

Вестник НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ Московского университета

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 13

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

№ 1 · 2019 · ЯНВАРЬ–МАРТ

Издательство Московского университета Выходит один раз в три месяца

История

- Валеев Р.М., Василюк О.Д., Кириллина С.А., Мейер М.С.* Из жизни отечественного востоковедного сообщества в ранний постреволюционный период: переписка В.В. Бартольда и А.Е. Крымского в 1920-е годы (по материалам архивных фондов) 3
- Абдулмажидов Р.С., Шехмагомедов М.Г.* Апологетика и критика суфизма в Дагестане в начале XX в. 23
- Дербенев А.С.* Катар в конце XX – начале XXI в.: динамика политических процессов 39
- Лукиянов Г.В.* Российская историография о Триполитанской республике 1918–1923 гг. в Ливии 54
- Мишин Д.Е.* Киндитский царевич Абӯ-ль-Джабр и сасанидский царь Хосров I Ануширван 71
- Ростоцкая М.А., Никитина Л.В.* Путешествие на Восток в фильме Вима Вендерса «Токио-га»: диалог культур 85

Литературоведение

- Завьялова О.Ю.* К проблеме определения жанра анекдота у народов манден 92
- Хронопуло Л.Ю.* Символика цикла новелл «Десять ночей грез» Нацумэ Сосэки 108

Публикации

- Фролов Д.В., Зарипов И.А.* «Понимание Корана» Мусы Бигиева. Часть 2 120

CONTENTS

History

<i>Valeev R.M., Vasylyuk O.D., Kirillina S.A., Meier M.S.</i> From the Life of the Oriental Academic Community in Russia in the Early Post-Revolutionary Period: Correspondence of V.V. Bartold and A.E. Krymsky in 1920 ^s (based on the Archival Materials)	3
<i>Abdumazhidov R.S., Shehmagomedov M.G.</i> Apologeticks and Criticism of Sufism in Dagestan in the Early XX Century	23
<i>Derbenev A.S.</i> Qatar in the Late XX – Early XXI c.: Dynamics of Political Processes	39
<i>Lukyanov G.V.</i> Russian historiography about the Tripolitanian republic 1918–1923 in Libya (on the eve of the 100th anniversary of its formation)	54
<i>Mishin D.Ye.</i> Kindite Prince Abū-l-Ġabr and Sasanid King Khusraw i Anushirwan	71
<i>Rostotskaya M.A., Nikitina L.V.</i> Journey to the East in the Wim Wenders film “Tokyo-ga”: dialogue of cultures	85

Literature Studies

<i>Zavyalova O.Yu.</i> To the Problem of Determining the Genre of an Anecdote in Manden	92
<i>Khronopulo L.Yu.</i> Symbols in the novel “Ten nights of dreams” by Natsume Sōseki	108

Publications

<i>Frolov D.V., Zaripov I.A.</i> “The understanding of the Qur’an” by Musa Jarullah Bigiev. Part 2	120
--	-----

ИСТОРИЯ

**Р.М. Валеев, О.Д. Василюк, С.А. Кириллина,
М.С. Мейер**

ИЗ ЖИЗНИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ВОСТОКОВЕДНОГО СООБЩЕСТВА В РАННИЙ ПОСТРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД: ПЕРЕПИСКА В.В. БАРТОЛЬДА И А.Е. КРЫМСКОГО в 1920-е годы (по материалам архивных фондов)¹

*Федеральное государственное автономное
образовательное учреждение высшего образования
«Казанский (Приволжский) федеральный университет»
420008, Казань, ул. Кремлевская, 18*

*Институт востоковедения имени А.Е. Крымского
Национальной академии наук Украины
Украина, 01001, Киев, ул. Грушевского, 4*

*Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»
119991, Москва, Ленинские горы, 1*

Сохранившаяся переписка В.В. Бартольда и А.Е. Крымского содержит важные данные о существенных сдвигах в отечественной востоковедной науке в послереволюционное время. Если письма двух видных ученых, датированные

Валеев Рамиль Миргасимович – доктор исторических наук, профессор кафедры алтаистики и китаеведения Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского Федерального университета (e-mail: valeev200655@mail.ru).

Василюк Оксана Дмитриевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения имени А.Е. Крымского Национальной академии наук Украины (e-mail: o_vasylyuk@yahoo.com).

Кириллина Светлана Алексеевна – доктор исторических наук, профессор, ведущая кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: s.kirillina@gmail.com).

Мейер Михаил Серафимович – доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова, президент ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: mihailmeyer@mail.ru).

¹ Исследование проведено в рамках гранта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) № 18-09-00331 «Эпистолярное наследие российских востоковедов на рубеже веков: переписка А.Е. Крымского, В.В. Розена, Ф.Е. Корша, В.А. Жуковского, С.Ф. Ольденбурга, В.В. Бартольда, Н.А. Медникова, П.К. Коковцева, В.Ф. Минорского (1890–1930-е гг.)».

до 1918 г., были в основном посвящены обсуждению профессиональных вопросов, то последующая переписка уже в большей степени затрагивала общественно-политические проблемы и размышления относительно путей их разрешения. Переписка этих выдающихся ученых остается значимым фактором в истории востоковедной науки.

Ключевые слова: востоковедение; эпистолярное наследие; аресты среди ученых; съезд туркологов; методика преподавания; украинский язык в науке; библиотечные коллекции.

Постреволюционный период в истории отечественного востоковедения был отмечен как значительными научными достижениями, началом создания оригинальной институциональной системы образования, научного и прикладного изучения Востока, так и трагическими событиями, отразившимися на судьбах российского академического сообщества. Письма двух непосредственных участников этих бурных событий – выдающихся востоковедов В.В. Бартольда и А.Е. Крымского, доносят до нас дух эпохи и проливают свет на существенные сдвиги в отечественной востоковедной науке послереволюционной поры. Если их письма, датированные до 1918 г., были в основном посвящены обсуждению профессиональных вопросов², то последующая переписка уже в большей степени затрагивала общественно-политические проблемы и размышления относительно путей их разрешения.

Началом нового периода в их переписке послужил переезд А.Е. Крымского в 1918 г. в Киев, где он был избран академиком Украинской академии наук (УАН). Однако первые письма, в которых ученые смогли обменяться свежими впечатлениями и планами, датируются 1922 г. Речь идет о двух письмах В.В. Бартольда (от 6 августа и 1 сентября) и письме А.Е. Крымского от 19 августа. Они объемны и охватывают разнообразные вопросы. В первую очередь ученые обменялись информацией о произошедших событиях. Так, В.В. Бартольд оповестил коллегу об утратах в рядах востоковедов: «Об условиях нашей здешней жизни Вы, вероятно, осведомлены, знаете и о наших последних потерях: смерти молодого арабиста И.П. Кузьмина, в котором мы надеялись получить первого русского специалиста по арабской философии и почти одновременной смерти тюрколога и османиста В.Д. Смирнова (1846–1922) и его молодого

² Данная публикация является продолжением статьи: *Валеев Р.М., Василюк О.Д., Кириллина С.А., Мейер М.С.* Из жизни отечественного востоковедного сообщества на заре XX столетия: переписка В.В. Бартольда и А.Е. Крымского в 1908–1913 гг. (по материалам архивных фондов) // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение.* 2018. № 4. С. 3–18.

ученика П.А. Фалеева (1888–1922). На некоторое время – надеюсь, ненадолго – против своей воли пришлось выбыть из нашей среды И.Ю. Крачковскому»³. Такие известия до глубины души расстроили А.Е. Крымского: «Я с жадностью прочитал Ваши сообщения о жизни петербургских ориенталистов. Смерть Кузьмина, Фалеева, Смирнова – все это для меня новость, грустная, жгуче скорбная новость ... Нет ли еще жертв смерти? Ужас охватывает при виде этого синодика»⁴. Весьма характерно, что в 1922 г. А.Е. Крымский не сразу понял, что означает последняя фраза в письме В.В. Бартольда и обращается к нему с вопросом: «Вы пишете: “Пришлось выбыть из нашей среды, против своей воли, И.Ю. Крачковскому”. Что это значит? Где же он?», и в конце письма снова добавляет: «Хотел бы переслать через Вас привет Крачковскому, но из Вашего письма выходит, что его нет в Петербурге. Повторяю свою просьбу, сообщите мне, что случилось с ним»⁵. Эта ремарка свидетельствует о том, что в то время преследования инакомыслящих еще не стали привычным явлением в жизни советского общества, и по этой причине информация об аресте И.Ю. Крачковского стала для А.Е. Крымского полной неожиданностью. В следующем письме В.В. Бартольд был более конкретен: «Я думал, что Вы поймете “описательное” выражение о Крачковском; теперь Вам и из наших газет, если они доходят до Вас, известно о многочисленных арестах среди ученых; Кр[ачковский] оказался в числе их, хотя, насколько нам известно, всегда был очень далек от политики. До сих пор он не освобожден; в чем его обвиняют и что с ним намерены делать, пока достоверно не известно»⁶.

³ Институт рукописи Национальной библиотеки Украины имени В.И. Вернадского (далее – ИР НБУВ), ф. I, д. 22666. Л. 2 об.

⁴ Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук (далее – СПб АРАН), ф. 68, оп. 2, д. 128. Л. 9.

⁵ СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128. Л. 9–10.

⁶ ИР НБУВ, ф. I, д. 22667. Л. 3. 22 июля 1922 г. И.Ю. Крачковский был арестован ГПУ по вымышленному обвинению в шпионаже в пользу Финляндии и помещен в одиночную камеру. Только настойчивые ходатайства Академии наук и коллег спасли ему жизнь (он был освобожден 12 января 1923 г.). В заключении, как только ему разрешили пользоваться специальной литературой, он продолжил заниматься переводом Корана. После освобождения И.Ю. Крачковский находился под надзором ГПУ, а с 12 июня 1923 г. началась борьба против его планировавшейся высылки в Казань на трехлетний срок (ссылка в конечном итоге была отменена) (подробнее см.: Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991). СПб, 2003. С. 220–221; «Его отсутствие будет бедствием». Письма в защиту репрессированных: Из следственного дела И.Ю. Крачковского // Источник. 1998. № 2. С. 51–56. Об обстоятельствах ареста см.: Долинина А.А. Невольник долга. СПб, 1994. С. 166–167). Из последней работы мы узнаем, что и после 1925 г. власти отказывали И.Ю. Крачковскому в выезде за рубеж.

Одновременно В.В. Бартольд информирует своего респондента о новшествах в области ориенталистики в столице и сетует на то, что информация о востоковедных делах на Украине доходит до него с большим трудом. В частности, В.В. Бартольд пишет: «Только что вышла первая книга нового журнала “Восток”, основанного издательством “Всемирная литература”; в ней есть отделы “востоковедение”, “библиография” и “критика”; в отделе “востоковедение” есть заметки Крачковского о Чешском восточном институте и о польских изданиях по востоковедению, но об украинском востоковедении нет ничего ... по недостатку здесь сведений о нем»⁷. Тут же в ответном письме А.Е. Крымский описывает состояние дел в Киеве, благодаря чему мы узнаем новые подробности о становлении и развитии украинского центра востоковедения. «Положение востоковедения в Киеве таково: – читаем в письме, – для учебных целей был основан весной 1918 г. “Институт восточных языков”, который ... после разных переименований, остановился наконец на наиболее длительном имени: “Институт для внешних сношений”, с отделениями восточным и англосаксонским. Языки, включенные в восточное отделение, это не только арабский, персидский и турецкий, но и балканские: румынский, новогреческий, болгарский и сербский ... арабский язык читает Т.Г. Кезма ... из Назарета. Он окончил Киев[скую] дух[овную] академию, очень хорошо говорит по-русски и прекрасно знает классич[еский] арабский язык (во много раз лучше тех арабов, к[оторые] попадают в Россию) ... Персид[скому] языку не везет. Метеорами мелькают имена: Мирза Джафар (из Лазар[евского] Инст[итута]), Ф.П. Петров (из СПб), П.Н. Лозиев (оставленный по персид[ской] кафедре при Лазар[евском] Институте), но все они не могут привиться, и в нынешнем году персид[ская] кафедра вакантна. Турецкий язык сперва читался Вл. Щербиною (российским консулом из Малой Азии), потом перешел в ведение Т.Г. Кезмы, к[ото]рый говорит по-турецки бегло, но с типичным арабским выговором ... Я читаю попеременно – один год историю Сасанидов, Мохаммеда и халифата, другой год – историю Турции; в обоих курсах литературе дается превалирующее место»⁸. Ряд вышеупомянутых преподавателей в описываемый период были уже состоявшимися учеными и учителями с многолетним стажем. Так, Тауфик Гаврилович Кезма (1882–1958) преподавал в Киеве восточные языки с 1909 г. Вместе с Владимиром Щербиной он составил учебник турецкого языка,

⁷ ИР НБУВ, ф. I, д. 22666. Л. 1.

⁸ СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128, л. 11-11об.

а сам А.Е. Крымский делал переводы на украинский язык своих московских лекций.

В.В. Бартольд весьма живо прореагировал на информацию, полученную от А.Е. Крымского, написав в ответном письме: «Очень благодарен Вам за позволение использовать для печати то, что Вы сообщаете о киевском востоковедении; я выбрал оттуда только фактические данные и сообщил вчера в заседании вост[очного] отд[еления] Арх[еологического] Общ[ества]»⁹.

Ученые активно делились планами на будущее. Так, В.В. Бартольд сообщал своему коллеге: «Предполагается командировка на Запад нескольких ученых, в том числе и меня, но состоятся ли эти путешествия, трудно сказать. Еще труднее было бы решить, состоятся ли, хотя бы в 1923 г., задуманный во “всероссийском масштабе” ... съезд туркологов¹⁰. Во всяком случае, уцелевшие из нас продолжают, насколько возможно, свою прежнюю работу и прекращать ее не собираются»¹¹. По ходу заметим, что, несмотря на сложности, научная поездка В.В. Бартольда в Англию все же состоялась.

В своих письмах А.Е. Крымский не перестает интересоваться возможностью получить новые материалы, необходимые ему для продолжения исследований. Он обращается к В.В. Бартольду: «Вышел ли в свет VI том ибн-Мискавейга?¹² Он мне до крайности нужен, а я не могу получить о нем никаких сведений»¹³, на что, обладающий исчерпывающей информацией по этому вопросу В.В. Бартольд отвечает: «Интересующий Вас VI том Ибн Мискавейха издан ... уже два раза, в facsimile и в печатном виде; у нас его тоже нет»¹⁴. Позднее, в 1925 г. в «Записках історично-філологічного віддіду УАН» вышла

⁹ ИР НБУВ, ф. I, д. 22667. Л. 2.

¹⁰ Первый Всесоюзный Тюркологический съезд состоялся в Баку только в феврале 1926 г. Одной из основных задач съезда была выработка нового тюркского алфавита. Также на нем рассматривались вопросы научной терминологии, орфографии тюркских народов и методика преподавания тюркских языков. В.В. Бартольд и А.Е. Крымский приняли участие в его работе, что предоставило им возможность пообщаться лично. В.В. Бартольд также был задействован в подготовке этого важного мероприятия и выступил на нем с докладом «Современное состояние и ближайшие задачи изучения истории тюркских народностей».

¹¹ ИР НБУВ, ф. I, д. 22666. Л. 2 об.

¹² Ибн Мискавейх, Абу Али Ахмед ибн Мухаммед (ум. в 1030 г.) – арабоязычный историк, автор трактата «Таджариб аль-умум ва авакиб аль-хима» (Опыты народов и последствия устремлений) (написана в конце 980-х годов). Эта книга представляет собой хронику всемирной истории, построенную частично по династийному и частично по погодному принципу.

¹³ СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128. Л. 11.

¹⁴ ИР НБУВ, ф. I, д. 22667. Л. 2-2 об.

новая работа А.Е. Крымского «Перський театр, звідки він узявся і як розвивавсь», в которой, по его собственному признанию, он широко использовал труд Ибн Мискавейха¹⁵.

В нескольких своих письмах участники переписки поднимают до настоящего времени актуальную проблему употребления украинского языка в науке, проблему, по которой они так и не достигли взаимопонимания, и каждый остался при своем мнении.

Как известно, А.Е. Крымский был не только выдающимся ученым-востоковедом, но и прекрасным литератором и поэтом. В его стихотворный сборник «Пальмове гілля» (Пальмовые ветви)¹⁶ входили не только его собственные стихотворения, но и переводы мировой классики, в том числе сделанные с оригиналов переводы восточных авторов. Его третья часть начиналась циклом «В Трапезунті», посвященным пребыванию автора в 1917 г. в Трапезунде, который был занят в то время царскими войсками. А.Е. Крымский вместе с известным византинистом и собирателем восточных рукописей Ф.И. Успенским (1845–1928) был направлен туда Российской академией наук для описания и изучения древних рукописей, хранившихся в местных монастырях и мечетях.

В письме от 6 августа 1922 г. В.В. Бартольд поблагодарил А.Е. Крымского за присланный стихотворный сборник, но при этом заметил: «Лично я находил бы более желательным, чтобы украинская литература ограничивалась областью диалектической поэзии и чтобы языком русской науки оставался один язык, выработанный, как известно, при деятельном участии украинцев по рождению; но, конечно, в этом мне Вас не убедить. Во всяком случае казалось бы, что можно писать по-украински без той ненависти к московскому, которой проникнута Ваша книга ... Едва ли нужно доказывать, особенно после Ваших же стихов ... что стоявшая в Трапезунте армия была не московской, а общерусской; нет также доказательств, чтобы “вандальские” действия совершались исключительно великорусами; не говорю уже о том, что Вы были только одним из командированных академиею лиц, причем не главным, а что памятники древности должны были охраняться не только от действий войск, но и от всяких других случайностей»¹⁷.

А.Е. Крымскому потребовалось время, чтобы сформулировать свою позицию по этому животрепещущему вопросу, и 19 августа

¹⁵ Циганкова Е. Сходознавчі установи в Україні. Радянський період. Київ, 2007.

¹⁶ Первая часть этого сборника вышла в 1901 г. во Львове, вторая – в 1908 г. в Москве, а третья часть была напечатана в Киеве в 1922 г.

¹⁷ ИР НБУВ, ф. І, д. 22666. Л. 1–2.

1922 г. он направил В.В. Бартольду красноречивое послание, которое настолько примечательно, что мы сочли возможным привести его лишь с небольшими купюрами. «Я получил Ваше письмо ..., – писал А.Е. Крымский, – и оно меня несказанно огорчило. Упрек в ненависти ко всему русскому мне до крайности тяжел и обиден, потому что я как раз принадлежу к тем украинцам, которые борются здесь в Киеве, против всякой вражды к русским и русскому и получают здесь упреки в “русофильстве, доходящем до измены своему”. Поколения, более молодые, чем я, готовы были меня даже вычеркнуть из украинских рядов, если бы, к сожалению для них, этому не препятствовали два серьезных обстоятельства, – одно, что нельзя Крымского вычеркнуть из истории украинской литературы, где он своею тридцати трехлетней работою сыграл не последнюю роль, а другое – что Крымский – более органичный украинец, чем многие из новейших, и что в деле знания украинского языка и стиля во всех его тонкостях эти самые сверх патриоты принуждены признать за Крымским самое авторитетное место. Во всяком случае, кислых слов по адресу моего “обрусительства” я слышу достаточно, а иногда принимаются методы, чтобы меня устранить в тех случаях, когда я оказываюсь “вреден” ... Сама Академия Наук, где я состою секретарем, является для кучки людей “обрусительною”, антипатриотичною и т.п. ... из вышеприведенных фактов Вы могли бы прийти к выводу, что вражда к русскому чужда мне. Вместо того Вы, из чтения моей книжки, вынесли заключение, что у меня есть ненависть ко всему русскому! Боюсь, многоуважаемый Василий Владимирович, что если все русские будут, подобно Вам, с предубеждением вычитывать из каждого украинского слова то, чего не думал говорить, то в результате действительно может между украинцами и русскими зазиять пропасть, к[ото]рую потом трудно будет уже засыпать ... Вы мне пишете, что моя книжка проникнута (!) ненавистью к русскому, а точнее указываете ... как особенно ненавистническую стр. 8. На стр. 8 у меня сказано про вандальское хищничество “московской солдатни”, против к[ото]рого приняла меры “Российская академия наук”. Не будь у Вас предубеждения, Вы должны были бы обратить внимание на форму “солдатня”, – не “солдаты”, а именно “солдатня”, т.е. разнуздавшаяся сольдатеска. Заклеймить поступки сольдатески какого бы ни было народа не значит хулить самый народ ... Сольдатеска – везде сольдатеска, и “московская” не лучше и не хуже, других, наряду с тем у меня упомянута “Російська Академія Наук” – как культурный светоч, спасающий культурные ценности.

Почему же Вы не захотели обратить внимание на мое подчеркивание заслуг “російської” Академии Наук? Русофоб не стал бы о ней упоминать ... Кроме того, Вы и не поняли данного места, потому что не хорошо знаете украинский язык и его оттенки. Термин “русский” передается по-украински не через “руський” (в украинском языке слово “руський” есть синоним для слова “український”, именно для западно-украинской ветви, иначе русинской). Для передачи термина “русский” мы имеем свой термин: “російський” (напр., “російська мова” = русский язык), а для передачи русского слова “россійский” нам остается термин: “московский”. Удачна ли эта терминология или нет, иной вопрос; но надо считаться с тем, что исторически установилась именно она ... Ясно, что украинский читатель ... ни в каком случае не усмотрит в моем стихотворном цикле “В Трапезунті” антирусских выходов, что касается читателей неукраинцев, то тоже ясно: прежде чем делать обидные заключения для автора, они должны иметь уверенность, что правильно поняли украинский текст. Не то можно дойти и до самых неожиданных выводов. Если Вы, читая мои украинские переводы Хафиза¹⁸, будете понимать украинские слова в их русском значении, то Вам придется, например, сказать, будто я утверждаю, что Хафиз наслаждался харями (по-украински “роза” называется “рожа”) и что он любил уродливых (по-украински “уродливый” значит “красивый” и “пригожий”). Повторяю, однако: даже при Вашем понимании слова “московський” в его русском значении нельзя было бы усмотреть вражды к русским в возмущенном отзыве о подвигах их разнузданной сольдатеки, если бы отзыв этот был читаем без предвзятого мнения о враждебности всего украинского к русскому. И это тяжело знать. ... Я очень редко пишу письма, кроме коротеньких – сухих, чисто делового содержания. На нынешний раз я изменил своему обычаю и ответил на Ваше письмо целым посланием. Накипело на душе ... Вы думаете, что лучше было бы украинцам держаться общерусского языка и ограничиться областью диалектической ... Конечно, никому не возбраняется думать, как он хочет: *die gedanken sind zollfrei* (мысли беспоплины. Дословно: на язык пошлины нет. – *Авт.*). Но уверяю Вас, оно теперь просто поражает своим колоссальным несоответствием с фактами действительности. После того как на украинском языке идет работа в 12 университетах, после того как этот язык обильно проявляет

¹⁸ Шамсуддин Мухаммад Хафиз Ширази (ум. в 1390 г.) – выдающийся персидский поэт.

себя в науке, в общественно-политической жизни, в юридических отношениях, в законодательстве, администрации и т.п., думать так, как Вы, это значит *chercher midi a quatorze heures* (не видеть за деревьями леса. Дословно: искать полдень в четырнадцать часов. – *Авт.*). И я, без тени огорчения, а только с изумлением прочитал Ваше мнение, Что ж

“Движенья нет!” сказал мудрец великий

Другой смолчал – и стал пред ним ходить (Пушкин)^{19»20}.

Реакция В.В. Бартольда на эмоциональное послание А.Е. Крымского последовала достаточно быстро. В письме от 1 сентября 1922 г. он, вежливо поблагодарив респондента за «подробное письмо», парировал, обыгрывая название стихотворения А.С. Пушкина: «Прежде всего два слова насчет украинства; стихотворение “Движение” и т.д. ко мне не вполне относится; я не отрицаю украинского движения, только не одобряю его, как и многое другое в ходе истории – разумеется, ни минуты не воображая, что ход истории будет приноравливаться к моим вкусам или что я своей рукой могу повернуть колесо истории обратно ... Вы знаете, русский язык, особенно в науке, заменяется не живым языком украинским “трудящихся масс”, а искусственным языком, которому люди выучивались тоже искусственно. Ничего подобного нет ни в одной другой стране, нигде, если не ошибаюсь, общий литературный язык не утрачивает раз завоеванных позиций, напротив все более расширяет сферу своего господства ... Вполне осведомленных о том, что делает[ся] на Украине, между нами нет; кажется, никто здесь не знал, что “московский” теперь значит по-украински “российский”. Есть и такие, кто не верит в реальность самостоятельной украинской науки; они могли бы Вам привести последние стихи того же стихотворения, на которое Вы ссылаетесь:

Ведь каждый день пред нами солнце ходит,
А все же прав упрямый Галилей.

¹⁹ Из стихотворения А.С. Пушкина «Движение» (1825 г.)

Движенья нет, сказал мудрец брадатый.

Другой смолчал и стал пред ним ходить.

Сильнее бы не мог он возразить;

Хвалили все ответ замысловатый.

Но, господа, забавный случай сей

Другой пример на память мне приводит:

Ведь каждый день пред нами Солнце ходит,

Однако ж прав упрямый Галилей.

²⁰ ИР НБУВ, ф. 68, оп. 2, д. 128. Л. 3–9.

В человеческой жизни тоже, как в жизни природы, рядом с реальными движениями бывают видимые, куда относится украинское, покажет будущее»²¹.

Дошедшие до нас письма двух маститых представителей академической науки не содержат информации о дальнейшем ходе этой бурной дискуссии, но с большой долей вероятности мы можем утверждать, что она продолжилась, и при этом каждый настаивал на своем. Похоже, что упорство В.В. Бартольда и непоколебимость его мнения вызвали у А.Е. Крымского стойкую негативную реакцию. Так, в 1924 г., спустя два года после получения выше процитированного письма, на предложение Дмитрия Багалей²² обратиться к В.В. Бартольду за рецензией на свои последние книги А.Е. Крымский ответил крайне жестко: «Бартольда абсолютно не можна закликати. Раз – тому, що з нього лютий україножер, не визнає української мови, дивується, нащо існує “Укр[аїнська] ак[адемія] наук” і т.п. Я торік мав од нього лист в цій справі – так це один жаж. Не можна закликати в рецензенти необ’єктивну людину, яка до того й мови української не розуміє»²³.

Хотя уже через пять лет после смерти В.В. Бартольда А.Е. Крымский писал И.Ю. Крачковскому, приславшему ему оттиски своих последних статей: «Некролог Бартольда чрезвычайно удачен. Для меня было сюрпризом – увидеть, что, наконец, дозволено писать о нем и о его заслугах»²⁴. Здесь над ним тяготеет табу. Года три тому назад предложили мне прочитать о нем реферат с обличением его буржуазной, контрреволюционной деятельности, а иначе – нельзя. Ясно, что я отказался от этого идиотского предложения; но мне тогда возразили, что и в Петербурге нет по Бартольду научных поминок ввиду его “скверной” идеологии. ... Характеризован у Вас Бартольд очень рельефно ... Даже неуклюжая тяжесть Бартольдовского стиля отмечена, хотя и в очень “академических тонах”»²⁵. Значит, уважение к заслугам В.В. Бартольда, так много сделавшего для науки о Востоке, было для А.Е. Крымского более важным в их человеческом

²¹ ИР НБУВ, ф. I, д. 22667. Л. 1–1 об.

²² Багалей Дмитрий Иванович (1857–1932) историк, член Украинской Академии с 1918 г.

²³ Епістолярна спадщина Агатангела Кримського (1890–1941 pp.). Т. II (1918–1941 pp.). Київ, 2005. С. 65.

²⁴ Первый некролог на смерть В.В. Бартольда И.Ю. Крачковский напечатал сразу же после его смерти в вечернем выпуске «Красной газеты» от 21 августа 1930 г.

²⁵ Переписка академиков А.Е. Крымского и И.Ю. Крачковского 1920–1930-х годов. (Публикация И.М. Смилянской) // Неизвестные страницы отечественного востоковедения. М., 1997. С. 219.

общении, и именно по этой причине востоковедные темы в их переписке превалируют.

Несмотря ни на что, они старались держать друг друга в курсе текущих востоковедных событий. В частности, В.В. Бартольд информировал А.Е. Крымского: «В Ташкенте, как мне писал А.Э. Шмидт²⁶, скоро выйдет резюме моих лекций по истории Туркестана, читанных в 1920 г. С ташкентским университетом неважно, многие оттуда уехали; вследствие постоянных опытов “реформы” и по другим причинам; Шмидт чувствует себя теперь довольно одиноким; собирается в Москву и сюда для ходатайств перед центр[альным] прав[ительством]»²⁷.

В ответном письме А.Е. Крымский выражает искреннее восхищение присланным ему В.В. Бартольдом отчетом о его туркестанской экспедиции: «Сегодня получил от Вас отчет о поездке в Туркестан 1920 г. Вы не представляете, с каким огромным интересом, с какой жадностью прочитал я его. Все здесь было для меня откровением. Искреннейшее спасибо!»²⁸ Не менее сильное впечатление на А.Е. Крымского произвел лекционный курс В.В. Бартольда «Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира»²⁹. «Я его читал прямо с наслаждением, – писал А.Е. Крымский автору, – Самая форма изложения, лекционная, с вопросами слушателя, не только не ослабляет интереса, а наоборот усиливает, перенося прямо в аудиторию, в среду интересующихся слушателей. Я мысленно рисовал перед собою эту аудиторию, живо ощущал, что востоковедение в России не может заглухнуть, несмотря на все тяжелые удары, и на душе являлось отрадное чувство общения между всеми нами»³⁰.

По ходу переписки А.Е. Крымский подробно информирует В.В. Бартольда о состоянии его текущих исследований, тем более что работает он продуктивно и с неподдельным энтузиазмом. В частности, он пишет: «За время пребывания в Киеве, очень много сделано, а так как теперь открывается возможность печатать, то готовые мои работы не залежатся ... Первые главы моей работы о Хафизе³¹, как имеющие и для более широкой публики интерес, я уже

²⁶ Шмидт Александр Эдуардович (1871–1939) – российский арабист и исламовед.

²⁷ ИР НБУВ, ф. I, д. 22667. Л. 4.

²⁸ СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128. Л. 13.

²⁹ Бартольд В.В. Место Прикаспийских областей в истории мусульманского мира (курс лекций). Баку, 1924.

³⁰ СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128. Л. 14.

³¹ Крымський А. Хафіз та його пісні (бл. 1300–89) в його рідній Персії XVI в. та в новій Європі. Київ, 1924.

сдал в типографию ... из них будет сделан оттиск ... Разумеется, я не замедлю его прислать ... Очень много времени занял у меня очерк истории Персии IX–X в.³² Почти два года я усердно проверял строка за строкой все арабские источники, чтобы сообщение каждого факта базировалось на точной ссылке и чтобы не была [упущена] ни одна сколько-нибудь интересная культурно-бытовая черта»³³. К этой информации А.Е. Крымский присовокупляет краткое описание состояния киевских библиотечных фондов по арабистике и иранистике: «С востоковедными библиотеками положение сложилось много благоприятнее, чем можно было бы ждать. Прежде всего огромным сюрпризом для меня было то, что в библиотеке Киевского у[ниверсите]та за девяносто лет его существования составилась подбор сочинений и изданий по Востоку далеко не бедный. Есть комплекты востоковедных журналов (среди них JRAS³⁴ полон, тогда как в Лазар[евском] институте он начинался только с 1900 г.), есть европ[ейские] переводы историков и географов (следовательно, чаще всего с вост[очными] текстами, напр[имер] Масудий³⁵), есть общие сочинения по восточным литературам (в том числе даже грузная Lit[eratur]gesch[ichte] der Araber Гаммера³⁶) ... При Всеукраин[ской] Академии Наук создалась колоссальная “Всенародная библиотека” (приблизит. 1200000 тт.) и один из ее отделов обособлен: Orientalia ... Это преимущественно отдел еврейский ... Мусульманских книг тут мало, п[отому] ч[то] они систематически поступают в ведаемый мною “Кабинет арабо-иранской филологии”. В основу его легла пожертвованная мною Академии Наук моя очень большая библиотека ... Сверх того открылось, что в Киеве и, особенно на Киевщине существовал ряд тихих, никому не известных любителей восточных языков; иные из них давно уже умерли. Их библиотеки ... приобретены тоже для “Кабинета ар[або]-ир[анской] филологии” ... Созданием такой библиотеки в Киеве я могу, безусловно, гордиться ... утешаю себя мыслью, что раньше или позже Киев ... должен будет развить востоковедение в полном объеме, и академическая библи-

³² *Кримський А. Історія Персії та її письменства. Т. 1. Як Персія, завойована арабами, відродилася політично (IX та X вв.). Київ, 1923.*

³³ СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128. Л. 7–8.

³⁴ The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, издававшийся в Лондоне с 1834 г.

³⁵ Аль-Масуди, Абу-ль-Хасан Али ибн аль-Хусейн (ум. в 956 г.) – выдающийся арабо-мусульманский историк, географ и путешественник.

³⁶ *Hammer-Purgstall, Joseph von. Literaturgeschichte der Araber von ihrem Beginne bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts der Hidschret. Bd. 1–7. Wien, 1850–1856.*

отека, не перестающая обогащаться новыми притоками, окажется очень кстати»³⁷.

В 1926 г. В.В. Бартольд завершил работу над объемным курсом лекций по истории тюркских народов, который он по просьбе турецкого правительства читал студентам Стамбульского университета³⁸. Будучи в Турции, он написал А.Е. Крымскому: «Лекции читаются при сравнительно большом числе слушателей, более 20-ти; [они] посвящены истории среднеазиатских турок; написаны мною по-русски, турецкий перевод сделан Валидовым³⁹ и просмотрен мною; в общем перевод кажется мне очень удачным. Последние лекции будут переведены здешним молодым туркологом Рагибом Хулуси, лингвистом, недавно приехавшим из Будапешта, где он учился у Немета⁴⁰ и получил докторскую степень»⁴¹.

На обратном пути из Стамбула В.В. Бартольд побывал в Киеве, но свидеться с А.Е. Крымским ему не удалось, поскольку тот в городе отсутствовал. Зато, благодаря письму В.В. Бартольда, мы узнаем примечательные подробности о быте местных востоковедов. «Первое впечатление от Киева ... безусловно хорошее; – пишет В.В. Бартольд, – по-видимому, люди стараются делать что могут при довольно тяжелых условиях, особенно в отношении помещения; так, всякого поразит крайняя теснота в музее. На меня, может быть, эта теснота производит еще более сильное впечатление по сравнению с только что покинутым мною Константинополем, где условия помещения в учебных учреждениях может быть лучше, чем где бы то ни было, но где этим простором сравнительно мало могут поль-

³⁷ СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128. Л. 9–10. Попутно А.Е. Крымский держит своего респондента в курсе изменений в его профессиональной деятельности, связанных с увеличением его преподавательской нагрузки. «Правительство меня напрягает в более сильную педагогическую деятельность, – сообщает он В.В. Бартольду, – чем та, в к[ото]рой я обретался до сих пор. Создана в Киеве исследовательская кафедра “языковедения”, и во главе принудили стать меня, а вместе с тем мне поручено взять в свои руки трех т.н. “аспирантов” (т.е. профессорских стипендиатов) и передать им свои лингвистические знания ... Так обстоит дело с подготовкою востоковедов» (СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128. Л. 9).

³⁸ См.: *Бартольд В.В.* Отчет о командировке в Турцию // Известия АН. 1926. Сер. VI. Т. XX. С. 832–834 (Приложение к протоколу заседания Отделения истории и филологии АН СССР от 29.IX.1926).

³⁹ Валидов (Валиди), Ахмет-Заки (1890–1970) – историк-востоковед, публицист и политический деятель. В 1925 г. он приглашен в Турцию и с 1927 г. читал лекции в Стамбульском университете.

⁴⁰ Немец, Дьюла (1890–1976) – венгерский востоковед-тюрколог, в 1916–1964 гг. профессор тюркской филологии Будапештского университета.

⁴¹ ИР НБУВ, ф. I, д. 22669. Л. 1 об.

зоваться вследствие отсутствия подготовленных людей, как среди преподавателей и служащих, так и среди студентов и аспирантов»⁴².

С середины 1920-х годов А.Е. Крымский все чаще жаловался В.В. Бартольду на складывавшуюся в киевской академической среде неблагоприятную ситуацию. «Атмосфера академической жизни в Киеве, – читаем в одном из его писем, – делается прямо гнетущей. Приехал Грушевский⁴³ и начал всюду разливать яд ненависти ... Вы когда-то, спасибо Вам за откровенность, обвиняли меня в неприязненном отношении к русским. Вам тогда ответил, что Ваши слова причиняют мне тяжелую душевную боль. А теперь со стороны Грушевского идет систематическая травля против меня ... за ... “враждебность ко всему украинскому”. В заграничных украинских журналах он, Грушевский, печатно предупреждает всех, что киевской Академией Наук руководят “люди неприхильні українству” ... а в Киеве он устно всюду провозглашает нас изменниками национальности и старается подорвать даже наше право называться украинцами, особенно мне, проводшему свою жизнь в Москве»⁴⁴.

Конечно, многолетний конфликт А.Е. Крымского и М.С. Грушевского, исповедовавших противоположные взгляды в отношении оценки состояния и перспектив развития украинской науки, не способствовал установлению в академии примирительной атмосферы. Хотя десятилетие спустя мы читаем в письме А.Е. Крымского И.Ю. Крачковскому: «Как человека, я Грушевского глубоко презирал: это был изолгавшийся интриган, клеветник и лицемер. Как ученого, я Грушевского и ставил и ставлю чрезвычайно высоко: заслуги его в создании украинской науки беспримерны. Смерть его в 1934 г. я искренно оплакивал»⁴⁵.

Однако не только болезненный конфликт с М.С. Грушевским ограничивал возможности А.Е. Крымского максимально отдалиться научному поиску. Другая причина крылась в претившей ему общественной работе и чрезмерной административной нагрузке в Украинской академии наук, в которой он с момента ее основания в 1918 г. исполнял обязанности секретаря. Мечтавший о творчестве и с отвращением относившийся к рутинной канцелярской работе и академическим дразгам А.Е. Крымский писал В.В. Бартольду:

⁴² ИР НБУВ, ф. І, д. 22670. Л. 1 об.

⁴³ Грушевский Михаил Сергеевич (1866–1934) – украинский историк, специализировавшийся на истории Украины и украинской литературы. С 1919 по 1924 г. он жил в эмиграции в Австрии.

⁴⁴ СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128. Л. 14.

⁴⁵ Переписка академиков А.Е. Крымского и И.Ю. Крачковского. С. 250.

«Я испытываю жгучую потребность – уйти от людей, запрятаться у себя в кабинете (как это делал всю свою жизнь), не принимать никакого участия в здешней общественной жизни, знать только свое востоковедение, и больше ничего, и не давать никому повода и права копаться в моих национальных убеждениях. ... меня с особою силою сверлит назойливый вопрос: “Да когда же, наконец, я буду в состоянии дышать только интересами востоковедения! Когда же, наконец отпустят меня от той ненужной для меня барщины, к[ото]-рая для иного была бы и предметом стремления, а меня только тяготит!”»⁴⁶. Та же мысль звучит в очередном письме, посланном В.В. Бартольд в 1925 г.: «Необходимость нести возложенное на меня бремя “непременного секретарства” и отрывать от чисто научных занятий известную часть времени делается, наконец, прямо убийственной повинностью. По-видимому, через несколько недель я ее с себя сумею, наконец, сбросить, если только мне удастся уговорить и убедить харьковских представителей власти, что пора, наконец, дать мне покой и освобождение от всего, не относящегося к кабинетной работе. К сожалению, там туго поддаются на мои резоны и не имеют большой охоты распрягать меня»⁴⁷. Тогда это ему не удалось. Однако в 1928 г., после того, как общее собрание Украинской академии наук в очередной раз переизбрало А.К. Крымского академиком-секретарем, власти его в этой должности не утвердили.

Письмо, посланное А.Е. Крымским В.В. Бартольду 25 марта 1928 г., т.е. незадолго до общего собрания академии и последующего отлучения от должности, позволяет нам с иного ракурса взглянуть на произошедшее. «Чем ближе к смерти, тем ревнивей говорит во мне ориентализм, – сетует А.Е. Крымский, – и я иногда целыми неделями не могу стряхнуть с себя мысли, что жизнь моя, под конец, сложилась не так, как того требует душа. В мае прошлого (1927) года я решился, может быть и несколько странным способом, сбросить с себя административные обязанности, чтобы ... замкнуться в четырех стенах своей библиотеки. Просто отказаться от секретарства было для меня невозможно в силу разных товарищеских или общественных отношений, поэтому я постарался устроить дело так, чтобы сделаться для правящих кругов нежелательным лицом, к[ото]рое должно быть исключено из кандидатов в будущие секретари. Используя вопрос об украинском правописании, я сумел составить

⁴⁶ СПб АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128. Л. 14 об.

⁴⁷ Там же. Л. 13 об.

против нового нашего наркома просвещения (Н.А. Скрыпника⁴⁸. – *Авт.*) несколько таких официальных бумаг, к[ото]рыми восстановил его против себя бесповоротно. Между прочим, я “*coram populo*” (лат., в присутствии народа, т. е. публично. – *Авт.*) ... доказывал, что он старается вместо украинизации проводить полонизацию и “искусственно разъединять трудящиеся украинские массы от трудящихся великорусских масс”, подсовывая им вместо их родного украинского языка ополяченный галицкий жаргон. А нарком возражал мне, что я провожу русотяпство и обрусение. В январе нынешнего года он заявил мне, что и в академических наших делах он должен повести со мною решительную “борьбу” за мое “недопустимое обрусительство”: я, видите ли, виноват в том, что наша Академия выбирает так много русских, когда есть под боком много своих украинцев. Вместо того, чтобы отрицать свою “вину” и оправдываться, я раздул эту тему. Таким образом удалось мне свою особу сделать для наркома неприемлемой и не утвердимой ... Результат – тот, что мне остается нести обязанности неперемennого секретаря всего каких-нибудь 2¹/₅–3 недели: между 10–15 апреля будет вместо меня поставлен кто-то другой (не “избран”, а “поставлен”, потому что новоутвержденная процедура выборов передает исход выборов всецело в руки нарком-проса). На моем материальном положении это, конечно, отразится (как академик, я получаю 180 руб., а как секретарь – 210), но мне так немного требуется для прожитья, что этот вопрос никогда меня не тревожит, и я свое спасение от административного ярма должен ценить, конечно, гораздо выше, чем секретарское жалование. Живу теперь надеждой, что наконец-то, под конец жизни ... мне удастся отойти от всякой суеты и завершить хоть главнейшие свои работы, над к[ото]рыми я много потрудился, а до сих пор завершить не имел возможности из-за административной барщины ... В голове – лишь картины будущей свободы, неограниченного научного труда, без канцелярщины – а рядом с этим остается еще не сброшенная с шеи барщина. От этого контраста я совершенно издергался ... Я лично смерти абсолютно не боюсь, но прожить последние годы с ощущением, что много не доделано и, пожалуй, так и останется недоделанным, – это ощущение прямо жжет⁴⁹. Это письмо звучит почти как исповедь и свидетельствует о том, что А.Е. Крымский

⁴⁸ Николай Алексеевич Скрыпник (1872–1933) возглавлял народный комиссариат образования УССР с марта 1927 г. до начала 1933 г.

⁴⁹ СПБ АРАН, ф. 68, оп. 2, д. 128. Л. 19–21.

делился с В.В. Бартольдом сокровенными мыслями и информацией, не предназначенной для посторонних. Добавим то, что конфликт с Н.А. Скрипником, который, по словам А.Е. Крымского, он сам же и спровоцировал, обернулся для ученого потерей престижной должности, стабильного дохода и чреватými последствиями обвинениями в «буржуазном национализме». Его работы перестали печатать, и ему временно пришлось уехать из Киева.

Завершающая часть корреспонденции двух корифеев отечественной востоковедной науки касалась по преимуществу обстоятельств личной жизни и сугубо научных тем. В 1928 г., после ухода из жизни супруги В.В. Бартольда Марии Алексеевны, он получил от А.Е. Крымского письмо с соболезнованиями, проникнутое искренним сочувствием и беспокойством за состояние своего коллеги после постигшей его утраты. В этом же письме А.Е. Крымский упоминает присланный ему увесистый сборник статей, посвященный В.В. Бартольду его туркестанскими друзьями и коллегами⁵⁰, и сообщает, что вместе с И.Ю. Крачковским готов организовать подобное издание в честь скорого юбилея В.В. Бартольда (в 1929 г. ему исполнялось 60 лет). В ответном письме В.В. Бартольд благодарит коллегу за поддержку в трудную минуту (по его словам, «он меньше чем через неделю после смерти жены, вернулся к обычной работе») и добавляет: «Сборник, подаренный мне туркестанцами, доставил огромное удовольствие и мне, и в особенности покойной жене ... Нам обоим казалось, что сборник такого типа получить гораздо приятнее, чем получить те шаблонные сборники, которые посвящаются “мировым” ученым (к которым я себя никогда не причислял)»⁵¹. Поэтому он просит А.Е. Крымского отказаться от мысли о сборнике в его честь, а в конце письма возвращается к неизбывной теме о состоянии востоковедных дел. «До меня дошли удивительные слухи о “ревизии” украинской академии, – пишет В.В. Бартольд, – У нас ничего подобного нет, но не знаю можно ли прибавить “и быть не может”»⁵². В 1930 г. началась радикальная перестройка и в Академии Наук СССР, был принят новый устав, фактически, подчинивший всю академическую работу интересам советского государства, «прорежены» ряды академиков. В.В. Бартольд этого уже не увидел. Он скончался 19 августа 1930 г.

⁵⁰ В.В. Бартольду туркестанские друзья, ученики и почитатели / Под ред. А.Э. Шмидта и Е.К. Бетгера. Ташкент, 1927.

⁵¹ ИР НБУВ, ф. I, д. 22671. Л. 2.

⁵² Там же.

Выдающихся ученых и педагогов В.В. Бартольда и А.Е. Крымского сближала профессиональная и человеческая общность. Двух блестящих исследователей восточного мира, достижениями и широтой научных интересов которых мы не перестаем восхищаться, не могли разьединить никакие различия во взглядах на общественные и политические процессы, поскольку в первую очередь их интересовала наука о Востоке. Эпистолярное наследие В.В. Бартольда и А.Е. Крымского хранит тепло отношений этих выдающихся представителей отечественного востоковедения и остается значимым фактором в истории востоковедной науки.

Список источников и литературы

1. Институт рукописи Национальной библиотеки Украины имени В.И. Вернадского (ИР НБУВ), ф. 1, д. 22664–22671 [Письма В.В. Бартольда – А.Е. Крымскому].
2. Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук (СПб АРАН), ф. 68, оп. 2, д. 128 [Письма А.Е. Крымского – В.В. Бартольду].
3. *Бартольд В.В.* Место Прикаспийских областей в истории мусульманского мира (курс лекций). Баку, 1924.
4. *Бартольд В.В.* Отчет о командировке в Турцию // Известия АН, 1926. Сер. VI. Т. XX. С. 832–834.
5. В.В. Бартольду туркестанские друзья, ученики и почитатели / Под ред. А.Э. Шмидта и Е.К. Бетгера. Ташкент, 1927.
6. *Валеев Р.М., Василюк О.Д., Кириллина С.А., Мейер М.С.* Из жизни отечественного востоковедного сообщества на заре XX столетия: переписка В.В. Бартольда и А.Е. Крымского в 1908–1913 гг. (по материалам архивных фондов) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2018. № 4. С. 3–18.
7. *Долинина А.А.* Невольник долга. СПб, 1994.
8. “Его отсутствие будет бедствием”. Письма в защиту репрессированных: Из следственного дела И.Ю. Крачковского // Источник. 1998. № 2. С. 51–56.
9. Епістолярна спадщина Агатангела Кримського (1890–1941 рр.). Т. II (1918–1941 рр.). Київ, 2005.
10. *Кримський А.* Історія Персії та її письменства. Т. 1. Як Персія, завойована арабами, відродилася політично (IX та X вв.). Київ, 1923.
11. *Кримський А.* Перський театр. Звідки він узявся та як розвивався. Київ, 1925.
12. Люди и судьбы. Библиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991) / Сост. Я.В. Васильков, М.Ю. Сорокина. СПб, 2003.
13. *Кримський А.* Хафіз та його пісні (бл. 1300–89) в його рідній Персії XVI в. та в новій Європі. Київ, 1924.
14. Переписка академиков А.Е. Крымского и И.Ю. Крачковского 1920–1930-х годов. (Публикация И.М. Смилянской) // Неизвестные страницы отечественного востоковедения. М., 1997. С. 155–368.
15. *Циганкова Е.* Сходознавчі установи в Україні. Радянський період. Київ, 2007.
16. *Hammer-Purgstall, Joseph von.* Literaturgeschichte der Araber von ihrem Beginne bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts der Hidschret. Bd. 1–7. Wien, 1850–1856.

**Ramil M. Valeev, Oksana D. Vasylyuk,
Svetlana A. Kirillina, Mikhail S. Meier**

**FROM THE LIFE OF THE ORIENTAL ACADEMIC
COMMUNITY IN RUSSIA IN THE EARLY POST-
REVOLUTIONARY PERIOD: CORRESPONDENCE
OF V.V. BARTOLD AND A.E. KRYMSKY IN 1920^S
(based on the Archival Materials)**

*Kazan (Volga Region) Federal University
18, Kremlevskaya str., Kazan, 420008*

*A. Krymsky Institute of Oriental Studies,
National Academy of Sciences of Ukraine
4, Grushevskogo str., Kiev, 01001, Ukraine*

*Lomonosov Moscow State University
1, Leninskie Gory, Moscow, 119991*

The survived correspondence of Vasilii V. Bartold and Agafangel E. Krymsky contains important data about crucial changes which took place in the Oriental science in the post-revolutionary Russia. The letters of two distinguished scholars, dated before 1918, were concerned mainly with discussion of the professional issues. Anyhow, the following correspondence increasingly touched upon social and political problems and included their thoughts about methods of their resolving. The correspondence of these two eminent scholars remains a significant factor in the history of the Oriental science.

Key words: Oriental studies; epistolary heritage; arrests of scholars; congress of Turkologists; teaching methods; Ukrainian language in science; library collections.

About authors: *Ramil M. Valeev* – Doctor of Sciences (History), Professor of the Department of Altaic and Chinese studies, Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Kazan (Volga Region) Federal University (e-mail: valeev200655@mail.ru); *Oksana D. Vasylyuk* – PhD (History), Senior Fellow of A. Krymsky Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of Ukraine (e-mail: o_vasylyuk@yahoo.com); *Svetlana A. Kirillina* – Doctor of Sciences (History), Professor, Head of the Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: s.kirillina@gmail.com); *Mikhail S. Meyer* – Doctor of Sciences (History), Professor of the Department of Middle and Near East History and President of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: mihailmeyer@mail.ru).

References

1. Institut rukopisi Natsional'noi biblioteki Ukrainy imeni V.I. Vernadskogo (IR NBUV), f. I, dela 22664–22671 [Pis'ma V.V. Bartol'da – A.E. Krymskomu] (Institute of Manuscripts of V.I. Vernadsky National Library of Ukraine, fond I, № 22664–22671 [Letters of V.V. Bartold to A.E. Krymsky]).

2. Sankt-Peterburgskii filial Arkhiva Rossiiskoi akademii nauk (SPb ARAN), f. 68, op. 2, d. 128 [Pis'ma A.E. Krymskogo – V.V. Bartol'du] (St. Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences, f. 68, inventory 2, № 128 [Letters of A.E. Krymsky to V.V. Bartold]).
3. Bartold V.V. *Mesto Prikaspiiskikh oblastei v istorii musul'manskogo mira (kurs lektsii)* (Place of the Caspian Sea Areas in the History of the Muslim World [Course of Lectures]). Baku, 1924.
4. Bartold V.V. “Otchet o komandirovke v Turtsiyu (Report about Trip to Turkey)”. *Izvestiya AN* (Proceedings of the Academy of Sciences), 1926. Series VI. Vol. XX, pp. 832–834.
5. Dolinina A.A. *Nevol'nik dolga* (Slave of the Duty). St. Petersburg, 1994.
6. “‘Ego otsutstvie budet bedstviem’. Pis'ma v zashchitu repressirovannykh: Iz sledstvennogo dela I.Y. Krachkovskogo” (“‘His Absence is going to be a Disaster’. Letters in Defense of the Repressed: from the Investigative Case of I. U. Krachkovsky”). *Istochnik*, 1998, № 2, pp. 51–56.
7. Espadshchyna Agatangela Kryms'kogo Agafangel — Agathangel (1890–1941 rr.) (Epistolary Heritage of Agafangel Krymsky [1890–1941]). Vol. II (1918–1941). Kiev, 2005.
8. Hammer-Purgstall, Joseph von. *Literaturgeschichte der Araber von ihrem Beginne bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts der Hidschret*. Bd. 1–7. Wien, 1850–1856.
9. Kryms'kyi A. *Istoriya Persii ta ii pys'menstva. T. 1. Yak Persiya, zavoiovana arabamy, vidrodylasya politychno (IX ta X vv.)* (History of Persia and its Literature. Vol. 1. How Persia, Conquered by the Arabs, was Reborn Politically [9th and 10th Cent.]). Kiev, 1923.
10. Kryms'kyi A. *Pers'kyi teatr. Zvidki vin uzyavsya ta yak rozvyvavsya* (Persian Theatre. Where it came from and how it developed). Kiev, 1925.
11. Kryms'kyi A. *Khafiz ta iogo pisni (bl. 1300–89) v iogo ridnii Persii XVI v. ta v novii Evropi* (Hafiz and his Songs in his Native Persia of the 16th Century and in the New Europe). Kiev, 1924.
12. *Lyudi i sud'by. Biobibliograficheskii slovar' vostokovedov – zhertv politicheskogo terrora v sovetskii period* (1917–1991) (People and Destiny. Biobibliographical Dictionary of Orientalists – Victims of Political Terror in the Soviet Period). St. Petersburg, 2003.
13. “Perepiska akademikov A.E. Krymskogo i I.Y. Krachkovskogo 1920–1930-kh godov. [Publikatsiya I.M. Smilyanskoi]”. *Neizvestnye stranitsy otechestvennogo vostokovedeniya* (“Correspondence of the Academicians A.E. Krymsky and I.J. Krachkovsky in the 1920–1930”) (Publication of I.M. Smilyanskaya). Unknown Pages of the Russian Oriental Studies). Moscow, 1997, pp. 155–368.
14. Tsigankova E. *Skhodoznachchi Ustanovy v Ukraini. Radyans'kii period* (Oriental Institutions in Ukraine. The Soviet period). Kiev, 2007.
15. *V.V. Bartol'du turkestantskie druz'ya, ucheniki i pochitateli* (From Turkestan Friends, Students and Admirers to V.V. Bartold). Ed. by A.E. Shmidt i E.K. Betger. Tashkent, 1927.
16. Valeev R.M., Vasylyuk O.D., Kirillina S.A., Meier M.S. “Iz zhizni otechestvennogo vostokovednogo soobshchestva na zare XX stoletiya: perepiska V.V. Bartol'da i A.E. Krymskogo v 1908–1913 gg. (po materialam arkhivnykh fondov)” (From the Life of the Oriental Academic Community in Russia at the Dawn of the 20th Century: Correspondence of V.V. Bartold and A.E. Krymsky in 1908–1913 [based on the Archival Materials]). *Vestnik Moskovskogo universiteta* (Bulletin of Moscow University). Series 13. *Vostokovedenie* (Oriental Studies). 2018. № 4.

Р.С. Абдулмажидов, М.Г. Шехмагомедов

**АПОЛОГЕТИКА И КРИТИКА СУФИЗМА
В ДАГЕСТАНЕ В НАЧАЛЕ XX в.**

*Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН
367030, Махачкала, М. Ярагского, 75*

В начале XX в. в Дагестане появились представители мусульманского реформаторства, которые вступили в жесткое противостояние с местными сторонниками традиционной шафиитской правовой школы, главным образом с апологетами суфизма. В свою очередь, суфийские шейхи активно включились в богословскую полемику со своими оппонентами. Круг вопросов, вызывавших наиболее острые дискуссии, был достаточно традиционен для полемики между сторонниками «таклида» и «иджтихада». Это и проблема «лжешейхства», обвинение в многобожии (ширк), посредничестве (тавассул), заступничестве (шафаат) и т.д. Авторы настоящей статьи, анализируя истоки, ход и содержание данной полемики, осуществили перевод наиболее характерных фрагментов из сочинений активных ее участников, особенно суфийского шейха Мухаммада ал-Асали.

Ключевые слова: Мусульманское реформаторство; ваххабизм; суфизм; Дагестан; Хасан ал-Кахи; Мухаммад ал-Асали.

В конце XIX – начале XX в. в мусульманском мире начались процессы радикальных политических, религиозных и культурных преобразований. Столкнувшись с военно-экономической экспансией западных держав, мусульмане стали переосмысливать традиционные общественные и государственные институты. Параллельно с этим шла и богословская дискуссия, в ходе которой звучали призывы к реформированию ислама и адаптации его положений к веяниям нового времени.

В авангарде мусульманского реформаторства стояли такие известные религиозные и политические деятели, как Джамалуддин ал-Афгани (1839–1897), Мухаммад Абдо (1849–1905) и Рашид Риды (1865–1935). Основные идеи Джамалудина ал-Афгани касались

Абдулмажидов Рамазан Султанович – кандидат исторических наук, зав. отделом востоковедения ИИАЭ ДНЦ РАН (e-mail: ramazana@yandex.ru).

Шехмагомедов Магомед Гаджиевич – научный сотрудник отдела востоковедения ИИАЭ ДНЦ РАН (e-mail: shehmagomedov.magomed@yandex.ru).

политических преобразований мусульманского общества и были направлены против экспансии колониальных держав на мусульманский Восток. Достижение этого, согласно доктрине ал-Афгани, предлагалось через единство мусульманской уммы и трансформацию традиционного общественно-политического устройства.

Ученик и соратник ал-Афгани, Мухаммад Абдо, развивая взгляды своего учителя, полагал, что реформа мусульманского общества возможна главным образом путем восстановления исламского права в качестве нравственной основы общества. Он выдвигал идеи о необходимости возврата к Корану и Сунне, практике *иджтихада*¹ и очищении мусульманской догматики от более поздних наслоений. Свою концепцию Мухаммад Абдо в основном строил на учении известного средневекового ханбалитского ученого Таки ад-дина Ахмада Ибн Таймийи (1263–1328). Религиозно-политические воззрения последнего на протяжении многих столетий неоднозначно воспринимались в мусульманском мире, и многие столетия вызвали бурные дискуссии в богословских кругах.

Идеи реформирования мусульманского общества довольно быстро стали популярными и нашли отклик в самых разных уголках исламского мира. Не стали исключением и мусульманские регионы Российской империи, в частности Дагестан, где они начали распространяться через некоторых представителей местного духовенства. Схожесть некоторых религиозно-правовых идей мусульманского реформаторства с учением Мухаммада 'Абд-ал-Ваххаба, возникшим еще в конце XVIII в., дало повод их дагестанским противникам, в первую очередь суфийским шейхам, называть их не совсем корректно «ваххабитами», а их идеологию «ваххабизмом».

Необходимо отметить, что к появлению самой идеологии ваххабизма² в Дагестане отнеслись крайне негативно. Так, Иманмухаммад ал-Гигатли, в своей исторической хронике приводит речь известного

¹ Иджтихад в исламской богословской и правоведческой традиции – право высших авторитетов в вопросах шариата (муджтахидов) выносить самостоятельные решения на основе Корана, Сунны и методов мусульманского права (фикх).

² Ваххабизм – религиозно-политическое движение в суннитском исламе, возникшее на Аравийском полуострове во второй половине XVIII в. на основе учения Мухаммада б. Абд ал-Ваххаба. Стержнем его учения были идеи о том, что мусульмане отошли от принципа единобожия, поклоняясь святым и вводя различные новшества (бид'а). По мнению ваххабитов, необходимо очищение ислама, возврат к его изначальным установлениям, путем отказа от бид'а (нововедений), культа святых и т. д. В области догматики Ибн Абд ал-Ваххаб следовал в основном за идеями Ибн Таймийи; а в целом, его учение представляло собой развитие ханбалитских принципов в их крайнем выражении. См.: Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 51.

дагестанского богослова Загалава ал-Хварши (ум. 1871), которую он произнес во время собрания с участием имама Шамиля:

«Упомянул Загалав затем и о смуте, которую породили ваххабиты, сделавшие вздорные речи Мухаммада ибн Абд ал Ваххаба как бы религией. Дело дошло ведь до того, что вошли эти ваххабиты в два священных города, то есть Мекку и Медину, и разрушили имевшиеся там купола. Имеются в виду те, которые возведены были над могилами особо крупных сподвижников Пророка, над могилами его жен, которых называют матерями правоверных, а также над могилами мусульманских шейхов. То бесчестие, однако, и унижение, которые поразили ваххабитов ныне, являются наказанием им – за их неверие (куфр) и откровенное беззаконие (тугйан)»³.

Известный дагестанский суфийский шейх, автор биобиблиографического сочинения *«Табакат аль-хваджакан ан-накшабандийя ва садат ал-машаих ал-халидийя аль-мухаммадийя»* Шуайб афанди ал-Багини (1853–1909), также негативно относился к ваххабитам:

«Шейх Ахмад Саид ни о ком не упоминал плохо, кроме заблудшей секты ваххабитов. Он разяснял скверность их слов и деяний, дабы предостеречь людей от них. Более того он составил книгу для опровержения их течения, которую назвал “Явная истина в опровержении ваххабитов”. Когда он бывал в Дели, ваххабиты не могли даже головы свои поднять, не смотря на их силу там»⁴.

Следует отметить, что вопросы, связанные с изучением проникновения идей мусульманского реформаторства на территорию Северного Кавказа в начале XX в., масштабы их распространения, региональные особенности, были слабо освещены в отечественной историографии. В частности, не изучены и до конца не выявлены местные оригинальные сочинения, посвященные богословской полемике, происходившей между реформаторами, которых стали именовать в литературе *«джадидами»*, и их оппонентами. Некоторые аспекты этих процессов были рассмотрены ограниченным кругом исследователей, в контексте изучения жизнедеятельности и творческого наследия отдельных представителей дагестанских реформаторов. Большим подспорьем в этом отношении стала статья Ш.Ш. Шихалиева *«Мусульманское реформаторство в Дагестане в (1900–1930)»*⁵, в которой содержится развернутая характеристика

³ Айтберов Т.М. Дадаев Ю.У. Хроника Иманмухаммада Гигатлинского – текст XIX в. об истории Имамата. Махачкала, 2010. С. 95.

⁴ Шуайб афанди ал-Багини «ат-Табакат ал-хваджакан ан-Накшабандийя ва садат ал-машаих ал-Халидийя ал-Мухаммадийя». Дамаск, 1996. С. 367.

⁵ Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930). Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. 2017. № 3 (35). С. 230–265.

различных групп мусульманского реформаторского движения в регионе.

Среди представителей мусульманского реформаторства в Дагестане в первую очередь следует назвать ученого, энциклопедиста Али Каяева (1878–1943). Принято считать, что именно он начал распространять в Дагестане идеи о необходимости трансформации традиционного мусульманского общества. Пройдя определенные ступени классического мусульманского образования, Али Каяев отправился в Каир, где в течение нескольких лет учился в самом знаменитом исламском университете «ал-Азхар». Там он проникся идеями мусульманского реформаторства, благодаря личному знакомству с одним из основоположников этого движения Рашидом Рида, редактором духовно-просветительского журнала «ал-Манар», ставшего своеобразной площадкой для пропаганды новой идеологии. Вернувшись обратно в Дагестан, Али Каяев принял активное участие в издании в Темир-Хан Шуре газеты на арабском языке «*Джаридат Дагистан*»⁶, через которую распространял идеи о необходимости реформ среди местных мусульман. Принципы и методы своей деятельности он во многом перенял у своих египетских «учителей».

Вместе с тем необходимо отметить, что наиболее радикальная часть представителей мусульманского реформаторства, предлагая очистить ислам от всех поздних наслоений в первую очередь подразумевали критику суфизма. По их мнению, многие суфийские практики являлись «вредоносными нововведениями» (бид'а), которым не было обоснования с точки зрения мусульманской религии. Примечательно, что сам лидер лагеря мусульманских реформаторов Али Каяев к критике суфизма не имел никакого отношения. Более того, он положительно отзывался о *мавлиде*⁷, получившем широкое распространение в суфийской среде, но критикуемым ваххабитами. С жесткой критикой суфизма выступили в основном ученики и соратники Али Каяева – Ма'суд б. Са'ид ал-Мухухи (ум. 1942)⁸, Фахруддин ал-Аргвани (1866–1932)⁹, Мухаммад б. Абдурашид ал-Харакани (ум.

⁶ Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» – арабоязычная газета кавказских джадидов. М., 2012. 238 с.

⁷ Мавлид – праздничное собрание мусульман, связанное с днем рождения пророка Мухаммада. Мавлид состоит из поминания Аллаха, декламации отдельных сур Корана, чтения хадисов и стихотворных и прозаических повествований о жизни и пророческой миссии Мухаммада. На мавлиде принято возносить благодарность Всевышнему по поводу прихода в этот мир пророка Мухаммада, обращаться к Богу с мольбами, раздавать милостыню бедным.

⁸ Выходец из с. Могох – ныне в Гергебильском р-не РД.

⁹ Выходец из с. Аргвани – ныне в Гергебильском районе РД.

1927) и ряд других богословов. Каждый из них, в ходе полемики с представителями суфизма создали ряд сочинений, из которых, на сегодняшний день, выявлено лишь одно – «*Харк ал-асдад ан абваб ал-иджтихад*» Ма'суда ал-Мухухи. Об их содержании можно судить по работам их оппонентов, которые сохранились в многочисленных списках. Любопытно, что некоторые критики суфизма сами были выходцами из этой среды. Так, Ма'суд ал-Мухухи, которого можно считать наиболее ярким противником суфиев, поначалу сам являлся членом одного из местных суфийских братств, под наставничеством влиятельного дагестанского шейха Хасана б. Мухаммада ал-Кахи (1852–1937)¹⁰.

Жесткая критика суфизма нашла понимание и у администрации Дагестанской области, которая продолжала воспринимать суфизм как опасное явление. Действительно, как система социальной самоорганизации, суфизм, всегда чутко реагировал на любые трансформации, которые происходили в обществе. Это учение проникло в Дагестан еще в раннем средневековье, переживая периоды расцвета и упадка. С первой половины XIX в. суфизм в Дагестане переживает своеобразное возрождение и начинает постепенно приобретать широкую популярность. Как известно, именно суфизм во многом придал организационную структуру антиколониальной борьбе горцев¹¹. После окончания Кавказской войны представители суфизма попали под пристальное и неослабное внимание со стороны имперской власти¹². Однако, несмотря на жесткий идеологический и политический прессинг, суфийские братства последовательно наращивали свое влияние. Вплоть до распада Российской империи и в первые годы Советской власти, суфизм продолжал играть значительную роль в религиозной и общественно-политической жизни региона.

И неудивительно, что именно суфийские шейхи активным образом включились в богословскую полемику с мусульманскими реформаторами в Дагестане. Будучи строгими последователями шафиитской правовой системы, представители местной суфийской элиты выступили с ответной критикой в адрес реформаторов. Особенно негативную реакцию у них вызывали призывы реформировать всю систему мусульманского права, «открыв врата абсолютного

¹⁰ Выходец из с. Кахиб – ныне в Шамильском районе РД.

¹¹ См.: *Кемпер М.* К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане. Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003. С. 278.

¹² См.: *Мусаев М.А.* Политика Российской империи в отношении мусульманского «духовенства», шариата и адата в Дагестане после падения Имамата // Мир ислама. История. Общество. Культура. 2009. С. 101–105.

иджтихада», отказавшись при этом от следования традиционным правовым школам (*таклид*). Суфийская традиция настаивала на обладании шейхами даром чудотворения (*карамат*), возводя своих противников в ранг нечестивцев (*фасик*)¹³. Вместе с тем некоторые идеи о реформировании отдельных сторон мусульманского общества также находили отклик и в суфийской среде. В частности, крупный дагестанский суфийский шейх Сайфула-кади Башларов (1856–1919) выступал за реформу традиционной системы мусульманского образования¹⁴.

В начале XX в. богословская полемика между суфиями и их оппонентами набирает новые обороты. Представители обеих противоборствующих сторон создают ряд сочинений, в которых полемизируют по вопросам, вызывавшим наибольшие дискуссии между ними. Одним из наиболее обсуждаемых вопросов в это время была проблема «лжешейхства». При этом сами суфийские шейхи выступали за «чистоту своих рядов», критикуя отдельных представителей суфийских братств, претендующих на звание шейха¹⁵. Упомянувшийся ранее Хасан ал-Кахи (Хасан Хилми) написал несколько сочинений, посвященных этой проблеме, наиболее объемным из которых является «*Танбих ас-саликин иля гурур ал-муташайихин*» (Предостережение мюридов от обмана лжешейхов).

В то же время именно Хасан ал-Кахи в ответ на критику дагестанских представителей мусульманского реформаторства первым написал сочинение в защиту суфизма. В работе «*Сифр ал-асна фи рабита ал-хусна*» («*Прекрасное сочинение о великолепной рабита*») он, отвечая на выпады своего бывшего ученика и мюрида, Ма'суда ал-Мухухи по поводу такого элемента суфийской практики, как «*рабита*», обосновывает легитимность суфизма и суфийских практик с точки зрения шариата. В вводной части своего труда дает краткую характеристику идеологии ваххабизма. Затем, обращаясь к оппоненту, Хасан ал-Кахи он пишет:

«О, мой сын, если ты станешь утверждать, что достиг степени абсолютного иджтихада и что ты способен вникнуть в глубинные смыслы,

¹³ См.: Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш. Чудотворство святых в дагестанском арабоязычном суфийском биографическом сочинении «Табакат ал-Хваджакан ан-накшбандийа ва садат машаих ал-Халидийа ал-Махмудийа» Шуайба ал-Багини // Исламоведение. 2011. № 4. С. 43.

¹⁴ См.: Шихалиев Ш.Ш. Сайпула-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прокурова. М., 2003. С. 72–73.

¹⁵ См.: Ибрагимова З.Б. Дискурс дагестанских богословов по проблеме «лжешейхства» (краткий экскурс в историю вопроса) // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2017. № 1. С. 173–179.

заклученные в аятах Корана и хадисах Пророка, то, как же ты слабоумен, а разум твой ограничен. Разве ты не понимаешь, что не только ученые, но и простые люди станут надсмехаться над тобой. И что такие ученые, как ал-Газали¹⁶, аш-Ша‘рани¹⁷, ас-Суйути¹⁸, ар-Рази¹⁹ и подобные им, чей авторитет непоколебим, считали дозволенным и желательным посредничество (таваccул) пророков и праведников. Необходимость духовной связи с ними, ради получения божьей благодати, не подлежит сомнению»²⁰.

Взывая к авторитету перечисленных мусульманских ученых, Хасан ал-Кахи вопрошает – на что опираться мусульманам, если пренебрегать их мнением? И как могут люди, выросшие вдалеке от исламских религиозных центров, утверждать, что истина на их стороне. При этом он упрекает представителей мусульманского реформаторства в ненадлежащем исполнении религиозных обязанностей. Обвиняя их в пустословии, он также сомневается в искренности их намерений и целей. Идеологического противника Хасан ал-Кахи призывает не изучать книги Ибн Таймийи и его последователей, в которых содержится «ересь», противоречащая мнению ученых, следующих за общепризнанными *мазхабами*. По его мнению, вероубеждения течения ваххабитов противоречат воззрениям большинства последователей Сунны (*«ахлю сунна валь джамаа»*).

Подробно разъясняя сущность *рабиты*, которая подразумевает непрерывную духовную связь между мюридом и его шейхом, Хасан ал-Кахи отмечает, что *«сам Пророк призывал к подобной связи и говорил: “Не уверует в истину никто из вас, пока я не буду ему дорожке самого себя”»*. Для отстаивания своих убеждений, он также часто обращается к сочинениям Йусуфа ан-Набхани

¹⁶ Абу Хамид Мухаммад б. Ахмад ал-Газали (1058–1111) – один из крупнейших мыслителей мусульманского средневековья, выдающийся исламский теолог, суфий и правовед, оказавший огромное влияние на развитие арабо-мусульманской культуры в целом. Сочинения ал-Газали были широко распространены в Дагестане, в том числе его наиболее знаменитый этико-догматический трактат «Ихйа’ ‘улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»).

¹⁷ ‘Абд ал-Ваххаб аш-Ша‘рани (1493–1565) – знаменитый египетский богослов и суфий, автор более 60 трудов по различным отраслям средневековых мусульманских наук. Наибольшей популярностью пользовался его объемный труд по основам мусульманского права «Мизан ал-кубра».

¹⁸ Джалал ад-Дин ‘Абд ар-Рахман б. Абу Бакр ас-Суйути (ум. 1505) – крупный египетский ученый-энциклопедист, автор многочисленных трудов в различных областях мусульманских наук, в том числе тафсира, хадисоведения, схоластики.

¹⁹ Фахр ад-Дин Мухаммад б. ‘Умар б. ал-Хатиб ар-Рази (1149–1210) – знаменитый мусульманский богослов и философ. Он был ученым-энциклопедистом, автором около 130 сочинений в различных областях мусульманских наук, в том числе известного тафсира «Мафатих ал-гайб».

²⁰ Хасан ал-Кахи. *«Сифр ал-асна фи рабита ал-хусна»*. Л. 4.

(1848–1932) – одного из главных критиков учения Ибн Таймийи и мусульманских реформаторов. Труды этого ученого, выходца из Ливана, окончившего ал-Азхар и долгое время жившего и работавшего в Мекке и Медине, были популярны у многих дагестанских апологетов суфизма начала XX в.

Особняком среди них стоит шейх Мухаммад ал-Асали (1872–1942), написавший несколько оригинальных сочинений, посвященных этой тематике. Он является также и автором обширного сочинения по суфийской этике «*Куруз ал-аман мин фитан аз-заман*» (Сокровищница спасений от смут времени). Выходец из села Ассаб²¹, он получил прекрасное мусульманское образование, был мюридом шейха Абдурахмана ал-Асали²², и в последующем (в 1924 г.) уже сам получил разрешение (*иджазу*) вести наставническую деятельность от Хасана ал-Кахи по накшбандийскому и шазилийскому тарикатам. В числе многих других дагестанских представителей духовенства он был арестован в 1937 г. и умер в дербентской тюрьме в 1942 г. Через 17 лет после смерти, в 1959 г. его останки были перезахоронены в с. Верхнее Казанище.

Прежде всего следует назвать его объемное сочинение «*ал-Аджвиба ал-бахийа фи исбат шафа'а хайр ал-барийа*» (Великолепные ответы в подтверждение заступничества лучшего из творений») и другую его работу по этой теме – «*ал-Фараид ал-вахбийа фи радд шубухат ал-ваххабийа*» (Божественные дары в опровержение ваххабитских заблуждений). В этих сочинениях, помимо обоснования легитимности суфизма и суфийской ритуальной практики, ал-Асали много внимания уделяет и вопросам «*таклида*» и «*иджтихада*».

Ал-Асали, следуя за другими суфийскими шейхами, особенно опираясь на произведения упомянутого Юсуфа ан-Набхани, жестко критикует в своих работах оппонентов, и указывает на взаимосвязь их идей, с учениями Ибн Таймийи и основоположника ваххабизма Мухаммада б. 'Абд ал-Ваххаба. Своих идеологических противников он характеризовал следующим образом:

«Они являются последователями Мухаммада б. 'Абд ал-Ваххаба. Тот, в свою очередь, следует в своей ереси за Ибн Таймией, который противоречит

²¹ Ныне в Шамильском районе РД.

²² Хаджи Абдуррахман б. Гитинмухаммад ал-'Асали ан-Накшбанди ал-Халидий ал-Махмудий (1845–1907) – известный дагестанский суфийский шейх. Его принято считать первым представителем накшбандийской ветви Халидийа-Махмудийа на территории Нагорного Дагестана. Он сделал своим единственным преемником (халифа) известного дагестанского шейха, общественного и религиозного деятеля первой половины XX в. Хасана ал-Кахи.

всем имамам ислама. И еще он (Ибн Таймийа) обвинил в неверии (*куфр*) каждого, кто обращается за помощью к святым или пророкам. А Рашид Рида, товарищ Мухаммада б. ‘Абд ал-Ваххаба, даже подвергал сомнению некоторые изречения пророка [Мухаммада]. А это, как известно, выводит человека из веры»²³.

В то же время, говоря о своих соотечественниках, поддержавших реформаторские идеи, ал-‘Асали сокрушается:

«Самое удивительное то что, они (реформаторы), которые появились в наших краях, не обращают внимания на *тафсиры*²⁴ выдающихся ученых, и отказываются принимать то, что они изложили в них, оправдывая это тем, что нельзя следовать чуждому мнению и их толкованию! При этом в руках каждого из них имеется *тафсир*, написанный Мухаммадом Абдо, который также толковал Коран по собственному разумению (*ра’й*). Согласно их логике, следование за ним не является следованием мнению другого лица. Более того, они отдадут предпочтение его (т.е. Мухаммада Абдо) толкованию, нежели хадисам Пророка, а также книгам выдающихся ученых и шейхов»²⁵.

Одним из наиболее популярных произведений Мухаммада ал-Асали, созданных в рамках идеологического противостояния с «салафитами», является «*ал-Аджвиба ал-асалийа фи радди шубухат ал-вахабиййа*» (Ответы асабца для опровержения ваххабитских сомнений). Этому сочинению в настоящей работе будет уделено наиболее пристальное внимание, в связи с тем что оно наиболее ярко характеризует исследуемую полемику. Оно известно еще и под другим названием – «*Аджвиба ал-‘Асали ал-Йа‘суби ‘ала ту-раххат ал-ваххаби ал-Харакани*» (Ответы асабца ал-Йасуби против заблуждений ваххабита ал-Харакани). Это сочинение было создано в ходе богословской полемики с Мухаммадом сыном Абдурашида ал-Харакани (ум. в 1927 г.) в период от 1920 по 1927 г. и написано на высоком богословском уровне. Оппонентом Мухаммада ал-Асали выступал молодой дагестанский ученый-арабист, один из тех, кто распространял реформаторские идеи в Дагестане в начале XX в. Ал-Харакани, как и его соратники, был критически настроен по отношению к суфизму и в одной из своих заметок писал: «...*суфизм является течением, которое ослабляет ислам, привнося в него порицаемые нововведения и указание на который (на суфизм – авт.)*

²³ Мухаммад ал-Асали. «ал-Ажвиба ал-бахийа фи исбат шафа‘а хайр ал-барийа». Л. 3.

²⁴ Тафсир (мн. ч. тафасир) – толкование к Корану.

²⁵ Мухаммад ал-Асали. «ал-Ажвиба ал-бахийа фи исбат шафа‘а хайр ал-барийа». Л. 21.

нет ни в Коране, ни в сунне, и которого не было в ранний период ислама»²⁶.

Круг вопросов, затронутых в ходе полемики, был традиционным для дискуссий между сторонниками «таклида» и «иджтихада». В начале сочинения автор пишет о неправильной интерпретации его оппонентом некоторых *аятов* из Корана. Далее автор приводит свое видение по вопросам следования правовым школам (*мазхабы*), предлагая оппоненту обратиться к книгам известных мусульманских правоведов, в которых он найдет то, что «исцелит его болезнь».

Много внимания ал-Асали уделил опровержению традиционных обвинений суфизма в наделении кого-либо кроме Аллаха сверхъестественной силой, многобожии (*ширк*), посредничестве (*тавассул*) и заступничестве (*шафаат*). Например, на обвинение в *ширке* тех, кто следует за суфийским шейхом, он отвечал следующим образом:

«Знай же, о мой ученый брат, что ты получал знания от учителя (*устаза*), и ты не стал бы ученым если бы не обучался у него. И в данное время рядом с тобой находятся те, кто получают знания от тебя. Однако никто же не говорит, что это является служением кому-либо помимо Аллаха. Более того, вы даже считаете эти действия похвальными и желательными. И вы связываете ваши сердца с вашим учителем. И после обучения вы продолжаете сердцем пребывать вместе с ним из-за любви, которую вы испытываете к нему. Это чувство вы также считаете богоугодным. Так будь же справедлив к самому себе, или не порицай того, что видишь в самом себе»²⁷.

Огромное количество цитат из книг различных мусульманских ученых, имеющих в сочинении, свидетельствует не только о качестве полученного Мухаммадом ал-Асали образования, но и о прекрасном владении им темой дискуссии. Свои доводы он подкрепляет также и обширными выдержками из Корана и хадисов. Написано оно в традиционной для мусульманской полемической литературы форме, когда берется цитата из сочинения оппонента и затем на нее дается ответ. Мотивацию создания сочинения автор объясняет тем, что, по исламским канонам, человек, обладающий знаниями должен высказать свою позицию, иначе «*Все сущее будет проклинать того, кто скрывает свои знания, даже рыба в воде и птица в небе*».

Много внимания в исследуемом сочинении автор уделяет обоснованию легитимности *рабита*, т.е. упомянутого выше элемента

²⁶ Выписки Мухаммада б. Абдурашид ал-Харакани. РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Оп. 5. № 42. Л. 36.

²⁷ Мухаммад ал-Асали. «ал-Аджвиба ал-асалийа фи радди шубухат ал-вахабиййа». Л. 13.

суфийской практики, предполагающего достижение духовной связи между мюридом и его шейхом. Ал-Асали пишет:

«Затем, знай, о, мой брат, да простит тебя Аллах, что в одном из своих писем ты утверждаешь, что совершение *рабиты* является более тяжким грехом, чем убийство мусульманина. Также ты пишешь, что тот, кто совершает *рабиту*, является многобожником (*муширик*). Ты подумай над своими словами, поразмыслив над тем, что я тебе сказал выше. И возможно ты прозреешь, и сердце твое наполнится страхом, если ты являешься благопристойным мусульманином. Между тем ты и днем, и ночью занят совершением *рабиты* по отношению к своей семье, работе или имуществу, жене или сыну. И ни на миг, даже во время молитвы, ты не расстаешься с мыслями об этих вещах. Но вместе с тем ты не склонен считать это *ширк*ом, и даже не считаешь это чем-либо плохим. Однако ты отрицаешь *рабиту* по отношению к святым, которая является самой главной составляющей их *тариқата*, который, по сути, является путем искреннего служения Аллаху»²⁸.

«Имамы четырех *мазхабов* также подтверждают *рабиту*, ее отрицает лишь тот, кто не понимает ее сути, которую суфии вложили в этот термин. Как некоторые ваххабиты и те, кто последовал за ними, такие как Нуман афанди²⁹, который позабыл то, что говорил его отец Махмуд ал-Алуси³⁰, раскрывший ее значимость в книге «*Нур ал-хидаят*». Ал-Афгани и Рашид Рида, хотя и являются лидерами ваххабитов, также подтверждают [правильность] *рабиты*, о чем они сообщают в «*ал-Манаре*»³¹.

Упрекая своего оппонента в следовании ваххабитской идеологии, ал-Асали заключает:

«Воистину Аллах устанавливает истину и отвергает ложь. А следование ваххабитскому течению, опровергая имамов шариата, или же присваивание себе степени *муджтахид*а³² является странным. Как же велико бедствие, постигшее вас в этой прочной религии. И это неудивительно, ведь ранее

²⁸ Мухаммад ал-Асали. «ал-Аджвиба ал-асалийа фи радди шубухат ал-вахабиййа». Л. 13.

²⁹ Хайруддин Саид Нуман б. Махмуд Алуси (1836–1899) – сын Махмуда Шихабуддина ал-Алуси, мусульманский богослов и каллиграф из Багдада. Известен тем, что был сторонником ваххабитского движения в Ираке. Учился в том числе у своего отца, который, в отличие от него, был известным приверженцем суфизма. Автор сочинения «ал-Айат ал-байнат фи адам сиса ал-амват», в котором наряду с прочим поддерживает салафитскую идеологию.

³⁰ Махмуд Шихабуддин ал-Алуси (1802–1854) – известный мусульманский богослов и поэт. Был муфтием Багдада. Сочинил ряд богословских произведений, написанных рифмованной прозой. Наиболее популярным из его трудов является 9-томный комментарий к Корану «Рух ал-маани».

³¹ Ал-Манар (Маяк) – знаменитый в исламском мире журнал, основанный в 1898 г. в Каире Рашидом Ридой. В основном, в нем публиковались статьи сторонников мусульманского реформаторства.

³² Муджтахид – высший авторитет в исламе, имеющий право выносить самостоятельные решения на основе Корана, Сунны и принципов мусульманского права.

из-за ваххабитов на Арабском полуострове и досточтимой Мекке происходили и происходят еще более страшные вещи»³³.

Можно также привести и другой характерный фрагмент из сочинения. Оппонент Мухаммада ал-Асали пишет:

«Всевышний Аллах ограничил миссию пророка призывом [к единобожию], и не наделил его какой-либо [сверхъестественной] силой и властью. А тот, кто будет утверждать, что такой силой и властью может быть наделен кто-либо из людей, то он – неверный (*кафир*) и многобожник (*мушрик*)». В ответ приводятся следующие доводы: «О, мой брат, да спасет тебя Аллах от этого ложного убеждения, знай, что шейхи, утверждая, что кто-то повлиял на кого-то, имеют в виду, что все свое внимание он направил к Аллаху, позабыв обо всем остальном. И всеми своими помыслами обратился к Всевышнему, испрашивая у Него избавление от каких-либо напастей или же вознаграждение Его благами. Ведь сказано, что усердие людей может перевернуть горы»³⁴.

В конце своего труда ал-Асали, используя метафорические выражения, укоряет своего оппонента: «...в чем вина утреннего солнца, светом которого озарено все вокруг, если слепец не видит его». Он сетует на то, что ал-Харакани находится «в плену любви к ваххабитской группе», что его сердце «оковано их заблуждениями». Завершает он сочинение следующими словами:

«Однако жалость к состоянию, в котором ты пребываешь, побудили меня вступить с тобой в напрасный спор. Я надеюсь, что Всевышний Аллах сделает это мое чувство искренним, и помилует нас, как он помиловал праведных и богобоязненных шейхов и праведников. И да воскресит он нас вместе с ними, в кругу пророков. И да сделает Он нас из числа тех, кто признает их сокровенные познания. Амин. И мир»³⁵.

* * *

К началу 1930-х годов полемика по вопросам суфизма пошла на спад. Главным образом это было вызвано тем, что советская власть окончательно укрепилась и стала проводить репрессии в отношении духовенства. Многие влиятельные шейхи, в том числе Хасан ал-Хахи и Мухаммад ал-Асали, так же как и их идеологические противники, были репрессированы. Однако нельзя сказать, что полемика окончательно прекратилась. В Дагестане и в позднее советское время она сохраняла свою актуальность.

³³ Мухаммад ал-Асали. «ал-Аджвиба ал-асалийа фи радди шубухат ал-вахабиййа». Л. 14.

³⁴ Там же. Л. 6.

³⁵ Там же. Л. 21.

В частности, следует отметить написанное в 1950-1960-х годах на арабском языке сочинение «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» ‘Абд ал-Хафиз-хаджи ал-Ухли³⁶, комментированный перевод которого опубликовал Ш.Ш. Шихалиев. Данное сочинение принадлежит перу ‘Абд ал-Хафиз-хаджи ал-Ухли (1912–2000) выходца из дагестанского селения Охли, более известного как Хафиз-хаджи. С 1975 по 1978 г. он занимал должность муфтия Духовного управления мусульман Северного Кавказа. Оно также написано в полемическом жанре и содержит критический разбор учений «ваххабитов» и «джадидов» (ал-ваххабийя ва-л-джадидийа), которые автор считает наиболее вредными и «сбивающими мусульман с истинного пути»³⁷.

Необходимо упомянуть и сочинение с условным названием «Ответы на вопросы Ниматуллы ал-Аймаки» Абдуррахима ал-Аймаки, созданное уже на аварском языке не позднее 1982 г., в котором автор выражает свои симпатии к идеологии ваххабизма. З.Б. Ибрагимова, осуществившая его перевод, отмечает, что подобное *«творчество дагестанских богословов свидетельствует об активной полемике, продолжавшейся в советское время, охватывавшей вопросы и проблемы, которые были актуальны в Дагестане начала XX в. Рассуждения о правомочности духовных наставников, различные дискуссионные вопросы о легитимности тех или иных положений в исламе продолжают быть основными темами богословского диспута и в настоящее время»*³⁸.

Анализ данной полемики показывает, что ее участники не надеялись прийти к компромиссу. В большей степени созданные ими полемические сочинения были направлены на стороннего читателя. В этой «борьбе за умы», на наш взгляд, явное преимущество было на стороне представителей суфизма. Об этом свидетельствует количественное преобладание сочинений суфийских авторов по этой теме и то обстоятельство, что в последующем их сочинения часто переписывались и пользовались большей популярностью в религиозной среде, нежели работы их оппонентов, которые, как уже отмечалось, практически не сохранились. Следует также отметить, что тональ-

³⁶ См.: Шихалиев Ш.Ш. Абд ал-Хафиз ал-Ухли. Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих. Дагестан и мусульманский Восток. М., 2010. С. 324–340.

³⁷ Там же. С. 329.

³⁸ Ибрагимова З.Б. Продолжение богословской полемики начала XX в. в дагестанских арабографических сочинениях советского периода // История, археология и этнография Кавказа. Т. 14. 2018. № 3. С. 38.

ность внутриисламского богословского диспута, происходившего в начале XX в. в Дагестане, носила менее ожесточенный характер, чем это имеет место быть в настоящее время. И в связи с этим авторы выражают надежду, что исследование полемической богословской литературы начала XX в., возникшей в ходе идеологического противостояния между суфийскими шейхами и представителями мусульманского реформаторского движения, позволит лучше понять природу, характер и содержание современного исламского дискурса, бурно развернувшегося в постсоветском Дагестане.

Источники

1. Абдуррахим ал-Аймаки. «Ответы на вопросы Ниматуллы ал-Аймаки» Рукопись на аварском языке;
2. 'Абд ал-Хафиз-хаджи ал-Ухли. «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах». Рукопись на арабском языке;
3. Выписки Мухаммада б. Абдурашид ал-Харакани (На арабском языке). РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Оп. 5. № 42;
4. Мухаммад ал-Асали. «ал-Адживба ал-асалийа фи радди шубухат ал-вахабийа». Рукопись на арабском языке;
5. Мухаммад ал-Асали. «ал-Аживба ал-бахийа фи исбат шафа'а хайр ал-барийа». Рукопись на арабском языке;
6. Хасан ал-Кахи. «*Сифр ал-асна фи рабита ал-хусна*». Рукопись на арабском языке;
7. Шуайб афанди ал-Багини «ат-Табакат ал-хваджакан ан-Накшабандийа ва садат ал-машаих ал-Халидийа ал-Мухаммадийа», (На арабском языке). Дамаск, 1996.

Список литературы

1. *Айтберов Т.М., Дадаев Ю.У.* Хроника Иманмухаммада Гигатлинского – текст XIX в. об истории Имамата. Махачкала, 2010.
2. *Ибрагимова З.Б.* Дискурс дагестанских богословов по проблеме «лжешейхства» (краткий экскурс в историю вопроса) // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2017. № 1.
3. *Ибрагимова З.Б.* Продолжение богословской полемики начала XX в. в дагестанских арабографических сочинениях советского периода // История, археология и этнография Кавказа. Т. 14. 2018. № 3.
4. Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
5. *Кемпер М.* К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане. Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003.
6. *Мусаев М.А.* Политика Российской империи в отношении мусульманского «духовенства», шариата и адата в Дагестане после падения Имамата // Мир ислама. История. Общество. Культура. 2009.
7. *Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш.* Чудотворство святых в дагестанском арабоязычном суфийском биографическом сочинении «Табакат ал-Хваджакан ан-накшбандийа ва садат машаих ал-Халидийа ал-Махмудийа» Шуайба ал-Багини // Исламоведение. 2011. № 4.
8. *Наврозов А.Р.* «Джаридат Дагистан» – арабоязычная газета кавказских джадидов. М., 2012.
9. *Шихалиев Ш.Ш.* Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930). Государство. Религия. Церковь. 2017. № 3 (35).

10. *Шихалиев Ш.Ш.* Абд ал-Хафиз ал-Ухли. Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих. Дагестан и мусульманский Восток. М., 2010.
11. *Шихалиев Ш.Ш.* Сайпула-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 2003.

**Ramazan S. Abdulmazhidov,
Magomed G. Shehmagomedov**

APOLOGETICKS AND CRITICISM OF SUFISM IN DAGESTAN IN THE EARLY XX CENTURY

*Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Russian Academy of
Sciences, Dagestan Scientific Center
75 M. Yaragского st., Makhachkala, 367030*

In Dagestan in the early XX century there were representatives of Muslim reformism who entered into a tough confrontation with local supporters of the traditional Shafi'i law school, mainly with the apologists of Sufism. The Sufi Sheikhs actively joined in the theological polemic with the Muslim reformers. The range of issues that caused the most heated discussion was quite traditional for the polemics between the supporters of "taclid" and "ijtihad". This is the problem of "false sheikhs", accusation of polytheism (shirk), mediation (tawassul), intercession (shafat), etc. The authors of this article, analyzing the course and content of this polemic, made commented translations of the most characteristic fragments from the works of the most active participants, especially of Sufi Sheikh Muhammad al-Asali.

Key words: Muslim reformism; Wahhabism; Sufism; Dagestan; Khasan al-Kakhi; Muhammad al-Asali.

About authors: *Ramazan S. Abdulmazhidov* – PhD in Historical sciences, Head of the Department of Oriental Studies, Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, Dagestan Scientific Center (Makhachkala, Russia) (e-mail: ramazana@yandex.ru); *Magomed G. Shehmagomedov* – Researcher of the Department of Oriental Studies Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, Dagestan Scientific Center (Makhachkala, Russia) (e-mail: shehmagomedov.magomed@yandex.ru).

Sources

1. Abdurrahkham al-Aïmaki. "Otvety na voprosy Nimatully al-Aïmaki" (Answers to the questions of Nimatullah al-Aïmaki.) Manuscript in the Avar language.
2. 'Abd al-Xafiz-khadzhi al-Ukhli. "Al-Dzhavab as-sakhikh li-l-akh al-musallakh" (Credible answers to a pious brother.) Manuscript in Arabic.
3. Vypiski Mukhammada b. Abdurashid al-Xarakani (The extracts of Muhammad al-Harakani). Manuscript in arabic. RF IIAÉ DNC RAN. FMS. Op. 5. № 42.
4. Mukhammad al-Asali. "al-Adzhviba al-asaliya fi raddi shubukhat al-vakhabiya". (The answers of al-Asali for refuting the Wahhabi doubts.) Manuscript in Arabic.
5. Mukhammad al-Asali. "al-Azhviba al-bakhiya fi isbat shafa'a khayr al-bariya". (Magnificent answers to confirm the intercession of the best of creatures). Manuscript in Arabic.

6. Xasan al-Kakhi. "Cifr al-asna fi rabita al-khusna". (Excellent essay about the wonderful "rabitah"). Manuscript in Arabic.
7. Shuayb afandi al-Bagini "at-Tabakat al-Khavadhakan an-Nakshabandiya va sadat al-mashaikh al-Khalidiya al-Mukhammadiya" (Generations of Naqshbandi mentors and sheikhs of the brother Khalidiyya-Mahmudiyya by Shuayb al-Bagini). Damask, 1996.

References

1. Aytberov T.M., Dadaev I.U. Khronika Imanmukhammada Gigatlinskogo – tekst XIX v. ob istorii Imamata. (Chronicles of Imanmukhammad Gigatlinskiy.) Makhachkala, 2010.
2. Ibragimova Z.B. Diskurs dagestanskikh bogoslovov po probleme "Lzhesheikhstva". (kratkiy ékskurs v istoriyu voprosa.) (A Discourse of Dagestan Theologians on the problem of pseudo-sheikhs (a brief excursus of the matter into the history.) Izvestiya Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. 2017. № 1 (The Volgograd State Pedagogical University Journal, 2017).
3. Ibragimova Z.B. Prodolzhenie bogoslovskoy polemiki nachala XX v. v dagestanskikh arabograficheskikh sochineniyah sovetetskogo perioda (The continuation of the Islamic discourse of the early XX century in dagestan arabic script works of the soviet period). History, archeology and ethnography of the Caucasus. T. 14. 2018. № 3.
4. Islam: Éntsiklopedicheskiy slovar. (Islam: Encyclopedia vocabulary.) Moskva, 1991.
5. Kemper M. K. voprosu o sufyskoy osnove dzhikhada v Dagestane (On the Sufi Basis of Jihad in Dagestan). Podvizhniki islama. Kult sviatykh i sufizm v Sredney Azii i na Kavkaze (Upholders of Islam. The cult of saints and Sufism in Central Asia and the Caucasus). Moskva, 2003.
6. Musaev M.A. Politika Rossiyskoy Imperii v otnoshenii musulmanskogo "dukhovenstva", shariata i adata v Dagestane posle padeniia Imamata. Sbornik: Mir islama. Istoriia. Obshchestvo. Kultura. (The policy of the Russian Empire to the Muslim "clergy", sharia and adat in Dagestan after the fall of the Imamate. The World of Islam. History. Society. Culture.) 2009.
7. Musaev M.A., Shihaliyev Sh.Sh. Chudotvorstvo svyatykh v dagestanskom araboyazychnom sufijskom biograficheskom sochinenii (Saints' miracles in Dagestan Arabic-speaking Sufi biographical work) "Tabakat al-Hvadhakan an-nakshbandiya va sadat mashaih al-Halidiya al-Mahmudiya" Shuayba al-Bagini (Generations of Naqshbandi mentors and sheikhs of the brother Khalidiyya-Mahmudiyya by Shuayb al-Bagini). Islamovedenie. 2011. № 4.
8. Navruzov A.R. "Dzharidat Dagistan" – araboiazychnaia gazeta kavkazskikh dzhadidov. ("Jaridat Dagistan" – Arabic-language newspaper of the Caucasian Jadids.) M., 2012;
9. Shikhaliev Sh.Sh. Musulmanskoe reformatorstvo v Dagestane (1900–1930) (Muslim reform in Dagestan (1900–1930)). Gosudarstvo. Religii. Ė Serkov. (The State. Religion. Church). 2017. № 3 (35).
10. Shikhaliev Sh.Sh. Abd al-Xafiz al-Ukhli. Dzhabab as-sakhikh li-l-akh al-muslikh. Dagestan i musulmanskii Vostok. (Dagestan and the Muslim East). M., 2010;
11. Shikhaliev Sh.Sh. Saypula-kadi. Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii. Éntsiklopedicheskiy slovar (Islam in the territory of the former Russian Empire. Encyclopedic Dictionary). Pod red. S.M. Prozorova. Moskva, 2003.

А.С. Дербенев

**КАТАР В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI в.:
ДИНАМИКА ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ**

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования*

*Московский педагогический государственный университет
119435, Москва, ул., Малая Пироговская, д. 1, стр. 1*

*Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12*

Монархии Аравийского полуострова и сопредельных островов на протяжении новейшей истории остаются весьма специфичной частью арабского мира. До обретения независимости они представляли его самую отсталую экономически и политически часть. В последние десятилетия прошлого века они быстро обогнали другие арабские страны по таким ключевым показателям, как уровень жизни населения и темпы роста экономики, став авангардом всего арабского региона. Но эти показатели относительны, и в аравийских обществах безусловно существуют и подспудно набирают силу политические, клановые, трудовые и иные противоречия. Опасность ситуации не представляет секрета для правящих домов Залива и гасится элитами, которые предпринимают усилия на разных направлениях в стремлении сохранить социальный мир и власть. Опыт развития Катара показал, что в XX в. возможно проведение действительно радикальных преобразований самой властью, что путем коренных политических и социально-экономических реформ правящие круги страны в состоянии внедрить в традиционных обществах основы и нормы модернизации. Об этом свидетельствуют материалы статистики Совета сотрудничества арабских государств Залива (ССАГЗ), национальной статистики Катара, сведения современных российских, арабских и западных аналитических изданий.

Ключевые слова: Катар; ССАГЗ; Аль Тани; конституция; амир аль-аб.

На протяжении второй половины XX – начала XXI в. геополитическое значение Ближнего Востока и Северной Африки постоянно возрастало. Этот нестабильный регион и сегодня остается важным

Дербенев Андрей Сергеевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры новой и новейшей истории Института истории и политики, Московский педагогический государственный университет; научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН (e-mail: istfak_x_chelovek@mail.ru).

сегментом мирового хозяйства. Однако его экономический потенциал может быть резко ограничен в свете тех бурных изменений и политических экспериментов, которые арабские страны переживают в последние десятилетия. Попытки насильственной демократизации извне отдельных арабских государств, помимо случаев открытого военного вторжения, сопровождаются и разного рода взаимными санкциями и блокадами, которые могут включать и ограничение поставок продовольствия¹. Все эти обстоятельства не могут не ограничивать свободы маневра арабских лидеров Залива перед лицом новых политических и экономических вызовов XXI столетия.

В этой региональной ситуации все более заметны последовательные действия катарского политика, который с 1971 г. взял курс на укрепление основ национальной государственности. Первые десятилетия существования Катара как независимого государства оказались трудными, несмотря на очевидные экономические и социальные достижения страны. Этим успехам способствовали относительно высокие мировые цены на нефть в 1974–1982 гг., когда после арабо-израильской войны 1973 г. и последующего арабского нефтяного эмбарго резко возросли объемы доходов, идущие в казну стран Персидского залива. Средняя цена на сырую нефть возросла с 2,04 долл. за баррель в 1971 г. до уровня 32,5 долл. в начале 1980-х годов, поскольку второй пик роста цен после 1973 г. последовал в 1979–1980 гг. в результате исламской революции в Иране и начала войны между Ираном и Ираком. Одновременно с этим совместное производство сырой нефти шестью странами Персидского залива возросло примерно на 80% в период с 1970 г. по 1980 г., что привело к поступлению огромных доходов от добычи нефти, которые увеличились с 5,2 млрд до 158 млрд долл. в течение указанного периода².

Нефтяные месторождения были обнаружены в территориальных водах Катара еще в 1960-е годы, а самое крупное шельфовое месторождение Бюль Ханине³ вошло в эксплуатацию в 1972 г. Сравнительно развитый нефтяной сектор промышленности Катара был национализирован в несколько этапов с 1973 по 1977 г., а в середине

¹ Примером может служить острый кризис саудовско-катарских отношений, разразившийся летом 2017 г. URL: <http://www.aljazeera.net> تمزألا في جيل خل امتاي عادتو
رأص ح: رطق ثاقايس

² Berrebi C., Martorell F., Tanner J. Qatar's Labour Markets at a Crucial Crossroad // Middle East Journal. 2009. 63(3). P. 425.

³ Хакль аль-джараф аль-бахрий – Аль-Ма'рифа (Область морского шельфа – Аль-Ма'рифа). URL: https://www.marefa.org/%D8%AD%D9%82%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B1%D9%81_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D8%B1%D9%8A

1970-х годов власти создали Государственную нефтяную компанию Катара («Катар Петролеум»)⁴.

В конце того же десятилетия Катар взял под контроль гигантское Северное месторождение – крупнейшее в мире по подтвержденным запасам природного газа⁵. Это произошло после демаркации катарско-иранской морской границы в конце 1960-х годов. В конечном счете, это событие сыграло важную роль в развитии страны в 2000-е годы, когда Катар превратился в региональную державу, обладавшую возможностями для участия в крупных международных финансовых и политических проектах. Однако в XX столетии значение этого фактора было еще не так велико, поскольку Государственная нефтяная компания эмирата не имела достаточного объема финансовых и технических ресурсов для разработки этого месторождения. Более того, взятие под контроль газовых запасов привело к возникновению осложнений в катарской региональной политике⁶, так как Северное месторождение являлось частью более крупного геологического формирования, которое примыкало к иранской границе (Южный Парс).

Подобно своим соседям по региону, власти катарского эмирата использовали нефтяные доходы для создания «государства всеобщего благоденствия». По сути, сверхдоходы от нефтяной ренты совпали в катарской истории с первыми усилиями по созданию современной инфраструктуры и началом институционального строительства. В итоге образовалась тесная связь молодого государства с перераспределительной экономикой, которая сформировалась в каждом из государств Персидского залива. В 1970 г., когда население Катара составляло еще менее 50 тыс. человек⁷, государственный доход вполне мог быть распределен щедрой рукой правителя в масштабах, сопоставимых с практикой, принятой в Кувейте и Объединенных Араб-

⁴ Та'арруф аля ширкат Катар ли-ль-битуруль (Знакомство с Нефтяной компанией Катара). URL: <http://www.aljazeera.net/encyclopedia/economy/2017/6/20/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%81-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%B4%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D9%82%D8%B7%D8%B1-%D9%84%D9%84%D8%A8%D8%AA%D8%B1%D9%88%D9%84> Подробнее об истории и принципах деятельности Государственной нефтяной компании Катара см.: *Al-Othman N. With their Bare Hands: the Story of the Oil Industry in Qatar. L., 1984. P. 107.*

⁵ Qatar. Summary of Claims. URL: <http://www.jag.navy.mil/organization/documents/mcrm/Qatar2014.pdf>

⁶ *Bordenave M. Gas Prospective Areas in the Zagros Domain of Iran and in the Gulf Iranian Waters.* URL: <http://www.searchanddiscovery.com/pdfz/documents/bordenave02/images/bordenave02.pdf.html>

⁷ Подробную информацию о демографической ситуации в Катаре см.: Кноема. <https://knoema.ru/https://knoema.ru/atlas/Katar/topics/Демография/Население/Население>

ских Эмиратах. Соответственно, для граждан Катара в 1970-е годы была разработана комплексная система социального обеспечения и социальных услуг, таких как бесплатное образование, медицинское обслуживание и недорогое жилье⁸. Рабочему классу Катара была гарантирована занятость в качестве разнорабочих в строительстве и обслуживании национальной инфраструктуры.

Кроме того, правитель эмирата непосредственно покровительствовал своим гражданам, что проявлялось в форме грантов на землю и беспроцентных кредитов, а также особой правительственной стипендии, предоставляемой мужчинам, женившимся на катарских женщинах. Примечательно, что эти социально ориентированные средства распределялись через Диван (Совет) под руководством эмира. Тем самым создавался процесс, посредством которого покровительство эмира усиливалось как символически, так и практически⁹. Следует согласиться с мнением М. Камравы, который подчеркивал, что ни один из ранее перечисленных факторов не был уникальным только для Катара. Социально-экономическое развитие всех стран Персидского залива базировалось в рассматриваемый период главным образом на добыче углеводородов, их экспорте и доходах от нефтегазового сектора. Было неизбежно, что в каждом случае приток такого огромного богатства сразу же превосходил поглощающую способность экономики и зачастую приводил к денежному расточительству и бесхозяйственности.

Несмотря на эти обстоятельства, катарское государство и общество по-прежнему характеризовались относительной бедностью и недостаточным развитием экономики, имели слишком низкий уровень развития человеческого потенциала для того, чтобы распорядиться внезапно свалившимся на них богатством. Эту проблему удачно обрисовал Р. Захлан, который в своей работе «Становление современных стран Персидского залива» отмечает, что резкий переход от нищеты к экстремально высокому уровню богатства застал жителей Катара врасплох. Кроме того, по мнению этого автора, еще в 1960-е годы правитель Катара шейх Ахмед бин Али получил одну четверть доходов от продажи нефти для своего личного пользования. Подобно ситуации в других странах Персидского залива, требования

⁸ См., например: *Мелкумян Е. С.* История государств арабского залива (Бахрейн, Катар, Кувейт, Объединенные Арабские Эмираты, Оман) в XX – начале XXI в. М., 2016. С. 192.

⁹ *Kamrava M.* Royal Factionalism and Political Liberalization in Qatar // *Middle East Journal*. Wash., 2009. Vol. 63. URL: <http://muse.jhu.edu/journals/mej/summary/v063/63.3.kamrava.html>

катарских рабочих на получение политических и экономических прав набирали силу¹⁰. В Катаре данная ситуация вылилась в петицию, выдвинутую в 1963 г. Она содержала тридцать пять требований относительно проведения социально-экономических реформ. В то же время процесс формирования государственной структуры Катара и укрепления ее институциональной базы все еще продолжался. Как политическое устройство, так и системы государственного и административного управления этой страны в те годы были еще не совсем развиты и не полностью отвечали целям, ради достижения которых были созданы. Они подверглись испытаниям в условиях таких внешних воздействий, как революция в Иране в 1978–1979 гг. и ирано-иракская война, начавшаяся в 1980 г.

1980-е годы прошлого столетия ознаменовались глубокими изменениями на мировом нефтяном рынке, которые привели к падению цен на нефть, а значит, и доходов от нефти, получаемых всеми странами-производителями. Вследствие этого образованный в 1981 г. Совет сотрудничества арабских государств Залива (ССАГЗ) пережил неспокойное время становления¹¹. Цены на нефть с 1981 г. начали неуклонно падать, так как снижение спроса и перепроизводство создали перенасыщение на рынке. Их обвал ускорился в 1986 г., когда цены достигли отметки ниже 10 долл. за баррель. Как страна-производитель, государственные доходы которой в значительной степени зависели от экспорта нефти, Катар получил серьезный удар в результате падения цен. Бюджет в 1985 г. стал дефицитным и, по данным Совета по планированию, в течение пятнадцати лет до 2000 г. только один финансовый 1990–1991 год был прибыльным¹².

Хотя и не столь резкое, как спад в Саудовской Аравии¹³, падение привело к длительному экономическому кризису и поставило под удар социальный контракт, который лежал в основе перераспределения национального богатства и обеспечения жителей Катара работой

¹⁰ *Zahlan R.* The Making of the Modern Gulf State. L., 1999. P. 100, 103.

¹¹ Подробнее о специфических особенностях структуры и форм деятельности ССАГЗ см.: *Косач Г.Г., Мелкумян Е.С.* Совет сотрудничества арабских государств Залива как региональная военно-политическая организация // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 25. Международные отношения и мировая политика. 2012. № 4. URL: http://fmp.msu.ru/attachments/article/259/KOSACH_MELKUMYAN_4_2012.pdf

¹² *Champion D.* Saudi Arabia: Elements of Instability within Stability // Middle East Review of International Affairs. 1999. Vol. 3. № 4. URL: <http://www.rubincenter.org/media/1999/12/champion.pdf>

¹³ Саудия, по наблюдению Д. Чемпион, переживала дефицит госбюджета на протяжении семнадцати лет подряд. В том числе, по некоторым оценкам, дефицит в 1991 г. составлял 19% от ВВП // Там же.

в обмен на политическую пассивность и социальную стабильность. Действительно, в середине 1980-х годов эмир шейх Халифа бен Хамад Аль Тани был вынужден осуществить беспрецедентные меры жесткой экономии, которые включали сокращение платы за электричество, воду и медико-санитарную помощь. В ответ на это политическая оппозиция начала принимать более организованные формы и дебаты по поводу социально-политических проблем стали более громкими. В частности это произошло, когда реальный ВВП на душу населения снизился в Катаре более чем в два раза – с 31 тыс. долл. в 1984 г. до 15 тыс. долл. в 1994 г.¹⁴

Одним из самых известных и активных сторонников перемен был доктор Али Халифа аль-Кувари, который работал в качестве вице-председателя Катарской компании по добыче природного газа и вице-председателя Национальной компании по производству нефтепродуктов до того, как стал профессором экономики в университете Катара. Вот как он описывает произошедшие тогда события: «Это были забастовки, аресты и изгнания, которые предшествовали переменам и последующему обещанию тогдашнего правителя принять реформу и ратифицировать большинство требований петиции. Активисты, требующие реформы, не ограничились достигнутым, но продолжали свою деятельность менее активно до того, как, наконец, в 1992 г. на свет не появились два ходатайства. Наиболее важным из их требований, содержащихся в этих петициях, было избрание Консультативного совета, перед которым стояла задача разработать долговременную конституцию. В результате лица, подписавшие документ, были приговорены к тюремному заключению, им было запрещено покидать территорию страны, отказано в обеспечении их прав, они находились под угрозой лишения катарского гражданства»¹⁵.

В течение 1980-х годов эмир Катара постепенно предоставлял все больше контроля над экономическими и политическими делами страны своему сыну и наследнику шейху Хамаду бен Халифе Аль Тани (эмир Катара в 1995–2013 гг.). В дополнение к его обязанностям на посту министра обороны (1977–1995 гг.) и главнокомандующего катарскими вооруженными силами, на Хамада в начале 1980-х годов была возложена ответственность за работу Верховного Совета по планированию и определению направлений экономического и

¹⁴ *Ulrichsen K. Qatar and the Arab Spring. N.Y., 2014. P. 26.*

¹⁵ Интервью: *Dr. Ali Khalifa Al Kuwari. The People Want Reform...* In Qatar, Too // Statehood & Participation. URL: <https://lb.boell.org/en/2014/03/03/interview-dr-ali-khalifa-al-kuwari-author-people-want-reform-qatar-too-statehood>

социального развития. Впоследствии, в мае 1989 г., он занял пост председателя Совета по планированию и усилил свой контроль над работой правительства, поскольку эмир отошел от выполнения своих прямых обязанностей. Важно отметить, что Хамад получил престижное военное образование и профессиональную подготовку, окончив Королевскую военную академию Сандхёрст (Великобритания), что заметно отличало его от предыдущего поколения правителей стран Персидского залива.

В конце 1980-х – начале 1990-х годов региональные события способствовали росту недовольства в катарском обществе по поводу нового и более активного подхода к проведению политического курса. Окончание ирано-иракской войны в августе 1988 г. устранило геополитические факторы, препятствующие разработке гигантских запасов газа, содержащихся в Северном месторождении¹⁶. В то же время иракское вторжение в Кувейт в августе 1990 г. обнажило уязвимость малых государств перед захватническими намерениями их более крупных соседей. Катарские войска входили в состав многонациональной коалиции из 34 стран, которая в 1991 г. освободила Кувейт. Катарцы сражались бок о бок с Национальной гвардией Саудовской Аравии в значимом сражении при Хафджи с целью предотвратить иракское вторжение в Саудовскую Аравию. Солдаты двух государств входили в объединенные арабские войска под командованием саудовского генерала принца Халида бен Султана бен Абд аль-Азиза. Однако два года спустя пограничные столкновения Катара с Саудовской Аравией послужили прямым напоминанием о недостаточном уровне безопасности малых государств.

В совокупности эти три события, прошедшие в период с 1988 по 1992 г. (окончание ирано-иракской войны, иракское вторжение в Кувейт, а также длительная военная угроза со стороны Саудовской Аравии), способствовали тому, что возникла настоятельная необходимость внесения изменений в сущность катарской политики. На фоне внешней угрозы отношения между эмиром и престолонаследником ухудшились после того, как в 1992 г. шейх Хамад провел перестановки в кабинете министров, в результате которых заменил несколько преданных сторонников отца своими близкими и доверенными союзниками. Наиболее заметным продвижением по службе было назначение Хамада бен Ясима бен Джабира Аль Тани министром иностранных дел. В этом качестве он стал, наряду с

¹⁶ Global Security. URL: <https://www.globalsecurity.org/military/world/war/iran-iraq.htm>

шейхом Хамадом, автором прорыва Катара на внешнеполитическом поприще.

27 июня 1995 г., как сообщило катарское новостное агентство «Мубарак ТВ», шейх Хамад, пользуясь отсутствием отца, который находился с визитом в Швейцарии, закрепил свою власть в ходе бескровного дворцового переворота¹⁷. Примечательно, что своими действиями Хамад продолжил тенденцию, прослеживающуюся в истории клана Аль Тани, когда основной ареной спора за власть оказывались семейные фракции, а не аполитичное общество. Это событие ознаменовало четвертый из следующих один за другим инцидентов оспаривания преемственности власти начиная с 1913 г.; затем произошли принудительные отречения от престола в 1949 г. и 1960 г. и захват власти в 1972 г. Тем не менее отношения между отцом и сыном впоследствии улучшились до такой степени, что шейх Халифа Аль Тани смог вернуться в Катар в октябре 2004 г. по случаю смерти своей жены, остался и получил почетный титул «Отец-Эмир» («*амир аль-аб*»)¹⁸.

Новый эмир столкнулся с комплексом внутренних и внешних проблем. Его вступление на престол произошло в разгар длительного периода низких цен на нефть и дефицита бюджета. Кроме того, цены на нефть продолжали падать в течение трех лет после того, как шейх Хамад захватил власть, достигнув исторического минимума в начале 1998 г. Восхождение на престол Хамада не было одобрено в столицах стран Залива, которые не сразу признали его легитимность как правителя. Это, например, привело к бурным сценам на ежегодном саммите ССАГЗ в Маскате в декабре 1995 г.,¹⁹ когда катарская делегация покинула заседание закрытой сессии, заявив о своем намерении бойкотировать все совещания с участием вновь

¹⁷ Йазхар йаум 27 йанаир санат 1995 йаум кана фих аль-инкилаб фи-ль-Катар (27 января 1995 г. оказалось датой переворота в Катаре). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=zyjFPVVS6FI>

¹⁸ Line of succession: The Al Thani Rule in Qatar. URL: <http://gulfnews.com/news/gulf/qatar/line-of-succession-the-al-thani-rule-in-qatar-1.1201210>

¹⁹ Кана «Аль-Алам»: Кимат Маджлис ат-та'аун ли дуваль аль-Халидж (Канал «Аль-Алам»: встреча на высшем уровне лидеров Совета сотрудничества государств Залива). URL: <http://www.alalam.ir/news/1551778/%D8%AC%D9%88%D9%84%D8%A9-%D9%85%D8%B5%D9%88%D8%B1%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D8%AC%D9%85%D8%B9--%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D9%88%D8%A8%D9%8A-%D9%84%D9%84%D8%BA%D8%A7%D8%B2-%D8%AC%D9%86%D9%88%D8%A8-%D8%A5%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86>

назначенного генерального секретаря Джамиля аль-Худжайлана, и даже обсуждала свой выход из упомянутого Совета²⁰.

В начале 1996 г. весьма серьезной для катарского руководства была якобы имевшая место попытка контрпереворота, поддержанная Саудовской Аравией и направленная на возвращение шейха Халифы Аль Тани на пост эмира. Среди участников этих событий был двоюродный брат нового эмира и министр экономики – шейх Хамад бен Хамад Джасим Аль Тани, который в 2000 г. вместе с тридцатью двумя другими участниками был приговорен к пожизненному заключению. В июне 2005 г. после второй попытки контрпереворота, было заявлено о подстрекательстве к нему Саудовской Аравии, когда до 5 тыс. членов клана аль-гафран, принадлежащего к влиятельному племени бани мурра, лишили гражданства, а часть из них изгнали из Катара в наказание за участие их членов в обоих событиях. Традиционно территория племени располагалась по обе стороны от границы между Саудовской Аравией и Катаром. Катарское правительство утверждало, что они имели саудовское гражданство, что показывало переменчивость взглядов на их страновую принадлежность²¹. Официальное соглашение о саудовско-катарской границе было подписано министрами иностранных дел этих государств только в марте 2001 г.²²

В первые годы своего правления шейх Хамад столкнулся с двуетадной задачей. Внутри страны ему требовалось усилить контроль за настроениями в правящей семье, что для него было даже более актуально, чем следить за состоянием катарского общества, поскольку это было первое, что представляло основную трудность для него в начале его руководства государством. На региональном уровне он столкнулся с задачей быть принятым в «клуб монархов» ССАГЗ и, в частности, предотвратить ухудшение отношений с Саудовской Аравией и Бахрейном, превращающимся в прямую угрозу безопасности Катара. Февральская попытка контрпереворота 1996 г. показала, насколько были переплетены между собой внутренние и внешние сферы катарской политики, а также ясно дала понять

²⁰ The 16th Annual Gulf Cooperation Council (GCC) Summit. URL: <https://ncusar.org/publications/Publications/1995-12-30-16th-GCC-Summit.pdf>

²¹ Об исторических проблемах идентичности на Ближнем Востоке см. также: Орлов В.В. Самоотождествление в арабском мире: этническое, конфессиональное, национальное // Ислам на Ближнем и Среднем Востоке. 2015. № 9. С. 147–158.

²² Saif A. Deconstructing before Building: Perspectives on Democracy in Qatar. R., 2008. P. 125; Lambert J. Political Reform in Qatar: Participation, Legitimacy and Security // Middle East Policy Archives. URL: <http://mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/political-reform-qatar-participation-legitimacy-and-security?print>

необходимость нейтрализации этих угроз, апеллируя к третьему уровню – международному. Здесь в первую очередь речь шла об отношениях с США, которые обеспечивали решающую поддержку Хамаду в ходе переворота в июне 1995 г. и сразу приняли власть нового эмира – в явном противоречии с лидерами Залива.

Придя к власти, новый эмир стал активно продвигать либеральные проекты в стране. Они начались в 1995 г. с отмены цензуры над СМИ и создания спутниковой телевизионной сети Аль-Джазира в следующем году и продолжились беспрецедентной ликвидацией Министерства информации в марте 1998 г., и введением в марте 1999 г. процедуры выборов одного раза в четыре года двадцати одного члена Центрального муниципального совета, и принятием новой конституции путем всенародного референдума в апреле 2003 г.²³ Новая конституция заменила предыдущую Конституцию 1972 г., гарантируя защиту гражданских, политических и социальных прав. Конституция состоит из пяти разделов и 150 статей. Основным ее достижением стало формирование выборного парламента – Консультативного совета (Маджлис аш-шура)²⁴.

В 2004 г. последовали реформы судебной и образовательной системы и катарского трудового законодательства. Кроме того, Хамад предпринял шаги по либерализации энергетического сектора Катара, чтобы привлечь более значительные объемы прямых иностранных инвестиций (ПИИ) и зарубежный опыт и технологии в разработку СПГ (сжиженного природного газа) и связанные с ней проекты²⁵.

Шейх Хамад учитывал многочисленные трудности, которые переживала страна как на внутреннем, так и на региональном уровне в 1980-е и в начале 1990-х годов, поскольку Катар находился недалеко от очагов конфликтов, а также относительно медленные темпы развития экономики в эти годы, что в итоге стало переломным моментом в деятельности Хамада. Сдвиги в его политике, в свою очередь, построены на отработанной в эмирате схеме, которая основана на том, что оппозиция правителю исходит из самой правящей семьи,

²³ В конституции были ясно отражены порядок наследования власти, полномочия эмира и Совета правящей семьи. См.: Ад-Дустур (Конституция) // Визарат аль-хариджий (Министерство иностранных дел Катара). URL: <http://arabic.mofa.gov.qa?detailscfm?id=206>

²⁴ Ар-Па'исийя – Маджлис аш-Шура (Главная страница – Консультативный совет). URL: <https://www.shura.gov.qa/wps/wcm/connect/shuraarabic/internet/home>

²⁵ Тем не менее инвестиционный климат в Катаре все еще осложняется тем, что государственный аппарат оказывает преобладающее влияние на экономику. Сей-ранян Б.Г., Исаев В.А., Филоник А.О. Становление государственности аравийских монархий. М., 2013. С. 155–156.

в противовес социальному давлению снизу. Наконец, новый эмир, как и его преемник Тамим бен Хамад, столкнулся с проблемой укрепления своих позиций как на внутреннем, так и на международном поприще²⁶. Кроме того, в условиях «Арабской весны» катарские элиты направили свои последовательные усилия на постепенную либерализацию экономики²⁷.

Подводя итог, можно отметить, что Катар в основном выполнил задачи, которые встали перед ним после обретения политической независимости. Это подтверждается тем фактом, что государство в 2013 г. вышло на первое место в мире по ВВП на душу населения. Гибкость властей Катара в принятии важных решений в значительной степени отражает узость каналов, через которые в государстве осуществляется власть. В отсутствие сильной политической или общественной оппозиции государственной власти (как, например, в Кувейте или Бахрейне) власть в Катаре была сосредоточена в руках малочисленной верхушки, состоящей из членов правящей семьи при поддержке небольшого числа представителей технократических элит, и имела возможность широко использовать родственные связи, охватывающие сеть ключевых государственных структур в Катаре. Работая в условиях значительной автономии от социальных сил и перед лицом небольшого количества сдерживающих факторов внутри страны, эмир Хамад успешно укрепил свою власть в конце 1990-х годов, причем катарская элита позволяла аппарату чиновников быстро адаптироваться к меняющейся обстановке и мобилизовать, когда это требовалось, весь арсенал государственных

²⁶ Так, в марте 2014 г. три члена ССАГЗ – Саудовская Аравия, ОАЭ и Бахрейн отозвали своих послов из Катара, требуя от эмира Тамима бен Хамада выполнять свои обязательства по борьбе с организованной трансграничной преступностью. Насс аль-байян аль-муштарак (Текст совместного заявления) // Аш-Шарк аль-аусат. 06.03.2014. URL: <http://aawsat.com/print.asp?did=763728&issueno=12882> Однако уже в ноябре 2014 г. под эгидой саудовского короля Абдаллы состоялось примирение сторон. – Би ри'айят хадим аль-харамейн мусалаха ту'ид Катар иля-ль-хадан аль-халиджий (Под покровительством Служителя двух святынь примирение вернет Катар в семью государств Залива) // Аш-Шарк аль-аусат. 17.11.2014. URL: <http://aawsat.com/print.223311>

²⁷ См., например, данные об аграрном развитии Катара: *Филоник А.О.* Катар: государственная политика в сфере земельного строительства // Ученые записки центра арабских и исламских исследований / Отв. ред. А.И. Яковлев. М., 2015. С. 244–251. В либерализации экономического курса в ответ на «Арабскую весну» прослеживается сходство поведения правящих элит разных арабских стран. См., например: *Орлов В.В.* Марокко на фоне «арабских революций»: факторы устойчивости власти // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы материалы конференции «круглого стола» / Отв. ред. И.В. Следзевский, А.Д. Саватеев. М., 2012. С. 53–56.

ресурсов. Крупные достижения Катара в политической, социальной, экономической сферах укрепили его позиции на региональной и международной аренах. За последние десятилетия XX в. Катар стал одной из ключевых стран региона. В силу этого обстоятельства он играет существенную роль в таких международных организациях, как ОПЕК, которая контролирует свыше трети мировой торговли нефтью; в Организации Исламского сотрудничества (ОИС) – влиятельной межправительственной организации мусульманских государств; в Совете сотрудничества арабских государств Персидского залива – по существу единственной эффективной интеграционной группировке в арабском мире.

Список литературы

1. Косач Г.Г., Мелкумян Е.С. Совет сотрудничества арабских государств Залива как региональная военно-политическая организация // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 25. Международные отношения и мировая политика. 2012. № 4. URL: http://fmp.msu.ru/attachments/article/259/KOSACH_MELKUMYAN_4_2012.pdf
2. Мелкумян Е.С. История государств арабского залива (Бахрейн, Катар, Кувейт, Объединенные Арабские Эмираты, Оман) в XX – начале XXI в. М., 2016.
3. Орлов В.В. Самоотожествление в арабском мире: этническое, конфессиональное, национальное // Ислам на Ближнем и Среднем Востоке. 2015. № 9. С. 147–158.
4. Орлов В.В. Марокко на фоне «арабских революций»: факторы устойчивости власти // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы материалы конференции «круглого стола» / Отв. ред. И.В. Следзевский, А.Д. Саватеев. М., 2012. С. 53–56.
5. Сейранян Б.Г., Исаев В.А., Филоник А.О. Становление государственности аравийских монархий. М., 2013.
6. Филоник А. О. Катар: государственная политика в сфере земельного строительства // Ученые записки центра арабских и исламских исследований / Отв. ред. А.И. Яковлев. М., 2015. С. 244–251.
7. Bordenave M. Gas Prospective Areas in the Zagros Domain of Iran and in the Gulf Iranian Waters. URL: <http://www.searchanddiscovery.com/pdfz/documents/bordenave02/images/bordenave02.pdf.html>
8. Champion D. Saudi Arabia: Elements of Instability within Stability // Middle East Review of International Affairs. 1999. Vol. 3. № 4. URL: <http://www.rubincenter.org/meria/1999/12/champion.pdf>
9. Dr. Ali Khalifa Al Kuwari. The People Want Reform... In Qatar, Too // Statehood & Participation. URL: <https://lb.boell.org/en/2014/03/03/interview-dr-ali-khalifa-al-kuwari-author-people-want-reform-qatar-too-statehood>
10. Global Security. URL: <https://www.globalsecurity.org/military/world/war/iran-iraq.htm>
11. Kamrava M. Royal Factionalism and Political Liberalization in Qatar // Middle East Journal. Wash., 2009. Vol. 63. URL: <http://muse.jhu.edu/journals/mej/summary/v063/63.3.kamrava.html>
12. Lambert J. Political Reform in Qatar: Participation, Legitimacy and Security // Middle East Policy Archives. URL: <http://mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/political-reform-qatar-participation-legitimacy-and-security?print>
13. Line of succession: The Al Thani Rule in Qatar. URL: <http://gulfnews.com/news/gulf/qatar/line-of-succession-the-al-thani-rule-in-qatar-1.1201210>
14. Al-Othman N. With their Bare Hands: the Story of the Oil Industry in Qatar. L., 1984.

15. Saif A. Deconstructing before Building: Perspectives on Democracy in Qatar. R., 2008.
16. The 16th Annual Gulf Cooperation Council (GCC) Summit. URL: <https://ncusar.org/publications/Publications/1995-12-30-16th-GCC-Summit.pdf>
17. Zahlan R. The Making of the Modern Gulf State. L., 1999.
18. Ал-Дустур (Конституция) // Визарат аль-хариджийя (Министерство иностранных дел Катара). URL: <http://arabic.mofa.gov.qa?detailscfm?id=206>
19. Би ри'айят хадим аль-харамейн мусалаха ту'ид Катар иля-ль-хадан аль-халиджий (Под покровительством Служителя двух святынь примирение вернет Катар в семью государств Залива) // Аш-Шарк аль-аусат. 17.11.2014. URL: <http://aawsat.com/print.223311>
20. Йазхар йаум 27 йанаир санат 1995 йаум кана фих аль-инкилаб фи-ль-Катар (27 января 1995 г. оказалось датой переворота в Катаре). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=zjFPVVS6FI>
21. Кана «Аль-Алям»: Кимат Маджлис ат-та'аун ли дувваль аль-Халидж (Канал «Аль-Алам»: встреча на высшем уровне лидеров Совета сотрудничества государств Залива). URL: <http://www.alalam.ir/news/1551778/%D8%AC%D9%88%D9%84%D8%A9-%D9%85%D8%B5%D9%88%D8%B1%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D8%AC%D9%85%D8%B9-%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D9%88%D8%A8%D9%8A-%D9%84%D9%84%D8%BA%D8%A7%D8%B2-%D8%AC%D9%86%D9%88%D8%A8-%D8%A5%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86>
22. Насс аль-байан аль-муштарак (Текст совместного заявления) // Аш-Шарк аль-аусат. 06.03.2014. URL: <http://aawsat.com/print.asp?did=763728&issueno=12882>
23. Ар-Ра'исийя – Маджлис аш-Шура (Главная страница – Консультативный совет). URL: <https://www.shura.gov.qa/wps/wcm/connect/shuraarabic/internet/home>
24. Та'арруф аля ширкат Катар ли-ль-битруль (Знакомство с Нефтяной компанией Катара). URL: <http://www.aljazeera.net/encyclopedia/economy/2017/6/20/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%81-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%B4%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D9%82%D8%B7%D8%B1-%D9%84%D9%84%D8%A8%D8%AA%D8%B1%D9%88%D9%84>
25. Хакль аль-джараф аль-бахрий – Аль-Ма'рифа (Область морского шельфа – Аль-Ма'рифа). URL: https://www.marefa.org/%D8%AD%D9%82%D9%84_%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B1%D9%81_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D8%B1%D9%8A

Andrey S. Derbenev

QATAR IN THE LATE XX – EARLY XXI C.: DYNAMICS OF POLITICAL PROCESSES

*Moscow Pedagogical State University
1/1 Malaya Pirogovskaya str., Moscow, 119435*

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
107031, Rozhdestvenka 12, Moscow, Russia*

Monarchies of the Arabian Peninsula and the adjacent islands remain a very specific part of the Arab world throughout the contemporary history. Before gaining independence, these countries represented the most economically and politically backward part of the Peninsula. In the final third of the last century they have overtaken their counterparts in such characteristics as the standard of living, becoming the forefront of the Arab region. The political elite of the country carried out fun-

damental political and socio-economic reforms, and showed that it is able to move society from medieval backwardness to modernity. The danger of this situation isn't a secret for ruling houses is extinguished by elite which makes efforts on the different directions in the aspiration to preserve the social peace and the power. The work was written on the basis of data obtained from the studies of such authors as Rosmarin Zakhlan, Mehran Kamrava, Ali Khalifa Al Kuwari and others, as well as on the statistics of the international organization of the Gulf Cooperation Council (GCC), the national statistics of the ministry of information of Qatar, the Russian and Western press.

Key words: Qatar; GCC; Al Thani; the constitution; “Amir al-ab”.

About the author: *Andrey S. Derbenev* (Ph.D. in historical science) – researcher at the Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, senior lecturer of the Department of New and Contemporary History of the Moscow State Pedagogical University (e-mail: istfak_x_chelovek@mail.ru).

References

1. Kosach G.G., Melkumyan E.S. Sovet sotrudnichestva arabskikh gosudarstv Zaliva kak regional'naya voenno-politicheskaya organizaciya. *Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 25. Mezhdunarodnye otnosheniya i mirovaya politika*. 2012. № 4.
2. Melkumyan E.S. *Istoriya gosudarstv arabskogo zaliva (Bahrejn, Katar, Kuvejt, Ob''edi-nennye Arabskie Emiraty, Oman) v XX – nachale XXI v. M.*, 2016.
3. Orlov V.V. Samootozhdestvlenie v arabskom mire: ehtnicheskoe, konfessional'noe, nacional'noe. *Islam na Blizhnem i Srednem Vostoke*. 2015. № 9. S. 147–158.
4. Orlov V.V. Marokko na fone “arabskikh revolyucij”: faktory ustojchivosti vlasti. Protestnyye dvizheniya v arabskikh stranah: predposylki, osobennosti, perspektivy materialy konferencii “kruglogo stola”. *Otv. red. I.V. Sledzevskij, A.D. Savateev. M.: Institut Afriki RAN, Centr civilizacionnyh i regional'nyh issledovanij*, 2012. S. 53–56.
5. Sejranyan B.G., Isaev V.A., Filonik A.O. Stanovlenie gosudarstvennosti aravijskikh monarhij. M.: *IV RAN*, 2013.
6. Filonik A.O. Katar: gosudarstvennaya politika v sfere zemel'nogo stroitel'stva. Uche-nye zapiski centra arabskikh i islamskikh issledovanij. *Otv. red. A.I. Yakovlev. M.: IV RAN*, 2015. S. 244–251.
7. Bordenave M. *Gas Prospective Areas in the Zagros Domain of Iran and in the Gulf Iranian Waters*. URL: <http://www.searchanddiscovery.com/pdfz/documents/bordenave02/images/bordenave02.pdf.html>
8. Champion D. Saudi Arabia: Elements of Instability within. *Middle East Review of International Affairs*. 1999. Vol. 3. № 4. URL: <http://www.rubincenter.org/meria/1999/12/champion.pdf>
9. Dr. Ali Khalifa Al Kuwari. *The People Want Reform... In Qatar, Too. Statehood & Participation*. URL: <https://lb.boell.org/en/2014/03/03/interview-dr-ali-khalifa-al-kuwari-author-people-want-reform-qatar-too-statehood>
10. *Global Security*. URL: <https://www.globalsecurity.org/military/world/war/iran-iraq.htm>
11. Kamrava M. Royal Factionalism and Political Liberalization in Qatar. *Middle East Journal. Wash.*, 2009. Vol. 63. URL: <http://muse.jhu.edu/journals/mej/summary/v063/63.3.kamrava.html>
12. Lambert J. Political Reform in Qatar: Participation, Legitimacy and Security. *Middle East Policy Archives*. URL: <http://mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/political-reform-qatar-participation-legitimacy-and-security?print>
13. *Line of succession: The Al Thani Rule in Qatar*. URL: <http://gulfnews.com/news/gulf/qatar/line-of-succession-the-al-thani-rule-in-qatar-1.1201210>

14. Al-Othman N. *With their Bare Hands: the Story of the Oil Industry in Qatar*. L., 1984.
15. Saif A. *Deconstructing before Building: Perspectives on Democracy in Qatar*. R., 2008.
16. The 16th Annual Gulf Cooperation Council (GCC) Summit. URL: <https://ncusar.org/publications/Publications/1995-12-30-16th-GCC-Summit.pdf>
17. Zahlan R. *The Making of the Modern Gulf State*. L., 1999.
18. Ad-Dustur (Konstituciya). *Vizarat al'-haridzhijya (Ministerstvo inostrannyh del Ka-tara)*. URL: <http://arabic.mofa.gov.qa?detailscfm?id=206>
19. Bi ri'ajyat hadim al'-haramejn musalaha tu'id Katar ilya-l'-hadan al'-halidzhij (Pod pokrovitel'stvom Sluzhitelya dvuh svyatyn' primirenie vernet Katar v sem'yu gosudarstv Zaliva). *Ash-SHark al'-ausat*. 17.11.2014. URL: <http://aawsat.com/print.223311>
20. *Jazkhar jaum 27 janair sanat 1995 jaum kana fih al'-inkilab fi-l'-Katar* (27 yanvarya 1995 g. okazalos' datoj perevorota v Katar). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=zyjFPVVS6FI>
21. *Kana "Al'-Alyam": Kimat Madzhlis at-ta'aun li duvval' al'-Halidzh* (Kanal "Al'-Alam": vstrecha na vysshem urovne liderov Soveta sotrudnichestva gosudarstv Zaliva). URL: <http://www.alalam.ir/news/1551778/%D8%AC%D9%88%D9%84%D8%A9-%D9%85%D8%B5%D9%88%D8%B1%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D8%AC%D9%85%D8%B9-%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D9%88%D8%A8%D9%8A-%D9%84%D9%84%D8%BA%D8%A7%D8%B2-%D8%AC%D9%86%D9%88%D8%A8-%D8%A5%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86>
22. Nass al'-bajyan al'-mushtarak (Tekst sovместnogo zayavleniya). *Ash-SHark al'-ausat*. 06.03.2014. URL: <http://aawsat.com/print.asp?did=763728&issueno=12882>
23. Ar-Ra'isijya – Madzhlis ash-SHura (Glavnaya stranica – Konsul'tativnyj sovet). URL: <https://www.shura.gov.qa/wps/wcm/connect/shuraarabic/internet/home>
24. *Ta'arruf alya shirkat Katar li-l'-bitrul'* (Znakomstvo s Neftyanoj kompaniej Katara). URL: <http://www.aljazeera.net/encyclopedia/economy/2017/6/20/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%81-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%B4%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D9%82%D8%B7%D8%B1-%D9%84%D9%84%D8%A8%D8%AA%D8%B1%D9%88%D9%84>
25. *Hakl' al'-dzharaf al'-bahrij – Al'-Ma'rifa* (Oblast' morskogo shel'fa – Al'-Ma'rifa). URL: https://www.marefa.org/%D8%AD%D9%82%D9%84_%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B1%D9%81_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D8%B1%D9%8A

Г.В. Лукьянов

**РОССИЙСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ О
ТРИПОЛИТАНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ 1918–1923 гг.
В ЛИВИИ
(в преддверии 100-летней годовщины ее образования)**

*Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20*

В статье предпринята попытка реконструировать эволюцию представлений о Триполитанской Республике, существовавшей на территории современного Государства Ливия в 1918–1923 гг. На основе анализа советской и постсоветской историографии выявлены основные этапы развития этой области исследований, выделены проблемные вопросы и подходы к их осмыслению. На конкретных примерах показано, как изменения социально-политического контекста в России и Ливии и динамика межгосударственных отношений повлияли на трансформацию представлений о Триполитанской республике и ее роли в истории Ливии XX в.

Ключевые слова: Ливия; Триполитания; Триполитанская республика; историография; история; политизация истории.

В отечественной историографии Триполитанская республика (1918–1923) никогда не становилась предметом специального исторического, историографического или политологического исследования¹. В то же время многие авторы неоднократно касались этого феномена в работах, посвященных истории национально-освободительного движения в Ливии и социальной и политической истории стран арабского Востока в целом. Основная цель данной работы – актуализировать в контексте современных вызовов внешней политики

Лукьянов Григорий Валерьевич – старший преподаватель департамента политической науки факультета социальных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (e-mail: gvlukyanov@gmail.com).

¹ См.: *Егорин А.З.* Советская и зарубежная историография новейшей истории Ливии // *Источниковедение и историография стран Востока: узловые проблемы теории.* М., 1988. С. 150–158; *Лукьянов Г.В.* Эволюция российской историографии Ливийского вопроса: формирование и развитие основных тем исследования // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история.* 2015. № 1. С. 74–98.

научное наследие об истории Ливии, накопленное отечественными исследователями в XX–XXI вв.

Долгосрочный кризис, охвативший всю территорию Ливии после 2011 г., характеризуется деградацией политических институтов, утратой ими функциональности и легитимности. Преодоление кризиса ливийской государственности является необходимым шагом на пути к реконсолидации общества и восстановлению гражданского мира, что отвечает интересам не только самих ливийцев, но также и заинтересованных государств Европы, Африки и Азии. Тем не менее непременным условием преодоления кризиса доверия, лежащего в корне многих проблем в современной Ливии, должен стать политический консенсус между основными социальными и политическими силами. Опыт создателей Триполитанской республики, не только допустивших возможность объединения Триполитании и Киренаики в составе единого государства, но и вставших на путь воплощения этой идеи в реальность, видится ценным и заслуживающим внимания.

Как и столетие назад, именно в Триполитании, где в 1918 г. была создана первая в арабском мире республика², после событий 2011 г. предпринимались неоднократные попытки «перезапуска» ливийской государственности. В этой наиболее населенной области страны сосредоточены значительные ресурсы и возможности. В связи с этим понимание ситуации в данном случае – ключ к пониманию Ливии в целом.

В советский и постсоветский периоды развития российского востоковедения его представителями был накоплен опыт осмысления истории возникновения, развития и упадка Триполитанской республики. Основанный на марксистско-ленинской теории подход советских ученых заметно отличался от опыта англосаксонской, французской, итальянской школ ливийских исследований, не испытывавших на себе столь сильного методологического влияния идейного наследия Карла Маркса, Фридриха Энгельса, Владимира Ленина. Он представляет собой уникальный взгляд на проблему, значительно повлиявший и на национальную историографическую традицию во многих арабских странах.

Предпосылки и первый опыт изучения Триполитанской республики в СССР (1950–1960-е годы)

Теория национально-освободительной борьбы стала центральным элементом в подходе к изучению социальных и политических про-

² *St John R.B. Historical Dictionary of Libya. Oxford, 2006. P. 257.*

цессов в Азии и Африки в Новое время в СССР. На первоначальном этапе изучения современной истории Ливии в России труднопреодолимой преградой для исследователей стал дефицит информации, компенсировать который в определенной степени помогала именно теория и методология.

В 1954 г. в Московском университете защитил диссертацию «Итальянский империализм в Африке» в будущем известный советский и азербайджанский востоковед Зия Бунятов. В работе, которая так и не была издана, он касался ливийских сюжетов лишь в контексте итальянского колониализма, опираясь на немногочисленные доступные источники и восполняя недостаток информации теоретическими наработками классиков марксизма и ленинизма³.

В собрании этнографических очерков «Народы Африки» под редакцией одного из основателей африканистики в СССР Дмитрия Ольдерогге и первого директора Института Африки АН СССР Ивана Потехина, четвертая глава, посвященная Магрибу, включала рассказ о Ливии⁴. Написали ее редакторы в соавторстве с выдающимся советским арабистом Владимиром Луцким. Она включала не только географический и этнографический, но и обстоятельный исторический очерк. По сравнению с Алжиром, Тунисом и Марокко представления о Ливии отличались фрагментарностью. Не имея достоверной информации, советские ученые констатировали: «Большое влияние на судьбы народов Магриба (включая Ливию. — прим. Г.Л.) оказала Великая Октябрьская социалистическая революция, всколыхнувшая не только всю Европу, но и весь колониальный мир»⁵. Таким образом, подъем национально-освободительного движения в Ливии расценивался как результат Октябрьской революции в России.

Хотя в отечественной историографии данный тезис не был подвергнут объективной и системной критике ни в советский, ни в постсоветский период, по мере накопления опыта прикладного изучения арабских стран от него последовательно отказалось большинство исследователей. Тем не менее длительное время восприятие Октябрьской революции как триггера подъема национально-освободительного движения в Ливии доминировало в советской исследовательской литературе и стало частью его наследия в постсоветские годы.

В 1950-е годы появились первые справочные работы о Ливии, носившие общий характер, поэтому возникновение республики в

³ См.: Давидсон А.Б. Африка и отечественные историки. К 50-летию «Года Африки» // Новая и новейшая история. 2010. № 1. С. 43–54.

⁴ Народы Африки / Под ред. Д.А. Ольдерогге, И.И. Потехина. М., 1954. С. 129–178.

⁵ Там же. С. 172.

Триполитании даже не упоминалось. Но уже в 1957 г. в работе «Арабы в борьбе за независимость» была представлена глава о Ливии⁶ за авторством Всеволода Федоренко, который на тот момент имел опыт дипломатической работы.

Социально-экономический очерк В.М. Федоренко включал раздел «В борьбе за национальную независимость»⁷, призванный осветить основные исторические этапы антиколониальной борьбы в Ливии. Автор напрямую связывал подъем организованного движения в 1918–1919 гг., приведший к созданию Триполитанской республики, с Октябрьской революцией в России, назвав события в Ливии ее прямым следствием⁸.

Так, тезис о наличии каузальной связи между революцией в России и провозглашением республики в Триполитании закрепился и даже начал развиваться в работах советских исследователей истории Ливии.

Через 10 лет в обобщающем труде «Новейшая история арабских стран (1917–1966)» Нинель Аршаруни на основе ее собственных работ⁹ и материалов В.М. Федоренко написала главу о Ливии¹⁰, в которой противопоставила национально-освободительные движения в Киренаике и Триполитании¹¹. Политику местных лидеров в обеих областях по отношению к итальянскому присутствию Аршаруни рассматривала как схожую вплоть до 1917–1918 гг., когда в Киренаике шейх Идрис ас-Сенуси заключил соглашение с итальянскими властями о прекращении огня и возобновлении торговли (весна 1917 г.), а в Триполитании была провозглашена Республика (ноябрь 1918 г.)¹².

История же последней рассматривалась поверхностно, потому что не воспринималась как нечто уникальное и заслуживающее подробного описания. В то же время подписание в апреле 1919 г. соглашения между итальянскими представителями и Триполитанской республикой о «предоставлении ей внутренней автономии и о введении конституции» оценивалось как серьезное достижение освободительного движения во главе с лидерами республики шей-

⁶ Арабы в борьбе за независимость / Под ред. Л.Н. Ватолиной, Е.А. Беляева. М., 1957. С. 106–133.

⁷ Там же. С. 117–123.

⁸ Там же. С. 118.

⁹ См.: Аршаруни Н.А. История проникновения иностранного капитала в Ливию (1911–1969 гг.): Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1964. 273 с.; *Он же*. Ливия. М., 1965. 39 с.

¹⁰ Новейшая история арабских стран (1917–1966) / Отв. ред. Д.Р. Вобликов. М., 1967. С. 479–504.

¹¹ Там же. С. 480–481.

¹² Там же. С. 482.

хом Сулейманом аль-Баруни, Рамаданом ас-Сувейхили и шейхами племен тархуна и варфалла¹³. Переговоры между «патриотическими силами» Киренаики и Триполитании в конце 1921 г. и апреле 1922 г. о совместных действиях против общего врага (итальянцев) и признании Идриса ас-Сенуси эмиром Триполитании, а не создание Республик в 1918 г., автор оценила как первый вклад в создание национальной государственности¹⁴.

На этом этапе вклад советских ученых в развитие академической дискуссии о Триполитанской республике заключался в констатации связи между Октябрьской революцией 1917 г. в России и подъемом антиколониального движения 1918 г. в Ливии. Данная мысль все же воспринималась скептически, так как слишком сильными были различия между двумя социумами, и этот факт был очевиден для советских исследователей. Однако в 1970–1980-е годы ее востребованность была продиктована уже не заполнением информационных пробелов, а политической конъюнктурой и геополитическим сближением Ливии и СССР.

Изучение Триполитанской республики в СССР после Сентябрьской революции 1969 г. в Ливии (1970–1980-е годы)

Долгое время советские ученые не спешили преувеличивать роль Триполитанской республики в консолидации единой политической общности и генезисе государства. Отсутствие в Ливии даже зачатков рабочего класса говорило о Триполитанской республике как о явлении, отвечающем скорее установкам «буржуазных» националистов, нежели коммунистов и социалистов. Ситуация стала меняться после 1969 г., когда под воздействием расширения взаимодействия между Ливией и СССР в последнем начал формироваться миф о «дружественном социалистическом» режиме Муаммара Каддафи, требующий исторического обоснования.

В 1975 г. увидела свет монография Николая Прошина «История Ливии (конец XIX – 1969 г.)», ставшая первым всеобъемлющим исследованием по истории Ливии в России. В ней восприятие Триполитанской республики претерпело кардинальные изменения. Ее истории оказался посвящен отдельный раздел главы «Борьба ливийского народа против итальянских колонизаторов»¹⁵. Но вместе с увеличением общего объема текста о Республике пропорционально выросла и вводная часть, призванная обосновать наличие связей

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 482–483.

¹⁵ Прошин Н.И. История Ливии (конец XIX – 1969 г.). М., 1975. С. 129–151.

между подъемом политического движения в Триполитании и Октябрьской революцией в России¹⁶.

Опираясь преимущественно на арабскую историческую литературу¹⁷, Н.И. Прошин детально описал внутренние расколы и противоречия в триполитанской политической элите на различных этапах существования Республики, сделав акцент на внутривосточном контексте¹⁸. Он наглядно продемонстрировал, что эти события происходили не только из интересов европейских держав (Италии, Великобритании) и Османской империи, но и внутренней структуры традиционного ливийского общества, в котором племенной фактор всегда играл определяющую роль.

Прошин подробно проанализировал итальянскую политику в Ливии в годы существования Триполитанской республики¹⁹. Ее ограничения сделали невозможным проведение крупномасштабной военной операции итальянских войск в Триполитании до 1922–1923 гг.: итальянское правительство было вынуждено пойти на переговоры с руководителями самопровозглашенного государства. Ход переговоров был подробно изучен на основе арабских и британских исследований, ранее официально не знакомых для советской историографии²⁰.

Прошин первым в СССР ввел в научный оборот ряд ранее не рассмотренных, но важных для понимания политики Триполитанской республики документов: декларацию Совета республики от 16 ноября 1918 г.; ноту Совета Республики правительствам иностранных государств; Основной Закон от 1 июня 1919 г.; соглашение между Триполитанией и Киренаикой по итогам конференции в Гарьяне 21 января 1922 г.

Благодаря этому им были детально изложены перипетии внутренней политики Триполитанской республики: определены состав и полномочия Совета Республики и пришедших ему на смену

¹⁶ Там же. С. 129.

¹⁷ *Аз-Зави Ат-Тахер Ахмад*. Джихад аль-абталъ фи Тарабулус аль-гарб (Джихад героев в западном Триполи). Каир, 1950. 300 с. Была переиздана в 2004 г. *Шукри Мухаммед Фуад*. Милляд давлъ Либия аль-хадиса, васайк тахригъ ва истикляль (Рождение современного ливийского государства, документы по его освобождению и независимости). Каир: Матаиб Аль-Иттимад, 1957. 180 с.; *Шукри Мухаммед Фуад*. Ас-Сенусия дин ва давлъ (Государство и религия сенуситов). Дар Аль-Фикр, 1948. 246 с. Последняя была переиздана оксфордским Центром ливийских исследований в 2000 г.

¹⁸ См.: *Прошин Н.И.* Указ. соч. С. 131.

¹⁹ Там же. С. 132–134.

²⁰ Там же. С. 134–136.

Правительственного Совета и Центральной организации реформ, а также описана специфика их отношений с созданной осенью 1919 г. Партией национальных реформ и армией Республики²¹.

Особое внимание Н.И. Прошин уделил роли личности в истории, подробнейшим образом осветив противоречивую, но показавшуюся ему ключевой для понимания феномена Триполитанской республики фигуру Рамадана ас-Сувейхили. Он описал его как довольно неоднозначного, но беспрецедентно сильного лидера, обладавшего нетривиальными управленческими способностями. Советский исследователь не только выделил его среди политических вождей Триполитанской республики, но и сравнил по уровню влияния с куда более «популярным» в российской и европейской историографии эмиром Киренаики Идрисом ас-Сенуси. Гибель Рамадана ас-Сувейхили в августе 1920 г. рассматривалась Н.И. Прошиным как один из решающих моментов в истории Триполитанской республики не только потому, что она спровоцировала беспрецедентную по своим масштабам смуту и борьбу за лидерство, значительно ослабившую Республику перед ее внешними врагами²², но и по той причине, что она изменила баланс сил между элитами Киренаики и Триполитании на многие годы вперед. Как убедительно показал Н.И. Прошин, исчезновение фигуры Рамадана ас-Сувейхили лишило Триполитанию потенциального лидера и создало условия для того, чтобы Центральная организация реформ обратилась к эмиру Идрису ас-Сенуси с предложением возглавить объединенные силы севера Ливии.

Помимо внутренней и внешней политики Н.И. Прошин описал ход военных действий, первым в российской историографии изложив ход «семнадцатидневной войны» 1922 г., продемонстрировавшей эффективность объединенных вооруженных формирований Республики и эмирата Киренаики перед итальянцами²³.

На основе изложения истории падения Республики в 1922–1923 гг., приведенного Н.И. Прошиным²⁴, можно выделить несколько основных причин, почему оно стало возможным. Во-первых, новое правительство Бенито Муссолини поддержало сторонников силового варианта решения «ливийской проблемы» во главе с губернатором Джузеппе Вольпи, что означало отказ от переговорного процесса и начало боевых действий по всему фронту. Во-вторых, неспособ-

²¹ Там же. С. 138–139.

²² Там же. С. 140–141.

²³ Там же. С. 144–145.

²⁴ Там же. С. 145–151.

ность триполитанских вождей избрать собственного лидера сделала Республику заложником политики Идриса ас-Сенуси. В итоге его явное нежелание продолжать войну и бегство из страны полностью дискредитировали руководство Триполитанской Республики, приложившее максимум усилий для передачи сенуситскому лидеру властных полномочий и обеспечения ему признания со стороны вождей племен.

Другим примером представлений советских ученых о Республике может служить «История национально-освободительной борьбы народов Африки в новейшее время» 1978 г. В главе, посвященной Ливии (автор – В.М. Федоренко)²⁵, ей была уделена значительная часть раздела «Ливия после Первой мировой войны». Автор начал рассмотрение событий 1918 г. в Ливии с описания происходившего в Триполитании, а не в Киренаике, как это делалось раньше.

Начав раздел со ставшего ритуальным признания, что «в условиях подъема национально-освободительной борьбы в странах Востока под влиянием Великой Октябрьской социалистической революции ливийский народ также усилил свою борьбу»²⁶, В.М. Федоренко впервые привел обстоятельный обзор европейской и арабской историографии, противопоставив господствовавшему в них критическому отношению к Триполитанской республике и представлению о ней как об искусственно созданном внешними акторами образованию позицию советских исследователей, в частности – Н.И. Прошина²⁷.

Как и Н.И. Прошин до него, В.М. Федоренко отстаивал позицию, что даже вдохновленная идеалами Октябрьской революции Триполитанская республика проводила самостоятельную политику, не являясь продуктом или агентом влияния ни одной из великих держав. Федоренко, как и Прошин, дал высокую оценку «Основному закону» Триполитанской республики и конференции в Сирте в 1922 г. в контексте консолидации национально-освободительного движения и объединения страны²⁸.

Он также сделал акцент на том, какое влияние на политику Триполитанской республики оказывали внутренние разногласия между племенами, в частности – между арабами и берберами, а также между группировками, сплотившимися вокруг ведущих автори-

²⁵ История национально-освободительной борьбы народов Африки в новейшее время / Отв. ред. А. Громыко. М., 1978. С. 96–110.

²⁶ Там же. С. 96.

²⁷ Там же. С. 97.

²⁸ Там же. С. 100.

тетных семейств традиционной триполитанской арабской элиты²⁹. Признавая важность роли личности в истории, как и Прошин, Федоренко все же не был склонен превозносить деятелей вроде Рамадана ас-Сувейхили³⁰. Их влияние было нивелировано конфликтами элитных группировок и временным характером всех альянсов³¹. Но, как и многие другие советские авторы, В.М. Федоренко был склонен признать вину Идриса ас-Сенуси в провале последнего правительства Республики в 1922–1923 гг.³²

Именно в этой работе впервые в советской историографии истории Ливии упоминалось участие ливийской делегации в Первом съезде народов Востока в Баку в сентябре 1920 г. Упоминание данного обстоятельства свидетельствовало о признании политической зрелости национально-освободительного движения в Триполитании времен Республики, а также о наличии долгой истории взаимного признания и поддержки СССР и национально-освободительных сил в Ливии.

Данное событие становилось инструментом легитимации ливийского режима в СССР. По широкому кругу политических вопросов позиции Триполи и Москвы расходились кардинально, но обоюдная экономическая выгода казалась бесспорной. Концепция преемственности «сомнительной» в идеологическом отношении Джамахирии³³ по отношению к «чистой и непорочной» Триполитанской республике снимала многие вопросы, возникавшие на этот счет в советской партийной номенклатуре.

При всей полезности конструкта очевидной стала слабость его доказательной базы. В 1978 г. В.М. Федоренко не сумел получить доступ к государственным архивным материалам и не смог документально подтвердить факт участия ливийской делегации в Бакинском съезде. Он был вынужден апеллировать к «английским буржуазным авторам» Эдварду Эвансу-Притчарду³⁴ и Джону Райту³⁵, не найдя подтверждений их заявлениям ни в советских источниках, ни в литературе.

В работах В. Федоренко и Н. Прошина образ Триполитанской республики стал куда более содержательным и фактурным, поскольку строился на основе ранее неизвестных для отечественных

²⁹ Там же. С. 97–98.

³⁰ См.: Прошин Н.И. Указ. соч. С. 139–142.

³¹ История национально-освободительной борьбы... С. 98.

³² Там же. С. 100.

³³ См.: Курджелашвили Ш.Н. Идеологические аспекты «третьей мировой теории» М. Каддафи // Проблемы современной советской арабистики: Труды IV Всесоюз. конф. арабистов (Ереван, 1985) / Отв. ред. Н.О. Оганесян. Ереван, 1988. С. 31–40.

³⁴ Evans-Pritchard E. The Sanusi of Cyrenaica. Oxford, 1949. P. 147.

³⁵ Wright J. Libya. N.Y., 1969. P. 143.

исследователей материалов, почерпнутых из академических работ на английском и арабском языках. В поисках исторического обоснования мифа о «дружественной» Ливии пришло осознание необходимости анализа эндогенных факторов в генезисе Триполитанской республики и национально-освободительного движения в Ливии.

Триполитанская республика в исследованиях эпохи Перестройки (вторая половина 1980-х – начало 1990-х годов)

В 1980–1990-е годы появились работы, в которых удивительным образом могли сочетаться веяния новой эпохи и наследие раннего советского периода. После книги Н.И. Прошина в 1980-е годы в СССР не появилось ни одного исследования, посвященного раннему периоду национально-освободительной борьбы в Ливии. Триполитанская республика изредка упоминалась³⁶ и кратко описывалась³⁷ в рамках заложенной Н.И. Прошиным и В.М. Федоренко традиции, когда как основное внимание оказалось приковано к процессам в послереволюционной Ливии при М. Каддафи.

В 1990 г. под руководством заведующего Отделом арабских стран ИВ АН Виталия Наумкина была подготовлена «Новейшая история арабских государств Африки (1917–1987)», в которой провозглашение Триполитанской республики было названо «сравнительно успешной попыткой преодолеть раскол национально-освободительных сил»³⁸. Авторы (А.З. Егорин, Н.И. Прошин и М.Ю. Рошин) акцентировали внимание на том, что это была первая самобытная республика в арабском мире³⁹. В качестве триггера политического подъема ливийцев рассматривалась не Октябрьская революция, а взаимодействие местных элит и действия итальянских оккупантов. Создание элементов государственности в Триполитании в 1918–1920 гг. оценивалось как ключевой фактор не только усиления антиколониальной борьбы в средиземноморской Ливии, но и формирования организационного и нормативного (на основе Сиртского Национального пакта 21 января 1922 г.) базиса для объединения всех регионов Ливии в составе единого государства.

Вместе с тем в 1992 г. была опубликована монография «История Ливии в новое и новейшее время», подготовленная коллективом

³⁶ См.: Товмасын С.А. Ливия на пути независимости и социального прогресса. М., 1980. С. 4–5.

³⁷ См.: Лаврентьев В.Л. Ливия: Справочник. М., 1985. С. 37–38.

³⁸ Новейшая история арабских государств Африки (1917–1987) / Отв. ред. В.В. Наумкин. М., 1990. С. 172.

³⁹ Там же. С. 172–174.

авторов из Института Африки и Института востоковедения РАН под руководством Алексея Васильева. Она была призвана внести новое слово в рассмотрение истории Ливии в России⁴⁰. Четвертая глава «Национально-освободительная борьба ливийского народа против колониализма и фашизма (1918-1943 гг.)»⁴¹, открывавшаяся параграфом о Триполитанской республике, была написана Анатолием Егориным.

В качестве отправной точки в рассуждениях им были выбраны даже не общие рассуждения о влиянии Октябрьской революции на историю Ливии, а конкретный сюжет об участии триполитанской делегации в Съезде народов Востока. Учитывая, что сама Республика была создана за два года до Съезда, такой ход, заведомо содержащий логическую ошибку, имел целью акцентировать внимание на глубине взаимного доверия между советскими коммунистами и ливийскими националистами и наличии между ними не только идейной близости, но и реального физического взаимодействия. Если ранее В.М. Федоренко, опираясь на исследовательские работы на английском языке, довольно взвешенно рассуждал на этот тему и делал осторожные выводы, то А.З. Егорин, ссылаясь лишь на один источник на арабском языке⁴², в подробностях, которых не могло быть в этом источнике, описывал визит ливийских делегатов в Баку и делал смелые обобщающие выводы⁴³.

Таким образом, у исследователей, писавших о Триполитанской республике в начале 1990-х годов, сформировалось две противоположащих взгляда на существование связи между ней и Советской Россией: полное *отрицание*, как в «Новейшей истории арабских государств Африки», или *поддержка* с претензиями «дописать» историю, как в «Истории Ливии в новое и новейшее время». Ввиду отсутствия документальных свидетельств на этот счет называть вторую позицию аргументированной никак нельзя, но именно она

⁴⁰ По материалам интервью автора с ее составителем и соредактором Л.И. Медведко в январе 2016 г.

⁴¹ История Ливии в новое и новейшее время / Под ред. А.М. Васильева. М., 1992. С. 81–96.

⁴² В тексте «Истории Ливии в новое и новейшее время» на с. 199 он привел полное библиографическое описание источника: «Таарих Либия мунзу акдам аль-усур. Триполи, 1972. С. 135–138». Автор не указан. В поисках оригинального текста этого труда удалось обнаружить, что речь идет о переводе на арабский язык работы тогда еще только журналиста Дж. Райта «Ливия» 1969 г., на англоязычный оригинал которой в 1978 г. ссылался В. Федоренко. См.: *Райт Дж.* Таарих либийя мунзу акдам аль-усур (История Ливии с древнейших времен) / Пер. с англ. Абд Аль-Хафиз Аль-Мияр, Ахмед Аль-Язури. Триполи, 1972. 280 с.

⁴³ Там же. С. 81.

нашла отражение в большинстве работ самого автора и его учеников, сформировавших новое поколение исследователей истории Ливии в постсоветской России.

Представления о Триполитанской республике в современных российских исследованиях (конец 1990-х – 2000-е годы)

В 1999 г. в авторской «Истории Ливии. XX век», где Триполитанской республике посвящен первый параграф⁴⁴ третьей главы «Ливия между двумя мировыми войнами», А.З. Егорин вновь вернулся к тезису о катализирующей роли событий в России для подъема освободительного движения в Ливии в целом и Триполитании в частности, значительно расширив аргументацию, но так и не подкрепив ее новыми источниками⁴⁵. Тем самым он отказался признать примат внутренних факторов над внешними в генезисе Триполитанской республики, который в свою очередь убедительно доказывали В.М. Федоренко, Н.И. Прошин и коллектив «Новейшей истории арабских государств Африки». Наметилась тенденция к гиперболизации роли внешнего фактора, лишь отчасти происходившая от марксистского прочтения теории национально-освободительной борьбы, а скорее представлявшая производную послереволюционной традиции историописания, с которой А.З. Егорин познакомился достаточно близко в период пребывания в качестве советника посольства СССР в Ливии (1974–1980).

В связи с этим заслуживает внимания трактовка феномена Триполитанской республики и подход к ее описанию в монографии «Сенуситы в истории Ливии (1843–1969 гг.)», написанной им вместе с Г.В. Мироновой через десять лет после «Истории Ливии. XX век». В этой книге Республике посвящены разделы «Декларативная Триполитанская республика 1918–1922 гг.» и «Междоусобные распри» в главе «Итальянская колонизация и ливийское сопротивление (1918–1931 гг.)»⁴⁶. Эпитет «декларативная» многое говорит об эволюции авторского подхода к интерпретации этих событий. В частности – не только об отрицании примата «внутреннего» над «внешним», но и о признании, что не Триполитания, как доказывали В. Федоренко и Н. Прошин, а Киренаика под властью сенуситов при поддержке Англии стала центром антиколониальной борьбы в 1910–1920-е годы. В чем причина такого поворота?

⁴⁴ См.: Егорин А.З. История Ливии. XX век. М., 1999. С. 65–79.

⁴⁵ Там же. С. 65–66.

⁴⁶ Егорин А.З., Миронова Г.В. Сенуситы в истории Ливии (1843–1969 г.). М., 2009. С. 153–189.

Источниковую базу книги составили исследования 1950-х годов⁴⁷ и две относительно новые работы, до того А.З. Егориным не использовавшиеся: наиболее известная в ливийских исследованиях (Libyan Studies) статья по теме Лизы Андерсон⁴⁸ и книга Эрика де Кандоле⁴⁹ об Идрисе ас-Сенуси⁵⁰. Из последней был заимствован и переведен на русский язык ранее на нем не публиковавшийся текст клятвы верности лидеров Триполитанской республики эмиру Идрису (от 28 июля 1922 г.)⁵¹. Но главное, что все остальные материалы, хорошо известные в зарубежной историографии, написаны с опорой на источники и исследования, опубликованные в период пребывания у власти в Ливии короля Идриса (1951–1969), а потому заведомо пристрастные к Триполитанской республике.

Стоит признать, что благодаря обращению к мемуарной литературе А.З. Егорин и Г.В. Миронова одними из первых в России отметили вклад Триполитанской республики в складывание национальной культуры и литературной традиции объединенной Ливии⁵². Наравне с работой Н.И. Прошина данное исследование на сегодняшний день остается наиболее подробным рассказом о Триполитанской республике в русскоязычной историографии. Большая заслуга в том принадлежит другому автору книги – арабисту из Московского университета Галине Мироновой, обстоятельно осветившей в собственных работах роль сенуситов в политической истории Ливии⁵³. Опираясь на арабские и европейские исследования и источники, она сумела представить близкую для английских и американских, но не для советских авторов позицию о том, что Республика была изначально обречена на распад в силу неизбежности внутренних конфликтов в разобщенной Триполитании, отсутствовавших при этом в объединенной сенуситами Киренаике⁵⁴.

⁴⁷ Там же. С. 400–405.

⁴⁸ *Anderson L.S. The Tripoli Republic, 1918–1922 // Social and Economic Development of Libya / Ed. by E. Joffe, K. McLachlan. London, 1982. P. 43–65.*

⁴⁹ Примечательно, что в тексте А.З. Егорина и Г.В. Мироновой фамилия этого исследователя неизменно приводится с ошибкой. Вместо “Candole” в тексте “Condole”, см. подробнее: *Егорин А.З., Миронова Г.В.* Указ. соч. С. 402, 410, 424.

⁵⁰ *De Candole E.A.V. The Life and Times of King Idris of Libya. Manchester, 1990. 164 p.*

⁵¹ *Егорин А.З. Миронова Г.В.* Сенуситы в истории Ливии... С. 165–166.

⁵² Там же. С. 167–168. Правда, пятнадцатью годами ранее к тем же выводам пришел Ф.А. Асадуллин, см.: *Асадуллин Ф.А.* Очерк истории ливийской литературы. М., 1993. С. 67–69.

⁵³ См.: *Миронова Г.В.* Борьба эмира Идриса ас-Сенуси за власть в Ливии // Арабские страны Западной Азии и Северной Африки. Вып. 3 / Отв. ред. Б.Г. Сейранян, А.О. Филоник. М., 1998. С. 191–201; *Она же.* Сенуситское братство в песках Сахары // Восточная коллекция. 2014. № 1. С. 100–108.

⁵⁴ См.: *Миронова Г.В.* Формирование современных социально-политических моделей развития в странах Арабского Востока (на примере Ливии). М., 2003. С. 9–17.

В шеститомной «Истории Востока», призванной обобщить основные достижения российского востоковедения на рубеже XX–XXI вв., история Ливии первой половины XX в. рассматривалась выдающимся арабистом и авторитетным специалистом по истории Северной Африки Робертом Ландой⁵⁵. Указав лишь дату образования Триполитанской республики, он отметил, что причиной ее «бессилия и нестабильности» стали «ссоры между ее лидерами, вражда арабских и берберских шейхов, интриги колонизаторов»⁵⁶. Основные же выводы советских исследователей 1970-х – начала 1990-х годов о том, что: (1) Республика была создана в результате консенсуса «внутренних» ливийских сил; (2) не благодаря, а вопреки устремлениям великих держав, никак не заинтересованных в складывании суверенного государства в северо-западной Ливии в эти годы; и (3) создала основу для социальной и политической консолидации территорий современной Ливии в составе единой политической общности, – оказались незаслуженно обделены вниманием.

Заключение

Изучение историографии позволяет сделать вывод, что оценка роли Триполитанской республики в России претерпела значительную эволюцию во второй половине XX – начале XXI в. Остается немало спорных вопросов, точку в обсуждении которых сможет поставить только открытие и введение в научный оборот аутентичных архивных материалов. Одним из дискуссионных остается вопрос о масштабах и характере связей деятелей Триполитанской республики и Советской России во время Съезда народов Востока 1920 г. в Баку, а также соотношении внутренних и внешних факторов в развитии и гибели Республики в 1918–1923 гг. В то же время процесс осмысления места Триполитанской республики в истории и исторической памяти ливийского народа и государства находится на начальном этапе и представляет собой перспективное направления теоретических и прикладных исследований.

При всем внимании к политической консолидации Триполитании в 1940-е годы⁵⁷ опыт Триполитанской республики оказался незаслуженно обделен вниманием в современной российской науке. Триполитания продолжает оставаться самой густо населенной, наи-

⁵⁵ История Востока: В 6 т. Т. 5: Восток в новейшее время: 1914–1945 гг. / Отв. ред. Р.Г. Ланда. М., 2006. С. 203–207.

⁵⁶ Там же. С. 204.

⁵⁷ См.: Видясова М.Ф. Исторические предпосылки современного ливийского кризиса // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2016. № 2. С. 20–44.

более экономически развитой и политически разобщенной частью современного ливийского государства. Понимание эффективных механизмов, позволивших здесь преодолеть разобщенность социальных и политических групп в предшествующие исторические периоды, может оказаться полезным для воссоединения расколотого иностранной интервенцией и гражданской войной общества в будущем.

Список литературы

1. Арабы в борьбе за независимость / Под ред. Л.Н. Ватолиной, Е.А. Беляева. М., 1957. 418 с.
2. *Аришаруни Н.А.* История проникновения иностранного капитала в Ливию (1911–1969 гг.): Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1964. 273 с.
3. *Аришаруни Н.А.* Ливия. М., 1965. 139 с.
4. *Асадуллин Ф.А.* Очерк истории ливийской литературы: XIX–XX вв. М., 1993. 203 с.
5. *Видясова М.Ф.* Исторические предпосылки современного ливийского кризиса // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2016. № 2. С. 20–44.
6. *Давидсон А.Б.* Африка и отечественные историки. К 50-летию «Года Африки» // Новая и новейшая история. 2010. № 1. С. 43–54.
7. *Егорин А.З.* Советская и зарубежная историография новейшей истории Ливии // Источниковедение и историография стран Востока: узловые проблемы теории. М., 1988. С. 150–158.
8. *Егорин А.З., Миронова Г.В.* Сенуситы в истории Ливии (1843–1969 гг.). М., 2009. 432 с.
9. История Востока: В 6 т. Т. 5: Восток в новейшее время: 1914–1945 гг. / Отв. ред. Р.Г. Ланда. М., 2006. 717 с.
10. История Ливии в новое и новейшее время / Под ред. А.М. Васильева. М., 1992. 213 с.
11. История национально-освободительной борьбы народов Африки в новейшее время / Отв. ред. А. Громыко. М., 1978. 616 с.
12. *Курделашивили Ш.Н.* Идеологические аспекты «третьей мировой теории» М. Каддафи // Проблемы современной советской арабистики: Труды IV Всесоюз. конф. арабистов (Ереван, 1985). Вып. 1. Современные политические и социально-экономические проблемы арабских стран / Отв. ред. Н.О. Оганесян. Ереван, 1988. С. 31–40.
13. *Лаврентьев В.Л.* Ливия: Справочник. М., 1985. 231 с.
14. *Лукьянов Г.В.* Эволюция российской историографии Ливийского вопроса: формирование и развитие основных тем исследования // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2015. № 1. С. 74–98.
15. *Миронова Г.В.* Борьба эмира Идриса ас-Сенуси за власть в Ливии // Арабские страны Западной Азии и Северной Африки. Вып. 3 / Отв. ред. Б.Г. Сейранян, А.О. Филоник. М., 1998. С. 191–201.
16. *Миронова Г.В.* Формирование современных социально-политических моделей развития в странах Арабского Востока (на примере Ливии). М., 2003. 84 с.
17. *Миронова Г.В.* Сенуситское братство в песках Сахары // Восточная коллекция. 2014. № 1. С. 100–108.
18. Народы Африки / Под ред. Д.А. Ольдерогге, И.И. Потехина. М., 1954. 754 с.
19. Новейшая история арабских стран (1917–1966) / Отв. ред. Д.Р. Вобликов. М., 1968. 657 с.
20. Новейшая история арабских государств Африки (1917–1987) / Отв. ред. В.В. Наумкин. М., 1990. 472 с.
21. *Прошин Н.И.* История Ливии (конец XIX – 1969 г.). М., 1975. 416 с.
22. *Товмасын С.А.* Ливия на пути независимости и социального прогресса. М., 1980. 208 с.
23. *Аз-Зави Ат-Тахер Ахмад.* Джихад аль-абталя фи Тарабулус аль-гарб (Джихад героев в западном Триполи). Каир, 1950. 300 с.

24. *Шукри Мухаммед Фуад*. Милляд давя Либия аль-хадиса, васаик тахририга ва истикля-лига (Рождение современного ливийского государства, документы по его освобождению и независимости). Каир, 1957. 180 с.
25. *Шукри Мухаммед Фуад*. Ас-Сенусия дин ва давя (Государство и религия сенуситов). Дар Аль-Фикр, 1948. 246 с.
26. *Anderson L.S.* The Tripoli Republic, 1918–1922 // *Social and Economic Development of Libya* / Ed. by E. Joffe, K. McLachlan. L., 1982. P. 43–65.
27. *De Candole E.A. V.* The Life and Times of King Idris of Libya. Manchester, 1990. 164 p.
28. *Evans-Pritchard E.* The Sanusi of Cyrenaica. Oxford, 1949. 240 p.
29. *St John R.B.* Historical Dictionary of Libya. Fourth Edition. Oxford, 2006. 472 p.
30. *Wright J.* Libya. N.Y., 1969. 304 p.

Grigoriy V. Lukyanov

RUSSIAN HISTORIOGRAPHY ABOUT THE TRIPOLITANIAN REPUBLIC 1918–1923 IN LIBYA (on the eve of the 100th anniversary of its formation)

*Higher School of Economics
20 Myasnitskaya, Moscow, 101000*

In this paper we attempt to reconstruct the evolution of ideas in the studies of Soviet and post-Soviet Russian Orientalists about the Republic of Tripolitania, which existed on the territory of the modern State of Libya in 1918–1923. Based on the analysis of historiographic materials, we identified the main stages in the development of research in this area, as well as problematic issues and approaches to their comprehension. Specific examples show how changes in the sociopolitical context in the Russia and Libya, as well as the dynamics of interstate relations, influenced the transformation of ideas about the Tripolitan Republic and its role in the history of Libya in the 20th century.

Key words: Libya; Tripolitania; Tripolitanian Republic; historiography; history; politicization of history.

About the author: *Grigoriy V. Lukyanov* – senior lecturer, School of Political Science, Faculty of Social Sciences, National Research University Higher School of Economics (e-mail: gvlukyanov@gmail.com).

References

1. *Anderson L.S.* The Tripoli Republic, 1918–1922. *Social and Economic Development of Libya*. Ed. by E. Joffe, K. McLachlan. London, 1982, pp. 43–65.
2. *Araby v bor'be za nezavisimost'* (Arabs Fighting for Independent). Ed. by L.N. Vatolinov, E.A. Belyaeva. Moscow, 1957. 418 p.
3. *Arsharuni N.A.* *Istoriya proniknoveniya inostrannogo kapitala v Liviyyu (1911–1969 gg.)* (History of Penetration of Foreign Capital in Libya (1911–1969)). Moscow, 1964. 273 p.
4. *Arsharuni N.A.* *Liviya* (Libya). Moscow, 1965. 139 p.
5. *Asadullin F.* An Essay on the History of Libyan Literature: XIX–XX centuries. Moscow, 1993. 203 p.
6. *Az-Zavi At-Takher Akhmad.* *Dzhikhad al'-abtal' fi Tarabulyus al'-garb* (Jihad of Heroes in West Tripoli). Kair, 1950. 300 p.

7. Davidson A.B. *Afrika i otechestvennye istoriki. K 50-letiyu "Goda Afriki"* (Africa and Russian Historians. To the 50th Anniversary of the "Year of Africa"). Novaya i noveishaya istoriya. 2010. № 1, pp. 43–54.
8. De Candole E.A. V. *The Life and Times of King Idris of Libya*. Manchester, 1990. 164 p.
9. Egorin A.Z. *Istoriya Livii. XX vek* (History of Libya). Moscow, 1999. 563 p.
10. Egorin A.Z. *Sovetskaya i zarubezhnaya istoriografiya noveishei istorii Livii* (Soviet and foreign historiography of modern history of Libya). Istochnikovedenie i istoriografiya stran Vostoka: uzlovye problemy teorii. Moscow, 1988, pp. 150–158.
11. Egorin A.Z., Mironova G.V. *Senusity v istorii Livii (1843–1969 g.)* (Senusi in the Libyan History (1843–1969)). Moscow, 2009. 432 p.
12. Evans-Pritchard E. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford, 1949. 240 p.
13. *Istoriya Livii v novoe i noveishee vremya* (Modern and Contemporary History of Libya). Ed. by A. Vasil'ev. Moscow, 1992. 213 p.
14. *Istoriya natsional'no-osvoboditel'noi bor'by narodov Afriki v noveishee vremya* (History of the National Liberation Struggle of the Peoples of Africa in Modern Times). Ed. by A. Gromyko. Moscow, 1978. 616 p.
15. *Istoriya Vostoka. V 6 t. T. 5: Vostok v noveishee vremya: 1914–1945 gg.* (The History of the East. 6 volumes. Vol. 5: East in the Modern Times: 1914–1945). Ed. by R. Landa. Moscow, 2006. 717 p.
16. Kurdgelashvili Sh.N. *Ideologicheskie aspekty "tret'ei mirovoi teorii" M. Kaddafi* (Ideological aspects of the Qaddafi's "Third World Theory"). Problemy sovremennoi sovetskoi arabistiki: Trudy IV Vsesoyuz. konf. arabistov (Erevan, 1985). Vyp. 1. Ed. by N. Oganessian. Erevan, 1988, pp. 31–40.
17. Lavrent'ev V.L. *Liviya. Spravochnik* (Libya. Reference Book). Moscow, 1985. 231 p.
18. Lukyanov G.V. *Evolutsiya rossiiskoi istoriografii Liviiskogo voprosa: formirovanie i razvitiye osnovnykh tem issledovaniya* (Evolution of Russian Historiography of the Libyan Issue: Formation and Development of the Main Research Topics). Vestnik Rossiiskogo universiteta družby narodov. Seriya: Vseobshchaya istoriya. 2015. № 1, pp. 74–98.
19. Mironova G.V. *Bor'ba emira Idrisa as-Senusi za vlast' v Livii* (Struggle of Emir Idris al-Senusi for power in Libya). Arabskie strany Zapadnoi Azii i Severnoi Afriki. Vol. 3. Ed. by B.G. Seiranyan, A.O. Filonik. Moscow, 1998, pp. 191–201.
20. Mironova G.V. *Formirovanie sovremennykh sotsial'no-politicheskikh modelei razvitiya v stranakh Arabskogo Vostoka (na primere Livii)* (Creating of Modern Socio-Political Models of Development in the Arab East (case of Libya)). Moscow, 2003. 84 p.
21. Mironova G.V. *Senusitskoe bratstvo v peskakh Sakhary* (Senussi Brotherhood in the Sands of Sahara). Vostochnaya kollektsiya. 2014. № 1, pp. 100–108.
22. *Narody Afriki* (Peoples of Africa). Ed. by D.A. Ol'derogge, I.I. Potekhina. Moscow, 1954. 754 p.
23. *Noveishaya istoriya arabskikh gosudarstv Afriki (1917–1987)* (Contemporary History of Arab Countries in Africa (1917–1987)). Ed. by V.V. Naumkin. Moscow, 1990. 472 p.
24. *Noveishaya istoriya arabskikh stran (1917–1966)* (Contemporary History of Arab Countries (1917–1966)). Ed. by D.R. Voblikov. Moscow, 1968. 657 p.
25. Proshin N.I. *Istoriya Livii (konets XIX – 1969 g.)* (History of Libya (end of XIX century – 1969)). Moscow, 1975. 416 p.
26. Shukri Mukhammed Fuad. *As-Senusiya din va davlya* (Senusi State and Religion). Dar Al'-Fikr, 1948. 246 p.
27. Shukri Mukhammed Fuad. *Milyad davlya Libiya al'-khadisa, vasaik takhririga va istiklyaliga* (Birth of Contemporary Libyan State. Documents of Its Liberation and Independent). Kair, 1957. 180 p.
28. St John R.B. *Historical Dictionary of Libya*. Oxford, 2006. 472 p.
29. Tovmasyan S.A. *Liviya na puti nezavisimosti i sotsial'nogo progressa* (Libya on the Way to Independence and Social Progress). Moscow, 1980. 208 p.
30. Vidyasova M.F. *Istoricheskie predposylki sovremennogo liviiskogo krizisa* (Historical background of the current Libyan crisis). Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie. 2016. № 2, pp. 20–44.
31. Wright J. *Libya*. N.Y., 1969. 304 p.

Д.Е. Мишин

КИНДИТСКИЙ ЦАРЕВИЧ АБЎ-ЛЬ-ДЖАБР И САСАНИДСКИЙ ЦАРЬ ХОСРОВ I АНУШИРВАН

*Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт
востоковедения Российской академии наук
107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12*

Настоящая статья посвящена одному из эпизодов борьбы великих держав средневековья за господство над Аравией – попытке интервенции Сасанидов с помощью бежавшего к ним царевича из южноарабского (кахтанитского) племенного объединения Кинда – Абў-ль-Джабра (середина VI в.). Инициатива Абў-ль-Джабра стала результатом междоусобиц, которые начались среди киндитов после того, как те их них, кто в ходе завоеваний V – начала VI в. продвинулись на северо-восток Аравийского полуострова, потерпели поражение от Сасанидов и Лахмидов и ушли в Хадрамаут. Этот период в истории киндитов сравнительно мало изучен (особенно – по сравнению с более ранним временем); в статье сделана попытка восстановить ход и хронологию событий. Для Сасанидов обращение к ним Абў-ль-Джабра стало шансом закрепиться в южной части Аравийского полуострова, особенно ценным после обострения противоборства с эфиопским правителем Йемена Абрахой в начале 50-х годов VI в.

Ключевые слова: Аравия; Кинда; Абў-ль-Джабр; Сасаниды; Хосров I Ануширван.

История киндитского царевича Абў-ль-Джабра, который, проиграв в борьбе за власть, обратился за помощью к сасанидскому шаханшаху Хосрову I Ануширвану (531–579), получил от него войско, но во время похода был отравлен персами – сюжет, который мог бы лечь в основу романа. Он был популярен в Средние века, однако в источниках мы видим его нечасто. Большая часть его переложений появилась из-за того, что об Абў-ль-Джабре упомянул в своей поэме *аль-Қасида аль-мақсұра*¹ поэт и ученый Ибн Дурайд (837–933), и комментаторы подробно рассказали, о ком идет речь.

Мишин Дмитрий Евгеньевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук (e-mail: mde@mts.ru).

¹ Буквально – «Поэма, в которой строфы заканчиваются на букве *алиф* без знака продолжительности *мадда*». Средневековые арабские поэты не давали своим творениям названий, и их стихи нередко обозначали по конечной букве в строфе.

Изолированность этих сообщений усугубляется тем, что авторы исторических сводов, из которых мы в основном черпаем сведения о событийной истории Аравии, очень мало говорят о положении дел у киндитов в середине и второй половине VI в. Рассказы средневековых авторов сосредоточены на свершениях царя-полководца аль-Хāриса Ибн ‘Амра Воителя (*аль-хarrāb*) и заканчиваются известиями о разгроме киндитов Хосровом Ануширваном и подчиненным ему лахмидским правителем Хиры аль-Мунзиром III (512/13–554), а также бегстве царевича и поэта Имру-ль-Қайса в Византию². Впоследствии подробные рассказы о киндитах появляются только применительно к 30-м годам VII в., в контексте противостояния их вождей мусульманскому государству.

Всё это ставит задачу воссоздания картины событий.

Эту работу следует начать с рассказа о предшествующих событиях. В V в. южноарабское (қахтāнитское) племенное объединение Кинда (киндиты) было подчинено правителям державы Химьяра и Сабы (Йемен). По их указанию, правители киндитов вели экспансию в центре и на севере Аравии. К концу V в. киндиты вышли к границам Византии и Сасанидской державы. Нападения на Византию были отбиты, но на востоке киндиты действовали успешнее. Им удалось нанести удар лахмидским правителям Хиры, которые были подчинены Сасанидам и служили проводниками их политики среди арабских племен. После смерти лахмидского царя Имру-ль-Қайса III (505/06–512/13) аль-Хāрис Воитель захватил Хиру. Сын Имру-ль-Қайса аль-Мунзир III был вынужден бежать. Затем при активном участии сасанидского царя Кавада I (488–498/99, 501–531) было до-

² Примерно так же поступают и исследователи XX–XXI вв. (*Пугулевская Н.В.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964; *Olinder G.* The Kings of Kinda of the Family of Ākil al-Murār. Lund, 1927; *Smith S.* Events in Arabia in the 6th Century A.D. // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. Vol. 16. No. 3 (1954). P. 425–468; *аль-Кинди ‘А.* Дирāса мустафйда ‘ан Кинда уа даури-хā фй-ль-джайра аль-‘арабиййя [Подробное исследование о [племени] Кинда и его роли на Аравийском полуострове]. Джидда, 2000. С. 79–97; *Сақāль Д.* Аль-‘араб фй-ль-‘аср аль-джāхилий [Арабы в эпоху *джахилии*]. Бейрут, 1995. С. 127–130; *Фаррūх ‘У.* Тāрих аль-джāхилиййя [История джахилии]. Бейрут, 1964. С. 86–94; *аи-Шайх Х.* Аль-‘араб қабла-ль-ислām [Арабы до ислама]. Александрия, 1993. С. 165–171). Во всех указанных работах известия о походе Абū-ль-Джабра не рассматриваются вовсе. В подробной истории арабов в доисламское время, принадлежащей перу Дж. ‘Али, есть раздел, посвященный киндитам, однако Абū-ль-Джабру в нем посвящен лишь один изолированный фрагмент. При этом Дж. ‘Али приводит лишь один (самый поздний) из пересказов сообщения о поездке киндитского царевича к сасанидскому царю и даже не пытается поместить его в исторический контекст (*‘Али Джс.* Аль-муфассаль фй тāрих аль-‘араб қабла-ль-ислām [Подробное повествование об истории арабов до ислама]. Багдад, 1993. Ч. 3. С. 373–374).

стигнуто урегулирование. Киндиты аль-Х̣āриса стали вассалами Кавада (оставив, тем самым, правителей Химьяра и Сабы) и ушли в сасанидские владения.

Хотя тогда это решение было удачным, в долгосрочной перспективе аль-Х̣āрис не оправдал надежд Кавада. Последний намеревался с его помощью распространить свою власть на арабские племена Аравии, однако это не увенчалось успехом. Это привело к разрыву, и в конце 20-х – начале 30-х годов VI в., при Каваде или Хосрове Ануширване, Сасаниды вместе с Лахмидами начали наступление на киндитов. Аль-Х̣āрис бежал, предположительно служил Византии и вскоре погиб. Примерно тогда же сошли с арены сыновья аль-Х̣āриса, которых он поставил своими наместниками над арабскими племенами. Наиболее заметный из них, Салама, победил в междоусобице своего брата Шурах̣бийя, а затем боролся с аль-Мунзиром III, но потерпел поражение и погиб³.

С этого времени начинается тот «темный» период истории киндитов, о котором говорилось выше. События той эпохи можно восстановить примерно так. После ухода старших сыновей аль-Х̣āриса на первый план вышли их дети, из которых первым в источниках называется ‘Амр Ақхаль Ибн Абй Кариб Ибн Қайс Ибн Салама, который, судя по его имени, должен быть правнуком Саламы. Хотя эта родословная встречается в источниках, считающихся достоверными, у Хишāма аль-Кальби (род. ок. 737 г., ум. в 819 или 821 г.) и Муҳаммада Ибн Ҳабйба (ум. в 860 г.)⁴, контекст заставляет усомниться в их правильности. ‘Амр Ибн Абй Кариб жил и действовал значительно ранее 552 г. (см. ниже). Трудно представить себе, что в те годы предводителем киндитов стал правнук того самого Саламы, который в 30-е годы VI в. боролся с аль-Мунзиром III. Можно лишь предположить, что ‘Амр был провозглашен предводителем киндитов в детстве; неизвестные силы, которые сделали это, нуждались в нем как в потомке аль-Х̣āриса, унаследовавшем право на власть. Но возможно, что средневековые рассказчики ошибаются и включают в родословную ‘Амра лишних предков.

С именем ‘Амра источники связывают переселение киндитов в Хадрамаут. Известия об этом переселении в источниках подчас не-

³ Более подробно об этом см.: Мишин Д.Е. История государства Лахмидов. М., 2017. С. 108–162.

⁴ Насаб Ма‘адд уа-ль-Йаман аль-кабир ли Абй-ль-Мунзир Хишāм ... аль-Кальбй [Большая книга о родословных ма‘аддитов и йеменцев Абū-ль-Мунзира Хишāма аль-Кальбй]. Изд. Н. Ҳасан. Бейрут, 1988. С. 170; Китāб аль-муҳаббар ли ... Муҳаммад бин Ҳабйб. Изд. Е. Lichtenstädter. Хайдарабад, 1942. С. 370.

ясны, однако выявить следы исходного сообщения всё же возможно. Наиболее правдоподобным кажется рассказ Ибн Ҳабйба, согласно которому ‘Амр призвал оставшихся (после поражения Саламы) киндитов примкнуть к их соплеменникам на юге Аравии. Киндиты ушли в Хадрамаут⁵.

Воссоединение разделенного народа ассоциируется с солидарностью, однако в данном случае дело обернулось по-другому. Начался конфликт между ‘Амром и теми, кто пришел с ним, с одной стороны, и киндитами, жившими на юге Аравийского полуострова – с другой. Последние провозгласили царем Ма‘дйикариба Ибн Му‘ауию из рода Бану Джабала. Вероятно, причиной противоборства стало расхождение интересов киндитских элит: сторонники ‘Амра стремились воссоздать царство аль-Ҳариса во главе с его потомками, а местные роды противились этому. В пользу этого говорит дальнейшее развитие событий. Через какое-то время ‘Амр умер, и его место во главе «партии переселенцев» занял ‘Амр Ибн Йазйд, который в источниках предстает как внук Шурахбйля, погибшего в междоусобице с Саламой. Объяснить этот переход власти сложно из-за недостатка сведений. ‘Амр, ставший правителем еще в детстве, мог и не иметь детей, способных сменить его у руля власти, однако в роде Саламы, вероятно, были кандидаты на престол. Салама после сражения с Шурахбйлем имел репутацию братоубийцы, но нельзя утверждать, что это повлияло на ход событий. Достаточно вспомнить, что сын Шурахбйля Йазйд, т.е. отец ‘Амра Ибн Йазйда, участвовал на стороне Саламы в его последнем сражении с аль-Мунзиром⁶.

Борьба перешла в активную фазу. Заручившись поддержкой ряда киндитских племен, в том числе ас-Сакун, ‘Амр Ибн Йазйд выступил в поход на Бану Джабала. Противники встретились в месте, название которого пишется в источниках как *Д.и(й).ка*⁷ или *Сайка(т)*⁸. Поначалу сторонники Ма‘дйикариба отступали, но затем пошли в контрнаступление, и победа стала склоняться на их сторону. ‘Амр Ибн Йазйд и его брат аль-Хумам попали в плен. Но теперь уже войска ‘Амра Ибн Йазйда нанесли контрудар, отбили его и аль-Хумам и нанесли противнику поражение.

⁵ Китаб аль-мухаббар... С. 370.

⁶ Мишин Д.Е. Указ. соч. С. 158.

⁷ Аль-ансаб ли ... аль-‘Аутаби ас-Сухайри [Родословные ... аль-‘Аутаби ас-Сухайри]. Изд. М. Ихсан ан-насс. Маскат, 2006. С. 427.

⁸ Так у Йакута (1179–1229), который, ссылаясь на Абду Ахмада аль-‘Аскарй (906–993), сообщает, что в этом месте произошло одно из сражений арабов (*аййам аль-‘араб*) (Му‘джам аль-бульдун ли ... Йакут [Справочник по странам и поселениям ... Йакута]. Бейрут, 1977. Т. 3. С. 439), не объясняя, впрочем, о какой битве идет речь.

То была, однако, пиррова победа. ‘Амр Ибн Йазйд и аль-Хумām умерли среди своих от полученных ран. В источниках мы находим упоминание о том, что сторонники ‘Амра ослабели и более не могли продолжать войну. Вероятно, их войско было обескровлено потерями. Кроме того, племенные ополчения, одержав победу, скорее всего разошлись по своим местам обитания, и «партия переселенцев», лишившись союзников, уже не представляла собой значительной силы. Между противниками начались переговоры, и в конце концов уцелевшие сторонники ‘Амра Ибн Йазйда признали над собой власть Ма‘дйариба.

Эта реконструкция событий, основанная главным образом на недавно опубликованном трактате аль-‘Аутаби ас-Сухари (жил между началом X и началом XIII в.) о родословных арабов⁹, подтверждается кратким известием Хамзы аль-Исфакхāни (род. ок. 893 г., ум. между 961 и 970/71 гг.) – автора единственного всеобъемлющего исторического свода, где упоминается об этих событиях – о том, что после падения царства аль-Хāриса и его сыновей власть перешла к Банū Джабала Ибн ‘Адй, а затем – к Ма‘дйарибу¹⁰.

На этом этапе на исторической арене появляется Абū-ль-Джабр. Называя его так, мы должны понимать, что вопрос о его имени еще не решен до конца. У ряда средневековых авторов мы видим не *Абū-ль-Джабр*, а *Абū-ль-Хайр*. Предпочтение к первой из этих форм вызвано тем, что цареви́ч, о котором говорится в повествовательных источниках, вероятно, тождествен предводителю киндитов Аб.г.б.р-у (*’bgbr*), упомянутому в надписи эфиопского правителя Йемена Абрахи в Бир-Мурайгане¹¹; по крайней мере, никто лучше его не подходит для такой идентификации. Расстановка огласовок в форме *аль-Дж.б.р* основана на одном стихе ан-Нāбиғи аль-Джа‘дй (жил в первой половине VII в.)¹², где требованиям метрики удовлетворяет только форма *Абū-ль-Джабр*. Ибн Кутайба (828–889) разъясняет, что Абū-ль-Джабр,

⁹ Аль-ансāб ... С. 426–428.

¹⁰ Китаб тарйх сунй мулук аль-ард уа-ль-анбийā’. Та’лийф Хамза ... аль-Исфакхāни [История лет царей земли и пророков. Сочинение Хамзы ... аль-Исфакхāни]. Berlin, 1921/22. С. 93.

¹¹ Эта надпись известна как *Ry 506 Murayghān 1*. В том, что касается южно-аравийских надписей, автор основывается на реконструкциях текстов и переводах в базе данных Университета Пизы «Корпус южноаравийских надписей» (*Corpus of South Arabian Inscriptions, CSAI*), размещенной на сайте www.dasi.humnet.unipi.it. Эта база данных представляет собой синтез работ исследователей по каждой надписи. Относительно текста надписи см. также: *Ryckmans G. Inscriptions sud-arabes // Le Muséon. LXVI, 3–4. 1953. P. 278; Smith S. Op. cit. P. 435.*

¹² Дйуāн ан-Нāбиға аль-Джа‘дй [Собрание стихов ан-Нāбиғи аль-Джа‘дй]. Изд. У. ас-Самад. Бейрут, 1998. С. 94.

упоминаемый в стихе – из киндитов¹³. Для времени, о котором мог говорить ан-Нāбиға аль-Джа‘дй, известен только Абӯ-ль-Джабр, о котором идет речь в настоящей работе. С другой стороны, форма *Абӯ-ль-Джабр* может быть и именем, и *куньей* (*кунйа*) – частью арабского имени, указывавшей на сына (обычно – первенца) ее носителя. Ибн Халликāн (1211–1282) приводит два сообщения, из которых по одному Абӯ-ль-Джабр было именем царевича, а по другому – его *куньей*¹⁴. Напротив, у ат-Тибрйзй (1030–1109) и аль-Маккй (1698/99–1766/67) мы читаем, что имя Абӯ-ль-Джабра совпадало с его *куньей*¹⁵.

Согласно родословной Абӯ-ль-Джабра у средневековых авторов он был сыном ‘Амра Ибн Йазйда и, соответственно, правнуком Шурахбйля¹⁶. Здесь мы тоже вправе поставить вопрос о том, не включают ли эти родословные не существовавших предков. Аб.г.б.р, как отмечено ранее, появляется в надписи *Ry 506 Murayghān I*. Согласно тексту надписи он, командуя отрядом киндитов, принял участие в очередном походе Абрахи против арабских племен; кампания имела место в 552 г. В то же время аль-‘Аутабй отмечает, что во время противоборства между ‘Амром Ибн Йазйдом и Ма‘дйкарибом Абӯ-ль-Джабр был еще подростком¹⁷. Значит, Абӯ-ль-Джабр должен был появиться на свет самое позднее в начале 30-х годов VI в., когда Шурахбйль погиб в сражении с Саламой. Трудно сказать, насколько это возможно.

Дата похода Абрахи позволяет расставить и другие хронологические ориентиры. Обратим внимание, что во время похода киндиским войском командовал Абӯ-ль-Джабр, а не ‘Амр Ибн Йазйд. Видимо, последнего тогда уже не было в живых, а Абӯ-ль-Джабр достиг возраста, в котором мог управлять войском. Вспомним, что во время гибели ‘Амра Ибн Йазйда Абӯ-ль-Джабр был ребенком. Получается, что Ма‘дйкариб одержал победу над Амром Ибн Йазйдом примерно в конце 30-х – начале 40-х годов VI в., а над ‘Амром Ақхалем – за

¹³ Китāб аль-ма‘āни аль-кабйр фй абйāt аль-ма‘āни ли Ибн Қутайба ад-Дйнаварй [Большая книга значений о стихах со скрытым смыслом Ибн Қутайбы ад-Дйнаварй]. Изд. F. Krenkow. Бейрут, 1953. С. 1225.

¹⁴ Уафайāt аль-а‘йāн уа анбā’ абнā’ аз-замāн ли ... Ибн Халликāн [Кончины выдающихся людей и известия о сыновьях времени ... Ибн Халликāна]. Изд. И. ‘Аббās. Бейрут, 1977. Т. 6. С. 355.

¹⁵ Шарх Мақсӯрат Ибн Дурайд. Сан‘ат ... ат-Тибризй [Объяснение Мақсӯры Ибн Дурайда. Сочинение ... ат-Тибризй]. Изд. Ф. Қабāуа. Бейрут, 1994. С. 23; Нузхат аль-джалис уа мунйат аль-адйб аль-анйс. Та’лйф ... аль-Маккй [Развлечение сидящего рядом и услада друга-словесника]. Кумм, 1967. Т. 1. С. 484.

¹⁶ Аль-ансāб ... С. 428; Китāб аль-мухāббар ... С. 370; Насаб ... С. 170.

¹⁷ Аль-ансāб ... С. 428.

некоторое время до этого, хотя и не ранее начала 30-х годов VI в., когда были разгромлены аль-Х̣āрис Воитель и его сыновья.

Поскольку Абӯ-ль-Джабр, как будет показано далее, погиб во время похода, в который он пошел с сасанидским войском, мы должны относить дату его смерти к периоду времени после 552 г. Этот период достаточно длителен; он может охватывать и время после 572 г., когда Йемен был завоеван Сасанидами. Но маловероятно, чтобы Абӯ-ль-Джабр обратился к сасанидскому царю после 572 г. Будь это так, царь мог бы не отправлять свои войска в поход вдоль побережья Аравии; а решить проблему силами наместника Йемена. В то же время согласно рассказу аль-‘Аутабӣ Абӯ-ль-Джабр начал борьбу за власть вскоре после того, как подрос (см. далее). Это указание кажется вполне логичным и соответствующим историческому контексту. Права Абӯ-ль-Джабра на власть и верховенство среди киндитов основывались на том, что он – сын ‘Амра, потомок Шурах̣бīля и аль-Х̣āриса Воителя. Но чем дальше шло время, чем больше уходил в прошлое ‘Амр, тем менее весомыми становились притязания Абӯ-ль-Джабра. Всё это приводит к выводу о том, что Абӯ-ль-Джабр начал борьбу с Ма‘д̣икарибом вскоре после похода 552 г.

Но и если рассматривать действия Абӯ-ль-Джабра в контексте ситуации тех лет, вопросы остаются. Из той роли, которую сыграл Абӯ-ль-Джабр в этом походе, видно, что он подчинялся Абрахе, который, в свою очередь, признавал за ним верховенство хотя бы над частью киндитов. Видимо, киндиты, придя в ходе своего переселения к границам Йемена, вновь стали вассалами его правителей. Странно, что аль-Джабру в этой ситуации потребовалась помощь сасанидского царя. Этот аспект ясен меньше всего. Источники не содержат сведений, позволяющих пролить на него свет. Согласно наиболее подробному рассказу аль-‘Аутабӣ Абӯ-ль-Джабр призвал Бану-ль-Х̣āрис аль-Ас̣ғар, т.е., насколько можно судить, самое значительное племя в киндитском племенном объединении, провозгласить его царем. Вожди этого племени согласились, но Ма‘д̣икариб стал подговаривать их убить Абӯ-ль-Джабра. Не чувствуя себя в безопасности, Абӯ-ль-Джабр уехал к своим сторонникам и призвал на помощь союзников отца – племя ас-Сак̣ўн. Но сторонники Абӯ-ль-Джабра покидали его. Наконец он, отчаявшись исправить положение, объявил оставшимся сподвижникам, что собирается уехать, чтобы просить помощи у одного из могущественных царей, и спросил совета, к кому лучше обратиться. Первоначально стоял выбор между византийским императором и сасанидским царем. Но затем один

из приближенных Абӯ-ль-Джабра напомнил ему о судьбе Имруль-Қайса, которого, согласно арабским сказаниям, византийский император погубил, прислав ему пропитанную ядом одежду¹⁸. Сведения других авторов в целом сходятся с этим рассказом. По словам ат-Тибрийи Абӯ-ль-Джабр стремился править после Ма'дйариба Ибн Уали'и (должно быть, имеется в виду Ма'дйариб Ибн Му'ауия), но йеменцы захватили власть и заставили его удалиться в его резиденцию¹⁹. Ибн Халликан отмечает, что против Абӯ-ль-Джабра восстали его соплеменники²⁰. Об Абрахе или его преемнике в этих сообщениях не упоминается. Разумеется, арабы, даже современники, не были посвящены в тайны политики эфиопских правителей Йемена, но мы не видим на стороне Абрахи ни походов, ни каких-либо иных заметных действий. Остается предполагать, что по какой-то причине правитель Йемена отвернулся от Абӯ-ль-Джабра. Возможно, Ма'дйариб, который, как мы видели, побуждал сторонников Абӯ-ль-Джабра убить его, интриговал против своего противника и при дворе эфиопского правителя Йемена и добился успеха.

В рассмотренных ранее сообщениях Абӯ-ль-Джабр, лишившись части сторонников, ушел в свой «оплот» (*йасима*). Им было, вероятно, селение *Й.т.р.б* в Хадрамауте. Аль-Хамдани, а с его слов – и Йақут, утверждают, что там поселились киндиты, и какое-то время пребывал Абу-ль-Хайр Ибн 'Амр²¹, которого следует отождествить с Абӯ-ль-Джабром.

Мы подходим к рассказам о поездке Абӯ-ль-Джабра к сасанидскому царю. В них отчетливо видны два разных, хотя и похожих друг на друга, сюжета. Большинство авторов просто сообщают, что Абӯ-ль-Джабр направился к царю. В версии аль-'Аутаби Абӯ-ль-Джабр поехал в Оман (находившийся тогда под контролем Сасанидов), а оттуда попал в Ирак. Сасанидский царь дал ему войско (его численность называет только аль-'Аутаби – четыре тысячи человек), которое начало поход вдоль побережья Аравии. Целью похода был Хадрамаут. Но уже в Казиме персидские воины начали страдать от тягот похода по пустынной и безводной земле. Наконец сасанидские военачальники решили прекратить поход. Они подговорили повара, и тот подмешал Абӯ-ль-Джабру в пищу яд. Абӯ-ль-Джабр почувство-

¹⁸ Аль-ансаб ... С. 428.

¹⁹ Шарх 1994 ... С. 23.

²⁰ Уафайат ... Т. 6. С. 355.

²¹ Сифат Джазйрат аль-'араб. Та'лиф ... аль-Хамдани [Описание Аравийского полуострова. Сочинение ... аль-Хамдани]. Изд. М. аль-Хауали. Сана, 1990. С. 170; Му'джем ... Т. 5. С. 429.

вал себя плохо, и тогда сасанидские военачальники предложили ему написать царю, что их помощь более не требуется. Абӯ-ль-Джабр написал такое письмо, и персидское войско ушло обратно. Затем боли, от которых страдал Абӯ-ль-Джабр, утихли, и он отправился в Таиф, где его лечил аль-Х̣āрис Ибн Калада ас-Сакафӣ, известный как «врач арабов» (*табӣб аль-‘араб*). Оправившись от болезни, Абӯ-ль-Джабр одарил врача и вновь направился в Йемен. Но в пути болезнь неожиданно вернулась к нему, и он умер²².

Другой сюжет обнаруживается только у ат-Тибрийй. Здесь Абӯ-ль-Джабр тоже является к сасанидскому царю, однако их встреча описана более подробно. Абӯ-ль-Джабр представился одним из правителей Йемена, просил войско, чтобы отвоевать утраченную царскую власть, и обещал, что, если получит престол, приедет вместе со сподвижниками к царю и примет его вероучение. Царь спросил, с каким войском Абӯ-ль-Джабр предпочел бы отправиться в поход – с десятью тысячами человек, которые при стрельбе из лука поражают цель через раз, или с четырьмя тысячами тех, кто никогда не промахивается. Абӯ-ль-Джабр выбрал четыре тысячи отборных воинов. Оставив в заложниках своего дядю Шураҳбийя, он выступил в поход с этим войском, но в Казиме среди персов начался ропот. Интересно, что здесь персы выражают не недовольство тяготами похода, а недоверие к Абӯ-ль-Джабру, полагая, что он хочет использовать их как орудие в борьбе, а затем поставить себе на службу. В конце концов персы отравили Абӯ-ль-Джабра, но аль-Х̣āрис Ибн Калада ас-Сакафӣ, явившись к царевичу, излечил его. Тем не менее Абӯ-ль-Джабр через какое-то время умер, и предводитель персидского войска сообщил об этом царю. Тот велел войску уходить обратно, и персы оставили Аравию. Царь получил известие, что его воины отравили Абӯ-ль-Джабра и сказал, что, знай он это точно – распял бы их, поставив кресты от Казимы до Ктесифона. Вслед за этим царь отпустил Шураҳбийя²³.

²² Аль-ансаб ... С. 429; Нузхат ... Т. 1. С. 484; Уафайāt ... Т. 6. С. 355–356; аль-Фауā’ид аль-маҳсӯра фӣ шарҳ аль-Мақсӯра. Та’лиф Муҳаммад бин Аҳмад бин Хишām аль-Лаҳмӣ [Приобретенные блага в объяснении аль-Мақсӯры. Сочинение Муҳаммада бин Аҳмада бин Хишāма аль-Лаҳмӣ]. Изд. А.‘А. ‘Аттār. Бейрут, 1980. С. 177–178; Шарҳ Мақсӯрат Ибн Дурайд аль-мансӯб илā аль-Джауāлийкӣ [Объяснение Мақсӯры Ибн Дурайда, приписываемое аль-Джауāлийкӣ]. Изд. Х.С. ад-Дāмин, ‘А.А. ат-Тикрийт // аль-Маурид. № 16/3 (1987). С. 117–119. Из всех авторов, на труды которых даны ссылки, только самый поздний, аль-Маккӣ, указывает источник информации. Согласно ему данный фрагмент принадлежит Абу Хатиму, т.е., по всей вероятности, Абӯ Хāтиму Сахлю ас-Сиджистāнӣ (ум. в 869 г.).

²³ Шарҳ 1994 ... С. 23.

Очевидные различия в сюжетах не позволяют утверждать, что мы имеем дело с различными переложениями одного и того же рассказа. Скорее рассказов было несколько, и это свидетельствует в пользу достоверности истории в целом: ее нельзя объявить вымыслом одного рассказчика. Рассказы сходятся в том, что мог видеть и непосвященный: Абӯ-ль-Джабр с сасанидским войском пошел в поход, но умер, не достигнув цели. Видимо, это были реально имевшие место события, которые дали основу для различных сказаний, в частности – о том, как персы «извели» Абӯ-ль-Джабра.

Интерпретация этих рассказов затрудняется скудостью имеющегося материала, однако некоторые наблюдения тем не менее можно сделать. Выше было сделано предположение о том, что эфиопский правитель Йемена принял сторону Ма'дйкариба, а не Абӯ-ль-Джабра. Если так, последний должен был понимать, что ему придется сражаться не только с киндитами, но и с эфиопами и теми племенами, которые они мобилизуют. Становится понятным желание Абӯ-ль-Джабра выступить в поход с войском, посланным сасанидским царем. Само присутствие этого войска показывало, что за Абӯ-ль-Джабром стоит сила, ничуть не менее значительная, чем эфиопский правитель Йемена; это, в свою очередь, повышало шансы царевича найти поддержку у арабских племен. С этой целью Абӯ-ль-Джабр не скупился на обещания.

Небезынтересно посмотреть на эти события и с точки зрения Сасанидов и Лахмидов. В 50-е годы VI в. в Аравии сложилась непростая ситуация. Между октябрём 547 г. и январём 549 г. Абраха, как это видно из его марибской надписи (*СИН 541*), принял сасанидских и лахмидских послов. Но к достижению устойчивого компромисса это не привело. В 552 г. Абраха предпринял поход на север и в центральной части Аравии столкнулся с силами 'Амра – сына и будущего преемника аль-Мунзира III. Именно в этом походе на стороне Абрахи выступал Абӯ-ль-Джабр. Поход завершился установлением над рядом племен своего рода кондоминиума: их правителем был признан Амр, но он считался назначенцем (и, следовательно, наместником) Абрахи. Этот сложный и, возможно, по-разному понимавшийся сторонами компромисс оказался недолговечным, и в 553–554 гг. Абраха предпринял новый поход, изгнал 'Амра и вторгся в область Бахрейна, где достиг области главного оплота Сасанидов – аль-Хатта (Пуньят-Ардашир).

Эта реконструкция событий основана на южноаравийских надписях *СН 541, Ry 506 Murayghān 1, Murayghān 3*²⁴. Для более позднего времени у нас, к сожалению, нет никаких сведений. Но нетрудно представить себе, какой интерес должны были вызвать у Хосрова I Ануширвана предложения Абū-ль-Джабра. Царевич из рода аль-Хāриса Воителя мог стать вождем, вокруг которого сплотились бы не только киндиты, но и другие племена Аравии. Это, в свою очередь, давало возможность нанести сильный удар эфиопскому правителю Йемена, положить конец его экспансии, а потенциально – особенно в случае принятия Абū-ль-Джабром зороастризма – и утвердиться в Южной Аравии. Переход Абū-ль-Джабра в зороастризм, вероятно, казался возможным. Так в свое время поступил его предок, аль-Хāрис Воитель, а он был обязан Каваду в намного меньшей степени, чем Абū-ль-Джабр Хосрову.

В рассказах об Абū-ль-Джабре совершенно не фигурируют Лахмиды, которые, как проводники политики Сасанидов в Аравии, должны были бы участвовать в походе. В сообщениях источников о Лахмидах Абū-ль-Джабр даже не упоминается. Разумеется, делать выводы на основании отсутствия упоминаний в источниках – тем более в данном случае, когда до нас дошло лишь несколько разрозненных рассказов – было бы неверно. Нельзя исключать, что и Лахмиды так или иначе участвовали в походе Абū-ль-Джабра. Но следует отметить, что для Лахмидов время, в которое, вероятно, произошли рассматриваемые события, было сложным. В 554 г. в сражении с подчиненными Византии Гассанидами погиб аль-Мунзир III. ‘Амру, назначенному новым правителем Хиры, пришлось бороться с племенным объединением Банū Тағлиб, отказавшимся признавать его власть. Возможно, эпизод с Абū-ль-Джабром пришелся на то время, когда ‘Амр был отвлечен борьбой на другом направлении и не мог сыграть заметной роли в походе.

После похода Абū-ль-Джабра политическая ситуация в Аравии вошла в привычную колею. ‘Амр (сын аль-Мунзира III), утвердившись у власти, возобновил экспансию в Аравии и постепенно распространил свое влияние на юго-запад. О правителях Йемена известно мало, но едва ли подлежит сомнению, что и они укрепляли свои позиции в Аравии. До их прямого столкновения с Сасанидами дошло только в 572 г., когда последние завоевали Йемен. Интересно, что во всех восточных рассказах об этом завоевании сасанидские войска прибыли

²⁴ См.: Мишин Д.Е. Указ. соч. С. 191–199.

в Йемен по морю. Возможно, Хосров I Ануширван таким образом учел опыт похода Абӯ-ль-Джабра, когда войско, двигаясь по суше, претерпевало значительные трудности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Мишин Д.Е. История государства Лахмидов. М., 2017.
2. Пугулевская Н.В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964.
3. Olinder G. The Kings of Kinda of the Family of Ākil al-Murār. Lund, 1927.
4. Ryckmans G. Inscriptions sud-arabes // Le Muséon. LXVI, 3–4. 1953. P. 267–317.
5. Smith S. Events in Arabia in the 6th Century A.D. // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 16, No. 3 (1954). P. 425–468.
6. 'Али Джс. Аль-муфассаль фй тарйх аль-'араб қабла-ль-ислām [Подробное повествование об истории арабов до ислама]. Багдад, 1993.
7. Аль-ансāб ли ... аль-'Аутабй ас-Сухāрй [Родословные ... аль-'Аутабй ас-Сухāрй]. Изд. М. Ихсāн ан-нафс. Маскат, 2006.
8. Дйуāн ан-Нāбиға аль-Джа'дй [Собрание стихов ан-Нāбиғи аль-Джа'дй]. Изд. У. ас-Самад. Бейрут, 1998.
9. аль-Кинди 'А. Дирāса мустафйда 'ан Кинда уа даури-хā фй-ль-джазйра аль-'арабиййя [Подробное исследование о [племени] Кинда и его роли на Аравийском полуострове]. Джидда, 2000.
10. Китāб аль-ма'āний аль-кабйр фй абйāt аль-ма'āний ли Ибн Қутайба ад-Дйнаварй [Большая книга значений о стихах со скрытым смыслом Ибн Қутайбы ад-Дйнаварй]. Изд. F. Krenkow. Бейрут, 1953.
11. Китāб аль-муҳаббар ли ... Муҳаммад бин Хāбйб [Книга изящного повествования ... Муҳаммада Ибн Хāбйба]. Изд. E. Lichtenstädter. Хайдарабад, 1942.
12. Китāб тарйх сунй мулўк аль-ард уа-ль-анбийā'. Та'лиф Хамза ... аль-Исфāхāний [История лет царей земли и пророков. Сочинение Хамзы ... аль-Исфāхāний]. Berlin, 1921/22.
13. Му'джам аль-бульдāн ли ... Йāқўт [Справочник по странам и поселениям ... Йāқўта]. Бейрут, 1977.
14. Насаб Ма'адд уа-ль-Йаман аль-кабйр ли Абй-ль-Мунзир Хишām ... аль-Кальбй [Большая книга о родословных ма'аддитов и йеменцев Абӯ-ль-Мунзира Хишāма аль-Кальбй]. Изд. Н. Хасан. Бейрут, 1988.
15. Нузхат аль-джалис уа мунйат аль-адйб аль-анйс. Та'лиф ... аль-Маккй [Развлечение сидящего рядом и улада друга-словесника]. Кумм, 1967.
16. Сақāль Д. Аль-'араб фй-ль-'аср аль-джāхилй [Арабы в эпоху джахилий]. Бейрут, 1995.
17. Сифат Джазйрат аль-'араб. Та'лиф ... аль-Хамдāний [Описание Аравийского полуострова. Сочинение ... аль-Хамдани]. Изд. М. аль-Хауāлий. Сана, 1990.
18. Уафайāt аль-'айāн уа анбā' абнā' аз-замāн ли ... Ибн Халликāн [Кончины выдающихся людей и известия о сыновьях времени ... Ибн Халликāна]. Изд. И. 'Аббās. Бейрут, 1977.
19. Фаррўх 'У. Тарйх аль-джāхилиййя [История джахилий]. Бейрут, 1964.
20. аль-Фауā'id аль-мақсўра фй шарх аль-Мақсўра. Та'лиф Муҳаммад бин Аҳмад бин Хишām аль-Лаҳмй [Приобретенные блага в объяснении аль-Мақсўры. Сочинение Муҳаммада бин Аҳмада бин Хишāма аль-Лаҳмй]. Изд. А.'А. 'Ат'тār. Бейрут, 1980.
21. аш-Шайх Х. Аль-'араб қабла-ль-ислām [Арабы до ислама]. Александрия, 1993.
22. Шарх Мақсўрат Ибн Дурайд. Сан'ат ... ат-Тибризи [Объяснение Мақсўры Ибн Дурайда. Сочинение ... ат-Тибризи]. Изд. Ф. Қабāуа. Бейрут, 1994.
23. Шарх Мақсўрат Ибн Дурайд аль-мансўб илā аль-Джауāлийкй [Объяснение Мақсўры Ибн Дурайда, приписываемое аль-Джауāлийкй]. Изд. Х.С. ад-Дāмин, 'А.А. ат-Тикрйтй // аль-Маурид. № 16/3 (1987). С. 103–162.

Dmitriy Ye. Mishin

KINDITE PRINCE ABŪ-L-ĞABR AND SASANID KING KHUSRAW I ANUSHIRWAN

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
107031, Rozhdestvenka 12, Moscow, Russia*

This article deals with an episode of the early mediaeval empires' struggle for domination over Arabia, namely, an attempt of direct intervention which the Sasanids undertook in the middle of the 6th century with the help of Abū-l-Ğabr, a prince from the South Arabic (Qaḥṭānite) tribal confederation, who had fled to them. Abū-l-Ğabr's initiative arose out of an internal struggle which broke among the Kindites after those of them who had advanced to the North-East of Arabia in the process of the conquests of the 5th and early 6th centuries were defeated by Sasanids and Laḥmids and retreated to Hadramawt. This period of the Kindites' history is insufficiently explored, especially as compared to earlier times. This article presents an attempt to reconstruct the course and chronology of those events. For the Sasanids, Abū-l-Ğabr's initiative was a chance to set foot in Southern Arabia, especially valuable after the intensification of their struggle with Abraha, the Abissinian ruler of Yemen, in the middle of the 6th century.

Key words: Arabia; Kinda; Abū-l-Ğabr; Sasanids; Khusraw I Anushirwan.

About the author: *Dmitriy Ye. Mishin* – PhD, Senior Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (e-mail: mde@mts.ru).

REFERENCES

1. Al-ansāb li ... *al-'Awtabī al-Ṣuḥārī* [Genealogies of ... al-'Awtabī al-Ṣuḥārī]. Ed. M. Iḥsān al-naṣṣ. Maṣqat: Wizārat al-turāt al-qawmī wa-l-ṭaqāfa, 2006. (In Arabic)
2. *ʿAlī Ġ.* Al-Mufaṣṣal fī tāriḥ al-ʿarab qabla al-islām [A Detailed History of the Arabs Before Islam]. Baġdād: Ġāmiʿat Baġdād, 1993. Al-ġuzʿ al-ṭāliḡ. (In Arabic)
3. Dīwān *al-Nābiġa al-Ġaʿdī* [A Collection of Poetry by al-Nābiġa al-Ġaʿdī]. Ed. W. Al-Ṣamad. Beirut: Dār Ṣādir, 1998. (In Arabic)
4. *Farrūḡ ʿU.* Tāriḥ al-ġāhiliyya [A History of the Ġāhiliyya]. Bayrūt: Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, 1964. (In Arabic)
5. al-Fawāʿid al-maḥṣūra fī ṣarḥ al-Maqṣūra. Taʿlīf Muḥammad bin Aḥmad bin Hiṣām al-Laḥmī [Acquired Benefits in the Explanation of al-Maqṣūra Composed by Muḥammad bin Aḥmad bin Hiṣām al-Laḥmī]. Ed. A.ʿA. ʿAṭṭār. Beirut: Dār Maktabat al-ḥayāt, 1980. (In Arabic)
6. *al-Kindī ʿA.* Dirāsa mustafīda ʿan Kinda wa dawri-hā fī al-Ġazīra al-ʿarabiyya [A Detailed Study on the Kinda and their Role in the Arabian Peninsula]. Jeddah: Muʿassasat Kinda li-l-naṣr wa-l-tawzīʿ, 2000. (In Arabic)
7. Kitāb al-maʿānī al-kabīr fī abyāt al-maʿānī li *Ibn Qutayba* al-Dīnawarī [A Big Book of Meanings on Verses with Concealed Meanings by Ibn Qutayba al-Dīnawarī]. Ed. F. Krenkow. Beirut: Dār al-nahḍa al-ḥadīṭa, 1953. (In Arabic)
8. Kitāb al-muḥabbār li ... *Muḥammad Ibn Ḥabīb* [Book with an Embellished Presentation by ... Muḥammad Ibn Ḥabīb]. Ed. E. Lichtenstädter. Hyderabad: Dāʿirat al-maʿārif al-ʿuṣmāniyya, 1942. (In Arabic)

9. Kitāb tāriḥ sunī mulūk al-arḍ wa al-anbiyā'. Ta'līf *Ḥamza al-Iṣḫānī* [A History of the Years of Kings of the Earth and Prophets Composed by Ḥamza al-Iṣḫānī]. Berlin: Kaviani G.m.b.H., 1921/22. (In Russian)
10. Mishin D.Ye. Istoriya gosudarstva Lahmidov [A History of the Laḥmid State]. Moscow: OOO "Sadra", 2017. (In Arabic)
11. Mu'ḡam al-buldān li ... *Yāqūt* [A Reference-Book on Countries and Settlements by ... Yāqūt]. Beirut: Dār Ṣādir, 1977. (In Arabic)
12. Nasab Ma'add wa al-Yaman al-kabīr li Abī al-Munḡir *Hiṣām ... al-Kalbī* [A Big Book on Genealogies of the Ma'addites and the Yemenites by Abī al-Munḡir Hiṣām ... al-Kalbī]. Ed. N. Ḥasan. Beirut: 'Ālam al-kutub, 1988. (In Arabic)
13. Nuzhat al-ḡalīs wa munyat al-adīb al-anīs. Ta'līf ... *al-Makkī* [Book of Entertainment for a Companion in Sitting and of Pleasure for a Literate Friend Composed by ... al-Makkī]. Qumm: al-Maṭba'a al-ḥaydariyya, 1967. (In Arabic)
14. *Olinder G.* The Kings of Kinda of the Family of Ākil al-Murār. Lund: Håkan Ohlsson, 1927.
15. Pigulevskaya N.V. Araby u granits Vizantii i Irana v IV–VI vv. [Arabs at the Borders of Byzantium and Iran in the 4th through the 6th Century]. Moscow, Leningrad: Nauka, 1964. (In Russian)
16. *Ryckmans G.* Inscriptions sud-arabes. Le Muséon. LXVI, 3–4. 1953, pp. 267–317.
17. *Saqāl D.* Al-'arab fī al-'aṣr al-ḡāhili [Arabs in the Ḡāhiliyya Time]. Beirut: Dār al-ṣadāqa al-'arabiyya, 1995. (In Arabic)
18. Ṣifat Gazīrat al-'arab. Ta'līf ... *al-Hamdānī* [A Description of the Arabian Peninsula Composed by ... al-Hamdānī]. Ed. M. al-Ḥawālī. Sana: Maktabat al-irṣād, 1990. (In Arabic)
19. *Smith S.* Events in Arabia in the 6th Century A.D. – Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 16, No. 3 (1954), pp. 425–468.
20. Ṣarḥ Maqṣūrat Ibn Durayd. Ṣan'at ... *al-Tibrīzī* [Explanation of Ibn Durayd's al-Maqṣūra Composed by ... al-Tibrīzī]. Ed. F. Qabāwa. Beirut: Maktabat al-ma'ārif, 1994. (In Arabic)
21. Ṣarḥ Maqṣūrat Ibn Durayd al-mansūb ilā *al-Ḡawālīqī* [Explanation of Ibn Durayd's al-Maqṣūra Ascribed to al-Ḡawālīqī]. Ed. Ḥ.Ṣ. al-Ḍāmin, 'A.A. al-Tikrītī. – al-Mawrid. No 16/3 (1987), pp. 103–162. (In Arabic)
22. *al-Ṣayḥ H.* Al-'arab qabla al-islām [Arabs before Islam]. Alexandria: Dār al-ma'rifa al-ḡāmi'iyya, 1993. (In Arabic)
23. Wafayāt al-a'yān wa anbā' al-zamān li ... Ibn Ḥallikān [Deceases of Eminent Persons and Stories of People Belonging to the Time by ... Ibn Ḥallikān]. Ed. I. 'Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1977. (In Arabic)

М.А. Ростоцкая, Л.В. Никитина

ПУТЕШЕСТВИЕ НА ВОСТОК В ФИЛЬМЕ ВИМА ВЕНДЕРСА «ТОКИО-ГА»¹: ДИАЛОГ КУЛЬТУР

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования. Московский государственный университет имени
М.В. Ломоносова
119991, Москва, Ленинские горы, 1*

В статье анализируется фильм немецкого режиссера Вима Вендерса «Токио-га» с точки зрения концепции «вопрошающей идентичности» западного человека, предложенной французским философом Ю. Кристевой, показаны смыслы и образы, открывающиеся Виму Вендерсу в результате диалога с духовным наследием японского режиссера Ясудиро Одзу.

Ключевые слова: кинематограф; вопрошающая идентичность; диалог культур; путешествие.

Известный французский философ Ю. Кристева, фиксируя современное состояние европейского человека как кризисное и задаваясь вопросом о сути национальной идентичности европейца, утверждает, что опустившаяся в XX в. до варварства нацизма и фашизма Европа сегодня способна «дать миру концепцию и практику идентичности как тревожного вопрошания».

Вопрошающая идентичность – противоядие национализму, напряженному противопоставлению себя другим. Не отстраненная рациональная толерантность, а взаимное вопрошание, диалог, «жизнь вместе», открытость другому, многоязычие и знание многих культур составляет сердцевину идентичности сегодняшнего европейца, идентичности, постоянно конструируемой и деконструируемой. Воспитание в человеке понимания национального культурного разнообразия как ценности – «это единственное противоядие ко

Ростоцкая Марианна Альбертовна – профессор, кандидат искусствоведения, зав. кафедрой эстетики, истории и теории культуры ВГИК имени С.А. Герасимова (e-mail: 108sama@gmail.com).

Никитина Лидия Владимировна – кандидат культурологии, старший научный сотрудник кафедры японской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: nikitinan@hotmail.com).

¹ «ga», а именно «画», может быть истолковано как «образ (картина) Токио».

злу банальности, этой новой ипостаси банальности зла»². Глубокий истолкователь и последователь идей М. Бахтина Ю. Кристева рассматривает идею диалога как ключевую в формировании культурного сознания Европы XXI в. В непрерывном диалоге с Другим человек обретает свою целостность, в переживании «Я» Другого формирует собственное «Я», в восприятии предметного мира, окружающего Другого, созидает собственное жизненное пространство. «Когда мы глядим друг на друга, два разных мира отражаются в зрачках наших глаз»³, – писал М. Бахтин. Михаил Бахтин противопоставлял понимание объяснению, в отличие от объяснения, сосредоточенного на сознании одного человека, понимание предполагает взаимную активность двух сознаний.

Два разных мира – европейца и японца – встречаются в фильме Вима Вендерса «Токио-га», рассказывающем о его путешествии в японскую столицу в поисках города своего любимого режиссера Ясудзиро Одзу. И если в 1968 г. француз Луи Малль, снимая «Индию-призрак» – свое путешествие на Восток, подчеркивал чуждость и непостижимость индийской культуры для европейца, то Вим Вендерс в 1985 г. уже чувствует, как необходимы друг другу разные культуры в их национальном, обусловленном традициями своеобразии, и как драматично стирание «лица необщее выражение» под влиянием стремительно набирающей темпы глобализации.

В предисловии к книге Вима Вендерса «Логика воображения» о немецком режиссере сказано: «Сама биография Вима Вендерса напоминает путешествие в поисках идентичности, на карте которого ориентирами служат его фильмы», путешествия стали его «особым кинематографическим стилем, придающим своеобразие и внутреннюю динамику его фильмам»⁴. В фильме Б. Бертолуччи «Под покровом небес» американцы, отправляющиеся в Северную Африку в поисках смысла, говорят, что путешественники отличаются от туристов тем, что они не думают о доме и никогда не знают, чем закончится путь, куда приведет. Архетип путешествия в духовной культуре, имеющей мифологические истоки, означает внутренние изменения, глубинные трансформации духа, серьезную переоценку

² Юлия Кристева “Homo Europaeus: существует ли европейская культура?” URL: <https://syg.ma/@alesya-bolgova/iuliia-kristieva-homo-europaeus-sushchiestvuiet-li-ievropieiskaia-kultura>.

³ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук / Сост. С.Г. Бочаров. СПб, 2000. С. 32.

⁴ Вендерс В. Логика изображения. Эссе, тексты, интервью / Пер. с нем. А. Маркова; под общ. ред. С. Панкова. СПб, 2003. С. 5.

ценностей, открытие жизненных смыслов через получение принципиально нового опыта. Такова метафора путешествия и в западном (например, фильм итальянца Р. Росселлини «Путешествие в Италию», 1954), и в восточном (фильм иранца М. Махмальбафа «Крик муравьев», 2004) кинематографе самых разных эпох.

Вендерс отправляется в Токио, воспринимаемый им через личность и творчество Ясудзиро Одзу – «святых кино»⁵. Одзу в середине XX в. снимал «о медленном упадке уклада японской семьи, а также об упадке национальной идентичности»⁶. Спустя 20 лет после смерти японского режиссера Вендерсу не удастся найти в городе никаких следов дорогого экранного образа, воображаемое Одзу осталось лишь в кино, в памяти. Подобную вендеровскую работу памяти проделает в середине 1990-х Петр Вайль в книге «Гений места», о чем он писал: «На линиях органического пересечения художника с местом его жизни и творчества возникает новая, неведомая прежде, реальность, которая не проходит ни по ведомству искусства, ни по ведомству географии. В попытке эту реальность уловить, и появляется странный жанр – своеобразный гибрид путевых заметок, литературно-художественного эссе, мемуара; результат путешествий по миру в сопровождении великих гидов»⁷. Данный жанр, распространенный сегодня и в литературе, и в кинематографе, предполагает выход из реального пространственно-временного континуума в сферу духовную.

Вендерс в фильме рассуждает о соотношении реального и правдивого: реальность у каждого своя и зависит от субъективного восприятия, но бывают моменты, когда правда жизни обнажается в полной мере, становится объективной. Одзу запечатлевал мгновения правды, проявляющейся во взгляде, жесте, случайно брошенной фразе, интонации, отброшенной тени, – в незначительных и трудноуловимых деталях и подробностях. Этой способности кинематографа быть инструментом запечатления правды, уловления моментов истины более всего не хватает Вендерсу в современном кино, имитирующем жизнь и чувства, – пустом.

Пустота – это понятие имеет в восточной культуре особый смысл, который раскрывается Вендерсу на могиле Одзу – «На надгробии Одзу нет имени, только древний китайский иероглиф “МУ”, означающий пустоту»⁸. Пустота, означающая не опустошенность

⁵ Там же. С. 404.

⁶ Там же. С. 403.

⁷ Вайль П. Гений места. М., 2007. С. 10.

⁸ Вендерс В. Указ. соч. С. 407.

или ничтожность, а бесконечно действенный покой, завязь жизни. В древнем Китае, сформировавшем парадигму дальневосточной культуры, учителя уподобляли пустоту материнской утробе, дающей жизнь всему сущему, они видели в ней потенциальную наполненность. Известный востоковед Владимир Малявин обращает внимание на различие ментальностей: «...китайской традиции неизвестно противопоставление организма и механизма, а в вопросах человеческой психологии – столь важное для европейской мысли разделение между интеллектом, чувством и волей. Эта традиция пользуется единым для всех областей знания и практики языком и утверждает в качестве жизненного идеала *символическое действие*, предстающее *не-действием*, но безупречно действенное, поскольку оно свершается во всеобъемном просторе Пустоты, в пространстве необозримо сложного кристалла *пра-бытия*»⁹. Одзу, умерший для мира, вернувшийся к изначальному отсутствию, своими фильмами оставляет семя, которое способно прорасти и дать новые плоды. Все в мире подвержено разрушению, но закончившее свое существование не исчезает бесследно, а трансформируется в новые формы. Образы, рожденные воображением Одзу, оживают в духовной реальности мировой культуры, в памяти Вендерса в его путешествии по Токио, воздействуют на сознание зрителей. Американский киновед, сценарист, режиссер Пол Шрейдер называл стиль Одзу трансцендентальным: этот стиль трансформирует опыт в ритуал, максимизирует тайну бытия, «трансцендирует личность, достигая духовной истины»¹⁰.

В своих фильмах Одзу приносил свет духовности в запечатленные моменты жизни простых людей. Именно таким светом был Одзу для актера Тисю Рю и оператора Юхару Ацута, работавших с ним. Вендерс записывает не просто информационные интервью, раскрывающие тайны мастера, он фиксирует важнейший для Востока процесс передачи духовности от Учителя к ученику, когда знания, мироощущение, видение, традиция, словно на физическом уровне перетекают от одного к другому. Такой опыт общения учителя и ученика способен защитить человека от пошлости, суетности и алчности общества потребления с его массовой культурой. Существование

⁹ Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2003. С. 44.

¹⁰ Шрейдер П. Трансцендентальный стиль в кино: Одзу, Брессон, Дрейер. Киноведческие записки. 1996/97. № 32. С. 185.

без Одзу для Тисю Рю и Юхару Ацута – это продолжающееся внутреннее общение с духовной реальностью, им открывшейся. Такое тонкое и возвышенное взаимодействие с Мастером, самурайская преданность (оператор Юхару Ацута всю жизнь проработал только с одним режиссером – Одзу), абсолютное служение вызывает у Вендерса благоговение как уровень общения, неведомый человеку общества потребления.

Приблизительно тогда же, когда снимался фильм «Токио-га», приехавший на Запад в 1980-х, А. Тарковский в интервью привлекал внимание к восточной мудрости: «Мне очень нравится отношение к пространству японцев – их умение в маленьком пространстве находить отражение бесконечности...»¹¹ Когда-то Лев Толстой в «Круге чтения» утверждал, что для человека теперь Евангелие без Лао Цзы и Конфуция неполно, как и их мудрость без Евангелия. «Устрашающей гордыне»¹² западного художника Тарковский противопоставлял самоумаление человека на Востоке. «Творя, принести себя в жертву» – вот истинное поведение настоящего художника¹³.

Вендерс в фильме об Одзу испытывает подобные чувства, отсюда добрая ирония по отношению к случайно повстречавшемуся на токийской башне другу, крупнейшему немецкому режиссеру Вернеру Херцогу, готовому за образами лететь даже на Марс. В отличие от Вендерса и Херцога Одзу «путешествовал», не сходя с места, в Токио он открывал нам целую Вселенную. За этим видением Одзу стояла восточная традиция, культурная память о единстве всего сущего, об отражении полноты бытия в любом элементе существования, о целостности и взаимосвязанности. Подобное открытие возможности познания всей полноты бытия и достижения совершенного знания в результате внутренней работы делает героиня фильма М. Макмальбафа «Крик муравьев», путешествовавшая в Индию в поисках совершенного человека.

Увидеть мир глазами Другого пытается Вендерс, когда устанавливает камеру с фокусным расстоянием 50-мм, снимает очень легким телеобъективом – так, как все время снимал Одзу. И получается

¹¹ Интервью А. Тарковского в журнале «Форум» (Мюнхен, 1988, № 18) // Искусство кино. 1992. № 4. С. 120.

¹² *Занусси К.* Короткие встречи, долгий разговор // Искусство кино. 1989. № 2. С. 153.

¹³ *Тарковский А.* Встречи со зрителями и выступления на тему «Создание фильма и ответственность художника» в 1984 г. в рамках Сент-Джеймского фестиваля // Искусство кино. 1989. № 4. С. 98–99.

совершенно другое – невендерсовское – изображение, т.е. новая для него реальность. Китайский художник XI в. Го Си обращал внимание, что одна и та же гора выглядит по-разному при разном освещении и в разных ракурсах. В этом высказывании содержится глубокая восточная мудрость: искусство отражает бесконечные превращения, сокрытые в человеческом сердце. Визуальные образы живописи или кинематографа – это не натуралистически воспроизведенная реальность, а правда, постигнутая сердцем мастера, т.е. духовно преображенная. Кинематограф в данном случае является продолжением жизни, жизни внутренней, преображенной, возвышенной.

Единство с японцами Вендерс чувствует не только, когда смотрит на мир глазами Одзу, но и когда сидит в одном из бесчисленных салонов для игры в пачинко¹⁴. Он понимает, что «игра появилась лишь после поражения в войне, как будто ее дали японцам для того, чтобы они могли забыть национальную травму»¹⁵. Травма поражения во Второй мировой войне для него, немца, не менее болезненна, чем для японцев.

Путешествие на Восток стало для Вендерса важным духовным опытом, возможностью увидеть мир другими глазами, пересмотреть систему ценностей, почувствовать взаимосвязь и общность с людьми другой культуры. Фильм Вима Вендерса «Токио-га» можно рассматривать как пример той «вопрошающей идентичности», о которой как о будущем Запада говорит Юлия Кристева.

Список литературы

1. А.А. Тарковский в контексте мирового кинематографа: Материалы Международной конференции 22 ноября 2002 года / Сост. А.Л. Нехорошев, М.А. Ростоцкая, В.А. Утилов. М., 2003.
2. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук. СПб, 2000.
3. Вайль П. Гений места. М., 2007.
4. Вендерс В. Логика изображения. Эссе, тексты, интервью / Пер. с нем. А. Маркова; под общ. ред. С. Панкова. СПб, 2003.
5. Кристева Ю. Изоляция, идентичность, опасность, культура // Вестник Европы. 2005. № 15. URL: <http://magazines.russ.ru/vestnik/2005/15/kri26.html>
6. Шрейдер П. Трансцендентальный стиль в кино: Одзу, Брессон, Дрейер // Киноведческие записки. 1996/97. № 32. С. 182–200.

¹⁴ Игровой автомат, напоминающий пингбол.

¹⁵ Там же. С. 406.

Marianna A. Rostotskaya, Lidia V. Nikitina

**JOURNEY TO THE EAST IN THE WIM WENDERS
FILM “TOKYO-GA”: DIALOGUE OF CULTURES**

*Lomonosov Moscow State University
1 Leninskie Gory, Moscow, 119991*

The article analyzes the film of the German film director Wim Wenders “Tokyo-ga” from the point of “questioning identity” of a Western man which was proposed by the French philosopher Y. Kristeva. The film shows the meanings and images opened to Wim Wenders as a result of a dialogue with the spiritual heritage of the Japanese film director Yasujiro Ozu.

Key words: cinema; questioning identity; dialogue of cultures; travel.

About authors: *Marianna A. Rostotskaya* – professor, Ph.D., Head of the Department of Esthetics, History and Theory of Culture, VGIK named after S.A. Gerasimova (e-mail: 108sama@gmail.com); *Lidia V. Nikitina* – Senior Researcher, the Department of Japanese Philology of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, PhD in cultural studies (e-mail: nikitinan@hotmail.com).

References

1. A.A.Tarkovski v kontekste mirovogo kinematografa (A.A. Tarkovsky in the context of world cinema). *Materiali mejdunarodnoi konferencii 22 noiabria 2002 goda*. Sost. A.L. Nehoroshev, M.A. Rostotskaia, V.A.Utilov. M., VGIK, 2003.
2. Bahtin M.M. Avtor i geroi v esteticheskoi deyatel'nosti (Author and hero in Aesthetic Activity). *Bahtin M. Avtor i geroi: k filosofskim osnovaniiam gumanitarnih nauk* (Author and hero: philosophical basic of liberal arts). SPb.: Azbuka, 2000.
3. Vail P. Genii mesta (Genius loci). M.: Isdatel'stvo KoLibri, 2007.
4. Wenders W. *Logika izobrazhenia. Esse, teksti, interviu* (The logics of images. Essays, texts and conversations). Perevod s nemetskogo A. Markova, pod obshei redaktsiei S.Pankova. SPb: B&K, 2003.
5. Kristeva U. Isoliatsia, identichnost, opasnost, kultura (Isolation, identity, danger, culture). *Vestnik Evropy*. 2005, № 15. <http://magazines.russ.ru/vestnik/2005/15/kri26.html>.
6. Shreider P. Transtsendentni stil v kino: Odzu, Bresson, Dreier (Transcendent style in cinema: Odzu, Bresson, Dreier). *Kinovedcheskie zapiski*, № 32, 1996/97. S. 182–200.

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

О.Ю. Завьялова

К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЖАНРА АНЕКДОТА У НАРОДОВ МАНДЕН

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Санкт-Петербургский государственный
университет»*

199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7/9

В данной статье анализируется возможность вычленения жанра анекдота у народов манден и специфика текстов, относящихся к анекдотическим на языке бамана. В языках бамана и манинка нет специального термина для анекдотов, чаще всего употребляется понятие «шутка», «смешная история». Значимость баманских «смешных историй» именно в том, что на наших глазах происходит становление, выделение формы анекдота, но пока среди таких историй можно встретить и полноценные анекдоты и большое количество достаточно простых, с точки зрения логики построения, историй, часто родственных сказкам о животных или глупцах. В первую очередь подвергаются высмеиванию такие качества, как глупость, лень, трусость, жадность, желание получения собственной выгоды.

Часть анекдотических историй соответствуют наглядно-образному типу мышления. Они построены на комических ситуациях, представляют собой примеры глупости, путаницы, ошибок. Другая часть соответствует словесно-логическому типу мышления, это истории, построенные на языковых ошибках, разночтении, омонимии и т.д.; а также те, что основаны на различных несоответствиях в логике действий, на находчивости и остроумии, и требуют задействования у слушателя более сложных логических цепей, ассоциаций, понятий и т.д.

Ключевые слова: анекдот; устная традиция; народы манден.

Анекдот – один из наиболее сложных для анализа жанров. Во-первых, под понятием анекдот в разных культурах и в разное время подходили совершенно разные формы и тексты. Во-вторых, анекдот трудно понимаемый текст для представителей других культур, а иногда и для самих носителей данной культуры. При этом он вызывает огромный интерес у ученых не только с точки зрения изучения самих текстов, но и с точки зрения отражения в них мировоззрения народа.

Завьялова Ольга Юрьевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры африканистики Восточного факультета СПбГУ (e-mail: jontan@mail.ru).

Нас интересует в данный момент скорее возможность вычленения как жанра анекдота у народов манден (бамана и манинка), населяющих Западную Африку, и специфика текстов, относящихся к анекдотическим. Мы ограничены кругом анекдотов, предложенных в сборнике на языке бамана “An ka yeŋe dɔɔni” («Немного посмеемся»)¹, который был опубликован Сияка Дунбия и Бакари Сангаре, и текстами, взятыми из газеты “Kibaru”², в которой есть рубрика писем читателей, куда часто присылают тексты анекдотического характера, а также несколькими анекдотами, встреченными в интернете, в частности, на фейсбуке. Конечно, необходимо также отметить, что большинство современных городских анекдотов в Мали и Гвинее функционируют на французском языке³, часто они заимствованы из европейской культуры, происхождение таких текстов трудно проследить, поэтому мы рассматривали только тексты на языке бамана.

Надо отметить, что у бамана и манинка нет специального термина для анекдотов, их называют и короткими сказками ntalen (‘пословица, загадка, вводные слова в пословицах и сказках, короткая история’)⁴ или nsiirin (‘сказка, басня, история’)⁵ и yeŋeko (‘смешное дело, шутка’)⁶, yeŋeko barow (‘шутливые речи, рассказы о смешном, шутки’)⁷. В каждом языке есть слово «шутка», но мало где есть собственный незаимствованный термин для анекдота.

Сегодня существует множество определений анекдота, наиболее четкое из них, на наш взгляд, следующее «анекдот – в настоящее время очень короткий и острый по смыслу рассказ, схематично передающий в отточенной форме определенные, взятые из повседневной

¹ *Dunbiya Siyaka & Sangare Bakari. An ka yeŋe dɔɔni. Bamako: Jamana, 1996.*

² Kibaru. Bamako, 1972–1995. [Электронный ресурс]. URL: <http://cormand.huma-num.fr/biblio/periodiques.jsp>. (дата обращения: 21.05.2017).

³ Например на сайте сонинке “Soninkara”. URL: <http://www.soninkara.com/forums/humour-blaques/vos-blaques-et-humours-302-71.html> Обсуждение: «Ваши шутки и юмор» есть анекдоты на французском языке о бамана, сонинке и других этносах, населяющих Мали и Гвинею.

⁴ Все переводы даны по словарю: *Dumestre G. Dictionnaire bambara-français: suivi d’un index abrégé français-bambara. Mali, 2011.*

⁵ Однако мы встречали такую фразу: “*Maakoro y’a fo ne je na cogo min, ntalen te, nsiirin te, a bolen be tɛŋe fɛ*” – ‘То, как рассказывали передо мной уважаемые люди – это не байка, не сказка, это похоже на правду’. Что говорит о том, что эти понятия маркированы с точки зрения установки на вымысел, в отличие от yeŋeko barow – ‘смешные речи’, в последнем акцентирована именно увеселительная функция анекдота.

⁶ Yeŋeko может относиться ко всему смешному, смешным роликам-сценкам на ютубе, например: <http://h2tv.net/>.

⁷ Есть еще слово ntelu (встречается редко) – ‘анекдот, история под аккомпанемент игры на водяном барабане, сказка’.

жизни или придуманной ситуации <...> для анекдота характерна почти обязательная кульминационная точка в неожиданной концовке, точно и нередко весьма остро сформулированной. При этом, как правило, делается намек на скрытые или фиктивные смысловые связи, подчеркнутая разгадка которых противоречит ожиданиям слушателей или читателей. Эта диалектика сокрытия и разоблачения является спецификой анекдота»⁸. Идет игра со скрытым или двойным смыслом, и внезапное ее понимание в кульминационной точке, вызывает смех слушателей. Однако и под это определение попадают вовсе не все тексты, называемые нами анекдотами, можно сказать, что данное определение относится к современному городскому анекдоту. Анекдоты данного вида привязаны к реальности и относятся к безотносительному настоящему времени. Как правило, они изначально авторские, но авторство быстро теряется, как только история переходит из уст в уста⁹.

Часто анекдоты могут быть заимствованы из чужой культуры, меняя главных персонажей и реалии. Так как анекдот должен быть понят максимальным количеством носителей в данной среде, он вынужден подстраиваться под эту среду. Так иногда к нам приходят анекдоты из далекого прошлого, подстраиваясь под реалии настоящего.

Под понятие «анекдот» подходили как исторически смешные истории про известных исторических деятелей, так и короткие сказки о животных. Однако разнообразие текстов, относящихся к анекдотам, наводит на мысль об отсутствии единого жанра. Если даже обратиться к русскому анекдоту, то мы сразу наблюдаем разницу между детскими анекдотами, не меняющимися десятилетиями, и политическими, этническими или анекдотами для взрослых, чей срок жизни может быть намного меньшим. Именно детские анекдоты схожи со сказками, героями часто в них выступают звери, персонажи народных сказок, то, что мы называем их анекдотами, не говорит о том, что эти истории отличны кардинально от сказок (таковых отличий практически нет в самом сюжете), а скорее указывают на определенную функцию повествования данных текстов.

⁸ Народные знания. Фольклор. Народное искусство: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4 / Отв. ред. Б.Н. Путилов, Г. Штробах. М., 1991. С. 20.

⁹ Я наблюдала, в частности, рождение анекдота, когда один мой знакомый рассказал о своей поездке в поезде и общении с проводницей. Примерно через год я услышала почти идентичную версию этого рассказа в исполнении Михаила Задорнова (с ним поделились его поклонники), после чего неоднократно слышала данный рассказ уже как анекдот.

Мы совершенно точно можем разделить анекдоты по среде их функционирования на детские и взрослые анекдоты.

Особенность анекдотов, которую необходимо учитывать, – специфика его повествования. Не зря существуют талантливые рассказчики анекдотов и люди, абсолютно не умеющие их рассказывать. Иными словами, для анекдота важно само повествование как представление, умение кратко и четко рассказать историю. Анекдот, в отличие от сказки, функционирует в ситуации общения, беседы. Более того, рассказывают его всегда «к месту», как и пословицу, т.е. он зависит от темы разговора, от контекста. Таким образом, запись анекдотов является особенно трудным процессом, она убивает нюансы повествования, но главное, что человек, записывающий текст анекдота, также становится участником повествования наравне с самим рассказчиком, так как привносит свою правку. Это необходимо учитывать, анализируя и анекдотические истории бамана, которые часто были записаны из писем читателей или со слов не самых удачных рассказчиков.

Анекдот – это маркированно короткий жанр. Собственно его задача в минимально короткий промежуток времени (т.е. задействуя минимум слов) вызвать смех. Затягивание анекдота, как и его объяснение, губительно.

Многие находят у анекдота схожие черты с другими жанрами фольклора. Так, Г.Л. Пермяков в своем исследовании фольклорных жанров называет анекдоты наиболее короткими из сверхфразовых клише, ставя их в один ряд с побасенками и находя в них «исключительное смысловое и внешнее сходство с пословичными изречениями»¹⁰.

В.И. Даль говорит об анекдоте: «...короткий по содержанию и сжатый в изложении рассказ о замечательном или забавном случае; байка, баутка»¹¹.

В.Я. Пропп называет анекдот чисто формальной категорией, которая «не составляет... особого вида народного творчества, отличного от новеллистических сказок о людях»¹². Исследователь подчеркивает также, что в фольклоре границы между бытовыми сказками о людях и анекдотами не устанавливаются. Действительно, выделить анекдот как единый жанр практически невозможно, в частности, из-за их многообразия и формального, и сюжетного. Частичным

¹⁰ Пермяков Г.Л. От поговорки до сказки. М., 1970. С. 162.

¹¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1–4: Т. 1. М., 1994. С. 43.

¹² Пропп В.Я. Поэтика фольклора. М., 1998. С. 32.

объяснением этого может быть то, что анекдоты имеют различные источники происхождения: что-то действительно было былью, т.е. являлось байкой (да, и является), что-то было сказкой, и в принципе ею и осталось, какие-то анекдоты сродни афоризмам. Как говорил З. Фрейд: «Шутка изобретается, комическое случается»¹³. Анекдоты используют и шутки, и комическое, т.е. часть их имеет установку на вымысел (изобретается, придумывается), а вторая часть на правду (случается, имело место в жизни). Отсюда все их многообразие.

Однако есть то, что мы можем назвать «детскими анекдотами» – тексты, часто довольно длинные для обычного анекдота, которые, во-первых, не претендуют на реальность, во-вторых, частыми персонажами их являются звери. Собственно данный вид анекдотов практически невозможно отделить от сказки о животных. По сути, это и есть сокращенные сказки о животных. Эти сказки-анекдоты не меняются годами, так как им не требуется приспосабливаться к реалиям, и родители часто слышат анекдоты, над которыми сами смеялись в детстве, от своих детей (причем у взрослых они, как правило, смех уже не вызывают).

Есть также исторические анекдоты, смешные рассказы об известных исторических деятелях, но они нам менее интересны, так как их аналогов в нашем сборнике смешных историй бамана не встречалось, так же, как и анекдотов о литературных или фольклорных персонажах.

В принципе об анекдоте сложно говорить как о едином жанре, а может быть это и не очень продуктивно. Скорее лучше употреблять по отношению к данным текстам понятие «форма», точнее «форма смешного», по крайней мере, изучая фольклор манден. В своей устной традиции все народы, так или иначе приходят к выделению особых форм смешных рассказов, шуток, собственно анекдотов. Для бамана и манинка в данном случае не важен жанр, в частности, определенные каноны, набор персонажей, сама традиция повествования, а важно отнесение данного текста к смешному, к юмору. У анекдотов нет и не было конкретного места и времени их рассказывания, хотя те анекдоты бамана, которые являются правопреемниками сказок (или и являются полноценными сказками), приняли на себя и их обычай функционирования: их иногда еще рассказывают вечером, или ночью, у костра, или просто собравшись

¹³ Приводится по: *Глинка К.* Теория юмора // Независимый Бостонский Альманах «Лебедь». 2004. № 391 [Электронный ресурс] // URL: . <http://lebed.com/2004/art3896.htm> (дата обращения: 01.03.2018).

во дворе (по свидетельствам информантов). Они еще не оторвались от своих корней. Встреченные мною тексты сказок и аналогичные сюжеты, уже отнесенные к смешным рассказам, отличаются лишь более оборванной концовкой у последних (кульминация, которая при понимании вызывает смех), тогда как у сказок всегда есть объяснение, а иногда и нравоучительный вывод.

Сказка, в отличие от анекдота, непременно должна быть абсолютно ясна¹⁴ и не должна быть реалистичной.

Значимость баманских «смешных историй» именно в том, что на наших глазах происходит становление, выделение формы анекдота, но сами эти истории анекдотами в полном смысле еще не являются. Анекдоты всегда причисляли в большей степени к городской культуре, а у бамана и манинка развитие городской культуры началось не так давно, и даже сейчас, даже в Конакри, столице Гвинеи, сам город как бы состоит из некоторого количества районов-деревень, большинство живет практически деревенским сообществом, соответственно культура не так сильно отличается от деревенской (как например, в европейских городах, или даже городах Нигерии). Тем не менее анекдотические истории манден можно условно подразделить на «городские» (современные анекдоты) и «детские» или «традиционные»¹⁵ – чаще имеющие сказочные корни или не отличающиеся кардинально от сказок.

«Традиционные» смешные истории более простые с точки зрения логики построения, всегда понятны, часто родственны сказкам о животных или бытовым. Схожие сюжеты можно найти и в сборниках сказок. В деревне и в детской среде рассказывались вымышленные истории, вышедшие из сказок, и байки, иногда нравоучительные, иногда основанные на парадоксе или глупости, в городской среде анекдот, скорее, тяготеет к краткой форме, он сродни афоризмам, конструируется более сложным способом, с большим количеством ассоциативных связей. «Городской» анекдот появляется позже «деревенского», являясь его следующей стадией развития, но функционируют они не последовательно, а одновременно, по крайней мере, в Африке. Деление на «традиционный» анекдот и «городской» в большей степени касается, однако не их регионов бытования, а происхождения и сюжета. Традиционный анекдот можно в большом количестве услышать и в городе (но часто он переходит в детский

¹⁴ Отдельно стоят сказки-загадки, которые как раз подразумевают или имеют вопрос в конце повествования, на который должны ответить слушатели.

¹⁵ Их аудитория не обязательно детская, может быть и деревенская, но они ближе к традиционному фольклору и проще для восприятия.

фольклор), а вот городской анекдот в деревне пока что вряд ли услышишь.

В сборнике есть истории, которые мы можем называть «традиционными» анекдотами, а можем и сказками, более того иногда даже этиологическими сказками. Часто такие сказки, как и почти все сказки о животных (о чужом мире), вызывают смех, так как в них высмеивают глупость, лень, жадность, трусость и другие отрицательные качества, которые не приветствуются в социуме, и большая часть таких сказок основана на хитрости, трюке, о которых во всех культурах рассказывают с юмором. Большинство таких сказок представляет определенную личностную модель выживания, чтобы выжить необходимы определенные качества, другие же качества мешают как выживанию, так и проживанию в социуме. Однако надо отметить, что анекдоты (или точнее сказки-анекдоты) с героями-животными составляют всего 10 процентов от встреченных нами смешных баманских историй, в большинстве же рассмотренных историй героями являются люди.

В качестве основного носителя отрицательного поведения в современных сказках с героями-животными чаще всего выступает гиена, которая олицетворяет глупость и жадность. Носителем положительных качеств чаще всего является заяц¹⁶. Интересно, что если сказок-анекдотов с персонажем гиены больше всего во встреченных нами историях, то заяц нигде не фигурировал. В данном случае можно предположить, что актуальность анекдотов и даже сказок-анекдотов предполагает реальное наличие данных персонажей, а как ни странно, основной персонаж манденских сказок – заяц, не водится в данном регионе, поэтому в качестве героев и антагонистов выступают лев, гиена, козел и др. Может, однако, быть и так, что поскольку заяц является основным носителем хитрости, а в анекдотах и в данных сказках-анекдотах акцентированы не хитрость, а находчивость, то заяц в этих историях неуместен.

Вот одна из таких историй из сборника, очевидно являющаяся этиологической сказкой:

Козлик и вода

Однажды Бог сообщил всем животным, что водных тварей он поместит в воду, и что все животные должны закрыть свои морды лапами. Пока Бог опускал их в воду, козленок решил схитрить и через щели между копыта-

¹⁶ При этом данные положительные качества не стоит оценивать с точки зрения морали, тем более европейской, положительные качества в данной модели поведения – те, что помогают выживать любой ценой, побеждать.

ми подглядеть за этим процессом. Почернело небо по воле Бога, и пошел дождь, чтобы они все оказались в воде. Крокодил, бегемот, водяная змея, рыбы и другие водяные твари, все они тут же оказались в воде. Когда козлик это увидел, он очень испугался, и как только все закончилось, козлик бросился наутек, чтобы кто-нибудь из них и его не схватил. И по сей день козлик отказывается приближаться к воде. Он даже отказывается пить неспокойную воду. И если он видит, как чернеет небо, когда он на привязи, то начинает до смерти бояться, потому что считает, что Бог снова будет помещать животных в воду. И поэтому козленок не соглашается, чтобы его мыли на берегу реки мальчишки. Вот откуда у козлика такая нелюбовь к воде.

В данном случае объяснено происхождение поведения коз у воды.

Если в сказках в качестве положительной модели Выживания представляют поведение хитреца, и хитрость, как и мудрость, являются основными положительными качествами, то в анекдотах, в отличие от сказки, обычно имеет место находчивость, а не собственно хитрость (важно отсутствие запланированности). В качестве отрицательных качеств, чьим носителем обычно является антагонист, выступают в первую очередь глупость, а также лень, трусость, жадность, желание получения собственной выгоды. При том, что существует большое количество осуждаемых человеческих качеств (например, для манден, основное такое качество – закрытость), именно вышеназванные качества используются для высмеивания. Очевидно, это происходит от того, что они проявляются при попытке получения человеком собственной выгоды, а вместо этого их носители часто попадают в проигрышную ситуацию; т.е. поведение, основанное на данных качествах, приводит к обратному результату, вызывая смех над несоответствием ожидаемого и произошедшего. В итоге все сводится к высмеиванию глупости. Высмеивание отрицательных качеств, принижает их и показывает несостоятельность поведения, основанного на них, так как оно оказывается в итоге невыгодным. Противоположные положительные качества в таких историях – это находчивость и остроумие.

Люди, носители данных качеств, в этих историях могут быть дополнительно маркированы по этническому признаку, конфессиональному, или возрастному. Герой может быть также вором, что соотносит эти истории со сказками о мошенниках и ворах. Истории о глупости, находчивости или неудаче могут быть одновременно историями об измене, историей о марабутах или этническим анекдотом.

Вот пример типичного анекдота. Героем является вор, при этом он не совершает никаких уловок и не использует хитрость, в центре

анекдота трусливый человек. Смех вызывает его поведение и его ответ, который в принципе можно назвать остроумным.

Недостойный человек

Однажды здоровенный вор залез в дом, в котором спали муж с женой. Обшарив весь дом, он не нашел ничего ценного. Собравшись уходить, он посветил фонариком на спящего мужчину. А тот и не спит! Свет фонарика упал на него, вор заметил, что трусливый мужчина быстренько спрятал голову под одеяло. Увидев это, вор презрительно хмыкнул: «Посмотрите на это ничтожество! Бууу, я тебя вижу!». А тот тут же отвечает, не вылезая из-под одеяла: «Не наговаривай на меня, я всегда так сплю!»

Так же, как и в других малых жанрах, среди смешных историй есть те, которые построены на смешных ответах (как глупых, так и остроумных или невпопад), или неправильном понимании сказанного, т.е. те, в основе которых языковой юмор. В данном случае необходимо понять каждое слово, так как от одного слова или его положения может поменяться весь смысл фразы. Чаще всего именно их тяжелее всего понять представителям других культур. Над такими анекдотами смеются и взрослые и дети... Кстати, именно дети и старики могут оказаться главными персонажами данных историй. Тогда в них будут скорее смеяться над *незнанием, непониманием или недопониманием*. Но более близки к городскому анекдоту будут истории, основанные на *недосказанности*, или когда при появлении одного или двух слов смысл происходящего меняется на противоположный. Можно сказать, что такие истории уже более сложные.

*Есть день у человека, человек есть у дня*¹⁷

Обеднел Маду, и решил он продать все свои вещи, которые у него были. Каждый день он все новые и новые свои вещи складывал в угол и в конце концов отправился с ними на рынок. Идет он и встречает своего друга. После того, как они поприветствовали друг друга, тот его спрашивает: «Ну, как сейчас-то поживаешь?» Маду отвечает: «Сейчас как раз иду всякие вещи (minɛnw) продавать!»

Друг говорит ему, что, мол, это очень хорошо, на что Маду ему тут же отвечает: «Да, это было бы очень хорошо, если бы это не были все мои вещи, что были в доме (sokɔnɔminɛnw)!»

Среди рассмотренных историй встречается большое количество историй с незамысловатым юмором про сумасшедших и глупцов, что характерно опять же и для других культур. Все они построены на несоответствии поведения героев нашим ожиданиям (часто нормам).

¹⁷ Необходимо отметить, что, как и у сказок, у смешных историй есть названия.

Игра сумасшедших

Это случилось в психбольнице, месте, где проходят лечение сумасшедшие. Однажды главный врач этой больницы собрал всех сумасшедших вместе, чтобы посмотреть, как они себя ведут и выписать тех, кому уже стало лучше. Он выкопал метровую яму и наполнил ее водой и велел всем помыться в ней. Сумасшедшие окружили яму. Когда врач велел кому-либо мыться, тот зажимал нос и прыгал в яму с водой. Некоторые из них натирали друг друга, плавая в этой яме. Другие падали в воду и брызгались ногами, воображая себя рыбами. Все сумасшедшие попрыгали в воду за исключением одного. Этот сумасшедший отказался заходить в воду. Он стоял в стороне и наблюдал. Врач остановился рядом с ним и спросил: «Эй, а ты почему не моешься?» Сумасшедший ответил ему: «Что я сумасшедший? Нет, я не сошел с ума! Я не прыгаю в воду, потому что неизвестно, вдруг там есть крокодилы или бегемоты!»

Разумеется и у бамана есть анекдоты на этнические темы, где главными действующими лицами выступают как баманец, так и представитель другого этноса: чаще это фульбе, но может быть сосо и бозо. В смешных историях, родственных сказкам, главными действующими лицами могут выступать фульбе и гиена, но именно наличие этнической принадлежности у главного действующего персонажа делает эту историю не просто сказкой, а сказкой-анекдотом, так как мы смеемся уже над стереотипом, над тем, что, по нашим представлениям, это качество присуще всему этносу. Некоторые из этих историй почти полностью соответствует сказкам о своем мире, о людях, глупцах и хитрецах, людях с определенными пороками, только носителями данных пороков будут представители определенного этноса, такие истории являются отличным материалом для изучения этнических стереотипов. Интересно, что хотя абсолютно все информанты (манинка в Гвинее) утверждали, что у них не может быть отрицательного отношения к целому этносу, и говорить об это не принято и не хорошо, таких историй, однако, довольно много.

Некоторые анекдоты являются даже не историей, а высказыванием, смысл которого сокрыт в знании этих самых стереотипов. Я, например, слышала такой: *«Вы слышали? Говорят: «Фульбе выпрыгнул из окна многоэтажного дома!!»* Не баманцу тяжело понять, в чем здесь ирония! В данном случае высмеивается огромное себялюбие у фульбе (по представлению бамана). Как мне объяснили: «Фульбе настолько себя обожают, что мысль о самоубийстве для них просто невозможна!»

Качества, высмеиваемые у фульбе, – заносчивость, желание перехитрить других, которое оборачивается нередко тем, что он

перехитрит сам себя, вечная суетливость, невозможность сидеть на одном месте.

Есть также среди встреченных нами этнических анекдотов анекдоты про бозо или сонинке, они были более примитивны и основывались только на глупости и несоответствии.

Немного посмеемся

Как-то раз один сонинке отправился на рынок. Он прихватил с собой сухой кускус и сахар. На берегу речки он проголодался. Захотел смочить сухой кускус, но у него не оказалось под рукой калebasы. Он тут же посмотрел на речку и высыпал в нее весь сахар, перемешав воду так, чтобы сахар растворился. Затем он вытащил сухой кускус и тоже высыпал его в прямо в воду. Он попробовал его, но сахара в нем совсем не чувствовалось. Он сказал: «Если бы знал, то взял бы больше сахара».

При том, что данный анекдот или смешной рассказ является этническим, он достаточно примитивен, так как основан на глупости. В таких рассказах герой легко заменим, чего не скажешь, например, об анекдоте «фульбе выпрыгнул из окна многоэтажки».

Так мы видим, что большая часть смешных сюжетов традиционных историй вполне «герое заменяемы», эти истории, как правило, не могут относиться к полноценным анекдотам, скорее будут смешными сказками или байками, тогда как в полноценных анекдотах герои типичны, чаще всего их заменить невозможно без потери части смысла.

Отметим еще одну особенность в баманских смешных историях: во многих из них герои имеют имена собственные и/или джаму (клановые или хвалебные имена), что скорее роднит их опять же с байками, привносит большую реалистичность. Изначально я предполагала возможность наличия стереотипов джаму (клановых имен), однако их не оказалось, наличие имен было выбрано произвольно и основная функция данного хода — именно придание достоверности рассказу как дополнительная связь с реальностью.

Среди смешных историй бамана есть достаточно много таких, в которых фигурируют увечные люди, калеки, и именно их увечность является в сюжете значимой (но вовсе не обязательно источником смешного). Также источником смешного часто выступают семейные отношения, в которых всегда есть место неожиданным ситуациям и неправильному поведению. Особенно часто можно встретить мотив прелюбодеяний, так как он предполагает часто использование уловок и находчивости, дабы избежать наказания.

В отличие от сказок анекдот обязательно оставит недосказанным основной смысл шутки, заставляя слушателей самостоятельно додумывать или делать вывод, который и приводит к смеху.

Данные истории в принципе можно ранжировать по степени сложности понимания. Сказки-анекдоты, истории про сумасшедших, истории с путаницей в словах и высказываниях (про детей и стариков) являются более простыми и доступными для понимания и взрослых, и детей. Часто именно такие истории и становятся так называемыми детскими анекдотами, потому что детям понятны образы, которые используются в таких историях; подобные анекдоты можно услышать и у нас в детской среде. К более простым текстам будет относиться большинство обычных историй, основанных на высмеивании глупости. Истории полусказки, о марабутах, представителях других этносов, основанные на глупости, немного сложнее для восприятия. Они практически идентичны предыдущим, но маркирование конфессиональной или этнической принадлежности представляет дополнительную логическую связь, в которой задействованы ассоциации.

К наиболее сложным историям, которые и являются полноценными анекдотами, будут относиться истории со сложными связями, с большой степенью недосказанности, которые требуют обязательного включения логических способностей и знания стереотипов и реалий. В них смех вызывает именно то, что собственно в истории не объясняется, но подразумевается. Когда слушатель понимает смысл анекдота, он начинает смеяться. В данном случае задействованы механизмы восприятия более сложных ассоциаций и метафор.

Для понимания разновидностей смешных историй рассмотрим, как происходит развитие чувства юмора у человека:

1. От 0 до 3 лет – восприятие «физиологического юмора».
2. От 3 до 10 лет – восприятие уже не только «физиологического юмора», но и смыслового.
3. От 10 до 16 лет – понимание и генерирование юмора, рассказывание анекдотов, афоризмов, проявление иронии в речи, создание комичных ситуаций.
4. От 16 и старше – умение создавать метафоры, находить смешные аналогии, придумывать шутки. Умение подметить и озвучить смешное в жизни с помощью ассоциаций, по аналогии¹⁸.

¹⁸ См.: Пичугин В. «Как развивается чувство юмора у детей» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nplife.ru/> (дата обращения: 01.03.2018).

У человека последовательно развиваются и доминируют три типа мышления, что и определяет, в частности, стадии восприятия юмора: наглядно-действенное, наглядно-образное и словесно-логическое мышление. Два последних соответствуют и различным видам анекдотов. Есть анекдоты (те, что мы называем «детскими»), которые соответствуют наглядно-образному типу мышления. Они построены на комических ситуациях, представляют собой примеры глупости, путаницы, ошибок. Для этого вида характерна опора на образы предметов, на представления об их свойствах. Другие анекдоты соответствуют словесно-логическому типу мышления¹⁹, это истории, построенные на языковых ошибках, разночтении, омонимии и т.д.; а также те, что основаны на различных несоответствиях в логике действий, на находчивости и остроумии и требуют задействования у слушателя более сложных логических цепей, ассоциаций, понятий и т.д.

Смешные истории манден ничем в данном смысле не отличаются от смешных историй других народов, отметим, что из зафиксированных вариантов комические истории, основанные на глупости, превалируют над теми, что основаны на остроумии, т.е. больше простых историй, не требующих включения сложных ассоциативных и логических связей. Что, однако, не является показателем, так как истории, относящиеся ко второму типу, просто не зафиксированы, поскольку бытуют чаще в городах, где мало кто записывает их и, скорее всего, бытуют на французском языке, поскольку их среда бытования относится к образованному классу.

Объединяет все эти различные истории две вещи – малая форма повествования и их коммуникативная увеселительная функция (при том, что у них есть и иные функции), которая собственно и маркирована в их названии или названии рубрики газеты «Давайте посмеемся». Все эти истории, на наш взгляд, все-таки не образуют единого жанра, впрочем, если обратиться к языку бамана, то станет понятно, что и сами носители не разделяют категорически не только анекдоты, сказки и былички, но и загадки, и даже пословицы, акцентируя скорее краткую форму таких историй. Как уже упоминалось, носители иногда называли смешные истории – *ntalen* или *nsiirin*.

Анекдоты развивают у человека «чувства юмора» и соответственно участвуют в развитии более сложных процессов мышления. Преобладающее большинство теоретиков утверждает, что комизм

¹⁹ Словесно-логическое мышление – вид мышления, осуществляемый при помощи логических операций с понятиями.

обуславливается противоречием между формой и содержанием, видимостью и сущностью и т.д.

Общую форму теории комического В.Я. Пропп выразил так: «...у смеющегося имеются некоторые представления о должном, моральном, правильном, или, вернее, некоторый совершенно бессознательный инстинкт того, что с точки зрения требований морали или даже просто здоровой человеческой природы понимается как должное и правильное. <...> это инстинкт должного... Второе условие для возникновения смеха есть наблюдение, что в окружающем нас мире есть нечто, что противоречит этому заложенному в нас инстинкту должного, не соответствует ему. Короче говоря, смех вызван наблюдением некоторых недостатков в мире человеческого обихода.

Противоречие между этими двумя началами есть основное условие, основная почва для возникновения комизма и вызываемого им смеха. <...> открытие недостатков окружающих нас людей и другие подобные же открытия только тогда приводят к смеху, когда они неожиданны»²⁰.

А.Д. Кошелев выразил схожую мысль в своей статье «О сущности комического и природе смеха (когнитивный подход)»: «В основе комического лежит бессознательное умозаключение, которое вступает в противоречие с сознательным умозаключением»²¹ (в данном случае, представленном в анекдоте). Таким образом, для понимания того или иного смешного рассказа, анекдота необходимо некоторое определенное бессознательное умозаключение, которое должно войти в противоречие с анекдотом. Если такого нет или оно не противоречит услышанному, смеха анекдот не вызовет, поэтому многие анекдоты часто не понятны детям или представителям иной культуры. О сложности восприятия юмора хорошо сказал Кен Уиллис: «Поскольку юмор является таким сложным культурным феноменом, он требует широкого и всеобъемлющего мировоззрения»²².

Изучение смешных баманских историй – это не только первый шаг в изучении анекдотов как формы устной традиции, но и возмож-

²⁰ *Пропп В.Я.* Проблемы комизма и смеха. [Электронный ресурс] URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%9F/propp-vladimir/problemi-komizma-i-smeha#> (дата обращения: 11.02.2018).

²¹ *Кошелев А.Д.* О сущности комического и природе смеха (когнитивный подход)// Вопросы философии. [Электронный ресурс] URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task (дата обращения: 25.02.2018).

²² *Willis Ken.* Making Sense of Humour: Some Pragmatic And Political Aspects. [Электронный ресурс] URL: <http://pragmaticshumour.net/makingsenseofhumour/index.htm> (дата обращения: 21.02.2018)

ность в большей степени приблизиться к пониманию мировоззрения манден и их восприятия смешного.

Список литературы

1. *Dunbiya Siyaka & Sangare Bakari*. An ka yele dɔɔnin. Bamako: Jamana, 1996.
2. Kibaru. Bamako, 1972-1995. [Электронный ресурс] URL: <http://cormand.huma-num.fr/biblio/periodiques.jsp> (дата обращения: 21.05.2017).
3. *Dumestre G*. Dictionnaire bambara-français: suivi d'un index abrégé français-bambara. Mali, 2011.
4. Народные знания. Фольклор. Народное искусство: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4 / Отв. ред. Б.Н. Путилов, Г. Штробах. М., 1991.
5. *Пермяков Г.Л.* От поговорки до сказки. М., 1970.
6. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1–4: Т. 1. М., 1994.
7. *Пронн В.Я.* Поэтика фольклора. М., 1998.
8. *Глинка, К.* Теория юмора. Независимый Бостонский Альманах «Лебедь» – 2004. № 391. [Электронный ресурс] URL: <http://lebed.com/2004/art3896.htm> (дата обращения: 01.03.2018).
9. *Пичугин В.* «Как развивается чувство юмора у детей». [Электронный ресурс] URL: <http://www.nlplife.ru/> (дата обращения: 01.03.2018).
10. *Пронн В.Я.* Проблемы комизма и смеха. [Электронный ресурс] URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%9F/propp-vladimir/problemi-komizma-i-smeha#> (дата обращения: 11.02.2018).
11. *Кошелев А.Д.* О сущности комического и природе смеха (когнитивный подход) // Вопросы философии. [Электронный ресурс] URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task (дата обращения: 25.02.2018).
12. *Willis Ken*. Making Sense of Humour: Some Pragmatic And Political Aspects. [Электронный ресурс] URL: <http://pragmatics humour.net/makingsenseofhumour/index.htm> (дата обращения: 21.02.2018).

Olga Yu. Zavyalova

TO THE PROBLEM OF DETERMINING THE GENRE OF AN ANECDOTE IN MANDEN

Saint Petersburg State University

7/9 Universitetskaja naberezhnaja, St. Petersburg, 199034

This article describes the possibility of distinguishing the genre of the anecdote in Manden oral tradition and the specificity of the texts associated with the anecdote in bamana. In bamana and Maninka languages there is no special term for anecdotes, most often the words “joke” or “funny story” are used. The significance of bamana “funny stories” is in fact that the anecdote genre’s formation is taking place before our eyes. But so far, among these stories one can find full-fledged anecdotes as well as a large number of simple stories, from the point of view of the logic of their constructing, related to tales about animals or fools. *First and foremost*, such qualities as stupidity, laziness, cowardice, greed, and desire to gain one’s own profit are ridiculed.

There are anecdotes that correspond to a visual-figurative type of thinking. They are based on comic situations, and represent the examples of stupidity, confu-

sion, mistakes. Other anecdotes correspond to a verbal-logical type of thinking, the stories based on language errors, misreading, homonymy, etc.; as well as those that are based on various inconsistencies in the logic of action, on resourcefulness and wit and require the use of more complex logical chains, associations, concepts, etc. by the listener.

Key words: anecdote; oral tradition; Manden peoples.

About the author: *Olga Yu. Zavyalova* – Ph.D., Associate professor, Department of African Studies, Faculty of Asian and African Studies, Saint Petersburg State University (e-mail: jontan@mail.ru).

References

1. Dunbiya Siyaka & Sangare Bakari. *An ka yeŋe dɔɔnin*. Bamako: Jamana, 1996.
2. *Kibaru*. Bamako, 1972–1995. [Electronic source]. URL: <http://cormand.huma-num.fr/biblio/periodiques.jsp> (accessed: 21.05.2017).
3. Dumestre G. *Dictionnaire bambara-français: suivi d'un index abrégé français-bambara*. Mali: Karthala, 2011.
4. *Narodnye znaniya. Fol'klor. Narodnoe iskusstvo: Svod jetnograficheskikh ponjatij i terminov*. [Folk knowledges. Folklore. Folk art: Codex of ethnographic concepts and terms.] Vyp. 4. Otv. red. Boris Nikolaevich Putilov, G. Shtrobah . Moscow: Nauka, 1991 .
5. Permyakov G.L. *Ot pogovorki do skazki*. [From proverbs to the fairy tale] Moscow: Nauka, 1970.
6. Dal' V.I. *Tolkovyy slovar' zhivogo velikoruskogo jazyka* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language]: T.1–4: T.1. Moscow: Progress, 1994.
7. Propp V.Ja. *Pojetika fol'klora* [Poetics of folklore]. Moscow: Labirint, 1998.
8. Glinka, K. *Teorija jumora*. [Theory of Humor] Nezavisimyj Bostonskij Al'manah «Lebed'» – 2004. – № 391.
9. Pichugin V. «*Kak razvivaetsja chuvstvo jumora u detej*» [“How a sense of humor is developing in children”] [Electronic source]. URL: <http://www.nplife.ru/> (accessed: 01.03.2018).
10. Propp V.Ja. *Problemy komizma i smeħa* [The problems of comic and laugh] [Electronic source]. URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%9F/propp-vladimir/problemi-komizma-i-smeħa#> (accessed: 11.02.2018)
11. Koshelev A.D. *O sushhnosti komicheskogo i prirode smeħa (kognitivnyj podhod)* [On the essence of comic and the nature of laugh (cognitive approach)]. Voprosy filosofii. [Electronic source]. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task. (accessed: 25.02.2018)
12. Willis Ken. *Making Sense of Humour: Some Pragmatic And Political Aspects*. [Electronic source] URL: <http://pragmaticshumour.net/makingsenseofhumour/index.htm> (accessed: 21.02.2018).

Л. Ю. Хронопуло

СИМВОЛИКА ЦИКЛА НОВЕЛЛ «ДЕСЯТЬ НОЧЕЙ ГРЁЗ» НАЦУМЭ СОСЭКИ

*Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования «Санкт-Петербургский
государственный университет»
199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7–9*

В статье рассматривается ряд символов, при помощи которых выстроен мир фантазий, представленный в снах главного героя цикла коротких новелл «Десять ночей грёз» известного японского писателя Нацумэ Сосэки; также анализируются основные мотивы рассматриваемого цикла новелл: 1) борьба с собой – столкновение с собственным «я»; 2) притчи на религиозные и философские темы; 3) испытание любви смертью. Обнаруживается, что в данном цикле новелл писатель использует следующие символы и приемы: 1) числовая символика (использование числа «сто» в четырех новеллах, обращение к символике числа «семь» в двух новеллах); 2) буддийская и синтоистская символика – в трех новеллах; 3) зооморфная символика – в одной новелле; 4) символика растений – в одной новелле; 5) аллюзии на образы из произведений японской и мировой литературы и фольклора – в трех новеллах.

Ключевые слова: Нацумэ Сосэки; художественный метод; сон; мотивы; символы; аллюзии.

Цикл «Десять ночей грёз»¹ написан знаменитым японским писателем Нацумэ Сосэки (1867–1916) и состоит из десяти коротких новелл. Цикл был создан в 1908 г., на начальном этапе заимствования из Европы модернистских приемов и принципов построения художественного произведения, о чем пишут, например, японские литературоведы Симидзу Такаёси² и Кавахара Харуки³. Сон является новаторской техникой в творчестве Нацумэ; писатель использует образы не только японского фольклора, но и мировой литературы. Монография «Толкование сновидений» З. Фрейда была переведена на

Хронопуло Лиала Юрьевна – доцент кафедры японоведения Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (e-mail: khronopulo@gmail.com).

¹ *Natsume Sōseki. Yume Jūya* // Natsume Sōseki. Bunchō; Yume Jūya. Tokyo: Shinchōsha, 2016. P. 30–63.

² *Shimizu Takayoshi. Sōseki “Yume Jūya” tansaku*. Tokyo: Kanrin Shobō, 2015. 114 p.

³ *Kawahara Haruki. Sōseki bungaku-no shiten kōzō – “Yume Jūya”-wo jiku-to shite* // Miuse Daigaku nihongogaku bungaku 27, 2016-06. P. 53–63.

японский язык только в 1930 г. – но, по мнению исследовательницы Ниидзэки Кимико, не исключено, что Нацумэ, который находился в командировке в Англии в начале 1900-х годов, ознакомился с работой на английском языке и вдохновился ею⁴. В западном и отечественном японоведении отсутствуют работы, посвященные рассматриваемому циклу новелл; тем не менее на основании ряда работ японских литературоведов можно сделать вывод, что мир фантазий, представленный в снах главного героя цикла «Десять ночей грез», выстроен при помощи определенных символических образов⁵.

Первый и пятый сны – сны о смерти, разлучающей двух влюбленных при мистических обстоятельствах. В первом сне главный герой после смерти возлюбленной совершает путешествие длиной в сто лет через пространство и время, ожидая возможности встретиться с ней вновь, как она обещала перед смертью, – и через сто лет девушка возрождается в образе белой лилии, традиционного символа вечной и чистой любви. Здесь впервые появляется число «сто» как символ бесконечности, вечности, на что обращают внимание японские исследователи⁶.

Пятый сон также о любви: смерть приходит к герою в виде воинственного генерала вражеской армии, а любовь – в виде прекрасной всадницы, конь которой навечно впечатывает в скалу следы от копыт, символизируя тем самым любовь, которую не в силах уничтожить время. Главный герой осознает, что история как конкретные отрезки времени, прошлое и будущее, есть творение зла. Его армия проиграла битву, и перед казнью он просит генерала вражеской армии дать ему возможность в последний раз встретиться с возлюбленной. Генерал заявляет, что если до первого крика петуха девушка не явится проститься, герой будет казнен. Зато если явится – для героя есть надежда на спасение, что предприимчивая красавица сможет вызволить его из плена. Всю ночь герой ждет и вот наконец вдалеке видит возлюбленную, несущуюся к нему с распущенными развевающимися волосами, верхом на лошади без седла и стремени, – образ

⁴ Niizeki Kimiko. “Yume Jūya”-no hassōgen // Sōseki-no bijutsuai suiri nōto. Tokyo, 1998. P. 11–22.

⁵ Об этом см., например: Yoshikawa Yasuhisa. Yume-no shohō – “Yume Jūya”-no shinkyū // Sōseki ron – kagi aruiwa yume-no shohō. Tokyo, 1994. P. 87–115.

⁶ Matsumoto Kikuyo. “Yume Jūya” Daiichiya // Nihon bungaku № 6 (8), 1987-08-10. P. 64–68; Fukuta Kanemitsu. “Yume Jūya”-no “Daiichiya”-ni tsuite // Nagoya joshi daigaku kiyō, № 25, 1979-03-15. P. 231–241; Toda Yumi. Sōseki “Yume Jūya” kō – “Daiichiya”-no shisasuru mono // Seinanjo Gakuin Daigaku kiyō, № 17, 2011. P. 127–134; Nanae Chiko. “Yume Jūya” “Daiichiya”-ni okeru metafā-no konō // Meiji Daigaku nihon bungaku, № 23, 1995-06-30. P. 24–32.

неистойой и пылкой любви. Услышав пронзительный крик петуха, лошадь резко затормозила; возлюбленная сорвалась в пропасть на глазах героя, не успев к нему; сон заканчивается за секунду до убийства героя генералом. Но перед смертью – или пробуждением – сновидец успевает осознать, что на самом деле его обманули: петушиный крик издала злая ведьма из древних японских легенд, Небесная Дева, Ама-но Сагумэ, вечный враг всех влюбленных, подстраивающая им козни. Как указывает Натори Такудзи, характерная черта образа Ама-но Сагумэ – это обман, злые сплетни, которым верят пребывающие в плену страсти простаки⁷; девушка, поверившая в реальность петушиного крика ведьмы, не успела в благоприятное время на последнее свидание к возлюбленному, и они оба погибли из-за ее доверчивости. Она попала в плен обмана; так же и он оказался пленен из-за того, что был слишком самозабвенен в бою и, забыв о всякой осторожности, сражался за свою возлюбленную, все его мысли были только о ней. Сон метафорично повествует о том, что слишком пылко влюбленных нетрудно перехитрить и разлучить, если они находятся в плену иллюзий.

Образы второго сна навеяны опытом пребывания Нацумэ в дзэн-буддийском монастыре в Камакура, где в молодости он пытался усмирить зов плоти аскетизмом. Это случилось летом 1894 г., в монастыре Энгакудзи в Камакура, куда Нацумэ Сосэки отправился медитировать под руководством известного монаха школы, или секты Риндзай по имени Соэн Сяку (1860–1919), он прославился тем, что был первым, кто проповедовал дзэн в США⁸. Герой осознает, что даже буддийские практики не помогают человеку в агрессивном состоянии достичь просветления. Сновидец зрит себя в образе самурая, которого буруевает агрессия; настоятель храма насмехается над ним и говорит, что грозному самураю никогда не достичь просветления. Пытаясь достичь умиротворенной отрешенности и войти в состояние «разума Будды», самурай не достигает цели и только приходит в еще большую ярость; его агрессия возрастает, внутри все клочечет, и, хотя он должен выйти в состояние покоя и созерцательной отрешенности, его рука постоянно нащупывает кинжал в красных ножнах, висающий у него на поясе – это фаллический символ, напоминающий о неудаче самого писателя побороть зов

⁷ *Natori Takuji*. Sōseki “Yume Jūya”-no yume taiken to imēji keiretsu-no tokuchō – shujinkō-no shisei, tōjō jimbutsu, mochifu-no tenkai-kara // Kyōto Bunkyo Daigaku kiyō, № 3, 2011-03-31. P. 31–44.

⁸ *Uno Kenji*. Natsume Sōseki “Yume Jūya”-no nazo: Sōseki-no jinseikan-wo tōshite // Hijiyama Daigaku kenkyū kiyō, № 6, 2000-03. P. 1–18.

плоти с помощью практик дзэн-буддизма; самураю никак не удастся усмирить клокочущую внутри ярость с помощью медитации – так же, как сам Нацумэ, по его признаниям, не мог усмирить свою природу и вынужден был с позором покинуть монастырь, признав, что у него ничего не получилось. Самурай же поклялся убить настоятеля, если войти в просветленное состояние *сатори* удастся; либо убить себя, если ничего не выйдет. К условленному сроку самурай так и не смог постичь дзэн, и сон заканчивается за секунду до его самоубийства: смерть самурая, по Нацумэ, – это гибель в пучине страстей, из которой так и не удалось выбраться.

Этот сон – не единственное произведение, навеянное неудачей писателя постичь философию дзэн в монастыре Энгакудзи: так, через два года после выхода цикла новелл «Десять ночей грез» увидел свет известный роман Нацумэ Сосэки «Врата»⁹, главный герой которого Сасукэ (его имя созвучно имени самого писателя Сосэки) описывает ворота храма Энгакудзи как нечто недоступное, потому что, образно говоря, он не смог пройти трех врат просветления, чтобы достичь нирваны. Здесь имеются в виду врата трех освобождений *сангэдацумон*: пустоты (*ку:гэдацумон* или *ку:мон*), бесформенности или свободы от мыслей (*мусо:гэдацумон* или *мусо:мон*) и бездействия, или свободы от желаний (*мугангэдацумон* или *мусакумон*). Как можно вообще постичь логически, что такое пустота? Можно ли освободить свой ум от гнетущих мыслей, а тело – от желаний, и отказаться от логики, как того требует настоятель? – одинаково терзают себя сомнениями обе героя: и самурай из второго сна, и Сасукэ из романа «Врата», страдая от скудной диеты, бессонницы и необходимости смирения. В итоге Сасукэ покинул данный монастырь в разочаровании, как и сам Нацумэ Сосэки, а самурай из второго сна и вовсе покончил с собой от бессильной ярости. Дзэн, представленный не как умиротворяющая философия, унимающая боль и гнев, способная привести человека к равновесию чувств и мыслей, а как путь, который лишь способен раздражить, разъярить еще больше, – это взгляд Нацумэ на дзэн-буддизм.

Третий сон, по мнению Икэмацу Наоко, содержит аллюзию на поэму «Лесной царь» Иоганна Вольфганга фон Гёте¹⁰. Слепое дитя, которое главный герой несет на спине, говорит: «Сегодня ровно

⁹ *Нацумэ Сосэки*. Сансиро // Нацумэ Сосэки. Сансиро. Затем. Врата. М., 1973. С. 23–188.

¹⁰ *Ikematsu Naoko*. From “Ten Nights’ Dreams” – Three Dreams of Sōseki // Bulletin of Nagasaki Wesleyan Junior College, № 14, 1991-03-01. P. 99–110.

сто лет с того дня, как ты убил меня»¹¹, – в этом сне второй раз в цикле новелл появляется число «сто» как отсылка к неизмеримой вечности. Ряд японских культурологов указывают на то, что сон подразумевает: поступки человека могут находить отражение в судьбе последующих поколений, даже если были совершены не в отношении собственных детей¹². В качестве доказательства подобной интерпретации можно привести тот факт, что в конце новеллы ребенок из сна превращается в статую бодхисаттвы Дзидзо – покровителя детей, символизируя будущее, на которое оказывают решающее влияние поступки главного героя: герой вспоминает, что сто лет назад убил слепца, и вот теперь вся тяжесть вины за судьбу поколений, на которые оказало влияние это убийство, легла на его плечи, и он несет этот груз.

Четвертый сон показывает разочарование ребенка, которого обманывает фокусник. Старик скручивает полотенца – тряпки – в жгуты и уверяет, что вот сейчас они превратятся в змей; другие мальчишки быстро раскусили обман, но сновидец долго еще бежал за стариком в надежде, что его обещание будет выполнено и чудо произойдет. Змея, с участием которой проводится фокус, символизирует искушения и соблазны взрослой жизни; и те оказываются обманом, хотя влекут мальчика, манят его за собой, как манит взрослая жизнь, где многое оказывается не так, как он представлял в детстве, чудес не происходит. В конце концов, на глазах ребенка старик-фокусник зашел в воду, пытаясь перейти на другую сторону реки, и не вышел оттуда; Масуока Цутому пишет, что река со скрытыми впадинами и воронками символизирует водоворот жизни, который безвозвратно затягивает взрослых¹³.

Шестой сон представляет собой притчу о великом скульпторе XIII в. по имени Ункэй. К великому удивлению героя и окружающих его в сновидении людей, его увидели за работой по вырезанию фигур стражей из дерева не в XIII в., когда он жил, а в начале века

¹¹ *Natsume Sōseki. Yume Jūya* // Natsume Sōseki. Bunchō; Yume Jūya. Tokyo: Shinchōsha, 2016. P. 40.

¹² *Oya Satoshi. Natsume Sōseki “Daisan’ya” – “Monogatari” saikō* – Hyakunen-no konotēshon // *Nihon bungaku*, № 58 (8), 2009-08-10. P. 55–65; Ida Nozomu. Natsume Sōseki “Yume Jūya” “Daisan’ya” ron: yume-ga akasu naibu-no yami // *Kwansei Gakuin Daigaku, Nihon bungaku kenkyū*, № 16, 2005-01. P. 19–27; Imanishi Kan’ichi. Natsume Sōseki “Yume Jūya” “Daisan’ya”-no bungei kōzō // *Nishogakusha Daigaku*, № 73, 2004-10-10. P. 29–38.

¹³ *Masuoka Tsutomu. “Michinaru mono”-ni tsuite-no rinshō shinrigakuteki kōsatsu* – Natsume Sōseki “Yume Jūya” “Daiyon’ya” kō // *Komazawa joshi daigaku kenkyū kiyō*, № 19, 2012-12-25. P. 109–119.

XX. По-видимому, мастер Ункэй, начав работу над своими знаменитыми деревянными статуями стражей прихрамовой территории еще в эпоху Камакура (1185–1333), сам того не замечая, перешагнул из Камакура в эпоху Мэйдзи (1868–1912), где продолжил самозабвенную работу. Этот перенос мастера из одной эпохи в другую символизирует, что его искусство перешагнуло границы времени. Цикл новелл «Десять ночей грез» был создан в 1908 г. – как раз в эпоху Мэйдзи. Главный герой, сновидец, альтер-эго и современник Нацумэ Сосэки, узнал философию скульптора, достигшего вершин мастерства: нужно лишь убрать от дерева все лишнее, чтобы получились такие прекрасные статуи – подобно тому, как камень, зарытый в землю, постепенно высвобождают из земли. Герой попытался сам вырезать из дерева статуи, но у него ничего не вышло. С разочарованием герой обнаруживает: «Внутри моих бревен стражей не оказалось»¹⁴. Согласно интерпретации Икэмацу Наоко, в притче изображена эпоха Мэйдзи, ориентированная на восприятие европейской культуры и на знакомство со странами Запада, их искусством, литературой, политической и экономической ситуацией и т.д.; ничего традиционного эпоха Мэйдзи не несла, Японию больше интересовал Запад, поэтому в отношении традиционных искусств бревна, образно говоря, были «пустыми»¹⁵. При этом Нацумэ Сосэки, сам с 1900 по 1903 г. находившийся на стажировке в Англии и обеспокоенный охватившей Японию европейской модой, считает, что традиционные японские искусства также не следует забывать и отречься от них как от несоответствующих духу нового времени.

Корабль в седьмом сне, согласно трактовке исследовательницы Сэкия Юмико, символизирует жизнь¹⁶; куда он плывет (т.е. будущее) – неизвестно, и это пугает главного героя настолько, что он решает прыгнуть с палубы, совершив самоубийство. Другие пассажиры, которых он встречает на корабле и на которых надеется, являются метафорой богов, к которым безрезультатно обращаются с мольбой о помощи в надежде, что во всем происходящем есть смысл. Также сон показывает раскаяние самоубийцы: уже летя головой вниз, герой сожалеет и желает плыть дальше, пусть даже будущее туманно и направление неизвестно; но ничего уже не изменить. Семь

¹⁴ *Natsume Sōseki. Yume Jūya* // Natsume Sōseki. Bunchō; Yume Jūya. Tokyo: Shinchōsha, 2016. P. 50.

¹⁵ *Ikematsu Naoko*. From “Ten Nights’ Dreams” Part II – Another Three Dreams of Sōseki // *Bulletin of Nagasaki Wesleyan Junior College*, № 15, 1992-03-01. P. 138–150.

¹⁶ *Sekiya Yumiko*. “Yume Jūya”-no kōzō – ishiki-no gūwa // *Nihon bungaku*, № 47 (6), 1998-06-10. P. 15–26.

пассажиров, к которым безуспешно обращается за помощью герой, аллегорически представляют так называемых семь богов счастья, т.е. семь божеств, приносящих удачу, согласно синтоизму; кроме того, в седьмом сне упоминается сияющее в небе над морем «созвездие Семи сестер» (известное науке как звездное скопление Плеяды).

Парикмахерская в восьмом сне также является метафорой жизни, в которой главный герой чувствует себя потерянным и беспомощным в руках бессловесного парикмахера, самостоятельно решающего, что и как с героем делать, хотя сновидец лишь просил его подкрутить ему усы. Акацука Юко указывает, что, возможно, это образ бога, или судьбы, в руках которой чувствуешь себя игрушкой¹⁷. При этом постепенно героем овладевает расслабленное состояние, сидеть в кресле и доверяться парикмахеру оказывается приятно, хотя и несколько тревожно; в зеркале, напротив которого он сидит, отражается входная дверь в парикмахерскую, и он наблюдает людей, проходящих мимо. Томита Юко отмечает, что помимо людей, среди которых встречаются героини некоторых других новелл данного цикла, он видит и разные образы бога, или судьбы: бог предстает и в виде продавца рыбок, и в образе кассирши в парикмахерской¹⁸. Продавец торгует разноцветными рыбками; то есть здесь бог предстает как раздатчик разных судеб, и на красоту и многоцветье судьбы способен повлиять сам человек – в зависимости от того, чем он готов заплатить. Это отличает бога-продавца от бога-парикмахера, который угрюмо решает все сам, не советуясь со своим клиентом; да тот и рад плыть по течению. В то время как вокруг продавца рыбок суeta, все отталкивают друг друга и суют ему деньги, выбирая рыбок. Сам же продавец остается совершенно невозмутимым и только предоставляет людям выбранную рыбку (аллегория: как бог – выбранную долю), никак не участвуя в их выборе, не советуя, не помогая и не подсказывая. В этой новелле в третий раз в цикле «Десять ночей грез» появляется число «сто» как символ вечности: в руках у кассирши для всех клиентов парикмахерской оказывается одинаковое количество купюр на сдачу – сто купюр (по десять йен), что символизирует общность людей при всей разнице в их судьбах.

Девятый сон – легенда о любящей жене, которая сто раз вознесла молитвы синтоистским богам о муже, пропавшем без вести, число «сто» появляется в цикле новелл здесь в четвертый раз как символ

¹⁷ Akatsuka Yūko. “Yume Jūya”-ni okeru futatsu-no sekai: “Daihachiya”-wo chūshin-ni // Hyōgo Kyōiku Daigaku kindai bungaku zasshi, № 16, 2005-01. P. 19–27.

¹⁸ Tomita Yūko. Natsume Sōseki “Yume Jūya” ron // Fukuoka Joshi Daigaku, № 39, 1994-03-31. P. 31–42.

бесконечности; но молитвы женщины остались без ответа, и муж пал от руки *ронина* – деклассированного самурая. В данном случае снова можно усмотреть образ бога, который не поможет, сколько к нему ни взывай; японские ученые сходятся во мнении, что в данном сне показана бесполезность религии, невозможность положиться на бога, тревожность, как и во втором сне у героя в монастыре, седьмом сне – на корабле, и в восьмом сне – в парикмахерской¹⁹.

Десятый сон, как отмечает Оти Эцуко, представляет собой аллюзию на ряд японских сказок и буддийских легенд *эцува*²⁰: это притча о красивом юноше по имени Сётаро, который все время отдавал разглядыванию женщин, отказываясь работать; воздаяние настигло его в виде атаки множества свиней, от которых он отбивался в течение семи дней и в конце концов сорвался в пропасть. Семь дней борьбы могут выступать в данной новелле символом длительности, истощенности – поскольку магическая семерка в культурах различных народов мира имела значение максимума, предела, полноты. Жизнь представлена в этой притче как цепь бессмысленных поступков и бесперспективной борьбы, в результате которой человек обессиливает и сдается.

В творчестве многих писателей поколения Нацумэ отобразены внутренние метания и противоречия, характерные для японцев после реставрации Мэйдзи. В ряде произведений самого Нацумэ, опубликованных после возвращения им со стажировки в Англии в 1900–1903 гг., художественно отражены поиски баланса между старыми традициями и новыми веяниями; поиски компромисса между новым самоощущением личности в эпоху стремительных перемен и системой традиционных ценностей. Ознакомившись с западной литературой и литературоведением, писатель начинает экспериментировать; в период 1908–1910 гг. у него выходит не только цикл новелл «Десять ночей грез», но и три романа, которые обычно называют трилогией, хотя они не связаны общим героем: «Сансиро», «Затем» и «Врата». Все указанные произведения Нацумэ объединяет разорванность, фрагментарность повествования, недостаточно четко обрисованные образы. В них словно соединены

¹⁹ Satō Yūko. “Yume Jūya”koron // Ferris University studies, № 29, 1994-03. P. 91–100; Katō Fujii. “Yume Jūya” ron // Nagoya Joshi Daigaku kiyō, Jimbun, shakai hen, № 38, 1992-03-05. P. 303–312; Ikematsu Naoko. From “Ten Nights’ Dreams” Part III – The Last Four Dreams of Sōseki // Bulletin of Nagasaki Wesleyan Junior College, № 16, 1993-03-01. P. 185–200.

²⁰ Ochi Etsuko. “Yume Jūya”-wo yomu. Nazo-no onna to buta // Okayama Shoka Daigaku, № 41 (3), 2006-02-10. P. 67–84.

модернистские веяния того времени и традиционно японские эстетические принципы, которые заключаются в намеке, лаконичности, недосказанности, когда, по В.С. Гривнину, «автор лишь намекает, лишь дает толчок читательской мысли, делает читателя творцом, а не простым зрителем»²¹.

Можно выделить следующие основные мотивы цикла новелл «Десять ночей грез»: 1) борьба с собой – столкновение с собственным «я» (самурай во втором сне, пытающийся достичь просветления; пассажир корабля в седьмом сне; Сётаро в десятом сне); 2) притчи на религиозные и философские темы (отец с ребенком за спиной в третьем сне; старый фокусник и мальчик в четвертом сне; великий скульптор Ункэй в шестом сне; парикмахерская в восьмом сне); 3) испытание любви смертью (возлюбленный, прождавший любимую сто лет и дождавшийся лишь в образе лилии в первом сне; пленник, разлученный с прекрасной всадницей, в пятом сне; жена и муж-воин в девятом сне). Обнаруживается, что в рамках указанных мотивов писатель использует следующие символы и приемы: 1) числовая символика (использование числа «сто» в четырех новеллах, обращение к символике числа «семь» в двух новеллах); 2) буддийская и синтоистская символика – в трех новеллах; 3) зооморфная символика (змея) – в одной новелле; 4) символика растений (белая лилия) – в одной новелле; 5) аллюзии на образы из произведений японской и мировой литературы и фольклора – в трех новеллах.

Список литературы

1. Гривнин В.С. Нацумэ Сосэки // Нацумэ Сосэки. Сансиро. Затем. Врата. М., 1973. С. 3–21.
2. Нацумэ Сосэки. Сансиро // Нацумэ Сосэки. Сансиро. Затем. Врата. М., 1973. С. 23–188.
3. Akatsuka Yūko. “Yume Jūya”-ni okeru futatsu-no sekai: “Daihachiya”-wo chūshin-ni // Hyōgo Kyōiku Daigaku kindai bungaku zasshi, № 16, 2005-01. P. 19–27.
4. Fukuta Kanemitsu. “Yume Jūya”-no “Daiichiya”-ni tsuite // Nagoya joshi daigaku kiyō, № 25, 1979-03-15. P. 231–241.
5. Ida Nozomu. Natsume Sōseki “Yume Jūya” “Daisan’ya” ron: yume-ga akasu naibu-no yami // Kwansei Gakuin Daigaku, Nihon bungaku kenkyū, № 16, 2005-01. P. 19–27.
6. Ikematsu Naoko. From “Ten Nights’ Dreams” – Three Dreams of Sōseki // Bulletin of Nagasaki Wesleyan Junior College, № 14, 1991-03-01. P. 99–110.
7. Ikematsu Naoko. From “Ten Nights’ Dreams” Part II – Another Three Dreams of Sōseki // Bulletin of Nagasaki Wesleyan Junior College, № 15, 1992-03-01. P. 138–150.
8. Ikematsu Naoko. From “Ten Nights’ Dreams” Part III – The Last Four Dreams of Sōseki // Bulletin of Nagasaki Wesleyan Junior College, № 16, 1993-03-01. P. 185–200.
9. Imanishi Kan’ichi. Natsume Sōseki “Yume Jūya” “Daisan’ya”-no bungei kōzō // Nishogakusha Daigaku, № 73, 2004-10-10. P. 29–38.

²¹ Гривнин В.С. Нацумэ Сосэки // Нацумэ Сосэки. Сансиро. Затем. Врата. М., 1973. С. 21.

10. *Katō Fujii*. “Yume Jūya”ron // Nagoya Joshi Daigaku kiyō, Jimbun, shakai hen, № 38, 1992-03-05. P. 303–312.
11. *Kawahara Haruki*. Sōseki bungaku-no shiten kōzō – “Yume Jūya”-wo jiku-to shite // Miuse Daigaku nihongogaku bungaku 27, 2016-06. P. 53–63.
12. *Masuoka Tsutomu*. “Michinaru mono”-ni tsuite-no rinshō shinrigakuteki kōsatsu – Natsume Sōseki “Yume Jūya” “Daiyon’ya” kō // Komazawa joshi daigaku kenkyū kiyō, № 19, 2012-12-25. P. 109–119.
13. *Matsumoto Kikuyo*. “Yume Jūya” Daiichiya // Nihon bungaku № 6 (8), 1987-08-10. P. 64–68.
14. *Namiae Chiko*. “Yume Jūya” “Daiichiya”-ni okeru metafā-no konō // Meiji Daigaku nihon bungaku, № 23, 1995-06-30. P. 24–32.
15. *Natori Takuji*. Sōseki “Yume Jūya”-no yume taiken to imēji keiretsu-no tokuchō – shujinkō-no shisei, tōjō jimbutsu, mochifu-no tenkai-kara // Kyōto Bunkyo Daigaku kiyō, № 3, 2011-03-31. P. 31–44.
16. *Natsume Sōseki*. Yume Jūya // Natsume Sōseki. Bunchō; Yume Jūya. Tokyo, 2016. P. 30-63.
17. *Niizeki Kimiko*. “Yume Jūya”-no hassōgen // Sōseki-no bijutsuai suiri nōto. Tokyo, 1998. P. 11–22.
18. *Ochi Etsuko*. “Yume Jūya”-wo yomu. Nazo-no onna to buta // Okayama Shoka Daigaku, № 41 (3), 2006-02-10. P. 67–84.
19. *Oya Satoshi*. Natsume Sōseki “Daisan’ya” – “Monogatari” saikō – Hyakunen-no konotēshon // Nihon bungaku, № 58 (8), 2009-08-10. P. 55–65.
20. *Satō Yuko*. “Yume Jūya” koron // Ferris University studies, № 29, 1994-03. P. 91–100.
21. *Sekiya Yumiko*. “Yume Jūya”-no kōzō – ishiki-no gūwa // Nihon bungaku, № 47 (6), 1998-06-10. P. 15–26.
22. *Shimizu Takayoshi*. Sōseki “Yume Jūya” tansaku. Tokyo, 2015. 114 p.
23. *Toda Yumi*. Sōseki “Yume Jūya” kō – “Daiichiya”-no shisasuru mono // Seinanjo Gakuin Daigaku kiyō № 17, 2011. P. 127–134.
24. *Tomita Yuko*. Natsume Sōseki “Yume Jūya” ron // Fukuoka Joshi Daigaku, № 39, 1994–03-31. P. 31–42.
25. *Uno Kenji*. Natsume Sōseki “Yume Jūya”-no nazo: Sōseki-no jinseikan-wo tōshite // Hijiyama Daigaku kenkyū kiyō, № 6, 2000-03. P. 1–18.
26. *Yoshikawa Yasuhisa*. Yume-no shohō – “Yume Jūya”-no shinkyū // Sōseki ron – kagi aruiwa yume-no shohō. Tokyo, 1994. P. 87–115.

Liala Yu. Khronopulo

SYMBOLS IN THE NOVEL “TEN NIGHTS OF DREAMS” BY NATSUME SŌSEKI

Saint Petersburg State University

7–9 Universitetskaya naberezhnaya, Saint Petersburg, 199034

This paper explores the novel “Ten Nights of Dreams” which is a series of short dream stories written in 1908 by the famous Japanese writer Natsume Sōseki (1867–1916). In this paper I explore Natsume’s technique called “dream” which employs images of Japanese folklore and world mythology. The dreams of the character of the “Ten Nights of Dreams” novel symbolize complexity and ambiguity of the human nature, and the world of the fantasy created by him demonstrates us both a unique stream of consciousness and the unconscious layer. I focus on the subjective attitude of the dreamer (dream-ego), as well as on images, symbols and motives of each dream. The whole series of the dreams is seen to have three levels of motives:

1) separation of man and woman by death; 2) confrontation with oneself; 3) tales concerning art and/or religion. Natsume Sōseki uses the following symbols in his novels: 1) number 100 as a symbol of eternity and wisdom in four novels and number 7 in two novels; 2) symbols of Buddhism and Shinto – in three novels; 3) animal as a symbol – once; 4) a flower as a symbol of pure eternal love – once; 5) allusions on the Japanese and world literature and folklore – in three novels.

Key words: Natsume Sōseki; technique; dream; motives; symbols; allusions.

About the author: *Liala Yu. Khronopulo* – PhD (Philology), Associate Professor of the Department of Japanese Studies, Faculty of Asian and African Studies, Saint Petersburg State University (e-mail: khronopulo@gmail.com).

References

1. Grivnin V.S. Natsume Soseki. Natsume Soseki. Sanshiro. Zatem. Vrata. (Grivnin V.S. Natsume Sōseki. Natsume Sōseki. Sanshirō. And Then. The Gate.). Moscow: *Khudozhestvenaya literatura*, 1973, pp. 3–21.
2. Natsume Soseki. Sanshiro. Natsume Soseki. Sanshiro. Zatem. Vrata. (Natsume Sōseki. Sanshirō. Natsume Sōseki. Sanshirō. And Then. The Gate.). Moscow: *Khudozhestvenaya literatura*, 1973, pp. 23–188.
3. Akatsuka Yūko. “Yume Jūya”-ni okeru futatsu-no sekai: “Daihachiya”-wo chūshin-ni. (Two Worlds of “Ten Nights of Dreams”: Basing on “The Eighth Night”). *Hyōgo Kyōiku Daigaku kindai bungaku zasshi*, № 16, 2005-01, pp. 19–27.
4. Fukuta Kanemitsu. “Yume Jūya”-no “Daiichiya”-ni tsuite. (On “The First Night” of “Ten Nights of Dreams”). *Nagoya joshi daigaku kiyō*, № 25, 1979-03-15, pp. 231–241.
5. Ida Nozomu. Natsume Sōseki “Yume Jūya” “Daisan’ya” ron: yume-ga akasu naibu-no yami. (Natsume Sōseki’s “The Third Night”: Darkness Revealed by the Dream.) *Kwansei Gakuin Daigaku, Nihon bungaku kenkyū*, № 16, 2005-01, pp. 19–27.
6. Ikematsu Naoko. From “Ten Nights’ Dreams” – Three Dreams of Sōseki. *Bulletin of Nagasaki Wesleyan Junior College*, № 14, 1991-03-01, pp. 99–110.
7. Ikematsu Naoko. From “Ten Nights’ Dreams” Part II – Another Three Dreams of Sōseki. *Bulletin of Nagasaki Wesleyan Junior College*, № 15, 1992-03-01, pp. 138–150.
8. Ikematsu Naoko. From “Ten Nights’ Dreams” Part III – The Last Four Dreams of Sōseki. *Bulletin of Nagasaki Wesleyan Junior College*, № 16, 1993-03-01, pp. 185–200.
9. Imanishi Kan’ichi. Natsume Sōseki “Ten Nights’ Dreams” “Daisan’ya”-no bungei kōzō. (Natsume Sōseki’s “The Third Night” of “Ten Nights of Dreams”: the Structure of the Novel). *Nishogakusha Daigaku*, № 73, 2004-10-10, pp. 29–38.
10. Katō Fujii. “Yume Jūya” ron. (“Ten Nights of Dreams”) *Nagoya Joshi Daigaku kiyō, Jimbun, shakai hen*, № 38, 1992-03-05, pp. 303–312.
11. Kawahara Haruki. Sōseki bungaku-no shiten kōzō – “Yume Jūya”-wo jiku-to shite. (The Artistic Method of Sōseki’s Works – Basing on “Ten Nights of Dreams”) *Miuse Daigaku nihongogaku bungaku* 27, 2016-06, pp. 53–63.
12. Masuoka Tsutomu. “Michinaru mono”-ni tsuite-no rinshō shinrigakuteki kōsatsu – Natsume Sōseki “Yume Jūya” “Daiyon’ya” kō. (The Study of “The Unknown” from the Psychological Point of View: Natsume Sōseki’s “The Fourth Night” of “Ten Nights of Dreams”). *Komazawa joshi daigaku kenkyū kiyō*, № 19, 2012-12-25, pp. 109–119.
13. Matsumoto Kikuyo. “Yume Jūya” Daiichiya. (“The First Night” of “Ten Nights of Dreams”). *Nihon bungaku*, № 6 (8), 1987-08-10, pp. 64–68.
14. Namae Chiko. “Yume Jūya” “Daiichiya”-ni okeru metafa-no konō. (The Functions of Metaphors in “The First Night” of “Ten Nights of Dreams”). *Meiji Daigaku nihon bungaku*, № 23, 1995-06-30, pp. 24–32.

15. Natori Takuji. Sōseki “Yume Jūya”-no yume taiken to imēji keiretsu-no tokuchō – shujinkō-no shisei, tōjō jimbutsu, mochīfu-no tenkai-kara. (Dream as an Artistic Method in Sōseki’s “Ten Nights of Dreams”, and the Images in the Dreams: the Main Character, Other Characters, and Motives). *Kyōto Bunkyo Daigaku kiyō*, № 3, 2011-03-31, pp. 31–44.
16. Natsume Sōseki. Yume Jūya. Natsume Sōseki. Bunchō; Yume Jūya. (Natsume Sōseki. Ten Nights of Dreams. Natsume Sōseki. Java Sparrow; Ten Nights of Dreams.) Tokyo: *Shinchōsha*, 2016, pp. 30–63.
17. Niizeki Kimiko. “Yume Jūya”-no hassōgen. (The sources of the Plot of “Ten Nights of Dreams”) *Sōseki-no bijutsuai suiri nōto*. (A Study of Sōseki’s Aesthetic.) Tokyo, 1998, pp. 11–22.
18. Ochi Etsuko. “Yume Jūya”-wo yomu. Nazo-no onna to buta. (Reading “Ten Nights of Dreams”. Mysterious Woman and a Pig.) *Okayama Shoka Daigaku*, № 41 (3), 2006-02-10, pp. 67–84.
19. Oya Satoshi. Natsume Sōseki “Daisan’ya” – “Monogatari” saikō – Hyakunen-no konotēshon. (Natsume Sōseki’s “The Third Night” – The Connotation of “One Hundred Years”.) *Nihon bungaku*, № 58 (8), 2009-08-10, pp. 55–65.
20. Satō Yuko. “Yume Jūya” koron. (A Study of “Ten Nights of Dreams”.) *Ferris University studies*, № 29, 1994-03, pp. 91–100.
21. Sekiya Yumiko. “Yume Jūya”-no kōzō – ishiki-no gūwa. (The Structure of “Ten Nights of Dreams”: Tales of Consciousness.) *Nihon bungaku*, № 47 (6), 1998-06-10, pp. 15–26.
22. Shimizu Takayoshi. Sōseki “Yume Jūya” tansaku. (The Study of “Ten Nights of Dreams” by Sōseki.) Tokyo: *Kanrin Shobō*, 2015. 114 p.
23. Toda Yumi. Sōseki “Yume Jūya” kō – “Daiichiya”-no shisasuru mono. (The Analysis of Sōseki’s “Ten Nights of Dreams” – The Interpretation of “The First Night”.) *Seinanjo Gakuin Daigaku kiyō*, № 17, 2011, pp. 127–134.
24. Tomita Yuko. Natsume Sōseki “Yume Jūya” ron. (Natsume Sōseki’s “Ten Nights of Dreams”.) *Fukuoka Joshi Daigaku*, № 39, 1994-03-31, pp. 31–42.
25. Uno Kenji. Natsume Sōseki “Yume Jūya”-no nazo: Sōseki-no jinseikan-wo tōshite. (The Mystery of Natsume Sōseki’s “Ten Nights of Dreams”: Sōseki’s View of Life). *Hijiyama Daigaku kenkyū kiyō*, № 6, 2000-03, pp. 1–18.
26. Yoshikawa Yasuhisa. Yume-no shohō – “Yume Jūya”-no shinkyū. (A Method of a Dream – The Hidden Meanings of “Ten Nights of Dreams”.) *Sōseki ron – kagi aruiwa yume-no shohō*. (A Study of Sōseki: a Key or A Method of a Dream) Tokyo, 1994, pp. 87–115.

ПУБЛИКАЦИИ

Д.В. Фролов, И.А. Зарипов

«ПОНИМАНИЕ КОРАНА» МУСЫ БИГИЕВА. ЧАСТЬ 2¹

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова»
119991, Москва, Ленинские горы, 1*

*Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук
107031, Москва, ул. Рождественка, 12*

Публикация представляет собой вторую часть перевода на русский язык комментария к суре «Открывающая» (Фатиха) и первым пяти айатам суры «Корова» (Бакара) российского мусульманского богослова Мусы Джаруллаха Бигиева (1874–1949), написанного на арабском языке и изданного в 1915 г. в Петрограде под названием «Фикх ал-Кур'ан» (Понимание Корана). Она включает толкование последних трех (по другой нумерации – четырех) айатов суры «Открывающая» (Фатиха), в котором отражена позиция М. Бигиева по проблемам истории Корана, его грамматики и лексики, различий чтений (*кира'ат*), а также его герменевтические рассуждения, представляющие собой синтез реформаторского и мистического подходов.

Ключевые слова: Муса Джаруллах Бигиев; «Фикх ал-Кур'ан» (Понимание Корана); сура «Открывающая» (Фатиха); кораническая герменевтика; ислам в России.

Фролов Дмитрий Владимирович – член-корреспондент РАН, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой арабской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: dvfrolov@yandex.ru).

Зарипов Ислам Амирович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института Востоковедения РАН (e-mail: islamzarif@gmail.com).

¹ Настоящая статья является продолжением публикации перевода комментария Мусы Бигиева в предыдущем номере «Вестника», куда включено также введение к переводу, содержащее сведения о жизни и творчестве Бигиева. См.: Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2018. № 4. С. 70–89.

§ 14.

«Тебе мы поклоняемся, и у Тебя мы просим помощи»

Господь отделил местоимение (от глагола)² и выдвинул его вперед для выделения (*ḥaṣr*)³. Этим Он дает понять обязательность обращения за помощью (*isti'āna*) исключительно⁴ к Нему, так же как и поклонение (*'ibāda*) надлежит только Ему Одному. Без этого нет единобожия (*tawḥīd*). Подлинное единобожие – это то, что возвышает человека, убежденного (*mu'taqid*) в нем, избавляет его от униженности, раскрепощает желание (*irāda*) и освобождает волю (*'azīma*), и тогда верующий становится свободным, ни от кого независимым, благородным господином, не покоряющимся никому, кроме Бога. Об этом Его слова: «**Кто повинуется Богу и Его Посланнику, тот уже достиг великого успеха**»⁵.

§ 15.

Поклонение (*'ibāda*) – это покорность (*khuḍu'*), достигающая высшего предела. Оно возникает в сердце, которое чувствует могущество (*'izza*) Бога и Его величие (*jalāl*) и убеждено в Его беспредельной власти (*sultān*). Это чувство есть душа (*rūḥ*) всякого предписанного законом поклонения. Ни в одной из религий не предписывается поклонение, в какой бы форме оно ни было, иначе как для оживления в сердце этого чувства. Оно имеет огромное влияние на жизнь человека. Сила благодати, заключенная в нем, исправляет нравственность человека и воспитывает личность.

Поклонение имеет несколько степеней:

1. Поклонение из стремления к Его награде и страха перед Его наказанием.
2. Поклонение из почтения и ради приближения к Нему.
3. Поклонение только ради Божьего лика, по праву принадлежащее лишь Ему. Это самая высшая из степеней.

² Для местоимения употребляет слово *kināya*, которое означает метонимию, а здесь употребляется как иносказание. *Здесь и далее – прим. перевод.*

³ Более подробно о выделении (*ḥaṣr*) см.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 6: Учение о стилистике Корана* (1). М., 2011. С. 64–81.

⁴ Использован термин *ikhtiṣāṣ*.

⁵ Коран, 33: 71. В основе перевода Корана, представленного в настоящей работе, лежит перевод И.Ю. Крачковского. Однако в случаях, когда его перевод аята шел в разрез толкованию М. Бигиева, мы использовали варианты других переводчиков (Г.С. Саблукова, М.-Н.О. Османова, Б.Я. Шидфар и Э.Р. Кулиева) или давали свой перевод, соответствующий рассматриваемому комментарию. М. Бигиев при цитировании аятов не приводит их нумерацию.

При этом все они приемлемы с точки зрения Законодателя (*shāri'*).

§ 16.

Господь повторил *īyyāka*, уча нас возобновлять поминание Все-вышнего при каждой нужде и в силу разнообразия граней обращения к Нему. При поклонении (*'ibāda*) мы обращаемся к Нему Самому, а при обращении за помощью (*isti'ana*) мы обращаемся к Нему через одно из Его имен и один из Его инструментов. В силу различия обращения Он и повторяет местоимение.

§ 17.

Он повелел нам особо выделить Его просьбой о помощи (*isti'āna*), чтобы мы обращались за помощью (*nasta'īnu*) к Нему и не просили ни у кого другого. Однако в других айатах Он повелел взаимопомощь (*ta'āwun*): «**Помогайте (*ta'āwanū*) друг другу в благочестии и богобоязненности**»⁶. В чем же тогда смысл особого выделения обращения за помощью (*isti'āna*) к Нему?

Разъяснить это можно так. Каждое дело, совершаемое человеком, его результат и успех зависят от наличия необходимых для этого средств (*huṣūl al-asbāb*), которые были установлены Божественной мудростью, а также от отсутствия препятствий, которые, согласно Его мудрости, мешают этому.

Бог, да возвеличится Его величие, даровав человеку знания и силы, дал ему способность преодолеть некоторые препятствия и добыть (*kasaba*) некоторые средства, но в то же время скрыл от него другие. Поэтому Он вменил нам в обязанность делать все, на что мы только способны, полностью отдавать все наши силы (*ḥawl*) и энергию (*quwwa*), чтобы сделать все как можно лучше, а также помогать и содействовать друг другу в этом.

Он также вменил нам в обязанность оставить решение всего того, что выходит за пределы наших возможностей, за Тем, Кто может все, и обращаться только к Нему Одному, и просить помощи, позволяющей завершить дело и достичь результата, у Него Одного и ни у кого другого, ибо никто не может осилить то, что выходит за пределы человеческих возможностей, кроме Бога. Это и есть обращение за помощью (*isti'āna*). При таком понимании оно есть завершение полноты (*tamām*) поклонения, так как при таком понимании оно есть

⁶ Коран, 5: 2.

трепет в сердце, устремление его к Богу и стремление приблизиться к Нему. Это есть душа (*rūḥ*) поклонения. Что же касается обращения за помощью к людям во всем том, что им под силу, то это – один из установленных инструментов (*al-asbāb al-masnūna*) ведения дел. Применение средств, нужных для каждого дела, использование инструментов, необходимых в каждом занятии, есть обязательное повеление, определенное законом природы и шариата. Поэтому обращение за помощью к Богу не освобождает от необходимости использования доступных средств, а, напротив, вменяет это в обязанность. Использование средств не противоречит обращению за помощью к Богу. Наоборот, даже если человек использовал все средства, то все равно он не обойдется без Бога.

Закон предписал (*faraḍa*) человеку обращаться за помощью к Богу так же, как он предписал ему прибегать к обычным средствам, диктуемым природой, и использовать их. Он запретил обращаться за помощью к кому-либо, помимо Бога, так же, как он запретил использовать что-либо, помимо обычных средств.

Далее. Разница между смыслом *nasta'īnu-hu* и смыслом *nasta'īnu bi-hi* огромна⁷. Выделение (*ḥaṣr*), которое есть в этом аяте, может быть выражено только первым вариантом, во втором его нет. Второй вариант тоже встречается в Коране, но в нем нет оттенка выделения (*ḥaṣr*). Например: «**О те, которые уверовали! Обратитесь за помощью к терпению и молитве (*ista'īnū bi-ṣ-ṣabr wa aṣ-ṣalā*)**»⁸ и «**Обращайтесь за помощью к Богу (*ista'īnū bi-llāh*) и терпению**»⁹.

§ 18.

Господь повелел нам брать Его соратником (*mu'īn*) и помощником (*naṣīr*) во всех наших делах. Правда, разумный (*ʿāqil*) просит помощи только после того, как сам полностью исчерпал силы (*quwwa*) и до конца потратил свою энергию (*tāqa*). Таким образом, он дал нам понять, что надо прилагать собственные усилия (*najtahidu*) в полезных делах, доводя их до совершенства по мере наших возможностей. Это основа счастья в нынешней жизни и лестница к счастью в жизни грядущей.

⁷ Эти два выражения в общем синонимичны. Тонкую разницу между смыслом, о которой говорит М. Бигиев, очень трудно передать по-русски. Возможно, так: «Ищем помощи у Него» и «Обращаемся за помощью к Нему».

⁸ Коран, 2: 153.

⁹ Коран, 7: 128.

§ 19.

«Веди нас прямым путем».

Он упомянул просьбу о водительстве (*hidāya*) как указание наивысшей степени обращения за помощью (*isti'āna*).

Водительство имеет несколько видов:

1. Водительство, общее для всего живого и всего сущего. Оно упомянуто в Его словах: «**Господь наш – Тот, Кто дал каждой вещи ее сложение, а затем повел (*hadā*)**»¹⁰ и «**Который сотворил и соразмерил, Который распределил и повел (*hadā*)**»¹¹. Получается, что все сущее получает Божественное водительство соответственно своей природе. Так, ноги направлены (*ihṭadā*) на то, чтобы ходить, руки – чтобы хватать и работать, язык – чтобы говорить, уши – чтобы слушать, глаза – чтобы созерцать (*kashf*) все видимое. И точно так же все прочие чувства, ощущения и органы направлены на то, для чего они были сотворены. У животных (*hayawān*) это водительство заключается в природном чутье (*al-wijdān aṭ-tabī'ī*) и врожденных инстинктах (*al-ilhām al-fiṭri*). Или еще, дитя в момент рождения чувствует боль от голода и кричит, требуя пищи, а когда к нему подносят материнскую грудь, то он инстинктивно (*yulhimu*) берет ее в рот и начинает сосать. Чувства и ощущения, которыми руководствуются (*ihṭidā'*) животные, бывают более совершенными, чем у людей. Бог даровал животным инстинкты и чувства, чтобы они не нуждались ни в чем другом в своей жизни.

2. Водительство разума. Бог сотворил животных, обеспечив их всем необходимым для того, чтобы полностью реализовать свою природу (*kamāl*). В момент рождения Он приготовил для них все, что потребуется им на протяжении всей жизни, направил их ко всему хорошему и научил, как пользоваться всем полезным и как избегать всего вредного. Он даровал им в момент рождения те чувства и инстинкты, которых будет достаточно для жизни. Человек же был сотворен способным учиться и достигать в своем развитии совершенства (*kamāl*). Он сотворен существом социальным, живущим вместе с другими в едином обществе (*umma*). Божественное попечение в устройении человеческого общества требует, чтобы при рождении человек был сотворен слабым, долгие годы нуждающимся в опеке других. Оно также требует, чтобы инстинктов, сил и навыков (*isti'dād*) было недостаточно, дабы нуждаться в других в своей жизни. Божественный промысел даровал ему то, что выше руко-

¹⁰ Коран, 20: 50.

¹¹ Коран, 87: 2–3.

водства чувств и инстинктов – разум, который поправляет чувства и ощущения, организует общество и поднимает его по ступеням совершенства.

3. Водительство религии. Человек нуждается в нем, потому что разум иногда ошибается, так же как ошибаются и чувства. Иногда человек пренебрегает тем, что говорят ему чувства и разум, ради того, в чем заключено для него счастье личное, общечеловеческое (*naw'īa*) и общественное. Порядок в обществе иногда нарушается по причине того, что разумы различаются, а страсти сталкиваются. Убеждение в существовании Бога и бесконечно вечной жизни, естественное (*fiṭrī*) для человека, уже было заложено в его подсознание (*gharīza*). Но разум не всегда имеет возможности, чтобы найти путь к познанию того, что Бог вменил ему в обязанность и в чем заключается для него счастье в вечной жизни. Поэтому человек нуждается в водительстве религии. Оно подразделяется на следующие части:

3.1.¹² Водительство разъяснения (*bayān*), определения (*ta'rīf*) и указания (*dalāla*). Например, слова Всевышнего: **«Разве Мы не направили (*hadaynā*) его к двум высотам?»**¹³ и **«Воистину, Ты направляешь (*tahdī*) на прямой путь»**¹⁴. Такое водительство не предполагает обязательного следования (*ihtidā'*) ему. Об этом такие слова Всевышнего: **«Что же касается самудян, то Мы направили (*hadaynā*) их, но они предпочли слепоту вместо прямого пути»**¹⁵.

3.2. Водительство удела (*tawfīq*)¹⁶. Это водительство, которое предполагает, что ему обязательно следуют, оно – достигающее цели (*tuwaṣṣila*). К нему относятся слова Всевышнего: **«... Сбивает, кого пожелает, и направляет того, кого пожелает»**¹⁷, **«Как бы ты ни хотел направить их, Бог не направляет тех, кого Он сбивает»**¹⁸, **«Воистину, ты (Мухаммад) не направляешь тех, кого возлюбил»**¹⁹ и **«Это те, кого направил Бог, по их пути и следуй!»**²⁰

¹² В оригинальном тексте идет сплошная нумерация и стоит цифра 4. Однако логика изложения требует начать внутреннюю нумерацию в данном разделе, что мы и позволили себе сделать в переводе.

¹³ Коран, 90: 10.

¹⁴ Коран, 42: 52.

¹⁵ Коран, 41: 17.

¹⁶ В отличие от первого, где водительство выбора, здесь – водительство императива.

¹⁷ Коран, 35: 8.

¹⁸ Коран, 16: 37.

¹⁹ Коран, 28: 56. Далее в аяте говорится: **«Бог ведет, кого желает, Он лучше знает тех, кто идет прямо»**.

²⁰ Коран, 6: 90.

3.3. Водительство конечной цели (*maqṣid*), водительство итога (*ghāya*). Это – конечная цель всех предыдущих видов водительства и их искомый результат. К нему относятся слова Всевышнего: «**Поистине, те, которые уверовали и творили благое, их Господь направит за их веру – потекут под ними реки в садах благодати**»²¹ и «**Слава Богу, Который направил нас к этому! Мы бы не вышли (nahtadī), если бы Бог не направил нас**»²².

§ 20.

Далее. Человеку дано полностью обрести водительство (*ihtidāʾ*) только после достижения того, что для этого необходимо:

1. Знать все свои действия, которые угодны Богу и желательны Ему, дабы совершать их, и знать все то, что не угодно Ему, дабы сторониться этого. Если же не хватает знаний, то по мере нехватки знаний не хватает и водительства (*hidāya*).

2. Желать сделать все, что угодно Богу, и обладать решимостью для этого, и желать оставить все, что Бог запретил, и обладать решимостью для этого, как в общем, так и в деталях. И если не достаёт воли, то по мере этой нехватки не достаёт и водительства.

3. Делать одно и оставлять другое всегда и во всем. И если не удастся так поступать всегда, то по мере отступления от этого не достаёт и водительства.

4. Помнить о деталях. Иногда человек обращает внимание на дело в целом, но забывает о деталях.

5. Брать во внимание все аспекты. Иногда человек видит только один какой-то аспект, но не обращает внимание на все остальные. В таком случае и руководство (*ihtidāʾ*) для него не будет полным.

6. Проявлять в своих действиях постоянство, последовательность и решимость. Иногда человек учитывает все детали и принимает во внимание все аспекты, но ему не хватает постоянства.

7. Исправить дела, которые вышли у него отступлением от прямого пути (*istiḳāma*)²³. Исправляют же их покаянием и другими делами вместо них. Этот седьмой пункт относится к прошлому, а шесть предыдущих – с тем, что он намеревается делать или не делать.

²¹ Коран, 10: 9.

²² Коран, 7: 43.

²³ Нам представляется, что формулировка М. Бигиева предполагает включение как преднамеренных, так и непреднамеренных проступков.

§ 21.

Прямой путь (*ṣirāṭ mustaqīm*) – это дорога (*ṭarīq*), протоптанная (*maslūk*), ровная, широкая, прямая, которая приводит к цели (*maqṣad*). Если ты идешь по нему твердо и решительно, то он приведет тебя к цели (*ghāya*) – цели, составляющей смысл твоей жизни, к абсолютному счастью и благоденствию. Таким образом, прямой путь для каждого человека – это то, что ведет к вершине благоденствия и порядка в его жизни, а для всего человечества – это то, что ведет к самым справедливым общественным отношениям и наилучшему устройству гражданского общества.

§ 22.

В языке слово *hidāya* (водительство) употребляется в следующих значениях:

1. Управляя посредством предлога «*ilā*», оно передает значение достижения конечного предела (*ghāya*), а предел (*ghāya*) – это либо путь к нему (*ṭarīq*), либо цель (*maqṣad*), к которой направлен этот путь. В этом значении оно употребляется, когда имеют в виду подвести (*ʿiṣāl*) к пределу и достичь его (*ʿittiṣālbi-hā*)²⁴. Вот примеры этого. В словах Всевышнего: «**А кто крепко держится за Бога, тот уже выведен (hudiya) на (ilā) прямой путь (ṣirāṭ mustaqīm)**»²⁵ конечный предел предстает в образе дороги (*ṭarīq*) к нему. А в Его словах: «**И я поведу (ahdī) тебя к (ilā) моему Господу**»²⁶ конечный предел (*ghāya*) – это цель (*maqṣad*).

2. Управляя посредством предлога «*li-*», оно передает значение выделения (*iḥtiṣāṣ*) и конкретизации (*taʿīn*). Если ты сказал *hadaytu-hu la-h* «я направил его для (ради) этого», то твои слова означают, что ты это подготовил (*ḥaḥu*), сделал (*jaʿala*) и приберег (*adkhara*) для него²⁷. Например, в словах Всевышнего: «**Говорят они: “Слава Богу, который вывел (hada) нас ради (li-) этого!”**»²⁸

²⁴ В других местах текста, как и вообще в языке, слова *ghāya* и *maqṣad* – синонимы. Здесь же М. Бигиев пытается их развести.

²⁵ Коран, 3: 101.

²⁶ Коран, 79: 19.

²⁷ Фактически М. Бигиев считает, что предлоги «*ilā*» и «*li-*» реализуют разное по смыслу управление глагола *hada*: «*ilā*» – «к чему», «*li-*» – «для (ради) чего». Однако есть и другая интерпретация предлога «*li-*» при этом глаголе, а именно как фонетического варианта предлога «*ilā*» с тем же значением. Эта точка зрения представлена в классических комментариях к Корану. Например, в интерпретации нижеприведенного аята 7: 43.

²⁸ Коран, 7: 43. Перевод соответствует интерпретации М. Бигиева. Другими словами, если восстановить пропущенный смысловой элемент, понятный из контекста, то было бы так: «Слава Богу за то, что Он вывел нас на **правильный путь** ради

3. Управляя без предлога, оно передает значение, объединяющее разъяснение (*bayān*), определение (*ta'rīf*) и указание (*ilhām*). В нем соединяются значения движения по дороге и достижения цели. Когда необходимо объединить все эти значения, то слово употребляется, управляя само по себе, без предлога. Если же оно употреблено с предлогом, то его значение конкретизируется в зависимости от значения предлога.

§ 23.

Далее. Так как водительство (*hidāya*) включает в себя обучение и воспитание, то оно требует две вещи:

1. Ознакомление и обучение руководящим (*hādī*) учителем.
2. Знакомство и усвоение руководимым (*mahdī*) обучаемым.

Без этих двух вещей водительство не будет полным и результативным. А когда руководитель дает, а руководимый не усваивает, то верно сказано: «**Бог не ведет (*yahdī*) людей нечестивых**»²⁹, когда имеется в виду то, что не взято. Также верно сказано: «**Самудян мы вели прямым путем (*hada*)**»³⁰, когда имеется в виду то, что дадено. Поэтому в принятии и усвоении заключена полнота водительства.

§ 24.

Если ты уяснил все, что мы изложили в последних пяти пунктах, то ты познал сказанное нами об аяте: «**Веди нас прямым путем**». Это самая всеобъемлющая и самая совершенная мольба (*da'wa*). Нет для человека более полезной мольбы (*du'ā'*) и нет для него ничего более необходимого. Это изначальная просьба о водительстве во всех его ответвлениях, а не мольба об укреплении того, что уже достигнуто и о его продолжении. Она не была бы первой мольбой в Коране, если бы наша потребность в этом не была сильнее потребности в чем-либо другом.

Водительство в этом аяте содержит в себе и поиск верного пути (*ihtidā'*) человеком, осуществляемый им посредством разума, всеми его мыслями и воззрениями, посредством свободного выбора (*ikhtiyār*) во всех своих действиях, направленных на наилучший для него результат и наиболее полное осуществление чаяний, а также посредством чувств, определяющих все его движения и желания.

достижения Рая». Согласно другой интерпретации смысла предлога «*li-*»: «... Хвала Аллаху, который вывел нас на это...» (Крачковский), «... Хвала Аллаху, Который привел нас к этому...» (Кулиев).

²⁹ Коран, 63: 6.

³⁰ Коран, 41: 17.

Оно также охватывает и поиск человечеством верного пути (*ihtidā'*) в достижении самых справедливых общественных отношений. В поиске верного пути к какой-то цели человек нуждается в обширных знаниях, твердой воле и необходимой силе, кроме того необходимо наличие требующихся для этого предпосылок и устранение мешающих препятствий. То полезное, о котором не ведает человек, во много раз больше того, о котором он знает. И та мудрость (*rushd*), которую он не хочет и упускает, больше той, которую он желает и принимает. В большинстве случаев он подвержен ошибкам и промахам. У него есть одолевающие его страсти и стремления, отклоняющие его от пути истины и заставляющие забыть собственное благо, которые ведут его к гибели, сковывают его разум и поработают его волю.

Таким образом, просьба **«Веди нас прямым путем»** – это изначальная просьба о водительстве со всем, что оно включает – знаниями, действиями, позволяющими найти путь и твердо идти к нему. В каждом вздохе, во всем, что он делает и совершает, человек нуждается в общем и детальном водительстве.

Мольба «Открывающей» – это самая емкая и глубокая мольба. Поэтому Господь сделал ее столпом (*rukṇ*) каждого цикла (*raka'a*) в каждой предписанной (*maktūba*) и дополнительной (*nāfila*) молитве. Ее необходимо читать с интонацией просьбы нуждающегося и интонацией взывания о помощи. Истинный (*al-ḥaqq*) внимлет, когда Его так просят. Человек не будет считаться совершившим молитву, если он не прочитает «Открывающую» с интонацией восхваления, просьбы о помощи и мольбы. **«Совершай молитву, ведь молитва удерживает от всего мерзкого и отвратительного»**³¹.

§ 25.

Имамы передавали от Абу Хурайры, который говорил, что слышал, как Божий посланник (мир ему и благословение Всевышнего) говорил: *«Господь (всемогущ Он и славен) сказал: «Я разделил молитву между Мной и Моим рабом пополам. И рабу Моему – то, что он просит». Раб Божий говорит: «Слава Богу – Господу миров», и отвечает Бог: «Раб Мой прославил Меня». Раб Божий говорит: «Милостивому, милосердному», и отвечает Бог: «Раб Мой восхвалил Меня». Раб Божий говорит: «Властелину Судного дня», и отвечает Бог: «Раб Мой воздал Мне честь». Раб Божий говорит: «Тебе мы поклоняемся, и у Тебя мы просим помощи», и отвечает Бог: «Это – то, что между Мной и Моим рабом, и рабу Моему – то,*

³¹ Коран, 29: 45.

что Он просит». Раб Божий говорит: «**Веди нас прямым путем, путем тех, кого Ты облагодетельствовал, не тех, кто под гневом, и не заблудших**», и отвечает Бог: «Это – Моему рабу. Моему рабу – то, что он просит»³².

§ 26.

Всевышний разделит молитву между Собой и Своим рабом и при разъяснении ее деления ничего кроме «Открывающей» не упомянул, потому что она – столп (*rukn*) молитвы и ее душа (*rūḥ*), и читают ее с интонацией восхваления и мольбы. Согласно обязательному этикету (*wājib al-adab*), молящийся должен готовиться к тайной беседе (*munājāt*) с Господом и представлять Его перед своими глазами в направлении *киблы*. Когда молящийся говорит: «**Слава Богу – Господу миров**», ему надлежит наострить слух, встав, как подобает этикету разговора с Истинным (*al-ḥaqq*), чтобы услышать, как Бог скажет: «Раб мой восславил Меня». И так в каждом аяте. Хороший этикет (*ḥusn al-adab*) предполагает, что нужно замолчать и слушать, что отвечает тебе Тот, с Кем ты тайно беседуешь. Если же ты говоришь вместе с ним, то проявляешь неуважение.

§ 27.

«**Путем тех, кого Ты облагодетельствовал**» – пророков, праведников, подвижников и благочестивых мужей из предыдущих общин. В «Открывающей» кратко излагается то, о чем будет подробно разъяснено в Священном Коране, дабы обратить внимание на жизнь предыдущих общин и подражать их наилучшим делам, ставших для них основой счастья и прочного положения на земле.

Всевышний соединил слово *ṣirāṭ* (путь) генитивной связью (*idāfa*) с именем относительным (*ism mawṣūl*) *alladhīna*, через которую вводится понятие благодать (*in'ām*). Эта идафа содержит три положения:

1. Разъяснение того, что условием снискания благодати является поиск (*ihtidā'*) прямого пути. Именно так получает благодать тот, кого облагодетельствовал Бог.

2. Очищение сердца от унижения эпигонства (*taqlīd*) и осознание того, что тот, кто выведен на этот путь, уже облагодетельствован Богом. Тот, кто ищет водительства, осознает, что он просит у Бога благодати.

3. Разъяснение того, что желаемое – это водительство во всех деталях пути, по которому следовали все, кого облагодетельствовал

³² Муслим, 395; Абу Давуд, 821; Тирмизи, 2953.

Бог из числа пророков, подвижников, святых и цивилизованных народов. Это предел желаемого, охватывающий все блага науки, общественных отношений и религии.

§ 28.

Господь повелел нам просить водительства по прямому пути. К нему относится ислам, или это и есть ислам. Далее, Он сказал, что прямой путь – это путь тех, кто предшествовал нам из прежних общин. Так Он дал нам понять, что:

– ислам – это религия, которая была внушена Богом всем Его пророкам и всем посланникам;

– Божественная религия для всех общин одна;

– убежденность (*i'tiqād*) в истине Бога и Его пророков, вера (*imān*) в необходимость (*wujūb*) отказаться от зла и необходимость творить добро, вера в необходимость принять добродетельные нравы (*akhlāq fāḍila*) и высокую культуру (*adāb*) – одинаковы у всех. В противном же случае прямота (*istiqāma*) не была бы путем тех, кого Бог одарил благодатью.

Ислам – это религия, объединившая в себе все хорошее из других религий, и все, что помогает усовершенствовать социальную систему человеческого общества. Вместе с тем он принес нормы (*aḥkām*) и установления (*irshādāt*), которых не было в предыдущих законах (*sharā'i*), выстроил убеждения (*aqā'id*) на основе рациональных (*'aqlī*) доводов, а моральные и практические нормы – на основе правил, позволяющих достичь пользу (*maṣāliḥ*) и блага (*manāfi'*)³³ и устранить все вредоносное³⁴.

«Он узаконил для вас в религии то, что заповедал Нюю, и то, что Мы внушили тебе, и то, что Мы заповедали Аврааму, Моисею и Иисусу»³⁵.

«Скажите: "Мы уверовали в Бога и в то, что ниспослано нам, и в то, что ниспослано Аврааму, Измаилу, Исааку, Иакову и коленам, и в то, что было даровано Моисею и Иисусу, и в то, что было принесено пророками от их Господа. Мы не делаем различий между кем-либо из них и Ему предаемся (*muslimūn*)"»³⁶.

³³ Скорее всего, имеется в виду всеобщее благо на основе словоупотребления.

³⁴ Один из принципов мусульманского права, которым руководствуются при вынесении законодательных решений, формулируется так – достижение пользы и устранение вреда.

³⁵ Коран, 42: 13. (Здесь М. Бигиев единственный раз указывает суру и аят цитаты – Совет (*Ash-Shūrā*), 11. Такая нумерация соответствует ханафитской традиции разделения на аяты.)

³⁶ Коран, 2: 136.

«Мы послали тебя с истиной как доброго вестника и предостерегающего увещателя. Нет никакого народа, к которому не приходил бы предостерегающий увещатель»³⁷.

§ 29.

Господь восхвалил тех из числа предшествующих нам прошлых общин, кто шел по пути прямоты (*istiḡāma*) и кому Бог даровал благодать. Он сделал это, дабы обратить наш взгляд на то, что с ними было, чтобы мы извлекли урок из того, к чему они пришли, чтобы мы последовали за ними в соблюдении (*qīyam*) принципов добра.

§ 30.

Вера в пророков всех предыдущих религий и восхваление всех, кто придерживался прямоты (*istaḡāma*) на своем жизненном пути из предшествующих общин – это один из великих принципов ислама и лучший способ призвать людей к Мудрому Корану. Это наилучшая политика в деле возвышения слова ислама и распространения его учения.

§ 31.

Упомянув благодать (*in'ām*), Господь возвел ее к Тому, кто ее сделал (*fā'il*), тогда как упомянув гнев (*gaḏb*), Он соотнес его только с тем, на кого он направлен, и не назвал Того, кто это сделал (*fā'il*). В языке Корана соблюдается приличие – благие деяния, милость, щедрость и величие возводятся к Богу, всемогущ Он и велик, тогда как в отношении справедливого воздаяния и наказания субъект действия не упоминается, и употребляются формы страдательного залога (*majhūl*)³⁸. Это делается в речи из вежливости. К этому относятся слова Авраама: **«Который сотворил меня и ведет прямым путем. Который кормит меня и поит, а когда я заболел, Он меня исцеляет»³⁹**, а также слова джиннов: **«Мы не знаем, зло ли желалось для тех, кто на земле, или желал им Господь их прямого пути»⁴⁰.**

³⁷ Коран, 35: 24.

³⁸ М. Бигиев обыгрывает грамматические термины *fā'il* – делающий, субъект действия, который обозначает действительное причастие, и *maf'ūl* – тот, на кого направлено действие, объект действия, обозначающий страдательное причастие. Из того же ряда термин *majhūl*, обозначающий страдательный залог.

³⁹ Коран, 26: 78–80.

⁴⁰ Коран, 72: 10.

Этот стилистический прием соблюдается в Коране повсеместно. Его разъяснение будет приведено в соответствующих айатах. Приличие в речи и чистота языка – это принцип, установленный в исламе.

§ 32.

Благодать (*in'ām*), явленная через водительство (*hidāya*), требует благодарности. Начало благодарности и ее основа – поминание Бога (*dhikr*). Именно поэтому при упоминании благодати она была возведена к Богу. Это возведение содержит два принципа: (1) благодарность и (2) поминание. Пример этого – Его слова: **«Поминайте Меня, и Я буду помнить вас. Благодарите Меня и не будьте неблагодарны Мне»**⁴¹.

§ 33.

«Не тех, кто под гневом, и не заблудших».

Люди по отношению к водительству (*hidāya*) разделяются на три группы:

1. Те, кто познал истину и последовал за ней. Это и есть те, кого облагодетельствовал Бог.

2. Те, кто познал истину, но отказался от нее, отбросил ее назад и предпочел иное. Это – те, на кого Бог прогневался.

3. Те, кто не узнал истину и не заметил ее. Это заблудшие, которые блуждали и потерялись, и из-за наступления слепоты не нашли прямой путь к истине⁴².

§ 34.

Заблудшие различаются по степеням:

1. Те, до кого либо совсем не дошел призыв, либо дошел в таком виде, который не заставил их присмотреться (*naẓr*) к нему. Из видов водительства им достались только те, которые доступны чувствам и разуму. Мимо них прошла мудрость (*rushd*) религии. Под религией мы имеем в виду то, что переполняет принявших ее духом жизни, дающим счастье в мирской и вечной обители.

2. Те, до кого дошел призыв и побудил их всмотреться в него. Они направили на это всю свою энергию и приложили все свои

⁴¹ Коран, 2: 152.

⁴² Выделяя на основе заключительных айатов суры «Открывающая» три категории людей по отношению к Божьему водительству, М. Бигиев таким образом как бы соотносит ее с началом следующей суры «Корова», в первых двадцати айатах которой говорится о трех категориях людей – верующих (айты 1–5), неверующих (айаты 6–7) и лицемерах (8–20).

силы. Их жизнь прошла в поиске, но они так и не подошли к истине и убеждению, к которому были призваны.

3. Те, до кого дошел призыв, и кто уверовал в него, не вдумавшись в его доказательства и не изучив его основы, а затем последовал за своими предрассудками в понимании основ вероучения (*uṣūl al-‘aqīda*), которые и принес этот призыв. Именно из-за этого вида заблудших происходили ужасные смуты во всех религиях, из-за них разразилось и большинство смут в исламе.

4. Те, кто уверовал в призыв, а затем сбился в деяниях или искал нормы (*aḥkām*) по сравнению с тем, как они были установлены. Например, ошибка в понимании смысла молитвы, забвение (*ghafla*) духа обрядов поклонения (*al-‘ibādāt*) или отклонение от цели (*maqṣad*) Законодателя (*shāri‘*) в правилах общественных отношений (*mu‘āmalāt*).

§ 35.

Если же община (*umma*) собьется с правильной дороги (*sawā‘ as-sabīl*) и пути истины, когда ложь сыграет на ее предрассудках, и в результате ее нравы испортятся, а дела расстроятся из-за безволия и слабости силы познания (*idrāk*), тогда осуществится над ней слово наказания, и она неизбежно попадет в беду – Бог отдаст ее во власть того, кто поработит ее, унизит ее и будет распоряжаться ее делами. Божья кара незамедлительна и неизбежна. И тогда уже не поможет ни вера, ни покаяние. И тогда не будет уже Божьего прощения, Он не примет выкуп (*fidya*) и не отложит наказание до дня Расчета. **«По Божьему установлению, которое свершилось над Его рабами»**⁴³. А если же эта община и дальше погрязнет в заблуждениях и порча общественных устоев и житейской нравственности продолжится, то это приведет ее к гибели, так что даже имени ее не останется. **«И разве видишь ты от них какой-нибудь остаток?»**⁴⁴

В истории человечества нет ни одного народа (*umma*), у которого бы испортились общественные устои и житейская нравственность стала бы ущербной, и он при этом спасся бы от Божьего наказания, **«кроме народа (*qawm*) Ионы. Когда они уверовали, Мы сняли с них наказание позора в мирской жизни и дали им пользоваться благами до времени»**⁴⁵.

Рассказ о народе Ионы – исключение из непреодолимого Божьего установления, редкость для законов развития общества, несогласу-

⁴³ Коран, 40: 85.

⁴⁴ Коран, 69: 8.

⁴⁵ Коран, 10: 98.

ющаяся с ними. Коран упомянул его как урок для нас, обращающий наш разум к размышлениям над путями спасения общины, у которой испортились общественные устои и исказилась житейская нравственность. Этот рассказ очень важен. Он имеет отношение к проблеме пробуждения общины после ее спячки и падения на самую глубину презрения и унижения. Его разъяснение будет дано в свое время, если будет на это Божье соизволение⁴⁶.

§ 36.

Это то, что мы разъяснили о Божьем установлении в отношении заблуждения общины и следующего за ним наказания. Что же касается заблуждения отдельного человека, то Божье установление не влечет за собой обязательного наказания в мирской жизни для каждого, кто заблудился. Иногда человек переходит границы дозволенного и живет в достатке, а затем к нему приходит смерть прежде, чем он испытает боль или его коснутся несчастья и бедность. Индивидуум, заблудившийся в своей жизни на какой-то период, может после этого снова найти прямой путь. У него принимается покаяние, и ему может быть даровано Божье прощение. Что же касается общины, то если она заблудилась, то наказание последует незамедлительно. И если оно свершилось, то расчет, определяющий ее дальнейшую участь, ожидает эту общину еще и в последней жизни.

§ 37.

Мы разъяснили значение водительства (*hidāya*), а также то, что люди по отношению к нему делятся на три партии (*shiya'*), и что нет иного средства достижения прямого пути (*hudā*), счастья и успеха, кроме как через познание истины, стремление к ней и предпочтение ее всему остальному. Мы сказали, что невежество препятствует человеку в постижении истины и познании ее пути, что заблуждения (*ghayy*) и упрямство препятствуют стремлению к ней и предпочтению ее всему остальному. Мы разъяснили значение заблуждения и то, как оно влияет на жизнь общины (*umma*) и душу

⁴⁶ Турецкий бигиевед М. Гермез сообщает о том, что в эмиграции М. Бигиевым был написан шеститомный комментарий к полному тексту Корана. Однако он не был издан, и местонахождение рукописи в настоящее время неизвестно. (См.: Гермез М. Муса Джаруллах Бигиев. Казань, 2010. С. 60.) В то же время доподлинно известно, что в соавторстве с индийским богословом 'Убайдуллахом Синди (1862–1944) им был написан комментарий к комментарию Корана Шаха Валиуллы ад-Дехлеви (1702–1762), который был издан в 1944 г. в Бхопале в двух томах под названием «Илхам ар-рахман фи тафсир ал-Кур'ан» (Вдохновение Милосердного в толковании Корана).

отдельного человека. Мы сказали, что тот, кто был невнимателен к истине и сбился с ее пути, есть заблудший (*dāll*), а тот, кто познал истину, но отбросил ее прочь – есть тот, кто под гневом (*magdūb ‘alayh*). И если ты познал все это в общем и в деталях, то ты нашел верный путь (*ihtadayta*) к пониманию смысла слов «**не тех, кто под гневом, и не заблудших**». Ты убедился, что мольба «Открывающей» – всеохватна и лаконична, что человек больше всего нуждается в том, чтобы при каждом своем вздохе просить у Бога вести его по прямому пути (*yahdī-hi ilā aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*) и по дороге истины посредством объяснения, разъяснения, указания, содействия и помощи так, чтобы сперва научить его, а затем сделать его желающим этого и стремящимся следовать этому. Это не даст ему войти в число тех, кто отбросил истину, умышленно и осознанно оставил ее, и на кого Бог разгневался, или в число тех, кто отклонился от истины и оставил ее по беспечности, сбился с прямого пути и не нашел его из-за невежества и недостаточности знаний.

Водительство не существует и не может существовать без знаний. Наука ведет разум на путь к познанию истины, который невозможен без твердой воли и точного выбора. Она направляет волю к выбору в пользу принятия истины. Водительство стоит на двух столпах: (1) совершенное знание и (2) добрая воля.

§ 38.

Мы сказали, что «под гневом» каждый, кто познал истину, а затем отбросил ее прочь по умыслу и из-за упрямства, кем бы он ни был – иудеем или христианином, огнепоклонником или мусульманином. Мы сказали, что «заблудший» – это каждый, кто не нашел пути к истине и сбился с прямого пути по своему невежеству, нерешительности и беспечности, кем бы он ни был – мусульманином или огнепоклонником, иудеем или христианином.

Из сказанного нами стало очевидно, что каждый, кто «под гневом» есть «заблудший», но не каждый, кто сбился с прямого пути и обошел стороной истину, является тем, кто «под гневом». Ведь невежество иногда бывает оправданием (*‘uzr*) для получения человеком Божьего прощения – Он простит его, поведет по прямому пути и не будет гневаться.

§ 39.

Широко известно толкование (*tafsīr*), согласно которому «тот, кого благодетельствовал Бог» – это мусульманин, «тот, кто под

гневом» – это иудей, а «заблудший» – это христианин. Если оно верно, то это – толкование методом разъяснения общего смысла через отдельные частности. Возможное основание для этого заключается в том, что в большинстве случаев порицания иудеев упоминается гнев Божий, а христиан – заблуждение.

Для ученых несомненно, что человек обладает разумом, чувствами и свободой выбора, и что они есть начало его мыслей и всех деяний. Кто совмещает познание истины ради нее самой с выбором добра в действиях – есть идущий по прямому пути (*muhtadī*), которого благодетельствовал Бог. Ему противопоставляется тот, кто не выполнил что-то одно из этого. Кто не сумел воспользоваться своим разумом и своими чувствами – тот, не познал истину и не заметил ее. Это и есть невежественный «заблудший». Тот, кто сделал неправильный выбор – оставил истину и добро, предпочтя им ложь и зло. Это есть «тот, кто под гневом».

§ 40.

Заблуждение – это когда человек стоит в нерешительности или идет по пути, не ведущему к добру. Оно имеет ряд причин:

1. Беспечность. Например, предпочтение материальных наслаждений высоким духовным радостям.

2. Самообман. Например, успокоение души предрассудками, в которых нет блага.

3. Сбивчивые представления (*shubha*). Например, представление о том, что наличность лучше, чем отсроченный платеж. И в результате этого человек предпочитает малую наличность, которая скоро улетучится, отложенному платежу, приносящему неисчислимую пользу. От сбивчивых представлений проистекают многие заблуждения людей.

4. Доминирование в человеке страстей, закрывающих его сердце для добра и открывающих его для лжи и зла. Доминирование страстей сильнее всего подталкивает человека ко злу, лжи и дурным поступкам. Если страсти будут одолевать сердце человека, то сперва они оставят на нем пятнышко, затем – бельмо, затем – штамп, затем – печать, затем закрывают его на замок, а затем сердце умирает.

§ 41.

Заблуждение это:

1. Заблуждение разума. Его причинами являются невежество, беспечность, сбивчивые представления и доминирование страстей.

2. Заблуждение, основанное на неверном выборе и своеволии, когда человек выбирает ложь, зло и все дурное и вредное. У него много причин.

Если человек выбирает ложь и зло после того, как он познал истину и добро из-за упрямства и гордыни, то он является тем, на кого разгневался Бог. Тот же, кто выбирает ложь и зло по причине невежества, беспечности или сбивчивых представлений – на того не гневается Могущественный, Мудрый. Поэтому и мы сказали, что каждый, кто «под гневом», есть «заблудший», но не каждый «заблудший» находится «под гневом». Мудрый не гневается на невежду и на того, от кого сбивчивые представления скрыли истину.

§ 42.

Заблуждение в выборе – самое страшное, а его влияние на беды отдельного человека – самое глубокое. Оно дальше всего уводит от оправдания и прощения. Поэтому внимание к тому, чтобы его предотвратить и одолеть, а также предостеречь от него – самое достойное и самое насущное дело. Тот, «кто под гневом», упоминается раньше «заблудшего».

§ 43.

Господь сказал *ghayr al-maghḍūb ‘alayhim*, а не *lā al-maghḍūb ‘alayhim*, чтобы выражение было определением (*naʿt*), а не однородным членом, согласованным с предыдущим (*ʿatf*)⁴⁷. Вариант с определением в данном случае более красноречив и глубже по смыслу. Вариант с однородным членом есть по смыслу всего лишь отрицание того, что искомый путь может быть соотнесен с теми, кто под гневом. Вариант же с определением передает этот же смысл, что и вариант с однородным членом, и вместе с тем добавляет к нему восхваление тех, кто не находится под гневом. Из этого можно заключить, что абсолютная благодать (*inʿām muṭlaq*) не совместима с гневом и заблуждением, она не дается тем, кто под гневом, и заблудшему.

§ 44.

Всевышний, сказав *wa-lā aḍ-ḍāllīn* «не заблудших», добавил частицу *lā* «не», чтобы выразить различие между двумя видами и то, что каждый из них сам по себе. Если бы Он сказал *ghayr al-*

⁴⁷ Разница в смысле между двумя выражениями не переводима на русский язык в данном контексте. Однако *ghayr* – это имя, а *lā* – это частица отрицания, которая может выполнять роль союза. Именно это различие и обыгрывает в своем комментарии М. Бигиев.

magdūb ‘alayhim wa aḍ-ḍāllīn, то можно было бы подумать, что это характеристики одного составного множества, а не то, что отличает каждый вид в отдельности. Так как однородные члены иногда соединяют характеристики друг с другом. Однородных определений в Коране много. Например, «**Восславь же имя Господа твоего высочайшего, Который сотворил и соразмерил, Который распределил и направил**»⁴⁸.

§ 45.

Господь сказал: «**Веди нас прямым путем**», а затем добавил приложение (*abdala*), сказав: «**путем тех, кого Ты благодетельствовал**». Приложение (*badal*) для грамматистов означает, что как бы повторено управляющее слово⁴⁹, а предшествующее слово, с которым согласуется приложение (*mubdal*), как бы отставлено в сторону. Мы совсем не хотим сказать, что предшествующее слово, к которому относится приложение (*mubdal*), забывается полностью, напротив, мы имеем в виду, что соотнесение чего-то с чем-то к первому из согласующихся слов (*matbū‘*) есть подготовка и предпосылка для отнесения его ко второму из согласующихся слов (*tābi‘*). Это второе из согласующихся слов (*tābi‘*) передает смысл повторного упоминания и подтверждения, смысл усиления этой соотнесенности. Иначе говоря, оно играет роль разъяснения (*tafsīr*) после неуточненного упоминания (*ibhām*)⁵⁰. Аналогично этому, если ты укажешь путь человеку, который он не знает, а потом захочешь подкрепить это указание и побудить его пойти по этому пути и не оставлять его, так ты говоришь ему: «Вот это путь, ведущий к твоей цели», а потом добавляешь к этому то, что подтверждает и усиливает твои слова, говоря: «Это путь, по которому шли люди, которые спаслись до тебя». Души скроены со склонностью к подражанию и следованию. Люди были изначально созданы для подражания и следования. И когда им

⁴⁸ Коран, 87: 1–3.

⁴⁹ М. Бигиев имеет в виду, что слово *ṣirāṭ* во втором выражении, являющееся приложением к слову *ṣirāṭ* в первом выражении, управляется тем же глаголом *iḥdinā*, который как бы должен быть повторен перед ним второй раз. Если попытаться перевести то, что он имеет в виду, то получится «Веди нас прямым путем, [веди нас] путем тех, которых ты благодетельствовал».

⁵⁰ Суйути в «Совершенстве о коранических науках» в главе «О словах неуточненного значения (*mubhamāt*)» первым приводит пример этого же аята «... по дороге тех, которых Ты благодетельствовал...» (1: 7) и разъяснением к нему называет аят – 4: 69: «... вместе с теми, которых Ты благодетельствовал из пророков, праведников, исповедников, благочестивых...» См.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 4: Учение о понимании смыслов Корана. М.: Восток – Запад, 2005. С. 177.

называют того, кому они хотели бы подражать в своих действиях, то они устремляются к цели и преодолевают все препятствия.

§ 46.

Господь употребил местоимения множественного числа, сказав: **«Тебе мы поклоняемся, и у Тебя мы просим помощи. Веди нас прямым путем»**⁵¹. В такой же форме приводятся все мольбы (*ad'iyā*) Священного Корана. Например, **«Господи наш, одари нас добром в этом мире и добром в Последней жизни и защити нас от наказания Огня»**⁵². Ведь отдельный человек входит в общность, и указание пути (*ihtidā'*) для всего человечества к исправлению его социального положения и возможному счастью более полезно для отдельного человека, чем указание пути (*ihtidā'*) только для него. Человек более нуждается в указании пути (*ihtidā'*) для сообщества, чем в указании пути (*ihtidā'*) для себя. Потому что отдельный человек не будет сильным (*'azīz*), если его народ унижен. Он не будет счастливым, если его сообщество несчастно. Он не будет на верном пути, если его партия (*hizb*)⁵³ заблудилась. Еще это обусловлено тем, что заблуждение народа (*umma*) и порочность его общественной системы влечет за собой его гибель и является причиной несчастья отдельного человека. Указание верного пути (*ihtidā'*) для общности и порядок в сообществе являются основой для того, чтобы отдельный человек встал на верный путь и достиг счастья. Кроме того, данный контекст – это контекст восхваления, поклонения и обращения за помощью, а множественное число поднимает восхваление до прославления (*majd*), оно указывает на обилие поклоняющихся и величие власти. Всего этого единственное число не содержит.

§ 47.

Ранее, в первом параграфе, мы указали, что тем Священного Корана – шесть, а «Открывающая Писание» прекрасно и лаконично

⁵¹ М. Бигиев говорит о местоимениях, относящихся к людям, которые мы выделили жирным, поскольку местоимения, относящиеся к Господу, естественно, употребляются в единственном числе.

⁵² Коран, 2: 201.

⁵³ Слово *hizb* в Коране переводится И.Ю. Крачковским чаще всего как партия (5: 56; 18: 12; 23: 53; 30: 32; 35: 6; 58: 19; 58: 22 – в ед.ч.; 11: 17; 13: 36; 19: 37; 38: 11; 38: 13; 40: 5; 43: 65 – во мн. ч.), реже как сонмы (только во мн. ч. – в названии суры 33 и в ее аятах 33: 20, 22) и один раз во мн. ч. как народы (40: 30). Оно обозначает какие-то группы людей, сообщества, а иногда и целые народы, избравшие для себя путь веры или неверия. Так, иногда говорится о партии Аллаха (5: 56; 58: 22) и партии шайтана (35: 6; 58: 19).

обобщила все эти высокие цели. Затем, в комментарии к ее семи айатам, мы упомянули часть того, что означают эти священные айаты и что подтверждает правдивость наших слов. Она названа «Открывающей Писание» (*fātiḥa al-kitāb*) потому, что она предварила (букв. открыла – *fataḥat*) все разделы и все сокровищницы этого Писания. Она – «мать Корана», объединяющая все, что есть в нем. Есть два достоверных предания (*ḥadīth*) о ее достоинствах: 1. Предание, которое мы ранее привели в параграфе 25 – «Я разделил молитву между Мной и Моим рабом». 2. Предание Убаййа ибн Ка'ба – «Я научу тебя суре, подобно которой не было ниспослано ни в Торе, ни в Евангелии, ни в Фуркане»⁵⁴.

§ 48.

«**Аминь**» – по единогласному мнению богословов (*ijmā'*), не из Корана. Его не пишут ни в одном из сводов (*muṣḥaf*). Это – сакральное слово (*kalima dīniya*), бывшее у предыдущих общин и используемое вместо краткой мольбы. В этом слове содержится всеобъемлющая благодать, и оно оставляет в сердце верующего благодатный след, к которому следует стремиться. Это смысл того, что передается от Ибн 'Аббаса, который сказал: «Люди Писания не завидовали вам ни в чем так, как они завидовали вам за то, что вы говорите “Аминь”»⁵⁵.

В этом слове заключен смысл обращения (*rujū'*) к Богу, диктуемого постоянным ощущением потребности в Нем. В нем также содержится просьба ответа. Когда обращение исходит из сердца верующего, наполненного смыслами «Открывающей», Бог отвечает и внимлет мольбе.

(Продолжение следует)

⁵⁴ Фуркан – одно из названий Корана. См.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 3: Учение о своде Корана. М., 2000. С. 27.

⁵⁵ Из шести канонических сборников хадисов это предание приводится только у Ибн Маджа (№ 857). Его цитирует Ибн ал-'Араби в своем комментарии к Корану, при этом отмечая, что слова «Аминь» у предшествующих религиозных общин не было (см.: *Ибн ал-'Араби*. Ахкам ал-Кур'ан. Т. 1. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа. 2003. С. 12). Однако М. Бигиев верно указывает обратное, что оно было у предшествующих общин, поэтому его употребление в данном контексте странно. В то же время Ибн Касир также цитирует это предание, но после него добавляет и другое: «От Анаса передают, что Божий посланник говорил: „Мне было дано «Аминь» в молитве (*ṣalā*) и при индивидуальной мольбе (*du'ā'*)». Это никому не было дано прежде меня, кроме разве что Моисея. Моисей зывал, а Аарон отвечал «Аминь». Завершайте же моление произнесением «Аминь» и Бог ответит вам“» (см.: *Ибн Касир*. Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим. Т. 1. Дар таййиба ли-н-нашрваат-тавзи'. 1999. С. 146).

Список литературы

1. *Гәрмез М. Муса Джаруллах Бигиев. Казань, 2010.*
2. *Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 3: Учение о своде Корана. М., 2000.*
3. *Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 4: Учение о понимании смыслов Корана. М., 2005.*
4. *Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 6: Учение о стилистике Корана (1). М., 2011.*
5. *Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М., 1986.*
6. *Коран / Пер. с араб. Г.С. Саблукова. Al-Zahraa for Arab Mass Media, 1993.*
7. *Коран / Пер. с араб. и коммент. Б.Я. Шидфар. М., 2012.*
8. *Коран / Пер. смыслов Э.Р. Кулиева. 4-е изд., испр. и доп. М., 2004.*
9. *Коран / Пер. с араб., комм. Османова М.-Н.О. 3-е изд., перераб., доп. СПб, 2010.*
10. *Абу Давуд. Сунан. Т. 2. Дар ар-рисала ал-'аламийа, 2009. (На арабск. яз.)*
11. *Ат-Тирмизи. Сунан. Т. 5. Бейрут, 1998. (На арабск. яз.)*
12. *Джаруллах М. Фикх ал-Кур'ан // Резван Е. Ал-Кур'ан ал-карим фи Русийа. Дубай, 2002. С. 259–299. (На арабск. яз.)*
13. *Джаруллах М. Фикх ал-Кур'ан. Пг, 1915. (На арабск. яз.)*
14. *Ибн ал-'Араби. Ахкам ал-Кур'ан. Т. 1. Бейрут, 2003. (На арабск. яз.)*
15. *Ибн Касир. Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим. Т. 1. Дар таййиба ли-н-нашр ва ат-тави', 1999. (На арабск. яз.)*
16. *Муслим. Сахих. Т. 1. Бейрут, б. г. (На арабск. яз.)*

Dmitry V. Frolov, Islam A. Zaripov

“THE UNDERSTANDING OF THE QUR’AN” BY MUSA JARULLAH BIGIEV. PART 2

Moscow State University

1 Leninskie gori, Moscow, 119991

Institute of Oriental Studies RAS

12 Rozhdestvenka st., Moscow, 107031

This publication includes the second part of a translation into Russian of the commentary to the sūra “The Opening One” (al-Fātiḥa) and the first five ayats of the sūra “the Cow” (al-Baqara) by the Russian Muslim theologian Musa Jarullah Bigiyev (1874–1949) written in Arabic and published in 1915 year in Petrograd under the name “Fiqh al-Qur’ān” (The Understanding of the Qur’ān). It covers the commentary to the last three (according to another numbering four) ayats of the sūra “The Opening One” (al-Fātiḥa), which reflects the position of M. Bigiev concerning the history of the Qur’ān, its grammar and vocabulary, the differences between the readings (*qirā’at*), and his hermeneutic reasoning, which is a synthesis of reformist and mystical approaches.

Key words: Musa Jarullah Bigiev; “Fiqh al-Qur’ān” (The Understanding of the Qur’ān); sūra “The Opening One” (al-Fātiḥa); Quranic hermeneutics; Islam in Russia.

About the authors: *Dmitry V. Frolov* – corresponding member of the Academy of Sciences of Russia, Doctor of Philology, Professor, head of the Department of Arabic Philology of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: dvfrolov@yandex.ru); *Islam A. Zaripov* – Candidate of Historical Sciences, senior Researcher of Center for Arabic and Islamic Studies Institute of Oriental Studies RAS (e-mail: islamzarif@gmail.com).

References

1. Germez M. *Musa Jarullah Bigiev*. Kazan', 2010. (In Russ.)
2. Dzhahal ad-Din as-Sujuti. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukah*. Vyp. 3: *Uchenie o svode Korana*. [The Perfection in Quranic Sciences. Issue 3. The doctrine of the code of the Quran] Moscow, 2003. (In Russ.)
3. Dzhahal ad-Din as-Sujuti. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukah*. Vyp. 4: *Uchenie o ponimanii smislov Korana*. [The Perfection in Quranic Sciences. Issue 4. The doctrine of understanding the meanings of the Quran] Moscow, 2005. (In Russ.)
4. Dzhahal ad-Din as-Sujuti. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukah*. Vyp. 6: *Uchenie o stilistike Korana* (1). [The Perfection in Quranic Sciences. Issue 6. The doctrine of the style of the Quran (1)] Moscow, 2011. (In Russ.)
5. *Koran. Perevod i kommentarij I. Ju. Krachkovskogo*. [The Quran. Translated and with commentary by I. Ju. Krachkovskiy] Moscow, Nauka, 1986. (In Russ.)
6. *Koran. Perevod s arabskogo i kommentarij B. Ja. Shidfar*. [The Quran. Translated from Arabic into Russian with commentaries by B. Ja. Shidfar] Moscow, Mardzhani Publ., 2012. (In Russ.)
7. *Koran. Perevod s arabskogo i kommentarij M.-N. O. Osmanova*. [The Quran. Translated from Arabic into Russian with commentaries by M.-N. O. Osmanov] Saint Petersburg, 2010. (In Russ.)
8. *Koran. Perevod s arabskogo G. S. Sablukova*. [The Quran. Translated from Arabic by G. S. Sablukov] 1993. (In Russ.)
9. *Koran. Perevodsmyslov Je. R. Kulieva*. (The Quran. Translation of the meanings by Je. R. Kuliev). Moscow, UMMA Publ., 2004. (In Russ.)
10. Abu Dawud. *Sunan*. Vol. 2. Dar ar-risala al-'alamiya Publ., 2009. (In Arab.)
11. At-Tirmizi. *Sunan*. Vol. 5. Beirut, Dar al-gharb al-islamiy Publ., 1998. (In Arab.)
12. Jarullah M. *Fiqh al-Qur'an* [The Understanding of the Qur'an]. Petrograd, Tipografiya M-A. Maksutova Publ., 1915. (In Arab.)
13. Jarullah M. *Fiqh al-Qur'an* [The Understanding of the Qur'an] // Rezvan E. *Al-Qur'an al-karim fi Rusiya*. Dubai, 2002. pp. 259–299. (In Arab.)
14. Ibn al-'Arabi. *Ahkam al-Qur'an*. Vol. 1. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiya Publ., 2003. (In Arab.)
15. Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Vol. 1. Dar tayyiba li-n-nashr wa at-tawzi' Publ., 1999. (In Arab.)
16. Muslim. *Sahih*. Vol. 1. Beirut: Dar ihya at-turath al-'arabiya. (In Arab.)

ПРАВИЛА ПРЕДОСТАВЛЕНИЯ СТАТЕЙ

Журнал «Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение» публикует статьи, материалы и сообщения, рецензии и библиографические обзоры, информацию о круглых столах и конференциях по своему научному профилю.

Авторы несут ответственность за достоверность приведенных фактов, цитат, имен собственных (в том числе географических названий), а также сведений энциклопедического характера.

Журнал «Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение» выходит один раз в три месяца.

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Требования к **формату** текста статей:

- текстовый редактор Microsoft Word (версия 6.0, 7.0, 95, 97, 2000 и т. д.);
- шрифт Times New Roman или Times New Roman Cyrillic 12-й кегль;
- полуторный междустрочный интервал;
- поля 2,54×3,17;
- объем рукописи до 20 тыс. знаков с пробелами (для аспирантов – строго до 15 тыс. знаков с пробелами).

Требования к **форме** предоставления статей:

- текст предоставляется на компакт-диске (или присылается на электронный адрес редколлегии) в формате RTF (rich text format) и в распечатанном виде (можно прислать указанные материалы простым письмом по почте на адрес института с пометой «для Вестника МГУ»);
- если в статье используются дополнительные шрифты (старославянские, древнегреческие и т. д.), то они должны быть записаны на диск;
- схемы, рисунки, алгоритмы и иной иллюстративный материал необходимо сохранить отдельными файлами и распечатать на отдельных страницах.

Статья должна содержать обязательные элементы, без которых ее публикация невозможна:

- аннотацию (3–5 предложений) и ключевые слова (3–6 слов/словосочетаний) на русском и английском языках;
- сведения обо всех авторах: фамилия, имя, отчество (полностью), ученая степень, ученое звание, полное название научного или учебного учреждения и его структурного подразделения, контактный телефон и адрес электронной почты автора;
- ссылки на цитируемые произведения должны быть оформлены **в тексте в виде подстрочных примечаний**, а список процитированных произведений должен быть вынесен **в конец статьи в виде списка литературы**.

Статьи, оформленные не по правилам, не будут приниматься к публикации.

Помните, что набор текстов в других редакторах или программах, сохранение их на вирусных или дефектных дисках, а также распечатка без соблюдения требований к шрифту, его размеру, междустрочному интервалу, некачественная печать могут существенно образом усложнить процесс публикации ваших статей.

Материалы сдаются в редколлегию по: e-mail: office@iaas.msu.ru

Выплата гонорара за публикации не предусматривается.

Рукописи не возвращаются. Рецензии не высылаются. Редакция в переписку с авторами не вступает. Во всех случаях полиграфического брака просьба обращаться в типографию.

Плата за публикацию рукописей (в том числе с аспирантов) не взимается.

УЧРЕДИТЕЛИ:

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова;
Институт стран Азии и Африки МГУ

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Брагинский В.И., доктор филологических наук, профессор Школы востоковедения и африканистики Лондонского университета, Великобритания (SOAS, University of London, UK); **Ильбер Ортайлы**, профессор университета Стамбула, Турция (Istanbul University, Turkey); **Панчанан Моханти**, профессор университета Хайдарабада, Индия (Haiderabad University, India); **Ху Аньган**, профессор университета Цинхуа, Китай (Tsinghua University, China); **Экехард Шульц**, доктор филологических наук, профессор института Восточных исследований Лейпцигского университета, Германия (Institute of Oriental Studies, Leipzig University, Germany); **Ямасито Марико**, почетный профессор университета Токай, Япония (Tokai University, Japan)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Мейер М.С., президент ИСАА МГУ, докт. ист. наук, профессор — главный редактор; **Гевелинг Л.В.**, докт. полит. наук, профессор — зам. главного редактора; **Захарьин Б.А.**, зав. кафедрой индийской филологии, докт. филол. наук, профессор — зам. главного редактора; **Волчкова Е.В.**, доцент кафедры истории Китая — ответственный секретарь

Члены редколлегии:

Абрамова И.О., директор Института Африки РАН, чл.-корр. РАН; **Басс И.И.**, проф., зав. кафедрой иностранных языков и лингвистики Санкт-Петербургского ин-та культуры; **Быкова С.А.**, доцент, зав. кафедрой японской филологии; **Видясова М.Ф.**, проф.; **Громова Н.В.**, проф., зав. кафедрой африканистики; **Деоник Д.В.**, проф. кафедры истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии; **Карапетьянц А.М.**, проф. кафедры китайской филологии; **Кулешова Н.С.**, зам. директора по науке, проф. кафедры политологии; **Лапина З.Г.**, проф.; **Мельянцев В.А.**, проф., зав. кафедрой международных экономических отношений; **Мосяков Д.В.**, проф., заведующий Центром исследований Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании Ин-та востоковедения РАН; **Орлов В.В.**, проф. кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока; **Писарев А.А.**, проф. ф-та русского языка и международ. отношений Тамканского университета (Тайвань); **Репенкова М.М.**, проф., зав. кафедрой тюркской филологии; **Сафронова А.Л.**, проф., зав. кафедрой истории Южной Азии; **Фридман Л.А.**, проф. кафедры экономики и экономгеографии; **Фролов Д.В.**, проф., зав. кафедрой арабской филологии, чл.-корр. РАН; **Яковлев А.И.**, проф., вед. науч. сотр. Института востоковедения РАН

Редактор И.В. Краснослободцева

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации РФ.
Свидетельство о регистрации № 1563 от 14 февраля 1991 г.

Адрес редакции: 103009, Моховая, 11, стр. 1. Тел. 8 (495) 629-55-48

Подписано в печать 25.02.2010. Формат 60×90¹/₁₆. Гарнитура Таймс. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 9,0. Уч.-изд. л. 9,3. Тираж экз. Изд. № 11 250. Заказ №

Издательство Московского университета.

119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 15 (ул. Академика Хохлова, 11)
Тел.: (495)939-32-91. E-mail: secretary-msu-press@yandex.ru

Отпечатано: Публичное акционерное общество «Т8 Издательские Технологии».
109316 Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.

ISSN 0201–7385

ISSN 0320–8095

ИНДЕКС 71013 (каталог «Роспечать»)

ИНДЕКС 40552 (каталог «Пресса России»)

ISSN 0201–7385. ISSN 0320–8095

ВЕСТН. МОСК. УН-ТА. СЕР. 13. ВОСТОКОВЕДЕНИЕ. 2019. № 1. 1–144.