе.

### Джули и Йусуф

Рассказ строится на воспоминаниях десятилетней давности, когда рассказчице Эфе (индонезийский вариант имени Ева) было семнадцать лет. Действие происходит в современной Индонезии, на что указывают культурные приметы (*arisan* – «женское собрание», *acara pengajian* – «собрание на проповеди», *merantau* – «поездка на другой остров или в другой город / страну по достижении совершеннолетия», *silaturahmi* – «налаживать семейные и соседские связи», *ngelos* – «снимать комнату в доходном доме» и т.д.). Перед индонезийскими именами персонажей используются малайские прономинативы *Cik* и *Wak*, а один раз упоминается, что дед рассказчицы по этнической принадлежности *бетава*, т.е. коренной житель Джакарты (от старого колониального названия города Батавия). Героиня Джули красива, акцент сделан на ее волосах, ухоженных руках и ногтях. «Чик Джули интересная женщина. Шатенка с челкой, которая мягко падала на лоб, каре до плеч. На ежемесячных собраниях по чтению Корана она накидывала шелковый платок, который постоянно съезжал с ее гладких ухоженных волос. Мама говорила, что она красится, потому что ее натуральный цвет тусклый, в рыжину, да и есть пряди с проседью. Может, оно и так, но отрицать, что она красива, нельзя». На вопросы, почему не заводите еще детей, Джули отвечала, что все еще занимается Сальвой (единственной дочкой), на что родственники возражали, что та уже большая и ходит в начальную школу. У женской половины большого семейства Джули вызывала раздражение. Она неохотно присутствовала на общих собраниях, а в гости приходила позже всех и раньше всех уходила. «И вот разразился скандал. Мама два часа висела на телефоне с Вак Яти, а потом объявила большие новости: Джули скоро разведется с Азизом. Говорят, она совсем с ума сошла, завела шашни с молодым человеком, который у них снимает комнату. Зовут его Йусуф» [2, с. 62].

Йусуф по этнической группе, скорее всего, *минангкабау* (Западная Суматра), так как сказано, что он уехал согласно древней традиции подальше от дома, чтобы построить свою жизнь самостоятельно. «Йусуф приехал за полгода до этого. Ему 23 года. Отучившись в Паданге (провинция Западная Суматра. – М. Ф.), он отправился в странствия (*merantau*)



в поисках работы. Иногда он помогал Азизу в его овощном бизнесе (*distribusi sayur-mayur*), не отказывался и починить протекающую крышу» [2, с. 63]. Родственницы и подруги начинают активно обсуждать ужасное поведение Джули: «“Вот что бывает, когда женщина слишком умная!” – заявила Вак Яти. “Вот что бывает, когда в женщине нет веры”, – добавила Энчинг Нур» [2, с. 63–64].

Джули-Джулека обладает красотой и отличается явным нежеланием участвовать в женских собраниях (*arisan ibu-ibu*). Она неохотно принимает гостей, но после волны пересудов приглашает всех сплетниц к себе домой на перемирие (*silaturahmi*). В конце трапезы внесли нетипичный для тропической Индонезии десерт: «Всем гостям были предложены маленькие тарелки с красными яблоками, к которым прилагались остро наточенные ножи. Я почувствовала, что сейчас происходит что-то необычное, потому что закуски и сладости обычно стоят на столе уже с самого начала» [2, с. 66].

«Когда женщины начали чистить себе яблоки, я услышала голос Чик Джули: “Я познакомлю вас с Йусуфом”. Через некоторое время все головы были повернуты на парня, который осторожно вошел в комнату. Наконец-то я посмотрела на виновника всех событий! Его молодость была так заметна в комнате, набитой женщинами средних лет. Высокий, широкоплечий, с крепкими руками. Футболка не скрывала его мускулатуру и блестящую темную кожу. Брови были черны, как и зрачки остро смотревших глаз... Слишком простой с виду, но сияющий силой притяжения, какая бывает только у молодых. То ли это его густые волосы, в беспорядке спадавшие с плеч, то ли острые скулы, то ли полные губы, но было в нем что-то, что так и тянуло к нему нежные пальцы, чтобы исследовать его дальше» [2, с. 67].

«Яблоки ли это? Я почуяла иной запах. Древний пьянящий аромат. Кровь полилась с ладоней моих сестер, намочила ножи, запачкала скатерть. Дольки яблок брызнули по полу. Капли свежей крови быстро впитывались и темнели на глазах. Ножи Чик Джули были заготовлены вовсе не для чистки яблок» [2, с. 68].

«Йусуф побледнел и склонил голову. Ему было неловко от женских взглядов, сосредоточенных на нем. Юноша был словно дрожащий ангел с порванными крыльями, пронзенными кольями острых взглядов женщин, затянутых в водоворот. Он пал, и хищные птицы слетелись на приветствие королевы. Чик Джули, учинившая спектакль яблок и ножей, наблюдала за своими жертвами, околдованными собственными низменными желаниями, *нафсом* (*nafsu*), которые вылились наружу через кровь и боль. Постепенно все стало расплываться; уже и не знаешь, кто жертва, кто истязатель, кто наслаждается, а кто терпит боль. Сознаешь, что они специально загоняли нож под кожу еще глубже, стараясь вырезать полностью всю страсть (*birahi*)» [2, с. 68].



Несобственно-прямая речь в открытом конце рассказа и последнее предложение «Очень медленно я слизала кровь с пальцев» [2, с. 69] подчеркивают множественность интерпретаций финала. Доминирующими образами-символами рассказа становятся красные и розовые (зд.: «женские») оттенки не только благодаря описаниям одежды Джули, ее ногтей, губ и самих яблок, но и крови. В образе Джули мерцает и злая королева из волшебной сказки, предлагающая отравленное яблоко своей жертве.

### Результаты исследования

Изначально не вызывает сомнений, что чтение вслух поэмы о Юсупе было призвано укрепить веру среди аудитории либо познакомить слушателей с исламом; поэма имела пропагандистский характер [12, с. 52; 9, с. 119]. Яванская версия поэмы, зафиксированная в ритуальной рецитации в 1989 г. на Восточной Яве, подтверждает долголетие традиции устной передачи текста. Б. Арпс отмечает, что «точные источники и развитие яванской поэмы все еще остаются неисследованными» [12, с. 35]. Несмотря на то что Т. Г. Т. Пижо считает, что в «яванском Юсупе» нет персидского следа, и это версии «арабских текстов» [8, с. 217], ван дер Молен подчеркивает, что остается неясным столь значительное внимание к фигуре Джулеки, можно предположить, что «киссы о яванском Юсупе» возникли под влиянием поэмы Джамии, завезенной в Нусантару мореплавателями и торговцами.

В персидской классике эпизод «с египетскими женами» сохраняется и передается в рамках канона, и, как отмечает Н. И. Пригарина, «даже в этом беглом пересказе коранического сюжета видны расхождения с библейским повествованием. Прежде всего, появляются новые детали: вставлен эпизод с женщинами, причем нет объяснения, зачем жена вельможи “вооружила” своих гостей ножами, немотивированно отодвигается и затем так же немотивированно совершается заключение в темницу...» [3, с. 196]. Этот эпизод сохраняется и в яванском «Юсупе».

Отсутствующая мотивировка восстанавливается в современном рассказе индонезийской писательницы: Интан Парамадита убирает все «восточные сладости и персидскую розовую водичку» (по выражению Томаса Манна, который остроумно высмеял «хеппи-энд» любовной интриги персидской версии повести о Йусуфе [3, с. 209]). «Эпизод с ножами» в исполнении Джули, образ которой выстроен не столько на Зулейхе, сколько больше на «злой королеве-ведьме» из Белоснежки, становится сюжетообразующим для рассказа Интан Парамадиты и полностью отвечает ее авторской стилистике, построенной на пересечении хоррора и феминистской критики.

Красота Йусуфа заметно объективизируется, и он изображается жертвой насилия взглядом (*female gaze* по аналогии с *male gaze*). В то же



время из русла традиции сюжет не выпадает, так как сам прекрасный юноша становится персонификацией *нафса*, низменных инстинктов, плотских желаний животной души. В литературе и театральной традиции народов Индонезии борьба с *нафсом* обычно представлялась в виде победы над лесным чудовищем (великаном-людоедом (*raksasa*) или хищником (тигром)). Изначально эти сюжеты представляли собой мифы об инициации и шаманской временной смерти; в период исламизации на первый план выходит суфийское прочтение подобных эпизодов. Чудовища в текстах обычно означают гневную душу (*nafsu amarah*), победа героя в поединке с чудовищем означает укрощение страстей и продвижение по Пути-*тарикуату*. В романе индонезийского писателя Эки Курниавана «Человек-тигр» (*Lelaki Harimau*, 2004) деконструируется суфийская модель перехода в пограничное состояние перед растворением в Аллахе (*фана'*). «В отличие от положительных героев средневековых пьес, сказаний и повестей Маргио (главный герой, обладающий говорящим «маргинальным» именем. – М. Ф.) не только не пытается победить свою «гневную душу», а, наоборот, отдается во власть ее разрушительной силы. Можно сказать, Маргио – «антигерой», который проходит «анти-путь», минуя все ступени познания в обратном направлении (анти-тарикат). Современный автор не видит выхода для своего героя и предоставляет ему свободу идти на поводу у темной стороны своего «я»» [13, с. 73].

В схожем ключе «низвержения в *нафс*» строится главная идея рассказа Интан Парамадиты, когда плотская страсть (*nafsu birahi*) превращается в главного «героя» рассказа. Превращение пророка в секс-объект – смелое заявление писательницы, учитывая социально-политические процессы в современной Индонезии, которая находится на распутье между светской идеологией (прозападной и – шире – проглобальной) и «новой исламизацией».

Несмотря на то что женский персонаж – Зулейха – считается главной героиней уже у Джамии, современная литература поворачивает фокус прочтения женского образа. Интан Парамадита явно была знакома с существованием традиционных чтений истории о Йусуфе; возможно, она читала и версии *киссы* в рамках подростковой и детской литературы. Йусуф в рассказе Интан не является главным действующим лицом, все внимание переносится на Джули, что созвучно феминистским убеждениям автора. Квазинейтральная авторская позиция, выраженная через рассказчицу Еву, не осуждает Джули, и чувствуется, что Ева занимает ее сторону, хотя и находится под давлением «египтянок». Тема покаяния и «возвращения» в ислам героини в рассказе отсутствует.

Эксплуатация вечного сюжета в современной литературе возможна благодаря конвенциональным сюжетам ближневосточных литератур сред-



невекового типа. Гибридизация хоррора, женского чтива и других развлекательных жанров оказывается лишь прикрытием, под которым скрывается субстрат из гораздо более серьезных источников. Это еще раз подтверждает, что изучение литературы Индонезии на всех этапах ее эволюции должно идти без отрыва от мирового контекста, в котором далеко не последнее место занимает персидская классика. История Йусуфа и Зулейхи и сегодня остается немалой частью мировой литературы. Вечный сюжет, возникший в библейском дискурсе и получивший развитие в коранической литературе и мусульманской беллетристике, продолжает обогащаться, трансформироваться и инкорпорируется в современную литературу Индонезии.

### Литература

1. Chiew E. Converses with Indonesian Feminist Gothic Writer Intan Paramaditha. *Asian Books Blog*. February 2, 2019. Available at: <http://www.asianbooksblog.com/2019/02/elaine-chiew-converses-with-indonesian.html>
2. Paramaditha I. Apel dan Pisau. In: *Kumpulan Budak Setan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama; 2010. P. 59–69.
3. Пригарина Н. И. Красота Йусуфа в зеркалах персидской поэзии и миниатюрной живописи. В: Пригарина Н. И. *Мир поэта – мир поэзии. Статьи и эссе*. М.: Институт востоковедения РАН; 2012. С. 191–229. Режим доступа: <https://book.ivan.ru/f/prigarina-ni-mir-poeta---mir-poezii-2012.pdf>
4. Рейснер М. Л. Кораническая история Йусуфа в персидской поэтической классике X–XV веков (лирический мотив и романический сюжет). *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение*. 2014;(4):4–16.
5. Бондарев А. В., Пригарина Н. И. «Персидская миниатюра» из Музей-квартиры Л. Н. Гумилёва: загадки текстового оформления. *Ориенталистика*. 2019;2(1):159–188. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-159-188.
6. Ардашникова А. Н., Рейснер М. Л. *История литературы Ирана в послемонгольское время (XIII–XVII вв.)*. М.: ИСАА; 1996.
7. Парникель Б. Б. *Введение в литературную историю Нусантары IX–XIX вв.* М.: Наука; 1980.
8. Pigeaud T.G.T. *Literature of Java: catalogue raisonné of Javanese manuscripts in the Library of the University of Leiden and other public collections in the Netherlands*. Vol. I.: Synopsis of Javanese Literature, 900–1900 A.D. The Hague: Martinus Nijhoff; 1967.
9. Yusup A. B., Tanjung S., Water F. The Adoption of a Popular Islamic Poem in Banyuwangi, East Java. In: Houben V. J. H., Maier H. M. J., van der Molen W. (eds) *Looking in Odd Mirrors: The Java Sea*. Leiden: Vakgroep Talen en Culturen van Zuidoost-Azië en Oceanië van der Rijksuniversiteit; 1992. P. 112–145.
10. Ван дер Молен В. *Двенадцать веков яванской литературы. Обзорный курс*. СПб.: СПбГУ; 2016.
11. Gallop A. *The Javanese Story of Prophet Joseph*. Available at: <https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2013/12/the-javanese-story-of-the-prophet-joseph.html>



12. Arps B. Singing the Life of Joseph: an all-night Reading of the Lotar Yusup in Banyuwangi, East Java. *Indonesia Circle*. 1990;53(November):34–58.

13. Фролова М. В. Символ тигра в индонезийском романе «Человек-тигр» Эки Курниавана (2004). *Восток (Oriens)*. *Афро-азиатские общества: история и современность*. 2017;(4):67–76.

### References

1. Chiew E. Converses with Indonesian Feminist Gothic Writer Intan Paramaditha. *Asian Books Blog*. February 2, 2019. Available at: <http://www.asianbooksblog.com/2019/02/elaine-chiew-converses-with-indonesian.html>

2. Paramaditha I. Apel dan Pisau. In: *Kumpulan Budak Setan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama; 2010. P. 59–69.

3. Prigarina N. I. Yusuf’s Beauty in the Mirrors of Persian Poetry and Miniature Painting. In: Prigarina N. I. *Mir Poeta – Mir Poezii*. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; 2012, pp. 191–229. (In Russ.) Available at: <https://book.ivran.ru/f/prigarina-ni-mir-poeta---mir-poezii-2012.pdf>

4. Reysner M. L. Qur’anic story of Yusuf in the Poetic Persian Classics X–XV centuries (Lyric motif and Romance’s plot). *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie*. 2014;(4):4–16. (In Russ.)

5. Bondarev A. V., Prigarina N. I. The riddle of textual decor of “Persian Miniature” from the Lev Gumilev’s Museum-apartment. *Orientalistica*. 2019;2(1):159–188. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-159-188](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-159-188).

6. Ardashnikova A. N., Reisner M. L. *The History of the Persian Literature in Post-Mongol Period (XIII–XVII)*. Moscow: ISAA; 1996. (In Russ.)

7. Parnikel B. B. *The Introduction to the Literary History of Nusantara IX–XIX*. Moscow: Nauka; 1980. (In Russ.)

8. Pigeaud T.G.T. *Literature of Java: catalogue raisonné of Javanese manuscripts in the Library of the University of Leiden and other public collections in the Netherlands*. Vol. I.: Synopsis of Javanese Literature, 900–1900 A.D. The Hague: Martinus Nijhoff; 1967.

9. Yusup A. B., Tanjung S., Water F. The Adoption of a Popular Islamic Poem in Banyuwangi, East Java. In: Houben V. J. H., Maier H. M. J., van der Molen W. (eds) *Looking in Odd Mirrors: The Java Sea*. Leiden: Vakgroep Talen en Culturen van Zuidoost-Azië en Oceanië van der Rijksuniversiteit; 1992, pp. 112–145.

10. Van der Molen W. *Twelve Centuries of Javanese Literature*. St. Petersburg: St. Petersburg State University; 2016. (In Russ.)

11. Gallop A. *The Javanese Story of Prophet Joseph*. Available at: <https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2013/12/the-javanese-story-of-the-prophet-joseph.html>

12. Arps B. Singing the Life of Joseph: an all-night Reading of the Lotar Yusup in Banyuwangi, East Java. *Indonesia Circle*. 1990;53(November):34–58.

13. Frolova M. V. Tiger as a symbol in the Indonesian novel “Man-tiger” by Eka Kurniawan (2004). *Vostok (Oriens)*. *Afro-aziatskie obshchestva: istoriia i sovremennost*. 2017;(4):67–76. (In Russ.)



**Фролова М. В. Индонезийские Йусуф и Зулейха в яванской традиции и рассказе Интан Парамадиты «Яблоко и нож» (2008)**  
**Ориенталистика. 2020;3(1):247–262**

### **Информация об авторе**

**Фролова Марина Владимировна**, кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии Юго-Восточной Азии, Кореи и Монголии Института стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.

### **Information about the author**

**Marina V. Frolova**, Ph. D. (Philol.), Associate Professor, Department of Southeast Asian, Korean and Mongolian Studies of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 20 ноября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 1 февраля 2020 г.  
Принята к публикации: 8 февраля 2020 г.

### **Article info**

Received: November 20, 2019  
Reviewed: February 1, 2020  
Accepted: February 8, 2020