

# Вестник НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ Московского университета

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 13

**ВОСТОКОВЕДЕНИЕ**

№ 3 · 2019 · ИЮЛЬ–СЕНТЯБРЬ

Издательство Московского университета

Выходит один раз в три месяца

## СОДЕРЖАНИЕ

### История

- Обвинникова Л.В.* Колониальное управление в Корее (1910–1945) в зеркале служебных изданий японского генерал-губернаторства . . . . . 4
- Брилева Д.С.* Дискуссии о тафсирах Корана в периодической прессе татар-мусульман Российской империи начала XX в. . . . . 19
- Зарубина Е.Д.* Роль представления о «синагогах гетто» в нормативных текстах венецианской еврейской общины конца XVI – начала XVII в. . . . . 32
- Краюшкин Н.Р.* Богач – бедняк: два мусульманских паломника в Османском Каире XVII в. . . . . 42
- Колдунова Е.В.* Трансрегиональное исламское движение Джамаат Таблиг в странах АСЕАН: стратегии экспансии и трансформация в условиях Юго-Восточной Азии (вторая половина XX – начало XXI в.) . . . . . 53
- Шалупенко Е.В.* Предвыборная кампания 2018 г. в Пакистане: влияние индийского фактора . . . . . 71

### Языкознание

- Daulet Fatimabibi N.* Zoomorphic Culture Codes in the Semantics of Chinese Phraseological Units . . . . . 82
- Грушина О.А.* Структурно-лингвистические особенности медиатекста на языке суахили . . . . . 99

### Публикации

- Фролов Д.В., Зарипов И.А.* «Понимание Корана» Мусы Бигиева. Часть 3 . . . . . 111
- Строганова Н.А.* «Письмо Ян Дэцзу» – эпистолярное эссе Цао Чжи (192–232 гг.) о литературе . . . . . 135

## **Рецензии**

- Никитина Л.В.* Рецензия на кн.: Introduction to Japanese Cuisine: Nature, History and Culture (The Japanese Culinary Academy's Complete Japanese Cuisine) Hardcover – February 1, 2016 . . . . . 149

## **Научная жизнь**

- Жантиев Д.Р., Кириллина С.А., Орлов В.В.* Исторические исследования в сфере арабистики: традиционные и новые аспекты. . . . . 152
- Громова Н.В., Урб М.Р.* Чтения памяти В.А. Виноградова «Африканистика, типология, теория языка» . . . . . 156

## **Памяти...**

- Дмитрий Евгеньевич Еремеев . . . . . 160

# CONTENTS

## History

<i>Ovchinnikova L.V.</i> Japanese Colonial Governance in Korea (1910–1945) reflected in Governor-General Office Publications .....	4
<i>Brileva D.S.</i> Discussions about Tafsirs of the Quran in the Periodical Press of the Muslim Tatars of the Russian Empires in the Early Twentieth Century (Based on the Journal “Shura”) .....	19
<i>Zarubina E.D.</i> The Implications of the “Ghetto Synagogues” Concept in the Charter Texts of the Venetian Jewish Community in the End of the 16 <sup>th</sup> and beginning of the 17 <sup>th</sup> cent .....	32
<i>Krayushkin N.R.</i> Rich Man – Poor Man: Two Muslim Pilgrims in Ottoman Cairo of the 17 <sup>th</sup> Century .....	42
<i>Koldunova E.V.</i> Transregional Islamic Movement Jama’ah Tabligh in ASEAN Countries: Strategies of Expansion and Transformation in South East Asian Milieu (From the mid-20 <sup>th</sup> to Early 21 <sup>st</sup> Century) .....	53
<i>Shalupenko E.V.</i> Election campaign in Pakistan in 2018: the role of the Indian factor .....	71

## Linguistics

<i>Daulet F.N.</i> Zoomorphic Culture Codes in the Semantics of Chinese Phraseological Units .....	82
<i>Grushina O.A.</i> Structural and Linguistic Peculiarities of Mediatexts in Swahili .....	99

## Publications

<i>Frolov D.V., Zaripov I.A.</i> ‘The Understanding of the Qur’an’ by Musa Jarullah Bigiev. Part 3 .....	111
<i>Stroganova N.A.</i> ‘Letter to Yang Dezu’ – Epistolary Essay by Cao Zhi about Literature .....	133

## Reviews

<i>Nikitina L.V.</i> Book Review: Introduction to Japanese Cuisine: Nature, History and Culture (The Japanese Culinary Academy’s Complete Japanese Cuisine) Hardcover – February 1, 2016 .....	149
--	-----

## Scholarly Life

<i>Zhantiev D.R., Kirillina S.A., Orlov V.V.</i> Historical Research in Arabic Studies: Traditional and New Aspects .....	152
<i>Gromova N.V., Urb M.R.</i> Readings memory V.A. Vinogradov ‘African studies, typology, theory of language’ .....	156

## Memories...

Dmitry Yevgenyevich Eremeev .....	160
-----------------------------------	-----

## ИСТОРИЯ

**Л.В. Овчинникова**

### **КОЛОНИАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ В КОРЕЕ (1910–1945) В ЗЕРКАЛЕ СЛУЖЕБНЫХ ИЗДАНИЙ ЯПОНСКОГО ГЕНЕРАЛ-ГУБЕРНАТОРСТВА**

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

Тема японского колониального управления в Корее недостаточно хорошо исследована. Проблематика ее обширна; мероприятия колониальных властей касались всех сторон жизни корейского общества – экономики и промышленности, сельского хозяйства, образования и культуры. Колониальное управление автор рассматривает сквозь призму служебных изданий полиции, суда, прокуратуры, выпущенных на японском языке в Сеуле в период 1920–1930-х и начале 1940-х годов японским генерал-губернаторством. Исследуемые материалы помогают проанализировать становление и развитие методов колониального управления в Корее с периода ее аннексии в 1910 вплоть до середины 1940-х годов. Сведения, представленные в них, позволяют сделать вывод о гибкости, продуманности и многообразии этих методов. В первый период после аннексии главными методами управления являлись сыск и террор, они не ослабевали и в последующие годы. Вместе с тем уже на раннем этапе достаточно эффективному управлению служила и создаваемая японскими властями мощная идеологическая система, для которой была характерна не только наступательность и жестокость, но и осмотрительность, умение приспособиться к обстоятельствам, учет корейских национальных традиций. Была разработана, а со второй половины 1930-х годов и в начале 1940-х годов приведена в действие, продуманная система дополнительных приемов, основой которой была политико-идеологическая обработка местного населения. Представляется, что исследование служебных изданий генерал-губернаторства вводит в научный оборот новые или ранее неиспользуемые материалы, что вносит весомый вклад в пополнение источниковедческой базы исследований корейской и японской колониальной истории.

*Ключевые слова:* колониальная Корея; генерал-губернаторство; идеологическая обработка; воспитание патриотического духа; колониализм.

---

*Овчинникова Любовь Всеволодовна* – кандидат исторических наук, доцент кафедры японской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: lovchin@yandex.ru).

Тема японского колониального управления в Корее продолжает оставаться актуальной и в наши дни. Вместе с тем она требует дальнейшего исследования, новых подходов. Источниковедческая база исследований по этому периоду представляется недостаточной. Поиск новых сведений, уточнение некоторых оценок и выводов приобретает важное и актуальное значение. Этим и обусловлен выбор автором данной темы. Она представляется достаточно обширной; мероприятия колониальных властей касались всех сторон жизни корейского общества – экономики и промышленности, сельского хозяйства, образования, культуры и др. Формат статьи не дает возможности подробно описать всю систему мероприятий. Хотелось бы сконцентрироваться на тех методах управления японских властей в колонии, которые занимали центральное звено во всем комплексе этой политики.

Исследуемую тему автор рассматривает сквозь призму служебных материалов, выпущенных на японском языке в Сеуле в конце 1910-х, 1920-х, 1930-х и начале 1940-х годов японским генерал-губернаторством. Это закрытые материалы полиции, суда, прокуратуры, предназначенные для узкого круга чиновников японской колониальной администрации (некоторые из них имеют грифы «секретно» и «особо секретно»). Издания эти стали доступны советским корееведам, проживавшим в Сеуле в период освобождения Кореи Советской Армией. После капитуляции Японии секретные материалы уничтожались, сжигались. Но некоторые из них служащие генерал-губернаторства продали букинистам; так эти книги оказались в книжных лавках<sup>1</sup>. В драматические дни, когда завершилась Вторая мировая война, советский дипломат приобрел через букиниста чемодан сброшюрованных текстов на японском языке, от которых спешили избавиться чиновники колониальной администрации. Эти документы были привезены в Москву, и чемодан с бумагами несколько десятилетий пролежал на антресолях. Оказалось, что большая их часть – это не что иное, как закрытые материалы и секретные архивы японских спецслужб. Первая среди отечественных корееведов исследовала некоторые из этих материалов Ф.И. Шабшина; она приводила отдельные данные из них в своих книгах «Очерки новейшей истории Кореи», «В колониальной Корее».

<sup>1</sup> Среди сотрудников Генерального консульства СССР оказалась Ф.И. Шабшина (Куликова), которая пробыла в Корее несколько лет (с небольшим перерывом) в 1940–1946 гг. со своим мужем, вице-консулом СССР в Сеуле. После возвращения она стала одним из ведущих специалистов в области истории Кореи. Впоследствии эти издания были переданы автору.

Однако без знания японского языка работать ей с этими материалами было трудно. И она передала содержание заветного чемодана автору этих строк. Вполне очевидно, какую огромную ценность представляют эти архивы для современных историков-востоковедов. Ведь они, словно зеркало, отражают как деятельность японских колониальных властей, так и настроения корейской общественности, ее отношение к японскому колониальному господству, проливают свет на многие вопросы национально-освободительной борьбы, на ситуацию на Корейском полуострове в целом. Думается, что эти издания дают более или менее достоверную информацию. Всё же необходимо тщательно сверять и сопоставлять сведения исследуемых изданий с другими доступными материалами. Автор обращалась к советской прессе 1920–1930-х годов; корейским газетам, выпускаемым в начале 1940-х годов на японском языке; монографиям и статьям советских корееведов, содержание которых в наиболее концентрированном виде представлено в капитальном труде «История Кореи» (т. 2, 1974). Были использованы монографии «История Кореи (Новое прочтение)» (2003), Хан Ёнгу «История Кореи – новый взгляд» (2010) и др. Исследовались и книги американских ученых, в частности, монографии Дж. Акита и Б. Палмера – о японском колониальном управлении в Корее, а также Р. Скалапино и Ли Чжонсика, о корейском освободительном движении. Анализировались и труды советских историков-кореевистов и непосредственных очевидцев событий, посвященные рассматриваемому периоду, в частности, книги Ф.И. Шабшиной о колониальной Корее.

В данной статье ограничимся перечнем исследуемых изданий японского генерал-губернаторства. Прежде всего это относящаяся к комплексно-аналитическим, исследовательским изданиям книга в двух выпусках «Состояние общественного спокойствия в Корее в последнее время» (最近における朝鮮治安状況 «Сайкин-ни окэру тё:сэн дзиан дзё:кё:») (Сеул, 1939 и 1943 гг.); сборники «Вестников идеологии» (思想彙報 «Сисо: ихо:»), (выпуски за 1934 г. № 12, 1936 г. № 6, 1937 г. № 11, 1938 г. № 14 и 16); секретные справочные издания «Корейская полиция» (朝鮮警察概要 «Тё:сэн кэйсацу») (Сеул, 1938 г.) и «Словарь тайной полиции» (高等警察用語辞典 «Ко:то: кэйсацу ё:годзитэн») (Сеул, 1935 г.). Важными для исследователей являются и обзорные издания генерал-губернаторства «Материалы комиссии по изучению чрезвычайных мер генерал-губернаторства» (朝鮮總督府時局対策調査会諮問案参考書 «Тё:сэн сотоку дзикёку тайсакай симонган санкосё») (Сеул, 1938 г.), отображающие деятельность

генерал-губернаторства в самых различных сферах. Необходимо отметить и публикации «25 лет управления Кореей» (施政二十五年史«Сисэй нидзюгонэнси») (Сеул, 1935 г.), «30 лет управления Кореей» (施政三十年史 «Сисэй сандзюэнси») (Сеул, 1940 г.), «Обстановка в Корее» (朝鮮事情 «Тё:сэн дзидзё:») (Сеул, 1941, 1943 гг.) и др. Эти книги содержат важный материал касательно того, что конкретно было сделано Японией в колонии. В них хорошо отражена роль, отводившаяся Корее как своему военно-стратегическому плацдарму. В то же время книги рассказывают о развитии там образования, культуры, что поможет преодолеть возможную односторонность в общей оценке колониального периода. При исследовании методов управления в первой половине 1940-х годов автор в основном ссылается и на выпущенные в колонии в военные годы газеты.

Итак, что представляла собой Корея в то время? Договор об аннексии, навязанный Корее 22 августа 1910 г., закрепил и юридически оформил позиции, которых Япония добилась на полуострове до и в период протектората (1905–1910). После аннексии Корея была превращена в генерал-губернаторство. Генерал-губернатору передавалась законодательная и исполнительная власть, ему подчинялись оккупационные войска и военно-морские силы, дислоцированные у берегов Кореи. В его ведении также находились жандармерия, полиция, суд и тюрьмы. Генерал-губернатор подчинялся непосредственно императору; назначался из среды военных. Центральное место в экономической политике занимали аграрные мероприятия, прежде всего проведение земельного кадастра. В ходе него произошло юридическое оформление прав на крупную земельную собственность. Росла численность крупных собственников земли, часть которых – прибывшие из Японии переселенцы. В ходе земельного кадастра аграрные отношения были модернизированы. После аннексии Кореи колониальная политика была направлена на то, чтобы превратить страну в источник продовольствия для метрополии; важными статьями вывоза из Кореи явились рис, соевые бобы и продукты морских промыслов, а также продукция лесного хозяйства. Вопрос о превращении Кореи в основной источник промышленного сырья встал со всей остротой в период Второй мировой войны, когда резко увеличился спрос на военно-стратегическое сырье. Корея также имела большое значение и как рынок сбыта японских промышленных товаров. Широко велось железнодорожное строительство, корейский полуостров постепенно покрывался сетью железных дорог. Наибольшее развитие получила пищевая промышленность. Капиталы вкладывались в добывающую и другие отрасли.

На протяжении полувека колониальная политика в Корее трансформировалась, методы управления претерпевали изменения. Автор ставит перед собой задачу проследить их становление и развитие и посмотреть, как это отражено в служебных изданиях генерал-губернаторства.

Уже в первое десятилетие после аннексии деятельность японской колониальной администрации велась в разных сферах – политической, экономической, идеологической. Власти стремились расширить свою социальную опору в колонии. Создавались всякого рода институты, имеющие целью упрочения колониального господства, лояльные к новому режиму корейцы допускались к государственной службе. Аппарат колониальной администрации состоял главным образом из японцев, которые составляли всего около 2% населения Кореи<sup>2</sup>. Вместе с тем именно они занимали руководящее положение в промышленности, на транспорте, в торговле, других сферах экономики, а также культуры. Уже в эти годы велась активная деятельность по разобщению масс и их идеологической обработке, начали использоваться идеи панasiatизма. Однако основным методом колониального господства в первое десятилетие после аннексии был военно-полицейский террор.

Материалы исследуемых изданий японского генерал-губернаторства свидетельствуют, что в первое десятилетие японского господства в стране сложилась взрывоопасная ситуация, острого накала достиг протест против национального гнета и социального беспорядка, что предопределяло неизбежность взрыва народного недовольства. Это вылилось в мощное общенациональное выступление, так называемое Первоапрельское движение 1919 г., – самое крупное на колониальном Востоке в конце 1910-х – начале 1920-х годов освободительное движение. Эти выступления были жестоко подавлены.

Сборники «Корейская полиция» и «Словарь тайной полиции» приводят данные, которые свидетельствуют, что после народных волнений 1919 г. японские власти встали перед необходимостью реформ. (Об этом свидетельствует и специальная секретная публикация издания штаба японской жандармерии «Беспорядки в Корее», «Гё:сэн со:дзё дзикё».) Реформы охватывали различные области общественной жизни, урезанные, но всё же ощутимые для

---

<sup>2</sup> Статистический ежегодник генерал-губернаторства Кореи. Сеул, 1930. С. 163; История Кореи (с древнейших времен до наших дней): В 2 т. Т. 2 / Гафуров Б.Г. и др. (ред. коллегия). М., 1974. С. 21.

народа. Наиболее существенным их результатом было некоторое расширение сфер деятельности корейской буржуазии – укрепление социальной опоры японских властей. В 1920 г. был отменен «Закон о компаниях», существенно ограничивавший возможность создавать компании, торгово-промышленные общества, банки, что дало толчок к росту корейской буржуазии. Реформы коснулись и политической сферы: была создана система «местного самоуправления». В качестве самой радикальной реформы объявлялось предоставление политических свобод. Разрешался выпуск корейских газет. Свобода организаций свелась к созданию спортивных, деловых и научных обществ. При всей ограниченности реформ они привели к определенной либерализации режима, облегчали условия антияпонской борьбы. В справочнике «Корейская полиция» содержатся сведения, касающиеся реформы ликвидации жандармерии. В то же время число полицейских управлений в результате реорганизации в 1921 г. было увеличено по сравнению с 1917 г. на 155%, участков – на 52%, постов – на 36%. Почти на 50% по сравнению с периодом до реформ возрос и полицейский корпус<sup>3</sup>. В связи с тем, что охрана границы в 1923 г. перешла в ведение полиции, число полицейских увеличилось на 3254 человека и достигло к 1923 г. 20 758 человек<sup>4</sup>. Расширилась и сеть тайной полиции. Как утверждают авторы служебных изданий японской администрации, с проведением реформ 1919 г. окончился период военно-полицейских методов контроля («сабельного режима») и началась «эра культурного управления».

В японских изданиях генерал-губернаторства отражен и период конца 1920-х и первой половины 1930-х годов, один из драматичных периодов колониальной истории. С одной стороны, Япония, продолжавшая милитаризацию, рассматривала Корею как военно-стратегический плацдарм, как базу продвижения на материк, все активнее стремилась укрепить корейский тыл. С другой стороны, мировой экономический кризис и военные приготовления Японии привели к ухудшению условий жизни широких слоев населения, стимулировали их протесты. Судя по материалам, власти беспокоила антиколониальная и усиливающаяся антивоенная направленность борьбы. Ультрареволюционный курс радикально настроенных подпольных групп как непосредственная опасность вряд ли воспринималась всерьез и в значительной мере даже облегчали полиции выявление «опасных элементов». Издания полиции отмечают, что некоторые

---

<sup>3</sup> Корейская полиция. Сеул, 1938. С. 23.

<sup>4</sup> Там же. С. 5–6.

«раскаявшиеся» стали оказывать помощь мероприятиям японского правительства. Но вместе с тем «Вестник идеологии» пишет о сожалении властей, что некоторые из них снова нарушали закон об общественном спокойствии. «Предотвратить это – наша задача»<sup>5</sup>.

Следует подчеркнуть дифференцированный подход японских властей к разным слоям населения. Издания содержат материал о деятельности колониальных властей в деревне. Так, в них упоминается, что учитывая настроения крестьян, с 1932 г. они развернули движение «за возрождение деревни». Одновременно был принят десятилетний план по увеличению числа хозяйств крестьян-собственников, а в 1934 г. – земельный закон, устанавливающий трехлетний срок аренды. Колониальную администрацию тревожили антияпонские выступления в военно-промышленных центрах, где наряду с репрессиями применялись и некоторые экономические методы усмирения. Власти интересовались и деятельностью патриотически настроенной интеллигенции.

Рассматриваемые закрытые издания генерал-губернаторства содержат документальные сведения о японской колониальной политике во второй половине 1930-х годов. Неизменным средством при этом оставались репрессии, но в рассматриваемое время была разработана, продумана и приведена в действие и система дополнительных приемов. Они включали меры по расколу и разобщению патриотических организаций, по недопущению единого антияпонского антивоенного фронта, инспирирование и разжигание групповых распрей, широкое распространение круговой поруки через патриотические группы и другие меры. Полиция усилила преследования за провокационные слухи в связи с войной в Китае; здесь подчеркивается рост подобных слухов и серьезный вред, который они приносят Японии<sup>6</sup>.

Исследуя материалы изданий генерал-губернаторства, мы можем сделать вывод, что в данный период японская администрация усилила и идеологическую обработку народа. Была активизирована борьба с «идеологическими преступлениями», власти всячески старались подорвать влияние антияпонских, антивоенных сил. Была создана сеть новых прояпонских организаций, в частности, «Лига патриотических идей» (1937), «Союз всеобщей мобилизации духа нации» (1938). «Словарь тайной полиции» пишет, что ячейки

---

<sup>5</sup> Вестник идеологии. 1936. № 6. С. 93.

<sup>6</sup> Состояние общественного спокойствия в Корее в последнее время. Сеул, 1939. С. 105.

его – патриотические группы – были созданы по всей стране и механически охватывали все население поголовно. В 1939 г. в Корее насчитывалось 350 тыс. «патриотических групп», а в 1940 г. – 438 тыс. Численность их соответственно составляла 4600 тыс. и 7080 тыс. человек (учитывались только главы семей)<sup>7</sup>. На эту организацию были возложены комплексные задачи: политические – всемерное содействие осуществлению политики Японии и акциям военного времени; полицейские, точнее сыскные – выявление «опасных элементов»; а также идеологическая. Внедрение в общественное сознание идей величия Японской империи, необходимость всячески содействовать ее победе и т.п. стали буквально частью жизни корейцев. Усиленно внушались им идеи японо-корейского единства. Лозунг «Корея и Япония – одно целое, одна семья» призван был ослабить нарастающий протест, польстить больному национальному самолюбию корейцев, повысить их усердие в труде.

Исследуемые японские служебные издания генерал-губернаторства приводят сведения и о других подобных организациях, в частности, «Корейской ассоциации по борьбе с коммунизмом», профашистской молодежной группе «Молодежный корпус» («Сэй-нэндан»), «Общества прогресса Кореи» и др. В «Состоянии общественного спокойствия...» говорится о созданном в 1934 г. группой национал-реформистов общества, пропагандировавшего идею: «Япония и Корея – одна семья»<sup>8</sup>.

Из материалов служебных изданий генерал-губернаторства следует, что колониальные власти бдительно следили за деятельностью существовавших в Корее в этот период патриотически настроенных групп и организаций. Учитывая, сколь важную роль в истории Кореи играют религиозные общества, колониальная администрация приняла в отношении этих организаций серию мер, с конца 1930-х годов настойчиво привлекая их к сотрудничеству. Так «Словарь тайной полиции» указывает, что после начала японо-китайской войны власти создали представителей 18 храмов, призвав их оказывать помощь тылу. Согласно указанию генерал-губернаторства в 31 храме была проведена мобилизация 7000 монахов для участия в практической помощи тылу»<sup>9</sup>. Довольно много материала содержится об организации «Чхондогё»<sup>10</sup>. Как пишет о ней «Словарь тайной полиции», «его последователи пропагандировали выполнение народом

<sup>7</sup> Словарь тайной полиции. Сеул, 1935. С. 21–22.

<sup>8</sup> Там же. С. 57.

<sup>9</sup> Там же. С. 63.

<sup>10</sup> Там же.

своих обязанностей...»<sup>11</sup> По мнению авторов японских изданий, деятельность этой влиятельной организации, других буддийских, христианских религиозных обществ и групп представляла угрозу для «общественного спокойствия» в Корее. Колониальная администрация приняла в отношении этих организаций серию акций. Они включали и репрессии, аресты, и меры политического и идеологического воздействия и давления. Число религиозных организаций во 2-й половине 1930-х годов уменьшилась, деятельность многих из них была переориентирована на работу в пользу Японии.

Хотелось бы подчеркнуть, что все методы управления и контроля в колонии, включая политико-идеологические меры, оказались в значительной мере действенными, результативными, может, даже в большей мере, чем об этом писалось в работах отечественных востоковедов. Многие патриоты в рассматриваемое время отошли от антияпонской борьбы. «В связи с изменением внешней и внутренней политики стал намечаться отход подпольщиков от своих убеждений. После китайских событий (1937) многие опасные элементы... осознали свои ошибки и стали отдавать свои силы охране тыла». Вместе с тем издания пишут, что «подпольная деятельность патриотических сил полностью не прекратилась; формы ее стали лишь более искусными»<sup>12</sup>.

В 1940-е годы в методах колониального управления в Корее проявилась еще большая маневренность, сочетание жестких методов полицейского контроля и террора с идеологическими формами воздействия на население. В декабре был принят указ об обеспечении общественного спокойствия в чрезвычайное военное время. Проводилось разъяснение указа в газетах, а также в специальных агитационных группах<sup>13</sup>. Летом 1941 г. генерал-губернатор Минами на совещании руководства «Союза по мобилизации сил нации» подчеркнул важность задачи вселять в массы уверенность в победе. По его словам, надо добиваться, чтобы народ Кореи, который составляет четверть населения империи, твердо верил в неизбежную победу Японии.

Позже на посту генерал-губернатора Минами сменил Коисо. Минами направлял усилия на то, чтобы сделать Корею этапной базой для продвижения на материк, Коисо же пошел еще дальше по пути «японизации» Кореи. Он говорил: «Чтобы сконцентрировать поли-

<sup>11</sup> Состояние общественного спокойствия в Корее в последнее время. С. 10–12.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Вестник Сеула. 1941. 19 дек.; *Шабшина Ф.И.* В колониальной Корее (1940–1945. Записки и размышления очевидца). М., 1982. С. 101–102.

тические и экономические силы, нужно мобилизовать дух народа и добиться его единства. Надо доказать, что история Кореи – это история Японии. Чтобы Корею полностью «японизировать», нужны усилия чиновников и народа»<sup>14</sup>. Эту задачу должен был реализовать и созданный в 1938 г. «Союз по мобилизации сил нации». В нее входила и программа обязательного изучения японского языка. «Зная японский язык, корейцы смогут активнее участвовать в построении великой Восточной Азии»<sup>15</sup>.

Правительство Японии в мае 1942 г. ввело в колонии всеобщую воинскую повинность. С 1944 г. была создана подготовительная Комиссия мобилизации людских ресурсов<sup>16</sup>. Проводился дополнительный набор добровольцев во все военные школы; расширились военные занятия школьников. Эти и другие мероприятия японских властей были призваны обеспечить «общественное спокойствие» в колонии. Так, генерал-губернатор Коисо призвал «приложить все усилия к изоляции недовольных и обеспечить полное спокойствие тыла»<sup>17</sup>. В начале февраля 1943 г. генерал-губернатор принимает решение о «культурном воспитании в связи с современным военным положением».<sup>18</sup> Подчеркивалось, что в данный период возросла роль Кореи с ее материальными и людскими ресурсами. Для этого генерал-губернатор направил тысячи корейцев на японские предприятия для поднятия культуры труда и получения квалификации.

В начале 1940-х годов в Корею продолжали свою деятельность прояпонские организации, например, «Союз по мобилизации сил нации», ячейки которого расширили свою работу в массах, вели пропаганду идей единства Кореи и Японии, величия Японии. Активно работали «Союз по мобилизации сил нации», «Общество согласия и сотрудничества», «Общество взаимной любви», «Общество единых стремлений». Мероприятия военного времени шли полным ходом. В 1944 г. были приняты закон о трудовой мобилизации женщин, тогда же – решение мобилизации учащих на предприятия. Расширена программа военного обучения молодежи, в частности, на учебных военных площадках. В том же году была создана «Корейская ассоциация служения родине и тылу»<sup>19</sup>, продолжил работу «Молодежный корпус», задачей которого в эти годы провозглаша-

---

<sup>14</sup> Вестник Сеула. 1941. 27 дек. С. 103.

<sup>15</sup> Тё:сэн сёко симбун. 1942. 7 мая.

<sup>16</sup> Вестник Сеула. 1942. 10 мая.

<sup>17</sup> Вестник Сеула. 1942. 20 нояб.

<sup>18</sup> Вестник Сеула. 1943. 20 мая. С. 105.

<sup>19</sup> Вестник Сеула. 1944. 1 авг. С. 123.

лось формирование верноподданнических чувств. Тем же целям должны были служить мероприятия «Союза по мобилизации сил нации», а именно «мобилизация всех сил 26 млн чел. населения на укрепление военной мощи Японии»<sup>20</sup>. В 1944 г. начался призыв корейцев в армию<sup>21</sup>.

Летом 1944 г. был назначен новый генерал-губернатор Абэ, который утверждал, что будет продолжать политику своего предшественника<sup>22</sup>. В годы его пребывания на посту наблюдался еще больший крен в сторону заигрывания с населением, «мобилизации национального духа», создания новых прояпонских обществ и групп. В ноябре 1944 г. произошло объединение различных сект буддизма, синто и христианства; на базе него создано «Корейское патриотическое общество военного времени», целью которого провозглашалось укрепление при помощи религии духа корейского населения<sup>23</sup>. В это время был также создан специальный «Комитет по изучению вопроса о политических мероприятиях в отношении собратьев в колонии»; в декабре 1944 г. издан закон о политических привилегиях. Говорилось, что в жизнь проводятся меры, направленные на спокойную работу и нормальную жизнь для обеспечения максимальной производительности труда. В этом же году был принят закон о предоставлении корейцам избирательных прав (правда, закон распространялся лишь на отдельные слои общества). Было объявлено, что император мог назначать корейцев в верхнюю палату японского парламента.

Целью японской колониальной политики в этот период было внедрение в общественное сознание корейцев идеи величия Японии, необходимости всячески содействовать ее победе. С одной стороны, колониальные власти стремились подавить национальное самосознание корейского народа, добивались, чтобы он проникся безразличием к судьбе своей нации, к своей государственности, к своей национальной культуре. С другой стороны, японские издания подчеркивают, что Корея, являясь базой для распространения «императорского пути» на материке, имела специфический характер среди других азиатских народов и играла особую миссию в создании сферы совместного процветания в Восточной Азии.

---

<sup>20</sup> Вестник Сеула. 1944. 30 мая. С. 124.

<sup>21</sup> Вестник Сеула. 1944. 3 июля. С. 124. Сведения о числе корейцев, участвовавших в войне, противоречивы. Правительство дает следующие данные: к 1942 г. – от 4500 до 10 000, а к концу войны – несколько десятков тыс. человек.

<sup>22</sup> Вестник Сеула. 1944. 27 сент. С. 125.

<sup>23</sup> Вестник Сеула. 1944. 22 нояб. С. 132.

Хотелось бы упомянуть развитие национально-освободительной борьбы корейского народа, которая не прекращалась на протяжении всех периодов колониальной истории. Материалы служебных изданий японского генерал-губернаторства приводят сведения о подъеме освободительной борьбы в период конца 1910-е и в 1920-е годы; о многочисленных леворадикальных подпольных союзах, которые действовали в Корее в конце 1920-х – первой половине 1930-х годов. Со второй половины 1930-х годов ситуация меняется. Мы можем сделать этот вывод и при сравнении антияпонских настроений и выступлений в разные годы рассматриваемого периода. Так, во время выступления Первомартовского выступления 1919 г., а также июньской демонстрации 1926 г. и Вонсанского движения главными лозунгами были независимость страны и освобождение от японского господства. Однако в 1930-е годы, особенно во второй половине десятилетия, картина меняется. Японские закрытые издания приводят огромное количество материалов и о стачках, арендных конфликтах, которые не имели национально-освободительной направленности и выдвигали на первый план проблемы социального протеста против японских и корейских капиталистов. Во второй половине 1930-х годов в значительной степени из-за гибкой политики колониальных властей, практически всё сопротивление ушло за пределы страны, часто приобретало форму партизанской борьбы.

Итак, служебные издания японского генерал-губернаторства помогают проанализировать становление и развитие колониальной политики в Корее с периода ее аннексии в 1910 вплоть до середины 1940-х годов. В данной области эти публикации являются в полном смысле слова первоисточниками. Они позволяют сделать вывод о продуманности и многообразии методов управления. В первый период после аннексии в 1910-е годы главными являлись сыск и террор, они не ослабевали и в последующие годы. Вместе с тем уже на раннем этапе достаточно эффективному управлению служила и создаваемая японскими колонизаторами мощная идеологическая система, для которой была характерна не только наступательность и жестокость, но и осмотрительность, умение приспособиться к обстоятельствам, учитывать корейские национальные традиции.

Рассматриваемые японские источники помогают воспроизвести общую картину колониальной Кореи. Они могут способствовать корректировке некоторых неточных трактовок и выводов, поиску новых подходов. Думается, что, оценивая японское колониальное управление, исследователи должны попытаться проанализировать и трансформацию в колониальный период корейского общества в

современную стадию развития. Необходимо проследить социальные, экономические, технологические инновации в Корее, проведенные японской администрацией. Действительно, не стоит забывать, что генерал-губернаторство вкладывало деньги в образование, здравоохранение, индустриализацию Кореи. Модернизация включала разные сферы общественной жизни – строительство железных дорог, использование в городах трамваев, возведение современных зданий, больниц, наконец, обучение значительных слоев населения и пр. Представляется, что нужно рассматривать японское колониальное управление во всем комплексе его проявления и развития. Не следует ни абсолютизировать, ни преуменьшать эксплуатацию колонии и факты ее модернизации.

Не подлежит сомнению тот факт, что колониальный режим рассматривал Корею в качестве плацдарма для экспансии в Восточной Азии, использовал ее как колониальный рынок. В то же время не следует забывать, что именно в период японского управления в Корее началось строительство современной инфраструктуры, были созданы предпосылки для развития государственности, здравоохранения, образования. Тогда же появились железные и шоссейные дороги, начали выходить новые газеты, были изданы древние литературные памятники. Несомненно, что главной и преобладающей частью японской колониальной политики Японии была колонизаторская, эксплуатационная составляющая, но с ней соседствовали элементы модернизации экономической и общественной жизни.

Введение в научный оборот новых ранее неиспользованных материалов японского генерал-губернаторства в Корею, на наш взгляд, сможет внести определенный вклад в исследование колониальной тематики и пополнение ее источниковедческой базы.

#### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ко:то: кэйсацу ё:годзитэн (Словарь тайной полиции) 高等警察用語辞典. Сеул, 1935.
2. Кэйдзё: ниппо: (Вестник Сеула) 京城日報. Сеул, 1943, 1944.
3. Сайкин-ни окэру тё:сэндзиан дзё:кё: (Состояние общественного спокойствия в Корею в последнее время) 最近における朝鮮治安状況. Сеул, 1939.
4. Сисо: ихо: (Вестник идеологии) 思想彙報. Вып. 1936 г. № 6. Сеул, 1936.
5. Сисо: ихо: (Вестник идеологии) 思想彙報. Вып. 1937 г. № 11. Сеул, 1937.
6. Тё:сэн кэйсацугайё: (Корейская полиция) 朝鮮警察概要. Сеул, 1938.
7. Тё:сэн со:дзё: дзё:кё: 朝鮮騷擾状況 (Беспорядки в Корею). Сеул, 1930.
8. Тё:сэн со:токуфу то:кэй нэмбо (Статистический ежегодник генерал-губернаторства Кореи) 朝鮮總督府統計年報. Сеул, 1930.

9. История Кореи (с древнейших времен до наших дней): В 2 т. Т. 2 / Гафуров Б.Г. и др. (ред. коллегия). М., 1974.
10. История Кореи (Новое прочтение). М., 2003.
11. Хан Ёнъю. История Кореи – новый взгляд. М., 2010.
12. Шабина Ф.И. Южная Корея 1945–1946. Записки очевидца. М., 1974.
13. Шабина Ф.И. В колониальной Корее (1940–1945). Записки и размышления очевидца. М., 1982.
14. Akita G. and Palmer B. The Japanese colonial Legacy in Korea. 1910–1945. A new Perspective. MerwinAsia, University of Hawaii, 2015.
15. Lee Chong-Sic, Scalapino R. Communism in Korea. Berkeley, 1972 .
16. Lee Chong-Sic. The politics of Korean Nationalism. Berkeley, 1963.

**Liubov V. Ovchinnikova**

**JAPANESE COLONIAL GOVERNANCE IN KOREA  
(1910–1945) REFLECTED IN GOVERNOR-GENERAL  
OFFICE PUBLICATIONS**

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

The topic presented is devoted to Japanese colonial governance in Korea (1910-1945). The author conducts research of the documents of Japanese colonial administration. Being editions for official use, they were published in Japanese in Seoul by the Japanese Governor-General\*s Office, Police and Court in the 20-s – 30-s and early 40-s. These books provide us an original source of scientific research concerning strategy and tactics of Japanese governance. Among different means of control in the early years after annexation suppression prevailed, but an ideological system was formed too. It combined aggressiveness and circumspection, cruelty & ability to adjust to different circumstances. Being maneuverable & adjustable, Japanese colonial governance combined numerous means and methods. In the late 30-s it has become more difficult to sustain public tranquility in the colony, so the Japanese colonial administration implemented its policy of ideological influence on the local people, promoting patriotic education. Research of Japanese Governor-General Office publications can provide us new important data and help promote source study of Japanese and Korean colonial history.

*Key words:* colonial Korea, Governor-General Office, Japanese administration, ideological influence, patriotic education, colonialism.

**About the author:** *Liubov V. Ovchinnikova* – PhD (History), Associate Professor, Japanese Philology Department, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: lovchin@yandex.ru).

## REFERENCES

1. Koutou kēsatsūshu yougojitēn (高等警察用語辞典), [Korean Police Dictionary of Terms], Seoul, *Governor General Office Publ.*, 1935.
2. Keijou nippou (京城日報) [Seoul Daily Report] Seoul, 1943, 1944.
3. Saikin-ni okeru chousenjian joukyou (最近における朝鮮治安状況) [Present State of Social Tranquillity in Korea], Seoul, *Governor General Office Publ.*, 193.
4. Shisou ihou (思想彙報), [Ideological Review], 1936, № 6, Seoul, *Governor General Office Publ.*, 1936.
5. Shisou ihou» (思想彙報), [Ideological Review], 1937, № 11, Seoul, *Governor General Office Publ.*, 1937.
6. Chousēn kēsatsū sugaïyou (朝鮮警察概要), [Korean Police], Seoul, *General Governor Office Publ.*, 1938.
7. Chousen soujou jikyou 朝鮮騷擾状況 [Riots in Korea], Seoul, *General Governor Office Publ.*, 1930.
8. *Chousēn soutokufu toukei nempou* 朝鮮總督府統計年報, [Annual Statistic Report. Korean Governor General Office Edition] Seoul, *General Governor Office Publ.*, 1930.
9. *Istoriia Korei*, Vol. 2, Moscow, Nauka Publ., 1974.
10. *Istoriia Korei. (Novoe prochtenie).* [History of Korea. A New Perspective], Moscow, *ROSSPĒN Publ.*, 2003.
11. *Khan En"u. Istoriia Korei – novyi vzgliad*, [History of Korea. A New Perspective], Moscow, *Vostochnaia literature RAN Publ.*, 2010.
12. Shabshina F.I. *Ī uzhnai ā Korei ā 1945–1946. Zapiski ochevidĭ sa.* [South Korea. Notes of an Eyewitness], Moscow, *Nauka Publ.*, 1974.
13. Shabshina F.I. *V kolonial'noi Koree (1940–1945). Zapiski i razmyshlenii ā ochevidĭ sa* Moscow, [In South Korea. Notes and Reflections of an Eyewitness], *Nauka Publ.*, 1982.
14. Akita George and Palmer Brandon. *The Japanese colonial Legacy in Korea. 1910–1945. A new Perspective*, MerwinAsia, *University of Hawaii*, 2015.
15. Lee Chong-Sic, Scalapino Robert. *Communism in Korea*, Berkeley, 1972.
16. Lee Chong-Sic. *The politics of Korean Nationalism*, Berkeley, 1963.

**Д.С. Брилева**

**ДИСКУССИИ О ТАФСИРАХ КОРАНА  
В ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПРЕССЕ ТАТАР-МУСУЛЬМАН  
РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НАЧАЛА XX в.  
(НА МАТЕРИАЛАХ ЖУРНАЛА «ШУРА»)**

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

Настоящая статья посвящена проблеме переосмысления значения тафсира (толкования) Корана в среде татарской мусульманской интеллектуальной элиты Российской империи начала XX в. Исследование представляет собой анализ материалов периодической печати, издававшейся между двумя революциями 1905 и 1917 гг., в частности журнала «Шура» (1908–1917). Периодическая печать татар-мусульман Российской империи, появившись вслед за подписанием Манифеста 17 октября 1905 г., стала местом проведения богословских дискуссий, зародившихся в трактатах отдельных ученых. Эти дискуссии касались также проблемы комментирования Корана. Авторы статей, посвященных проблеме понимания Корана, подходили к проблеме использования тафсиров с двух позиций. В частности, в ряде статей оспаривается необходимость использования авторитетных тафсиров при чтении коранического текста. Оценивая роль авторитетных тафсиров в истории ислама как негативную и приводящую к стагнации мусульманского общества, авторы публикаций зачастую руководствовались идеей прогресса нации. В то же время, в ряде публикаций журнала тафсиры рассматривались как источники необходимого исторического контекста.

*Ключевые слова:* история ислама в России; татарская периодическая печать; журнал «Шура»; Коран; тафсиры.

**Введение.** Во второй половине XVIII в. среди тюркоязычных мусульманских интеллектуалов Волго-Уральского региона Российской империи появляются идеи о необходимости нового подхода к религии: так в богословских трудах стали звучать призывы освободиться от *бид'а* (нововведение в исламе) и *таклида* (следование

---

*Брилева Диляра Саитгалиевна* – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела современного Востока Института востоковедения имени А.Е. Крымского Национальной академии наук Украины (e-mail: diliarabrilleva@gmail.com).

традиции) и «открыть двери *иджтихада* (индивидуальное решение по религиозному вопросу)». М. Кемпер полагает, что мусульманские ученые хотели знать прежде всего имеет ли смысл во всех вопросах следовать мнению великих авторитетов или же позволительно самостоятельно практиковать *иджтихад*<sup>1</sup>. Впоследствии при рассмотрении богословских аспектов различных социальных вопросов апелляция к *иджтихаду* всплывала вновь и вновь<sup>2</sup>.

Обновленческие порывы внутри мусульманского сообщества Волго-Уральского региона возникали в контексте преобразований, затронувших разные стороны жизни российского общества. Индустриализация и урбанизация вызвали масштабные политические и социальные перемены в Российской империи, что, в свою очередь, вело к пересмотру принятых в обществе норм и ценностей<sup>3</sup>. Манифест 17 октября 1905 г. среди прочего провозглашал и свободу слова. Татарская периодическая печать явилась одним из важнейших плодов этих изменений для татар-мусульман Российской империи.

Дискуссии, начинавшиеся в богословских трактатах, с возникновением татарской периодической печати постепенно переключались на страницы газет и журналов. Появившись в массовом виде в 1905 г., она вскоре стала площадкой для обсуждения важных социальных проблем, которые требовали немедленного разрешения (экономическое положение мусульман, реформа образования, положение женщины в мусульманском обществе), а также местом пересмотра некоторых религиозных вопросов (например, допустимость ссудного процента). По замечанию Адиба Халида, «обсуждать религиозные вопросы теперь можно было в печати, а не в избранных кругах ученых»<sup>4</sup>.

Одним из наиболее авторитетных изданий своего времени был журнал «Шура» («Совет»)<sup>5</sup>. Журнал издавался в Оренбурге в

<sup>1</sup> См.: Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008. С. 12.

<sup>2</sup> Так, например, выступая за легализацию взимания процента, изначально запрещенного в исламе кораническим текстом, авторы статей в периодической прессе стали выдвигать предложения прибегнуть к *иджтихаду* для переоценки этого запрета (*Байтугалов М. Рибә һәм вак бурыч жәмгыятьләре // Шура. 1913. № 2. 40 б.*).

<sup>3</sup> См.: Тольц В. «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднимперский и раннесоветский период. М., 2013. С. 6.

<sup>4</sup> Халид А. Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии. М., 2010. С. 68.

<sup>5</sup> Например, в одной из статей известный богослов Муса Бигиев оценивал данное издание как «самый уважаемый из наших журналов» (*Бигиев М.Ж. Корьән Кәримнен вужуһ гарәбиясе, аять кәримләре хакында // Шура. 1912. № 2. 46 б.*).

1908–1917 гг. дважды в месяц. На протяжении этих десяти лет было выпущено ровно 240 номеров. Среди авторов статей были как известные мыслители, богословы, литераторы, так и простые читатели<sup>6</sup>, главным образом из среды имамов и *мугаллимов*<sup>7</sup>. Значение этого журнала во многом было обусловлено личностью его редактора – известного публициста, ученого, общественного и религиозного деятеля<sup>8</sup> Ризаэтдина Фахретдина (1859–1936). Особенностью журнала была плюралистическая редакционная политика. Р. Фахретдин нередко давал комментарии к публикуемым материалам, призывал направлять в редакцию статьи для участия в дискуссии по тому или иному вопросу, и сам являлся автором множества публикаций<sup>9</sup>.

Интерес читающей публики к вопросам религиозного характера был обусловлен особенностью коллективной идентичности татар-мусульман Российской империи начала XX в., важной частью которой являлась религиозная составляющая. Как утверждает П. Верт, для России был характерен строй, при котором конфессии являлись одним из главных способов разделения общества на обособленные компоненты<sup>10</sup>.

**Тафсиры как препятствие на пути прогресса нации.** Несмотря на то, что мусульманское сообщество Волго-Уральского региона все еще стояло перед вопросом «кто мы?», термин «нация» (*миллет*), а также его производные в периодической прессе начала XX в. звучали

---

<sup>6</sup> В журнале «Шура» увидели свет статьи около 880 авторов (*Мәрданов Р. Ризаэддин Фәхрэддинен «Шура» журналындагы әдәби эшчәнлеге // Ризаэддин Фәхрэддин: Мирасы һәм хәзерге заман: Мәкаләләр жыйнтыгы. Казань, 2003. 239 б.*).

<sup>7</sup> Здесь и далее термины арабского и персидского происхождения, используемые для обозначения реалий Волго-Уральского региона, даются в соответствии с фонетической традицией татарского языка. В случаях, когда арабские заимствования употребляются в общеисламском контексте, в тексте приводятся с сохранением собственно арабского произношения.

<sup>8</sup> Известно, что Р. Фахретдин в 1906 г. оставил свою должность религиозного судьи (*казыя*) в ОМДС и стал работать заместителем редактора газеты «Вакыт» («Время») Ф. Карими (*Мәрданов Р.Ф. «Шура» журналы (1908–1917): әдәбият мәсьәләләре. Казан, 2001. 54–55 б.*).

<sup>9</sup> По утверждению Р. Марданова, в журнале «Шура» насчитывается 146 статей, имеющие подпись Р. Фахретдина (*Мәрданов Р.Ф. «Шура» журналы (1908–1917): әдәбият мәсьәләләре. Казан, 2001. 56 б.*). Кроме того, перу редактора журнала также часто приписываются и анонимные статьи, что тем не менее должно стать предметом отдельного исследования.

<sup>10</sup> *Верт П. Арбитры свободной совести: конфессиональная идентификация и смена веры в России (1905–1917) // Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М., 2012. С. 44.*

достаточно часто. Авторов статей периодических изданий занимала судьба своей нации. В связи с этим на страницах возникающих газет и журналов нередко поднимались острые социальные проблемы, с которыми сталкивалось и сообщество мусульман Российской империи в целом, и татар-мусульман в частности. Религиозные же вопросы, как правило, рассматривались в привязке к прогрессу нации. Иными словами, религиозные проблемы следовало поднимать, обсуждать и решать не столько по религиозным причинам, сколько потому, что это было необходимо для благополучного (в религиозном и мирском смыслах слова) существования нации.

Дискуссии о роли тафсиров в глобальной истории мусульман, а также в локальном контексте, являются частным случаем этой общей картины. Вопрос о необходимости обращения к тафсирам при чтении Корана рассматривался именно в связи с попытками оценить пользу комментирования коранического текста для прогрессивного (*таракки*) существования нации (*миллет*). К чему привело мусульманскую умму безоговорочное следование (*таклид*) имеющимся тафсирам в чтении и понимании Корана в исторической перспективе? Позвоительно ли обращение напрямую к Священному писанию, в обход тафсиров? Эти вопросы занимали умы мусульманских интеллектуалов, печатавшихся в периодической прессе. Отмечая сложность проблемы, Р. Фахретдин в одном из своих комментариев отмечал, что по переводам вынести решение легче, чем по тафсирам<sup>11</sup>.

Общественные дискуссии, развернувшиеся на страницах журнала «Шура» по вопросу комментирования Корана, интересны прежде всего наличием разных позиций относительно этой проблемы. Так, например, в ряде статей тафсир расценивается как препятствие на пути прогресса (*таракки*)<sup>12</sup> мусульман. Стагнация, в которую погрузилась как мусульманская умма в целом, так и мусульмане Волго-Уральского региона в частности, рассматривается как результат прочтения Корана исключительно через призму тафсиров, написанных в ранние века истории ислама. Однако здесь необходимо учитывать, что в данном случае речь шла, как правило, об авторитетных тафсирах, включенных в традицию мусульманской учености. Например, в статье «Коран. Тафсир. Иджтихад» автор призывает отказаться от комментирования, и читать Коран «свободно»: «Необходимость чтения Корана размышляя (*тадаббур*) и вдумываясь (*тафаккур*) не

---

<sup>11</sup> См.: Гайни И. Коръэн Кэрим тэржемэсе хакынды // Шура. 1912. № 2. 51–52 б.

<sup>12</sup> Прогресс («таракки») еще одно понятие, характеризующее реформаторский дискурс периодической печати волго-уральских мусульман начала XX в.

ограничивается одним веком. <...> Мы до сих пор ограничиваемся только произнесением (*лафз*) Корана. <...> Учителя и ученики застряли между обложками книг по тафсиру»<sup>13</sup>.

В другой статье отмечается, что тафсиры, по своей [человеческой. – Д.Б.] природе, не могут передать сущность священного текста: «Не будет преувеличением сказать, что причиной того, что в современном мире 350-миллионное мусульманское население лишено счастья и, затерявшись под культурным потоком других, готово испустить дух, является отсутствие духа самого Священного Корана в тафсирах Священного Корана»<sup>14</sup>.

Оценивая роль *тафсиров* и *муфассиров* (толкователей Корана) в истории мусульманских народов, другой участник дискуссии отмечает, что, «если бы за всем, что ранее писалось про Священный Коран не закреплялось название “тафсир” и “перевод” ... мышление осталось бы свободным и исламские народы (*миллет исламиййа*) не погрязли бы в беде столь жесткого *таклида*»<sup>15</sup>. В ранние века ислама, по мнению автора, во вновь завоеванных городах, когда начали появляться неарабоязычные мусульмане, мусульманские ученые на свои речи не вешали ярлык «тафсир» и «перевод». «Поэтому в то время мышление оставалось свободным, а ислам и науки развивались настолько, насколько это было возможно. Потом, когда появились такие *муфассиры* и переводчики, как Фахррази<sup>16</sup>, Байдави<sup>17</sup>, Замахшари<sup>18</sup>, люди стали с каждым днем все больше отдаляться от Корана, и к сегодняшнему дню отделились совершенно»<sup>19</sup>. Иными словами, можно говорить о критике не столько традиции толкования и разъяснения коранического текста, сколько закрепления авторитета подобных комментариев. Причиной же постепенного избавления

<sup>13</sup> *Мозаффар М. Коръэн. Тэфсир. Ижтиһад* // Шура. 1909. № 20. 612 б.

<sup>14</sup> *Гайни И.* Указ. соч. С. 53.

<sup>15</sup> *Жиһанишин Ә. Коръэн тәржемәсе* // Шура. 1912. № 4. 105 б.

<sup>16</sup> Фахррази, Фахреддин ар-Рази (1149–1209) – известный *муфассир*, представитель аш‘аритского калама. Автор знаменитого незавершенного тафсира «Мафатих ал-гайб» («Ключи от сокрытого»), который был написан в ответ на му‘тазилитский тафсир ал-Замахшари.

<sup>17</sup> Абдуллах ал-Байдави (ум. в 1286 г.) – главный кадий Ширазы, представитель аш‘аритского калама. Известен своим тафсиром «Анвар ал-танзил ва асрар ал-та’вил», известного так же, как «Тафсир ал-Байдави».

<sup>18</sup> Замахшари, Абу ал-Касим Махмуд б. ‘Умар ал-Замахшари (1075–1144) – *муфассир*, богослов, филолог центральноазиатского происхождения, представитель му‘тазилитского калама (Халидов А.Б. аз-Замахшари // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1991. С. 74–75).

<sup>19</sup> *Жиһанишин Ә.* Указ. соч. С. 105.

от этой напасти жесткого *таклида*, по мнению автора, являются «научные журналы и полезные произведения, научные газеты»<sup>20</sup>. В этих высказываниях тафсиры рассматриваются как застойное явление в религии и противопоставляются науке и прогрессу. При этом сам Священный текст не отвергается и не подвергается критике.

Еще один участник дискуссии отмечал, что тафсир опасен своей субъективной природой, поскольку содержит личную интерпретацию конкретного автора. В связи с этим переводы Корана представляются менее подверженными субъективизации священного текста, поскольку «труд переводчика же заключается лишь в знании двух языков и обмене ими, и это не позволяет говорить о каждом вероятном [толковании. – Д.Б.], который соответствует настроению, и каждой фантазии, которая приходит на ум»<sup>21</sup>.

Интересна оценка известного татарского богослова М. Бигиева, данная им мусульманским ученым своего времени: «В вопросе уважения к Священному Корану, я отдаю предпочтение вере и богобоязненности старых бабушек, нежели убеждениям и взглядам мутакаллимов<sup>22</sup> и философов <...>; возгордившийся *мутакаллим*, подчинившись своим страстям <...>, сделав Священный Коран инструментом, способствует разногласиям среди мусульман»<sup>23</sup>.

Интересным представляется позиция *имама* и *мударриса* (преподавателя медресе) Шах-Ахмета Валиуллы, который отмечал, что книги теологического содержания были вторичны по отношению к политическим разногласиям внутри всеобщей исламской уммы. Эти книги закрепляли, легализовали уже имеющиеся разделения на уровне теоретизирования: «... к сожалению, в последние века по причине политических разногласий среди мусульман начали появляться беды деления и противоречия, стали появляться различные мазхабы; одни мусульмане стали предавать других мусульман и обвинять их в неверии (*такфир*). Каждый в целях усиления своего мазхаба стал искать доказательства (*далил*) в Книге Аллаха и Сунне Пророка <...> Стали появляться тысячи книг, приветствующих это противостояние и враждебность»<sup>24</sup>. Продолжая свою мысль, автор отмечает, что «если каждый из этой уммы по мере своих возможностей отдельно будет писать тафсир в виде перевода и таким

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> *Искандэри А.* Коръэн тәржемәсе // Шура. 1912. № 4. 107 б.

<sup>22</sup> Мутакаллим – схоластический богослов.

<sup>23</sup> *Бигиев М.Ж.* Указ. соч. С. 47.

<sup>24</sup> *Вәлиулла Ш.* Амәнәт улмак ифтидасыйлә Коръэн Кәримне тәфсир вә тәржемә // Шура. 1912. № 6. 168 б.

образом будет увеличивать количество тафсиров, это не принесет пользы, а станет первой причиной усиления наиболее вредоносной беды – разногласия [среди мусульман. – Д.Б.]»<sup>25</sup>.

**Тафсиры как источник исторического контекста.** В то же время, рассматривая тафсиры как книги, содержащие контекстуальную информацию для коранического текста, авторы статей журнала «Шура» подчеркивали их чрезвычайную важность. Буквальные переводы Корана, лишенные разъяснений, оценивались как усложняющие понимание исламской религии для людей, не знакомых с тафсирами.

Так, в статье имама из Уфы Мухаммат-Сабира ал-Хусни упоминается известный перевод Корана на русский язык Г.С. Саблукова (1803–1880)<sup>26</sup>. Этот перевод, по мнению автора статьи, является буквальным, «поэтому использование этого перевода людьми, которые не читали тафсир, представляется сложным. Потому что для понимания смыслов Корана необходимо иметь представление о событиях, которые являются причинами ниспослания (*асбаб ал-нузул*)<sup>27</sup>, а также нужно знать толкование аятов<sup>28</sup>, которые, на первый взгляд, кажутся противоречащими друг другу. Поэтому я бы предложил людям, которые хотят воспользоваться русским переводом Корана, перевод Казимирского<sup>29</sup>. Потому что Казимирский в последнее время к переводу Корана добавил и биографию пророка Мухаммада, а также информацию про газават, исторические события и привел названия сур, причины ниспослания и аллегорические толкования»<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Там же. С. 169.

<sup>26</sup> *Эл-Хусни М.* Коръан Шәриф тәржемәсе хакында // Шура. 1910. № 15. 468–469 б.

<sup>27</sup> Асбаб ал-нузул (мн. ч. от «*сабаб ал-нузул*») – букв. «причины ниспослания», причины и события, предшествовавшие ниспосланию аятов Корана.

<sup>28</sup> В тексте статьи используется термин «*та'вил*», который подразумевает аллегорический метод толкования, в отличие от тафсира, основанного на историко-филологическом методе.

<sup>29</sup> Французский перевод Корана, выполненный с арабского А.Б. Казимирским (1808–1887), переводчиком Французского посольства в Персии, и включивший примечания и жизнеописания Мухаммада, был создан в эпоху, когда экспансия Франции в Алжире потребовала более точной информации об исламе. В 1864 г. он был переведен на русский К. Николаевым и «обладал высокими литературными достоинствами». Этот перевод до 1917 г. выдержал пять публикаций (*Резван Е.А.* Коран и его мир. СПб., 2001. С. 371, 406). В обсуждаемой статье упоминается московское издание 1902 г., вышедшее в издательстве Клюкина (*Эл-Хусни М.* Указ. соч. С. 468).

<sup>30</sup> *Эл-Хусни М.* Указ. соч. С. 468.

О важности использования комментариев, а также о способах их улучшения говорилось также в публичном обсуждении перевода Корана на тюркский язык. Известный богослов и педагог Зыяэтдин Камали (1873–1942), который в свое время обучался в ал-Азхаре у М. ‘Абдо<sup>31</sup>, упоминал о своем намерении перевести Коран в газетах «Вақыт» («Время») и «Йолдыз» («Звезда») и обращался к читателям с просьбой поделиться мнением о том, в какой форме должен быть выполнен перевод<sup>34</sup>. В одном из писем-ответов автор выступил против планируемого З. Камали постраничного перевода<sup>35</sup> Корана, который подразумевал приведение коранического текста на одной странице на арабском, а на другой – на тюркском, «потому что в этом случае перевод окажется очень коротким и есть вероятность того, что он будет недоступен для простого населения. Если ставить целью понимание [текста. – Д.Б.] простым населением, не должен ли этот тафсир быть немного более развернутым, а изложение – более понятным? Но в Коране есть такие аяты, о которых если не сообщить более подробно, то их смыслы могут быть поняты совершенно иначе. Таких аятов в Коране очень много ...»<sup>36</sup>

Следующая рекомендация этого же автора касается обязательности упоминания причин ниспослания: «... в конце тафсира каждой страницы необходимо написать главу, в которой ясно изложить причины ниспослания аятов, кто и какое событие стали причиной ниспослания»<sup>37</sup>.

---

<sup>31</sup> Мухаммад ‘Абдо (1849–1905) – египетский религиозный реформатор, богослов, публицист, муфтий Египта с 1899 г. и до момента смерти. Татарские богословы Зыяэтдин Камали и Муса Бигиев были учениками М. ‘Абдо во времена их обучения в Каирском ал-Азхаре. На страницах журнала «Шура» нередко встречаются переводы статей из египетского журнала «ал-Манар» («Маяк»), редактором которого был Рашид Рида (1865–1935).

<sup>32</sup> «Вақыт» («Время») – газета, издававшаяся в 1906–1918 гг. в Оренбурге теми же издателями, что и журнал «Шура» – братьями Рамиевыми. Редактором газеты был известный писатель, публицист, издатель Фатих Карими (1870–1937).

<sup>33</sup> «Йолдыз» («Звезда») – газета, выходившая в свет с 1906 по 1918 г. в Казани. Редактором издания являлся известный издатель, публицист и педагог Хади Максуди (1868–1941).

<sup>34</sup> Таһирү Һ. Коръэн тәржемәсе // Шура. 1912. № 3. 68 б.

<sup>35</sup> Авторы статей-ответов нередко отождествляли тафсиры и переводы Корана, относя последние к виду комментирования.

<sup>36</sup> Риятов М. Коръэн тәржемәсе хакында бер-ике сүз // Шура. 1912. № 8. 228 б.

<sup>37</sup> Там же. С. 229.

В дискуссиях по вопросу толкования Корана авторы переосмысливают также и Сунну. Например, в одной из статей автор публикации возражает против «общепринятого толкования» хадиса «من فسر القرآن برأيه فليتبأ بمقعه من النار» / «Пусть, тот кто прокомментировал Коран по своему мнению, готовится занять свое место в Аду», отмечая его несостоятельность: «Этому благородному хадису они приписывали следующее значение: если кто-то будет комментировать Священный Коран, не обращаясь к какому-либо тафсиру, написанному до него, опираясь только на свои знания, непременно попадет в Ад.

Я возражаю им: первый муфассир в исламском мире, подготовивший тафсир, должно быть написал свою книгу, не обращаясь ни к какой книге тафсира. По-вашему, этот уважаемый человек, не приведи Господь, грешен и должен попасть в Ад?»<sup>38</sup>

В общей критике традиции написания комментариев к Корану встречаются и предложения изменить привычный формат тафсиров. Так, сравнивая традицию написания трактатов в мусульманском мире с тафсирами, имам Мухаммат-Шакир Риятов отмечает отсутствие в тафсирах широко распространенной практики написания предисловий (*мукаддима*), характерных для трудов большинства мусульманских ученых<sup>39</sup>. По мнению автора статьи, это лишает читателей возможности ознакомиться с контекстом, что, в свою очередь, ведет к росту невежества населения: «Отсутствие такой книги приводит даже к тому, что люди нередко верят во всевозможные мифы, связанные с Кораном <...> Некоторые из них верят, что Священный Коран был ниспослан, написанным тем самым почерком *наسخ*<sup>40</sup>; что он был передан Всевышним Аллахом Посланнику Аллаха через хазрат-е Джабраила написанным на бумаге. Некоторые не могут вместить в своем сознании то, что порядок ниспослания Корана не совпадает с порядком приведения в Коране, а именно: аяты, ниспосланные раньше, находятся в конце Корана, а аяты, ниспосланные позже – в начале Корана...»<sup>41</sup> Именно для того, чтобы пресечь подобные ложные представления среди населения и распространить

---

<sup>38</sup> *Эл-Гаффари Г.* Ислам өммәтене зиһерләмеш фикерләр. 4. Коръән Кәримне сүз истигъмәл // Шура. 1913. № 15. 453 б.

<sup>39</sup> *Риятов М.* Указ. соч. С. 227 б.

<sup>40</sup> *Насх* – наиболее распространенный почерк, используемый для записи арабографического текста.

<sup>41</sup> *Риятов М.* Указ. соч. С. 227–228.

правильные, автором предлагается «прежде чем приниматься за написание тафсира (или по-другому – перевода) Священного Корана, необходимо составить введение (*мукаддима*), в котором бы подробно сообщалась общая информация о Коране»<sup>42</sup>. При этом автор особо подчеркивает необходимость принятия во внимание особенности аудитории и написания текста «по возможности на чистом тюркском, который является нашим языком»<sup>43</sup>. Автор также предлагает чрезвычайно подробный план-проспект такого введения, перечисляя вопросы, на которые должны быть даны ответы<sup>44</sup>.

**Заключение.** Периодическая печать, издававшаяся между двумя революциями 1905–1907 и 1917 гг., представляла собой дискуссионную площадку, на которой разворачивались споры по социальным и богословским вопросам. Среди последних важное место занимали дискуссии о комментировании Корана. Споры о необходимости использования тафсиров при чтении Корана встраиваются в историческую канву религиозно-реформаторского дискурса, который уходит своими корнями в XVIII в. Одна группа авторов оценивала роль тафсиров в истории ислама как препятствующую развитию общества, в то время как другая рассматривала тафсиры в качестве необходимых источников исторического контекста. Попытки отказаться от тафсиров нередко были связаны с борьбой во имя прогресса нации (концепция «*таракки-е миллет*»).

#### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Байтугалов М.* Рибә һәм вак бурьч жәмгыятьләре // Шура. 1913. № 2. 40–41 б. (на тат.)
2. *Бигиев М.Ж.* Корьән Кәримнең вужуһ гарәбиясе, аять кәримәләре хакында // Шура. 1912. № 2. 46–49 б. (на тат.)
3. *Вәлиулла Ш.* Амәнәт улмак ифтидасыйлә Корьән Кәримне тәфсир вә тәржемә // Шура. 1912. № 6. 167–170 б. (на тат.)
4. *Верт П.* Арбитры свободной совести: конфессиональная идентификация и смена веры в России (1905–1917) // Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М., 2012. С. 43–64.
5. *Гайни И.* Корьән Кәрим тәржемәсе хакында // Шура. 1912. № 2. 51–52 б. (на тат.)
6. *Искәндәри А.* Корьән тәржемәсе // Шура. 1912. № 4. 107 б. (на тат.)
7. Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1991. 315 с.

---

<sup>42</sup> Там же. С. 228.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Там же.

8. *Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008. 654 с.
9. *Мәрданов Р.* Ризаэддин Фәхреддиннең «Шура» журналындагы әдәби эшчәнлеге // Ризаэддин Фәхреддин: Мирасы һәм хәзерге заман: Мәкаләләр җыентыгы. Казань, 2003. 239–253 б. (на тат.)
10. *Мозаффар М.* Коръән. Тәфсир. Ижтиһад // Шура. 1909. № 20. 612–613 б. (на тат.)
11. *Мәрданов Р.Ф.* «Шура» журналы (1908–1917): әдәбият мәсьәләләре. Казан, 2001. 152 б. (на тат.)
12. *Резван Е.А.* Коран и его мир. СПб., 2001. 608 с.
13. *Риятов М.* Коръән тәржемәсе хакында бер-ике сүз // Шура. 1912. № 8. 227–229 б. (на тат.)
14. *Таһири Һ.* Коръән тәржемәсе // Шура. 1912. № 3. 68–70 б. (на тат.)
15. *Тольц В.* «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднимперский и раннесоветский период. М., 2013. 336 с.
16. *Фахретдинов Р.* Моя биография // Ризаэддин Фахретдинов: Научно-биографический сборник. Каазн: Рухият, 1999. С. 81–110.
17. *Халид А.* Ислам после коммунизма: религия и политика в Центральной Азии. М., 2010. 304 с.
18. *Әл-Гаффар Г.* Ислам өммәтене зиһерләмеш фикерләр. 4. Коръән Кәримне сүэ истигъмәл // Шура. 1913. № 15. 453–454 б. (на тат.)
19. *Әл-Хәсни М.* Коръән Шәриф тәржемәсе хакында // Шура. 1910. № 15. 468–469 б. (на тат.)
20. *Жиһанишин Ә.* Коръән тәржемәсе // Шура. 1912. № 4. 104–106 б. (на тат.)

**Diliara S. Brileva**

**DISCUSSIONS ABOUT TAFSIRS OF THE QURAN  
IN THE PERIODICAL PRESS OF THE MUSLIM  
TATARS OF THE RUSSIAN EMPIRE IN THE EARLY  
TWENTIETH CENTURY (BASED ON THE JOURNAL  
“SHURA”)**

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

This article is devoted to the problem of rethinking of reading, understanding and interpretation of the Qur'an among the Muslim Tatar intellectual elite of the Russian Empire in the early twentieth century. The study is based on an analysis of periodical press materials published between the two revolutions of 1905 and 1917, in particular the journal “Shura” (1908–1917). The periodical press of the Muslim Tatars of the Russian Empire, having appeared after the signing of the Manifesto of October 17, 1905, became the venue for theological discussions that arose in the

treatises of individual scholars. These discussions also concerned the problem of commenting on the Qur'an. The authors of the articles devoted to the problem of understanding the Qur'an approached the problem of using tafsirs from two positions. In particular, a number of articles dispute the need to use authoritative tafsirs when reading the Qur'anic text. Assessing the role of authoritative tafsirs in the history of Islam as negative and leading to the stagnation of Muslim society, the authors of publications were often guided by the idea of the nation's progress. At the same time, in a number of publications of the journal, tafsirs were considered as sources of the necessary historical context.

*Key words:* history of Islam in Russia; the Tatar periodical press; journal "Shura"; the Qur'an; tafsirs.

**About the author:** *Diliara S. Brileva* – Cand. Sci. (Hist.), junior research fellow at the Department of the Modern Studies, A. Krymsky Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of Ukraine (e-mail: diliarabrileva@gmail.com).

## REFERENCES

1. Baitugalov M. Riba hem vak burych jemgyyatlere. (Usury and small credit societies) *Shura*, 1913, no. 2, p. 40. (In Tatar)
2. Bigiev M.J. Kor'en Kerimnen vujuh garebiyase, ayat' kerimelere khakynda. (On the holy verses of the Holy Quran) *Shura*, 1912, no. 2, pp. 46–49. (In Tatar)
3. El-Gaffari G. Islam ommetene zihlermesh fikerler. 4. Kor'en Kerimne sue istig'mel. (Thoughts that poisoned the Islamic Ummah. 4. The misuse of the Holy Quran). *Shura*, 1913, no. 15, pp. 453–454. (In Tatar)
4. El-Khosni M. Kor'en Sherif terjemeshe khakynda. (On the translation of the Holy Quran). *Shura*, 1910, no. 15, pp. 468–469. (In Tatar)
5. Fakhretdinov R. Moya biografiya. (My biography). *Rizaetdin Fakhretdinov: Nauchno-biograficheskii sbornik*, Kazan, Rukhiyat Publ., 1999, pp. 81–110. (In Russ.)
6. Gaini I. Kor'en Kerim terjemeshe khakynda. (On the translation of the Holy Quran). *Shura*, 1912, no. 2, pp. 51–52. (In Tatar)
7. Iskenderi A. Kor'en terjemeshe. (Translation of the Quran). *Shura*, 1912, no. 4, p. 107. (In Tatar)
8. *Islam: entsiklopedicheskii slovar'*. (Islam: Encyclopedic Dictionary). Ed. by S.M. Prozorov. Moscow, Nauka Publ., GRVL, 1991, 315 p. (In Russ.)
9. Jihanshin E. Kor'en terjemeshe. (Translation of the Quran). *Shura*, 1912, no. 4, pp. 104–106. (In Tatar)
10. Kemper M. *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane: islamskii diskurs pod russkim gospodstvom*. (Sufis and scholars in Tatarstan and Bashkortostan. Islamic discourse under the Russian rule). Kazan, RIU Press, 2008, 654 p. (In Russ.)
11. Khalid A. *Islam posle kommunizma: religiya i politika v Tsentral'noi Azii*. (Islam after Communism: religion and politics in Central Asia). Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2010, 304 p. (In Russ.)
12. Merdanov R. Rizaeddin Fekhreddenen «Shura» zhurnalyndagy edebi eshchenlege. (Rizaeddin Fekhredden's activity at the journal Shura). *Rizaeddin Fekhredden: Mirasy hem khezerge zaman: Mekaleler jyentygy*. Kazan, Institute of History of AS of RT Press, 2003, pp. 239–253. (In Tatar)

13. Merdanov R.F. *“Shura” zhurnaly (1908–1917): edebiyat mes’elelere* (The journal “Shura” (1908–1917): literary issues). Kazan, Rukhiyat Publ., 2001, 152 p.
14. Mozaffar M. Kor”en. Tefsir. Ijtihad. (The Quran. Tafsir. Ijtihad). *Shura*, 1909, no. 20, pp. 612–613. (In Tatar)
15. Rezvan E.A. *Koran i ego mir.* (The Quran and its world). St. Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2001, 608 p. (In Russ.)
16. Riyatov M. Kor”en terjemeshe khakynda ber-ike suz. (A few words on the translation of the Holy Quran). *Shura*, 1912, №8, pp. 227–229. (In Tatar)
17. Tahiri H. Kor”en terjemeshe. (Translation of the Quran). *Shura*, 1912, no. 3, pp. 68–70. (In Tatar)
18. Tol’ts V. *«Sobstvennyi Vostok Rossii»: politika identichnosti i vostokovedenie v pozdneimperskii i rannesovetskii period.* (Russia’s own Orient: the politics of identity and Oriental studies in the late Imperial and early Soviet periods). Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2013, 336 p. (In Russ.)
19. Veliulla Sh. Amenet ulmak iftidasyile Kor”en Kerimne tefsir ve terjeme. (Tafsir and translation of the Quran as amanah). *Shura*, 1912, no. 6, pp. 167–170. (In Tatar)
20. Werth P. Arbitry svobodnoi sovesti: konfessional’naya identifikatsiya i smena very v Rossii (1905–1917). (Arbiters of the Free Conscience: *Confessional* Categorization and Religious Transfer in Russia, 1905–1917). *Pravoslavie, inoslavie, inoverie: ocherki po istorii religioznogo raznoobraziya Rossiiskoi imperii.* Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2012, pp. 43–64. (In Russ.)

**Е.Д. Зарубина**

**РОЛЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «СИНАГОГАХ ГЕТТО»  
В НОРМАТИВНЫХ ТЕКСТАХ ВЕНЕЦИАНСКОЙ  
ЕВРЕЙСКОЙ ОБЩИНЫ КОНЦА XVI – НАЧАЛА  
XVII в.**

*Институт востоковедения РАН  
107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12*

Для еврейской общины Венеции в раннее Новое время была характерна сложная структура. В нее входили еврейские сообщества различного происхождения, имевшие как неодинаковый юридический статус, так и набор культурных особенностей. В рамках настоящей статьи предполагается проанализировать несколько примеров употребления собирательных терминов, происходящих из документов еврейских внутриобщинных объединений Венеции, чтобы выяснить, существовало ли внутри еврейской среды представление об общине как о едином сообществе, или же объединение разнородных конгрегаций было навязано извне и поддерживалось средствами христианской администрации. Такой анализ позволит понять, какова была значимость собирательных понятий, таких, как, например, «синагоги гетто», а также упоминаний синагог отдельных конгрегаций для внутриобщинной жизни. Разделение на конгрегации было следствием исторического развития еврейской общины города. В ее основе лежали культурные отличия между различными группами, однако их присутствие не препятствовало консолидации еврейского населения. Границы между внутриобщинными объединениями были проницаемы и рассчитаны на деятельность в относительно широком внутриобщинном пространстве, понимаемом как единое целое.

*Ключевые слова:* Венеция; еврейская община; книги записей; конгрегации; XVI в.; XVII в.; левантини; италиани.

Одной из основных черт, которые были характерны для еврейской общины Венеции раннего Нового времени, являлась сложная структура. В нее входили как группы евреев неодинакового происхождения, имевших различный юридический статус и культурные

---

*Зарубина Евгения Дмитриевна* – младший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН (e-mail: [evgeniya.zarubina93@gmail.com](mailto:evgeniya.zarubina93@gmail.com)).

особенности, так и многообразные внутриобщинные объединения. Такая комплексная структура возникла в результате нескольких процессов. Во-первых, население итальянских городов, в особенности таких крупных торговых центров, как Анкона, Венеция и Livorno, сложилось в результате миграций, среди которых наиболее значительной принято считать переселение евреев Иберийского полуострова<sup>1</sup>. Как правило, в среде изгнанников из Испании и Португалии достаточно долго сохранялись земляческие связи, подкрепленные различиями в литургии. Так образовывались конгрегации выходцев из отдельных городов (Гранады, Толедо и т.д.).

Во-вторых, различные группы еврейского населения обладали неодинаковым юридическим статусом. Жизнь еврейской общины Венеции регулировалась хартиями<sup>2</sup>, которые принимались по отношению к различным категориям населения. Наиболее привилегированной являлась та категория, которая, по мнению венецианской администрации, приносила наибольшую пользу городу, а именно евреи, занимавшиеся «восточной торговлей» (в документах христианской администрации Венеции они фигурируют под названием «*левантини*»). Они происходили от выходцев из Иберийского полуострова, поселившихся в Османской империи после изгнания из Испании. Поскольку в конце XVI в. позиции итальянских торговых городов (Анкона, Венеция) в торговле с Левантом ослабели, привлечение еврейских торговцев считалось одним из способов восстановить экономику города<sup>3</sup>. Другая категория евреев (*нонеттини*), также занятых в восточной торговле и имевших достаточно привилегированное положение, имела иберийское происхождение, однако после изгнания евреи этой группы селились в Амстердаме и других торговых центрах на Атлантике<sup>4</sup>. Эти две категории еврейских жителей Венеции были связаны общим происхождением, занятиями, деловыми и семейными узами. После принятия хартии

---

<sup>1</sup> Ray J. Iberian Jewry between West and East: Jewish Settlement in the Sixteenth-Century Mediterranean // *Mediterranean Studies*. 2009. № 18. С. 44–65.

<sup>2</sup> Ravid B. The First Charter of the Jewish Merchants of Venice, 1589 // *AJS Review*. 1976. Vol. 1. С. 187–222.

<sup>3</sup> В рамках этого существовала борьба за привлечение этой категории населения, подробнее см.: Ravid B. A Tale of Three Cities and Their Raison D'etat – Ancona, Venice, Livorno, and the Competition for Jewish Merchants in the Sixteenth Century // *Mediterranean Historical Review*. 1991. Vol. 6. № 2. С. 138–162.

<sup>4</sup> Rothman E.N. *Brokering Empire: Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul*. Cornell: Cornell University Press, 2011. С. 218.

Д. Родриго, термин «*левантини*» стал широко употребляться в юридическом контексте<sup>5</sup>.

Так называемые итальянские евреи (конгрегация *италиани*) представляли собой потомков наиболее древнего еврейского населения Италии, которое, как считается, появилось в стране в первые века нашей эры<sup>6</sup>. Они имели особый тип литургии (*нусах*) и образовывали отдельную конгрегацию в рамках еврейской общины Венеции. Наименее привилегированным было положение конгрегации *тедешу*, включавшей евреев-выходцев из немецких земель, Центральной и Восточной Европы. В Средние века торговля с этими регионами была достаточно развитой, и для евреев, прибывавших из этих стран, даже существовал отдельный постоянный двор (*Fondaco dei Tedeshi*<sup>7</sup>), однако затем данный торговый путь утратил значимость. К концу XVI – началу XVII в., к которым относятся рассматриваемые здесь источники, ашкеназские евреи имели право заниматься только торговлей поношенными вещами или же мелким ростовщичеством.

К числу прочих различий между категориями еврейского населения относились территориальные и религиозные. Евреям было разрешено проживать в следующих районах города: в старом гетто, в новом гетто и в новейшем гетто. Так называемое новое гетто (*Ghetto Nuovo*) было учреждено в 1516 г. для проживания конгрегаций *тедешу* и *италиани*. Старое гетто (*Ghetto Vecchio*) появилось в 1541 г., и в нем размещались члены конгрегаций *левантини* и *понентини*<sup>8</sup>. Новейшее гетто (*Ghetto Novissimo*) появилось в 1633 г., чтобы разместить увеличившееся население старого гетто. Среди религиозных отличий можно выделить использование различных типов молитвенников (*махзор*) и различия в литургии (*нусах*).

Для изучения истории евреев Венеции в раннее Новое время важно понимать, существовало ли, при всей разнородности еврейского населения города, в еврейской среде представление о венецианской общине как о едином сообществе, или же объединение разнородных конгрегаций было навязано извне и поддерживалось искусствен-

---

<sup>5</sup> Ravid B. The First Charter of the Jewish Merchants of Venice, 1589 // AJS Review. 1976. Vol. 1. С. 187–222.

<sup>6</sup> Gartner L.P. History of the Jews in Modern Times. Oxford: Oxford University Press, 2001.

<sup>7</sup> Constable O.R. Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press., 2004. С. 306.

<sup>8</sup> Katz D.E. The Jewish Ghetto and the Visual Imagination of Early Modern Venice. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. С. 61.

но христианской администрацией Венеции. В настоящей статье предлагается рассмотреть случаи упоминания «синагог гетто» в различных сочетаниях и контекстах в двух нормативных документах (уставах), происходящих из внутриобщинных объединений еврейской общины Венеции. Такой анализ позволит как определить границы этих понятий, так и попытаться понять, какова была их значимость для внутриобщинной жизни. Также будет рассмотрен вопрос об использовании терминов венецианского происхождения во внутриобщинных документах на иврите.

Источниками для анализа являются две книги записей (*пинкасы*<sup>9</sup>), относящиеся к внутриобщинным организациям Венеции в конце XVI – начале XVII в. Одна из них – это конгрегация *италиани*, чей пинкас за 1644–1711 гг. был издан вместе с комментариями Д. Карпи<sup>10</sup>. Второй организацией является Братство соблюдающих утро<sup>11</sup>, сообщество, действовавшее согласно датировке записей *пинкаса* с середины XVI до середины XVII в. Название оно получило по имени каббалистического ритуала, принесенного в Италию из Цфата, где в XVI в. находился центр еврейского мистицизма<sup>12</sup>). Оба пинкаса состоят из уставов и датированных записей. Здесь будут проанализированы два устава этих объединений. Как будет показано далее, деятельность этих организаций строилась на взаимодействии членов различных конгрегаций и была направлена на еврейское население Венеции в целом.

В первом уставе конгрегации *италиани* понятие «синагоги нового гетто» появляется трижды. В первом случае устав конгрегации запрещает парнасим (управляющим объединения) позволять кому бы то ни было делать пожертвование синагоге *италиани*, если только оно не будет сделано по меньшей мере двумя синагогами нового гетто или домохозяином, принадлежащим к синагоге *италиани*. Следует отметить, что пожертвование, сделанное таким образом, давало жертвователю возможность впоследствии получить помощь

---

<sup>9</sup> Книга записей или *пинкас* – собирательное название для реестровых книг, существовавших в еврейских общинах с XVI по XIX в. Могли содержать различные типы данных, из которых наиболее частыми были уставы (*такканот*) общин, записи о важных событиях, выборах должностных лиц, сборе налогов и т.д.

<sup>10</sup> Minutes Book of the Council of the “Italian” Jewish Community of Venice 1644–1711 / Ed. D. Carpi. Jerusalem; Yad Izhak Ben-Zvi and Hebrew University of Jerusalem. 2003. (*Ha uepume*)

<sup>11</sup> Рукопись НИОР ФГУ РГБ 71 № 793.

<sup>12</sup> Horowitz E. Coffee, Coffeehouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry // AJS Review. 1989. Vol. 14, no. 1. С. 17–46.

от парнасим. Д. Карпи, издавший рукопись, сопровождает это место примечанием, гласящим, что эта помощь предназначается для сбора приданого для девушки. Однако нам представляется, что оригинальный текст дает возможность трактовать помощь парнасим более широко. Таким образом итальянская конгрегация ограничивает круг людей, которые могут воспользоваться ее помощью, только населением нового гетто. Представляется, что здесь имеют место земляческие отношения, определяемые территориальной близостью друг к другу. Кроме того, *тедеш* и *италиани* появились в Венеции раньше изгнанников из Испании и дольше жили бок о бок, что могло способствовать созданию более прочных связей между ними, чем между ними и более привилегированными торговцами-*левантини* и *понентини*.

Во втором случае интересующее нас понятие имеет следующий контекст. Устав конгрегации *италиани* предписывает, что «всякий, кто сделает пожертвование в нашей синагоге, будь то член нашего сообщества, будь то из остального гетто, будь то посторонний, будет ли он подниматься читать Тору или не будет, будет обязан вначале пожертвовать что-либо нашей синагоге». Здесь вводится различие между «нашей синагогой», т.е. людьми, относившимися к конгрегации *италиани*, венецианскими евреями из других конгрегаций и приезжими евреями, которые не жили в Венеции постоянно. Разделение происходит по корпоративному признаку. В описываемом случае не имеет значения правовой (не используются венецианские юридические термины) или имущественный статус жертвователя – только его принадлежность к тому или иному объединению, будь то одна из венецианских конгрегаций или же община другого города. Одновременно присутствует и объединяющий смысл установления – несмотря на то, что составители устава делят евреев на категории, допускается свободное участие евреев любой конгрегации Венеции или же еврея-путешественника («посторонний») в ритуалах, проводимых в синагоге *италиани*.

Третий случай употребления, встречающийся в книге записей итальянской конгрегации, относится к установлениям о хазане<sup>13</sup> и шамаше<sup>14</sup>, в частности, к процедуре их поиска и избрания. В уставе говорится, что парнасим обязаны «провозгласить в синагогах гетто», что всякий, кто хочет занять эту должность, обязан прийти и занести себя в список, который находится у парнасим, в течение трех дней

---

<sup>13</sup> Кантор.

<sup>14</sup> Синагогальный служака.

после такого объявления. Затем среди всех, кто вызвался, будет проведено голосование. На примере данного установления видно, что границы между конгрегациями были достаточно проницаемыми, и все члены еврейской общины Венеции вне зависимости от их юридического статуса и происхождения, имели возможность занять должность в административной структуре итальянской конгрегации.

Таким образом, несмотря на то, что конгрегация *италиани* должна была бы объединять людей, принадлежащих к одной культурной традиции и имеющих одинаковый юридический статус, составители устава рассчитывают охватить и привлечь к участию в функционировании сообщества людей, относящихся к другим категориям еврейского населения Венеции. При этом им отведена роль не только молящихся (второй случай употребления), но и должностных лиц (третий случай). Границы между еврейскими конгрегациями и категориями, таким образом, представляются проницаемыми, а люди, относящиеся к той или иной группе, имеют возможность участвовать в деятельности других сообществ на том или ином уровне. Использование терминологии, имеющей венецианское происхождение, минимально и ограничено территориальным обозначением (гетто), которое не несет в себе дополнительных негативных смыслов.

Во втором уставе Братства соблюдающих утро (принят в 1610 г.) встречаются четыре случая упоминаний синагог гетто. Первый случай появляется при описании порядка, в соответствии с которым парнасим братства должны собирать пожертвования. В уставе сказано, что каждый день, когда будет проводиться ритуал соблюдения утра, а также «во всякий второй и пятый день [недели] будет обходить одно *бусоло*<sup>15</sup> от нашего братства в синагогах нового гетто». Это установление дает понять, что среди постоянных доноров сообщества были члены нескольких конгрегаций, по меньшей мере, *италиани* и *тедешии*. Далее будет показано, что составители устава ставили своей целью вовлечь в деятельность сообщества и членов конгрегаций *левантини* и *понентини*. Так, в установлениях о шамаше сказано, что он, «когда откроют ворота старого гетто, будет обязан пойти звать людей, живущих в старом гетто, чтобы они также могли прийти в синагогу» и принять участие в ритуале. Подобная заинтересованность имела, скорее всего, финансовые причины. Одним из существенных источников для формирования бюджета сообщества являлись пожертвования, которые делались в его пользу. Распро-

---

<sup>15</sup> От ит. *bossolo* – ящик, касса, использовавшаяся при голосовании и для сбора пожертвований.

странение знания о существовании и деятельности братства, а также привлечение как можно большего числа людей, вне зависимости от их юридического статуса и рода занятий, к участию в его ритуалах были необходимы для поддержания существования сообщества. В этом контексте правовое положение и принадлежность доноров к специфической литургической традиции не имели значения.

Два других упоминания синагог гетто в пинкасе Братства соблюдающих утро касаются отдельных конгрегаций, по-видимому, игравших наиболее значимую роль в жизни братства и включавших наибольшее число его членов. Это синагоги *левантини* и *италиани*. Данный факт хорошо сочетается как с восточным происхождением ритуала, давшего название сообществу, так и с отмеченным ранее стремлением основателей братства охватить как можно более широкую аудиторию. Упоминание о синагоге *левантини* делается в связи с появлением «господина и учителя нашего Моше бар Элизера», который во время Пурима должен обходить эту синагогу с факелом. Синагога *италиани* служила местом собрания членов братства, о чем сказано в первом уставе братства, а также в ней проводилось празднование дня основания братства, приходившегося на «пятнадцатый день месяца *шват*»<sup>16</sup>. В этот день все члены братства без исключения были обязаны явиться в синагогу *италиани* до начала проповеди. Факт упоминания этих синагог как указывает на значимость итальянской и сефардской конгрегаций для Братства соблюдающих утро, так и служит еще одним примером взаимодействия между различными внутриобщинными объединениями.

Таким образом, Братство соблюдающих утро не ограничивало свою деятельность рамками одной конгрегации или одной юридической группы евреев, а предпринимало усилия для того, чтобы включить в поле своего влияния, прямо или опосредованно, все категории еврейских жителей Венеции. Необходимость распространения своего влияния как на старое, так и на новое гетто была зафиксирована в уставе сообщества. Составители этого документа были осведомлены о различиях между различными категориями еврейского населения, однако не считали их определяющими для деятельности сообщества и воспринимали еврейскую общину в большей степени как единое целое. Использование венецианских юридических категорий (*левантини*, *италиани*) для обозначения

<sup>16</sup> Пятый месяц еврейского календаря, соответствующий январю-февралю. На пятнадцатый день этого месяца также приходилось празднование «Нового года деревьев» (*Ту би-шват*). Комментирование факта основания братства в этот праздник, к сожалению, не входит в задачи статьи.

групп еврейского населения, на наш взгляд, в гораздо большей степени свидетельствует о проникновении венецианской административной традиции в внутриобщинные еврейские документы, нежели чем о восприятии конгрегаций в качестве радикально отличающихся общностей. Дополнительным свидетельством служит и то, что термин «гетто» используется во всех перечисленных контекстах как территориальное обозначение, не несущее следов специфических юридических и негативных коннотаций. Венецианские названия еврейских конгрегаций служат для обозначения еврейских культурных различий.

Рассмотренный материал существенно обогащает наши представления о внутренней структуре еврейской общины города. В основе разделения лежали культурные различия между группами разного происхождения, однако их наличие не препятствовало консолидации тогда, когда это соответствовало интересам еврейского населения. Использование венецианских обозначений способствовало встраиванию еврейских объединений в систему итальянских институтов, но не гарантировало нахождения внутри сообщества только евреев определенного происхождения. Границы между различными объединениями были проницаемы, а уставы внутриобщинных объединений были рассчитаны на деятельность в широком внутриобщинном пространстве, воспринимаемом в качестве единого целого. Несмотря на то, что различия между литургическими традициями оставались актуальны, они не играли определяющей роли для структурирования социальных взаимодействий. Венецианский христианский компонент, который присутствует в этих контекстах, заимствование и использование термина «гетто», а также венецианских административных обозначений категорий еврейского населения служат одним из доказательств высокой степени включенности еврейского населения в венецианскую административную культуру. В качестве дополнительных причин, обуславливающих присутствие и достаточно широкое распространение венецианской терминологии, следует назвать относительно высокую степень престижности итальянских культурных образцов, а также тот факт, что внутриобщинные организации были вынуждены существовать в сложном, комплексном пространстве, открытом для различных культур. В таких условиях одним из важных способов поддержания существования сообщества (например, успешного сбора пожертвований) являлось использование прозрачной терминологической системы, которая была бы понятна для всех. Такой терминологической системой была венецианская, не зависящая от культурных

особенностей какой-то конкретной группы еврейского населения. Контекст рассмотренных терминов дает понять, что конгрегации рассматривались еврейскими составителями книг записей как формально различные, но взаимосвязанные сообщества в рамках единой еврейской общины города.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Constable O.R.* Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
2. *Gartner L.P.* History of the Jews in Modern Times. Oxford: Oxford University Press, 2001.
3. *Horowitz E.* Coffee, Coffeehouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry // *AJS Review*. 1989. Vol. 14, no. 1. С. 17–46.
4. *Katz D.E.* The Jewish Ghetto and the Visual Imagination of Early Modern Venice. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
5. Minutes Book of the Council of the “Italian” Jewish Community of Venice 1644–1711, ed. D. Carpi. Jerusalem; Yad Izhak Ben-Zvi and Hebrew University of Jerusalem. 2003. (*Ha uspume*)
6. *Ravid B.* A Tale of Three Cities and Their Raison D’etat – Ancona, Venice, Livorno, and the Competition for Jewish Merchants in the Sixteenth Century // *Mediterranean Historical Review*. 1991. Vol. 6, № 2. С. 138–162.
7. *Ravid B.* The First Charter of the Jewish Merchants of Venice, 1589 // *AJS Review*. 1976. Vol. 1. С. 187–222.
8. *Ray J.* Iberian Jewry between West and East: Jewish Settlement in the Sixteenth-Century Mediterranean // *Mediterranean Studies*. 2009. № 18. С. 44–65.
9. *Rothman E.N.* Brokering Empire: Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul. Cornell: Cornell University Press, 2011.

**Evgeniya D. Zarubina**

### **THE IMPLICATIONS OF THE “GHETTO SYNAGOGUES” CONCEPT IN THE CHARTER TEXTS OF THE VENETIAN JEWISH COMMUNITY IN THE END OF THE 16<sup>TH</sup> AND BEGINNING OF THE 17<sup>TH</sup> CENTURY**

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Science  
12 Rozdestvenka, Moscow, 107031*

Complex structure was one of the major characteristics of the Jewish community in early modern Venice. It was comprised of Jewish groups of different origin, legal status and set of cultural peculiarities. In the present paper we are going to analyse several cases of using collective terms from the documents of the communal Venetian Jewish organizations to find out if the concept of the united Jewish community existed

among Venetian Jews or if the union of the multifaced congregations was forced and supported by the Christian administration. This analysis will help to justify the importance of the collective terms, like, for example, the “ghetto synagogues” or the mentions of the synagogues of the particular congregations for the communal Jewish life. The congregational division used to be the result of the historical development of the Jewish community in the city. The cultural peculiarities became the ground for such division, but it did not interfere with the consolidation processes between different groups of Jews. The borders between the communal structures inside the Jewish community were loose and accommodated for the wide range of activities in the communal space, precepted as unified and shared.

**Key words:** Venice; Jewish community; minute books; congregations; 16<sup>th</sup> century; 17<sup>th</sup> century; levantini; italiani.

**About the author:** *Evgeniya D. Zarubina* – junior research fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Science (e-mail: evgeniya.zarubina93@gmail.com).

#### REFERENCES

1. Constable O.R. *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
2. Gartner L.P. *History of the Jews in Modern Times*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
3. Horowitz E. *Coffee, Coffeeshouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry* // AJS Review. 1989. Vol. 14, no. 1. C. 17–46.
4. Katz D.E. *The Jewish Ghetto and the Visual Imagination of Early Modern Venice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
5. *Minutes Book of the Council of the “Italian” Jewish Community of Venice 1644–1711*, ed. D. Carpi. Jerusalem; Yad Izhak Ben-Zvi and Hebrew University of Jerusalem. 2003. (*In Hebrew*)
6. Ravid B. *A Tale of Three Cities and Their Raison D’etat – Ancona, Venice, Livorno, and the Competition for Jewish Merchants in the Sixteenth Century* // Mediterranean Historical Review. 1991. Vol. 6. № 2. C. 138–162.
7. Ravid B. *The First Charter of the Jewish Merchants of Venice, 1589* // AJS Review. 1976. Vol. 1. C. 187–222.
8. Ray J. *Iberian Jewry between West and East: Jewish Settlement in the Sixteenth-Century Mediterranean* // Mediterranean Studies. 2009. № 18. C. 44–65.
9. Rothman E.N. *Brokering Empire: Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul*. Cornell: Cornell University Press, 2011.

**Н.Р. Краюшкин**

**БОГАЧ – БЕДНЯК: ДВА МУСУЛЬМАНСКИХ  
ПАЛОМНИКА В ОСМАНСКОМ КАИРЕ XVII в.**

*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*

Благодаря расположению столицы Османского Египта – Каира – на паломническом пути (*дарб ал-хадж*) в Мекку и Медину мусульманским пилигримам предоставлялась возможность перед совершением хаджа поклониться местным мусульманским «святым» и посетить занятия известных представителей культурной элиты в египетских школах высшего звена – *мадрасах* (прежде всего в ал-Азхаре). Тем не менее не все паломники могли в одинаковой мере приобщиться к исламскому духовному наследию. Некоторые из них встречались с наиболее авторитетными знатоками мусульманского богословия и права, тогда как другим путешественникам такой шанс зачастую не выпадал. Изучение трактатов арабо-мусульманских путешественников XVII столетия ‘Абд ал-Гани ан-Наблуси и Мухаммада Кибрита позволяет смоделировать структуру, содержание и характер культурного обмена и сложной сети межличностных контактов между представителями интеллектуальных кругов Великой Сирии, Египта и Хиджаза.

*Ключевые слова:* Османский Египет; ислам; культ знания; рихла; хадж; зийара.

После завоевания Египта турками-османами Каир занял одно из ключевых мест в культурной жизни Османской империи, претендуя на роль ведущего религиозного и интеллектуального центра всего мусульманского мира. Особая значимость египетской столицы определялась тем, что на ее территории находился ал-Азхар – один из старейших университетов на арабском Востоке. Лекции в его стенах

---

*Краюшкин Никита Романович* – аспирант кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова; лаборант-исследователь Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН (e-mail: kranr@mail.ru).

могли посетить все желающие, поэтому немалое количество пилигримов со всего мусульманского мира стремились пополнить там свои знания. Затем паломники отправлялись в Мекку и Медину для совершения *хаджа*<sup>1</sup> вместе с египетским паломническим караваном<sup>2</sup>.

Истоки этой традиции дамаский мистик и поэт ‘Абд ал-Гани ан-Наблуси (1641–1731) возводил в трактате «ал-Хакика ва-л-маджаз фи-р-рихла ила билад аш-Шам ва-Миср ва-л-Хиджаз» («Достоверное и образное описание путешествия по Великой Сирии, Египту и Хиджазу»)<sup>3</sup> к доисламским временам, когда произошел исход (*тайх*) евреев (*бану Исраил*) из Египта<sup>4</sup>. Сам ‘Абд ал-Гани до путешествия в Каир и Хиджаз совершил «малый хадж» в Иерусалим, о чем оставил отдельный сборник воспоминаний<sup>5</sup>. Его путь включал посещение могилы пророка Ибрахима (библейского Авраама) в ал-Халиле (Эль-Халиле, Хевроне)<sup>6</sup>, которую он сравнивал по значимости с могилой пророка Мухаммада в Медине<sup>7</sup>.

В 1693–1694 гг. ан-Наблуси решился на совершение «большого хаджа». Свое путешествие ‘Абд ал-Гани начал заблаговременно для того, чтобы подолгу останавливаться в заслуживающих внимания центрах богословского знания (*‘илма*), встречаться с известными знатоками мусульманской традиции, а также совершать *зийарат* – паломничества к могилам мусульманских «святых».

Из Дамаска в составе небольшого каравана, в котором было около десяти человек, он направился на север и последовательно двигался через Хомс, Хаму и Триполи. Затем маршрут ан-Наблуси пролегал

<sup>1</sup> *Хадж* – ритуал паломничества в Мекку и Медину, один из пяти столпов (*рукн*) ислама. Обряд хаджа, будучи своеобразной формой общения и идеологического единения, играл в мире ислама важную историко-культурную и социально-политическую роль.

<sup>2</sup> Подробнее о месте мусульманского паломничества в общественной и культурной жизни Османского Египта см.: Кириллина С.А. Исламские институты Османского Египта в XVIII – первой трети XIX века. Lewiston; Queenston; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2000. С. 163–211.

<sup>3</sup> *Ан-Наблуси, ‘Абд ал-Гани*. Ал-хакика ва-л-маджаз фи-р-рихла ила билад аш-Шам ва-Миср ва-л-Хиджаз (Достоверное и образное описание путешествия по Великой Сирии, Египту и Хиджазу). 1820 (рукопись). URL: <https://www.alukah.net/library/0/124642/> (дата обращения: 13.03.2019) (далее – Хакика).

<sup>4</sup> Там же. С. 277.

<sup>5</sup> *Ан-Наблуси, ‘Абд ал-Гани*. Ал-Хадра ал-унсиййа фи-р-рихла ал-кудсиййа (Дружеское сообщение об Иерусалимском путешествии). Бейрут: ал-Масадер, 1990.

<sup>6</sup> Здесь и далее вначале дана транскрипция арабского названия города, а в скобках его название на современной карте.

<sup>7</sup> *Ан-Наблуси, ‘Абд ал-Гани*. Ал-Хадра... С. 20, 36.

по побережью Средиземного моря на юг через Бейрут, Сайду, Назарет и Наблус. Пробыв в Иерусалиме в общей сложности десять дней и снова посетив могилу Ибрахима в ал-Халиле, он направился в дальнейший путь через Рамлу, Яффу, Асдуд (Ашдод), 'Аскалон (Ашкелон), Газу, Хан Йунис (Хан-Юнис) и ал-'Ариш (Эль-Ариш). Ан-Наблуси хотел далее поехать в Мекку, но, посоветовавшись с местным бедуинским шейхом, который предупредил его, что добираться до священных городов Хиджаза без охраны опасно, решил сначала посетить Каир, чтобы заручиться поддержкой египетского предводителя каравана паломников (*амир ал-хаджа*).

Семьдесят дней, проведенных в столице Египта, ан-Наблуси посвятил посещению местных святынь и общению с каирскими богословами и суфиями. Он жил в центре города в районе ал-Азбакийя в резиденции своего друга, шейха суфийского братства ал-бакрийя Зейн ал-'Абидина ал-Бакри. В распоряжении 'Абд ал-Гани было все необходимое: просторные меблированные комнаты, еда, в том числе кофе, сахар и лимоны, а также дрова, восковые свечи и масляные лампы. Дамасский суфий мог не думать о стирке белья, ему каждый день приносили свежую накидку (*дисар*) и верхнее платье (*кисва*). С большой радостью ан-Наблуси отмечал, что во дворе находился отдельный источник с питьевой водой<sup>8</sup>. Из этого описания видно, что 'Абд ал-Гани в Каире оказался в комфортных условиях, тогда как до этого в пути через Сирию и Палестину он испытывал немалые трудности. Ан-Наблуси часто не хватало воды и пищи, ему приходилось ночевать в шатре, опасаясь нападения со стороны бедуинов, так как многие *ханов*<sup>9</sup> находились в полуразрушенном состоянии. При этом проживание в них обходилось недешево<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Хакика. С. 158.

<sup>9</sup> Хан – постоянный двор, служащий кровом и стоянкой для путешественников, как правило – для торговых караванов.

<sup>10</sup> К сожалению, описания ханов ан-Наблуси не дает. Более подробную информацию о них можно найти, например, в книге британского клирика Генри Мондрелла (1665–1701). В самом начале своего паломнического путешествия из Алеппо в Иерусалим, предпринятого в 1697 г., он отмечал: «Странствуя по этой стране, не найдешь ни городов с ярмарками, ни трактиров, как в Англии: лучший приют, на который ты сможешь рассчитывать, – или под шатром, если позволяет погода, или в благотворительной ночлежке для путешественников». Об особенностях функционирования *ханов* он писал следующее: «Ты не должен ожидать чего-либо большего, чем просто голые стены; что касается пищи, питья, постели, огня и корма [для вьючных животных], то этим каждый должен сам себя обеспечивать» (*Maudrell H. A Journey from Aleppo to Jerusalem in 1697. Oxford, 1703. P. 1–2*).

На тяготы жизни мусульманских паломников жаловался другой арабский пилигрим родом из Медины Мухаммад Кибрит (ум. в 1659 г.), совершивший хадж в 1629 г. и оставивший воспоминания о своем путешествии в трактате «Рихлат аш-шита' ва-с-сайф» («Путешествие зимой и летом») <sup>11</sup>. Если ан-Наблуси не нравились условия, в которых он оказался в Сирии, то Кибрит критиковал дороговизну жизни в Каире: «Возможности человека зависят от его знаний, а знания не получить без денег» <sup>12</sup>. Несмотря на ограниченность в средствах, живший неподалеку от Мекки, Кибрит избрал сложный маршрут, предпочтя сначала посетить различные уголки Османской империи, чтобы «постоять у жилищ [благочестивых мусульман], испить из источников [исламской духовности], увидеть [древние] руины и посмотреть, как [потенциальная] сила божественного могущества реализуется в действительности, переходя из “мира образов” (*‘алам ал-мисал*) в “мир форм” (*‘алам ал-ашкал*)» <sup>13</sup>.

Будучи человеком небогатым, Кибрит не мог себе позволить многого из того, что было доступно ан-Наблуси. В Каире с утра ‘Абд ал-Гани и его компаньонам приносили завтрак. Затем шейх ал-Бакри приглашал своих гостей на *маджлис* – научно-поэтическое собрание, в котором участвовали *улама* – мусульманские ученые богословы – и *афадил* <sup>14</sup> – знатные лица египетской столицы. После обеда паломники посещали каирские достопримечательности. Вечером ужин затягивался допоздна за чтением стихов, обсуждением вопросов *‘илма* – богословского знания, *фикха* – мусульманского права и *адаба* – изящной словесности.

---

<sup>11</sup> *Кибрит, Мухаммад*. Рихлат аш-шита' ва-с-сайф (Путешествие зимой и летом). Бейрут, 1965 (далее – Кибрит). Маршрут Кибрита включал Египет, Стамбул и города Большой Сирии. Пробыв в Каире двадцать дней, он отправился в Александрию для того, чтобы из него по морю добраться до столицы Османской империи. Встретившись там с местными исламскими учеными и, в частности, с шейх а-Исламом Йахей б. Закарией, Кибрит двигался через Халеб, Хаму, Хомс и Дамаск. Далее маршрутом сирийского каравана паломников он добрался до Медины и из нее отправился в Мекку для совершения хаджа.

<sup>12</sup> Там же. С. 26.

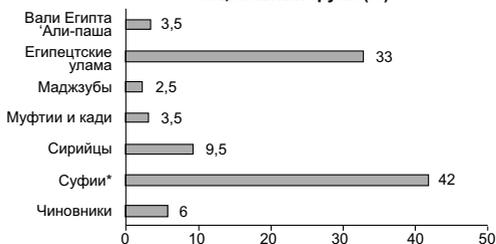
<sup>13</sup> Там же. С. 4–5.

<sup>14</sup> *Афадил* («благородные [мужи]»), ед.ч. *фадил*), также *акабир* или *а'йан* – так ан-Наблуси называл представителей как духовной, так и светской элиты египетского общества. К ним он относил, к примеру, главу египетской корпорации потомков пророка Мухаммада (*шерифов*) – *накиб ал-ашрафа* Хасана-эфенди и Мурад-бека, возглавлявшего санджак (военно-административную единицу в Османской империи) с центром в Сабил ‘Алам около Каира (Хакика. С. 260, 267).

Основные темы бесед по ан-Наблуси (%)



Частотность встреч с представителями социальных групп (%)



\* Из которых 33% приходилось на встречи с Зейн ал-'Абидином ал-Бакри.

Главные темы бесед с представителями различных социальных групп в «большом» путешествии ан-Наблуси по Египту (%)

	'Илм	Фикх	Тафсир	Хадисы	Суфизм	Адаб	Поэзия	Книги	Сны, предсказания, зания, чудеса	Сама', зикр
Муфтии и кади	24	19	–	5	–	14	24	–	–	14
Египетские улама	34	20	5	1	8	12	16	1	1	2
Суфии, маджзубы	3	–	10	–	17	–	17	3	17	33
Вали Египта 'Али-паша	34	11	–	11	11	11	11	–	11	–
Сирийцы	20	–	–	–	–	20	50	10	–	–
Зейн ал-'Абидин ал-Бакри	14	1	6	3	9	14	31	9	5	8
Чиновники	22	–	–	11	–	11	34	22	–	–

В Каире у ан-Наблуси была возможность познакомиться с рядом влиятельных лиц – с главным кади Египта 'Абд ал-Баки 'Арифом-эфенди<sup>15</sup>, с шейх ал-Азхаром – ректором этого университета – Ахмадом ал-Мархуми<sup>16</sup>, с главой корпорации потомков пророка Мухаммада (*шерифов*) – *накиб ал-ашрафом* Хасаном-эфенди<sup>17</sup> и с влиятельными чиновниками различных канцелярий<sup>18</sup>. Кроме того, ан-Наблуси несколько раз участвовал в еженедельных встречах Зейн ал-'Абидина ал-Бакри с *вали* – османским наместником Египта –

<sup>15</sup> Хакика. С. 208, 233.

<sup>16</sup> Там же. С. 182, 188, 196, 204, 208, 233, 263.

<sup>17</sup> Там же. С. 267.

<sup>18</sup> Там же. С. 197, 198, 252, 253, 267–268.

‘Али-пашой<sup>19</sup>. По свидетельству дамаского суфия, в Каире было принято, чтобы по пятницам вали Египта приглашал главу рода бакритов на встречу в своей официальной резиденции, расположенной в Цитадели, или на прогулку. Начало этой традиции, связанной с возвышением рода бакритов в иерархии египетских улама и суфиев, положил отец Зейн ал-‘Абидина – шейх Мухаммад ал-Бакри<sup>20</sup>.

Для обеспечения безопасности ан-Наблуси вали Египта подписал особый документ (*марсум*), согласно которому все племена бедуинов, жители деревень и города Янбу-л-Бахр (Янбу-эль-Бахр) должны были помогать дамаскому суфию и его спутникам, защищать их (*химайа*) и уважительно к ним относиться (*кирам*)<sup>21</sup>. Египетский предводитель каравана паломников (*амир ал-хадж*) Ибрахим-бек лично нанял для сопровождения ‘Абд ал-Гани в Хиджаз троих бедуинов, знакомых с паломническим путем<sup>22</sup>. В итоге ан-Наблуси благополучно добрался от Каира до Медины по маршруту египетского каравана паломников<sup>23</sup> за пятьдесят четыре дня. Дамаского суфия и его спутников задержал на семнадцать дней бунт бедуинов у Медины. Если бы не это обстоятельство, ан-Наблуси шел бы примерно с такой же скоростью, что и Кибрит за полвека до него, прошедший по тому же маршруту за тридцать два дня<sup>24</sup>.

В Каире круг знакомств ан-Наблуси этим не ограничивался. В египетской столице суфий общался не только с высшими административными чиновниками и египетскими улама, но и с проживавшими там сирийцами. В частности, он трижды встретился с прославленным дамаским историком Мухаммадом ал-Мухибби (ум. в 1699 г.), который очень высоко оценивал личность ‘Абд ал-

---

<sup>19</sup> Там же. С. 180, 235–236, 262, 270.

<sup>20</sup> Там же. С. 236.

<sup>21</sup> Там же. С. 270.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Маршрут ан-Наблуси из Каира в Медину пролегал через тридцать один *манзил* (ед.ч. *манзил*) – опорный пункт на паломническом пути в Хиджазе. Дорога через пустыню пролегалла через форпосты, в которых дислоцировались небольшие воинские гарнизоны. В них заранее доставлялось продовольствие и здесь же накапливались запасы питьевой воды, столь необходимой пилигримам. Караван паломников вступил на Синай через Суэц (ас-Сувейс) и потом последовательно двигался через Нихил (Нахл), расположенный в самом центре Синайского полуострова, и ‘Акабу. Затем уже в пределах Аравии путники направились на юг через ал-Мувайлих, Азлем, Ваджх и Янбу-л-Бахр к Медине (там же. С. 271–303).

<sup>24</sup> Кибрит. С. 9–25.

Гани, называя его «полюсом [святости] эпохи» («кутб аз-зман») <sup>25</sup>. Несколько раз ан-Наблуси посещал авторитетного богослова ‘Умара ал-Кавакиби из известного алеппского рода улама, чей дом был излюбленным местом встреч интеллектуалов, в том числе живших в Каире сирийцев. Они вместе читали стихи, обсуждали вопросы ‘илма и адаба, а также делились забавными историями, происходившими с ними в Каире <sup>26</sup>.

Из египтян, кроме Зейн ал-‘Абидина ал-Бакри, ан-Наблуси явно симпатизировал нескольким улама ал-Азхара – шейх ал-Азхару Ахмаду ал-Мархуми и египетскому алиму Ахмаду ал-Ишмави, с которыми он встречался семь и шесть раз соответственно. В то же время, когда ан-Наблуси попросили дать урок по хадисам перед студентами университета, он категорически отказался, заявив, что занимается ‘улум ал-хака’ик («науками о [божественной] реальности», т.е. мусульманским мистицизмом), а это знание не для простого народа. Ввиду того, что основной специализацией ал-Азхара было преподавание ‘улум аз-захир («наук о явном», т.е. мусульманского права, буквального толкования Корана, хадисов и т.п.), а не ‘улум ал-батин («наук о скрытом», которые основывались на символическо-аллегорическом понимании священных текстов), ан-Наблуси не посетил там ни одной лекции <sup>27</sup>. Тем не менее он встречался лично с отдельными преподавателями этого университета.

Улама ал-Азхара занимались не только хадисами и исламским правом. В сферу их интересов также входил мусульманский мисти-

---

<sup>25</sup> Ал-Мухибби, Мухаммад. Нафхат ар-рихана (Дар базилика). Дар ихйа’ ал-кутуб ал-‘арабийя. Т. 2. 1968. С. 137.

<sup>26</sup> Эти истории раскрывают отношение многих сирийских арабов к египтянам. Так, ан-Наблуси поведал о том, как он однажды вместе с Зейн ал-‘Абидином ал-Бакри посетил мечеть ас-Синанийя в каирском предместье – Булаке. Когда после молитвы проповедник этой мечети (*хатиб*) начал читать нравоучительную речь на ‘аммийе – египетском диалекте, к тому же выдумывая некоторые слова на ходу, ан-Наблуси и его спутники разразились смехом. Затем оказалось, что хатиб перед молитвой употребил «для ускорения мысли» гашиш. Сирийцы не могли понять, как возможно такое поведение в мечети, и порицали его. Хакика. С. 193.

<sup>27</sup> Подробнее об особенностях передачи знания в Османском Египте и общественных функциях улама см.: Кириллина С.А. Османский Египет XVIII в. в системе религиозного знания арабо-мусульманского мира // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. 1998. № 4. С. 42–61; Кириллина С.А. Сбережение и передача знаний в мире ислама: система высшего образования в Османском Египте XVIII столетия // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. 2004. № 4. С. 3–32; Hathaway J. The Arab Lands under Ottoman Rule: 1516–1800. L.: Longman, 2008. P. 114–137; Winter M. Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517–1798. L.: Routledge, 1992. P. 106–123.

цизм, что позволяло им детально обсуждать с 'Абд ал-Гани смысл суфийского обряда поминания и прославления имени Аллаха (*зикра*)<sup>28</sup>. Некоторые шейхи ал-Азхара со временем предпочитали прекратить научную деятельность в университете и посвятить себя полностью изучению суфизма и *'убаде* – беспрекословному подчинению воле Всевышнего, что требовало выполнения всех мусульманских обрядов. Такое решение принял, к примеру, бывший преподаватель университета 'Абд ал-Карим, живший в мечети Ибн Тулуна и почитавшийся как живой «святой» (*вали*)<sup>29</sup>.

Мухаммад Кибрит тоже невысоко оценивал деятельность ал-Азхара. Несмотря на то, что он изначально искренне стремился «посетить в нем каждый урок, на котором разъясняют любой вопрос так, что он становится предельно ясным»<sup>30</sup>, Кибрит в конечном итоге обнаружил там «слабое понимание [знания]»<sup>31</sup>. Причина этого заключалась в том, что у него не были налажены личные контакты с египетскими улама. «Если у тебя нет связей, – писал мединский паломник, – ты не забудешь свои вопросы, но [поиск ответа на них] будет сопряжен с [значительным] напряжением ума и гнетущей тревогой»<sup>32</sup>. В результате Кибрит не упоминает имени ни одного известного представителя каирской интеллектуальной элиты, с которым ему удалось бы основательно обсудить вопросы богословского знания. Это свидетельствует о том, что для рядового паломника встречи с мусульманскими интеллектуалами зачастую оставались несбыточной мечтой.

Среди других влиятельных каирских школ в рассматриваемых трактатах упоминались ал-мадраса ал-Мансуриййа, мадрасат ас-султан Хасан, ал-мадраса ал-Муаййада, мадрасат аш-шейх Шахаб ад-Дин ал-Макки и ал-мадраса ал-Фахриййа<sup>33</sup>. Мухаммад Кибрит и ан-Наблуси указывали, что там преподавались исламское право (*фикх*) по всем четырем богословско-юридическим направлениям (*мазхабам*) суннизма, толкование Корана (*тафсир*), законы наследования имущества (*фара'ид*) и хадисы. В ал-мадраса ал-Мансуриййа изучалась еще и медицина<sup>34</sup>. Тем не менее список центров передачи

---

<sup>28</sup> Хакика. С. 244–251.

<sup>29</sup> Там же. С. 205.

<sup>30</sup> Кибрит. С. 25.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Хакика. С. 194, 202–203, 263; Кибрит. С. 49–50.

<sup>34</sup> Кибрит. С. 49.

знаний может быть расширен, так как согласно рассматриваемым трактатам преподавание велось не только в школах высшего звена – *мадрасах*, но и в мечетях (*масджид* и *джами*)<sup>35</sup>.

Независимо от того, какими связями обладали мусульманские паломники, все они могли свободно посещать главные святыни Каира – его мечети и могилы «святых», а также контактировать с суфийскими братствами<sup>36</sup>. Самым известным паломническим центром египетской столицы было кладбище ал-Карафа, которое за большое количество могильных памятников из белого камня называли «Белым городом» («Мадина байда»). В частности, там находятся погребения мусульманского учёного и знатока хадисов ал-Лейса б. Са'ада (ум. в 791 г.), духовной покровительницы Египта сеййиды Нафисы (ум. в 824 г.), основателя шафиитской правовой школы в исламе Мухаммада аш-Шафи'и (ум. в 820 г.) и арабского поэта-мистика Ибн ал-Фарида (ум. в 1235 г.)<sup>37</sup>.

Посещая эти захоронения, и ан-Наблуси, и Кибрит преследовали основную цель своих путешествий, которая заключалась не только в совершении ритуального паломничества в Мекку и Медину, но и в получении *бараки* – «божественной благодати». Тем самым, произошедший еще в более раннюю эпоху синтез *хаджа*, *зийарат* и *рихла* («путешествий в поисках знания»), в османский период работал, как отлаженный механизм, и способствовал более глубокому погружению паломников в культуру и историю ислама. Все это позволяло институту *хаджа* эффективно выполнять традиционные для него функции по сплочению и просвещению мусульманской общины.

Тем не менее, в отличие от ан-Наблуси, который, будучи в Каире, много времени отводил на обсуждение с представителями духовной и светской элиты многообразных тем, связанных с теологией и литературой, Кибрит посвятил большую часть пребывания в египетской столице посещению мечетей, захоронений мусульманских «святых» и изучению местной истории с упором на сюжеты

---

<sup>35</sup> Всего в Каире ан-Наблуси посетил около сорока мечетей, среди которых, кроме мечети ал-Азхар, самыми известными были мечеть Амра ибн ал-Аса, султана Бейбарса, Ибн Тулуна и Кайт-бея.

<sup>36</sup> 'Абд аль-Гани ан-Наблуси, посетивший множество дервишских обителей – *завий* и *такий*, упоминает в Каире и его окрестностях десять братств, которые функционировали на территории Египта в конце XVII в. (Хакика. С. 223, 224, 238, 242, 243, 255, 256 и др.).

<sup>37</sup> Хакика. С. 164–180. Кибрит. С. 85–89.

легендарного характера. Это говорит о том, что на пути к святыням Аравии характер культурного обмена между паломниками и круг их общения определялся социальным статусом, предпочтениями, возможностями и связями путешественников.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кириллина С.А. Исламские институты Османского Египта в XVIII – первой трети XIX века. Lewiston; Queenston; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2000.
2. Кириллина С.А. Османский Египет XVIII в. в системе религиозного знания арабо-мусульманского мира // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. 1998. № 4. С. 42–61.
3. Кириллина С.А. Сбережение и передача знаний в мире ислама: система высшего образования в Османском Египте XVIII столетия // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. 2004. № 4. С. 3–32.
4. *Кибрит, Мухаммад*. Рихлат аш-шита' ва-с-сайф (Путешествие зимой и летом). Бейрут, 1965.
5. *Ал-Мухибби, Мухаммад*. Нафхат ар-рихана (Дар базилика). Дар ихйа' ал-кутуб ал-'арабийя. Т. 2. 1968.
6. *Ан-Наблуси, 'Абд ал-Гани*. Ал-Хадра ал-унсийя фи-р-рихла ал-кудсийя (Дружеское сообщение о Иерусалимском путешествии). Бейрут: ал-Масадер, 1990.
7. *Ан-Наблуси, 'Абд ал-Гани*. Ал-хакика ва-л-маджаз фи-р-рихла ила билад аш-Шам ва-Миср ва-л-Хиджаз (Достоверное и образное описание путешествия по Великой Сирии, Египту и Хиджазу). 1820 (рукопись). URL: <https://www.alukah.net/library/0/124642/> (дата обращения: 13.03.2019).
8. *Hathaway J.* The Arab Lands under Ottoman Rule: 1516–1800. L.: Longman, 2008.
9. *Maudrell H.* A Journey from Aleppo to Jerusalem in 1697. Oxford, 1703.
10. *Winter M.* Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517–1798. L.: Routledge, 1992.

## Nikita R. Krayushkin

### RICH MAN – POOR MAN: TWO MUSLIM PILGRIMS IN OTTOMAN CAIRO OF THE 17<sup>TH</sup> CENTURY

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

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

Located on the pilgrimage route (*darb al-hajj*) to Mecca and Medina, Ottoman Cairo was the place where Muslim pilgrims could venerate local Muslim “saints” and attend classes of renowned representatives of the cultural elite in Egyptian higher education schools – *madradas* (primarily, in al-Azhar). Nevertheless, not all pilgrims could equally embrace the Islamic spiritual heritage. Some of them met in person the most authoritative experts on Muslim theology and law, while other travelers often did not have such an opportunity. Studying the treatises of two Arab-Muslim travelers of the 17<sup>th</sup> century, ‘Abd al-Ghani al-Nablusi and Muham-

mad Kibrit, we can simulate the structure, content and nature of cultural exchange and complex network of interpersonal contacts among intellectual circles of Greater Syria, Egypt and the Hijaz.

*Key words:* Ottoman Egypt; Islam; cult of knowledge; rihla; hajj; ziyara.

**About author:** *Nikita R. Krayushkin* – postgraduate student, Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: kranr@mail.ru).

## REFERENCES

1. Kirillina S.A. *Islamskie instituty Osmanskogo Egipta v XVIII – pervoy trety XIX veka* (Islamic Institutions of Ottoman Egypt in the 18<sup>th</sup> – First Three Decades of the 19<sup>th</sup> Century). Lewiston–Queenston–Lampeter, 2000.
2. Kirillina S.A. *Osmanskii Egipet XVIII v. v sisteme religioznogo znaniya arabomusul'manskogo mira* (Ottoman Egypt of the 18<sup>th</sup> Century in the System of Religious Knowledge in the Arab-Muslim World). *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie*. 1998. № 4, pp. 42–61.
3. Kirillina S.A. *Sberejenie i peredacha znanii v mire islama: sistema visshego obrazovaniya v Osmanskom Egipte XVIII stoletiya* (Preservation and Transmission of Learning in the Muslim World: System of Higher Education in the Ottoman Egypt of the 18<sup>th</sup> Century). *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie*. 1998. № 4, pp. 3–32.
4. *Kibrit, Muhammad*. Rihlat al-shita' va-l-sajf (A Journey in the Winter and in the Summer). Beirut, 1965.
5. Al-Muhibbi, Muhammad. *Nafhat al-rihan* (The Basil Gift). T. 2. Damascus, 1968.
6. Al-Nablusi Abd al-Ghani. *Al-Hadra al-unsijja fi-r-rihla al-kudsijja* (A Friendly Message on the Jerusalem Journey). Beirut: al-Masadir, 1990.
7. Al-Nablusi, 'Abd al-Ghani ibn Isma'il. *Al-Haqiqa wa al-majaz fi al-rihla ila bilad al-Sham wa Misr wa al-Hijaz* (Authentic and Graphic Description of Journey across Bilad al-Sham, Egypt and al-Hijaz). 1820 (manuscript). URL: <https://www.alukah.net/library/0/124642/> (accessed 13.03.2019).
8. *Hathaway J.* The Arab Lands under Ottoman Rule: 1516–1800. L.: Longman, 2008.
9. *Maundrell H.* A Journey from Aleppo to Jerusalem in 1697. Oxford, 1703.
10. *Winter M.* Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517–1798. L.: Routledge, 1992.

**Е.В. Колдунова**

**ТРАНСРЕГИОНАЛЬНОЕ ИСЛАМСКОЕ ДВИЖЕНИЕ  
ДЖАМААТ ТАБЛИГ В СТРАНАХ АСЕАН:  
СТРАТЕГИИ ЭКСПАНСИИ И ТРАНСФОРМАЦИЯ  
В УСЛОВИЯХ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ  
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX – НАЧАЛО XXI в.)<sup>1</sup>**

*Федеральное государственное автономное образовательное учреждение  
высшего образования «Московский государственный институт  
международных отношений (Университет) МИД России»  
119454, Москва, проспект Вернадского, 76*

Джамаат Таблиг считается одним из самых широко распространенных миссионерских движений в современном исламском мире, его деятельность давно вышла за границы южноазиатского региона и охватывает страны Юго-Восточной Азии, Африки и Европы. В фокусе внимания статьи – факторы стремительного распространения Джамаат Таблиг в Юго-Восточной Азии, а также специфика общественной и политической деятельности миссионеров-последователей джамаата в Малайзии, Индонезии и южных провинциях Таиланда. В статье анализируются стратегии расширения численности последователей джамаата в странах Юго-Восточной Азии с 1960-х годов, а также трансформация самого Джамаат Таблиг в ходе его адаптации к специфике религиозных практик и духовным потребностям местных мусульманских общин. Модель развития и распространения Джамаат Таблиг во второй половине XX в. представляет интерес как альтернативная – «исламоцентричная» – форма глобализации, движимая не политико-экономическими, а религиозными факторами.

*Ключевые слова:* транснациональные исламские движения; Джамаат Таблиг; джамааты; исламизм; АСЕАН; Южная Азия; Индия; Пакистан; Таиланд; Малайзия; Индонезия.

Феномен распространения и эволюции Джамаат Таблиг (далее – ДТ) в Юго-Восточной Азии, в результате которого за короткий промежуток времени с конца 1960-х годов джамаат смог закрепиться в ключевых странах региона и поступательно наращивать число

---

*Колдунова Екатерина Валерьевна* – доцент, кандидат политических наук, зам. декана факультета международных отношений МГИМО МИД РФ, доцент кафедры востоковедения, ведущий эксперт Центра АСЕАН МГИМО МИД РФ (e-mail: e.koldunova@inno.mgimo.ru).

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ проект № 17-01-00203.

своих последователей вплоть до 2000-х годов, до сих пор остается недостаточно изученной темой. Долгое время исследовательский интерес к деятельности ДТ за пределами Южной Азии находился в плену распространенного подхода к ДТ как исключительно южноазиатскому феномену, присутствие которого в других мусульманских странах – явление, по сути, маргинальное либо связанное исключительно с миграционными потоками из Индии и Пакистана<sup>2</sup>. В связи с этим даже появление ДТ в Юго-Восточной Азии не имеет точной датировки, а его первые последователи в странах региона оказались в фокусе внимания очень немногих исследований<sup>3</sup>. Лишь в 2000-е годы с появлением работ, посвященных деятельности ДТ в Африке<sup>4</sup> и среди мусульманских общин Европы<sup>5</sup> и показавших его трансформацию в условиях иной региональной специфики, трактовки ДТ как исключительно южноазиатского феномена подверглись ревизии.

**Становление ДТ как трансрегионального движения: поиски стратегии внешней экспансии.** С момента основания в 1920-х годах ДТ сумел распространиться далеко за пределы Индийского субконтинента, создав обширную сеть своих сторонников и последователей в Европе, США, Азии и Африке. Пример ДТ, для членов которого состояние «перманентного хаджа» изначально было естественной формой деятельности, стал образцом для подражания многих других исламских движений, которые также смогли расширить географию своей активности (Джамаат Ахмадийя, Джамаат-и ислами и др.). За годы своего существования ДТ через своих многочисленных последователей проник в профессиональные и бизнес сообщества, а также круги элиты разных мусульманских стран. При этом подавляющее большинство членов джамаата традиционно принадлежали к малообеспеченным слоям населения, для которых ДТ всегда был привлекателен акцентом на эгалитарном характере исламского учения. Популярность ДТ к концу 1990-х годов достигла таких масштабов,

<sup>2</sup> *Muzaffar C.* Islamic resurgence // *Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore, 1986; *Masud M.K.* *Travelers in Faith*. Leiden, 2000.

<sup>3</sup> В Малайзии ДТ предположительно начал свою деятельность в штатах Келантан и Тренгану примерно в 1974 г., в Таиланде он появился несколько позже, в 1977 г., в южных провинциях Наратхиват, Паттани и Яла (*Noor F.* *Pathans to the East! The Development of the Tablighi Jama'at in Malaysia and Thailand // Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. Vol. 27. № 1 (2007). P. 7–25).

<sup>4</sup> *Janson M.* *Islam, Youth, and Modernity in the Gambia*. Cambridge, 2013.

<sup>5</sup> *Siddiqi B.* *Becoming 'Good Muslim': The Tablighi Jamaat in the UK and Bangladesh*. Singapore, 2018.

что ежегодное собрание его последователей в пакистанском г. Рейвинде стало вторым по численности собранием мусульман разных стран после традиционного ежегодного паломничества в Мекку.

Долгое время ДТ позиционировал себя как неполитическое движение, однако во второй половине XX в. политическая активность ДТ в разных странах мусульманского мира стала ощутимо набирать обороты. И если в немусульманских странах – Индии и ряде европейских стран – деятельность ДТ была по возможности деполитизирована и фокусировалась в основном на духовно-культурной сфере, в мусульманских странах и там, где мусульманское меньшинство представляло значительную силу, картина была совершенно другой. В получивших независимость Индонезии, Пакистане и Малайзии ДТ с каждым годом проявлял все возрастающий интерес к общественно-политической жизни, находя разные возможности закрепиться в сфере политики.

В Пакистане ДТ стал играть существенную роль в политической жизни в годы президентства генерала Айюб Хана (1958–1969). Пришедший к власти в результате государственного переворота 1958 г. Айюб Хан искал возможность расширения социальной базы своей поддержки и новых союзников для проведения реформ и расправы над оппозицией. В роли такого нового союзника как раз и выступил ДТ, который помог Айюб Хану ослабить и дискредитировать одного из его главных оппонентов – политическую партию Джамаат-и-ислами. Лидер ДТ Маулана Закария даже опубликовал трактат “*Fitna-e Maudoodiat*”, в котором объявил основателя Джамаат-и-ислами Абуль-Ала Маудуди еретиком.

В Малайзии и Индонезии власти также не препятствовали общественно-политической активности ДТ, что позволило джамаату быстро расширять как географию своей деятельности, так и круг последователей в 1970-е и 1980-е годы<sup>6</sup>. Во многом такое отношение к ДТ объяснялось тем, что он воспринимался как неполитическое движение. Особенно это было важно в Индонезии, где президент Сухарто вел гонения на нелояльные его режиму движения политического ислама. ДТ не представлял угрозы, поэтому его деятельности власти особо не препятствовали. Более того, правительство считало

---

<sup>6</sup> *Noor F. Pathans to the East! The Development of the Tablighi Jama'at in Malaysia and Thailand. P. 7–25; Aziz A. The Jamaah Tabligh Movement in Indonesia // Studia Islamika. Vol. 11. № 3 (2004). P. 467–519.*

деятельность ДТ полезной, поскольку и в Малайзии, и Индонезии он сумел привлечь в свои ряды бывших наркоманов, мелких преступников и т.д., которые, встав на «путь служения правильному исламу», перестали заниматься криминалом. Тем самым ДТ фактически помогал местным властям решать проблему социальной напряженности.

**Механизмы экспансии ДТ в регионе Юго-Восточной Азии и его локализация.** Поскольку ДТ зарождался в Британской Индии, его появление в Юго-Восточной Азии было связано с миграцией мусульман с Индийского субконтинента. Духовно-культурное и политическое влияние Индии на регион Юго-Восточной Азии имеет глубокие исторические корни, уходящие в раннее Средневековье, когда эти территории фактически были частью «Большой Индии»<sup>7</sup> – исторической области, находившейся под значительным влиянием индийской культуры и индуизма и простиравшейся далеко за пределы Индийского субконтинента. Важным следствием духовно-культурной и политической экспансии Индии в Юго-Восточную Азию стало распространение индийской литературной традиции и скульптуры, политической культуры и сохраняющееся до сегодняшнего дня доминирование буддизма в регионе.

Вторая волна массовой миграции в Юго-Восточную Азию из Индии пришлась уже на эпоху европейского колониализма – когда десятки тысяч индийцев были насильственно переселены на территории голландских, французских и британских колониальных владений. Установление британского владычества над Индией позволило Лондону направлять большое количество индийских рабочих в свои колонии в Юго-Восточной Азии.

Наибольшее количество индийских переселенцев, как мусульман, так и индуистов, концентрировалось на Пинанге, в Малакке и Сингапуре. В других частях Юго-Восточной Азии индийские мигранты имели возможность селиться на постоянной основе, формировать свои землячества, создавать предпринимательские сети и профессиональные гильдии. В Маниле, Сайгоне, Ханое, Бангкоке и многих прибрежных городах северной Явы общины индийских мусульман играли значительную роль в колониальной экономике. При этом

---

<sup>7</sup> *Nilakanta Sastri K.A.* South Indian Influences in the Far East. Bombay, 1949; *Cœdès G.* The Indianized States of Southeast Asia. Honolulu, 1968.

мусульманские переселенцы из Британской Индии, как правило, занимали особое положение в социальной иерархии колониального населения, что резко контрастировало с положением индийцев-чернорабочих, завозившихся для работы преимущественно на чайных и каучуковых плантациях, а также на строительстве шоссе и железных дорог, соединяющих богатые природными ресурсами районы с торговыми центрами и портами на западном побережье<sup>8</sup>. Значительная часть индийских мусульман, мигрировавших в британские колонии Юго-Восточной Азии, были солдатами или полицейскими, служившими в британской колониальной армии. Их рекрутировали преимущественно из северных штатов Индии – Панджаба, Кашмира и т.д. Немалая часть мигрантов-мусульман в Малайе были коммерсантами-торговцами, игравшими заметную роль в торговле пряностями, одеждой и украшениями на Пинанге, в Малакке и Сингапуре.

Достаточно высокий уровень образования и политической грамотности, а главное – финансово-экономическая самостоятельность индийской мусульманской общины в Британской Малайе и других частях Юго-Восточной Азии отчасти объясняет, почему ей удалось сформировать в регионе столь мощную общинную структуру и стать влиятельным субъектом общественно-политической жизни. Представители индийской мусульманской диаспоры в регионе были в авангарде учреждения торговых объединений, издания местных газет и журналов, строительства образовательных учреждений и мечетей по всему Малайскому архипелагу, что позволяло эффективно удовлетворять социально-политические, финансово-экономические и духовно-культурные потребности проживавшей в Юго-Восточной Азии мусульманской *уммы*. Помимо прочего это формировало сильную культурно-психологическую связь с мусульманами Британской Индии, что создало благоприятную почву для дальнейшей деятельности в регионе ДТ.

Неудивительно, что ДТ в ходе экспансии на территорию Юго-Восточной Азии воспользовался обширной социальной инфраструктурой, создававшейся на протяжении нескольких десятилетий диаспорой индийских мусульман. Ведь мусульманская диаспора в Британской Малайе или Бирме и других странах региона достаточно активно поддерживала идеи индийского национализма, а впослед-

---

<sup>8</sup> Rimmer P.J. (ed.) *The Other Side of Malaysian History*. Basingstoke, 1990.

ствии и идеи создания мусульманского государства Пакистан. Первые последователи-миссионеры ДТ в Малайзии вели деятельность в штатах Келантан и Тренгану, в Таиланде джамаат закрепился в южных провинциях Наратхиват и Паттани<sup>9</sup>.

Штаб-квартирой ДТ в Малайзии стала Мечеть Индия (*Jalan Masjid India*) в деловом квартале Куала-Лумпура – самом сердце индийской мусульманской общины Малайзии. Сам район расположения мечети даже прозвали «Маленькой Индией» из-за того, что его основные жители – малайские бизнесмены индийского происхождения, а исторически здесь бок о бок жили буддисты и мусульмане.

На Пинанге и в Сингапуре стратегия ДТ была аналогичной: центры (*марказы*) ДТ создавались при мечетях с опорой на поддержку местной общины мусульман-индийцев. На Пинанге центром ДТ стала мечеть Капитан Келинг<sup>10</sup> (*Masjid Kapitan Keling*), построенная индийцем-мусульманином Кадером Мухидином – сипаем, служившим в Британской Ост-Индской компании. В Сингапуре таким центром стала расположенная в мусульманском квартале мечеть Султан (*Masjid Sultan*).

Поскольку в таких городах, как Куала-Лумпур и Сингапур мусульмане-индийцы жили на протяжении достаточно длительного времени, традиционные исламские институты – мечети, медресе, суфийские *завийи*, халяльные магазины и т.д. – давно превратились в неперемennую составляющую городского пространства. В связи с этим появление первых духовных центров ДТ едва ли было воспринято как какое-то новое явление общественной жизни, ведь все это вписывалось в пеструю интернациональную и многоконфессиональную городскую среду.

В Индонезии штаб-квартирой ДТ стала мечеть Кебун Джерук (*Masjid Jami' Kebun Jeruk*), расположенная в одном из самых интернациональных районов города, через который проходит шоссе, соединяющее старую часть Джакарты с новой<sup>11</sup>. Однако, в отличие от мечетей, ставших центрами ДТ в Сингапуре и на Пинанге, к строительству мечети Кебун Джерук в 1786 г. мусульмане-индийцы

---

<sup>9</sup> См.: Колдунова Е.В. Трансрегиональные исламские движения в Таиланде // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2018. № 3. С. 51–73.

<sup>10</sup> Келинг – распространенное в малайском языке наименование выходцев из Индии, изначально нейтральное, но впоследствии получившее негативный оттенок. Выражение «капитан келинг» означало лидера индийской общины.

<sup>11</sup> Heuken S.J. Historical Sites of Jakarta. Jakarta, 2000. P. 161–163.

не имели прямого отношения, ее создавали представители китайской мусульманской общины Джакарты. Исторически эти районы были местом расселения китайских мусульман-торговцев еще во времена колониальной Батавии.

Экспансия ДТ в Юго-Восточную Азию вызвала его специфическую трансформацию. Если в 1970-е и 1980-е годы ДТ в странах Юго-Восточной Азии представлял собой практически исключительный «столичный феномен», привлекая в свои ряды преимущественно городскую бедноту<sup>12</sup>, уже в 1990-е годы ДТ имел ячейки в самых отдаленных городах и деревнях Малайзии, Индонезии и южного Таиланда. И по мере расширения географии своей деятельности и наращивания числа последователей в странах Юго-Восточной Азии, сам ДТ неизбежно трансформировался, адаптируясь к особенностям местного ислама, нормам повседневной жизни и религиозных практик.

До 1980-х годов последователи ДТ воспринимались большей частью как мусульмане-индийцы, при этом локальные центры ДТ (*марказы*) и мечети, как правило, строились при поддержке местных индийских диаспор. Южноазиатское происхождение ДТ рельефно проявлялось и в гастрономических предпочтениях его членов и даже одежде<sup>13</sup>.

Масштабная экспансия ДТ вглубь стран Юго-Восточной Азии имела несколько важных следствий. Во-первых, доминирование индийцев-мусульман среди членов ДТ в этих странах очень быстро сошло на нет: в Индонезии, Малайзии и Южном Таиланде большинство последователей ДТ – это индонезийцы и малайцы, представители местных мусульманских сообществ. Такая локализация привела к тому, что ритуальные практики и доктринальные установки ДТ подверглись аберрации и стали отражать специфику местного ислама. Изменения отразились даже во внешнем облике последователей ДТ. В прошлое ушли типичные «индийские одежды», которые выделяли членов ДТ в городской толпе в 1980-е годы (так называемые *шальвар-камиз* – широкие брюки и рубаха свободного покроя, часто в сочетании с индийским тюрбаном). В 1990-е и 2000-е годы последователи ДТ в Малайзии и Индонезии все больше

<sup>12</sup> *Muzaffar C.* Islamic resurgence: a global view // *Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore, 1986. P. 5.

<sup>13</sup> *Noor F.A.* Islam on the Move. The Tablighi Jama'at in Southeast Asia. Amsterdam, 2012. P. 147–148.

предпочитали носить местные традиционные одеяния – малайскую рубашку без воротника навывпуск (*баджу*) и обвязанную вокруг пояса юбку-*саронг* – тем самым уже почти не выделяясь из толпы. Таким образом, коренные жители региона Юго-Восточной Азии, для которых в культурно-языковой традиции Индонезии есть даже особое понятие – *прибуми* (местные жители архипелага), маркировали глубокую локализацию ДТ, члены которого должны быть не иностранцами, а частью местной этнокультурной общности.

Примечательно, что это привело к взаимному отчуждению последователей ДТ из разных стран и регионов. Так, в ходе своего путешествия по центрам ДТ в разных странах Юго-Восточной Азии профессор Дитрих Ритц обнаружил, что «местные» члены ДТ в Джакарте или Малайзии воспринимают приехавших из Пакистана и других стран последователей ДТ иностранцами, пусть и разделяющими схожие взгляды и ценности, но при этом несущими иной культурно-политический код, их даже селят в обособленные обители<sup>14</sup>. При этом, чем дальше от столичных крупных городов, тем сильнее воздействие местной культурной среды, традиций и ритуальных практик на обители и культурные центры ДТ: центры джамаата в Сунгай Голок и Паттани на юге Таиланда, в городах Келантан и Тренгану (Малайзия) и в индонезийском городе Джокьякарта на острове Ява.

***Амбивалентная роль ДТ в общественно-политической жизни стран Юго-Восточной Азии.*** Имидж религиозного движения, сторонящегося политики, способствовал тому, что ДТ с 1950-х годов смог достаточно свободно вести свою деятельность в странах Юго-Восточной Азии, наращивая количество своих последователей и расширяя географию распространения духовно-культурных центров и обителей. Власти таких стран, как Индонезия, Малайзия и Таиланд, традиционно настороженно и негативно относившиеся к движениям политического ислама, довольно спокойно смотрели на ДТ, находя в его деятельности немало положительных моментов (это касалось работы с мигрантами, малоимущими, наркоманами, населением криминальных кварталов).

Нацеливаясь исключительно на духовное и религиозное совершенствование своих последователей, ДТ в то же время напрямую

---

<sup>14</sup> Reetz D. Keeping busy on the path of Allah // Zentrum Moderner Orient (Berlin). Vol. 23 (84). № 1 (2004). P. 295–305.

не запрещал членам джамаата заниматься политикой. Это обстоятельство было крайне важно в условиях борьбы за национальную независимость и делало ДТ привлекательным для людей, придерживающихся разных политических взглядов. На начальном этапе существования это привлекало в члены ДТ индийцев-мусульман, придерживавшихся разных политических взглядов, и способствовало росту популярности джамаата, а впоследствии стало важнейшим фактором успешной экспансии ДТ за пределы Индийского субконтинента и популярности у мусульман по всему миру, а главное – становления ДТ как трансрегионального религиозного движения. Подобная стратегия развития и наращивания числа последователей соответствовала атмосфере глобализации, удовлетворяя потребность не только в экономической и политической, но и религиозной глобализации. Как трансрегиональное движение с широкой сетью духовно-культурных центров в разных частях современного мира ДТ давал возможность своим последователям чувствовать себя частью глобальной сети ДТ, границы которой были существенно шире их родных стран, что предполагало небывалые перспективы социальной мобильности. Для многих тайцев или малайцев членство в ДТ дало возможность свободно перемещаться по странам региона, выступая в роли миссионеров и проводников «перманентного хаджа» и интегрируя всех верующих мусульман Юго-Восточной Азии в глобальную сеть ДТ, альтернативную политико-экономической общности в рамках Ассоциации стран Юго-Восточной Азии (АСЕАН).

ДТ оказался очень подходящей платформой для реализации проекта «исламо-центричной» глобализации – духовно-культурной интеграции мусульман разных стран и регионов мира. Для вступления в ДТ изначально не устанавливалось каких-либо жестких требований и ограничений, отсутствовала сложная система инициации. Само членство в ДТ не было обременительным, не связывало человека чрезмерными обязанностями и по большей части оставалось всегда достаточно неформальным. Доктринальная гибкость и необременительный характер членства делали ДТ весьма привлекательной площадкой для мусульманской солидарности в разных странах. Любой мусульманин (это был главный и почти единственный критерий членства) мог свободно вступить в ДТ. В практическом смысле это означало, что ДТ объединял очень разных людей, часть из которых активно занимались политикой, состояли в разных политических партиях и движениях (радикальных и умеренных, исламистских

и даже секулярных), являлись активистами неправительственных организаций и т.д.

Это обстоятельство делало ДТ, формально деклариовавшего неполитический характер своей деятельности, де-факто непосредственным участником политической жизни за счет общественно-политической активности своих членов, на которую не накладывалось никаких формальных ограничений. Подобная политизация ДТ «снизу» отчетливо прослеживается в странах Юго-Восточной Азии. В Индонезии многие функционеры умеренной исламистской Партии справедливости и благоденствия не скрывают свое членство в ДТ<sup>15</sup>, при этом к членам ДТ относят себя и представители более радикальных исламистских движений – таких, например, как индонезийская ветвь Хизб-ут-Тахрир, запрещенная в стране в 2017 г.<sup>16</sup> Более того, даже наиболее радикальные исламистские группировки в стране – Индонезийский совет моджахедов, с одной стороны, осуждают нарочитый аполитизм ДТ, но с другой – высоко оценивают стремление ДТ к пурификации исламских доктринальных и ритуальных практик<sup>17</sup>.

Связь ДТ с мейнстримными политическими партиями как религиозно-консервативными, так и либерально-демократическими в Юго-Восточной Азии еще более тесная. В Индонезии большинство рядовых членов ДТ в то же время являются активными сторонниками Демократической партии Сусило Бамбанг Юдойоно, Индонезийской демократической партии борьбы Мегавати Сукарнопутри, Партии функциональных групп – Голкар и т.д. Многие пришли в ДТ из таких общенациональных исламистских движений, как Мухамаддия и Нахдатул Улама. При этом отношения ДТ с модернистским исламистским движением Мухаммадия гораздо более прохладные, чем с традиционалистским Нахдатул Улама, что особенно заметно в Центральной и Восточной Яве, где Нахдатул Улама пользуется колоссальной поддержкой и влиянием. В центральной Яве – городах Суракарта и Джокьякарта – расположены одни из самых обширных

---

<sup>15</sup> Hamayotsu K. The Political Rise of the Prosperous Justice Party // Asian Survey. Vol. 51. № 5. P. 971–992; Machmudi Y. Islamising Indonesia. Canberra, 2008. P. 165–191.

<sup>16</sup> «Хизб ут-Тахрир» поднимает цунами в Юго-Восточной Азии // ИГ. 2017. 2 авг.; Jakarta court rejects attempt by Hizb ut-Tahrir to reverse its ban // The Guardian. 2018. 7 may.

<sup>17</sup> Noor F.A. Islam on the Move. The Tablighi Jama'at in Southeast Asia. Amsterdam, 2012. P. 174.

центров ДТ, сравнимые по масштабу с *марказом* ДТ в районе Кебун Джерук столичной Джакарты. В Восточной Яве главный центр джамаата расположен в городе Магетан – вотчине Нахдатул Улама, где находится и главная мечеть ДТ – Дар-уль Фатах (*Masjid Darul Fatah*) и религиозная школа (*Pondok Pesantren Temboro*).

В Малайзии ДТ тесно связан с крупнейшей легальной исламистской партией – Панмалазийской исламской партией (ПАС). Как пишет в своей книге Фариш Нур, несколько лет проживший среди последователей ДТ в малайском штате Келантан, в 2000-е годы молодежь из числа рядовых членов ДТ по большей части происходила из семей функционеров или ярых сторонников ПАС<sup>18</sup>. Однако возможность открытого членства в ДТ для малайцев означает, что значительная доля его последователей напрямую или косвенно состоят в крупнейшей общенациональной политической партии – Объединенной малайской национальной организации (ОМНО), в рядах которой числится более 2,5 млн человек. Политическая ориентация последователей ДТ в штате Келантан – случай особый, поскольку с 1990-х годов штатом управляют представители ПАС, что и обусловило такую тесную связь партии с ДТ. В 1990-е и 2000-е годы лидеры ПАС регулярно публично посещали центры ДТ, обеспечивали максимально благоприятный режим для функционирования ДТ, а в период избирательных кампаний члены ДТ через обширную сеть центров и медресе мобилизовывали молодежь на участие в митингах и массовых мероприятиях в поддержку ПАС<sup>19</sup>. При этом удивительно, что на поддержку ОМНО ресурсы ДТ в таком масштабе никогда не использовались.

Особые отношения ДТ с исламистскими партиями и движениями, с одной стороны, показывают способность адаптироваться к местным условиям и социальной среде ради безопасности и успеха своей деятельности. С другой – отражают гибкость стратегии развития ДТ, тонко регулирующей степень близости с исламистами в зависимости от конкретных условий.

В Малайзии, где спокойное отношений властей к деятельности ДТ с момента его появления на Малакском полуострове в 1970-е годы было обусловлено аполитичной позицией ДТ, наращивание активности членов ДТ в общественной жизни страны и открытая

---

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Abbott J. Islamization in Malaysia // Contemporary Politics. Vol. 16. № 2. P. 135–151.

поддержка МИП ставит под вопрос дальнейшее будущее ДТ. Правительство Малайзии все чаще начинает видеть в деятельности ДТ работу по укреплению социальной базы исламистской оппозиции.

В Индонезии в условиях гораздо большего политического плюрализма и многообразных прямых и косвенных связей со многими политическими партиями ДТ в 1990-е и 2000-е годы гораздо лучше удавалось поддерживать имидж движения, которое не стремится к участию в политике, несмотря на тесные отношения ДТ с Нахдатул Улама. Здесь ДТ сталкивается с опасностью иного порядка – в условиях роста угрозы со стороны радикальных исламистских группировок правительство Индонезии с конца 2000-х годов усилило контроль над ДТ и другими аналогичными общественными движениями. Особое беспокойство властей вызывало то, что открытый характер членства в ДТ давал возможность фундаменталистам использовать обширную сеть центров и сторонников джамаата по всему региону. Кроме того, в 2000-е годы в Индонезии ДТ столкнулся с еще одной проблемой – популяризацией в интеллектуальных кругах страны идеи «индонезийского ислама» («*ислам прибудуми*»)<sup>20</sup>, предполагавшей укрепления местных норм и ритуальных практик в противовес «иностранному влиянию». «Пакистанское происхождение» ДТ ставит его под удар острой критики сторонников «индонезийского ислама».

Рубеж 2000-х годов для ДТ стал переломным временем. События 11 сентября 2001 г. и объявление войны международному терроризму, который в массовом сознании многих имел ярко выраженную исламскую окраску, заставили ДТ в гораздо большей степени сконцентрироваться на вопросах внутреннего развития и выстраивания оборонительной стратегии, в рамках которой интенсивность внешней экспансии несколько снизилась. В Юго-Восточной Азии ситуация для ДТ складывалась не очень благоприятно – особенно после кровавого теракта на острове Бали 12 октября 2002 г., в организации которого были обвинены члены ДТ. Полиция и спецслужбы Индонезии предполагали, что террористы-исламисты могли внедриться в ряды ДТ, чтобы беспрепятственно действовать на территории республики. Еще один удар по имиджу ДТ нанесло ФБР, в опубликованном докладе которого утверждалось, что сторонники аль-Каиды в 1990-е

---

<sup>20</sup> Riddell P. Islam and the Malay Indonesian World: Transmission and Responses. Singapore, 2001.

и 2000-е годы, пользуясь своим членством в ДТ, беспрепятственно перемещались по разным странам региона<sup>21</sup>.

Однако, несмотря на трудности, с которыми столкнулся ДТ в 2000-е годы его распространение по региону Юго-Восточной Азии не остановилось, миссионерская деятельность не была свернута. Обострение ситуации в южных провинциях Таиланда вынудило ДТ переместить свою штаб-квартиру из Ялы в столицу Таиланда, с середины 2000-х годов ежегодное большое собрание всех членов джамаата (*иджтима*) проходит в центре ДТ в Бангкоке<sup>22</sup>. В мусульманских странах региона – Малайзии и Индонезии – деятельность ДТ в 2000-е годы столкнулась с меньшим количеством ограничений, однако и здесь усиление контроля за общественной активностью осложнило существование ДТ.

Несмотря на атмосферу страха и подозрения после кровавых терактов 2000-х годов ДТ удалось не только сохраниться как крупнейшему трансрегиональному мусульманскому движению, но и продолжить расширение сети обитателей и последователей в Юго-Восточной Азии, привлекая новых членов в свои ряды и финансовые ресурсы для продолжения экспансии. Отработанные механизмы привлечения новых сторонников за счет гибкой системы рекрутирования и отсутствия сложной системы инициации, нацеленность на мусульман из малообеспеченных семей, утративших жизненные ориентиры под гнетом повседневных забот, все это создает возможности для ДТ и в обозримом будущем находить благодарную аудиторию и новых последователей в странах Юго-Восточной Азии.

\* \* \*

Придя на землю Юго-Восточной Азии как религиозное движение, ориентированное на местную диаспору мусульман-индийцев и активно использующее унаследованную от колониального периода социальную инфраструктуру индийской диаспоры, ДТ всего за несколько десятилетий смог натурализоваться в странах региона, превратившись в одно из самых крупных мусульманских движений, объединяющих местных, «коренных» мусульман – малайцев, индонезийцев и т.д. Трансформация ДТ в Юго-Восточной Азии из диаспорального феномена, пришедшего извне и ориентированного

<sup>21</sup> *Sagemann M.* The global Salafi movement // Statement to the National Commission on Terror Attacks Upon the United States. 2003. 9 July.

<sup>22</sup> *Noor F.A.* Islam on the Move. The Tablighi Jama'at in Southeast Asia.

на мигрантов-иностранцев, в локальное объединение мусульман – носителей местных религиозных традиций выразилась не только в том, что языком общения для них стал малайский, а не хинди и урду, или традиционной одеждой стал не южноазиатский *шалвар-камиз*, а малайская *баджу* и *саронг*, но и в том, что в 1990-е и 2000-е последователи ДТ из Пакистана и Бангладеш для них стали иностранцами, говорящим на другом языке. И это обстоятельство – новое в развитии ДТ в регионе Юго-Восточной Азии – резко контрастировало с ситуацией 1970-х и 1980-х годов, когда члены южноазиатской, «материнской» ветви ДТ спокойно вели миссионерскую деятельность в странах региона, находя здесь для себя благоприятную духовно-культурную и этнолингвистическую среду.

В ежегодных общемусульманских собраниях последователей ДТ (*иджтима*) отчетливо проявилась трансформация, которую пережил ДТ в Юго-Восточной Азии, а главное – уровень популярности у населения и масштабы деятельности ДТ в регионе. В начале 2000-х годов *иджтима*, проводящаяся в крупнейшем региональном центре ДТ в провинции Яла на юге Таиланда, уступала по численности участников лишь *иджтима* в Индии, Пакистане и Бангладеш. Основной контингент съезжающихся на ежегодные *иджтима* в Таиланд – местные последователи ДТ, что высвечивает еще одну важную тенденцию – становление ДТ как движения, которое не только предоставило удобную форму консолидации мусульман Юго-Восточной Азии, но и создало общее культурно-политическое пространство, перечерчивающее существующие государственные границы стран АСЕАН, благодаря тому, что для членов ДТ эти границы стали абсолютно проницаемы. Столь широкое распространение ДТ в Юго-Восточной Азии и постоянно растущее число последователей делает религиозную доктрину ДТ нормативной формой ислама в регионе.

При этом важно, что локализация ДТ в странах АСЕАН отнюдь не означала отказ от глобальной повестки дня. Доступность и привлекательность ДТ сделали его очень эффективным механизмом социальной мобилизации и консолидации человеческих и финансово-экономических ресурсов в современном мусульманском мире. Обширная инфраструктура ДТ, раскинувшего сети своих ячеек и центров по всему миру, отработанная стратегия развития и механизмы работы с последователями, включающая все аспекты социальной мобилизации (рекрутирование новых членов, их социа-

лизация и индоктринация, действенные механизмы взаимопомощи и поддержки и т.д.), а также разносторонние формы взаимодействия с исламистскими политическими партиями и общественными организациями в разных странах – все это сделало ДТ в 2000-е годы важным субъектом политической жизни стран АСЕАН, несмотря на постоянно декларируемую самим ДТ традиционную аполитичность своей деятельности и доктрины.

Многосторонняя деятельность ДТ представляет интересный пример альтернативной – «исламоцентричной» – модели глобализации, движимой не политико-экономическими, а религиозными факторами. В своей работе ДТ использует все технические достижения глобального мира – современные средства коммуникации, транспорта, медиатехнологии. В этом смысле ДТ в его сегодняшнем виде – это одновременно и производная процесса глобализации и его активный субъект.

Для относительно молодых государств Юго-Восточной Азии, границы которых формировались как итог крушения европейской колониальной системы, а национально-государственная идентичность не достаточно сильно укоренилась в общественном сознании, вызовы и угрозы, исходящие от столь активного трансрегионального миссионерского движения как ДТ, выглядят достаточно серьезными. В странах региона, испытывающих последствие общемирового процесса десекуляризации и подъема активности исламских организаций, как умеренных, так и радикальных, вопрос первичности или вторичности национально-государственной идентичности стоит очень остро (кто ты в первую очередь – мусульманин, член глобальной исламской *уммы*, или гражданин своей страны) и реально угрожает устойчивости существующих политических институтов.

В Малайзии, Индонезии и южных провинциях Таиланда ДТ и подобные исламские движения своей деятельностью установили примат религиозной идентичности, для которой вторичны политические реалии современных наций-государств и соответствующие концепции – гражданства, конституционализма, верховенства права и т. д. Деятельность ДТ в 2000-е годы дает много примеров, подтверждающих этот тезис. Тесная взаимосвязь между членами ДТ в разных странах АСЕАН позволяла им спокойно перемещаться по региону, пересекая государственные границы иногда даже в обход формальных процедур и в нарушение миграционных процедур. В этом смысле трансрегиональный и транснациональный характер ДТ позволял

создавать «пространство ислама», параллельное существующим административно-политическим и государственным границам, для пропуска в которое «достаточно просто быть мусульманином». Учитывая чрезвычайно пестрое социальное происхождение членов и занятость в самых разных сферах профессиональной деятельности (от образования и коммерции до безопасности и политики), ДТ удалось создать обширную и автономную трансрегиональную сеть с достаточно аморфной внутренней структурой, но при этом эффективной системой самофинансирования и самовоспроизводства, своей патрон-клиентской базой и т.д.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Колдунова Е.В.* Трансрегиональные исламские движения в Таиланде // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2018. № 3. С. 51–73.
2. *Abbott J.* Islamization in Malaysia // Contemporary Politics. Vol. 16. № 2 (2010). P. 135–151.
3. *Aziz A.* The Jamaah Tabligh Movement in Indonesia // Studia Islamika. Vol. 11. № 3 (2004). P. 467–519.
4. *Hamayotsu K.* The Political Rise of the Prosperous Justice Party in Indonesia // Asian Survey. Vol. 51. № 5. P. 971–992.
5. *Heuken S.J.* Historical Sites of Jakarta. Jakarta, 2000.
6. *Janson M.* Islam, Youth, and Modernity in the Gambia: The Tablighi Jama'at. Cambridge, 2013.
7. *Machmudi Y.* Islamising Indonesia. The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS). Canberra, 2008.
8. *Masud M.K.* Travelers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at. Leiden, 2000.
9. *Muzaffar C.* Islamic resurgence: a global view // Islam and Society in Southeast Asia. Singapore, 1986.
10. *Nilakanta Sastri K.A.* South Indian Influences in the Far East. Bombay, 1949.
11. *Noor F.* Pathans to the East! The Development of the Tablighi Jama'at Movement in Northern Malaysia and Southern Thailand // Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Vol. 27. №1 (2007). P. 7–25.
12. *Noor F.A.* Islam on the Move. The Tablighi Jama'at in Southeast Asia. Amsterdam, 2012.
13. *Reetz D.* Keeping busy on the path of Allah: the self-organisation (intizam) of the Tablighi Jama'at // Zentrum Moderner Orient (Berlin). Vol. 23 (84). № 1 (2004). P. 295–305.
14. *Riddell P.* Islam and the Malay Indonesian World: Transmission and Responses. Singapore, 2001.
15. *Rimmer P.J. (ed.)* The Other Side of Malaysian History. Basingstoke, 1990.
16. *Sagemann M.* The global Salafi movement // Statement to the National Commission on Terror Attacks Upon the United States. 2003. 9 July.
17. *Siddiqi B.* Becoming 'Good Muslim': The Tablighi Jamaat in the UK and Bangladesh. Singapore, 2018.

**Ekaterina V. Koldunova**

**TRANSREGIONAL ISLAMIC MOVEMENT JAMA'AH  
TABLIGH IN ASEAN COUNTRIES: STRATEGIES OF  
EXPANSION AND TRANSFORMATION IN SOUTH EAST  
ASIAN MILIEU  
(FROM THE MID-20<sup>TH</sup> TO EARLY 21<sup>ST</sup> CENTURY)**

*MGIMO University*

*76, Prospect Vernadskogo Moscow, Russia, 119454*

The Jama'ah Tabligh is considered to be one of the most widely spread missionary movements in the contemporary Islamic world. Its activities had long ago transpassed the borders of South Asian region and reached Southeast Asia, Africa and Europe. Given this, the article focuses on the driving forces of the rapid spread of Jama'ah Tabligh in Southeast Asia and on the specifics of social and political activities of missionaries-followers of this jama'ah in Malaysia, Indonesia and southern provinces of Thailand. The article analyzes the strategies of recruiting new followers in Southeast Asia since 1960-s, it looks closely at the transformation of Jama'ah Tabligh itself in the course of its adaptation to the specific religious practices of Southeast Asia and spiritual demands of the local Islamic communities. The model of development and spread of Jama'ah Tabligh in the second part of the 20<sup>th</sup> century represents an alternative, Islamic-centered globalization, which is driven not by political and economic but religious forces. The study of Jama'ah Tabligh's activities and the mechanisms of its transformation into a transregional Islamic movement is a key to a better understanding of socio-political processes in the Islamic world and regions with considerable Islamic minorities. Besides, it also provides a new insight into the phenomena of transregional Islamic movements.

*Key words:* Thailand; Islam; transregional Islamic movements; Jama'ah Tabligh.

**About the author:** *Ekaterina V. Koldunova* – PhD (Political Science), Associate Professor of the Department for Asian and African Studies, Deputy Dean of the School of International Relations, Senior Expert of ASEAN Centre, MGIMO University (e-mail: e.koldunova@inno.mgimo.ru).

**REFERENCES**

1. *Koldunova E.V.* Transregional'nye islamskie dvizheniya v Tailande. Vestnik MGU. Ser. 13. Vostokovedenie. 2018. № 3, pp. 51–73.
2. *Abbott J.* Islamization in Malaysia. Contemporary Politics. Vol. 16. № 2 (2010), pp. 135–151.
3. *Aziz A.* The Jamaah Tabligh Movement in Indonesia. Studia Islamika. Vol. 11, № 3 (2004), pp. 467–519.
4. *Hamayotsu K.* The Political Rise of the Prosperous Justice Party in Indonesia. Asian Survey, Vol. 51, № 5, pp. 971–992.

5. *Heuken S.J.* Historical Sites of Jakarta. Jakarta, 2000.
6. *Janson M.* Islam, Youth, and Modernity in the Gambia: The Tablighi Jama'at. Cambridge, 2013.
7. *Machmudi Y.* Islamising Indonesia. The Rise Of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS). Canberra, 2008.
8. *Masud M.K.* Travelers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at. Leiden, 2000.
9. *Muzaffar C.* Islamic resurgence: a global view. Islam and Society in Southeast Asia. Singapore, 1986.
10. *Nilakanta Sastri K.A.* South Indian Influences in the Far East. Bombay, 1949.
11. *Noor F.* Pathans to the East! The Development of the Tablighi Jama'at Movement in Northern Malaysia and Southern Thailand. Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Vol. 27, № 1 (2007), pp. 7–25.
12. *Noor F.A.* Islam on the Move. The Tablighi Jama'at in Southeast Asia. Amsterdam, 2012.
13. *Reetz D.* Keeping busy on the path of Allah: the self-organisation (intizam) of the Tablighi Jama'at. Zentrum Moderner Orient (Berlin). Vol. 23 (84). № 1 (2004), pp. 295–305.
14. *Riddell P.* Islam and the Malay Indonesian World: Transmission and Responses. Singapore, 2001.
15. *Rimmer P.J. (ed.)* The Other Side of Malaysian History. Basingstoke, 1990.
16. *Sagemann M.* The global Salafi movement. Statement to the National Commission on Terror Attacks Upon the United States, 9 July 2003.
17. *Siddiqi B.* Becoming 'Good Muslim': The Tablighi Jamaat in the UK and Bangladesh. Singapore, 2018.

**Е.В. Шалупенко**

**ПРЕДВЫБОРНАЯ КАМПАНИЯ 2018 г.  
В ПАКИСТАНЕ: ВЛИЯНИЕ  
ИНДИЙСКОГО ФАКТОРА**

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

В статье анализируется влияние индийского фактора на предвыборную кампанию 2018 г. в Пакистане: политические партии, стремясь расширить электорат, предлагали населению различные программы по выстраиванию отношений с Индией. Таким образом, они формировали разные образы соседней страны в глазах пакистанской общественности. Эти данные свидетельствуют о значительном влиянии индийского фактора на внутреннюю обстановку в Пакистане. Автор статьи рассматривает программы наиболее влиятельных политических партий Исламской Республики, а также степень реализуемости изменений в отношениях с Индией, которые предлагала победившая партия.

*Ключевые слова:* имагология; образ врага; Пакистан; Индия; предвыборная кампания.

Конфликт между Пакистаном и Индией является одним из самых продолжительных в мировой Новейшей истории. Противостояние двух ядерных держав всегда напоминало о себе во время предвыборных кампаний в Пакистане, поскольку декларируемое отношение той или иной политической партии к Индии часто играло важную роль в их исходе. Кампания 2018 г. – не исключение.

Одной из ключевых характеристик международных связей является формирование определенного образа того или иного государства в глазах общественности путем пропаганды с использованием средств массовой информации, учебных пособий, карикатур.

Фактически с первых дней существования Пакистана его руководство активно культивировало вражеский образ Индии. Под «образом врага» понимают представления, возникающие у социального (массового или индивидуального) субъекта о другом субъекте, вос-

---

*Шалупенко Екатерина Вячеславовна* – аспирант кафедры истории Южной Азии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: ekaterinasalupenko6@gmail.com).

принимаемом как несущего угрозу его интересам, ценностям или самому физическому и социальному существованию, и формируемые на совокупной основе социально-исторического и индивидуального опыта, стереотипов и информационно-пропагандистского воздействия.

Согласно исследованиям в области имагологии<sup>1</sup> стереотип вражеского государства подразумевает, что оно обладает агрессивными и злыми намерениями по отношению к другой стране. Такой агрессор якобы пользуется слабостью страны, навязывая ей невыгодные условия, видит в ней свою главную мишень<sup>2</sup>.

Для понимания особенностей использования образа Индии в предвыборной кампании в Пакистане обратимся к характеру отношений между двумя странами.

Разногласия по таким ключевым вопросам, как кашмирская проблема и дележ колониального наследства, повлияли на становление негативного образа Индии в Пакистане. И этот образ постоянно поддерживался, самовоспроизводился под воздействием ряда факторов.

В частности, теория «двух наций», на основе которой в 1947 г. были созданы Пакистан и Индийский Союз и которая разделяет мусульман и индусов на «своих» и «чужих», по-прежнему является главной составляющей государственной идеологии Пакистана.

Из-за большой территории, многочисленного населения и быстрых темпов экономического развития Индия представляется пакистанскому руководству агрессивной страной, которая стремится доминировать в Южной Азии, подавляя интересы «малых стран», значительно отстающих от нее по указанным показателям.

Важно также отметить, что из-за отсутствия естественных преград на границе между двумя странами многие важнейшие стратегические объекты Пакистана в случае военных действий оказываются под ударом: главная железная дорога из г. Карачи в г. Пешавар, три крупных города Лахор, Сиалкот и Касур, воздушные пространства пакистанских военных баз (кроме базы в г. Кветта). Разумеется, это требует повышенной мобильности и хорошей военной подготовки пакистанской армии. Изначально Пакистан не обладал воинским

---

<sup>1</sup> Имагология – научная дисциплина, возникшая в середине прошлого столетия во Франции на стыке истории, политологии, культурологии, психологии и социологии; занимается изучением формируемых образов.

<sup>2</sup> *Herrmann R.K.* Image Theory and Strategic Interaction in International Relations. Oxford Handbook of Political Psychology edited by David O. Sears, Leonie Huddy and Robert Jervis. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 285– 313.

контингентом, сопоставимым по мощи с индийским, что только усилило враждебность по отношению к соседнему государству<sup>3</sup>.

Для понимания специфики формирования образа Индии в Пакистане необходимо обратить внимание на следующий момент: на сегодняшний день можно констатировать, что в Исламской Республике Пакистан сложился своеобразный «треугольник власти», представленный национально-демократическими партиями, армией и исламистскими силами. «Вершины» этого «треугольника» всегда воспринимали Индию и интерпретировали ее образ по-разному. В данной статье сосредоточимся на использовании индийского фактора представителями национально-демократических партий, поскольку они играют важнейшую роль в определении внешней политики Пакистана.

В июле 2018 г. в Пакистане прошли всеобщие выборы в нижнюю палату парламента («Маджлис-е-шура») – Национальную ассамблею, на которых основными соперничающими партиями являлись «Пакистанская мусульманская лига (Н)» (ПМЛ(Н)), «Пакистанская народная партия» (ПНП), неоднократно уже получавшие большинство мест в центральном правительстве, и «Пакистанское движение за справедливость» (ПТИ)<sup>4</sup>.

В ходе предвыборной кампании 2018 г. кандидат от ПМЛ(Н) Шехбаз Шариф практически не упоминал Индию. Вероятно, это было связано с опасениями еще больше обострить отношения с армией, в конфликте с которой находился его брат, бывший премьер-министр Пакистана (1990–1993, 1997–1999 и 2013–2017 гг.), Наваз Шариф. Он «бросил вызов» армии, публично обвинив ее в поддержке террористических организаций в индийском штате Джамму и Кашмир, деятельность которых вносит существенный разлад в отношения с Индией. Однако его инициатива по решению кашмирской проблемы не увенчалась успехом.

Проведя анализ политики Ш. Шарифа, связанной с Индией, можно сделать вывод, что для него не было характерно негативное отношение к Индии. В частности, являясь долгое время главным министром провинции Панджаб и потому, будучи заинтересованным в процветании этой территории, он неоднократно выступал за сотрудничество с индийским штатом Панджаб. Главным образом

<sup>3</sup> Rizvi H.A. Pakistan's Strategic Culture. Michael Chambers (ed.), South Asia in 2020: Future Strategic Balances and Alliances. Carlisle, PA: Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 2002. P. 305–328.

<sup>4</sup> Партия «Пакистан Техрик-е-Инсаф» – в пер. с урду «Пакистанское движение за справедливость» (ПТИ).

его беспокоили проблемы, связанные с экологией, которые негативно влияли на здоровье населения всей исторической области Панджаб, а также на урожаи пшеницы и сельскохозяйственных культур<sup>5</sup>.

Для понимания образа Индии это важный момент. Ш. Шариф в какой-то степени преодолел разделительную линию между «своими» и «чужими», которую так старательно проводили и неоднократно подчеркивали лидеры Пакистана в первые годы существования страны. Кандидат в премьер-министры осознавал, что в некоторых случаях обеим странам для их же безопасности необходимо сотрудничество, что они – некогда единое целое и проблемы, с которыми они сталкиваются, могут быть общими. Разумеется, неправильно было бы говорить, что он первый из пакистанских политических деятелей, который попытался преодолеть искусственно создаваемую «пропасть» между Пакистаном и Индией. Как мы уже отмечали, его брат Н. Шариф также выступал за сближение с Индией на почве всеобщей угрозы терроризма в Южной Азии. Однако Ш. Шариф не мог игнорировать некоторые действия индийской стороны.

В частности, он неоднократно критиковал перестрелки на кашмирской границе, по его мнению, начатые именно индийцами. Ш. Шариф назвал это «безрассудным предприятием» и предупредил, что пакистанская армия всегда готова отразить любую агрессию<sup>6</sup>. Одной из особенностей конструирования «образа врага» является стремление одной стороны приписывать своему противнику стремление начинать конфликты первым.

Кроме того, политик подчеркивал, что Индии не под силу сломить дружбу между Пакистаном и Китаем, сотрудничеству которых индийская сторона якобы всегда стремилась помешать<sup>7</sup>. Действительно, связи Пакистана и Китая, двух основных соперников Индии на региональной и международной арене, вызывают серьезные опасения у Дели. В качестве протеста индийское руководство отказалось от участия в инициативе Китая «Один пояс – один путь»<sup>8</sup>, поскольку,

---

<sup>5</sup> Rozana Pakistan. 2017. URL: <https://dailypakistan.com.pk/21-Nov-2017/682436> (Retrieved: 23.02.2018).

<sup>6</sup> 7 News. 2017. URL: <http://www.7newspk.tv/مقام-اسلامی-میں-طرح-نہ-ہو-گی-جن-اک-تر-اھب> (Retrieved: 24.02.2018).

<sup>7</sup> Such. 2017. URL: <https://www.suchtv.pk/urdu/pakistan/punjab/item/44145-civil-military-partnership-helped-cpec-takeoff.html> (Retrieved: 24.02.2018).

<sup>8</sup> Инициатива «Один пояс – один путь» – предложение, выдвинутое в 2010-х годов Китайской Народной Республикой, для объединения проектов «Экономический пояс Шелкового пути» и «Морского Шелкового пути XXI века».

согласно этому проекту, один из экономических коридоров, соединяющих Пакистан и Китай, должен пройти в Гилгит-Балтистане, т.е. по спорной между Пакистаном и Индией территории.

Будучи гражданином Пакистана, Ш. Шариф прежде всего действует в интересах своей страны. Новый конфликт с Индией, по его мнению, шел бы в разрез с интересами Исламской Республики.

Обратимся к другой влиятельной политической партии Пакистана – ПНП, нынешний глава которой – Билавал Бхутто Зардари, сын Беназир Бхутто, премьер-министра Пакистана (1988-1990 гг., 1993-1996 гг.), осуждал Индию за «угнетение народа Кашмира», а также обвинял индийскую армию в том, что она «убивала там молодых людей» и периодически провоцировала вооруженные конфликты на границе между Пакистаном и Индией<sup>9</sup>. Он также подчеркивал, что Индия незаконно оккупировала Кашмир.

Разумеется, большинство лидеров Пакистана в той или иной степени считает, что Кашмир необходимо вернуть Пакистану, однако молодой лидер ПНП в еще более резких тонах заявлял об «индийской беспричинной агрессии» и настойчивее призывал мировое сообщество обратить внимание на «бесчинства» индийской стороны в Кашмире<sup>10</sup>.

Резкие высказывания об Индии были характерны для Б. Бхутто Зардари еще до предвыборной кампании. Очевидно, что он использовал слабые, по его мнению, места правящей партии ПМЛ(Н), а именно ее неуверенную политику по налаживанию добрососедских отношений с Индией, чтобы тем самым завоевать симпатии народа. В 2016 г. он публично раскритиковал внешнюю политику Н. Шарифа, считая, что премьер-министр не имел четкой программы действий в Кашмире<sup>11</sup>. Ранее Б. Бхутто Зардари обещал целиком вернуть Кашмир Пакистану: «Я верну Кашмир Пакистану и не оставлю ни кусочка Индии! Он полностью принадлежит Пакистану»<sup>12</sup>.

О том, что лидер ПНП активно использует враждебность Индии для расширения электората, говорит и тот факт, что Б. Бхутто Зар-

---

<sup>9</sup> Such. 2017. URL: <https://www.suchtv.pk/urdu/pakistan/general/item/40809-bilawal-bhattu-zardari-statement.html> (Retrieved: 25.02.2018).

<sup>10</sup> Urdu Point. 2017. URL: <https://daily.urdupoint.com/livenews/2017-07-08/news-1110449.html> (Retrieved: 25.02.2018).

<sup>11</sup> Huffpost. 2016. URL: [http://www.huffingtonpost.in/2016/10/05/war-is-not-a-solution-bilawal-bhutto-zardari-tells-india-and-pa\\_a\\_21553028/](http://www.huffingtonpost.in/2016/10/05/war-is-not-a-solution-bilawal-bhutto-zardari-tells-india-and-pa_a_21553028/) (Retrieved: 25.02.2018).

<sup>12</sup> The Times of India. 2014. URL: <https://timesofindia.indiatimes.com/india/I-will-take-back-entire-Kashmir-from-India-Bilawal-Bhutto-Zardari/articleshow/42987127.cms> (Retrieved: 25.02.2018).

дари также обещал начать войну против экстремизма и терроризма, т.е. против самых насущных проблем в Пакистане.

Необходимо указать, что Б. Бхутто Зардари подчеркивал вражеский образ Индии, обвиняя ее в попытках ограничить водные ресурсы Пакистана. «Пакистан – одна из десяти стран мира с острой нехваткой водных ресурсов. Надеюсь, индийское руководство не будет нарушать права человека, используя воду как оружие»<sup>13</sup>. Иными словами, индийское руководство изображалось настолько циничным, что, по мнению Б. Бхутто Зардари, было способно поставить под угрозу жизнь мирного населения Пакистана.

Помимо этого Б. Бхутто Зардари периодически напоминал пакистанцам о роли нынешнего премьер-министра Индии Нарендры Моди в организации мусульманских погромов в индийском штате Гуджарат в 2002 г. и напоминал об индийских шпионах на фабриках по производству сахара в «Азад Кашмире»<sup>14</sup>.

Так, выступая на митинге в дистрикте (округе) Багх в «Азад Кашмире», Б. Бхутто Зардари убеждал местное население не голосовать за ПМЛ(Н) на предстоящих выборах в местное Законодательное собрание в 2016 г. «Победа Н. Шарифа будет означать проиндийскую внешнюю политику... Дружба между Н. Шарифом и Н. Моди – это оскорбление для кашмирцев, поскольку премьер-министр Индии причастен к резне мусульман в Гуджарате. Кроме того именно при Н. Моди в Кашмире усилилась террористическая угроза»<sup>15</sup>.

В Пакистане осознавали популистский характер обещаний сына Б. Бхутто. «Кашмир всегда был неотъемлемой частью Пакистана. Установление мирных отношений с Индией зависит от решения кашмирской проблемы ... Б. Бхутто Зардари активно критикует внешнюю политику Н. Шарифа не потому, что он искренне обеспокоен судьбой кашмирцев, а для получения политической выгоды»<sup>16</sup>.

Можно сделать вывод, что по сравнению с ПМЛ(Н) члены ПНП позиционировали Индию прежде всего как врага, которого надо поставить на место. Разумеется, Б. Бхутто Зардари не при-

---

<sup>13</sup> Deccan Chronicle. 2017. URL: <http://www.deccanchronicle.com/world/neighbours/010217/no-great-power-nudging-india-pak-to-resolve-their-disputes-bilawal-bhutto-zardari.html> (Retrieved: 25.02.2018).

<sup>14</sup> The Diplomat. 2016. URL: <https://thediplomat.com/2016/05/what-explains-bilawal-bhutto-zardaris-kashmir-stunt/> (Retrieved: 25.02.2018).

<sup>15</sup> Dawn. 2016. URL: <https://www.dawn.com/news/1257491> (Retrieved: 25.02.2018).

<sup>16</sup> The Diplomat. 2016. URL: <https://thediplomat.com/2016/05/what-explains-bilawal-bhutto-zardaris-kashmir-stunt/> (Retrieved: 25.02.2018).

зывал начать войну против Индии, но при этом он не предлагал каких-либо других конкретных действий для решения кашмирской проблемы. Главная его цель – дискредитировать основного политического противника путем поиска наиболее слабых мест в политике Н. Шарифа.

Б. Бхутто Зардари, будучи сыном и внуком прославленных пакистанских политиков, Б. Бхутто и Зульф리카ра Али Бхутто (премьер-министр Пакистана в 1973–1977 гг.), считает себя ответственным за восстановление былого могущества ПНП. Однако в Пакистане его часто критикуют за слишком молодой для политика возраст (род. в 1988 г.), неопытность в политике и отсутствие каких-либо способностей управлять страной. В этих условиях молодому политику приходится прибегать и к популизму, и к более резким лозунгам, чтобы вернуть расположение народа к своей партии.

Его можно сравнить с Рахулом Ганди, выходцем из семьи Ганди, который на сегодняшний день возглавляет старейшую индийскую партию «Индийский национальный конгресс» (ИНК). За последние годы популярность ИНК значительно упала в Индии, а новому руководителю партии приходится бороться за политическое первенство с проиндусской партией «Бхаратия джаната парти» (БДП). Б. Бхутто Зардари и Р. Ганди принадлежат влиятельным политическим династиям в своих странах.

Важно также обратить внимание на восприятие Индии победившей на выборах ПТИ. Партия была основана в 1996 г. легендарным пакистанским игроком в крикет Имраном Ханом (покинул спорт в 1992 г.), который на сегодняшний день является новым премьер-министром страны.

Позиция Имрана Хана по отношению к Индии интересна потому, что он подавляющую часть своей жизни не был профессиональным политиком, а его первоначальное восприятие Индии сформировалось главным образом под влиянием СМИ, а также государственной пропаганды.

Так, Имран Хан говорил о том, что вырос, ненавидя Индию. Он родом из г. Лахор, жители которого хорошо помнят кровавую резню 1947 г. как последствие раздела Британской Индии. Однако его мнение об Индии резко изменилось в результате периодических поездок по этой стране в ходе спортивных соревнований. «Прошло какое-то время, и я осознал, что у Пакистана и Индии много общего. У нас одна история, такая похожая культура, которая резко отличает нас от Запада. Кроме того, люди бы только выиграли, если бы две

страны перестали враждовать»<sup>17</sup>. Имран Хан уверял, что у него нет абсолютно никаких предрассудков в отношении Индии<sup>18</sup>.

Таким образом, одним из пунктов внешнеполитической программы ПТИ являлось решение кашмирской проблемы и установление дружественных отношений с Индией. «Решение кашмирской проблемы станет моим приоритетом. Я считаю, что Пакистану и Индии надо вкладывать средства не в вооруженные силы, а в социальную сферу»<sup>19</sup>.

Лидер ПТИ предлагал двум странам последовать примеру Евросоюза и открыть границы между ними, установить режим свободной торговли<sup>20</sup> и устраивать регулярные соревнования по крикету<sup>21</sup>.

Из всех рассмотренных ранее позиций по отношению к Индии у Имрана Хана она самая доброжелательная. Вероятно, это связано с тем, что Имран Хан много взаимодействовал с Индией непосредственно, относясь к ней не как политик во главе государства, который обязан следить за национальными интересами, а человек, который на повседневном уровне общался с местным населением, будучи неотягощенным бременем принимать государственные решения.

Такую позитивную установку ПТИ по отношению к Индии можно также рассматривать и как желание Имрана Хана расширить электоральную базу. Его часто осуждали за непродуманные и популистские предложения, воплотить в жизнь которые не представлялось возможным. В частности, в ходе предвыборной кампании он выступал за либерализацию<sup>22</sup> образа жизни, но при этом стремился следовать строгим требованиям ислама и выступал против заимствования западных ценностей.

ПТИ уже несколько месяцев находится у власти в Пакистане. Однако на сегодняшний день нет и намека на кардинальные перемены в отношениях между двумя странами, принципиально новые инициативы со стороны пакистанского руководства не предлагаются. На данном этапе премьер-министр уделяет больше внимания

---

<sup>17</sup> Dawn. 2011. URL: <https://www.dawn.com/news/673201> (Retrieved: 25.02.2018).

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Aaj News. 2012. URL: <http://aaj.tv/2012/11/i-will-make-kashmir-issue-my-top-priority-imran-khan/> (Retrieved: 25.02.2018).

<sup>20</sup> Huffpost. 2012. URL: [https://www.huffingtonpost.com/faisal-abbas/imran-khan-pakistan\\_b\\_2224634.html](https://www.huffingtonpost.com/faisal-abbas/imran-khan-pakistan_b_2224634.html) (Retrieved: 25.02.2018).

<sup>21</sup> India TV. 2016. URL: <https://www.indiatvnews.com/sports/cricket-want-to-see-pakistan-and-india-resume-bilateral-series-imran-320454> (Retrieved: 25.02.2018).

<sup>22</sup> Либерализация – смягчение требований, освобождение от жестких ограничений (в данном случае – от ограничений, диктуемых исламом).

проблеме терроризма и отношениям с Афганистаном, на кашмирской границе по-прежнему продолжаются перестрелки (в организации которых, по мнению пакистанцев, виновата индийская сторона). Были ли предложения по нормализации отношений с Индией всего лишь популизмом или планом, который действительно подлежит реализации? На этот вопрос можно будет ответить только по прошествии времени.

Рассмотрев восприятие Индии основными политическими партиями накануне выборов, можно сделать вывод, что оно было различным: положительное у ПТИ, негативное у ПНП и нейтральное у ПМЛ(Н). Однако следует обратить внимание и на тот факт, что на этапе предвыборной кампании различия в восприятии Индии возникали главным образом в результате стремлений политических игроков предложить такие установки, каких нет в программе у их оппонентов. За счет антииндийской риторики политики стремились набрать себе побольше очков.

Вместе с тем остается очевидным, что такой внешний фактор, как Индия, по-прежнему оказывает серьезное влияние на внутреннюю жизнь Пакистана – его используют в ходе выборов, и он же является основным поводом для разногласий между гражданскими кругами и военными. В ближайшее время вряд ли можно ожидать изменений в подобной ситуации: в силу своей ведущей роли в регионе индийский фактор, скорее всего, продолжит оказывать влияние на внутреннюю жизнь Пакистана.

Важно также отметить, что, несмотря на это, что индийский фактор воздействует на внутривнутриполитическую жизнь Пакистана постоянно, представители политической элиты формируют разные образы Индии. Даже среди наиболее лояльной части пакистанского истеблишмента – национально-демократических партий – можно выделить и ярых противников, и потенциальных союзников Индии. Отношение к Индии в армейских и исламистских кругах пока остается преимущественно негативным.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Сенявский А.С., Сенявская Е.С.* Историческая имагология и проблема формирования «образа врага» (на материалах российской истории XX века) // Вестник РУДН. Серия «История России». № 2/2006. С. 54–72.
2. Dawn. 2016. URL: <https://www.dawn.com/news/1257491> (Retrieved: 25.02.2018).
3. Dawn. 2011. URL: <https://www.dawn.com/news/673201> (Retrieved: 25.02.2018).
4. Deccan Chronicle. 2017. URL: <http://www.deccanchronicle.com/world/neighbours/010217/no-great-power-nudging-india-pak-to-resolve-their-disputes-bilawal-bhutto-zardari.html> (Retrieved: 25.02.2018).

5. *Herrmann R.K.* Image Theory and Strategic Interaction in International Relations. Oxford Handbook of Political Psychology edited by David O. Sears, Leonie Huddy and Robert Jervis. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 285–313.
6. Huffpost. 2016. URL: [http://www.huffingtonpost.in/2016/10/05/war-is-not-a-solution-bilawal-bhutto-zardari-tells-india-and-pa\\_a\\_21553028/](http://www.huffingtonpost.in/2016/10/05/war-is-not-a-solution-bilawal-bhutto-zardari-tells-india-and-pa_a_21553028/) (Retrieved: 25.02.2018).
7. India TV. 2016. URL: <https://www.indiatvnews.com/sports/cricket-want-to-see-pakistan-and-india-resume-bilateral-series-imran-320454> (Retrieved: 25.02.2018).
8. *Rizvi H.A.* Pakistan's Strategic Culture. Michael Chambers (ed.), South Asia in 2020: Future Strategic Balances and Alliances. Carlisle, PA: Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 2002. P. 305–328.
9. The Diplomat. 2016. URL: <https://thediplomat.com/2016/05/what-explains-bilawal-bhutto-zardaris-kashmir-stunt/> (Retrieved: 25.02.2018).
10. The Times of India. 2014. URL: <https://timesofindia.indiatimes.com/india/I-will-take-back-entire-Kashmir-from-India-Bilawal-Bhutto-Zardari/articleshow/42987127.cms> (Retrieved: 25.02.2018).
11. Aaj News. 2012. URL: <http://aaj.tv/2012/11/i-will-make-kashmir-issue-my-top-priority-imran-khan/> (Retrieved: 25.02.2018).
12. Urdu Point. 2017. URL: <https://daily.urdupoint.com/livenews/2017-07-08/news-1110449.html> (Retrieved: 25.02.2018).
13. Pakistan Rozana. 2017. URL: <https://dailypakistan.com.pk/21-Nov-2017/682436> (Retrieved: 23.02.2018).
14. 7 News. 2017. URL: <http://www.7newspk.tv/تراهب-ی-گن-ج-ن-و-ن-ط-خ-م-س-ی-م-ع-ط-خ-ن-و-ن-ج-ی-گن-ج-ا-ک-ت-را-ه-ب/> (Retrieved: 24.02.2018).
15. Such. 2017. URL: <https://www.suchtv.pk/urdu/pakistan/punjab/item/44145-civil-military-partnership-helped-cpec-takeoff.html> (Retrieved: 24.02.2018).
16. Such. 2017. URL: <https://www.suchtv.pk/urdu/pakistan/general/item/40809-bilawal-bhattu-zardari-statement.html> (Retrieved: 25.02.2018).

## **Ekaterina V. Shalupenko**

### **ELECTION CAMPAIGN IN PAKISTAN IN 2018: THE ROLE OF THE INDIAN FACTOR**

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

The article is devoted to the analysis of the Indian factor's influence on the election campaign in Pakistan in 2018. Political parties of Pakistan hoped to attract more voters offering different solutions of the long-lasting conflict with India. Therefore, they formed different images of India among the population of the country. These facts prove the importance of the Indian factor for the internal affairs in Pakistan. The author analyzes the programs of the most influential parties of the country and their position towards India. The implementation of the changes in the Pakistani-Indian relations declared in the program of the ruling party is also considered.

*Key words:* imagology; the enemy image; Pakistan; India; election campaign.

**About the author:** *Ekaterina V. Shalupenko* – postgraduate student of the Department of South Asian History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: ekaterinasalupenko6@gmail.com).

## REFERENCES

1. *Dawn*. 2016. [<https://www.dawn.com/news/1257491>]. (Application date: 25.02.2018).
2. *Dawn*. 2011. [<https://www.dawn.com/news/673201>]. (Application date: 25.02.2018).
3. *Deccan Chronicle*. 2017. [<http://www.deccanchronicle.com/world/neighbours/010217/no-great-power-nudging-india-pak-to-resolve-their-disputes-bilawal-bhutto-zardari.html>]. (Application date: 25.02.2018).
4. Herrmann R.K. *Image Theory and Strategic Interaction in International Relations*. Oxford Handbook of Political Psychology edited by David O. Sears, Leonie Huddy and Robert Jervis. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 285–313.
5. *Huffpost*. 2016. [[http://www.huffingtonpost.in/2016/10/05/war-is-not-a-solution-bilawal-bhutto-zardari-tells-india-and-pa\\_a\\_21553028/](http://www.huffingtonpost.in/2016/10/05/war-is-not-a-solution-bilawal-bhutto-zardari-tells-india-and-pa_a_21553028/)]. (Application date: 25.02.2018).
6. *India TV*. 2017. [<https://www.indiatvnews.com/sports/cricket-want-to-see-pakistan-and-india-resume-bilateral-series-imran-320454>]. (Application date: 25.02.2018).
7. *7 News*. 2017. [<http://www.7news.pk.tv/برطخ-ن ون ج-ی گن ج اک-تراهب>]. (Application date: 24.02.2018).
8. *Pakistan Daily*. 2017. [<https://dailypakistan.com.pk/21-Nov-2017/682436>]. (Application date: 23.02.2018).
9. Rizvi H.A. *Pakistan's Strategic Culture*. Michael Chambers (ed.), South Asia in 2020: Future Strategic Balances and Alliances. Carlisle, PA: Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 2002. P. 305–328.
10. Senyavskij A.S., Senyavskaya E.S. *Istoricheskaya imagologiya i problema formirovaniya «obraz vrage» (na materialah rossijskoj istorii XX veka)* (Historical imagology and the problem of the enemy image's formation (Based on the materials on the Russian history of the 20<sup>th</sup> century)). Vestnik RUDN. Seriya «Istoriya Rossii». N 2/2006. P. 54–72.
11. *Such (The Truth)*. 2017. [<https://www.suchtv.pk/urdu/pakistan/punjab/item/44145-civil-military-partnership-helped-cpec-takeoff.html>] 4 September 2017. (Application date: 24.02.2018).
12. *Such (The Truth)*. 2017. [<https://www.suchtv.pk/urdu/pakistan/general/item/40809-bilawal-bhattu-zardari-statement.html>]. (Application date: 25.02.2018).
13. *Today's News*. [<http://aaj.tv/2012/11/i-will-make-kashmir-issue-my-top-priority-imran-khan/>]. (Application date: 25.02.2018).
14. *The Diplomat*. 2016. [<https://thediplomat.com/2016/05/what-explains-bilawal-bhutto-zardaris-kashmir-stunt/>]. (Application date: 25.02.2018).
15. *The Times of India*. 2014. [<https://timesofindia.indiatimes.com/india/I-will-take-back-entire-Kashmir-from-India-Bilawal-Bhutto-Zardari/articleshow/42987127.cms>]. (Application date: 25.02.2018).
16. *Urdu Point*. 2017. [<https://daily.urdupoint.com/livenews/2017-07-08/news-1110449.html>]. (Application date: 25.02.2018).

## ЯЗЫКОЗНАНИЕ

**Fatimabibi N. Daulet**

### **ZOOMORPHIC CULTURE CODES IN THE SEMANTICS OF CHINESE PHRASEOLOGICAL UNITS**

*Lomonosov Moscow State University*

*1, Leninskie Gory, Moscow, 119991*

*Al-Farabi Kazakh National University*

*71, al-Farabi Ave., Almaty, Republic of Kazakhstan, 050040*

The article is devoted to the ethnocultural functioning specifics of phraseological units with zoomorphic components characterized by a high connotative potential and considered among key sources of the cultural and national heritage of the Chinese nation. It presents linguocultural and semantic properties of the mentioned Chinese phraseological units with zoomorphic components. The author presented ethnocultural functioning specifics of Chinese phraseological units with zoomorphic components and described their linguocultural properties. In addition, the study identified and systematized phraseological units with zoomorphic components, examined their linguocultural properties, discovered the role and dynamics of zoomorphic components in the units under study, characterized semantic properties of phraseological units with zoomorphic components, considered properties of phraseological units with a common seme – zoomorphism.

*Key words:* linguocultural studies; cultural codes; semantics; zoomorphism; phraseological units.

#### **INTRODUCTION**

Presently, interest in dealing with biomorphic studies related to living things and divided into two research directions (phytomorphic (plant images) and zoomorphic (animal images) themes) has become characteristic for the current research paradigm. This research deals with zoomorphic images. At the same time, it is natural to do research in the context of discourse. The latter is correlated with the fact that social relations are expressed in any language in terms of anthropocentric traditional world-

---

*Fatimabibi N. Daulet* – PhD in Philology, Acting Professor of the Department of Sinology al-Farabi Kazakh National University (Republic of Kazakhstan), Doctoral student of the Department of Chinese Philology IAAS Lomonosov Moscow State University (e-mail: fatima-dauletova@mail.ru).

view and through studying plant and zoonimic codes for the designation of social relations (biologism)<sup>1</sup>.

This orientation of modern studies can be explained through the existing trend aimed at expanding the problematic area of research and its interdisciplinarity. In addition, one can observe a renewed interest in the archaic and archetypal foundations of culture, as well as in the typological representation of ancient culture in modern discourse.

Thus, zoomorphism is not just a fact of culture (perceived as a highly specialized subject of culturological studies); it is an interdisciplinary phenomenon reflecting various problems of linguistics, sociology, history and other sciences.

Therefore, the linguocultural and conceptual analysis of linguistic verbalization of zoomorphic codes in phraseology can become a substantial contribution to studying the value-semantic aspects of peoples' mentality. The author of this paper believe that phraseology and the zoomorphic code represent the existing body of knowledge and concepts about the environment and the world that are viewed through the prism of social and emotional experience, as well as through the culture code inherited by man.

Issues related to zoomorphic, phytomorphic and anthropomorphic metaphors became objects of linguistic research quite recently. For example, T. Vershinina (2002), K. Gafarova (2007), K. Biryukov (1990), F. Guketlova (2009), E. Katsitadze (1985), F. Dautlet (1999, 2000, 2017, 2018), and other scholars carried out the lexical and semantic analysis of lexemes with zoonym and phytonym components in modern cultural and linguistic discourse.

The above issues were also reflected in a number of Russian linguocultural studies, where the most common definition of a culture code was introduced by V. Krasnykh. This researcher views the culture code as some sort of net "spread by culture around the world, dividing, categorizing, structuring and evaluating it"<sup>2</sup>. M. Pimenova believes that culture codes help native speakers (this refers to various languages) to distinguish "a certain actually or virtually existing object from the general background of such objects, to endue it with both unique and common features"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ezaova M.Yu.* Linguistic cultural codes in the lexico-semantic field of kinship in the Kabardino-Circassian language // Diploma. 2017. No. 11. Part 3. P. 98.

<sup>2</sup> *Krasnykh V.V.* Ethnopsycholinguistics and linguocultural studies. Moscow: Gnosis, 2002. P. 232.

<sup>3</sup> *Pimenova M.V.* Culture Codes and Classification of Concepts // Language. Text. Discourse: scientific almanac of RALC Stavropol branch. Stavropol, 2007. Issue. 5. P. 85.

R. Frumkina notes that the system of culture codes is based on a person's ability to correlate phenomena from different areas distinguishing their common features. At the same time, emphasizing the important role of language in this process, this researcher asserts the following: "<...> any language adequately serves its culture by providing the speakers with means for expressing culturally significant concepts and relationships"<sup>4</sup>. V. Krasnykh notes that culture codes form a system of coordinates that contains and defines its standards; these codes also predetermine the metric-reference sphere involved in the structure and evaluation of the material world<sup>5</sup>. It seems to us, that cultural codes can also be considered as puzzles: "Puzzle is a puzzle game, an unfolding picture, a mosaic. Considering an individual ethnic culture as a large mosaic picture, as a puzzle, various codes in it (*somatic, zoomorphic, spiritual, spatial, time-related*, etc.) can be considered as large and small pictures; we get a holistic mosaic picture of a certain ethnic culture by 'piecing' them together"<sup>6</sup>.

### METHODS AND MATERIALS

Research material was taken from the personal file of the author containing more than 2,000 language units, which is a purposeful selection of these units with zoomorphic components from monolingual and bilingual lexicographical and phraseological sources.

The mentioned sources included the following dictionaries: 中华成语大辞典 – The Comprehensive Dictionary of Chinese Idioms and Phraseological Units (1992); 汉语成语大辞典 – The Comprehensive Dictionary of Chinese Phraseological Units (1995); 汉语大词典 – The Comprehensive Chinese Dictionary (1986-1993), 说文解字 – "Shuo wen jiezi" – "Explaining Graphs and Analyzing Characters" (2015), 汉语成语大全 – A Comprehensive Dictionary of Chinese Idioms and other dictionaries.

Theoretical framework of this study is determined by conclusions drawn by foreign researchers, such as A.Vezhbtskaya (1985, 1992, 1996, 1997), G. Lakoff (1980, 1983, 1987), R. Langacker (1987, 1988, 1991), L. Talmy (1983, 1988), as well as by a number of Russian scholars, such as N. Arutyunova (1998, 2003, 2007), V. Telia (1996), V. Maslova (2001), V. Krasnykh (2001, 2002), V. Karasik (2004, 2009, 2010, 2013),

---

<sup>4</sup> Frumkina R.M. Moscow: Academia, 2001. P. 87].

<sup>5</sup> Krasnykh V.V. Ibid. P. 234.

<sup>6</sup> Daulet F.N. Conceptual analysis of cultural codes in the lexical-semantic system of the Chinese language. Moscow: Triumph, 2019. P. 36.

M. Pimenova (2007), M. Kovshova (2013), A. Karapetiants (1992, 2010), Tan Aoshuang (2012) and others.

In order to describe the internal form of zoomorphisms, the author used the following methods common for cognitive linguistics and linguocultural studies:

- description, which involved sampling of Chinese PU with zoomorphic components from the original personal file; semantic definition (when interpreting various meanings of PU with zoomorphic components); classification and linguistic interpretation of the material analyzed and the statistical method (quantitative calculations);
- semantic identification, providing the possibility to identify individual phraseological meaning with the lexical structure;
- cognitive interpretation, which implied the study of meanings expressed in PU with zoomorphic components in parallel with “decoding” of cultural codes contained in PU data;
- etymological approach used to identify primary sources of zoomorphisms being part of PU as a figurative dominant.

## RESULTS

Zoomorphic images have always been present in the culture; they coded cultural features of different epochs, which not only reflected the reality, but also in many ways formed a system of ideas about society and the role of the individual in it. Therefore, understanding the role of zoomorphic images, their use in interpreting certain cultural realities combined with the semantic analysis of their hidden meanings provide comprehensive understanding of interaction between human civilization and nature, make it possible to determine axiological orientations of culture that existed at different stages of its development, and deepen human understanding of linguistic consciousness and its functioning.

Phraseological composition of any language is the most original phenomenon, not only in terms of a system-regular autonomy, but also in terms of the national identity of native speakers expressed through fixed expressions and comparisons<sup>7</sup>. Fixed phrases, proverbs and sayings most vividly and figuratively show the linguistic worldview of ethnic groups reflecting specific features of their material and spiritual culture. These phrases show what phenomena are regarded as important and meaningful facts. Moreover, the zoomorphic culture code presents an extremely interesting and distinctive language layer that reveals

<sup>7</sup> *Telia V.N.* Russian phraseology. Semantic, pragmatic and linguocultural aspects. Moscow: Languages of Russian culture, 1996. P. 215.

worldview specificity of different people who are different language and culture bearers<sup>8</sup>.

The latter is determined by the fact that zoonyms are among the oldest vocabulary layers in different languages of the world. In order to characterize human behavior, feelings, appearance, all objects and phenomena of the external world, people resorted to comparison with what was close to them (within their eyesight). Through comparison with various surrounding animals, “homo sapiens” looked at reality and learned about themselves and their roles in it.

Animalistic phraseology (or PU with their core components (zoonyms) constitutes a vast subsystem of the Chinese phraseological system. PU data are of great interest not only in terms of the Chinese language, but also in terms of material and spiritual culture since these units clearly and directly reflect the national identity of this language system through evaluation standards that represent the cultural and information foundation of any language.

Chinese PU, which contain the “encrypted” zoomorphic culture code stimulate the emergence of various images of domestic and wild animals, birds, insects, which in turn represent personality traits and personal qualities.

In this research, we will consider zoomorphic images involving the so-called 六畜 – “Six domesticated livestock and animal species”, represented by 狗 – a dog, 牛 – a cow, 马 – a horse, 羊 – a sheep, 猪 – a pig and 鸡 – a chicken.

六畜 (other titles – 六牲 [liù shēng], 六扰 [liù rǎo]) – are first mentioned in the following ancient written works:

– “Zuo zhuan” (The Commentary of Zuo)<sup>9</sup>, “Huai nan zi” (The Writings of the Masters South of the Huai)<sup>10</sup>, “Zhou li”周礼 – Rites of Zhou Dynasty<sup>11</sup>.

Next, we will present the ethnocultural features of the functioning of Chinese phraseological units with 六畜 – “Six domesticated livestock and animal species” and describe their linguocultural properties in more detail.

---

<sup>8</sup> Stoyanova R.S. The zoomorphic culture code in the semantics of Bulgarian and Russian figurative comparisons. URL: [http://download.atlantis-press.com/php/download\\_paper.php?id=25879741](http://download.atlantis-press.com/php/download_paper.php?id=25879741) (Accessed on: 10/02/2018).

<sup>9</sup> Zuo Zhuan. URL: <http://guoxue.lishichunqiu.com/jingbu/cqzz/> (Accessed on: 02/02/2018).

<sup>10</sup> Huainanzi. URL: <http://www.zggdwx.com/huainanzi.html> (Accessed on: 03/02/2018)

<sup>11</sup> Zhou Li. URL: <http://guoxue.lishichunqiu.com/jingbu/zhouli/> (Accessed on: 05/02/2018).

## 狗 [gǒu] 犬 [quǎn] – A Dog

There are two characters in the Chinese language indicating “a dog”. These are: 狗 [gǒu] (widely used) and 犬 [quǎn] (a bookish and emotionally neutral word).

Chinese people love dogs and their everyday life has been closely associated with this animal since ancient times<sup>12</sup>. Therefore, the first Chinese dictionary «Shuo wen jiezi» (说文解字 – “Explaining Graphs and Analyzing Characters”, an early 2nd-century Chinese dictionary from the Han Dynasty) presented this animal in the following way: “Confucius said: the dog barks. Thus, it protects the dwelling of his master”<sup>13</sup>.

In ancient China, in the area of the modern Gansu province, there was a State of Quanzhong (literally “Dog State”), where the dog was a totem animal – the progenitor of the tribe<sup>14</sup>. Similarly, there are Yue people in modern Guangdong Province who regard the dog as their ancestor<sup>15</sup>.

A dog in the Chinese linguistic worldview appears as a symbol of devotion, fidelity and at the same time, it personifies a negative moral character, treachery and insidiousness, ingratitude and uncleanness (moral and physical).

A positive characteristic, obviously, is connected with the role that was assigned to the dog at the dawn of the human history: during hunting, safeguarding property in dwellings and livestock. Getting food from human hands, dogs faithfully served their masters and forgot about their wild life based on hunting for food.

Negative features of the dog were most likely associated with the development of human society and changes that occurred in the human worldview, human nature, religion and relations.

The image-perceptive characteristics of the dog’s zoomorphic code present an associative refinement of its conceptual features. Typically, in order to identify figurative signs of PU with the zoomorphic code, one should consider compatibility characteristics of these linguistic units. Taking a closer look at the Chinese phraseological data, one can notice certain PU, where the character 狗 [gǒu] characterizes not only figurative, but also conceptual and axiological signs of this zoomorphic code.

---

<sup>12</sup> *Yang Defeng*. Chinese and cultural communication. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2012. P. 29.

<sup>13</sup> *Shuowen Jiezi*. Beijing: Zhongguo shudian, 2015, section “The Dog”.

<sup>14</sup> *Lu Baoyuan*. Chinese language and culture of China. Beijing: Huayu jiaoxue chubanshe, 2000. P. 153.

<sup>15</sup> *Song Zhaolin*. The mystery of human culture. Beijing: Tuanjie chubanshe, 2004. P. 24.

Thus, the lexicon-semantic analysis of PU that are presented in phraseological dictionaries showed that dog's image is used to express the following axiological strategies: *Toadying and servility, helpfulness*: 狗仗人势 – ‘the dog enjoys human protection’ – throw aside all restraint under protection of a strong patron; *Severe life conditions*: 打落水狗 – ‘beating a dog that has fallen into the water’ – to give extra pressure to a person, who already was in a trouble; *Low quality*: 狗屁文章 – ‘this article is like a smelly air from the dog's intestine’ – a bad article; *Negative moral character*: 狗眼看人低 – ‘look at people through the dog's eyes’ – to determine one's attitude to people depending on their power and wealth (that is, to be guided by one's own benefit); *Perfidy and insidiousness*: 引狗入寨 – ‘allow the dog to enter the village’ – to let a bad person enter the house; *Ungratefulness*: 狗咬吕洞宾, 不识好人心 – ‘the dog has bitten Liu Dongbin – not to understand good intentions of the other person’ (there is a parable about Liu Dongbin who was a good man and saved the dog, but was bitten by it)<sup>16</sup>; *Aggressiveness*: 瘦狗噬人 – ‘biting like a rabid dog’; *Bad habits*: 狗改不了吃屎 – ‘a dog will not stop eating excrement’ (it is difficult to improve a bad person); *Relaxed sexual attitudes*: 老母猪 – ‘old bitch’ – a woman of easy virtue.

### 牛 [niú] – A Cow

Ancient Chinese domesticated cattle 7000 years ago, at the time of the Early Neolithic<sup>17</sup>. It is also known that the ancient Chinese pictographic script (jiaguwen, c. 18th–12th century BC) was recorded on turtle carapaces and ox scapulae<sup>18</sup>.

Shennong was a deity in Chinese religion, a mythical sage ruler of prehistoric China, the patron of agriculture and medicine with a human face and a bull's head<sup>19</sup>.

Conceptual analysis of PU with the component 牛 [niú] (a cow) revealed a number of figurative characteristics currently being actualized in the Chinese linguistic worldview. The Chinese linguistic consciousness refers to the image of a cow to indicate the following concepts: *Inexperience*:

<sup>16</sup> Lu Dongbin is one of the “Eight Immortals” in Chinese folklore.

<sup>17</sup> Liu Shuqin. Totem Myths and the Chinese Traditional Life. Beijing: Renmin chubanshe, 2002. P. 24.

<sup>18</sup> He Jiuyin et al. Anthology of Chinese characters. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1995. P. 8.

<sup>19</sup> Zhong Jingwen. Anthology of the Chinese rules of etiquette. Anhui: Kexue jishu chubanshe, 1997. P. 25.

初生牛犊不怕虎 – ‘a newborn cub is not afraid of tigers’ – the more wit, the less courage.; *Stupidity*: 对牛弹琴 (琴 – chin is a seven-stringed plucked Chinese instrument in some ways similar to the zither) – ‘playing chin to a cow (It refers to the scenarios when two parties speak different languages or talk about very different thing); *Slowness*: 猕猴骑土牛 – ‘a macaque sat on the clay figure of a bull’ – slow career growth; *Strength, force and might*: 九牛二虎之力 – ‘the strength of nine bulls and two tigers’ – superhuman force; *Stubbornness*: 九牛拉不转 – ‘even nine bulls cannot budge him’ – you will never convince a stubborn person; *Sacrifice and reckless parental love*: 老牛舐犊 – ‘an old cow licks her calf’ – spoil one’s children; *Difficult living conditions*: 牛马生活 – ‘a horse’s life, a cow’s life – bondage, servitude;

In Chinese linguaculture the image of a cow / an ox is often used for grotesque: 吹牛皮 – ‘blowing cow leather – to boast; to talk big; 牛刀割鸡 – ‘swords cut chicken with slaughtered cow knife’ – to waste effort on a trifling matter.

### 马 [mǎ] – A Horse

马神 [mǎ shén] – the deity of a horse was among supreme deities in ancient China. The ancient Chinese regularly offered sacrifices to this deity<sup>20</sup>.

There is a number of PU in modern Chinese associated with 马 [mǎ] (a horse). Conceptual analysis of these units shows the following characteristics: *High speed, swiftness*: 快马加鞭 – ‘to steer a trotter using the whip’ – quickly, swiftly; *A power*: 兵强马壮 – ‘strong warriors and mighty horses’ – strong army; great military power; *Diligence, success and prosperity*: 马到成功 – *I wish you speedy success!*; *Wealth and luxury*: 宝马香车 – ‘a beautiful cart and a nice horse’ – luxury for show off; *Exhaustion, fatigue, tiredness (caused by overwork or old age)*: 车殆马烦 – ‘carts hardly keep going and the horses are exhausted’ – get tired of the difficulties of traveling; *Tirelessness*: 马不停蹄 – ‘like a horse that gallops without stopping’ – without a break, tirelessly, without fatigue.

In addition, horse images are used to indicate the following: *Expression of negative human qualities*: 马屁精 – ‘a person who slams the croup of a horse’ – toady; boot-licker; 露马脚 – ‘horse hooves were exposed’ (the act of making something known that was secret, or a fact that is made known).

<sup>20</sup> Yu Shusheng. The beauty of human culture in Chinese characters. Beijing: Wenhui chubanshe, 2013. P. 201.

## 羊 [yáng] – A Sheep / He-sheep

Of all the “six domestic animals”, a sheep was extremely important for the ancient Chinese. For example, the ancient Chinese dictionary “Shuowen Jiezi” contains the following observation: “羊在六畜主给膳” – “a sheep is the main food among other domestic animals”<sup>21</sup>. Chinese characters containing the grapheme 羊 usually have positive meaning: 美 – beauty, beautiful; 养 – feed; 善 – kindness; 祥 – a happy sign; 洋 – outlandish, rich, abundant.

Paremiological system of the Chinese language has many examples where sheep images are generally presented in a positive sense. For example: 要想吃肉先养羊; 要想吃饭先种田 – ‘If you want to eat meat, raise sheep first; if you want to eat, you should farm first’; 养上一群羊, 不怕有灾荒 – ‘If you have a flock of sheep, do not afraid of famine’ and etc.

Sheep images are used in Chinese PU to standardize certain qualities inherent in human beings. As a rule, it actualizes the following meanings: *Harmlessness, passivity, patience*: 肉袒牵羊 – ‘uncover the shoulder and lead a sheep’ – surrender to the mercy of the winner; *Innocence, softness, tenderness*: 素丝羔羊 – ‘like unpainted silk, like a sheep’ – about an honest official; *Sacrificion*: 代罪羔羊 – *Scapegoat*; *Cowardice*: 羊质虎皮 – ‘Lamb in a tiger’s skin’ – a cowardly person who outwardly seems menacing; *Stupidity*: 哑羊僧 – ‘A monk, looking like a dumb sheep’ – a stupid person; *False ads.* 挂羊头卖狗肉 – ‘there is a ram’s head on the sign and canine meat in the shop’ – selling one instead of another; *Transience of time*: 羊腩熟 – ‘while a scrag end is cooked’ – about time that unfolds inconspicuously.

## 猪 [zhū] – A Pig/Boar

It is noteworthy that the character 家 [jiā] (a family) consists of two graphemes – “a roof” – 宀 and “a pig” – 豕. The Chinese oracle bone inscriptions *jiaguwen* depict a house in the form of a fence and a potbellied pig within this fence<sup>22</sup>. This illustrates the key role of pigs in the life of ancient Chinese people: pigs were a source of food and served as vehicles. In the same way, pigskin was used to make clothes. Therefore, in the eyes of the ancient Chinese, pigs symbolized fertility and well-being.

Pig images are represented in the paremiological system of the Chinese language as follows: 猪是家中宝, 致富离不了 – ‘Pigs mean wealth, breed pigs if you want to get rich’; 有油擦在车轴上, 有钱用在养猪上 – ‘Use

<sup>21</sup> He Jiuyin et al. Ibid. P. 281.

<sup>22</sup> Yu Shusheng. Ibid. P. 79.

oil to lubricate the axle of your cart; and use money to keep pigs'; 有儿读书, 有地养猪 – 'If you have a son – let him get education, if you have a land – keep a pig'.

Nevertheless, pig images in Chinese PU (as a rule) express moral and corporal uncleanness and impure motives. Obviously, this is determined by people's perception of a pig as an animal, which is not very clean and eats garbage. Thus, pigs in the Chinese PU represent the following characteristics: *Meanness and cunning*: 猪卑狗险 – 'mean as a pig, cunning as a dog' – a mean and cunning person; *Low intelligence*: 猪头三 – 'pig head' – idiot, fool; *Untidiness and dirtiness*: 猪婆子 – an untidy woman; *Laziness*: 懒得像猪一样 – as lazy as a pig; *Bad company*: 猪朋狗友 – 'be friends with a pig and a dog'.

### 鸡 [jī] – A Chicken/Cock

In the ancient Chinese cultural tradition the image of 鸡 (a chicken/cock) acts as a symbol of fertility and vitality, protector spirit and thaumaturgic power, **a symbol of sun and sunlight, a symbol of well-being**<sup>23</sup>.

In ancient China, the post of an official who shouted loudly at dawn before the sacrifice was called 鸡人 jīrén – "cock/chicken-man"<sup>24</sup>.

**The analysis of relevant linguistic material demonstrates that the symbolic image of a chicken / cock in the Chinese worldview contributes to coding of the following meanings:** *Sun, dawn, early time*: 鸡鸣而起 – 'rise at cock-crow'; *Fame, supremacy*: 金鸡独立 – 'stand like a cock standing on one leg' – be above other people, be distinguished; *Good news*: 金鸡消息 – 'news from the golden cock' – decree of amnesty; *Bad news*: 雄鸡夜鸣 – 'cock crows at night' – bad news (news about war); *Fight, battle, call for battle*: 像公鸡般好斗 – 'pugnacious like a cock'; *Pride, arrogance*: 鸡烂嘴巴硬 – 'the chicken is digested, but the mouth is firm' – not to admit one's mistakes; *A woman or man of loose morals*: 做鸡 – engage in prostitution; *Stinginess*: 铁公鸡 – 'an iron cock' – a very stingy man; *Old age, infirmity, powerlessness*: 鹤发鸡皮 – 'chicken skin and crane (white) hair' – an older adult; 手无缚鸡之力 – 'there is no power to tie even a chicken' – a weak and powerless person; *Sacrifice and self-sacrifice*: 杀鸡儆猴 – 'kill the chicken in order to warn the monkey' – punish someone for edification, 嫁鸡逐鸡 – 'marry a cock – obey the cock' – to put up with a woman's burden.

---

<sup>23</sup> Tang Mei. The symbol of the chicken / cock in folk culture. Journal of Hebei Polytechnic University (Social Science Edition). Vol. 6, No. 3, Aug., 2006. P. 72.

<sup>24</sup> Ji Ren. URL: <http://www.hydc.com/cd/htm7/ci121747f.htm> (Accessed on: 10/02/2018)

## DISCUSSION

M.L. Kovshova believes that the ratio of phraseological words-components and cultural codes is “the key link in cultural interpretation”, because “it is this procedure that determines decoding of cultural meanings of phraseological units that serve as interpreters of phraseological sign, reconstruct the cultural connotation of phraseology, shape its role as a culture sign”<sup>25</sup>.

This research was focused on a zoomorphic code. This code is understood as “the totality of culture-related stereotypes about properties, characteristics or behavioral features of animals that act as a source of human comprehension of the world and contain functionally meaningful cultural aspects, in addition to their natural properties”<sup>26</sup>.

The animal world for many ancient cultures is a symbolic paradigm and a kind of symbolic code of the universe. “Representations of the real abilities of animals in combination with their use in classifications, which represent a way of self-cognition and learning the surrounding nature, create the opportunity for <...> mythological personification of man in nature, for emphasizing one’s own unity”<sup>27</sup>.

In this study, the author focus on animal images, primarily because China almost takes the lead in the world as regards the number of animal species<sup>28</sup>. In addition, the importance of zoomorphs for traditional Chinese culture is considered as well. This is confirmed by the following facts:

- 1) In the traditional Chinese concept, 六畜 – “Six domesticated livestock and animal species” represents the prosperity of the family – 六畜兴旺.
- 2) The Chinese traditional calendar (which also includes images of animals) is associated with the natural philosophy<sup>29</sup>.
- 3) Zoomorphic symbolism is universal for Chinese traditional fine arts and crafts<sup>30</sup>.
- 4) Various dishes of traditional Chinese cuisine have unique names, which go back to animal images: 蚂蚁上树 [mǎ yǐ shàng shù] – “ants climb

---

<sup>25</sup> *Kovshova M.L.* Linguistic and cultural method in phraseology. Cultural Codes. Moscow: Publishing house “Librocom”, 2013. P. 234.

<sup>26</sup> *Krasnykh V.V.* Ibid. P. 256.

<sup>27</sup> *Toporov V.N.* Primitive ideas about the world (general view). Essays on the history of natural science knowledge in antiquity. 1982. P. 15.

<sup>28</sup> *Ganshin G.A., Ushakov I.V.* China: the economic and geographical view. Moscow: Mysl’, 2004. P. 25.

<sup>29</sup> *Reshetneva U.N.* Ethnic features of Chinese proverbs and sayings. Thesis PhD in Philology. Omsk, 2006. P. 46–47.

<sup>30</sup> *Malyavin V.V.* Chinese civilization. Moscow: AST; Astrel, 2000. P. 486.

a tree”, a Beijing dish of spicy ground beef sauce poured over deep-fried tofu skin; 猫耳朵馄饨 [māo ěr duǒ hún tún] – “Cat ears ravioli”, 驴打滚 [lú dǎ gǔn] – “The donkey rolled on the ground”, soft layered sweet roll; 贵妃鸡 [Guì fēi jī] – “Royal Chicken”, 孙悟空乱棍打死猪八戒 [Sūn wù kōng luàn gùn dǎ sǐ zhū bā jiè] – “Sun Wukong (monkey) scored to death Jubatse (pig), fried pork with bean sprouts<sup>31</sup>.

5) Traditional Chinese costumes are associated with images of animals and their symbols; birds also served as rank marks for Chinese civil officials, and images of predatory animals were signs of differences between military officials<sup>32</sup>.

Thus, the analyzed linguistic material clearly demonstrates that the transition of an image to a symbol gives it semantic depth and perspective<sup>33</sup>. Consequently, it can be argued that a symbol is an image “taken in the aspect of its sign, and that it is a sign endowed with an organic and inexhaustible multivalued character”<sup>34</sup>.

N.D. Arutyunova points out that the image serves as the development basis for the symbol and the sign<sup>35</sup>.

The linguistic material of this study shows that maximum productivity of figurative phraseological meanings is displayed by zoonyms – names of domestic animals and birds: a horse, a cow / ox, a dog, a pig, a chicken, a sheep. These images take lead as regards frequency of their use as part of PU. Obviously, in order to characterize human behavior, feelings, appearance, all objects and phenomena of the external world, people resorted to comparison with what was close to them and always with them. Through comparison with the surrounding animals “homo sapiens” may have comprehended reality and themselves.

The linguistic material used in the study clearly shows that the national specifics of phraseology most often retains the phraseological image, which serves as a convincing representation, a kind of “picture”, against which people perceive the integral generalized and figurative meaning of PU.

---

<sup>31</sup> *Daulet F.N.* Chinese worldview across culture and language. Moscow: Triumph, 2018. P. 34.

<sup>32</sup> *Reshetneva U.N.* Op. cit.

<sup>33</sup> *Bakhtin M.M.* On the methodology of humanities. Aesthetics of verbal creativity. 1986. P. 381.

<sup>34</sup> *Averintsev S.S.* Symbol. Short literary encyclopedia. Moscow: Sovetskaya encyclopedia, 1962–1978. Vol. 6: The Tip is “Soviet Russia”. P. 378.

<sup>35</sup> *Arutyunova N.D.* Languages and the Human world. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury, 1999. P. 388.

Figurative and perceptive characteristics of the language-related zoomorphic code present an associative refinement of their conceptual features. Typically, combined characteristics of these linguistic units are considered in order to identify figurative signs of PU with zoomorphic code. Considering phraseological data of the Chinese language, one can notice that PU, in which zoomorphic components act as a figurative core, characterize not only figurative, but also conceptual and axiological aspects.

## CONCLUSIONS

Linguistic and cultural analysis of linguistic verbalization of zoomorphic codes in Chinese PU showed that the value-semantic aspect of people's mentality presented a set of systematized knowledge and concepts related to the environment and the world that were viewed through the prism of their social and emotional experience. The results obtained revealed a significant number of zoometaphors inherent exclusively in the Chinese language consciousness. This is determined by the national thinking specifics of this ethnos as well as by the originally developed cultural and linguistic traditions.

Thus, it can be argued that research aimed at "deciphering" the zoomorphic culture code "inside" the language makes it possible to identify certain standards and stereotypes of linguistic consciousness and the value priorities of the Chinese people.

It seems promising to further study the zoomorphic code and ways of its verbalization in both related and genetically distant languages, in various types of discourse. In addition, the author of this research considers it very promising and relevant that the comparative study and identification of ethnocultural symbols, images, stereotypes and standards be carried out using linguistic materials of different languages with zoomorphic components. Further development of linguocultural comments is necessary to overcome not only language barriers but also the barrier of a fundamentally different mentality in the framework of linguoculturology and cognitive linguistics.

It is also important to consider the paremiological embodiment of the zoomorphic culture code and its connection with anatomical, natural, phytomorphic, somatic, anthropomorphic, and theomorphic and other cultural codes. One should also note the important practical significance of studying translation aspects related to the linguistic manifestation of the zoomorphic cultural code.

## ACKNOWLEDGEMENTS

This research was carried out within the framework of the international educational grant “Bolashak” of the President of the Republic of Kazakhstan. The author would like to her sincere gratitude to the Foundation of the First President of the Republic of Kazakhstan for comfortable working conditions and financial support.

## REFERENCES

1. Averintsev S.S. *Simvol* (Symbol). Moscow: Sovetskaya encyclopedia, 1962–1978. Vol. 6, pp. 826–831.
2. Bakhtin M.M. *K metodologii gumanitarnykh nauk. Estetika slovesnogo tvorchestva* (On the methodology of humanities. Aesthetics of verbal creativity). 1986, pp. 361–362.
3. Arutyunova N.D. *Iazyki i mir cheloveka*. (Language and the Human world) Moscow: Iazyki russkoi kul'tury, 1999.
4. Ganshin G.A., Ushakov I.V. *Kitai: ekonomiko-geograficheskii ocherk*. (China: the economic and geographical view) Moscow: Mysl', 2004.
5. Daulet F.N. *Kitaiskaia kartina mira v kul'ture i iazyke*. (Chinese worldview across culture and language) Moscow: Triumph, 2018.
6. Daulet F.N. *Kontseptual'nyi analiz kul'turnykh koodov leksiko-semanticheskoi sisteme kitaiskogo iazyka*. (Conceptual analysis of cultural codes in the lexical-semantic system of the Chinese language) Moscow: Triumph, 2019.
7. Ezaova M.Yu. *Iazykovye kul'turnye kody v leksiko-semanticheskoi pole rodstva kabardino-cherkesskogo iazyka*. (Linguistic cultural codes in the lexico-semantic field of kinship in the Kabardino-Circassian language) Diploma, 2017, No. 11, part 3, pp. 98–101.
8. Kovshova M.L. *Lingvokul'turologicheskii metod vo frazeologii: Kody kul'tury*. (Linguistic and cultural method in phraseology: Cultural Codes) Moscow: Publishing house “Librocom”, 2013.
9. Krasnykh V.V. *Etnopsikholingvistika i lingvokul'turologiia*. (Ethnopsycholinguistics and linguocultural studies). Moscow: Gnosis, 2002.
10. Malyavin V.V. *Kitaiskaia tsivilizatsiia*. (Chinese civilization) Moscow: Astrel; AST, 2000.
11. Pimenova M.V. *Kody kul'tury i problema klassifikatsii kontseptov*. (Culture Codes and Classification of Concepts) Language. Text. Discourse: scientific almanac of RALC Stavropol branch of the Stavropol, 2007. Issue. 5, pp. 79–85.
12. Reshetneva U.N. *Etnopoetika kitaiskikh poslovits i pogovorok*. (Ethnic features of Chinese proverbs and sayings) Dissert. ...kand. filol. nauk. Omsk, 2006. 202 p.
13. Stoyanova R.S. *Zoomorfnyi kod kul'tury v semantike bolgarskikh i russkikh obraznykh sravnenii*. (The zoomorphic culture code in the semantics of Bulgarian and Russian figurative comparisons). URL: [http://download.atlantis-press.com/php/download\\_paper.php?id=25879741](http://download.atlantis-press.com/php/download_paper.php?id=25879741) (Accessed on: 10/02/2018).
14. Tang Mei. The symbol of the chicken / cock in folk culture. Journal of Hebei Politechnic University (Social Science Edition) Vol. 6 No. 3 Aug. Pp. 72–74.
15. Telia V.N. *Russkaia frazeologiia. Semanticheskii, pragmaticheskii lingvokul'turologicheskii aspekty*. (Russian phraseology. Semantic and pragmatic linguocultural aspects) Moscow: Iazyki russkoi kul'tury, 1996.

16. Toporov V.N. *Pervobytnye predstavleniia o mire (obshchii vzgliad). Ocherki po istorii estestvennonauchnykh znanii v drevnosti.* (Primitive ideas about the world (general view). Essays on the history of natural science knowledge in antiquity) 1982, pp. 8–40.
17. Frumkina R.M. *Psikholingvistika* (Psycholinguistics). Moscow: Academia, 2001.
18. Yang Defeng. *Hanyu yu wenhua jiaoji* (Chinese language and cultural communication). Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2012. (In Chinese)
19. Lu Baoyuan. *Hanyu yu Zhongguo wenhua* (Chinese language and culture of China). Beijing: Huayu jiaoxue chubanshe, 2000. (In Chinese)
20. Song Zhaolin. *Renlei shenmi wenhua* (The mystery of human culture). Beijing: Tuanjie chubanshe, 2004. (In Chinese)
21. Liu Shuqin. *Tuteng shenhua yu Zhongguo chuantong rensheng* (Totem Myths and the Chinese Traditional Life). Beijing: Renmin chubanshe, 2002. (In Chinese)
22. He Jiuyin, Hu Shuangbao, Zhang Men. *Zhongguo wenhua daguan* (Anthology of Chinese Characters). Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1995. (In Chinese)
23. Zhong Jingwen. *Zhongguo liyi daquan* (Anthology of the Chinese rules of etiquette). Anhui: Kexue jishu chubanshe, 1997. (In Chinese)
24. Yu Shusheng. *Hanzi zhongde renwen zhimei.* (The beauty of human culture in Chinese characters) Beijing: Wenhui chubanshe, 2013. (In Chinese)

**Ф.Н. Даулет**

## **ЗООМОРФНЫЙ КОД КУЛЬТУРЫ В СЕМАНТИКЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА**

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

*Казахский национальный университет имени аль-Фараби  
050040, Республика Казахстан, Алматы, пр. аль-Фараби, 71*

Статья посвящена этнокультурной специфике функционирования фразеологических единиц с зооморфными компонентами, обладающих высоким коннотативным потенциалом и являющихся одним из основных источников культурно-национального наследия китайского народа. В ней представлены лингвокультурологические и семантические свойства упомянутых единиц китайского языка с зооморфными компонентами. Репрезентирована этнокультурная специфика функционирования фразеологических единиц китайского языка с зооморфными компонентами, а также описаны их лингвокультурологические свойства. Кроме того, в статье: выявлены и систематизированы фразеологические единицы с зооморфными компонентами; рассмотрены лингвокультурологические свойства последних; раскрыта роль и динамика зооморфных компонентов

в составе исследуемых единиц; охарактеризованы семантические свойства фразеологических единиц с зооморфными компонентами; рассмотрены свойства фразеологических единиц с общей семой – зооморфизмом.

*Ключевые слова:* лингвокультурология; коды культуры; семантика; зооморфизм; фразеологические единицы.

**Сведения об авторе:** *Даулет Фатимабиби Ногайкызы* – кандидат филологических наук, и.о. профессора кафедры китаеведения КазНУ им. Аль-Фараби (Республика Казахстан), докторант кафедры китайской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: Fatima-dauletova@mail.ru).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аверинцев С.С.* Символ. Т. 6 // КЛЭ. М., 1962–1978. С. 826–831.
2. *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1999.
3. *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 361–362.
4. *Ганьшин Г.А., Ушаков И.В.* Китай: экономико-географический очерк (Китай: экономико-географический взгляд). М., 2004.
5. *Даулет Ф.Н.* Китайская картина мира в культуре и языке. М., 2018.
6. *Даулет Ф.Н.* Концептуальный анализ культурных кодов лексико-семантической системе китайского языка. М., 2019.
7. *Езаова М.Ю.* Языковые культурные коды в лексико-семантическом поле родства кабардино-черкесского языка // Грамота. 2017. № 11. Ч. 3. С. 98–101.
8. *Ковшиова М.Л.* Лингвокультурологический метод во фразеологии: Коды культуры. М., 2013.
9. *Красных В.В.* Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология. М., 2002.
10. *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М., 2000.
11. *Пименова М.В.* Коды культуры и проблема классификации концептов. Язык. Текст. Дискурс: научный альманах Ставропольского отделения РАЛК. Ставрополь, 2007. Вып. 5. С. 85.
12. *Решетнёва У.Н.* Этнопоэтика китайских пословиц и поговорок: Дисс. ... канд. филол. наук. Омск, 2006. 202 с.
13. *Стойнова Р.С.* Зооморфный код культуры в семантике болгарских и русских образных сравнений. URL: [http://download.atlantis-press.com/php/download\\_paper.php?id=25879741](http://download.atlantis-press.com/php/download_paper.php?id=25879741) (10/02/2018).
14. Tang Mei. The symbol of the chicken / cock in folk culture // Journal of Hebei Politechnic University (Social Science Edition). Vol. 6 No. 3 Aug. P. 72–74.
15. *Телия В.Н.* Русская фразеология. Семантический, прагматический лингвокультурологический аспекты. М., 1996.
16. *Топоров В.Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд): Очерки по истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982. С. 8–40.
17. *Фрумкина Р.М.* Психоллингвистика. М., 2001.
18. *Ян Дэфэн.* Ханьюй юй вэньхуа цзяоци (Китайский язык и культурная коммуникация). Пекин, 2012.
19. *Лу Баюоань.* Ханьюй юй чжунго вэньхуа. Ханьжэ дуйчжаобэнь (Китайский язык и китайская культура. Сопоставление китайской и японской культуры). Пекин, 2000.

20. *Сун Чжаолин*. Жэньлэй шэньми вэньхуа (Тайная культура человечества). Пекин, 2004.
21. *Лью Шучинь*. Тутэн шэньхуа юй чжунго чюантун жэньшэн (Мифы о тотемах и традиционная жизнь китайцев). Пекин, 2002.
22. *Хэ Цзюйинь, Ху Шуанбао, Чжан Мэн*. Чжунго вэньхуа дагуань (Антология китайской культуры). Пекин, 1995.
23. *Чжун Цзинвэнь*. Чжунго лии чюаньшу (Антология китайского этикета). Аньхуэй, 1997.
24. *Юй Шуйшэн*. Ханьцзы чжундэ жэньвэнь чжимэй (Красота человеческой культуры, заключенные в китайских иероглифах). Пекин, 2013.

**О.А. Грушина**

**СТРУКТУРНО-ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ  
ОСОБЕННОСТИ МЕДИАТЕКСТА НА ЯЗЫКЕ  
СУАХИЛИ**

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

В статье рассматриваются структурные и лингвистические средства, применяемые в медиатекстах на языке суахили для реализации функций информирования и воздействия на массового адресата. В качестве материалов использованы медиатексты интернет-версии танзанийского издания Mtanzania «Танзаниец». Проведенный анализ выявил лингвомедийные средства, обусловленные как каналом передачи медиатекстов (интернет), так и целями и задачами, стоящими перед данными продуктами инфосферы. Воздействие на аудиторию прослеживается на этапе селекции информации для публикации, в дальнейшем включая приоритизацию в рамках издания, использование особых лексико-грамматических средств для достижения нейтрального деперсонифицированного стиля изложения, передачи авторской оценки или выражения в имплицитном виде негативной информации.

*Ключевые слова:* суахили; медиатекст; лингвистический анализ; грамматические средства; метафоры; заимствования; концепты.

В условиях глобализации информационного пространства, возрастания роли средств массовой информации внимание исследователей привлекает изучение дискретной единицы медийного потока – медиатекста. При переносе в сферу массмедиа текст значительно расширяет свои границы, уровень массовой коммуникации придает понятию «текст» новые оттенки, надбавки, обусловленные медийными свойствами того или иного канала СМИ<sup>1</sup>. Таким образом, в сфере массмедиа создается «новый коммуникативный продукт»,

---

*Грушина Оксана Андреевна* – аспирант кафедры африканистики ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: o.a.grushina@gmail.com).

<sup>1</sup> *Добросклонская Т.Г.* Медиатекст: теория и методы изучения // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 10. Журналистика. 2005. № 2. С. 28–34.

«текст высшей семиотической сложности»<sup>2</sup>. Каждый день в инфосфере генерируется большой объем информации, состоящей из дискретных единиц, медиатекстов, распределяющихся по тематическим доминантам – медиатопикам. В упорядоченном виде информация становится более доступной и удобной для восприятия массовым адресатом. Основная функция медиатекстов – это информирование аудитории о происходящих событиях, а также воздействие на реципиентов посредством интерпретации сообщаемого.

Медийные тексты СМИ есть «средства разъяснения и популяризации, передачи особым образом обработанной, препарированной и переданной информации особому адресату с целью воздействия на него»<sup>3</sup>.

Влияние на формирование картины мира читателей прослеживается уже на этапе отбора информации. Из огромного количества событий, происходящих в мире, лишь определенная часть освещается танзанийскими СМИ, что связано с категорией новостной ценности, присущей информации. На первоначальном этапе происходит селекция медийных потоков, а публикуемая информация является реконструкцией действительности, представленной через призму видения авторами социального мира путем использования различных языковых средств<sup>4</sup>.

Массовый адресат в Танзании неоднороден, что, безусловно, находит отражение в специфике используемых структурно-семантических и лингвомедийных средств<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Володина М.Н. Язык массовой коммуникации – особый язык социального взаимодействия // Язык средств массовой информации / Отв. ред. М.Н. Володина. М., 2008. С. 27–47.

<sup>3</sup> Кубрякова Е.С., Цурикова Л.В. Вербальная деятельность СМИ как особый вид дискурсивной деятельности // Язык средств массовой информации / Под ред. М.Н. Володиной. М., 2008. С. 183–209.

<sup>4</sup> Van Dijk T.A. Structures of News in the Press // Discourse and communication. New approaches to the analysis of mass media discourse and communication / Ed. by T.A. van Dijk. Berlin: de Gruyter, 1985. P. 69–93.

<sup>5</sup> Целевая аудитория стандартных, неспециализированных СМИ включает представителей разных социальных слоев с разными интересами, уровнем образования. Именно поэтому перед медийными структурами стоит задача в рамках одного издания охватить медиатопики, интересные широкому кругу читателей и передать информацию доступным, понятным и запоминающимся образом. Так, Mtanzania позиционирует себя как издание «затрагивающее жизнь миллионов танзанийцев разных возрастов и полов». URL: <https://mtanzania.co.tz/>

Так как автор медиатекстов отрезан от целевой аудитории, он не получает напрямую отклика от реципиентов информации, для него массовая аудитория обезличена, но, будучи самым членом данной группы, он способен использовать семиотические коды, понятные массовому адресату<sup>6</sup>.

Цель данной статьи – выявление и анализ структурных и лингвистических средств реализации функций информирования и воздействия на массового адресата медиатекстов на языке суахили. В Танзании представлено большое количество печатных изданий<sup>7</sup>. Материалами для исследования послужили медиатексты интернет-версии издания *Mtanzania* «Танзаниец» (<http://mtanzania.co.tz/>). Выбор данного СМИ обусловлен его устойчивым положением в медийном пространстве Танзании (выпускается с 1995 г., интернет-формат – с 2006 г.), доступностью издания, регулярным обновлением базы материалов, охватом наиболее актуальных медиатопиков.

В рамках издания новостные медиатексты представлены двумя основными видами: местные (*Kitaifa*) и международные новости (*Kimataifa*). Сравнительный анализ, проведенный нами, демонстрирует гораздо большее число медиатекстов, посвященных местным новостям. Так, в течение октября 2018 г. в издании *Mtanzania* было опубликовано 230 статей в разделе *Kitaifa* и лишь 66 – в разделе *Kimataifa*, при этом из 66 международных новостей 25 (т.е. около 38%) были посвящены событиям, происходящим в различных странах на африканском континенте, что подтверждает большую новостную ценность информации о событиях, происходящих в соседних странах, нежели в более далеких уголках мира.

Интернет-формат издания позволяет структурировать информацию, тем самым делая ее более удобной для восприятия аудитории. Стоит обратить внимание на поливариантность систематизации материала, представленной на сайте. Так, например, помимо деления на местные и международные новости, медиатексты могут быть соотнесены с устойчивыми медиатопиками (*Siasa* «Политика», *Biashara na Uchumi* «Бизнес и экономика», *Afya na Jamii* «Здравоохранение и социальная сфера», *Burudani* «Развлечения», *Michezo* «Спорт»).

---

<sup>6</sup> *Bell A.* Language style as audience design // *Language in Society*. Vol. 13. No. 2 (Jun., 1984). P. 145–204.

<sup>7</sup> См.: *Грушина О.А.* Влияние экстралингвистических факторов на медиатексты СМИ в Танзании // *Под небом Африки моей. История, язык, культура народов Африки* / Отв. ред.: А.С. Балезин, Н.В. Громова. 2018. Т. 8. С. 181–189.

Таким образом, интернет-формат издания позволяет упорядочить медиатексты на основании различных критериев, что упрощает поиск необходимой информации для читателей.

Оказание воздействия на аудиторию находит отражение в приоритизации медийной информации, расстановке акцентов, размещении на первой полосе тех новостей, которые представляются наиболее важными и актуальными редакторской команде. В издании Mtanzania на стартовой странице располагаются заголовки, представляющие собой гиперссылки на актуальные новости. Для привлечения внимания читателей используются визуальные приемы представления информации. Так, заголовки как композиционно-структурный элемент приоритетных статей выделены более крупным шрифтом.

Структуру исследованных медиатекстов издания Mtanzania можно представить в качестве разворачивающейся спирали с изложением в концентрированном сжатом виде в самом начале основной информации, которая постепенно на протяжении медиатекста обрастает подробностями и деталями, сохраняя на каждом витке основную идею. Такая специфическая когезия, при которой рема предыдущего этапа изложения превращается в тему последующего, адекватно воспринимается слабообразованной танзанийской аудиторией.

Интересно отметить, что на сайте издания есть ссылки, перейдя по которым адресат может разместить тот или иной медиатекст на своих страницах в социальных сетях, это является вариантом реакции читателя на новостной материал.

Использование в медиатексте тех или иных лингвистических средств обусловлено интенцией автора, форматом издания, а также медийным каналом, посредством которого происходит их распространение.

Для анализируемых новостных текстов в целом характерен нейтральный стиль изложения, что обусловлено стремлением к формированию у читателя представления об объективном информировании о происходящих событиях. Объективная тональность подчеркивается деперсонификацией, достигаемой путем использования определенных грамматических конструкций, при этом грамматический субъект может быть представлен лексемой любого класса. К числу особенностей новостного текста относятся базовые признаки на уровне морфосинтаксиса и лексико-фразеологии. Для глагольной синтагматики медиатекстов в сухили характерна ши-

рокая распространенность глагольных форм и конструкций. В частности, используются следующие глагольные формы:

а) пассив:

kongamano		li-li-andali-wa
5cl конференция		5cl-Pst-готовить-Pass
<i>конференция</i>		<i>подготовлена</i>

sheria	hiyo	ha-i-ja-tekelez-wa
9cl закон	9cl этот	Neg-9cl-Impf-реализовать-Pass
		<i>этот закон еще не реализован</i>

Waziri	a-na-taraji-wa	ku-i-tembe-lea	nchi	jirani
5cl	1cl-Pres-ожидать-	15cl-Obj 9cl-ходить-	9cl	соседний
министр	Pass	Appl	страна	
	<i>ожидается, что министр посетит соседнюю страну</i>			

б) нейтропассив (ставивная форма):

uchaguzi	m-dogo	u-na-taraji-wa	ku-fany-ika	De-semba
11cl выборы	11cl-маленький	11cl-Pres-ожидать-Pass	15cl-делать-Neut	декабрь
	<i>местные выборы, как ожидается, состоятся в декабре</i>			

в) сочетание нейтропассива и реципрока:

mtu	a-na-ye-on-ek-ana	ku-wa	makini
1cl человек	3Sg-Prs-Rel-видеть-Neut+Rec	15cl-быть	внимательный
	<i>человек, который кажется внимательным</i>		

Уход от прямого указания агенса может быть продиктован как стремлением к нейтральному стилю изложения, так и соблюдением этических и юридических норм и редакторской политикой издания.

Для достижения наибольшей достоверности изложения в медиатексте приводятся ссылки и цитаты, которые в большинстве случаев вводятся глаголом –sema «говорить», который, в свою очередь, приводится в форме нейтропассива – inasemekana или пассива – inasemwa (встречается гораздо реже). При этом нейтральность изложения информации подчеркивается использованием маркера 9-го класса с семантикой неопределенности агенса.

i-na-sem-ek- ana	a-li-kuwa	na	akaunti	ya	akiba	ya	fedha
9cl-Prs- говорить- Neut+Rec	3Sg-Pst-быть	с	9cl счет	9cl Poss	9cl запас	9cl Poss	10cl деньги

*говорят, у него был счет со сбережениями*

i-li-sem-wa	ongezeko	la	timu	li-na-chang-ia	gharama
9cl-Pst- говорить-Pass	5cl увеличение	5cl Poss	9cl команда	5cl-Prs-взимать- Appl	9cl затраты

*говорили, (что) увеличение команды приводит к росту затрат*

В медиатекстах прослеживается тенденция детального изложения информации для формирования более полного представления о происходящих событиях, что достигается на уровне морфосинтактики использованием аналитических временных конструкций с конкретизирующим видовым значением, в отличие от разговорного стиля, для которого характерно употребление «простых» глагольных форм:

1) сочетание показателей *-me-* и *-ki-* передает значение совершения (*-me-*) регулярного, повторяющегося (*-ki-*) действия:

serikali	i-me-kuwa	i-ki-tumia	fedha
9cl правительство	9cl-Prf-быть	9cl-Ptcp-использовать	10cl деньги

*правительство стало использовать финансы*

2) комбинация конфиксов *-li-* и *-ki-* подчеркивает длительность (*-ki-*) действия в прошлом (*-li-*):

wa-li-kuwa	wa-ki-ongea	lugha	ya	Kiingereza
3Pl-Pst-быть	3Pl-Ptcp-говорить	9cl язык	9cl Poss	7cl английский

*они говорили на английском языке*

3) комбинация показателей *-li-* и *-na-* передает точный характер действия в прошлом:

Waziri	a-li-kuwa	a-na-zungumz-ia	swali	hili	na	rais
5cl министр	3Sg-Pst- быть	3Sg-Prs-говорить- Appl	5cl вопрос	5cl этот	с	9cl президент

*министр обсудил этот вопрос с президентом*

Выражение авторского мнения достигается в анализируемых медиатекстах путем использования модальных средств, придающих изложению значение побуждения, долженствования:

uprotoshaji	wa	hali	ya	juu	ha-u-pas-wi	hata	ku-taj-wa
11cl кле- вета	11cl Poss	9cl сте- пень	9cl Poss	9cl верх	Neg11cl- --Pass-Neg	стоить даже	15cl- говорить -Pass

*эту клевету высшей степени не стоит даже произносить*

Vi- tendo	vya	matu- mizi	ya	nguvu	amba-vyo	wote	wa-na-pas- wa	ku-vi-pinga
8cl дей- ствия	8cl Poss	6cl ис- пользо- вание	6cl По- ss	9cl сила	Rel8cl	3Pl все	3Pl-Prs- следовать Pass	15cl- 8clObj- прегра- ждать

*насильственные действия, против которых должны все выступить*

i-me-kuwa	lazima	wa-shind-e
9cl-Prf-быть	необходимо	3Pl-побеждать- Opt

*было нужно, чтобы они обязательно выиграли*

На уровне лексики в новостных текстах встречается множество транслитерированных и транскрибированных терминов, заимствованных из английского языка: akaunti < account «счет», gesi < gas «газ», timu < team «группа, команда», leseni < licence «лицензия», kesi < case «судебное дело», kumanage < manage «управлять». Последний пример представляет собой варваризм, который получает оформление маркером 15-го класса ku- с семантикой инфинитивной формы глагола. Это свидетельствует о проявлении вербальной агрессии иноязычной лексики, обусловленной не всегда мотивированным употреблением англоязычной терминологии. Такие слова, по сути, – агнонимы. Следствием их использования является то, что жители удаленных районов оказываются дистанцированными от политической и культурной жизни в крупных городах и воспринимают ее неадекватно, предвзято<sup>8</sup>. Стоит отметить, что использова-

<sup>8</sup> См.: Хромов С. С. Русский язык и современное российское общество: регуляция и саморегуляция? // Русская словесность в контексте современных интеграционных процессов: Материалы Второй междунар. науч. конф., г. Волгоград, 24–26 апр. 2007 г.: В 2 т. Т. 1. Волгоград, 2007.

ние заимствований позволяет придать текстам некую статусность, достичь делового стиля изложения.

Редакторская политика, цензура и этика накладывают ограничение на формат изложения информации в медиатексте, вследствие чего негативная информация зачастую выражается в имплицитном виде, завуалированно. На уровне лексико-фразеологии потенциальной силой обладают все риторические фигуры и тропы. Один из тропов, широко применяемых в медиатекстах на языке суахили, – это метафоры:

Siasa	za	ku-pak-ana		matorpe
10cl политика	10cl Poss	15cl-красить-Rec		6cl грязь
<i>политика взаимного поливания грязью</i>				
wimbi	la	kashfa	za	ufisadi
5cl волна	5cl Poss	10cl скандал	10cl Poss	11cl коррупция
<i>волна скандалов, связанных с коррупцией</i>				

Помимо завуалированной передачи негативной информации, образные выражения оставляют в сознании читателя более яркий и запоминающийся отпечаток образа действительности, позволяя информации медиатекста прочнее фиксироваться в сознании. Читатели воспринимают метафоры через призму той культуры, носителями которой они являются. Метафоры передают информацию имплицитно, завуалированно, а значит, всегда остается элемент недосказанности, так как каждый из читателей воспринимает данные с долей вариативности, исходя из собственных мировоззренческих установок. В анализируемых медиатекстах наблюдается использование метафор, относящихся к определенным семантическим группам или содержащим определенные концепты. Центральную роль в определении реалий повседневной жизни играет концептуальная система.

В связи с этим «то, как мы думаем, то, что узнаем из опыта, и то, что мы делаем ежедневно, имеет самое непосредственное отношение к метафоре». Язык является важным источником информации о концептуальной системе, так как коммуникация базируется на той же системе, которая используется как в деятельности, так и в мышлении<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> См.: Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / Пер. с англ.; под ред. и с предисл. А.Н. Баранова. М., 2004. 256 с.

Встречается частое использование следующих наименований различных частей тела:

а) концепт *mkono* «рука» используется для выражения значения поддержки:

Uungaji	mkono	m-kubwa
11cl объединение	3cl рука	3cl – большой

*сильная поддержка*

б) концепт *moyo* «сердце» – для выражения значения предрасположенности к чему-либо, любви:

kwa	moyo	m-kunjufu
c	3cl сердце	3cl – приветливый

*искренне, с открытой душой*

в) концепт *jicho* «глаз» – для передачи значения бдительности, внимания:

li-we-po	jicho	zaidi	usafiri	wa	bodaboda	nchi-ni
5cl-Opt быть-Loc	5cl глаз	больше	11cl движе- ние, пере- возка	11cl Poss	10cl бо- дабодда	9cl- страна- Loc

*большее внимание должно быть уделено транспортному движению бодабодда*

wengi	ku-ya-fumb-ia	macho	masaibu	ya	watu
3Pl-многие	15cl-6cl Obj- закрывать-AppI	6cl глаза	6cl несчастье	6cl Poss	2cl люди

*многие закрывают глаза на несчастья людей*

Для оказания влияния на формирование представления аудитории об излагаемых новостях используется экспрессивно-окрашенная лексика, целью которой является вызов в человеке определенных эмоций, отношения к тому или иному событию, выражения авторской точки зрения:

Mchakato	m-refu	m-kali	na	wenye	kila	aina	miiba	ya	ku-wania
3cl про- цесс	3cl- длинный	3cl- острый	и	3cl име- ющий	каж- дый	9cl вид	4cl ко- лючки	4cl Poss	15cl- бороться

*длительный процесс острой ожесточенной конкуренции*

Использование экспрессивно-окрашенной лексики, модальных средств, образных выражений привлекает внимание читателей, способствует формированию более яркой картины мира в их сознании и передает авторскую точку зрения.

Проведенный анализ медиатекстов на языке суахили интернет-версии издания Mtanzania демонстрирует применение структурных и лингвомедийных средств, обусловленных как каналом передачи данных медиатекстов (интернет), так и целями и задачами, стоящими перед данными продуктами инфосферы. Воздействие на аудиторию прослеживается уже на этапе селекции информации для публикации, и в дальнейшем включает приоритизацию в рамках издания, использование особых лексико-грамматических средств как для достижения нейтрального деперсонифицированного стиля изложения, так и для выражения авторской оценки или передачи в имплицитном виде негативной информации, которая по причине этики и цензуры может быть выражена в СМИ лишь завуалированно.

#### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Добросклонская Т.Г.* Медиатекст: теория и методы изучения // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 10. Журналистика. 2005. № 2. С. 28–34.
2. *Володина М.Н.* Язык массовой коммуникации – особый язык социального взаимодействия // Язык средств массовой информации / Отв. ред. М.Н. Володина. М., 2008. С. 27–47.
3. *Кубрякова Е.С., Цурикова Л.В.* Вербальная деятельность СМИ как особый вид дискурсивной деятельности // Язык средств массовой информации / Под ред. М.Н. Володиной. М., 2008. С. 183–209.
4. *Van Dijk T.A.* Structures of News in the Press // Discourse and communication. New approaches to the analysis of mass media discourse and communication. Edited by T.A. van Dijk. Berlin: de Gruyter, 1985. P. 69–93. URL: <https://mtanzania.co.tz/> (дата обращения: 06.05.2019).
5. *Bell A.* Language style as audience design // Language in Society. Vol. 13. No. 2 (Jun., 1984). P. 145–204.
6. *Грушина О.А.* Влияние экстралингвистических факторов на медиатексты СМИ в Танзании // Под небом Африки моей. История, языки, культура народов Африки / Отв. ред.: А.С. Базезин. 2018. Т. 8. С. 181–189.
7. *Хромов С.С.* Русский язык и современное российское общество: регуляция и саморегуляция? // Русская словесность в контексте современных интеграционных процессов: Материалы Второй междунар. науч. конф., г. Волгоград, 24–26 апр. 2007 г.: В 2 т. Т. 1. Волгоград, 2007.
8. *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем / Пер. с англ.; под ред. и с предисл. А.Н. Баранова. М., 2004. 256 с.

**Oksana A. Grushina**

## **STRUCTURAL AND LINGUISTIC PECULIARITIES OF MEDIATEXTS IN SWAHILI**

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

The article presents the structural and linguistic tools applied in Swahili mediatexts for the realization of information and mass audience impact functions. The internet mediatexts of Mtanzania “Tanzanian” were used as the materials for the paper. The conducted analysis reveals the usage of linguistic and media tools stipulated by both the channel of transmitting mediatexts (the Internet) and purposes and objectives of these information sphere products. Audience impact can be traced at the stage of information selection for publishing including at later stages prioritization within the publication, usage of special lexical and grammatical means for achieving neutral narrative style, expressing author’s opinion and providing negative information implicitly.

*Key words:* Swahili; mediatext; linguistic analysis; grammatical tools; metaphors; borrowings; concept.

**About the author:** *Oksana A. Grushina* – Postgraduate student, Department of African studies, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: o.a.grushina@gmail.com).

### **REFERENCES**

1. Dobrosklonskaya T.G. *Mediatekst: teoriya i metody izucheniya* (Mediatext: theory and methods of study). Vestnik Moskovskogo Universiteta Ser. 10 Zhurnalistika, 2005. No. 2, ss. 28–34.
2. Volodina M.N. *Yazyk massovoi kommunikatsii – osobyi yazyk sotsial'nogo vzaimodeistviya* (Mass media language – special language of social cooperation) // *Yazyk sredstv massovoi informatsii*: Otv. red. M.N. Volodina. M.: Akademicheskii Proekt; Al'ma Mater, 2008, ss. 27–47.
3. Kubryakova E.S., Tsurikova L.V. *Verbal'naya deyatel'nost' SMI kak osobyi vid diskursivnoi deyatel'nosti* (Verbal activity of mass media as special kind of discursive activity). *Yazyk sredstv massovoi informatsii*: pod red. M.N. Volodinoi. M.: Akademicheskii Proekt; Al'ma Mater, 2008, ss. 183–209.
4. Van Dijk T.A. Structures of News in the Press. *Discourse and communication. New approaches to the analysis of mass media discourse and communication*. Edited by T.A. van Dijk. Berlin: de Gruyter, 1985, pp. 69–93. URL: <https://mtanzania.co.tz/>, access date 06.05.2019.
5. Bell A. Language style as audience design. *Language in Society*. Vol. 13, No. 2 (Jun., 1984), pp. 145–204
6. Grushina O.A. *Vliyanie ekstralingvisticheskikh faktorov na mediateksty SMI v Tanzanii* (Impact of extra-linguistic factors on mediatexts of mass media in

- Tanzania). Pod nebom Afriki moei. Istorija, yazyki, kul'tura narodov Afriki. Otv. red.: A.S. Balezin, N.V. Gromova. 2018. T. 8, ss. 181–189.
7. Khromov S.S. *Russkii yazyk i sovremennoe rossiiskoe obshchestvo: reguljatsiya i samoreguljatsiya?* (The Russian language and modern society: regulation and self-regulation?). *Russkaya slovesnost' v kontekste sovremennykh integratsionnykh protsessov: Materialy Vtoroi mezhdunar. nauch. konf., g. Volgograd, 24–26 apr. 2007 g.: v 2 t. T. 1.* Volgograd: Izd-vo VolGU, 2007.
  8. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980. 256 p.

## ПУБЛИКАЦИИ

**Д.В. Фролов, И.А. Зарипов**

### **«ПОНИМАНИЕ КОРАНА» МУСЫ БИГИЕВА. ЧАСТЬ 3<sup>1</sup>**

*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 заключительную 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 «Фихх ал-Кур’ан» (Понимание Корана). Она включает толкование первых четырех айатов суры «Корова» (*Бакара*), в котором отражена позиция М. Бигиева по проблемам истории Корана, его грамматики и лексики, различий чтений (*кура’ат*), а также его герменевтические рассуждения, представляющие собой синтез реформаторского и мистического подходов.

*Ключевые слова:* Муса Джаруллах Бигиев; «Фихх ал-Кур’ан» (Понимание Корана); сура «Корова» (*Бакара*); кораническая экзегетика (*тафсир*); кораническая герменевтика; ислам в России.

### **Сура «Корова»**

#### **§ 49.**

Сура «Корова» – самая великая сура Корана. В ней сосредоточено больше всего доказательств веры (*barāhin ad-dīn*) и установлений

---

*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).

<sup>1</sup> Настоящая статья является продолжением публикаций перевода комментария Мусы Бигиева в предыдущих номерах «Вестника», куда включено также введение к переводу, содержащее сведения о его жизни и творчестве.

закона (*ahkām*). Из-за величия заключающегося в ней знания (*fiqh*) ‘Абдаллах ибн ‘Умар<sup>2</sup> посвятил ее изучению семь лет.

Она получила свое название в связи с самым главным рассказом (*hikāya*) и самой удивительной историей (*qiṣṣa*), которая не упоминается в других сурах. В этой истории есть вещи, побуждающие исследователя и мыслителя изучать ее, чтобы с ее помощью руководствоваться (*ihtidā’*) в следующем:

1. Дух этой общины (*rūh al-umma*) заключается в индивидуальных, социальных и религиозных правилах (*adāb*).

2. Между природными явлениями существует связь и взаимодействие, которые на протяжении веков скрыты от людей, а затем вдруг открываются, и человек обращается к ним либо через благодать случая, либо через благодать действий человека, который идет опытным путем. Оживление убитого после того, как его ударили частью коровы «не старой и не телки, средней по возрасту между этим»<sup>3</sup>, «не приученной пахать землю и орошать пашню, сохраненной в целостности, нет отметины на ней»<sup>4</sup>, «желтой, светел цвет ее, радующей смотрящих»<sup>5</sup> – это пример истории, в правдивость рассказчика которого мы верим. В нем указание на то, что природные явления, когда их соединяют преднамеренно или когда они соединяются и выстраиваются в случайном порядке, порождают другие природные явления. Внешне связи явлений кажутся необычными и люди могут считать их сверхъестественными. Далее будет изложена часть этой истории<sup>6</sup>.

Достоверно передается от Ибн Мас‘уда: «Это – место (*maqām*) того, кому была ниспослана сура “Корова”»<sup>7</sup>. Названия всех сур

---

<sup>2</sup> ‘Абдаллах ибн ‘Умар (613–692) – сын ‘Умара ибн ал-Хаттаба, знаменитый передатчик хадисов. – *Здесь и далее – прим. перевод.*

<sup>3</sup> Коран, 2: 68.

<sup>4</sup> Коран, 2: 71.

<sup>5</sup> Коран, 2: 69.

<sup>6</sup> Имеется в виду в комментарии к соответствующим айатам. Однако в данной книге их нет.

<sup>7</sup> По аналогии с выражением «макам Ибрахим» – «место Ибрахима», которое подразумевает место, на котором стоял Ибрахим, можно и эти слова перевести так – «это место, на котором стоял тот, кому была ниспослана сура “Корова”». Этот перевод подкрепляется контекстами, которые приводит Бухари и Муслим. Бухари (1747): Передают от ‘Абд ар-Рахмана ибн Йазида: ‘Абдаллах [ибн Мас‘уд] бросал камни со дна вади. Я сказал ему: «Абу ‘Абд ар-Рахман, люди бросают их сверху». Он же сказал: «Клянусь Тем, кроме которого нет Бога, это место того, кому была ниспослана сура “Корова”». Бухари (1748): Передают через ‘Абд ар-Рахмана ибн Йазида от ‘Абдаллаха [Ибн Мас‘уда], да будет доволен им Аллах, что он подошел до большого столба (*ал-джамра ал-кубра*) так, что Кааба у него слева, а Мина –

устанавливаются по хадисам и преданиям (*athār*). Название суры не писалось в сводах сподвижников и в списках кодекса ‘Усмана. Имам ад-Дани<sup>8</sup> сказал: «Люди во всех стольных городах (*amsār*), начиная от последователей сподвижников (*tabi‘ūn*) и до настоящего времени, считают допустимым расстановку огласовок (*shakl*) и точек (*naqf*) в списках-первоисточниках (*ummahāt al-maṣāḥif*) и других, и не видят ничего плохого в написании заголовков (*fawātih*) сур и количества аятов в них, написании знаков пятых и десятых частей Корана в соответствующих местах»<sup>9</sup>.

## § 50.

### «Алиф. Лам. Мим»

Коран начинается двадцать девять своих сур названиями четырнадцати букв алфавита. Согласно куфийскому счету, эти буквы считаются полноценным аятом, если только среди них нет буквы «Ра», например – «Алиф. Лам. Мим. Ра»<sup>10</sup>, или если зачин не состоит из одной буквы, например – «Каф», «Сад», «Нун»<sup>11</sup>, или это не «Та. Син», с чего начинается сура «Муравьи»<sup>12</sup>. Так говорил имам Шатиби в своей книге, которую он назвал «Назимат аз-зухр» (Порядок цветения), а мы его слова кратко и четко разъяснили<sup>13</sup>.

---

справа, и бросил семь камней и сказал: «Так бросал тот, кому была ниспослана сура “Корова”»; Бухари (1749): Передают от ‘Абд ар-Рахмана ибн Йазид, что он совершал хадж с ‘Абдаллахом ибн Мас‘удом, да будет доволен им Аллах, и увидел, как тот бросал в большой столб семь камушков, стоя так, что Кааба была у него слева, а Мина – справа, а потом сказал: «Это – место того, кому была ниспослана сура “Корова”». Последнюю версию приводит также и Муслим (1296).

<sup>8</sup> Абу ‘Амр ‘Усман ибн Са‘ид ад-Дани (981–1053) – знаменитый андалусский корановед и хадисовед.

<sup>9</sup> В почерке, которым написаны ранние своды Корана, нет диакритических знаков – ни огласовок, ни точек, различающих сходные по написанию буквы. Обычно введение диакритики в арабский шрифт связывают с реформой, осуществленной при омейядском халифе ‘Абд ал-Малике (685–705). В них не было и названий сур, и суры фактически отделялись друг от друга формулой «Басмала». Заголовки сур, включающие их название, количество аятов в ней, мекканская она или мединская, были введены значительно позднее.

<sup>10</sup> Речь идет о сурах 10, 11, 12, 13, 14, 15.

<sup>11</sup> Суры 50, 38, 68.

<sup>12</sup> Три суры начинаются с однотипных буквенных зачинов. 26 – «Та. Син. Мим», 27 – «Та. Син», 28 – «Та. Син», для этих сур есть даже общее название – «Тавасим». При этом зачины сур 26 и 28 являются отдельными аятами, а 27 – нет.

<sup>13</sup> Книга Абу Мухаммада аш-Шатиби (1144–1194) «Назимат аз-зухр» посвящена коранической рифме (*fawāṣil*) и счету аятов. М. Бигиев написал к ней комментарий на арабском языке, который был издан в 1910 г. в Оренбурге.

«То, начало чего буква алфавита, – это аят.

Для Куфы, кроме того, где есть “Ра” и “Та. Син”, и того, что нечетно (*witr*)<sup>14</sup>».

Эти буквы в зачинах сур были записаны во всех сводах Корана в виде букв, а не в виде названий букв, но читаются они по названию. Когда их несколько, то пишутся слитно, за исключением зачина суры «Совет», где «Ха. Мим» написано отдельно от «Айн. Син. Каф», и поэтому по куфийскому счету эти буквы считаются как два айата.

Далее. Священный Коран говорит, отчетливо указывая на то, что в нем есть айаты неочевидные (*mutashābihāt*), толкования которых не знает никто, кроме Бога<sup>15</sup>. Эти неочевидные айаты – либо и есть только названия букв в зачинах сур, или же эти названия букв входят в число неочевидных айатов, толкования которых не знает никто, кроме Бога. Третьего варианта не существует<sup>16</sup>. На мой взгляд, первый вариант более верный и более близкий к истине, о чем будет рассказано в начале суры «Семейство ‘Имрана».

## § 51.

Группа ученых давала названиям букв в зачинах сур разные толкования, не имеющие никакого смысла ни для изучения красноречия Корана (*balāgha*) или его стиля, ни для его неподражаемости (*i’jāz*). Все эти толкования исходят от малозначительных предположений, не имеющих под собой никаких оснований. Говорят, что это – аббревиатуры (*mafātih*) Божественных имен, с которых они либо начинаются, либо на которые кончаются. Также говорят, что они взяты из слов предложения, передавая его смысл, например, как «*anā allāh a’lam*» – «Я – Бог – знаю»<sup>17</sup>. Говорят также, что это клятвы, которыми клянется Бог, или, что это буквенный счет, который обо-

---

<sup>14</sup> Имеется в виду, что состоит из одной буквы. См.: Фролов Д.В. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз?. Т. 2. Суры 88–97. М., 2013. С. 61–68, где многие толкования айата 89: 3 сходятся на том, что «нечет» – это единица, а «чет» – это два.

<sup>15</sup> Эти слова представляют парафраз слов из айата 3: 7.

<sup>16</sup> Суйути выделяет два вида неочевидного – целый ряд атрибутов Всевышнего и буквенные зачины сур. См.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 4: Учение о понимании смыслов Корана. М., 2005. С. 26–63.

<sup>17</sup> Это пример толкования первого айата суры «Корова» – «Алиф. Лам. Мим», где «алиф» – это *anā* (я), «лам» – *allāh* (Аллах), «мим» – *a’lam* (знаю). Есть и другие толкования подобного рода, см.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 4: Учение о понимании смыслов Корана. С. 49.

значал срок жизни общины и ее предел<sup>18</sup>. Все это – предположения, которые лучше не принимать во внимание и игнорировать<sup>19</sup>.

## § 52.

Мы предпочли версию о том, что названия букв в зачинах сур относятся к неочевидным айатам, и сказали, что помимо них в Коране более нет неочевидного в том значении, как это понимается богословами (*ahl al-uṣūl*). Священный Коран гласит: «**Не знает его толкования никто, кроме Бога**»<sup>20</sup>. Но если никто не знает толкования неочевидного и Говорящий это не имеет в виду сообщить нечто (*ifāda*), тогда в чем смысл дарования таких айатов в Писании, «**ниспосланном на ясном арабском языке**»<sup>21</sup>?

Возможно, смысл ниспослания в Священном Коране неочевидного, которое не предполагает разъяснения (*ibāna*), заключается в том, что Престол сущего (*'arsh al-wujūd*) и мир бытия (*'ālam al-kawn*) содержат в себе наряду с вещами, явлениями и силами, очевидными каждому, также законы и силы, которые открываются только ученым (*ahl al-'ilm*). К ним относятся столь совершенные явления, сокровенные тайны и законы, что постичь их человек сможет только со сменой эпох и по истечению веков, и то благодаря старанию (*ijtihād*) исследователя (*mujtahid*) и стремлению первооткрывателя (*muktashif*). К ним также относятся столь совершенные явления и состояния (*hal*)<sup>22</sup>, что достичь их человек не может своим усердием и талантом, но лишь через дар Могущественного Благодетеля (*al-mun'im al-'azīz*), а также вещи и тайны, путь к которым человек не может найти своим разумом, стараниями и знаниями, если только его не ведет Бог, открывая их ему. Божественная щедрость, то есть дарование всего тому, кто этого достоин и может это принять – есть не что иное, как величие Бога и Его могущество. Он оставил исключительно за Собой эти вещи, сделав единственным путем к достижению их Свою щедрость, а единственными вратами к

---

<sup>18</sup> Предание об этом см.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. С. 54–56.

<sup>19</sup> Суйути говорит, что, по мнению большинства, буквенные зачины сур относятся к тайнам, которые не знает никто, кроме Всевышнего. См.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. С. 49.

<sup>20</sup> Коран, 3: 7.

<sup>21</sup> Коран, 26: 195.

<sup>22</sup> Вероятнее всего, здесь Бигиев имеет в виду «состояние» (*hal*) в его мистическом (суфийском) понимании. См.: *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. СПб., 2004. С. 351–361.

ниспосланию их – Свое могущество. То, что ниспосылается через врата могущества, человек не может постичь ни усердием, ни разумом, ни обучением, ни разными уловками и приемами. И если бы к этому был иной путь, кроме Его щедрости, или иные врата, кроме Его могущества, то Всемогущественный не обладал бы атрибутом могущества.

Чтобы наставить человеческий разум, указав на эту недостижимую истину, Бог ниспослал в зачинах сур Корана названия букв, понять значение которых можно только через разъяснение Сказавшего их. Если Он разъяснит их, то смысл откроется легко, а если нет, то и пути к пониманию их нет. В этом – красноречивое назидание человеку и великое возвеличивание Бога.

Поэтому Он сделал неочевидными названия отдельных букв, а не осмысленные предложения. Если смысл предложения скрыт от разума, то это значит, что либо разум слаб и ограничен, либо смысл неясен и запутан. И то и другое не соответствует Божьему замыслу, Его мудрости, могуществу и величию. Это противоречит великой цели ниспослания Божественного Слова, чтобы разъяснить (*ibāna*) и принести весть (*ifāda*). Говорить словами, чей смысл не понятен слушающему, очень далеко от законов риторики и красноречия.

### § 53.

Мы упомянули, что Божье величие и Его могущество сохраняют некоторые вещи исключительно для Себя – *«У Него ключи к сокровенному, и знает их только Он»*<sup>23</sup>, и что мир бытия включает в себе тайны, скрытые за покровом величия, которые человек сможет постичь, только если Бог Сам откроет их ему – *«То, что Бог откроет людям из Своей милости – у этого нет удерживающего, а что Он удержит – у того нет посылающего после Него. Он – великий, мудрый!»*<sup>24</sup> Сейчас же мы желаем сказать больше, развивая сказанное и переходя от одной темы к ей подобным. Мы говорим, что ученые разошлись во мнениях в вопросе о том, является ли пророчество приобретенным (*muktasaba*). Философы считают, что оно может иметь отношение к приобретенному (*kisbiya*), а суфии и мутакаллимы утверждают, что оно никак не может быть приобретено (*muktasaba*). Именно последняя точка зрения – верная и правильная, потому что эманация (*fayd*) пророчества и откровения исходит только из врат могущества и человек не может достигнуть их своим трудами

---

<sup>23</sup> Коран, 6: 59.

<sup>24</sup> Коран, 35: 2.

(*ta'ammul*). Приобретенное – есть только достижение порога врат, а то, что за вратами – приобрести нельзя, и у достигнувшего их нет знания, откроются ли эти врата перед ним.

#### § 54.

В зачинах сур приводится четырнадцать букв арабского алфавита, коих всего двадцать восемь, т. е. ровно половина. Это было сделано для указания того, что тайны бытия и вещей, которые Бог сохранил исключительно для Себя по Своему величию и могуществу, не меньше, чем явлений внешнего мира бытия и тех вещей, которые дарованы людям по Его милости и щедрости (*jamāl*). Количество отдельных букв алфавита в зачинах сур Он сделал различным – от одной до пяти. Возможно, это связано с тем, что основы моделей слов в арабском языке – это одна буква, две и далее до пяти<sup>25</sup>.

Вопрос этот сложный, и о нем можно много размышлять.

#### § 55.

**«Это Писание – нет сомнения в том – руководство для благочестивых»**

Вежество речи и суть ее влияния на душу (*nafs*) слушающего предполагает, чтобы она была красноречива в словах, красива и ясна в изложении, мудра и увлекательна в призыве. Она должна внушать разуму (*ruw'*) слушающего благоговение и смирение, а его сердцу (*qalb*) – убежденность, склонность и расположение. Только так речь будет красноречивой, полезной и действенной, а сердце человека будет готово внимать, принимать и подпадать под ее воздействие. Именно поэтому Коран начинает свою самую великую суру – суру установлений своего закона (*aḥkām*) и своей доктрины, этими красноречивыми и внушительными словами: **«Это Писание – нет сомнения в том – руководство для благочестивых».**

Сомнение (*rayb*) – это недоверие (*shakk*), к которому примешаны подозрение и осуждение, когда ты воображаешь относительно какой-то вещи, что остается только твоим воображением. Языковое же значение слов *hudā* «руководство», *hidāya* «водительство» и *ihtidā'* «следование пути» одно и то же, однако в принятом в Коране словоупотреблении особо выделено *hudā* «руководство» как то, чем управляет Сам Бог, что Он дарует, что принадлежит только Ему и не есть то, что исходит от человека и восходит к нему. Например,

---

<sup>25</sup> См.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 4: Учение о понимании смыслов Корана.С. 57–58.*

«руководство (*hudā*) для благочестивых»<sup>26</sup>, «Они под руководством (*hudā*) их Господа»<sup>27</sup>, «кто последует за Моим руководством (*hudā-ya*)»<sup>28</sup> и «Поистине, руководство Божие (*hudā allāh*) и есть истинное руководство (*al-hudā*)»<sup>29</sup>. Что же касается *ihtidā'* (следование пути), то оно употребляется в отношении того, что человек предпочитает (*taḥarrā*) на основании собственного выбора между делами земными и делами мира иного. Например, «кто следует за водительством (*ihtadā*), тот пойдет по пути (*yahtadī*) для блага своей души»<sup>30</sup>.

Коран – это руководство (*hudā*) во всех вопросах религии – в познании Бога (*ma'rifat allāh*) и Его имен<sup>31</sup>, в вере в пророков, в общечеловеческих законах (*sharā'i' al-ijtimā'*) и в этике (*adab*) отношения раба Божьего со своим Господом.

Слово *ittiqā'* «боязнь» образовано по модели *ifti'āl* от слова *wiqāya*, что означает защиту (*hiḏ*) чего-либо от того, что может нанести ей ущерб и навредить. Словом же *taqwā* в учении религиозного закона (*shar'*) принято обозначать в большинстве случаев защиту души от того, что вводит в грех и причиняет боль. Иногда страх (*khawf*) может называться *taqwā*, а *taqwā* – *khawf*<sup>32</sup>. Что же касается *ittiqā'*, то оно передает следующий смысл: ты защищаешь свою душу от того, что вводит тебя в грех и причиняет тебе боль, или ты используешь нечто в качестве ограждения и защиты (*wiqāya*) между тобой и тем, что вводит тебя в грех и причиняет тебе боль<sup>33</sup>.

В связи с этим благочестивый, богобоязненный (*muttaqī*) – это тот, кто взял Бога себе в покровители (*wakīl*), который ведет (*yahdī*) его ко всему благому и хорошему, и взял Его своей защитой (*wiqāya*)

<sup>26</sup> Коран, 2: 2.

<sup>27</sup> Коран, 2: 5 и 31: 5.

<sup>28</sup> Коран, 2: 38.

<sup>29</sup> Коран, 2: 120.

<sup>30</sup> Коран, 10: 108.

<sup>31</sup> В Коране и Сунне Бог именуется целым рядом эпитетов, отражающих Его те или иные характеристики. Сам Коран называет их «прекраснейшие имена» (*al-asmā' al-ḥusnā*) – 7: 180, 17: 110, 20: 8, 59: 24. См.: Ибрагим Т.К. Религиозная философия ислама: калам: Учебное пособие. Казань, 2013. С. 66–75.

<sup>32</sup> Слово *taqwā* часто обозначает то, что переводится как «богобоязненность», а *khawf* – «страх Божий», и грань между этими понятиями очень зыбкая. Другой частотный перевод этого понятия – «благочестивость».

<sup>33</sup> Бигиев подчеркивает разницу между масдарами от двух глаголов I и VIII породы. Глагол I породы *waqā* (*wiqāya*) имеет активное значение – «защищать», а глагол VIII породы *ittaqa* (*ittiqā'*) имеет возвратное значение – «защищаться чем-либо» или «искать защиты у чего-либо».

от всего злого и греховного. И тогда Коран станет ему руководством (*hudā*) во всех вопросах мирской и будущей жизни, а также руководством (*hudā*) во всех насущных и вечных потребностях.

### § 56.

**«Которые веруют в сокровенное (или: в уединении; или: сердцем)<sup>34</sup>, совершают молитву и расходуют из того, чем Мы их наделили».**

В предыдущем аяте Господь сказал, что это Писание – руководство для благочестивых, а в этом аяте Он назвал три фундаментальных принципа, посредством которых достигается полнота руководства (*hudā*) и полнота благочестия (*ittiqā*)<sup>35</sup>: 1. Искренность убеждений (*ṣidq al-i'tiqād*) и чистота веры (*khulūṣ al-īmān*). 2. Добродетельность и прямота (*istiqāma*) в сочетании с умеренностью, справедливостью (*i'tidāl*). 3. Полнота высокой нравственности как первооснова полезных дел.

Эти три фундаментальных принципа – основания, на которых зиждется счастье человеческой жизни и порядок в цивилизованном обществе.

### § 57.

Искренность веры и чистота убеждений – это душа каждого дела. У кого нет твердой веры, у того нет и полезных дел. У человека в делах не будет решительности, твердости и смелости, если в его сердце не будет веры в то, что его убеждения истинны, и что его надежды обязательно сбудутся.

### § 58.

Предложение *yu'minūna bi-l-ghayb* на арабском языке состоит из слов, которые имеют различные значения, могущие передавать разнообразные аспекты смыслов. И если речь допускает разные аспекты смысла, то, вероятнее всего, один из них будет задан ходом повествования и каким-то из контекстов, примыкающих к данному выражению. Но может и не быть контекста, который задавал бы и определял бы какой-то аспект смысла. Если речь – это речь человека, то чаще всего говорящий имеет в виду только один из аспектов, соответствующий тому, что он хочет выразить, и слушающий разумеет

<sup>34</sup> Ниже Бигиев рассматривает три варианта понимания фразы *bi-l-ghayb*. Ср.: Саблуков, Османов, Кулиев: «в сокровенное», Крачковский: «в тайное», Шидфар: «в Невидимого».

<sup>35</sup> Руководство (*hudā*) – от Бога, а благочестие (*ittiqā*) – от человека.

только один из аспектов смысла, соответствующий тому знанию, которым он обладает. Иногда значение, которое понял слушающий, соответствует тому, которое желал выразить говорящий, и тогда цель достигнута. Но иногда они не совпадают, и тогда происходит ошибка. Это то, что чаще всего происходит в словах человека, ведь ошибаться свойственно его природе. Однако, если же речь – это слово Бога, и оно допускает два или более аспектов значения, соответствующих строю языка, и нет контекста, который указывал бы только на какой-либо один аспект, тогда неизбежно получается, что все аспекты смысла и все значения имеются в виду, ведь нельзя же предположить, что Тот, Кто сказал это, может оговориться. Знание охватывает все аспекты смысла, а невежество или незнание исключаются. Он ниспослал это Слово, зная, что рабы Его разнятся по уровню прозорливости и понимания. И если, ниспослав какие-то слова, Он не дал того, что определяло бы один из аспектов смыслов, а ведь Он возлагает на человека только то, что он может, то получается, что каждый, кто понял хоть какой-то аспект из смысла этих слов, тот попал в точку. Кто же был направлен (*hadā*) к пониманию всех аспектов, тому была дарована мудрость и предельная ясность. В этом и состоит наша вера в отношении слов Священного Корана, в этом и заключается наше учение относительно понимания мудрости способа изложения в нем.

Возможно, что предлог *bi-* в выражении *bi-l-ghayb* выражает обстоятельственное значение, и тогда эти слова айата означают, что они веруют, когда никого нет (*ghayb*), так же, как и в присутствии других, не так, как лицемеры, которые **«когда встречают тех, которые уверовали, говорят: “Мы уверовали!” А когда остаются со своими бесами, то говорят: “Воистину, мы – с вами, мы лишь издеваемся”»**<sup>36</sup>. Этому значению соответствуют слова Иосифа: **«Это для того, чтобы он узнал, что я не обманул его во время его отсутствия (*bi-l-ghayb*)»**<sup>37</sup>, в которых слово *ghayb* противопоставлено *ḥudūr* «присутствие». К этому же относятся слова Всевышнего: **«которые боятся своего Господа в уединении (*bi-l-ghayb*)»**<sup>38</sup> и **«боится Милосердного в уединении (*bi-l-ghayb*)»**<sup>39</sup>.

А возможно, что предлог *bi-* в данном аяте имеет такое же значение, как в словах *katabtu bi-l-qalam* «я написал ручкой», и тогда он передает, что они веруют своими сердцами, скрытыми от людей,

<sup>36</sup> Коран, 2: 14.

<sup>37</sup> Коран, 12: 52.

<sup>38</sup> Коран, 21: 49; 35: 18.

<sup>39</sup> Коран, 36: 18.

не так, как *«те, что говорят: “Мы уверовали!” своими устами, а сердца их не уверовали»*<sup>40</sup>.

Также возможно, что предлог *bi-* является в данном случае связкой (*sila*), переводящей значение глагола на зависящее от него слово. Тогда *ghayb* – это все, что скрыто от глаз и чувств, и чей смысл был постигнут лишь сердцем. В этом значении человек может постигнуть «сокровенное» (*ghayb*), только если его сердце окрепло, а пределы его мысли расширились, и если его сердце и разум не ограничены сферой чувств, а, напротив, разум снял покрывала восприятия (*istiqbāl*), а сердце ищет то, сквозь что прорывается ветер надежды.

На все эти смыслы указывает построение предложения в соответствии со строем языка. Все они сильны, верны и имеются в виду<sup>41</sup>.

### § 59.

В этом последнем значении «сокровенное» (*ghayb*) имеет несколько степеней:

1. То, что скрыто от глаз, и чей смысл постигается сердцем. К этому относятся доводы разума и аргументы интуиции (*wijdān*), с помощью которых человек находит путь к сокровенному. Большая часть скрытых истин, которые уже постиг и еще постигнет человек, относится именно к этому виду.

2. То, что скрыто от всех чувств, и чей смысл постигается сердцем. Человек может постичь это только через сообщение (*khabar*), а не через рассуждение (*naẓar*). К этому относятся некоторые детали основоположений в религиозных верованиях.

3. То, что скрыто от чувств и скрыто от разума. Никаких указателей к этому нет, и путь к постижению этого не проложен, Бог сохранил это исключительно для Себя. Эта степень имеет два вида. Первый из них может открыться тем из Его рабов, Кем Он доволен. К этому относятся слова Всевышнего: **«Ведающий сокровенное и не открывает Он Свое сокровенное никому, кроме тех, кем Он доволен из посланников»**<sup>42</sup>. Другой вид никто не постигнет, и он

---

<sup>40</sup> Коран, 5: 41. Все эти коранические цитаты мы переводили в соответствии с пониманием Бигиева.

<sup>41</sup> Подчеркнем еще раз, Бигиев считает, что при истолковании данного айата все три варианта понимания предлога *bi-* как предлога обстоятельственного, орудийного и объектного, т. е. переходящего на объект, возможны. В зависимости от этого, перевод данного айата на русский язык будет отличаться – в первом случае – «верую в уединении (когда никого нет)», во втором – «верую сердцем», а в третьем – «верую в сокровенное».

<sup>42</sup> Коран, 72: 26–27.

никому не откроется. К этому относятся слова Всевышнего: «У Него ключи к сокровенному, и знает их только Он»<sup>43</sup>.

### § 60.

Господь сперва упомянул искренность веры и ее чистоту, а затем совершение молитвы, что включает в себя четкое исполнение всех обязательных элементов и желательные правила (*ta' dīl al-arkān wa-l-ādāb*) молитвы, выполнение ее в положенное время и так, чтобы сердце было живо духом поклонения, тогда молитва оберегает человека от беспутства и греха<sup>44</sup>, а добродетель и прямота (*istiqāma*) в сочетании со справедливостью (*i'tidāl*) становятся его привычкой.

### § 61.

Основа и душа молитвы – это обращение того, кто создан (*makhlūq*), своим сердцем и всем своим существом к своему щедрому Создателю (*khāliq*). Об этом слова Всевышнего, велик Он и превознесен: «Разве ты не видел, что Бога восхваляют те, кто в небесах и на земле, и птицы, летящие рядами. Всякий знает свою молитву и восхваление»<sup>45</sup>.

Молитва относится к таким видам поклонения (*'ibādāt*), которые существуют в каждой общине (*umma*) и в каждом Божественном законе (*sharī'*), хотя ее формы и образ различаются в соответствии с различиями устройства общин и различиями их законов. Именно поэтому Всевышний, да возвеличится Его величие, сказал: «Воистину, молитва предписана для верующих в определенное время»<sup>46</sup>.

### § 62.

Значение слова *ṣalāt* «молитва» известно, в нем нет недосказанности и неясности (*ijmāl*)<sup>47</sup>. Она уже существовала в начале ислама. Затем ее обязательные элементы (*arkān*) и желательные правила (*adāb*) стали множиться, пока она не обрела форму, известную сегодня в исламе. В этой своей форме она была вменена в обязанность как одно из начал ислама. У нее есть два обязательных элемента (*rukn*): 1. Сердечный – это ее душа. 2. Телесный – ее форма, состоящая из стояния (*qiyām*), поясного (*rukū'*) и земного (*sujūd*) поклонов. Мо-

<sup>43</sup> Коран, 6: 59.

<sup>44</sup> Коран, 29: 45.

<sup>45</sup> Коран, 24: 41.

<sup>46</sup> Коран, 4: 103.

<sup>47</sup> Более подробно см.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 4: Учение о понимании смыслов Корана. С. 88–95.

литва – столп религии и душа ислама. Кто соблюдает ее, тот хранит свою религию, а кто утратил ее, тот теряет и все остальное.

### § 63.

Любое арабское слово, встречающееся в Коране, которое вызывает затруднение (*taklīf*), толкуется по самому простому его значению, и недосказанности (*ijmāl*) в нем нет. Затем иногда Законодатель (*shāri‘*)<sup>48</sup> может разъяснить его своим действием и словом, добавляя к его самому простому значению нечто, чего раньше не было. На первый взгляд может показаться, что в выражении есть нечто недосказанное (*mujmal*), но текст был ясен и остается ясен.

### § 64.

Господь упомянул веру и после нее молитву, которая есть выражение преданности (*ikhhlās*) Милосердному, а затем упомянул расходование средств (*infāq*), несущее благодеяние (*ihsān*) людям. Коран неоднократно объединяет эти основы и в других местах, говоря: **«Они отрывают свои бока от постелей, взывая к своему Господу со страхом и надеждой, и расходуют из того, чем Мы их наделили»**<sup>49</sup>, **«Они скажут: “Мы не были из числа молящихся, и мы не кормили бедняка... и мы считали ложью День Суда”**»<sup>50</sup>, **«они приходят на молитву только ленивыми и расходуют только по принуждению»**<sup>51</sup>. Воистину, спасение целиком зиждется на этих трех основах, и нет успеха у того, кто нарушает их.

### § 65.

Слово *infāq* «расходование» происходит от корня *n-f-q*. В языке арабов оно имеет много значений, самым верным из которых является расточение (*itlāf*) и расходование (*istihlāk*) средств. Именно оно и имеется в виду здесь. Расходовать можно путем передачи в собственность (*tamlīk*) и предоставления (*ibāḥa*) другому, а можно потреблять самому (*tanāwal*) и тратить (*ṣarf*) на собственные нужды. Расходовать можно и на какие-либо другие цели.

Расходование (*infāq*) в этом аяте включает обязательную милостыню (*zakāt*), траты (*nafaqa*) на семью и близких, а также все до-

---

<sup>48</sup> М. Бигиев имеет в виду пророка Мухаммада.

<sup>49</sup> Коран, 32: 16.

<sup>50</sup> Коран, 74: 43–44, 46. У М. Бигиева никак не отмечен пропуск аята 45: **«и мы погрязли с погрязшими»**.

<sup>51</sup> Коран, 9: 54.

бровольные пожертвования (*tabarru'āt*) и выполнение обязательств, возникающих при различных имущественных отношениях.

### § 66.

Господь употребил в тексте предлог *min* «от, из» в значении «часть целого» (*tab'īd*) потому, что израсходованное человеком – это лишь малая часть и ничтожная доля того, чем его наделил Щедрейший Творец. Воистину, Бог столько даров дает Своему рабу, что он не смог бы их сосчитать, даже если бы пожелал. **«Если вы станете считать милости Аллаха, то не сможете сосчитать их»<sup>52</sup>.**

### § 67.

Значение «часть от целого» (*tab'īd*) может передавать и другие смыслы: 1. Предшествование своих нужд и нужд членов семьи над всеми остальными имущественными обязательствами. 2. Определение размера расходов соответственно потребности. Сохранение имущества и его сбережение впрок – это великий принцип, являющийся таким же необходимым, как и принцип расходования.

### § 68.

Все возможные расходы делятся на три части: 1. Похвальные с точки зрения разума, полезные с точки зрения действия и благие с точки зрения результата. Закон требует не скупиться на эти цели. 2. Порицаемые с точки зрения разума, вредные с точки зрения действия и мерзкие с точки зрения результата. Нет сомнения в том, что расходы на эти цели запрещены законом. 3. Расходы на вещи дозволенные (*mubāhāt*) по своей сути, как, например, траты на то, что желает душа – наслаждение и комфорт. Если подобные траты имеют целью защитить вас от уже настоящего или будущего вреда или же они направлены на то, чтобы принести пользу телу и успокоить душу, то такие расходы относятся к тому, чего требует закон. Если же в них ничего этого нет и в то же время нет никакого послушания (*ma'siya*), то расходование на это является допустимым (*mubāh*).

### § 69.

Расходование, упомянутое в аяте, включает все аспекты, которые мы разъяснили. Господь упомянул его как нечто похвальное, потому что свобода человека и полнота его выбора во всех своих действиях, определяемых разумом, есть великое начало, без которого нет ни

---

<sup>52</sup> Коран, 14: 34; 16: 18.

ответственности, ни заслуги. Это великий Божий дар и огромное благословение (*baraka jasīma*).

### § 70.

**«Которые веруют в то, что ниспослано тебе, и то, что ниспослано до тебя, и в последней жизни они убеждены».**

Господь упомянул ранее, что «это Писание – руководство “*hudā*”», а в этом аяте Он напомнил, что полнота руководства Корана – это водительство его к вере в пророков всех религий. Мы разъяснили это великое водительство в § 30 этой книги.

### § 71.

Вера в «**то, что ниспослано тебе, и то, что ниспослано до тебя**» входит в общее понятие веры в сокровенное (*ghayb*) в его втором значении из числа тех, которые мы охарактеризовали в §59<sup>53</sup>. Упоминание уточняющих частных после разъяснения общего положения много раз встречается в Священном Коране<sup>54</sup>. Этот прием преследует несколько целей. Одна из них – это возвеличивание и превознесение частного путем его упоминания. К этому, например, относятся слова Всевышнего: **«Вот Мы взяли с пророков завет – с тебя, с Ноя, с Авраама, с Моисея и с Иисуса сына Марии»**<sup>55</sup>. А также Его слова: **«Поклоняйся же Мне и совершай молитву в Мое поминание!»**<sup>56</sup> Это вызвано тем, что молитва в поминание Бога – это самое важное поклонение.

Еще одна цель выделения частного заключается в том, что общее положение может быть высказано безоговорочно (*iṭlāq*), но не охватывать всего.

По этим двум причинам вера в то, что было ниспослано пророкам, упомянута после веры в сокровенное. Вера в то, что ниспослано пророкам, – самый важный вид в составе веры в сокровенное. Это – великое руководство, и то, что упомянуто отдельно и выделено особо, имеет смысл.

---

<sup>53</sup> Имеется в виду второй вид третьей возможной версии понимания слова *ghayb*, которую Бигиев характеризует так: «То, что скрыто от всех чувств, и чей смысл постигается сердцем. Человек может постичь это только через сообщение (*khavar*), а не через рассуждение (*naẓar*). К этому относятся некоторые детали основоположений в религиозных верованиях».

<sup>54</sup> Более подробно см.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 4: Учение о понимании смыслов Корана. С. 76–87.

<sup>55</sup> Коран, 33: 7.

<sup>56</sup> Коран, 20: 14.

## § 72.

Иногда Священный Коран упоминает какое-то имя отдельно, и тогда оно имеет общее значение. А когда его сочетают с другим именем, то это другое имя делает его значение более узким. Например, слова *faqīr* (бедняк) и *miskīn* (нищий). Когда они употреблены отдельно друг от друга, например, в словах Всевышнего: «... **беднякам** (*fuqarā'*), **которые удержаны на Божьем пути**»<sup>57</sup> и «... **накормить десять нищих** (*masākīn*)»<sup>58</sup>, то одно слово обозначает и то, и то другое. Когда же они сочетаются друг с другом, например, в словах Всевышнего: «**Милостыни – для бедных, нищих...**»<sup>59</sup>, то каждое из них указывает на свое значение. Возможно, что вера в «то, что ниспослано» в сочетании с «верой в сокровенное» относится к этому же разряду.

## § 73.

Ниспослание (*inzāl*) в Священном Коране может употребляться в отношении разных вещей:

1. «**Он – Тот, кто ниспослал тебе Писание**»<sup>60</sup>.
2. «**Он ниспослал с неба воду, и потекли потоки по мере их**»<sup>61</sup>.
3. «**О сыны Адама! Мы ниспослали вам одеяние, которое прикрывало бы вашу мерзость, и перья**»<sup>62</sup>.
4. «**Он сотворил вас из единой души, а потом сделал из нее ей пару и ниспослал вам восемь животных парами**»<sup>63</sup>.
5. «... и ниспослали железо, в котором могучая сила»<sup>64</sup>.

## § 74.

Бывает, что в Священном Коране о нисхождении (*nuzūl*) говорится в отношении таких вещей, о которых мы точно и очевидно знаем, что они образуются только на земле и выходят только из нее. Это, например, железо, одежда, живые существа. Слова *nuzūl* «нисхождение» и *inzāl* «ниспослание» имеют разные значения. Каждый, кто хочет расширить свое понимание Корана и желает отыскать путь к

---

<sup>57</sup> Коран, 2: 273.

<sup>58</sup> Коран, 5: 89.

<sup>59</sup> Коран, 9: 60.

<sup>60</sup> Коран, 7: 3.

<sup>61</sup> Коран, 13: 17.

<sup>62</sup> Коран, 7: 26.

<sup>63</sup> Коран, 39: 6.

<sup>64</sup> Коран, 57: 25.

решению какой-то научной проблемы через аргументацию подобного рода, должен вжиться и углубиться в нее. К числу таких проблем относится вопрос о том, что имеется в виду под нисхождением откровения (*waḥī*) или нисхождением писаний с неба Могущества пророкам и благородным посланникам, да благословит превеликий Господь и да приветствует их самих и их род. Этот вопрос имеет очень большое значение, и в его разгадке заключается великая польза, направляющая разум верующего к аспектам неподражаемости (*i' jāz*) Священного Корана. В связи с этим мы решили отложить разъяснение этого вопроса на конец «Понимания Корана» для того, чтобы учащийся, слушая наше разъяснение, получил бы знание, понимание и доказательство.

### § 75.

Убежденность (*'iqān*) – это знание о какой-либо вещи, относительно которой ранее у человека были сомнения. Никто не говорит: «Я убедился в своем существовании, и я убедился в том, что надо мной небо», потому что знание при этом не пополняется. Точно так же говорят о знании, что оно появилось (*ḥādīth*), когда до этого его не было, независимо от того, является ли это знание непосредственным (*darūrī*), независящим от воли человека, или же умозрительным (*naẓarī*), полученным через рассуждения. В связи с этим Бог, да возвеличится Его величие, не описывается как Тот, кто убедился в чем-либо. Ибо возникновение, предшествование сомнения и незнания предполагается понятием убежденности. Поскольку же человек приходит к вере в детали Последней жизни (*akhira*) только через благодать небесной вести, то о знании Последней жизни сказано – «убеждены» (*yūqīnūn*). В отношении же знания о Боге, да возвеличится Его величие, слово убежденность (*'iqān*) не употребляется, потому что знание о Нем врожденное (*fiṭrī*) для человека<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Согласно исламу, вера в Бога есть врожденное (*fiṭra*) чувство. В Коране говорится: «**Обрати свой лик к религии, исповедуя единобожие (*ḥanīf*). Таково врожденное качество (*fiṭra*), с которым Аллах сотворил (*faṭara*) людей**» (30: 30). Это же говорится и в хадисах: «**Каждый младенец рождается с врожденным чувством веры (*fiṭra*)**» (Бухари, 1385; Муслим, 2658), «**(Господь сказал): "Я сотворил всех своих рабов единобожниками (*ḥunafā'*)"**» (Муслим, 2865). См.: Ибрагим Т.К. Религиозная философия ислама: калам: Учебное пособие. Казань, 2013. С. 35–36; Он же. Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. М., 2015. С. 15–17.

## § 76.

Убежденность в Последней жизни дается от полноты водительства и совершенства благочестия. Ведь человек был сотворен Милосердным по Своему образу для вечного счастья. Но человек не достиг и не может достичь его в бренной жизни. Вечное счастье может быть только в новом творении (*nasha' akhira*). Ранее мы говорили об этом в § 12.

## § 77.

Знаатоки литературного слога говорили, что выдвигание вперед (*taqdīm*) может передавать определенные значения, к числу которых относится *ḥaṣr*<sup>66</sup> «выделение, ограничение». Согласно этому мнению, слова Господа, да возвысится Его величие: «**и в Последней жизни они убеждены**» передают смысл, что идущий правильным путем (*muhtadī*) убежден в Последней жизни, а препозиция управляемого слова (*ma'mūl*) – *bi-l-akhira* перед управляющим словом (*'āmil*) – *yūqinūn* указывает, что идущий прямым путем не убежден ни в чем другом. Однако здесь однозначно имеется в виду не это, так как отсутствие убежденности в чем-либо, помимо Последней жизни, не есть причина для похвалы.

Если препозиция здесь имеет значение выделения (*ḥaṣr*), то на этот счет могут быть высказаны два суждения: 1. Подразумевается убежденность именно в Последней жизни. Так построена речь (*manṭūq al-kalām*), и это имеется в ней в виду. 2. Подразумевается отсутствие убежденности в чем-либо ином, помимо Последней жизни. Так можно понять (*mafḥūm*), но это совершенно определено не имеется в виду, когда речь идет о восхвалении.

## § 78.

Выдвигание же вперед подлежащего «*hum*» при глаголе «*yūqinūn*» в словах Господа, да возвысится Его величие: «**в Последней жизни они убеждены**» если и является выделением (*ḥaṣr*), то это второе выделение. Оно подкрепляет первое суждение, которое установлено

---

<sup>66</sup> См.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 6: Учение о стилистике Корана (1). М., 2011. С. 64–81. В заголовок этой главы у Суйути вынесено два термина – *ḥaṣr* и *ikhtiṣāṣ*, фактически передающие одно и то же понятие риторики – «ограничение, выделение», причем далее, в самом начале главы, один из терминов определяется через второй. Бигиев использует оба этих термина иногда как абсолютные синонимы, а иногда, подчеркивая некоторую разницу в оттенках их смысла. Далее в переводе мы будем употреблять то слово, которое соответствует контексту, а в скобках давать транскрипцию арабского термина.

строением речи (*manṭiq*) и подразумевает, что тот, кто не нашел прямого пути, не убежден в Последней жизни, и не подкрепляет второе суждение, которое, как мы сказали, основано на возможном понимании (*mafḥūm*) и не передает смысл, что тот, кто не идет по прямому пути, убежден в чем-то ином. Ведь нечто подобное не может иметься в виду при восхвалении идущего по прямому пути. Строение речи не может вывести нас за рамки возможного смысла.

Именно так следует толковать утверждения знатоков литературного слога о том, что препозиция может передавать значение выделения (*ḥaṣr*).

### § 79.

Итак, на этом примере мы дали толкование утверждений знатоков литературного слога. Сейчас же мы хотим расширить наш тезис, чтобы им могли руководствоваться студенты в понимании строя Корана. Если бы мы согласились со знатоками литературного слога и приняли бы, что препозиция означала бы выделение и ограничение (*ḥaṣr wa-ikhtiṣās*), тогда, на первый взгляд, могло бы показаться, что выражение неосведомленности (*inkār*) в таких примерах, как: «Скажи: **“Разве кого-нибудь другого, помимо Бога, я буду искать Господом?”**»<sup>67</sup>, «Скажи: **“Разве кого-нибудь другого, помимо Бога, возьму я покровителем?”**»<sup>68</sup>, «Скажи: **“Скажите мне, если вас поразит Божье наказание или наступит Час, разве вы станете к кому-либо другому, помимо Бога, призывать?”**»<sup>69</sup>, «Скажи: **“Неужели вы повелеваете мне поклоняться кому-либо другому, помимо Бога, о невежды?”**»<sup>70</sup>, «Они сказали: **“Неужели за каким-то одним человеком из нас мы последуем?”**»<sup>71</sup>, обращено на то, что выделено (*ikhtiṣās*), но это не так. Потому что тогда бы все эти предложения передавали бы смысл неосведомленности (*inkār*) о том, что выделено (*ikhtiṣās*), и подразумевали бы допустимость придания Богу сотоварищей (*tashrīk*). Однако совершенно понятно, что здесь не имеется в виду неосведомленность (*inkār*) о том, что выделено, и не подразумевается придание Богу сотоварищей.

Когда выражение неосведомленности (*inkār*) включено в речь, в которой что-то выделено (*iḥtiṣās*), то высказывание может передавать смысл как неосведомленности о том, что выделено (*inkār al-ikhtiṣās*),

<sup>67</sup> Коран, 6: 164.

<sup>68</sup> Коран, 6: 14.

<sup>69</sup> Коран, 6: 40.

<sup>70</sup> Коран, 39: 64.

<sup>71</sup> Коран, 54: 24.

так и выделение неосведомленности в чем-то (*iḥtiṣāṣ al-inkār*). Смысл слов говорящего определяется в соответствии с контекстом и может выражать только одно из двух, потому что значения слов не выходят за пределы того, что имелось в виду. И те пять примеров, которые мы привели в данном разделе, выражают значение выделения неосведомленности в чем-то (*iḥtiṣāṣ al-inkār*).

Отрицание (*nafiy*) в данном случае подобно *inkār* «неосведомленности». Если ты скажешь: *anā fa'altu hādihā* «Я сделал это», то это средство выделения (*iḥtiṣāṣ*) местоимения «я». Но если тыставишь отрицание и скажешь: *mā anā fa'altu hādihā* – «Не я сделал это», то твои слова не являются отрицанием выделенного (*nafiy al-ikhtiṣāṣ*), а являются лишь ограничением отрицания (*ikhtiṣāṣ an-nafiy*), как будто ты сказал: «Не я сделал это, но это сделал другой».

### § 80.

Знарок словесности и красноречия имам 'Абд ал-Кахир<sup>72</sup>, да пребудет над ним Божье благоволение, в главе о препозиции (*taqdīm*) и постпозиции (*ta'khīr*) из книги «Дала'ил ал-и'джаз» (Доказательства неподражаемости) сказал: «Знай, что, как мы сказали, для объекта действия (*maf'ūl*) верно то же, что и для субъекта действия (*fā'il*). Я имею в виду, что препозиция (*taqdīm*) объекта действия предполагает, что говорящий считает невозможным и недопустимым, чтобы действие глагола было обращено на этот объект. Когда ты говоришь: *a zaydan tadrib* – «Зайда ли ты бьешь?», ты не допускаешь, чтобы Зайда могли ударить или чтобы он оказался в такой позиции, когда кто-то осмелится и позволит себе сделать это с ним. Именно для выражения такого смысла слово *ghayr* поставлено в препозицию в словах Всевышнего, да возвеличится Его величие: «**Скажи: “Разве кого-нибудь другого, помимо Бога (*a ghayra allāh*), возьму я покровителем?”**»<sup>73</sup> Сюда же относятся Его слова: «**Скажите мне, если вас поразит Божье наказание или наступит Час, разве вы станете к кому-либо другому, помимо Бога (*a ghayra allāh*), призывать?»**»<sup>74</sup> Заключенной в этом красоты и исключительности, а также великолепия не было бы, если бы, и это понятно, убрали препозицию и сказали бы: «Скажи: “Разве возьму я кого-ни-

---

<sup>72</sup> Имеется в виду 'Абд ал-Кахир ал-Джурджани (1009–1078) – известный арабский грамматист, создатель арабской науки о красноречии, или риторике (*'ilm al-balāgha*).

<sup>73</sup> Коран, 6: 14.

<sup>74</sup> Коран, 6: 40.

будь другого, помимо Бога, покровителем?») и «Скажи: станете ли вы призывать к кому-либо другому, помимо Бога?» Получается, что путем препозиции твои слова получают такой смысл: «Есть ли кто-либо иной, кроме Бога, чтобы его взять покровителем? Согласится ли разумный сделать подобное? Есть ли большее невежество, чем это? И есть ли большая слепота, чем эта?» Но ничего этого не остается, если сказать: «Разве возьму ли я кого-либо другого, помимо Бога, покровителям?», потому что в данном случае слова касаются только действия и ничего больше. Знай это». Конец цитаты.

### § 81.

Мы считаем, и на наш взгляд истина не выходит за рамки этого, что препозиция в речи бывает только целенаправленной – либо в соответствии с намерением говорящего, либо в зависимости от состояния слушающего. Так, если слушающий не знает о самом действии, и цель – сообщить о нем, то я говорю: *kataba zayd* – «Написал Зайд». Если же о действии известно, но он не знает того, кто его совершил, то я говорю: *zayd kataba* – «Зайд написал». Когда ты выражаешь сомнения в действии, то говоришь: «Беру ли я кого-либо другого, помимо Бога, покровителям?» А если ты выражаешь сомнения в объекте, на который направлено действие, то говоришь: «Разве кого-либо другого, помимо Бога, я беру покровителем?» Все это зависит от состояния слушающего. Если же твой товарищ знает, что Зайд оказал почет кому-то и уточняет у тебя, кому именно, то ты говоришь: *'amra akrama zayd* – «Амру оказал почет Зайд». Когда у тебя спросят о доме, свободен ли он или в нем кто-то есть, то ты скажешь: *fi ad-dār rajul* – «В доме человек», поставив слово «дом» на первое место, так как спросили именно о нем. А когда он знает, что в доме кто-то есть и уточняет у тебя, кто именно, то, если ты скажешь: *fi ad-dār zayd* – «В доме Зайд», ты будешь прав в смысле ответа, но ошибешься в порядке слов, а если скажешь: *rajul fi ad-dār* – «Человек в доме», то будешь прав в порядке слов, но ошибешься в смысле ответа. Спрашивающий не получит нужной ему информации, и ты фактически оставишь его вопрос без ответа. С точки зрения порядка слов ты должен был сказать: *zayd fi ad-dār* – «Зайд в доме».

Именно это объясняет тот факт, что имя в неопределенном состоянии (*nakira*) не передает информации в позиции начинания (*ibtidā'*), но является информативным, если оно стоит в позиции субъекта действия (*fā'il*). Слова: *qāma rajul* – «Встал человек» имеют смысл, потому что являются ответом на вопрос: «Что случилось?» Однако,

твои слова: *rajul qāma* – «Человек встал» не являются информативными, потому что спрашивающий знает о том, что кто-то встал, но не знает, кто именно, и поэтому спрашивает: «Кто встал?»

Если тебя спросят: «Что случилось?», и ты скажешь: *rajul qāma* – «Человек встал», ты будешь прав в ответе с точки зрения смысла и дашь ему информацию, которую он просил, однако с точки зрения порядка слов и построения предложения это будет ошибкой. Ведь спрашивающий хотел узнать о событии, и поэтому его нужно было выдвинуть вперед, сказав: *qāma rajul* – «Встал человек».

Иногда неопределенное состояние (*nakira*) имеет смысл при ответе на просьбу об уточнении, и тогда его можно поставить в позицию начинания (*ibtidā'*). Свидетельство этому слова стихотворения<sup>75</sup>:

Когда вечером Су'ада предстала пред монахом  
В Думе<sup>76</sup>, **торговцы (*tujar*) были у него** и паломники,  
Ослабла его вера и взволновала его любовь.  
В любви все братья, всех она утешает и волнует.

Как если бы некто спросил: «А кто был тогда у монаха в Думе?», а ответом стали слова: «Торговцы (*ahl tijāra*)<sup>77</sup> были у него и паломники». Поскольку в этом примере имя в неопределенном состоянии передает значение уточнения, то постановка *tujar* в позицию начинания допустимо.

(Конец)

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 4: Учение о понимании смыслов Корана. М., 2005.
2. *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 6: Учение о стилистике Корана (1). М., 2011.
3. *Ибрагим Т.К.* Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. М., 2015.
4. *Ибрагим Т.К.* Религиозная философия ислама: калам: Учебное пособие. Казань, 2013.
5. *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. СПб., 2004.
6. Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М., 1986.

---

<sup>75</sup> Автор – омеййадский поэт ар-Ра'и, 'Убайд ибн Хусайн (ум. 708) – современник поэтов ал-Фараздака и Джарира. Пример взят из грамматического трактата Ибн 'Акиля, представляющего собой комментарий на «Алфийю» Ибн Малика. В своем разборе Бигиев опирается на текст Ибн 'Акиля. См.: *Ибн 'Акиль*. Шарх 'ала алфийа Ибн Малик. Т. 3. Каир: Дар ат-турас, 2003. С. 113. Пример № 259.

<sup>76</sup> Дума – имеется в виду Думат ал-джандал – местечко между Мединой и Дамаском.

<sup>77</sup> Это парафраз слова *tujar*, употребленного в тексте стихотворения.

7. Коран / Пер. с араб. Г.С. Саблукова. Al-Zahraa for Arab Mass Media. 1993.
8. Коран / Пер. с араб. и коммент. Б.Я. Шидфар. М., 2012.
9. Коран / Пер. смыслов Э.Р. Кулиева. 4-е изд., испр. и доп. М., 2004.
10. Коран. Пер. с араб., комм. Османова М.-Н.О. 3-е изд., перераб., доп. СПб., 2010.
11. *Фролов Д.В.* Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 2. Суры 88–97. М., 2013.
12. *Бухари.* Сахих. Дамаск: Дар Ибн Касир, 2002. (на арабск. яз.)
13. *Джаруллах М.* Фихх ал-Кур'ан // Резван Е. Ал-Кур'ан ал-карим фи Русийа. Дубай, 2002. С. 259–299. (на арабск. яз.)
14. *Джаруллах М.* Фихх ал-Кур'ан. Пг, 1915. (на арабск. яз.)
15. *Ибн 'Акил.* Шарх 'ала алфийа Ибн Малик. Т. 3. Каир: Дар ат-турас, 2003. (на арабск. яз.)
16. *Муслим.* Сахих. Т. 2, 4. Бейрут: Дар ихйа ат-турас ал-'арабийа, б. г. (на арабск. яз.)

**Dmitry V. Frolov, Islam A. Zaripov**

### **“THE UNDERSTANDING OF THE QUR’ĀN” BY MUSA JARULLAH BIGIEV. PART 3**

*Moscow State University  
1 Leninskie gori, Moscow, 119991*

*Institute of Oriental Studies RAS  
12 Rozhdestvenka st., Moscow, 107031*

This publication includes the final 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 “Fihh al-Qur’ān” (The Understanding of the Qur’ān). It covers the commentary to the first four ayats of the sūra “the Cow” (al-Baqara), 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; “Fihh al-Qur’ān” (The Understanding of the Qur’ān); sūra “The Opening One” (al-Fātiḥa); Quranic exegesis (tafsīr); 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 of the 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. 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.)
2. 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.)
3. Ibragim T.K. *Koranicheskiy gumanizm: tolerantno-pluralisticheskie ustanovki* [The Quranic Humanism. Tolerant-Pluralistic Attitudes]. Moscow, 2015. (In Russ.)
4. Ibragim T.K. *Religioznaya filosofiya islama: kalam: uchebnoe posobie* [Religious Philosophy of Islam: Kalam: Textbook] Kazan', 2013. (In Russ.)
5. Knysh A.D. *Musul'manskiy mystitsizm: kratkay istoriya* [Islamic Mysticism: A Short History]. Saint-Petersburg, 2004. (In Russ.)
6. *Koran. Perevod i kommentarij I. Ju. Krachkovskogo*. [The Quran. Translated and with commentary by I. Ju. Krachkovskiy] Moscow, Nauka, 1986. (In Russ.)
7. *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.)
8. *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.)
9. *Koran. Perevod s arabskogo G. S. Sablukova*. [The Quran. Translated from Arabic by G. S. Sablukov] 1993. (In Russ.)
10. *Koran. Perevodsmyslov Je. R. Kulieva*. (The Quran. Translation of the meanings by Je. R. Kuliev). Moscow, UMMA Publ., 2004. (In Russ.)
11. Frolov D.V. *Kommentarij k Koranu. Tridcatyj dzhuz'. T. 2. Sury 88–97*. [The commentary to the Quran. Thirtieth juz'. Volume 2. Surah 88–97]. Moscow, Vostochnaja kniga Publ., 2013. (In Russ.)
12. Bukhari. *Sahih*. Damascus: Dar Ibn Kathir, 2002. (In Arab.)
13. Jarullah M. *Fiqh al-Qur'an* [The Understanding of the Qur'an]. Petrograd, Tipografiya M-A. Maksutova Publ., 1915. (In Arab.)
14. 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.)
15. Ibn 'Akil. *Sharh 'ala alfiya Ibn Malik* [Commentary on "Alfiya" of Ibn Malik]. Vol. 3. Cairo, 2003. (In Arab.)
16. Muslim. *Sahih*. Vol. 1. Beirut: Dar ihya at-turath al-'arabiya. (In Arab.)

**Н.А. Строганова**

**«ПИСЬМО ЯН ДЭЦЗУ» – ЭПИСТОЛЯРНОЕ ЭССЕ  
ЦАО ЧЖИ (192–232) О ЛИТЕРАТУРЕ<sup>1</sup>**

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

Статья посвящена рассмотрению «Письма Ян Дэцзу» Цао Чжи (III в.) – крупного прозаического послания, созданного в Китае на рубеже Древности и Средних веков (в период *Цзяньань*), которое, будучи переведенным и прокомментированным И.С. Лисевичем, еще не становилось предметом специального, аналитического изучения в отечественной синологии. Произведение прежде всего отражает размышления автора об изящной словесности, но в то же время отличается необычайным тематическим разнообразием: в нем затрагивается множество вопросов, проблем и явлений, интересующих Цао Чжи как литератора, как государственного деятеля и как частного лица. «Письмо Ян Дэцзу», подобно многим другим прозаическим посланиям той эпохи, представляет собой информативный и фактографический текст, проникнутый художественно-эстетическим началом. Как и многие другие «литературные» послания, «Письмо Ян Дэцзу» не в последнюю очередь оказывается подчиненным цели убеждения, которая достигается риторико-эмоциональными и логико-рациональными средствами, не лишенными психологической составляющей. При этом нельзя не отметить, что это произведение наряду с другими художественными эпистолами того времени являет собой документ эпохи, не только передающий ее неповторимый литературно-художественный аромат, но и содержащий ценнейшую информацию исторического характера, позволяющую делать выводы о культурной, социально-политической, обиходно-бытовой, а также о скрытых, потаенных сторонах жизни людей той эпохи.

*Ключевые слова:* китайская литература; литература *Цзяньань*; прозаическое послание; риторика; мотив.

«Письмо Ян Дэцзу» (Юй Ян Дэцзу шу)<sup>2</sup> – одно из ранних произведений эпистолярного жанра в китайской литературе. Оно было на-

*Строганова Нина Андреевна* – аспирант кафедры китайской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: nina.stroganova@mail.ru).

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках НИР ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова по теме «Литературы стран Азии и Африки: история и современность».

<sup>2</sup> См. перевод этого письма, выполненный Н.А. Строгановой, в конце статьи.

писано около 217 г., в период правления *Цзяньань* (196–220), который характеризовался высочайшим подъемом изящной словесности и знаменовал вступление китайской литературы в полосу Средневековья. Автор послания – Цао Чжи (годы жизни: 192–232), видный поэт, государственный деятель и полководец, оказавший влияние на творчество представителей двух поэтических групп – группы *Семи цзяньаньских мужей* и *Ечэнской группы*. Адресат письма – его друг Ян Дэцзу (годы жизни: 175–219), известный литератор и высокопоставленный сановник.

«Письмо Ян Дэцзу» прежде переводилось на русский язык советским китаеведом И.С. Лисевичем; оно было озаглавлено как «Послание к Ян Дэцзу» и было опубликовано в коллективном востоковедном труде «Восточная поэтика»<sup>3</sup>. Однако, как и многие другие памятники древней и раннесредневековой китайской эпистолографии, это произведение еще ни разу не становилось предметом детального аналитического рассмотрения в отечественной синологии.

В соответствии с проведенным анализом нами был сделан собственный перевод<sup>4</sup>.

Главными источниками нашего исследования стал текст послания на древнекитайском языке, сопровождаемый комментариями, а также сохранившиеся сведения о жизни поэта<sup>5</sup>. При рассмотрении послания также была использована соответствующая общая теоретико-методологическая и специализированная синологическая литература (сборник статей по античной эпистолографии; работы Аристотеля, Цицерона; М.Л. Гаспарова, Г.Г. Хазагерова; И.И. Семеновко, А. Рихтер)<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Лисевич И.С. Китай // Восточная поэтика / Сост. П.А. Гринцер. М., 1996. С. 55–60.

<sup>4</sup> В процессе работы с текстом нами было принято решение подготовить и предложить свой собственный, максимально близкий к оригинальному тексту перевод на русский язык с подробными комментариями. Отдавая должное переводу И.С. Лисевича, нельзя не отметить, что он был выполнен с купюрами. Что же касается комментариев И.С. Лисевича, сопровождающих перевод, то они были нам весьма полезны.

<sup>5</sup> Цао Чжи. Юй Ян Дэцзу шу (Письмо Ян Дэцзу) // Вэньсюань (Литературный сборник) / Сост. Сяо Тун (501–531 гг.), коммент. Ли Шаня (630–689 гг.). Т. 2, цз. 42. Шанхай, 1959. С. 927–929.

<sup>6</sup> См. список литературы.

«Письмо Ян Дэцзу», будучи созданным в условиях фактической переписки частных лиц, отнюдь не является средством бытовой коммуникации – оно представляет собой литературное произведение, облеченное в эпистолярную форму. Здесь Цао Чжи не только заверяет Ян Дэцзу в своих дружеских чувствах (I – 2)<sup>7</sup>, не только сообщает ему время будущей встречи (III – 15), что отвечает куртуазным правилам той эпохи и соответствует утилитарному назначению письма как средства коммуникации, но и выражает свою жизненную позицию (II – 12, 13), излагает свои литературные взгляды (II – 5–11). Именно в «Письме Ян Дэцзу» Цао Чжи, один из ярчайших представителей *цзяньаньской* литературы, рассуждает о многих категориях, вошедших впоследствии в понятийный аппарат традиционной теории литературы.

Перед нами – публицистическое послание, эссеистическое письмо, выстроенное по четкой логико-риторической структуре. Его эпистолярная форма служит чисто художественным целям, а отнюдь не практическим: письмо фактически лишено коммуникативной функции, зато сполна наделено функцией информативной. В этом отношении «Письмо Ян Дэцзу» обнаруживает сходство с античными – как греческими, так и римскими – посланиями: письма Исократы, Платона, Аристотеля благодаря публицистическому и дидактическому началу из обиходной переписки превращаются в произведения художественной прозы<sup>8</sup>, а письма Саллюстия к Цезарю в силу своей злободневной направленности становятся примером эпистолярной публицистики<sup>9</sup>. Нечто подобное мы наблюдаем и у Цао Чжи: указывая на недостатки современных ему литераторов (II – 4,5,6,8), проводя параллели с прецедентами из прошлого (II – 5,7,9), излагая свои литературные взгляды, он по сути манифестирует и свое творческое кредо (II – 8,10,11), и свою общественно-политическую позицию (II – 12), и свои моральные принципы (II – 13). Таким образом, эстетические категории мыслятся Цао Чжи в тесной связи с экзистенциальными (государство, его общественно-политическая жизнь воспринимаются им как микрокосм, как уменьшенная модель миропорядка) и с этическими. Цао Чжи размышляет над актуальными

<sup>7</sup> См. перевод письма в конце статьи.

<sup>8</sup> *Миллер Т.А.* Античные теории эпистолярного стиля // *Античная эпистолография* / Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек. М., 1967. С. 5.

<sup>9</sup> Там же. С. 15.

ми проблемами окружающей его действительности в форме «литературного» письма – перед нами образец эпистолярной публицистики; другое дело, что для него настоящее не отделимо от прошлого и от будущего, поэтому диахронические рассуждения о явлениях своей эпохи приобретают у Цао Чжи синхронический характер философских размышлений о принципах, целях и смыслах человеческого существования. Очевидно, что те тенденции, которыми отмечена древнегреческая и древнеримская эпистолография периода поздней Античности, просматриваются и в «Письме Ян Дэцзу»: «...письмо начинает жить самостоятельно, независимо от реального повода написания его автором и получения адресатом»<sup>10</sup>.

Как отмечает А. Рихтер в своей книге «Письма и эпистолярная культура в раннесредневековом Китае»<sup>11</sup>, письма, написанные в ту эпоху, как правило, состоят из трех частей – вступительной, основной и заключительной. Действительно, при рассмотрении композиции «Письма Ян Дэцзу» на макроуровне становится очевидной ее трехчастная структура<sup>12</sup> – в ней легко вычленяются три вышеупомянутых функциональных элемента; анализ же композиции на микроуровне позволяет в ней выделить шестнадцать вполне самостоятельных частей<sup>13</sup> – уже собственно литературных, художественных (и поэтому внеутилитарных, внефункциональных) элементов. Каждая из частей выдвигает определенные тему, тезис, проблему, идею<sup>14</sup>, группирующиеся вокруг ряда мотивов<sup>15</sup>. Кроме того, почти в каждой части Цао Чжи разворачивает стратегию убеждения, для чего вводит тезисы с контртезисами (II – 10: аргументация здесь строится за счет противопоставления тезиса и контртезиса, а на основании противоречия, вскрытого путем контрастного соположения, делается вывод – «невозможно [во всем] быть одинаковыми»), а также

---

<sup>10</sup> Там же. С. 16.

<sup>11</sup> Richter A. *Letters & Epistolary Culture in Early Medieval China*. Seattle, 2013. P. 75.

<sup>12</sup> Три части, составляющие макроуровень, помечены в переводе латинскими цифрами.

<sup>13</sup> Шестнадцать частей, составляющие микроуровень, помечены в переводе римскими цифрами.

<sup>14</sup> Хотелось бы пояснить, что здесь мы оперируем не только общей литературоведческой, но и риторической терминологией.

<sup>15</sup> А понятие «мотив» мы заимствуем из общелитературоведческого понятийного аппарата; при этом на мотивы могут быть разобраны самые разные типы художественных прозаических текстов, в том числе и сочинения риторического характера.

примеры с антипримерами, аргументы с контраргументами (II – 5): мотивы соотношения работоспособности и одаренности, подражания образцам, мотивы осмеяния графомана, высокомерия бездарности, сгруппированные вокруг личности Чэнь Линя / Кунчжана, формируют антипример, иными словами – контраргумент, призванный «от противного» доказать правоту взглядов автора, которые далее подкрепляются уже примером – собственно аргументом, а за счет создаваемого контраста антипример vs. пример, контраргумент vs. аргумент вывод напрашивается сам собой – подобный прием будет использоваться Цао Чжи на протяжении всего письма). Однако, поскольку речь в письме преимущественно повествовательная, мельчайшей единицей смысла в нем является именно мотив.

Среди ключевых мотивов «Письма Ян Дэцзу» выделяются следующие: мотив незаурядного таланта, творческой свободы, губительности отсутствия свободы для созидающей личности (II – 4); мотив соотношения работоспособности и одаренности (Цао Чжи оставляет приоритет за вторым), мотив подражания образцам (причем такого подражания, которое создает смехотворный эффект в случае отсутствия у поэта таланта), а также мотив графомании [«как он ни пытается нарисовать тигра, все равно получается собака»] (II – 5); мотив высокомерия бездарности, компенсирующей отсутствие таланта надменным и спесивым поведением (II – 5); мотив истинного ценителя, подлинного знатока, объективный и беспристрастный подход которого оказывается принципиально важным (II – 5); мотив презрительного отношения к лести, которое характеризует поистине одаренную личность (II – 5); мотив высокой ответственности литератора перед потомками, перед лицом истории, а также мотив страха бесчестия [«... я попросту боюсь стать посмешищем для потомков»] (II – 5); мотив литературной критики, ее неизменно благотворного воздействия (II – 5,6); мотив важности самокритики, также здесь содержится мысль о том, что способность к выявлению подлинно положительных и отрицательных сторон в произведении прямо пропорциональна собственному таланту (II – 6); мотив соавторства, внесения изменений в произведение сторонними лицами (II – 6,7); мотив литературных образцов, эталонных произведений, оставшихся в далеком прошлом (II – 7); мотив трудностей в реализации творческого потенциала (II – 9); мотив вкуса (как мы видим,

понятие эстетического вкуса возникло задолго до того, как оно было сформулировано И. Кантом в XVIII в.<sup>16</sup>) (II – 10); мотив размышлений над жанрами, жанровой иерархией (II – 11). Все эти мотивы подводят нас к главной теме – теме литературного творчества, литературного произведения, литературного наследия (квинтэссенция: II – 13). При этом проблема произведения сводится к риторическому вопросу: «...смогу ли кистью и тушью снискать славы, [смогу ли своими] *цы* и *фу* [лирическими стихами и ритмической прозой] прослыть *цзюньцзы?*» (II – 12). А его тезис – «...по-прежнему надеюсь объединить усилия [во славу] государства, оказать милости народу, свершить великие дела, увековечить заслуги в металле и камне...» (II – 12). Здесь же выкристаллизовывается ключевой для всего послания мотив – мотив высоких устремлений, которые мыслятся Цао Чжи исключительно в контексте служения государству и народу, что, несомненно, отражает конфуцианский идеал жизни (II – 12). Служение оказывается для него возможным лишь только на двух поприщах – государственном и литературном, при этом предпочтение он отдал бы первому (II – 13). Кстати, из всех литературных жанров он выделяет именно историческую хронику – как раз потому, что в ней две сферы, государственная и литературная, тесно соприкасаются друг с другом (II – 11,12,13).

Итак, перед нами – эссе, написанное в форме письма, но никак не «беседа отсутствующего с отсутствующим»<sup>17</sup> в письменной форме («беседа отсутствующего с отсутствующим» – определение, данное письму в византийской эпистолярной традиции). В этом эссе перед читателем в полной мере раскрываются остроумие автора, его характер, личность, образ мыслей, мировоззрение, совокупность взглядов на самые разные явления действительности, в том числе, разумеется, и на литературу. А идея, цель «Письма Ян Дэцзу», эссеистического послания, синтезируя в себе рациональную (убеждение посредством логических средств), эмоциональную (воздействие на чувства собеседника) и функциональную (коммуникативность) жанровые составляющие, предельно всеохватна и универсальна.

---

<sup>16</sup> Кант И. Критика способности суждения. Т. 5 // Собрание сочинений в восьми томах / Под общ. редакцией А.В. Гулыги. М., 1994. С. 40.

<sup>17</sup> Миллер Т.А. Античные теории эпистолярного стиля // Античная эпистолография / Отв. редактор М.Е. Грабарь-Пассек. М., 1967. С. 23.

## Подстрочный перевод «Письма Ян Дэцзу» Цао Чжи:

### I. <sup>18</sup>

(1) Чжи говорит:

(2) Много дней не виделись [мы с Вами], [тем временем] [я] думал без устали о Вас, мечтал быть [рядом] с Вами.

(3) Слуга Ваш с детства был склонен к сочинительству – [пристрастию сему я верен] и поныне, как [мне уж] двадцать пятый год минул; и вот сейчас могу [я] порассуждать немного о литераторах теперешней поры.

### II.

(4) Когда-то Чжунсюань<sup>19</sup> не знал себе равных [в местности] к югу от [реки] Хань<sup>20</sup>, Кунчжан<sup>21</sup> парил, подобно орлу, над землями к северу от [реки] Хэ<sup>22</sup>, Вэйчжан<sup>23</sup> в Цинту<sup>24</sup> снискал известность, Гунгань<sup>25</sup> в Приморье славу приобрел, Дэлянь<sup>26</sup> в великом [царстве] Вэй удостоился почета, [а] перед Вами благоговели в Шанцзине<sup>27</sup>. В то время многие [из них] убеждали, что завладели жемчужиной божественного змея<sup>28</sup>, каждый [из них] уверял, что заполучил яшму с горы Цзиншань<sup>29</sup>.

---

<sup>18</sup> Сразу необходимо оговорить, что деления на абзацы не было в оригинальном тексте. Оно сделано нами в процессе перевода для упрощения восприятия, однако с обязательным учетом семантико-структурных связей в тексте.

<sup>19</sup> Чжунсюань – *цзы* (второе имя) Ван Цаня, одного из «Семи *цзяньаньских* мужей».

<sup>20</sup> Хань – река Ханьшуй.

<sup>21</sup> Кунчжан – *цзы* Чэнь Линя, одного из «Семи *цзяньаньских* мужей».

<sup>22</sup> Хэ – река Хуанхэ.

<sup>23</sup> Вэйчжан – *цзы* Сюй Ганя, одного из «Семи *цзяньаньских* мужей».

<sup>24</sup> Цинту (дословно ‘Синие земли’) – округ Цинчжоу (территория нынешней провинции Шаньдун).

<sup>25</sup> Гунгань – *цзы* Лю Чжэня, одного из «Семи *цзяньаньских* мужей».

<sup>26</sup> Дэлянь – *цзы* Ин Яна, одного из «Семи *цзяньаньских* мужей».

<sup>27</sup> Шанцзин – столичная область, столица, располагавшаяся в то время в Лояне.

<sup>28</sup> Жемчужина божественного змея – метафора бесценного сокровища. Зд. – символ необычайной одаренности.

<sup>29</sup> Яшма с горы Цзиншань – метафора редчайшей драгоценности. Зд. – символ необычайной одаренности.

Потому-то наш государь<sup>30</sup> и расставил свои небесные сети<sup>31</sup> – опутать их, растянул свои восемь нитей<sup>32</sup> – связать их, и теперь [он] собрал [их всех] в своем царстве<sup>33</sup>. Однако мужи эти так и не сумели вновь подняться ввысь, не смогли вновь оторваться от земли, [и] не пустились [они] [в дальние странствия] за тысячи *ли*.

(5) Возьмем, [к примеру], талант Кунчжана. [Кунчжан] отдыха не ведает, [создавая] *цы* и *фу*<sup>34</sup>, да еще то и дело уподобляет себя Сыма Чанцину<sup>35</sup>, [а между тем], как он ни пытается нарисовать тигра, все равно получается собака; [в одном из] прошлых писем [я] высмеял его, [а он], напротив, чванливо утверждал, будто [в нем] я выразил [всё] восхищение его твореньем. Чжун Ци<sup>36</sup> не утрачивал слуха [до конца своих дней], чем он и ныне вызывает к себе уважение; так и мне не пристало наобум расточать похвалы – [я попросту] боюсь стать посмешищем для потомков.

(6) Произведения литераторов нынешнего века не безупречны; Ваш слуга неизменно с благодарностью внимал замечаниям – [коли] нашлись недостатки, [их] следует немедленно исправить. В свое время Дин Цзинли<sup>37</sup> имел обыкновение сочинять [всякие]

---

<sup>30</sup> Наш государь – Цао Цао.

<sup>31</sup> Небесные сети – метафора кары, возмездия или закона, правосудия.

<sup>32</sup> Восемь нитей – метафора Поднебесной, точнее – ее границ.

<sup>33</sup> В своем царстве – в царстве Вэй.

<sup>34</sup> *Цы* и *фу* – литературные жанры, условно обозначающие лирические стихи и ритмическую прозу соответственно; иногда сочетание этих двух иероглифов также приобретает метонимическое значение поэзии вообще.

<sup>35</sup> Сыма Чанцин (179–117 гг. до н.э.) – Сыма Сянжу – видный государственный деятель и поэт эпохи Хань, вошедший в историю китайской литературы как наиболее выдающийся одописец всех времен; «ода» по-китайски – *фу*, именно над упражнениями в этой поэтической форме и потешается Цао Чжи, говоря о Кунчжане – Чэнь Лине.

<sup>36</sup> Чжун Ци – Чжун Цзыци – полупоупендарный дровосек, который мог по мелодии *гуциня* (*гуцинь* – щипковый инструмент) прочувствовать настроение Бо Я (387–299 гг. до н.э.) – знаменитого музыканта эпохи Чуньцю (722–479 гг. до н.э.).

<sup>37</sup> Дин Цзинли – он же Дин И – был младшим братом другого Дин И (по-китайски имена двух братьев записываются разными иероглифами и произносятся разными тонами), близкого друга Цао Чжи. При восшествии на престол Цао Пи оба брата, будучи сторонниками Цао Чжи, были отстранены от двора и казнены.

безделки, [и как-то раз он] попросил меня придать им [художественный] лоск, [однако] я посчитал, что не превосхожу его талантом, [и потому] отказал ему. Цзинли спросил (меня): «Почему Вы терзаетесь сомнениями? Какие бы достоинства или недостатки [Вы ни нашли в моем] сочинении, я [все равно] буду доволен. Кто же из потомков определит, что текст мой [изначально] был плох?» Я, бывало, восхищался этими речами, отдавая должное остроумию [Цзинли].

(7) Когда-то сочинения почтенного Ни<sup>38</sup> распространялись столь же свободно, [как и сочинения других], [однако] при составлении *Чуньцю*<sup>39</sup> даже [его] ученики Ю и Ся<sup>40</sup> и слова [от себя] не могли добавить. [И посему], кроме *Чуньцю*, не видал я сочинения, которое назвал бы совершенным.

(8) Только с лицом, [как у] Нань Вэй<sup>41</sup>, можно спорить о ее красоте, только с клинком, [как у] Драконова Омута<sup>42</sup>, можно рассуждать о [его] разящей [силе]; Лю Цзисюй<sup>43</sup> по [своему] таланту не превосходит [иных] литераторов, а при этом [он] горазд [их] критиковать, [а также] выискивать в [их сочинениях] достоинства и недостатки.

---

<sup>38</sup> Почтенный Ни – Конфуций; свое имя [Чжун-] Ни он получил в честь духа горы Нишань, которому его мать молилась о ниспослании ей ребенка.

<sup>39</sup> Чуньцю («Весны и осени») – летопись, создание которой, по легенде, приписывается Конфуцию.

<sup>40</sup> Ю и Ся – Цзыю и Цзыся соответственно – ученики Конфуция.

<sup>41</sup> Под Нань Вэй (дословно ‘Гроза юга’) имеется в виду Нань Чживэй – знаменитая красавица эпохи *Чуньцю*, пленившая своей красотой цзиньского князя VII в. до н.э. Вэнь-гуна, о чем содержатся сведения в книге «Планы сражающихся царств» (*Чжаньго цэ*), составленной Лю Сяном в I в. до н.э. Ко времени жизни Цао Чжи и *изяньаньских* мужей имя Нань Чживэй уже стало нарицательным.

<sup>42</sup> «Драконов омут» – название древнего меча, принадлежавшего легендарному водяному дракону и обладавшего необыкновенными свойствами.

<sup>43</sup> О Лю Цзисюе – Лю Сю, сыне Лю Бяо, – известно мало. И.С. Лисевич, ссылаясь на «Описание творений изящной словесности», приписываемое Чжи Юю, указывает (Китай // Восточная поэтика / Сост. П.А. Гринцер. М., 1996. С. 58), что Лю Цзисюй «дослужился до должности губернатора (*тайшоу*) и создал в разных жанрах шесть поэтических произведений».

(9) Некогда в Цзыся<sup>44</sup> Тянь Ба<sup>45</sup> ругал Пятерых императоров<sup>46</sup>, бранил Трех царей<sup>47</sup>, хулил Пятерых гегемонов<sup>48</sup> [и] в одночасье убедил [в своей правоте] тысячу людей, однако стоило высказаться Лу Ляню<sup>49</sup>, как [Тянь Ба был вынужден] навсегда замолчать. В красноречии Лю Шэну<sup>50</sup> не тягаться с Тянь Ши<sup>51</sup>, да и подобных Чжунляню<sup>52</sup> найти [в наши дни] нетрудно; но как же им проявить себя?

(10) У каждого есть [свои] пристрастия; аромат орхидеи, ангелики, ириса приятен для [большинства] людей, однако на берегу морском найдутся те, кто за смердящим<sup>53</sup> по пятам пойдет; мелодии *сяньчи* и *люцзина*<sup>54</sup> всем доставляют радость, и тем не

---

<sup>44</sup> О Цзыся И.С. Лисевич пишет следующее (там же, с. 55–60): «Бог полей (Хоу Ци) входил в число главных божеств древнекитайского пантеона. Ему были посвящены одни из ворот столицы царства Ци. Возле них встречались и спорили философы и ораторы, подобно тому как они делали это в Греции в садах Академии. В этом смысле в нашей китайистике иногда говорят об “академии Цзися”. Здесь были представлены многочисленные сторонники самых разных школ».

<sup>45</sup> Тянь Ба – известный оратор эпохи *Чжаньго* (эпохи Сражающихся царств), живший в царстве Ци.

<sup>46</sup> Пять императоров / У-ди – Желтый император (ок. 2550–2450 гг. до н.э.), Чжуань Сюй (ок. 2450–2372 гг. до н.э.), Ди Ку (ок. 2372–2297 гг. до н.э.), Яо (ок. 2297–2179 гг. до н.э.), Шунь (ок. 2179–2140 гг. до н.э.). Пять императоров – мифические правители древности, а также культурные герои – мыслились традицией как образцы мудрости и добродетели.

<sup>47</sup> Три царя / Три вана / Правители трех первых династий почитаются как основатели трех первых династий – это Юй династии Ся, Тан династии Шан, Вэньван и У-ван династии Чжоу.

<sup>48</sup> Пять гегемонов – пять князей-узурпаторов эпохи *Чуньцю*, одним из которых был упомянутый выше цзиньский Вэнь-гун.

<sup>49</sup> Лу Лянь – Лу Чжунлянь – ученый муж периода *Чжаньго*, который был родом из царства Ци.

<sup>50</sup> Лю Шэн – Лю Цзисюй / Лю Сю.

<sup>51</sup> Тянь Ши – Тянь Ба.

<sup>52</sup> Чжунлянь – Лу Чжунлянь.

<sup>53</sup> Упоминание о «смердящем» отсылает нас к притче, которая, как отмечает И.С. Лисевич (там же), «приводится в компилятивном собрании “Вёсны и осени Люя” (*Люйши чуньцю*): “Среди людей был [один] сильно смердящий. Его родственники, братья, жены, наложницы и знакомые не имели сил жить с ним вместе. Сам он, горюя, поселился у моря. Там среди людей нашлись такие, кто получал удовольствие от его смрада. Днем и ночью следовали [они за ним] и не уходили”».

<sup>54</sup> Мелодии *сяньчи* и *люцзина* – мелодии, сочиненные (по крайней мере, приписываемые им традицией) Желтым императором и Чжуань-сюем соответственно, – обе считались непревзойденными шедеврами.

менее Мо Ди<sup>55</sup> [их] не признавал; так можно ли [во всем] быть одинаковыми?

(11) Теперь [я] вспоминаю свои детские и отроческие годы, [когда писал] одни лишь *цы* и *фу*; [а ведь и среди] рассказней на улицах и в переулках<sup>56</sup> достойные найдутся непременно, [а ведь и в] звуках, [рождаемых] ударами оглобли, есть то, что их роднит и с *фэн*, и с *я*<sup>57</sup>, – [так] и мнением простолюдина не стоит пренебрегать. [Однако] *цы* и *фу* наделены [лишь] малым *дао* – [им] не под силу ни прославить великую справедливость, ни вразумить потомков. Как-то Ян Цзыюнь<sup>58</sup> – чиновник *чжицзи* при предшествующей династии – сказал, что зрелый муж [*цы* и *фу*] не сочиняет.

(12) Я же, пусть и обделён добродетелями, [пусть и] ношу [лишь] титул удельного *хоу*, [но] по-прежнему надеюсь объединить усилия [во славу] государства, оказать милости народу, свершить великие дела, увековечить заслуги в металле и камне; смогу ли кистью и тушью снискать славы, [смогу ли своими] *цы* и *фу* прослыть *цзюньцзы*?

(13) Если моим чаяниям не суждено сбыться, если [избранный] мною путь [ни на что] не годится, то [я] соберу правдивые записи служилых мужей, разьясню достоинства и недостатки нравов и обычаев [своего] времени, укреплю человеколюбие и справедли-

---

<sup>55</sup> Мо Ди – древнекитайский философ (ок. 470–391 гг. до н.э.), в одноименном трактате которого (иногда его еще называют *Моцзы*) есть глава «Отрицание музыки».

<sup>56</sup> Рассуждения Цао Чжи о «рассказнях на улицах и в переулках» – реминисценция из работы Бань Гу «Описания искусств и словесности», перевод соответствующего эпизода из которой приводит И.С. Лисевич (там же, с. 30): «[Истоки школы] “малых поучений” берут начало среди низших чиновников – “бигуаней”. Они рождены теми, кто судачил на улицах и разглагольствовал в переулках, кто на дорогах слушал глупые рассказы. Конфуций сказал: “И на маленькой тропке есть нечто достойное внимания, но слишком углубляясь [по ней], боясь увязнуть – благородный муж этого избегает”. Тем не менее он не уничтожил [“малые поучения”]. А люди малого познания из сел и двадцатипятидворок сделали их связными и спасли от забвения. Но пусть даже одна из речей и окажется полезной – она всего лишь суждение неразумных собирателей хвороста <...>».

<sup>57</sup> *Фэн* и *я* – три части *Шицзина* (*Го фэн* ‘Нравы царств’, *Сяо я* ‘Малые оды’, *Да я* ‘Великие оды’); под ними зачастую метонимически подразумевается либо *Шицзин* целиком, либо вся древняя поэзия.

<sup>58</sup> Ян Цзыюнь (53 г. до н.э. – 18 г. н.э.) – Ян Сюн – философ, литератор (автор «Образцовых речей»), государственный муж периода Западная Хань.

вость в их основе, провозглашу это в речах единственной [в своем роде] школы; пусть и не спрятать [мне] [свои сочинения] в [недрах] известной горы<sup>59</sup>, [я] передам их тем, с кем связан устремлениями; если же, [не осуществив всё это], доживу до седых волос, [то] к чему [мои] теперешние рассуждения?

### III.

(14) Не стыжусь своих речей лишь только потому, что верю – Хуэй-цзы<sup>60</sup> поймет меня.

(15) Свидимся [уж] завтра поутру, в письме не передашь [всего того, что] на душе.

(16) Чжи (пишет).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Античная эпистолография / Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек. М., 1967.
2. *Аристотель*. Поэтика. Риторика / В пер. В. Аппельрота, Н. Платоновой. СПб., 2014.
3. *Гаспаров М.Л.* Цицерон и античная риторика: Вст. ст. // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве / Под ред. М.Л. Гаспарова. М., 1972. С. 4–73.
4. *Кант И.* Критика способности суждения. Т. 5 // Собр. соч.: В 8 т. / Под общей редакцией А.В. Гулыги. М., 1994.
5. *Лисевич И.С.* Китай // Восточная поэтика / Сост. П.А. Гринцер. М., 1996. С. 55–60.
6. *Марк Туллий Цицерон*. Три трактата об ораторском искусстве / Под ред. М.Л. Гаспарова. М., 1972.
7. *Семеновко И.И.* Возникновение риторики и поэтики в Китае // Ломоносовские чтения. Востоковедение: Тезисы докладов научной конференции. М., 2018. С. 208–211.
8. *Хазазеров Г.Г., Лобанов И.Б.* Риторика. Ростов-н/Д, 2004.
9. *Цао Чжи*. Юй Ян Дэцзу шу (Письмо Ян Дэцзу) // Вэньсюань (Литературный сборник) / Сост. Сяо Тун, коммент. Ли Шаня. Т. 2. Шанхай, 1959. С. 927–929.
10. *Antje Richter*. Letters & Epistolary Culture in Early Medieval China. Seattle, 2013.

---

<sup>59</sup> «Пусть и не спрятать [мне] [свои сочинения] в [недрах] известной горы...» – аллюзия на полупоэтический эпизод из жизни Сыма Цяня, когда он поместил свой многогранный труд *Шицзи*, «Исторические записки», в недра некоей горы, дабы сохранить его для потомков. Из этого образа и вырастает тема – стремление Цао Чжи вписать свое имя в историю.

<sup>60</sup> Здесь автор, или адресант послания, напрямую обращается к своему адресату – Ян Дэцзу. Имя Хуэй-цзы, древнего философа (ок. VI в. до н.э.), здесь окрашивается в символические тона: «Хуэй-цзы поймет меня» – метафора взаимопонимания между друзьями.

**Nina A. Stroganova**

**‘LETTER TO YANG DEZU’ – EPISTOLARY ESSAY BY  
CAO ZHI ABOUT LITERATURE**

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

The article is devoted to consideration of ‘Letter to Yang Dezu’ by Cao Zhi (3<sup>rd</sup> century AD) – a large prosaic message, written in China at the turn of the Antiquity and the Middle Ages (in the Jian’an period), which, being translated [into Russian] and commented by I.S. Lisevich, has not become the subject of special, analytical research in Russian sinology yet. ‘Letter to Yang Dezu’, primarily reflecting the author’s meditation upon belles-lettres (fiction), at the same time reveals an extraordinary thematic variety: it touches upon a lot of topics, issues, and phenomena of interest of Cao Zhi as a writer, as a nobleman, and as a private person – just as a human. ‘Letter to Yang Dezu’, like many other prosaic messages (epistles) of that era, is an informative and factographic text, imbued with artistic-aesthetic principle. Like many other “literary” letters, it is subordinated to the goal of persuasion, which is achieved by rhetoric-emotional and logical-rational means, not devoid of a psychological component. At the same time, it should be noted that ‘Letter to Yang Dezu’, along with other “literary” epistles of that time, is a document of the epoch that delivers to us not only its inimitable literary and artistic fragrance, but also valuable historical information, on the basis of which we can draw conclusions on the cultural, socio-political, everyday life, as well as on the hidden sides of the life of people of that era.

*Key words:* Chinese literature; Jian’an literature; prosaic message; rhetoric; motive.

**About the author:** *Nina A. Stroganova* – postgraduate student, Department of Chinese philology, Institute of Asian and African studies, Moscow State University (e-mail: [nina.stroganova@mail.ru](mailto:nina.stroganova@mail.ru)).

**REFERENCES**

1. *Antichnaja jepistolografija* [Ancient epistolography]. Ed. by M. E. Grabar’-Passek. Moscow, 1967.
2. Antje Richter. *Letters & Epistolary Culture in Early Medieval China*. Seattle, 2013.
3. Aristotel’. Pojetika. Ritorika [Aristotle. Poetics. Rhetoric]. *Tr. by V. Appelrot, N. Platonova*, Saint Petersburg, 2014.
4. Cao Zhi. Yu Yang Dezu shu [Letter to Yang Dezu]. Wenxuan (Selections of Refined Literature). *Ed. by Xiao Tong, comm. by Li Shan*. V. 2. Shanghai, 1959, pp. 927–929.
5. Gasparov M.L. Ciceron i antichnaja ritorika [Cicero and the ancient rhetoric]. Ciceron. Tri traktata ob oratorskom iskusstve [Cicero. Three treatises on oratorical art]. *Ed. by M.L. Gasparov*, Moscow, 1972, pp. 4–73.
6. Hazagerov G.G., Lobanov I.B. *Ritorika* [Rhetoric], Rostov-na-Donu, 2004.

7. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya [Critique of Judgment]. T. 5 (Vol. 5). Sobranie sochinenij v vos'mi tomah [Collected works in eight volumes]. *Ed. by A.V. Gulyga*. Moscow, 1994.
8. Lisevich I.S. Kitaj (China). Vostochnaya poetika [Oriental poetics]. *Ed. by P.A. Grincer*. Moscow, 1996, pp. 55–60
9. Mark Tullij Ciceron. Tri traktata ob oratorskom iskusstve [Cicero. Three treatises on oratorical art]. *Ed. by M.L. Gasparov*, Moscow, 1972.
10. Semenenko I.I. Voznikovenie ritoriki i pojetiki v Kitae [The genesis of rhetoric and poetics in China]. *Lomonosovskie chtenija. Vostokovedenie: Tezisy dokladov nauchnoj konferencii* [The Lomonosov readings. Oriental studies: Theses of the reports at the scientific conference], Moscow, 2018. P. 208–211.

## РЕЦЕНЗИИ

**Л.В. Никитина**

**Рецензия на кн.: INTRODUCTION TO JAPANESE CUISINE: NATURE, HISTORY AND CULTURE (The Japanese Culinary Academy's Complete Japanese Cuisine) Hardcover – February 1, 2016. 215 p.**

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

Рецензия на книгу, посвященную культуре японского питания, которая выпущена Японской Кулинарной Академией в 2016 г. и является первой в серии книг о японской кухне.

*Ключевые слова:* культура японского питания; история; японская еда; кулинария.

Вышла в свет книга “Introduction to Japanese cuisine. Nature, History and culture”, посвященная культуре японского питания, ее истории и традициям. Данное издание подготовлено японской кулинарной академией. Это направление не новое, однако в настоящее время ставшее еще более популярным. Ценность этого исследования – в четко систематизированном, хронологически выверенном материале об историческом развитии системы питания в Японии.

Открывается книга статьей Мурата Ёсихиро, основателя Японской кулинарной академии, в которой он определяет цели издания книги. «Цель книги – это сбор эссе, фотографий и других материалов, представляющих японскую историю, культуру и базовые кулинарные техники не только для профессионалов, но и для широкого круга читателей. Данная книга открывает серию изданий, каждое из которых будет посвящено отдельной теме, касающейся японской традиционной культуре питания» (с. 7).

---

*Никитина Лидия Владимировна* – кандидат культурологии, старший научный сотрудник ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: ledenets@yandex.ru).

Привязанность к историко-культурной сфере развития страны подчеркнута значительной иллюстративностью приводимых сведений. Цветовое решение для подобного многостраничного издания осуществлено на высоком уровне. Это красочное издание, фотографии в котором группируются под названием единого направления. Например, «История и развитие культуры питания» или «Блюда к сезонным праздникам и фестивалям», в разнообразных вариантах представляющие традиционные блюда к праздникам – новогодние, праздничные рисовые лепёшки, блюда к празднику «о-бон» (праздник почитания усопших) и т.д. При этом каждый раз такая продуманная, точная цветовая экспозиция – своеобразный урок национальной эстетики.

Настоящая книга не просто продолжает уже существующее направление – изучение японской культуры питания, но и предлагает полнее представить все региональное разнообразие японской пищи. Издание имеет не только описательный, но исторический и информационный характер, а также в ряде случаев играет дидактико-образовательную роль, так как помимо научных знаний несет и обучающий элемент (в смысле обучения иностранцев культуре употребления тех или иных блюд японской кухни, сезонность блюд, правила поведения).

Авторы книги предпринимают попытку восполнить некоторые существующие лакуны и рассмотреть систему питания японцев как самобытный культурный комплекс со своей структурой, динамикой развития и переплетением традиционного и нового. Отсюда и основные задачи, вставшие перед составителями:

- дать характеристику системы питания японцев в контексте их хозяйственно-культурной деятельности;
- выявить основные модели питания, соответствующие традиционным и современным культурным и историческим представлениям;
- проанализировать основные этапы и формы соотношения системы питания японцев и традиционной культуры (декоративно-прикладного искусства и праздничной культуры);
- выявить основные этико-эстетические категории, характерные для системы питания японцев на основе изучения эстетики сервировки и этикета;

- изучить питание японцев с точки зрения его влияния на здоровье и образ жизни;
- обучить интересующихся японской культурой питания основам приготовления японских блюд и базовым рецептам.

Книга может быть использована при написании работ по истории японской культуры питания, равно как и служить пособием, которое поможет освоить все тонкости приготовления японских блюд. Изучение данной темы продолжается как в Японии, так и за ее пределами.

Историки, культурологи публикуют новые исследования, и это издание будет полезно и интересно не только профессионалам, но и всем интересующимся историей и культурой японского питания.

**Lidia V. Nikitina**

**Book Review: Introduction to Japanese Cuisine: Nature, History and Culture (The Japanese Culinary Academy's Complete Japanese Cuisine) Hardcover – February 1, 2016. 215 p.**

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

A review on the book about Japanese food culture, which was released by the Japanese Culinary Academy in 2016, and is the first in series of books about Japanese cuisine.

*Key words:* japanese cuisine; japanese culture; japanese food; japanese history.

**About the author:** *Lidia V. Nikitina* – PhD, senior-researcher, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: ledenets@yandex.ru).

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

**Д.Р. Жантиев, С.А. Кириллина, В.В. Орлов**

### **ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В СФЕРЕ АРАБИСТИКИ: ТРАДИЦИОННЫЕ И НОВЫЕ АСПЕКТЫ**

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

31 октября – 1 ноября 2018 г. в Москве в рамках празднования 200-летия Института востоковедения РАН была проведена очередная XIII конференция арабистов, приуроченная к 100-летию со дня рождения известного отечественного арабиста *И.М. Фильштинского* (1918–2013). Конференцию открыл доклад выпускника ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова, руководителя Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН, доцента факультета мировой политики МГУ *В.А. Кузнецова*. Он был посвящен основным вехам жизни и научного творчества И.М. Фильштинского, который на протяжении долгих лет вел преподавательскую деятельность в ИСАА МГУ.

XIII конференция арабистов носила международный характер. Среди приглашенных иностранных участников были такие видные ученые, как профессор новейшей истории факультета искусств, литературы и гуманитарных наук Университета Мануба *Хабиб Каздагли*, профессор исламоведения факультета ближневосточных исследований Мичиганского университета в г. Энн Арбор (США)

---

*Жантиев Дмитрий Рустемович* – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: [zdimitry@mail.ru](mailto:zdimitry@mail.ru)).

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

*Орлов Владимир Викторович* – доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова, ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН (e-mail: [alsavlor@post.ru](mailto:alsavlor@post.ru)).

*А.Д. Кныш*, директор Института исламоведения при Свободном университете Берлина, профессор Гудрун Кремер, директор Центра Ближнего Востока Колледжа Сент-Энтони Оксфорда (Великобритания) *Юджин Роган* и др.

В ходе конференции развернулась плодотворная дискуссия по широкому кругу проблем истории и современной ситуации в арабском мире. Эти проблемы рассматривались участниками в социально-культурном, геополитическом и религиозном измерениях. В числе наиболее актуальных и перспективных тем исследований были названы проблемы методологии и методических подходов к региональным исследованиям в арабо-мусульманском мире; различные аспекты изучения источников по ближневосточной истории; религиозное и цивилизационное содержание истории ближневосточного региона, пути и результаты взаимодействия ислама и христианства; возможности и ограничения датировки по источникам событий ближневосточной истории; судьбы религиозных и этнокультурных меньшинств в странах Ближнего Востока и Северной Африки; концептуальное соотношение традиционного и нового в ближневосточной государственности, интересы, возможности и сценарии действий России в регионе.

Всего в конференции приняли участие 20 ученых, из которых пятеро представляли профессорско-преподавательский коллектив кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ. Два доклада были сделаны в рамках сессии «Государство *Дар аль-ислам*» – профессором *С.А. Кириллиной* на тему «Миражи халифата на просторах *Дар аль-ислама* (первая треть XX столетия)» (совместный доклад *В.В. Орлова*, *А.Л. Сафроновой* и *С.А. Кириллиной*) и профессором *В.В. Орловым* на тему «Престолонаследие в традиционном Марокко (XVII–XIX вв.)». Доцент *Т.Ю. Кобищанов* представил свой доклад на тему «Российская оккупация Бейрута в 1773 г.: маленькая репетиция большой экспансии Европы в Арабский мир» на сессии «Ислам и христианство в Арабском мире: пути взаимодействия». Доклады доцента *Д.Р. Жантиева* на тему «От османского халифата до французского мандата: семья ал-Абид в общественно-политической жизни Сирии» и аспиранта *Н.Р. Краюшкина* на тему «Диалектика старого и нового: Великая Сирия конца XVII в. в системе накопления и передачи религиозного знания арабо-мусульманского

мира» были сделаны в рамках сессии «Общество и власть в истории арабских народов».

Особо отметим, что помимо пяти сотрудников ИСАА МГУ в конференции приняли участие еще трое выпускников ИСАА МГУ, ныне работающие в ИВ РАН, – *В.А. Кузнецов, Д.Е. Мишин* (оба – выпускники кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока) и *Д.В. Микульский*, а также защитивший в ИСАА МГУ кандидатскую и докторскую диссертации (обе подготовлены на кафедре истории стран Ближнего и Среднего Востока) профессор *В.И. Дятлов*.

По мнению организаторов, высказанному на общей дискуссии, конференция продемонстрировала высокий уровень отечественных исследований для зарубежных экспертов в области арабистики и исламоведения. Живой отклик со стороны иностранных коллег и их активное участие в обсуждениях свидетельствуют о хороших перспективах дальнейшей разработки затронутых на конференции научных проблем.

Анализ тематики сессий конференции и научных докладов показывает, что интересы большинства исследователей (как российских, так и зарубежных), участвовавших в работе конференции, сконцентрированы в сфере истории арабских стран в Средние века и Новое время. Особый интерес ученых вызывали проблемы арабского источниковедения, государственности в странах Ближнего Востока и Северной Африки, взаимодействия общества и власти, а также межконфессиональных и межцивилизационных контактов и взаимодействий.

В научном сообществе продолжают развиваться методы дальнейшего углубленного изучения классических источников по арабскому Средневековью, обсуждаются новые подходы к ним, включая возможности формирования на их основе обширных баз данных и их исследования при помощи передовых количественных методов. Также остается актуальным введение в научный оборот новых и малоизвестных источников. Исследователи-арабисты активно работают в рамках традиционных устоявшихся исследовательских направлений, таких как социально-политическая история, история религиозной и общественной мысли, региональная история, историческая динамика меньшинств.

К числу перспективных направлений научных изысканий, представленных на конференции, относится изучение социально-поли-

тических процессов, идейных и религиозных течений в арабских странах под властью Османской империи в XVIII – начале XX в., осмысление места и роли стран Ближнего Востока и Северной Африки в османском имперском пространстве, а также изменения, связанные с европейским проникновением. Еще одно из направлений, которое заслуживает пристального внимания, – это создание общих трудов по истории арабских стран в Средние века и Новое время, в которых обобщаются и осмысливаются достижения историографии последних десятилетий.

**Dmitry R. Zhantiev, Svetlana A. Kirillina,  
Vladimir V. Orlov**

**HISTORICAL RESEARCH IN ARABIC STUDIES:  
TRADITIONAL AND NEW ASPECTS**

*Lomonosov Moscow State University  
Institute of Asian and African Studies  
125009, Moscow, Mokhovaya, 11, bld. 1*

**About the authors:** *Dmitry R. Zhantiev* – PhD (History), Associate Professor, Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: [zdimitry@mail.ru](mailto:zdimitry@mail.ru)); *Svetlana A. Kirillina* – D.Sc. (History), Professor, Head, Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: [s.kirillina@gmail.com](mailto:s.kirillina@gmail.com)); *Vladimir V. Orlov* – D.Sc. (History), Professor, Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University; Senior Research Fellow, Centre for Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (e-mail: [alsavlor@post.ru](mailto:alsavlor@post.ru)).

**Н.В. Громова, М.Р. Урб**

**ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ В.А. ВИНОГРАДОВА  
«АФРИКАНИСТИКА, ТИПОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ  
ЯЗЫКА»**

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

14–15 марта 2019 г. в Институте языкознания РАН прошла конференция «Африканистика, типология, теория языка», приуроченная к 80-летию Виктора Алексеевича Виноградова (1939–2016), выдающегося лингвиста, африканиста и организатора науки. Основная программа конференции состояла из нескольких тематических секций, которые отражали основные направления научной деятельности В.А. Виноградова. Состоялось восемь заседаний, посвященных как теоретическим проблемам, так и практическим описаниям различных африканских и восточных языков. На одном из заседаний рассматривались вопросы создания лингвистических словарей и участие Виктора Алексеевича в работе издательства Большой российской энциклопедии.

На открытии чтений состоялась презентация книги В.А. Виноградова «Статьи по общему языкознанию, компаративистике, типологии». Составитель и редактор сборника доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН *К.Г. Красухин* рассказал о том, как возникла идея собрать теоретические статьи Виктора Алексеевича разных лет и опубликовать сборник. Он добавил, что составитель данного издания придержи-

---

*Громова Нелли Владимировна* – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой африканистики ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: gromova@jaas.msu.ru).

*Урб Моника Райвовна* – кандидат филологических наук, доцент кафедры африканистики ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: urb72@mail.ru).

вался строго хронологического принципа – чтобы показать, какие проблемы интересовали выдающегося лингвиста на протяжении его научной деятельности.

Пленарное заседание открыл доклад директора Института языкознания РАН, доктора филологических наук, профессора *А.А. Кибрика*, посвященный изданному сборнику научных трудов В.А. Виноградова. А.А. Кибрик, который выступил в качестве рецензента книги, отметил, что предлагаемая читателю книга не альтернатива другим работам В.А. Виноградова, а новая грань его научной деятельности, дополняющая то, что мы уже знаем. Он также отметил ключевые особенности научной междисциплинарной деятельности В.А. Виноградова, с которой можно познакомиться в ходе прочтения книги: «...на всех этапах он был известен не только как африканист, но и как теоретик, типолог, компаративист, фонетист, лингвист широкого профиля».

*В.З. Демьянков*, доктор филологических наук, профессор, заведующий отделом теоретического и прикладного языкознания ИЯЗ РАН, представил доклад «В.А. Виноградов как теоретик языка», отметив его преподавательскую и популяризаторскую деятельность, а также такие направления, как поиск сущности языка, разработка методологических основ социолингвистической типологии, сочетание африканистических штудий с общими проблемами языкознания, методика преподавания иностранного языка и др.

*В.М. Алпатов*, доктор филологических наук, профессор, член-корреспондент РАН, посвятил свое выступление «Еще раз о структурной лингвистике» детальному рассмотрению одной из статей Виктора Алексеевича, опубликованной в «Лингвистическом энциклопедическом словаре». В.А. Виноградов был одним из организаторов этого Словаря и автором 54 крупных статей. И хотя со времени издания ЛЭС (1990) прошло довольно много времени и идеи структурализма во многом отошли в прошлое, статья Виктора Алексеевича не утратила своего значения. В заключение В.М. Алпатов еще раз отметил точность и сжатость формулировок научных идей, предложенных В.А. Виноградовым.

В докладе *В.Я. Порхомовский*, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник ИЯЗ РАН, поделился своими впечатлениями от совместной многолетней работы с Виктором Алексеевичем, которого он считает своим учителем и другом. Осо-

бое внимание он уделил общему труду «Социолингвистическая типология», который выдержал четыре издания.

В работе тематических секций приняли участие африканисты и востоковеды Москвы и Санкт-Петербурга, занимающиеся различными проблемами типологического описания языков и конкретными проблемами лексики и грамматики отдельных языков (ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова, СПбГУ, Институт языкознания РАН, Институт востоковедения РАН, музей антропологии и этнографии имени Петра Великого РАН, Институт русского языка им. А.С. Пушкина и др.). Сотрудники Института стран Азии и Африки МГУ выступили с тремя докладами. Профессор *Н.В. Громова* сообщила о достижениях современной лексикографии языка суахили, языка-эталона (по выражению В.А. Виноградова). Доцент *М.Р. Урб* рассказала о проблемах миноритарных языков банту в странах юга Африки. Ведущий научный сотрудник *М.А. Косогорова* сопоставила вопрос согласования в именной группе пулар с общеязыковым канонем.

Все участники конференции попытались связать темы своих докладов с основными направлениями научных работ В.А. Виноградова. Выступающие отмечали роль Виктора Алексеевича как ученого-энциклопедиста с необычайно широким спектром исследований. На протяжении многих лет В.А. Виноградов с успехом читал лекции иностранным студентам и аспирантам в вузах Москвы и за ее пределами (Урал, Сибирь, Северный Кавказ), а также за рубежом. Под его научным руководством защитилось немало дипломных работ африканских студентов. Он подготовил более 30 кандидатов филологических наук и трех докторов наук.

С 1966 г. работа и жизнь Виктора Алексеевича были связаны с Институтом языкознания: многолетний заведующий отдела африканских языков (1988–2016), директор ИЯз РАН (2001–2012), председатель специализированного совета по защите докторских диссертаций в ИЯз РАН (а также член диссертационного совета ИСАА МГУ и Научного совета по проблемам Африки РАН).

В.А. Виноградов был активным участником многочисленных отечественных и международных конференций. Его научно-организационная и научно-издательская деятельность занимала немало важное место в его работе. Он был членом Совета по русскому языку при Правительстве РФ, заместителем главного редактора журналов «Вопросы языкознания» и «Вопросы когнитивной лингвистики»,

соредактором журнала «Вопросы филологии», членом редколлегии журнала «Известия РАН. Серия литературы и языка» и главным редактором трехтомного издания «Языки РФ и соседних государств». Виктор Алексеевич был ответственным редактором коллективных монографий «Исследования по грамматике африканских языков», а также инициатором и ответственным редактором серии трудов «Основы африканского языкознания», последний, седьмой том которой был издан посмертно. Он же стоял у истоков издания «Языки мира». Предложенная им типологически ориентированная схема этого энциклопедического труда сохраняется и по настоящее время.

В.А. Виноградов обладает рядом научных званий и государственных наград. Ему присвоено ученое звание профессора (1995), звание члена-корреспондента РАН (2006), он удостоен Государственной премии РФ в области науки и техники за работу над «Лингвистическим энциклопедическим словарем» (1995).

Сухой перечень направлений деятельности и достижений Виктора Алексеевича и близко не исчерпывает многогранную личность большого ученого и человека с большой буквы. Он нас всех восхищал ответственным отношением к работе, но при этом и человеческим обаянием, юмором и сердечностью. Мы помним его, и в нашей памяти Виктор Алексеевич останется мудрым, отзывчивым и благородным другом.

**Nelly V. Gromova, Monika R. Urb**

## **READINGS MEMORY V.A. VINOGRADOV 'AFRICAN STUDIES, TYPOLOGY, THEORY OF LANGUAGE'**

*Lomonosov Moscow State University  
1 Leninskie Gory, Moscow, 19991*

**About the authors:** *Nelly V. Gromova* – D.Sc. (Philology), Professor, Head of the Department of African Studies, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: gromova@iaas.msu.ru); *Monika R. Urb* – PhD (Philology), Associate Professor, Department of African Studies, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: urb72@mail.ru).

ПАМЯТИ...

## **ДМИТРИЙ ЕВГЕНЬЕВИЧ ЕРЕМЕЕВ**

24 сентября 2019 г. коллектив Института стран Азии и Африки МГУ простился с одним из старейших преподавателей ИСАА, доктором исторических наук, заслуженным профессором Московского университета Дмитрием Евгеньевичем Еремеевым (26.10.1928–22.09.2019). Ученик Михаила Сергеевича Иванова и Анатолия Филипповича Миллера Д.Е. Еремеев был общепризнанным ученым в области туркологии и исламоведения. Его докторская диссертация (1971), посвященная этногенезу турок, получила широкую известность среди отечественных и зарубежных специалистов как пионерное исследование по происхождению и основным этапам этнической истории турок. Обладая легким пером и удивительно образным языком, Д.Е. Еремеев оставил обширное научное наследие – 15 монографий, несколько учебников и более ста научных статей. Наиболее известные его книги – «Этногенез турок, Турция между Европой и Азией» – вышли на французском, немецком и турецком языках. Отойдя от активной преподавательской деятельности в середине 2000-х годов, профессор Д.Е. Еремеев продолжил свое служение науке. В 2010-е годы вышли в свет его последние монографии – «История турецкой общественной мысли XI–XXI веков» (2016), «Турки. Историко-этнографический очерк» (2016), «История Турецкой Республики с 1918 года до наших дней» (2017). За годы своей научной и педагогической работы профессор Д.Е. Еремеев вырастил целую плеяду специалистов-туркологов, под его руководством написано более 50 дипломных и магистерских работ, подготовлено и защищено семь кандидатских и пять докторских диссертаций. Многие из его воспитанников стали признанными специалистами по истории Ближнего и Среднего Востока.

Коллеги, друзья и ученики Дмитрия Евгеньевича глубоко скорбят о его кончине и хранят благодарную память о нем.

*М.С. Мейер, доктор исторических наук, профессор,  
президент ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова*

В оглавлении бумажной версии № 2 журнала за 2019 г. в названии статьи М.Н. Стариковой была допущена ошибка. Вместо «Мусульманское частное право в современной Индии: попытки пересмотра и модернизации» следует читать «Проблема ранних браков в мусульманской общине современной Индии».

## **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); **Ямасита Марико**, почетный профессор университета Токай, Япония (Tokai University, Japan)

## **РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

**Мейер М.С.**, президент ИСАА МГУ, докт. ист. наук, профессор – главный редактор; **Исаев В.А.**, докт. экон. 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.**, доц., 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; **Карапетьянец А.М.**, проф. кафедры китайской филологии; **Кириллина С.А.**, проф., зав. кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока; **Ковельман А.Б.**, проф., зав. кафедрой иудаики; **Кулешова Н.С.**, зам. директора по науке, проф. кафедры политологии; **Мельянцева 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; **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 25.05.2019. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Гарнитура Таймс. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 10,0. Уч.-изд. л. 8,3. Тираж экз. Изд. № 11 251. 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. № 3. 1–160.