

Ю.И. Петрова

ЕГИПЕТСКИЙ ДИАЛЕКТ АРАБСКОГО ЯЗЫКА В ХРИСТИАНСКОМ САКРАЛЬНОМ ТЕКСТЕ

В данной статье затронуты некоторые аспекты религиозного статуса арабского языка (АЯ) в коптской общине – самой многочисленной христианской конфессии на Арабском Востоке, насчитывающей в настоящее время, по разным данным, от 6 до 8 млн. человек. Проблема языковой идентичности египетских христиан прослеживается с периода раннего Средневековья. На момент завоевания страны арабами в VII веке население Египта составляли преимущественно христиане, родным языком которых (за исключением греческой администрации) был коптский язык (КЯ). По мере исламизации страны, повлекшей за собой арабизацию, КЯ постепенно был вытеснен не только из повседневного употребления, но и в значительной мере из церковной жизни (хотя до сих пор достоверно не известно, когда впервые Писание было переведено на АЯ [Мечковская 2004]). К XIII веку АЯ уже преобладал в религиозных сочинениях. В частности, Коптский Патриарх в XII в. призывал духовенство произносить молитву “Отче наш” не на КЯ, а на региональном разговорном варианте АЯ [Meinardus 2006, 55].

Характерной чертой Нового времени является преодоление многовекового функционального разрыва между книжными языками (некоторые из них являются культовыми) и народными, допуск последних не только в сферу литературы (в том числе религиозной), но и богослужения [Мечковская 1998]. Особенностью нынешней языковой ситуации в Египте является высокий престиж разговорного языка столицы и формирование на его основе общенародного койне, обслуживающего практически все сферы жизни. В связи с этим возникает вопрос: может ли такая форма языка (в данном случае – египетский диалект (ЕД), которая традиционно имеет “низкий” статус по сравнению с арабским литературным языком (АЛЯ), считаться современными коптами прием-

лемой для использования в религиозной сфере и обладает ли она достаточным внутренним потенциалом для осуществления таких функций, как выражение высоких духовных значений и перевод на нее сакральных текстов, так, как это произошло с романскими языками?

Естественно, подобная постановка вопроса относительно сакрального языка мусульман неприемлема. Классический арабский язык (КАЯ) считается одним из пророческих языков, на котором составлен оригинальный текст Писания [Мечковская 1998], и ислам отличается от других религий незыблемой связью с одним конкретным языком. В этом смысле “нет ислама без КАЯ, как и не было бы КАЯ без ислама” [Наегі 2003].

По-другому обстоит дело с христианскими общинами на территории нынешнего арабоязычного мира, которые прошли через языковой сдвиг в религиозном обиходе – с греческого и местных национальных языков (КЯ, арамейского) на АЛЯ [Dik 1975, 58–63]. Объяснение подобной ситуации заключается в отсутствии единого сакрального языка в христианстве, в поощрении миссионерства на местном, понятном народу языке [Мечковская 1998], поскольку верующие должны осознавать происходящее в храме и чувствовать смысл молитвы [Dik 1975, 57]. В этом заключается принципиальная разница в подходе ислама и христианства к понятию “сакрального языка” – если для мусульманина важна сакрализация не только верования, но и самого текста, содержащего Откровение, и даже языка, на котором Откровение записано, со всеми его формами [Наегі 2003], то для христианина в первую очередь важна суть, а не внешняя оболочка. По христианскому учению, у пророка сохраняется возможность мыслить и передавать слова Божественного Откровения на языке человеческой речи, не искажая смысла Откровения, в то время как в исла-

ме роль пророка носит пассивный характер при передаче сакрального текста слово в слово [Максимов].

С другой стороны, языковая ситуация в церковном обиходе коптов отличается частичным использованием КЯ (мертвого с XVII–XVIII вв.), который находит применение в Литургии и определенных песнопениях. Как нам удалось выяснить, в настоящее время процентное соотношение КЯ и АЛЯ в богослужении не регулируется определенными правилами и зависит от решения настоятеля храма. В основном КЯ занимает около 25% в богослужении в приходских храмах и несколько больше в монастырях.

Несмотря на сакральный статус КЯ для данной общины, его изучение ограничено духовенством и узким кругом заинтересованных лиц. В связи с тем, что КЯ считается одним из признаков национальной идентичности, предпринимались попытки возродить его в качестве разговорного, которые, однако, не увенчались успехом. Существует несколько коптских националистических организаций (“*al-Hizb al-miṣrī al-libirālī*” ‘Египетская либеральная партия’, “*al-Aqbāt al-’ahrār*” ‘Свободные копты’), отрицающих принадлежность египтян к “арабской нации” и призывающих к реальному возрождению КЯ. Но подобная деятельность всячески пресекается официальной политикой государства.

В целом повседневная разговорная речь египтян гомогенна, независимо от вероисповедания. Отношение к АЛЯ как к языку религии у современных египтян (и арабов в целом) отличается в том плане, что мусульмане считают КАЯ, представленный в Коране, единственной возможной формой для использования в религиозном обиходе, и сама мысль о его модернизации в этой сфере кажется кощунственной. Статус “сакральности”, по их мнению, обязывает к сохранению языка в классической форме без изменений. Распространено мнение, что сакральный язык, имеющий божественное происхождение, никому не принадлежит и не подлежит никакой “модернизации”, а его носители являются лишь его хранителями [Наегі 2003]. Обином, чем у мусульман, отношении араб-

ских христиан к АЛЯ свидетельствуют многочисленные орфографические погрешности в рукописях религиозных текстов, а иногда и вкрапление диалектных элементов (что наглядно представлено в экспонатах Коптского музея в Каире).

В этой связи восприятие мусульманами языка арабских христианских текстов по сравнению с исламскими в целом пренебрежительное, их язык оценивается как *luġa rakīka* (вялый, неправильный, ломаный). Высказывались даже предложения по поиску более адекватного арабомусульманской культуре религиозного языка христиан путем более глубокого изучения коранического языка и “автотонизации” сакрального языка восточнохристианских литургий через творческое использование исламских религиозных текстов [Журавский 1990, 98].

Относительно арабского перевода Библии египетская исследовательница Н. Саид высказалась, что ее текст на АЛЯ составлен без соблюдения надлежащих норм красноречия [Sa’īd 1964, 61]. Она приводит мнение Мустафы Садека ар-Рāфи’и, которого американское арабоязычное печатное издание попросило изменить “коранический” стиль его статей. В ответ на это литератор указал, что “данный стиль является высшим идеалом арабской письменной речи”, и подверг критике “евангельский стиль” и подражающих ему писателей, которые, по его мнению, довели АЛЯ до “стилистической слабости” [Sa’īd 1964, 62]. По этому поводу в консервативных мусульманских кругах даже существовал принцип “*al-’Arabiyya lā tatanaṣṣar*” (АЯ нельзя христианизировать) [Журавский 1990, 97]. В связи с этим А.В. Журавский отмечает, что арабские христиане и мусульмане пользуются “совершенно различными религиозно-языковыми культурами и понятийно-терминологическими аппаратами”, которые создают взаимное отчуждение в религиозной сфере [Журавский 1990, 98].

Огромные расхождения в стилистике исламских и христианских сакральных текстов арабские исследователи объясняют тем фактом, что иностранные миссионеры ни в коем случае не хотели допустить сход-

ства переводов Библии с “кораническим” стилем. Когда известному христианскому деятелю эпохи Арабского Возрождения И. аль-Йазиджи было поручено отредактировать выполненный миссионерами перевод Библии на модернизированный АЛЯ, он в первую очередь занялся исправлением чуждых АЛЯ конструкций, из-за чего был отстранен от выполнения данной миссии [Zughoul, El-Badarien 2004].

Вопрос о религиозном статусе АЯ поднимался в разные периоды в зависимости от общих идеологических тенденций в арабском мире. Лидеры Арабского Возрождения в XIX в., по преимуществу христиане Сирии и Ливана, отличались секулярным восприятием литературного наследия на КАЯ, что позволило им сконцентрироваться на самом языке, его структуре и стилистике и в результате осуществить модернизацию КАЯ [Gully 1997, 77]. В рамках этого направления А. аш-Шидйаком был осуществлен первый перевод Библии на модернизированную форму АЛЯ (вышел в Лондоне в 1857 г.). Эта версия, однако, не получила распространения не из-за стилистических недостатков, а ввиду конкуренции между многочисленными конфессиональными представителями [Al-Bagdadi 1999, 382].

Истоки модернизации КАМ и особенно призывов к диалектизации арабские исследователи усматривают в целенаправленной деятельности “ставленников империалистической политики” [Sa‘īd 1964; ‘Aṭawāt 2003]. Начало модернизации религиозного языка было положено усилиями именно иностранных миссионеров, развернувших свою деятельность на Ближнем Востоке с XVII в. Н. аль-Багдади отмечает, что вышеуказанный перевод Библии не был инициирован ближневосточными церквями, а самая авторитетная в то время ее “модернизированная” арабская версия была издана усилиями американских миссионеров [Al-Bagdadi 1999, 382]. Более того, удивительным является тот факт, что на Ближнем Востоке – колыбели христианства – Библия на модернизированный АЛЯ переводилась не с оригинальных и местных языков, а с западных [Zughoul, El-Badarien 2004]. В частности, в Коптской Церкви с

XVIII в. стал распространяться римский перевод 1671 г. [Возна 2006, 144].

Еще дальше в направлении “модернизации” АЛЯ продвинулся англичанин В. Вилкоккс – инженер ирригации, 40 лет проживший в Египте и возглавивший в начале XX в. “крестовый поход” против АЛЯ [Zughoul, El-Badarien 2004]. Выражая распространенное среди иностранцев, работавших в Египте, мнение о неспособности АЛЯ выполнять коммуникативные функции и выражать понятия современной цивилизации [Gully 1997, 88], он предпринял конкретный шаг по внедрению разговорного языка в письменную и религиозную сферы. Стремясь доказать его пригодность для использования в сакральных текстах и в высоком художественном стиле, В. Вилкоккс осуществил перевод на ЕД нескольких книг Ветхого и Нового Завета (а также частей романов Шекспира “Генри IV” и “Гамлет”). Эти переводы несколько раз переиздавались в Египте Британским библейским обществом вплоть до конца 1940-х гг., но, как сообщает Н. Саид, не пользовались спросом среди читателей [Sa‘īd 1964, 61]. Также подобный текст не был одобрен церковью не столько из-за лингвостилистических соображений, а потому, что перевод религиозного канона на новые языки нередко приводит к видоизменению учения и искажению первоначального смысла и потребность в новых переводах и новых толкованиях Писания обычно была проявлением различных еретических и диссидентских движений [Мечковская 1998], к которым Коптская Церковь относится крайне негативно. Поэтому в данном случае протестантский принцип опоры на народные языки успеха не имел. Фрагменты диалектного перевода Библии включались также в изданные на Западе учебные пособия по ЕД в качестве образца передачи письменного текста в разговорном стиле (ряд фрагментов перевода Вилкоккса включены в изданную в Оксфорде хрестоматию по ЕД [Elder 1927, 131–143].

С лингвостилистической точки зрения диалектный перевод В. Вилкоккса единодушно расценивается арабскими исследователями как неудачная попытка переда-

чи “высоких” значений “низкой” формой языка [Sa‘īd 1964, 61; ‘Aṭawāt 2003, 78; Zughoul, El-Badarien 2004]. По их мнению, эффект от этого получился обратный: оказалось, что диалект не располагает достаточными средствами для передачи значений сакрального текста и мыслей Шекспира. Это заставило переводчика, с одной стороны, часто прибегать к дословному

переводу с АЛЯ с сохранением литературных синтаксических структур, а с другой – наоборот, опускать некоторые фразы или даже искажать их смысл.

Рассмотрим фрагмент текста из Евангелия от Матфея (Мф 1:18-25) в переводе В. Вилкокса [Sa‘īd 1964, 61–62] в сопоставлении его с литературным аналогом:

ЕД	АЛЯ
<p>1:18 Amma wilādit Yasū‘ il-Masīh fa-kānit zayyi kida: lamma kānit Maryam ‘Ummuh maḥtūba li-Yūsif ‘abl igtima‘-hum itwagadit ḥubla min ir-Rūḥ il-Qudus.</p>	<p>1:18 Ammā wilādatu Yasū‘ al-Masīh fa-kānat hākazā: lammā kānat Maryam ‘Ummu-hu maḥtūbatan li-Yūsuf qabla ‘an yaḡtami‘ā wuḡīdat ḥublā min ar-Rūḥ al-Qudus.</p>
<p>1:19 Fa-Yūsif ragil-ha li-kawnuh ṣālīḥ wi-miš ‘āwiz yišahhir-ha ‘azam ‘ala fira‘-ha bi-s-sirr.</p>	<p>1:19 Fa-Yūsuf raḡulu-hā ‘iz kāna bārran walam yaša’ ‘an yuṣhira-hā ‘arāda taḥliyyata-hā sirran.</p>
<p>1:20 Wa-lakin wi-huwwa biyfakkar fi-l-‘umūr di ‘illa wi-malāk ir-Rabb zahar-luh fi ḥilm wi-‘al-luh: “ya Yūsif ibn Dāwud ma-thaf-š min ‘aḥz Maryam mirātak li-‘an illi Hiyya ḥubla bīh Huwwa min ir-Rūḥ il-Qudus.</p>	<p>1:20 Wa-lakin fīmā huwa mutafakkir fī hāzihi al-‘umūr ‘izā malāk ar-Rabb qad zahara la-hu fi ḥulm qā‘ilan: “yā Yūsuf ibn Dāwud lā tahaf ‘an ta’huza Maryam imra’ata-ka li-‘anna al-lāzī ḥubila bihi fihā Huwwa min ar-Rūḥ al-Qudus.</p>
<p>1:21 Wi-ḥa-tiwlid Walad wi-nta tsammi ‘ismuh Yasū‘ li-‘annuh Huwwa ḥayḥallaṣ ša‘buh min ḥaṭayā-hum”.</p>	<p>1:21 Fa-sa-talidu Ibnan wa tad‘ū ‘isma-hu Yasū‘ li-‘anna-hu yuḥalliṣu ša‘ba-hu min ḥaṭayā-hum”.</p>
<p>1:22 Wi-kulli da ḥaṣal ‘alašān yitimm illi it’āl min ir-Rabb ‘ala lisān in-nabi il-‘āyil:</p>	<p>1:22 Wa-hāza kullu-hu kāna li-kay yatimma mā qīla min ar-Rabb bi-n-nabiyy al-qā’il:</p>
<p>1:23 ‘Ahi il-‘Adra ḥa-tiḥbil wi-tiwlid Walad wi-biysammu ismuh ‘Ammanu’īl illi tafsīruh: Allāh ma‘ā-na.</p>	<p>1:23 Huwa zā al-‘Azrā’u taḥbalu wa-talidu Ibnan wa-yad‘ūna ‘isma-hu ‘Immānū’īl al-lāzī tafsīru-hu: Allāhu ma‘a-na.</p>
<p>1:24 Wi-lamma ‘ām Yūsif min in-nōm ‘imil zayyi ma ‘amaruh malāk ir-Rabb wi-‘aḥad Mirātuh.</p>	<p>1:24 Fa-lammā istayqaza Yūsuf min annawm fa‘ala kamā ‘amara-hu malāk ar-Rabb wa-‘aḥaza Imra’ata-hu.</p>
<p>1:25 Wi-ma-‘irifhā-š li-ḥaddi ma wildit Walad wi-samma ‘ismuh Yasū‘.</p>	<p>1:25 Wa-lam ya‘rif-hā ḥattā waladat Ibna-hā al-bikr wa-da‘ā ‘isma-hu Yasū‘.</p>

При сопоставлении двух текстов сразу обнаруживается тождественность их синтаксических структур вплоть до дословной передачи литературного текста с диалектной морфологией и некоторыми лексическими изменениями (например, Мф 1:21, 1:23, 1:24, 1:25). Более того, в некоторых случаях В. Вилкокс прибег к конструкциям АЛЯ там, где уместнее было бы употребить диалектную форму:

а) вместо масдара в глагольной функции *‘abl igtima‘-hum* ‘прежде нежели сочтались они’ (Мф 1:18) более типичным для ЕД является употребление глагола *‘abli-ma yigtam‘u*, тем более что в литературном тексте использован глагол (*qabla ‘an yaḡtami‘ā*);

б) аналогичный случай – *ma-thaf-š min ‘aḥz* ‘не бойся принять’ в диалектном переводе и *lā tahaf ‘an ta’huza* в АЛЯ (Мф

1:20) – где более уместной для ЕД была бы форма *ta-thaf-š tāhud* вместо “классицизированной” формы масдара *'ahz* с предлогом;

в) сохранение причастия в выражении *'ala lisān in-nabi il-'āyil* (Мф 1:22) – калька литературного *bi-n-nabiyy al-qā'il* ‘через пророка, который говорит’, что не совсем характерно для ЕД, уместнее было бы передать эту форму через *in-nabi illi biy'ūl*;

г) при сохранении литературного порядка слов переводчик отклонился от нормы аналитического диалектного строя, для которого не характерна постановка глагола в препозиции к имени (Мф 1:24): *Wi-lamma 'ām Yūsif min in-nōm* ‘встав от сна, Иосиф...’; *zayyi ma 'amaruh malāk ir-Rabb* ‘как повелел ему Ангел Господень’ вместо более диалектных структур *Wi-lamma Yūsif 'ām min in-nōm*; *zayyi ma malāk ir-Rabb 'amaruh*. Порядок “имя – глагол” в диалектном тексте сохранен, исходя из аналогичных структур в литературном тексте: *'illa wi-malāk ir-Rabb zahar-luh* соответствует *'izā malāk ar-Rabb qad zahara la-hu*, где предшествование имени обусловлено частицей *'izā* для передачи внезапности действия (‘се, Ангел Господень явился ему...’), и *Wi-kulli da ḥaṣal* (Мф 1:22) является калькой *Wa-hāza kullu-hu kāna* ‘А всё сие произошло’ с диалектным способом постановки указательного местоимения в постпозиции и лексической заменой глагола *kāna*.

Уместные отступления от литературного текста в переводе В. Вилкокса наблюдаются в основном на уровне морфологии и лексики: *itwagadit* вместо литературной формы пассива *wuḡidat* ‘оказалось, что Она...’ (Мф 1:18); *wi-'al-luh* ‘и сказал’ вместо причастия в функции добавочного действия *qā'ilan* (Мф 1:20); *li-kawnuh šāliḥ* вместо *'iz kāna bārran* ‘будучи праведен’; *'azam 'ala fira'-ha* вместо *'arāda tahliyyata-hā* ‘хотел отпустить Ее’ (Мф 1:19).

Данное сопоставление свидетельствует о том, что форма ЕД, представленная в переводе В. Вилкокса, является в значительной степени “классицизированной”, с сохранением основных структур и лексики АЛЯ, то есть образцом разговорной речи интеллигенции, хотя сам автор пере-

вода назвал ее “общеегипетским языком” (*al-luḡa al-miṣriyya al-'amma* [Sa'īd 1964, 61]). В некотором роде ее даже можно назвать сильно “диалектизированным” АЛЯ, форма которого при чтении письменного текста в некоторых местах напоминает искусственно созданный Тауфиком аль-Хакимом “средний язык”, допускающий двоякую устную реализацию неогласованного текста. В то же время отсутствие явных лексических диалектизмов не снижает стиль этого текста до уровня чисто народной речи.

Данный перевод был зачитан перед студентами университета “Ярмук” (г. Ирбид, Иордания) для выявления стилистических возможностей ЕД в текстах высокого художественного стиля и восприятия слушателями сакрального текста на “низкой” форме языка. Реакция последовала однозначно негативная – сакральный текст на диалекте был воспринят, с одной стороны, как “искажение” и даже “богохульство”, с другой – как “детская речь”, поскольку такая форма языка используется для объяснения Писания детям. Относительно перевода произведений Шекспира на ЕД реакция была сдержаннее, но такой текст был расценен не как образец классической литературы, а как часть египетского фильма, поскольку народная речь в данном случае придает тексту местный колорит [Zughoul, El-Badarien 2004].

Начатая В. Вилкоксом деятельность в Египте в настоящее время продолжается в рамках проекта по переводу Библии на современный АЛЯ “*Kitāb al-ḥayāa*” ‘Книга жизни’, начатом в 1973 г. и включающем издание частей Библии на ЕД в аудиоформате. Целью данной работы, по словам издателей, является донести Писание до арабоязычных слушателей на их родном языке (см. www.ibs-mena.com).

Ниже прилагается фрагмент текста из Евангелия от Луки (Лк 1:5-13) в современном переводе на ЕД с аналогичным текстом на АЛЯ.

Язык данного текста значительно отличается от стиля переводов В. Вилкокса многочисленными отступлениями от синтаксических структур и лексики АЛЯ, что придает ему чисто диалектный характер. В

ЕД	АЛЯ
<p>1:5 'Ayyām il-malik Hirūdis illi kān malik 'ala manṭi'it il-Yahudiyya kān fī kāhin ismuh Zakariyya min nasl Abiyya, wi-mrātuh kānit min nasl Harūn wi-sma-ha 'Alīṣābāt.</p> <p>1:6 Wi-humma l-'itnēn kānu ṣalḥīn 'uddām Rabbina, wi mašyyīn bimā yurḍi Allāh, ya'ni ḥasab waṣayāh wi-'aḥkāmuh.</p> <p>1:7 Lakin ma-kan-š 'andu-hum wilād, 'alāšān 'Alīṣābāt kānit ma-bithallif-š. Zā'id 'innu-hum kānu 'aggizu.</p> <p>1:8 Wi-lamma kān Zakariyya wi-fir'ituh byihdimu f-bēt Allāh,</p> <p>1:9 Wi'it 'alēyh il-'ur'a illi kān il-kahana mit'awwidīn yi'milū-ha 'alāšān yidhul bēt Allāh wi yi'mil il-buḥūr.</p> <p>1:10 Wi-kān kull iṣ-ša'b barra biyṣallu wa't ḥar' il-buḥūr.</p> <p>1:11 Fa-zāhar li-Zakariyya malāk min 'and Rabbina wi'if 'ala yimīn makān ḥar' il-buḥūr.</p> <p>1:12 Ithadd Zakariyya lamma ṣāfuh wi-hāf hōf šidīd.</p> <p>1:13 Lakin il-malāk 'al-luh: "ma-thaf-š ya Zakariyya, da-nta Rabbina simi' du'āk, wi-mrātak 'Alīṣābāt ḥa-tgib-lak walad tisammīh Yuḥanna".</p>	<p>1:5 Kāna fī 'ayyāmi Hirūdus malik al-Yahūdiyya kāhin ismu-hu Zakariyyā min firqati Abiyyā, wa-mra'atu-hu min banāti Hārūn wa-smu-hā 'Alīṣābāt.</p> <p>1:6 Wa-kānā kilā-humā bārrayni 'amām Allāh, sālikayni fī ḡamī'i waṣayā ar-Rabb wa-'aḥkāmi-hi bilā lawm.</p> <p>1:7 Wa-lam yakun la-humā walad, 'iz kānat 'Alīṣābāt 'āqiran. Wa-kānā kilā-humā mutaqaḍdimayni fī 'ayyāmi-himā.</p> <p>1:8 Fa-baynamā huwa yakhanu fī nawbati firqati-hi 'amām Allāh,</p> <p>1:9 Ḥasaba 'ādat al-kahanūt, 'aṣābat-hu al-qur'a 'an yadhula 'ilā haykal ar-Rabb wa-yubahhir.</p> <p>1:10 Wa-kāna kullu ḡumhūr aṣ-ša'b yuṣallūna ḥāriḡan waqt al-buḥūr.</p> <p>1:11 Fa-zāhara la-hu malāk ar-Rabb wāqifan 'an yamīni mazbah al-buḥūr.</p> <p>1:12 Fa-lammā ra'a-hu Zakariyyā idṭaraba wa-waqa'a 'alay-hi ḥawf.</p> <p>1:13 Fa-qāla la-hu al-malāk: "lā taḥaf yā Zakariyyā, li-'anna ṭilbata-ka qad sumi'at, wa-mra'atu-ka 'Alīṣābāt satalidu la-ka ibnan wa-tusammī-hi Yūḥannā".</p>

частности, в приведенном фрагменте можно отметить следующие типы расхождений.

Некоторые лексические замены, такие как *illi kān malik 'ala manṭi'it il-Yahūdiyya* вместо *malik al-Yahūdiyya* 'царь Иудейский' (в данном случае можно было оставить литературную форму без изменений), *min nasl Abiyya* вместо *min firqati Abiyyā* 'из Авиевой чреды' (Лк 1:5); *kānit ma-bithallif-š* вместо *kānat 'āqiran* 'была неплодна' и *kānu 'aggizu* вместо *kānā mutaqaḍdimayni fī 'ayyāmi-himā* 'были уже в годах преклонных' (Лк 1:7), являются оправданными, т.к. соответствующие лексемы АЛЯ не функционируют в ЕД. Также удачная калька – *humma l-'itnēn kānu ṣalḥīn 'uddām Rabbina*, соответствующая *kānā kilā-humā bārrayni 'amām Allāh* 'оба они были праведны пред Богом' (Лк 1:6). Передача отсутствующей

в ЕД пассивной формы глагола *ṭilbata-ka qad sumi'at* 'услышана молитва твоя' (Лк 1:13) через активную *Rabbina simi' du'āk* также не нарушает смысл и соответствует диалектной норме.

С другой стороны, словосочетание *bilā lawm* 'беспорочно' (Лк 1:6) передано через "классицизм" *bimā yurḍi Allāh* – не характерную для ЕД форму глагола IV породы с литературной реализацией словоизменительного префикса, что резко контрастирует с общим стилем текста, и сразу же после этого употреблена дополнительная лексема *ya'ni* в значении 'то есть', неожиданно снижающая стиль текста до уровня неподготовленной разговорной речи, опущение которой не нарушило бы смысла. Таким же образом снижает стиль и *Zā'id 'innu-hum* вместо *Wa-kānā kilā-humā* 'и оба были

уже' (Лк 1:7) из-за употребления дополнительной диалектной лексемы *zā'id* 'вдобавок к этому'. Более уместной в данном случае была бы калька с АЛЯ *wi-humma l-'itnēn*, соответствующая и диалектной норме. Выражение *ḥasaba 'ādat al-kahanūt* 'как обыкновенно было у священников' (Лк 1:9) можно было передать не через перефразированное *illi kān il-kahana mit'awwidīn yi'milū-ha*, а более близкое к исходному тексту и не нарушающее диалектной нормы сочетание *'ala ḥasab 'ādīt il-kahana*.

Употребление лексических замен: *bēt Allāh* вместо *haykal ar-Rabb* 'храм Господень' (Лк 1:9), *makān ḥar' il-buḥūr* вместо *mazbah al-buḥūr* 'жертвенник кадильный' (Лк 1:11), *iḥadd* вместо *iḍtaraba* 'смутился' (Лк 1:12) – свидетельствует о намерении авторов диалектного перевода приблизить стиль текста к разговорной норме, т.к. вышеуказанные литературные лексе-

мы включены в словарь ЕД [Hinds, Badawi 1986], но отмечены как классицизмы.

Многочисленные лексические и грамматические диалектизмы и реструктуризация литературных синтаксических конструкций в данном переводе отдаляют его от исходного текста настолько, что он больше напоминает близкий к тексту пересказ. Поэтому неудивительно, что данный текст издан только в аудиоформате и предназначен для прослушивания в первую очередь малообразованными лицами и детьми. Также такая форма АЯ может использоваться в проповедях и при устном толковании Писания. Это свидетельствует о том, что до настоящего времени Коптская Церковь четко соблюдает литургический статус АЛЯ. Подобная ситуация долгое время существовала в католических странах, где богослужение велось на латыни, а храмовая проповедь допускалась на народных языках [Мечковская 1998].

ЛИТЕРАТУРА

Возна Н.Я. Источники по истории арабских переводов Библии. Издание арабских переводов Библии // *Східний світ*, 2006, № 1.

Журавский А.В. **Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога.** Москва, 1990.

Максимов Ю.В. **Православие и ислам.** Москва.

Мецгер Б.М. **Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения.** Москва, 2004.

Мечковская Н.Б. **Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий.** Москва, 1998.

Al-Bagdadi, Nadia. The Cultural Function of Fiction: From the Bible to Libertine Literature. Historical Criticism and Social Critique in Aḥmad Fāris al-Šidyāq // *Arabica*, 1999, vol. 46, No. 3.

'Aṭawāt, Muḥammad 'Abdullāh. **Al-luḡa al-fuṣḥā wa al-'āmmiyya.** Bayrūt, 2003.

Dik, 'Ignāṭius. **Aš-šarq al-masīḥī.** Bayrūt, 1975.

Elder, Earl E. **Egyptian colloquial Arabic reader.** London, 1927.

Gully, Adrian. Arabic Linguistic Issues and Controversies of the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries // *Journal of Semitic Studies*, 1997, XLII/1.

Haeri, Niloofar. **Sared Language Ordinary People.** New York, 2003.

Hinds, Martin & Badawi, El-Said. **A Dictionary of Egyptian Arabic (Arabic – English).** Cairo, 1986.

Meinardus, Otto F.A. **Christians in Egypt.** Cairo, 2006.

Sa'īd, Nafūsa Zakariyyā. **Tārīḥ ad-da'wa 'ilā al-'āmmiyya wa 'aṣāru-hā fī miṣr.** Al-'Iskandariyya, 1964.

Zughoul, Muhammad Raji & El-Badarien, Mohammed. Diglossia in Literary Translation: Accommodation into Translation Theory // *Meta*, 2004, Vol. 49, № 2.