

В Е С Т Н И К

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия 13 | 2016 | ВОСТОКОВЕДЕНИЕ
Выпуск 3 | Сентябрь | АФРИКАНИСТИКА

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В АВГУСТЕ 1946 ГОДА

СОДЕРЖАНИЕ

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

- Дубровина М. Э.* Об отличительных особенностях глагольно-именной формы с показателем -gan в узбекском языке..... 4
Yatpolskaya S. The concept of “dead language” as exemplified by Hebrew..... 16

ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- Бочаров В. В.* О культурно-психологических истоках неотрадиционализма на Востоке: власть и табу..... 31
Илюшина М. Ю. Политический кризис в Египте в период правления султана Фараджа (1399–1412)..... 46
Пелевин М. С. Афганские генеалогии в ранних письменных источниках на пашто..... 55
Попов А. В. Цинское законодательство XVIII–XIX вв. о разграничении земель северомонгольских аймаков и хошунов..... 68

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

- Samir Hajj.* The Music in the Works of Jabra Ibrahim Jabra and the Influence of James Joyce’s Writings..... 86



© Санкт-Петербургский
государственный
университет, 2016

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

Завьялова О. Ю. Система и понятие джаму у манден (Гвинея) по устным источникам 101

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ, ПОЛИТИКА И ЭКОНОМИКА СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

Баконина М. С. «Идеальный Халифат» — салафитская идеологическая революция 116

Бобров А. К. Внешняя политика Каддафи как фактор «Арабской весны» в Ливии 127

На наш журнал можно подписаться по каталогу «Пресса России».
Подписной индекс 32779

Свидетельство о регистрации СМИ №ФС77-36043
от 23 апреля 2009 г. (Роскомнадзор)

Учредитель: Санкт-Петербургский государственный университет

Редактор *М. В. Банкович*
Корректор *Т. В. Никифорова*
Компьютерная верстка *Ю. Ю. Таурина*

Подписано в печать ответственным редактором серии 26.09.2016.
Формат 70×100¹/₁₆. Усл. печ. л. 10,97. Уч.-изд. л. 11,0. Тираж 155 экз. (1-й завод). Заказ № 156. Цена свободная.

Адрес Издательства СПбГУ: 199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11.
Тел./факс 328-44-22

Типография Издательства СПбГУ. 199034, С.-Петербург, Менделеевская л., д. 5.

CONTENTS

LINGUISTICS

- Dubrovina M. E.* Typological analysis of the participle with affix gan in the Uzbek language 4
Yampolskaya S. The concept of “dead language” as exemplified by Hebrew 16

HISTORY AND SOURCE STUDIES

- Bocharov V. V.* About cultural-psychological sources of neotraditionalism in the East: power and taboo 31
Iliushina M. Y. Political crisis in Egypt during the reign of the sultan Faraj (1399–1412) 46
Pelevin M. S. Afghan genealogies in the early Pashto literary works 55
Popov A. V. The Qing legislation on the delimitation of the lands of aimags and banners in the Northern Mongolia in the 18th–19th centuries 68

LITERARY STUDIES

- Samir Hajj.* The Music in the Works of Jabra Ibrahim Jabra and the Influence of James Joyce’s Writings 86

GEOCULTURAL SPACES AND CODES OF
THE CULTURES OF ASIA AND AFRICA

- Zavyalova O. Y.* The System and Concept of dyamu from Manding (Guinea), based on oral sources 101

FOREIGN POLICY AND INTERNATIONAL RELATIONS OF ASIA AND AFRICA

- Bakonina M. S.* “The Perfect Caliphate” — the Salafi ideological revolution 116
Bobrov A. K. Gaddafi’s Foreign Policy as a Driving Factor of “the Arab Spring” in Libya 127

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 811.512.1

М. Э. Дубровина

ОБ ОТЛИЧИТЕЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ГЛАГОЛЬНО-ИМЕННОЙ ФОРМЫ С ПОКАЗАТЕЛЕМ -GAN В УЗБЕКСКОМ ЯЗЫКЕ

Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

В статье предпринимается попытка анализа глагольной формы *-gan* узбекского языка. Автор на конкретном материале, используя также данные других тюркских языков, стремится показать, что функциональные возможности этой формы и аналогичных ей форм в других тюркских языках намного шире, чем у причастий русского языка. Узбекская форма имеет не только атрибутивную, но и субстантивную функцию. В предложении она способна выступать и как определение, и как дополнение. Вследствие чего автор предлагает продолжить работу по поиску подходящего термина для обозначения таких морфологических форм в тюркских языках. Библиогр. 24 назв.

Ключевые слова: грамматика тюркских языков, словоизменение, узбекский язык, причастия, глагольно-именные формы, инфинитивные формы, глагольные имена, функциональные формы глагола.

TYPOLOGICAL ANALYSIS OF THE PARTICIPLE WITH AFFIX GAN IN THE UZBEK LANGUAGE

M. E. Dubrovina

Saint Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

In this article the author attempts to analyze the verb form *-gan* of the Uzbek language. Author on the particular material (using the facts of some of the other Turkic languages) tends to show that the functionality of this form and similar forms of it in other Turkic languages is much wider than that of the participles of the Russian language. Uzbek grammatical form hasn't only attribute, but also substantive functions. In sentence it can also act as a attributive adjunct, and as a complement (object). The result is that the author propose to continue the work of finding an appropriate term for these forms of Turkic languages. Refs. 24.

Keywords: Grammar of Turkic Languages, Uzbek language, participle.

Автором настоящей статьи в очередной раз [1] предпринимается попытка рассмотреть глагольно-именную форму узбекского языка с показателем *-gan* и ее производные, которые традиционно именуются причастиями. Перед автором стоят две цели: во-первых, описать основные функции этих форм в узбекском языке

и выявить, таким образом, их функциональную сущность. Во-вторых, на основании проделанного описания и анализа предполагается ответить на вопрос, являются ли форма *-gan* и ее производные чистыми причастиями в строго терминологическом плане.

В чем собственно заключается ядро высвеченной проблемы? На сегодняшний момент практически общепризнанным предстает мнение о том, что форма *-gan* узбекского языка — это причастие. Позиция исследователей узбекского языкознания по этому вопросу опирается, бесспорно, на общетюркологическую традицию, которая трактует аналогичные глагольно-именные формы любого тюркского языка в качестве причастий [2]. По мнению автора настоящей статьи, термин «причастие» едва ли уместен, когда речь идет об узбекской форме *-gan*.

Можно согласиться с теми тюркологами, которые полагают, что термин «причастие» был привнесен в тюркологию из индоевропейского языкознания, в частности русистики. В связи с чем и понимание этого термина также в основном базировалось на трактовке русских или, шире, индоевропейских причастий. В тот период истории, когда тюркские языки только начинали изучать и составлять по ним первые описательные грамматики, становилось ясно, что многие тюркские языковые явления вследствие своей экзотичности не укладывались в имеющиеся уже грамматические представления. Поэтому авторы были вынуждены давать им названия, привычные для индоевропейцев, и приблизительные трактовки, которые были бы понятны носителям европейских и, в частности, русского языков. В таком подходе не было ничего крамольного, ведь задачи тюркологии того времени состояли в том, чтобы дать первичные сведения о многочисленных тюркских языках. Сегодня же они, по нашему мнению, изменились. Теперь во главу угла исследователи ставят постижение функционального и семантического своеобразия языка и его составляющих. При таком функционально-семантическом подходе любой используемый термин должен отражать языковую сущность описываемого средства и, кроме того, быть понятным (прозрачным) для исследователей разных языков.

Таким образом, если исходить из того, что термин «причастие» пришел в тюркологию из индоевропейистики, следует признать и то, что разработан он был в опоре на материал европейских и русского языков. Исследования в области русистики привели к пониманию причастий, согласно которому «причастие — это именная форма глагола, грамматически изменяющаяся (в русском языке) подобно именам прилагательным и обозначающая действие, приписываемое лицу или предмету как их признак, проявляющийся во времени» [3, с. 363; 4, с. 272]. Автор настоящей статьи предлагает понимать под причастием исключительно **атрибутивную (адъективную) глагольную форму** исходя в таком понимании именно из традиции европейского, в частности русского, языкознания. Репрезентация действия, имеющегося в значении исходного глагола, в виде **признака** [5, с. 120] хорошо прослеживается в примерах употребления причастий в известных нам европейских языках:

Англ.: A **dancing girl** ‘танцующая девочка’; He watched the **falling snow** ‘Он смотрел на падающий снег’; The clouds were lit up by the **setting sun** ‘Облака были освещены заходящим солнцем’; A **well-bred woman** ‘Хорошо воспитанная женщина’; **Broken leg** ‘сломанная нога’; **Lost time** ‘потерянное время’.

Нем.: Der **antwortende** Student stand am Tisch ‘**Отвечающий** студент стоял у стола’; Die **erfüllte** Arbeit war kompliziert. ‘**Выполненная** работа была сложной’; Die **angekommenen** Delegierten versammelten sich im Kreml ‘**Прибывшие** делегаты собрались в Кремле’.

Рус.: Господин... со своей соседкой, **курящей** дамой в полумужском пальто, пошли пить чай на станцию (Л. Толстой. С. 116). Он, подъезжая к церкви, стал встречать народ, **шедший** и **ехавший** оттуда (Л. Толстой. С. 246). Машина, мерно клокоча двигателем, **работающим** вхолостую, стояла на месте и все шарила и шарила своими тремя прожекторами по **запущенным** могилам, по **покосившимся** ржавым крестам и плитам, по неряшливо **разросшимся** кустам рябины, по гребню трехметровой стены, **обрывавшейся** слева (Струг. С. 203).

При сравнении случаев употребления причастий европейских и русского языков обращает на себя внимание то, что причастия таких языков, как английский и немецкий, наряду с атрибутивной функцией имеют еще и *обстоятельствственную*, у русских же причастий такой функции, как представляется, нет.

Англ.: They passed me **talking** loudly ‘Они прошли мимо, громко **разговаривая**’; He sat at the table **thinking** ‘Он сидел у стола **задумавшись**’; Seriously **injured** he continued running ‘**Будучи** серьезно **раненым**, он продолжал бежать’; **Entered** the building, he headed for the main office ‘**Зайдя** в здание, он направился к главному офису’ (см.: http://www.alleng.ru/mybook/3gram/6verb_nonfin_part1.htm).

Нем.: Der Junge, **über die Straße laufend**, beachtete den Verkehr nicht ‘Мальчик, перебегая улицу, не обращал внимания на светофор’.
Die Touristen, **am Morgen in Köln angekommen**, gingen zuerst zum Kölner Dom ‘Туристы, **прибыв утром в Кельн**, прежде всего пошли к Кельнскому собору’.
An dem Theater vorbeigehend, begegnete er seinem Freund ‘**Проходя мимо театра**, он встретил своего друга’ (см.: <http://www.langues.ru/prichde.htm>).

Особенностью русских причастий является то, что помимо временных и таксисных характеристик (прошедшее — настоящее, предшествование — одновременность) эти формы способны передавать и видовые значения — совершенный/несовершенный вид: **воздвигавшееся** здание (несов. в.) — **воздвигнутый** памятник (сов. в.), **решавший** (несов. в) задачу ученик — **решивший** (сов. в.) задачу ученик.

Исходя из фактического материала рассмотренных языков, можно согласиться с теми лингвистами, которые утверждают, что причастия в разных языках имеют свои особенности и своеобразие. Эти особенные черты наблюдаются и у тюркских причастий. Но автор статьи полагает, что своеобразие формы не должно выходить за пределы допустимого, после чего одна языковая единица становится абсолютно иной единицей языка. Как представляется, подобное происходит и при оценке тюркских глагольно-именных форм, когда причастием начинают называть такие формы, функции и характеристики которых явно выходят за пределы собственно причастных.

Не имея возможности опираться на аналогичные формы в европейских языках, тюркологи попросту договорились именовать определенные глагольно-имен-

ные формы причастиями, а затем они обрисовывали функциональные возможности таких форм, говоря, что тюркские причастия обладают уникальным набором признаков, что является, в свою очередь, уникальной особенностью этих языков. Подобный подход, по мнению автора статьи, является бесперспективным и нередко тупиковым, ведь он не позволяет исследователям по-настоящему проникнуть вглубь языковой системы и постичь значимость конкретной языковой формы.

Позволим себе показать историю проблемы. Так, С. Н. Иванов, пытаясь максимально точно обрисовать функциональные возможности изучаемых тюркских глагольных форм, в термин «причастие» вкладывал расширенный смысл и в одну категорию причастий турецкого языка объединял формы, имеющие по сути разные функции: атрибутивные (-*an*), атрибутивно-предикативные (-*ar*, -*miş*), атрибутивно-субстантивные (-*dik*) и атрибутивно-субстантивно-предикативные (-*acak*) [6, с. 35].

В. Г. Кондратьев при описании строя древнетюркского языка также под причастиями понимал любые глагольно-именные формы, способные употребляться атрибутивно, но при этом делил их по тем **дополнительным** функциям, которые они имеют: причастия, по его мнению, состоят из *атрибутивных* (-*зма*, -*глы*, -*гучы*, -*дачы*) и *субстантивно-атрибутивных* (-*р*, -*мыш*, -*дык*, -*гу*, -*гулук*, -*йук*, -*сык*) форм [7, с. 93]. Критерием их различия, согласно В. Г. Кондратьеву, является то, что *атрибутивные* формы могут функционировать как определения с присущим им агентивным значением (определяемое является производителем действия), а *субстантивно-атрибутивные* формы могут функционировать и как атрибутивы без агентивного значения, и как субстантивы. С. Н. Иванов, В. Г. Кондратьев и многие другие тюркологи, вводя подобные оговорки, очевидно, осознавали, что в исследуемых тюркских языках обнаруживаются такие формы, которые действительно чрезвычайно близки по своим функциям причастиям европейского образца, но есть и такие, которые *лишь отдаленно напоминают* причастия.

Ж. Дени, например, относил причастия турецкого языка по функциональным признакам к «адъективной группе» неличных форм глагола. Однако такие «причастные» формы, как -*dik* и -*yacak*, одновременно включены им и в отдельную группу *formes substantives (Déclinables) du Verbe*, в которую входят также имена действия (масдары) и инфинитив [8, р. 454, 460–462, 508–509]. Из чего становится ясным, что он не считал формы с показателями -*dik* и -*yacak* причастиями, он называл их «пропартисипами» [8, р. 477–484, 508–509].

Предположения Ж. Дени и его сомнения насчет того, чтобы отнести формы -*dik* и -*acak* к причастиям, отчасти обусловили появление работ, в которых стало проводиться четкое разграничение форм причастий и таких форм, как -*dik* и -*acak*, как форм **функционально нетождественных, которые имеют разные грамматические значения и разные коммуникативные предназначения**. Анализируя материал староанатолийско-тюркского, турецкого и многих других тюркских языков, В. Г. Гузев разработал концепцию вторичного гипостазирования, в которой справедливо и доказательно выделил те частные категории, которые могут иметь место у тюркского глагола [9, с. 56–64; 5, с. 115–129]. По его мнению, которое было уже апробировано в работах Н. Э. Гаджихмедова [10, с. 18–19, 61–67], Н. Н. Телицина [11, с. 96–103; 12], М. Ш. Маматова [13, с. 41–52; 14], Н. Н. Тыдыковой [15], турецкой исследовательницы Озлем Йылмаз [16], автора настоящей статьи [17; 18], именные

формы глагола делятся на четыре категории: на категорию имен действий (масдаров), категорию причастий, категорию субстантивно-адъективных форм (САФов) и категорию деепричастий. В связи с интересующей нас темой остановимся на характеристике двух категорий — причастий и САФов.

Причастия — это глагольно-именные формы, представляющие действия в виде признака [9, с. 59]. Они способны выполнять исключительно *адъективную* функцию, т. е. это глагольные атрибутивы. При этом представляемое действие может быть как сопряжено со своим субъектом, тогда определяемый предмет будет обозначать производителя действия (в этом случае можно говорить о наличии у формы «агентивного значения» [19, с. 137]), так и не сопряжено, тогда определяемое слово может обозначать время, место действия и т. д. На эту специфическую черту тюркских причастий, отличающих их от причастий русского языка, неоднократно обращали внимание тюркологи [6, с. 35].

В отличие от причастий категория субстантивно-адъективных форм (САФов) — это совокупность таких глагольно-именных форм, которые способны представлять действие и как предмет, и как признак [9, с. 60]. Эти формы нельзя отождествить ни с именами действия, ни с причастиями, так как они имеют ряд семантических и функциональных особенностей, отличающих их от названных форм. От имен действий (масдаров) эти формы отличаются тем, что, во-первых, способны быть не только глагольными субстантивами, но и глагольными атрибутивами, а во-вторых, в сфере субстантивного использования САФы способны передавать значение времени [20, с. 312]. От причастий САФы, как будет показано ниже, отличаются своей **двухфункциональностью**, они могут употребляться как в атрибутивной функции, так и в субстантивной.

В качестве иллюстрации обратимся к материалу турецкого языка. В современном турецком языке к категории причастий можно отнести формы с показателями *-уан*, *-ар*, *-miş* (две последние формы исторически явно уже отпочковались от временных форм с аналогичными аффиксами и стали самостоятельными). Рассмотрим примеры турецкого языка, демонстрирующие функциональные возможности указанных причастных форм.

Форма *-уан*:

Arkadaşlarının düştüğünü gör-en çocuklar, onlara yardım etmek için koşuştular (VÖ, MA, С. 82) 'Дети, **которые увидели**, что их друзья упали, подбежали к ним, чтобы помочь' (букв. 'Своих друзей падение увидевшие дети').

Вu sırada deliğe gir-en ikinci kol çıktı (VÖ, MA, С. 88) 'В это время вышел второй отряд, **который вошел в пещеру**' (букв. 'В это время в пещеру вошедший второй отряд').

Susa-y-an çocuklar hızla çeşmeye doğru koşuyorlar (информант) 'Дети, захотевшие пить, **быстро бегут прямо к ручью**' (букв. 'Хотевшие пить дети быстро к ручью прямо бегут').

Форма *-miş*:

Sonra renk renk elbiseler giy-miş çocuklar gördüler (VÖ, MA, С. 92) 'Потом они увидели детей, **одетых в разноцветные платья**'.

Форма *-ar /-maz*:

Şaş-maz atıcı olmaz, yanıl-maz bilge olmaz (СНП, ПП, С. 177) 'Нет стрелка, который не промахнулся бы, нет ученого, который не ошибся бы' (букв. 'Не промахнувшегося стрелка нет, не ошибающегося ученого нет').

В категорию САФов турецкого языка исходя из вышеуказанных критериев включают формы с показателями *-dik* и *-yacak* [16, с. 61].

Атрибутивная функция этих форм проявляется в следующих примерах:

Küçükten beri yanımda dolaşmadığı (1) yer, görmediği (2) terasım, tanımadığı (3) insan, öğrenmediği (4) lisan kalmadı (YKK, KK, 118) 'С малых лет он был рядом со мной, и не осталось ни одного места, где бы он ни побывал (1), ни одного торжества, на котором бы он ни присутствовал (2), человека, с которым бы он ни познакомился (3), языка, которого бы он ни выучил (4)'.

Mesrurə'nin bütün tadı benim için bundan ibaret kalmıştı. Hayatta görüş göreceğim tek aşk (RNG, MT, 30) 'Вся прелесть Месруре сосредоточилась для меня в этом. Единственная любовь, которую я встретил и еще могу встретить в жизни'.

В следующих примерах иллюстрируется субстантивная функция этих форм.

Onun da benden memnun olduğunu hissediyorum (S. Ali. KMM) 'Я чувствовал, что он тоже доволен (букв. его «бытие довольным») мной'.

Annemle gitmediğine pişman oldum (R. Enis. Kapın pamına) 'Я раскаялась, что не пошла (букв. в своем «нехождении») с матерью'.

Необходимо подчеркнуть, что именно формы *-dik* и *-yacak* тюркологами функционально соотносятся с формой *-gan* и ее производными в узбекском языке [19, с. 49–51; 16, с. 61]. В этой связи форма турецкого причастия *-yan* едва ли по своим функциям близка узбекской форме, так как в современном языке форма *-yan*, будучи причастием, не может употребляться в субстантивной функции.

Причастные формы турецкого языка, как любые причастия, способны субстантивироваться, но их грамматическая сущность сводится к тому, чтобы быть глагольными атрибутами, это чисто *адъективные* формы, и собственно *субстантивной* функции они лишены. В этом отношении термин «причастие» полностью оправдан, турецкие формы *-yan*, *-ar*, *-miş* по своим функциям полностью соотносятся с причастиями европейских языков.

Возвращаясь к глагольно-именной форме узбекского языка, необходимо отметить, что функции форм с показателем *-gan* шире, чем функции турецких причастий. Об этом свидетельствует фактический материал узбекского языка. Как будет продемонстрировано ниже, форма *-gan* кроме адъективной функции обладает и субстантивной. Рассмотрим примеры.

Адъективная (атрибутивная) функция форм *-gan* и ее производных

kelgan mehmon 'приходивший (пришедший) гость', но *qo'rqqaq odam* 'боявшийся человек', *ekkan dehqon* 'засеявший земледелец'.

yoziladigan asarlar 'произведения, которые будут написаны'; *qilinmaydigan ishlar* 'невыполнимые работы' / 'дела, которые не будут выполнены'.

Однако наряду с адъективной функцией формы *-gan* нередко употребляются в субстантивной функции. Способность этих форм представлять «определенное» действие не позволяла С. Н. Иванову, который подробнейшим образом исследовал эти формы, именовать их причастиями. Ученый указывал на то, что «форма на *-gan* по своим грамматическим особенностям чрезвычайно своеобразна и не имеет прямых соответствий в индоевропейских языках» [19, с. 3]. Очевидно, эти же причины лежали в основе колебаний между употреблением термина «причастие» и просто «формы на *-gan*», которые наблюдались у Н. К. Дмитриева при описании форм *-gan* кумыкского и башкирского языков.

Однако представляется необходимым озвучить позицию авторов по вопросу о сущности субстантивной функции исследуемой формы. Здесь прежде всего важно видеть разницу между явлением *окказиональной субстантивации* и *субстантивным использованием* рассматриваемой глагольной формы. При *окказиональной субстантивации* форма *-gan* в определенном контексте начинает обозначать предмет, деятеля, тем или иным образом связанного с действием. В данном случае эта форма не становится именем существительным, но ведет себя в контексте как имя существительное, *окказионально* (т. е. только на момент высказывания) выражая информацию о *предмете, носителе признака*. В русском языке исследователи также выделяют случаи, когда причастия выступают в функции имени существительного, например: *Говорящие* вдруг умолкли. Мне совестно было сказать, что смотреть не стоит, и *показывающий*, вероятно, на это рассчитывал (Л. Толстой. С. 143).

В узбекском языке также все формы с показателями *-gan* могут *окказионально субстантивироваться* и принимать аффиксы множественности, падежа и принадлежности, при этом они свободно выполняют в высказывании синтаксические функции имени существительного (функцию подлежащего, дополнения).

1. Cho'kayotgan cho'rga yopishar (Maqollar.) '*Утопающий держится даже за ветку*'.

2. Elini hurmat qilganni el ham izzat qiladi (информант) '*Народ обожает того, кто уважает (уважающего) свой народ*'.

3. Zahmat bilan topganingni o'zingdan ayama, mehnat bilan yiqqaningni boshqalar uchun asrama (Maqollar.) '*Найденного с трудом не жалея для себя, собранного с трудом не сохраняй для чужих*'.

Когда же речь идет о *субстантивном* использовании формы *-gan*, то в этом случае форма сигнализирует о *факте совершения действия*, а не о предмете, наделенном признаком, в виде которого выступает исходное действие. В русском языке в аналогичных ситуациях обычно используется оборот «то, что кто-то сделал», например: 'я знаю о том, что ты натворил'; 'я уверен в том, что ты не расквашешься'. В этом случае форма представляет действие в некоем предметном образе, т. е. носитель языка уже отходит от собственно причастного использования этих форм, с их помощью он сообщает о факте совершения действия.

Рассмотрим примеры употребления в субстантивной функции формы с показателем *-gan*.

Jahon iqtisodi va diplomatiya universiteti qayerda joylashganini aytib berolmaysizmi? (So'zl.) '*Вы не можете подсказать мне, где находится Университет мировой экономики и дипломатии?*'

В этом примере словоформа **joylashganini** употребляется не как субстантивированное причастие «находящийся», а как средство выражения «опредмеченного» действия, близкого к русскому отглагольному существительному «нахождение». Именно наличие такой *субстантивной* функции отличает это узбекское «причастие» от турецких причастий *-an, -ar, -tı* и от русских причастий, так как ни в турецком, ни в русском языке указанные причастия не могут быть использованы в подобном качестве.

Именно в таком ключе рассматривает форму *-gan* М. Ш. Маматов [13, с. 46–49]. Будучи сторонником концепции В. Г. Гузева, он также выделяет в узбекском языке категорию **субстантивно-адъективных форм**, характеризуя ее в качестве совокупности форм, имеющих два значения: 1) действия, представляемого в виде признака, 2) действия, представляемого в виде предмета [13, с. 46]. М. Ш. Маматов в ходе анализа приходит к выводу, что формы с показателями *-gan* и *-yotgan* представляют собой не причастия, а субстантивно-адъективные формы (САФы) [13; 14, с. 43].

В узбекском языке формы с показателем *-gan* в таком субстантивном, но не в субстантивированном виде также ведут себя в высказываниях как имена существительные. Они способны выступать в тех же синтаксических функциях, что и существительные, и принимают аффиксы принадлежности и падежей.

Функция дополнения:

Buyruqlarning ko'pini xizmatkorlar Yormatning o'zi to'qiganiga ishonardilar (Oybek. "Qutlug' qon") 'Рабочие были уверены, что большинство распоряжений выдумал (букв. уверены в выдумывании) сам Ярмат'.

Sizni uchrata olganimdan juda xursandman (A. Muxtor. "Chinor") 'Я очень рада, что успела вас встретить' (букв. рада от моего «встречания»).

Словоформа **uchrata olganimdan** никак не может соответствовать русскому причастию «встречающий», она скорее соотносится с русским существительным *встреча*, а точнее, с оборотом типа «от своего встречания», «от того, что я встретила».

То же самое можно было бы сказать и о следующих формах, которые представляют собой производные формы *-gan*, тем самым обладая теми же функциональными возможностями.

Jalolov, kolxozchilar ichida unga ishonchsizlik bildirayotganidan jahli chiqa boshladi (Sh. Rashidov. "Bo'rondan kuchli") 'Джалалов начал сердиться на то, что колхозники между собой выражали ему недоверие (букв. от сообщения; от того, что они сообщали)'.

Va'zi qizlar nikoh vaqtida uning shoshganligidan kulishgan ekan (Oybek) 'Некоторые девушки, оказывается, смеялись во время свадьбы над тем, что она поспешила'.

Таким образом, примеры показывают, что «причастие» *-gan* в узбекском языке, будучи весьма производительной формой, может употребляться как в *атрибутивной*, так и в *субстантивной* функции. В связи с этим некоторые ученые были убеждены, что в субстантивной функции форма *-gan* ведет себя как имя действия, масдар [21, с. 18]. Но особенность рассматриваемых форм заключается в том, что они не являются и чистыми именами действия, ведь в этом случае игнорируется выполняемая ими адъективная функция.

Необходимо осознавать, что эти формы являются **двухфункциональными**, в их задачу входит выступать в роли как глагольных атрибутивов, так и глагольных субстантивов. При этом обе функции, по всей видимости, воспринимаются в качестве равнозначных с *функциональной* точки зрения.

Таким образом, на основании фактического материала узбекского языка становится понятным, что использование термина «причастие» по крайней мере для таких глагольных форм, как форма *-gan*, некорректно, так как этот термин не вскрывает их грамматической природы и не отображает всего функционального многообразия, которое свойственно исследуемым формам.

Среди современных исследователей нередко можно услышать мнение, что термин — это всего лишь название, а определение его может быть разным в зависимости от различий в конкретных языках. Поэтому очень часто тюркологи используют термин, а затем дают ему определение, соответствующее функциям описываемых ими конкретных форм конкретного языка [22, с. 227]. На наш взгляд, важность любого термина заключается в том, чтобы он, во-первых, правильно описывал сущность и функции языкового явления, а во-вторых, стремился к универсальности и понятности для исследователей различных мировых языков.

Вследствие вышеприведенного предлагается именовать глагольные формы типа узбекской формы *-gan* термином «субстантивно-адъективная форма», сокращенно — САФ. Этот термин уже используется некоторыми тюркологами [5, с. 122–126; 13, с. 46–49; 16, с. 61–80], потому что он отражает как семантические свойства рассматриваемых глагольных форм (представление действия в образе и предмета, и признака), так и их синтаксические особенности (выступать в высказывании и в функции подлежащего или дополнения, и в функции определения).

Термин «причастие» также применим для тюркских языков и употребляется для обозначения форм, которые имеют исключительно атрибутивное значение, т.е. для обозначения глагольных форм, сочетающих в себе одновременно признаки глагола с признаками прилагательных [23, с. 185; 24, с. 226]. Как показывает М. Ш. Маматов, в узбекском языке настоящим причастием является только одна форма — форма с показателем *-ovchi* [13, с. 45].

Литература

1. Дубровина М. Э., Мухитдинова Х. С. Сравнительно-типологический анализ причастия с показателем *-gan* в узбекском языке // Российская тюркология. 2011. № 2 (11). М.; Казань: от имени РКТ при ОИФН РАН — И. В. Кормушин, 2014. С. 41–47.
2. Андерхилл Р. Причастия в турецком языке // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIX. Проблемы современной тюркологии. М.: Прогресс, 1987. С. 324–339.
3. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. М.: Советская энциклопедия, 1966. 607 с.
4. Виноградов В. В. Русский язык. Грамматическое учение о слове. М; Л.: Учпедгиз, 1947. 784 с.
5. Гузев В. Г. Очерки по теории тюркского словоизменения: Глагол: на материале староанатолийско-тюркского языка. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. 165 с.
6. Иванов С. Н. Курс турецкой грамматики. Л.: Изд-во ЛГУ, 1977. Ч. 2. Грамматические категории глагола. 88 с.
7. Кондратьев В. Г. Грамматический строй языка памятников древнетюркской письменности (VIII–XI вв.). Л.: Изд-во ЛГУ, 1981. 190 с.
8. Deny J. Grammaire de la langue turque (dialecte Osmanli). Paris: Leroux, 1921. 1218 p.
9. Гузев В. Г. Система именных форм тюркского глагола как морфологическая категория (на материале староанатолийского и турецкого языков) // Turcologica. К семидесятилетию академика А. Н. Кононова. Л.: Наука, 1976. С. 56–64.

10. Гаджихамедов Н. Э. Словоизменительные категории имени и глагола в кумыкском языке (сравнительно с другими тюркскими языками): автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Махачкала: Изд-во ДГУ, 1998. 70 с.

11. Телицин Н. Н. Атрибутивные и субстантивно-атрибутивные формы древнеуйгурского глагола // Исследования по уйгурскому языку. Алма-Ата: Наука, 1988. С. 96–103.

12. Телицин Н. Н. Инфинитивные формы глагола в древнеуйгурском языке (на материале древнеуйгурских памятников из Синьцзяна): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. 22 с.

13. Маматов М. Ш. К вопросу о категории номинализации действия (на материале узбекского языка) // Советская тюркология. Баку, 1988. № 5. С. 41–52.

14. Маматов М. Ш. Вторичный предикат, выраженный субстантивными формами, в современном узбекском языке. Ташкент: Фан, 1990. 140 с.

15. Тыдыкова Н. Н. Об имени действия в алтайском языке // Язык и культура алтайцев (сборник научных статей) / отв. ред. А. Т. Тыдыкова. Горно-Алтайск: РИО Горно-Алтайского университета, 1993. С. 69–75.

16. Дениз-Йылмаз О. Категория номинализации действия в турецком языке. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. 227 с.

17. Дубровина М. Э. Опыт сравнительного анализа глагольных имен в турецком и якутском языках // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2012. Вып. 3. С. 15–23.

18. Дубровина М. Э. О термине причастие в тюркских языках (на примере якутского языка) // Модернизация и традиции: XXVI Междунар. конф. по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 20–22 апреля 2011 г.: Тезисы докладов / отв. ред. Н. Н. Дьяков и А. С. Матвеев. СПб.: Изд-во РХГА, 2011. С. 357–358.

19. Иванов С. Н. Очерки по синтаксису узбекского языка (форма на -ган и ее производные). Л.: Изд-во ЛГУ, 1959. 152 с.

20. Гузев В. Г. Глагольное словоизменение в турецком языке // Очерки по теоретической грамматике восточных языков: существительное и глагол / под ред. В. Г. Гузева. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2011. С. 289–351.

21. Ушаков Е. И. Синтаксические функции формы на -ган в современной уйгурском языке (на материале языка уйгуров, живущих в Синьцзяне): автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1956. 19 с.

22. Грамматика современного якутского литературного языка. Фонетика и морфология. М.: Наука, 1982. 496 с.

23. Рассадин В. И. Морфология тофаларского языка в сравнительном освещении. М.: Наука, 1978. 287 с.

24. Хисамова Ф. М. Татар теле морфологиясе. Казан: Мәгариф, 2006. 335 б.

Для цитирования: Дубровина М. Э. Об отличительных особенностях глагольно-именной формы с показателем *-gan* в узбекском языке // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 3. С. 4–15. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.301

Условные обозначения и сокращения

Alisher Navoiy aforizmlari — Афоризмы Алишера Навои

A. Qodiriy — Abdulla Qodiriy. “O’tgan kunlar” (Абдулла Кадыри. «Минувшие дни»)

H. Olimjon — Hamid Olimjon. “O’rik gullaganda” (Хамид Алимджан. «Когда расцвел абрикос»)

Oybek — Oybek. “Qutlug’ qon”, “Ulug’ yo’l” (Айбек. «Священная кровь», «Великий путь»)

A. Qahhor — Abdulla Qahhor. “Notiq”, “San’atkor”, “Sinchalak” (Абдулла Каххар. «Оратор», «Артист», «Птичка-невеличка»)

Sh. Rashidov — Sharof Rashidov. “Bo’rondan kuchli” (Шараф Рашидов. «Сильнее бури»)

A. Muxtor — Asqad Muxtor. “Chinor” (Аскад Мухтор. «Чинара»)

N. Aminov — Ne’mat Aminov (Неймат Аминов)

Maqollar — пословицы

S. Ali. KMM — Sabahattin Ali. “Kürk mantolu Madonna” (Сабахаттин Али. «Мадонна в меховом мантио»)

So’zl. — So’zlashuv nutqi (информант)

СНП, ПП — Сидорина Н. П. Турецко-русский словарь пословиц и поговорок. М., 2006.

R. Enis. — Reşad Enis. “Kanun namina” (Айген Решад Энис. «Во имя закона»)

RNG, MT — Reşat Nuri Güntekin. “Miskinler Tekkesi” (Решад Нури Гюнтекин. «Обитель дервишей»)

Ro’znomadan — из газет

ҮКК, КК — Yakup Kadri Karaosmanoğlu. “Kiralık konak” (Якуб Караосманлу. «Особняк в аренду») VÖ, МА — Vasif Öngören. Masalın aslı: birinci kitap: aydınlıktan karanlığa (Васыф Онгёрен. «Сказки») Л. Толстой — Лев Толстой. «Крейцера соната»
 Струг. — Арк. и Бор. Стругацкие. Повести. Л., 1988
 татар. — татарский язык
 тур. — турецкий язык
 якут. — якутский язык

References

1. Dubrovina M. E., Mukhitdinova Kh. S. Sravnitel'no-tipologicheskii analiz prichastia s pokazatelem -gan v uzbekskom iazyke [Comparative-typological analysis of the participle with the index -gan in the Uzbek language]. *Rossiiskaia tiurkologiya [Russian turkology]*, 2011, no. 2(11). Moscow, Kazan, 2014, pp. 41–47. (In Russian)
2. Anderkhill R. [Participles in Turkish]. *Novoe v zarubezhnoi lingvistike. Vyp. XIX. Problemy sovremennoi tiurkologii [New in foreign linguistics. Issue XIX. Problems of modern Turkic studies]*. Moscow, Progress Publ., 1987, pp. 324–339. (In Russian)
3. Akhmanova O. S. *Slovar' lingvisticheskikh terminov [Dictionary of linguistic terms]*. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia Publ., 1966. 607 p. (In Russian)
4. Vinogradov V. V. *Russkii iazyk. Grammaticheskoe uchenie o slove [The Russian language. Grammatical doctrine of the word]*. Moscow, Leningrad, Uchpedgiz Publ., 1947. 784 p. (In Russian)
5. Guzev V. G. *Ocherki po teorii tiurkskogo slovoizmeneniia: Glagol: na materiale staroanatoliisko-tiurkskogo iazyka [Essays on the Theory of Turkic inflection: Verb: On a material Old Anatolian Turkic language]*. Leningrad, Leningrad Univ. Press, 1990. 165 p. (In Russian)
6. Ivanov S. N. *Kurs turetskoi grammatiki. Ch. 2. Grammaticheskie kategorii glagola [Course of Turkish grammar. P.2: The grammatical categories of the verb]*. Leningrad, Leningrad Univ. Press, 1977. 88 p. (In Russian)
7. Kondrat'ev V. G. *Grammaticheskii stroi iazyka pamiatnikov drevnetiurkskoi pis'mennosti (VIII–XI vv.) [The grammatical structure of language of ancient monuments of Turkic writing (VIII — XI cc.)]*. Leningrad, Leningrad Univ. Press, 1981. 190 p. (In Russian)
8. Deny J. *Grammaire de la langue turque (dialecte Osmanli)*. Paris, Leroux, 1921. 1218 p.
9. Guzev V. G. [The system of the Turkic nominal forms of the verb as a morphological category (based on Old Anatolian Turkic language)]. *Turcologica*. Leningrad, Nauka Publ., 1976, pp. 56–64. (In Russian)
10. Gadziakhmedov N. E. *Slovoizmenitel'nye kategorii imeni i glagola v kumyjskom iazyke (sravnitel'no s drugimi tiurkskimi iazykami)*. Avtoref. dokt. dis. [Inflection categories of name and the verb in the Kumyk language (compared with other Turkic languages). Thesis of Doct. diss.]. Makhachkala, DGU Publ., 1998. 70 p. (In Russian)
11. Telitsin N. N. [Attribute and substantively-attributive verb forms Ancient Uighurverb]. *Issledovaniia po uigurskomu iazyku [Studies in Uighur]*. Alma-Ata, Nauka Publ., 1988, pp. 96–103. (In Russian)
12. Telitsin N. N. *Infinite forms of the verb in Old Uyghur language (based on Ancient Uighur monuments of Xinjiang)*. Avtoref. kand. dis. [Infinite forms of the verb in Old Uyghur language (based on Ancient Uighur monuments of Xinjiang). Thesis of PhD diss.]. Leningrad, Leningrad Univ. Press, 1990. 22 p. (In Russian)
13. Mamatov M. Sh. K voprosu o kategorii nominalizatsii deistviia (na materiale uzbekskogo iazyka) [About the category nominalizations action (on the basis of the Uzbek language)]. *Sovetskaia tiurkologiya [Soviet Turkology]*. Baku, 1988, no. 5, pp. 41–52. (In Russian)
14. Mamatov M. Sh. *Vtorichnyi predikat, vyrazhennyi substantivnymi formami, v sovremennom uzbekskom iazyke [Secondary predicate expressed substantive forms in the modern Uzbek language]*. Tashkent, Fan Publ., 1990. 140 p. (In Russian)
15. Tydykova N. N. [About action names in the Altai language]. *Iazyk i kul'tura altaitsev (sbornik nauchnykh statei) [Language and culture of Altai people]*. Ed. by A. T. Tybykova. Gorno-Altai, RIO Gorno-Altai'skogo universiteta, 1993, pp. 69–75. (In Russian)
16. Deniz-Iylmaz O. *Kategorii nominalizatsii deistviia v turetskom iazyke [Category nominalizations action in Turkish]*. St. Petersburg, St.-Petersburg Univ. Press, 2006. 227 p. (In Russian)
17. Dubrovina M. E. Opyt sravnitel'nogo analiza glagol'nykh imen v turetskom i iakutskom iazykakh [Experience of the comparative analysis of verbal names in Turkish and Yakut languages]. *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2012, issue 3, pp. 15–23. (In Russian)

18. Dubrovina M. E. [About the term of the participle in the Turkic languages (on the material of the Yakut language the Yakut language)]. *Modernizatsiia i traditsii. XXVI Mezhdunar. konf. po istochnikovedeniiu i istoriografii stran Azii i Afriki, 20–22 apreliia 2011 g.: Tezisy dokladov* [Modernization and tradition: XXVI International Conference on source and historiography of Asia and Africa, 20–22 april 2011 z.: Abstracts]. Eds. N. N. D'iakov, A. S. Matveev. St. Petersburg, RKhGA Publ., 2011, pp. 357–358. (In Russian)

19. Ivanov S. N. *Ocherki po sintaksisu uzbekskogo iazyka (forma na -gan i ee proizvodnye)* [Essays on the syntax of the Uzbek language (in the form of -gan and its derivatives)]. Leningrad, Leningrad Univ. Press, 1959. 152 p. (In Russian)

20. Guzev V. G. [Verbal inflection in Turkish]. *Ocherki po teoreticheskoi grammatike vostochnykh iazykov: sushchestvitel'noe i glagol* [Essays on theoretical grammar of Oriental Languages: Noun and verb]. Ed. by V. G. Guzev. St. Petersburg, St.-Petersburg Univ. Press, 2011, pp. 289–351. (In Russian)

21. Ushakov E. I. *Sintaksicheskie funktsii formy na -gan v sovremennoi uigurskom iazyke (na materiale iazyka uigurov, zhivushchikh v Sin'tsziane)*. Avtoref. kand. dis. [Syntactic functions of grammatical forms -gan in modern Uighur language (based on the language of the Uighurs living in Xinjiang. Thesis of PhD diss.]. Moscow., 1956. 19 p. (In Russian)

22. *Grammatika sovremenного iakutskogo literaturnogo iazyka. Fonetika i morfologiya* [Grammar of modern Yakut language. Phonetics and morphology]. Moscow, Nauka Publ., 1982. 496 p. (In Russian)

23. Rassadin V. I. *Morfologiya tofalarskogo iazyka v sravnitel'nom osveshchenii* [Tofalar language morphology in comparative light]. Moscow, Nauka Publ., 1978. 287 p. (In Russian)

24. Khisamova F. M. *Tatar tele morfologiyasi* [The morphology of the Tatar language]. Kazan, Məgarif Publ., 2006. 335 p. (In Russian)

For citation: Dubrovina M. E. Typological analysis of the participle with affix gan in the Uzbek language. *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 3, pp. 4–15. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.301

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2016 г.

Контактная информация

Дубровина Маргарита Эмильевна — кандидат филологических наук; maggydu@rambler.ru

Dubrovina Margarita E. — PhD; maggydu@rambler.ru

S. B. Yampolskaya

THE CONCEPT OF “DEAD LANGUAGE” AS EXEMPLIFIED BY HEBREW¹

National Research University Higher School of Economics, 16, Ulitsa Soyuza Pechatnikov, St. Petersburg, 190008, Russian Federation

This paper examines the problematic concept of *dead language* as exemplified by the Hebrew language. The first section presents a brief history of the concept of *dead language* in European linguistic thought. Originating in Italy of the 15th century, the term became common in European linguistic writings during the 16th to 18th centuries as an epithet for Latin, Ancient Greek and Hebrew. During the Haskala (Jewish Enlightenment) in the 19th century it was adopted by Jewish intellectuals and was current in linguistic controversies throughout the 20th century. Sections 2 and 3 show the key role the label *dead* as applied to Hebrew played in wide-spread polemics on Jewish language choice in Russia during the first quarter of the 20th century (§ 2) and in the discourse about a Hebrew “revival” in Palestine at the same period (§ 3). Later works on the history of Hebrew published in the 19th and 20th centuries proposed novel conceptualizations but nevertheless followed the idea of the “deadness” of the Hebrew language of previous periods, discussed in § 4. Examples of Hebrew usage which contradict Hebrew’s functioning exclusively as a language of religion and high-level writings are provided in § 5. The last section is a humble attempt to outline a possible direction for a description of Hebrew language history, avoiding the problematic term *dead language* and other related terms. Refs 69.

Keywords: biological metaphor in linguistics, linguistic terminology, dead language, Hebrew language “revival”, Yiddish language, diglossia, dissolution of diglossia, history of linguistics.

АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ «МЕРТВЫЙ ЯЗЫК» НА ПРИМЕРЕ ИВРИТА

С. Б. Ямпольская

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Российская Федерация, 190008, Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, 16

В статье на примере иврита анализируется проблематичный для лингвистики термин «мертвый язык». В первом разделе дана история данного понятия с момента его возникновения. Появившись в ходе полемики итальянских гуманистов в XV в., оно вошло в обиход европейских филологов XVI–XVIII вв. как эпитет для латыни, древнегреческого и иврита. В XVIII–XIV вв. понятие «мертвый язык» было акцептировано еврейскими просветителями. В первой четверти XX в. термин «мертвый» применительно к ивриту сыграл ключевую роль в полемике о выборе еврейского национального языка в России (§ 2) и в становлении идеологии «возрождения иврита» в Палестине (§ 3). Новейшие трактовки истории иврита XIX–XX вв. наследуют идее «мертвости» иврита предыдущих периодов (§ 4). Примеры, опровергающие представления, будто бы иврит использовался только в литературе высоких жанров и в религиозной сфере, приведены в § 5. В последнем параграфе предлагаются подходы к изучению истории иврита без использования проблематичного термина «мертвый язык». Библиогр. 69 назв.

Ключевые слова: мертвый язык, возрождение иврита, диглоссия, иврит.

¹ I am grateful to professor Nikolai Vakhtin, who encouraged me to write this article, and to professor Anna Verschik, its first reader and critic. Finally I want to thank Geoff Vasil for his careful proofreading. Of course none of them are responsible for the content of or any of the errors in this paper.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

One old man said: “They argue a lot, what Hebraic is — either a living or a dead language. Actually that is not so important, but I believe that if it were dead, nothing would be said about it unless it were nice”.

Prince Serge Wolkonsky
My Reminiscences. Munich, 1923 [1, p. 314]

Introduction: Biological Metaphor

In modern linguistics the concept of *dead language* is part of a conceptual metaphor which treats language as a living organism. This conceptual metaphor flourished in the linguistics of the middle of the 19th century following the trend of the natural sciences in general and Charles Darwin's writings in particular. August Schleicher was the first to apply Darwin's ideas to linguistics and propagated them in his “Darwinism Tested by the Science of Language,” perceiving language as an “organism of Nature” [2].

In the 1880s the biological metaphor “became so powerful, that people were forgetting it was a metaphor at all” [3, p. 88]. Ferdinand de Saussure's structuralism was a way to escape this discourse, bringing linguistics closer to being a “science” with an exact terminology. Baudouin de Courtenay, who once had been a student of Schleicher's, criticized this biological approach for its lack of logic and coherence: “At one time language is compared with the individual, at another with a species; in one case one word is equal to an organism, another, to a language as a whole [...] if a language is an organism, then to learn other languages means to burden oneself with other organisms...” Baudouin de Courtenay insists instead that “they are nations which occupy and destroy each other,” not languages *per se* and this should be always kept in mind [4, p. 38].

In later elaboration of the conceptual metaphor in linguistics many new terms have evolved, some of them anthropomorphous: *mother tongue*, *mother-in-law language*, *language murder*, *killer language*, *healthy language*, *sick language*, *language suicide*, *sleeping language*, *dormant language*, *dead language* and others. Some are more ethnomorphic: *language wars*, *linguicide*, *linguicism*, etc. Language here appears as a target domain, while the source domain teeters between the collective and the personal, between the individual man/woman and the human group/nation. This personification of language, while productive for linguistic thought, carries with it the inherent danger of misleading or the tail wagging the dog.

According to Lakoff and Johnson we actually perceive and act according to metaphors [5], and even in science metaphors can dominate our thinking, the major danger being that this influence can occur unconsciously. Coming back to the concept of *dead language*, when we attempt to comprehend one conceptual domain (language in a specific sociolinguistic situation) in terms of another (the living/dead organism/person), on one hand we do clarify some features of the phenomenon being studied, but on the other we unconsciously and completely follow the logic of the second domain, which can obscure many other aspects and misrepresent the whole picture. The situation becomes even more complicated when words invested with the authority of scientific terminology are used in journalistic and political discourse. A similar situation occurred a century ago regarding the Hebrew language in Russia and in Palestine: in both cases the phrase in question was used as an argument, yet for opposite ends.

1. Origins of the Concept of Dead Language

The history of the concept of *dead language* goes back to Renaissance Italy. Glynn Faithfull was the first to describe it [6]. Thomas Bonfiglio [7] and Giorgio Agamben [8] who continue to be engaged in the field in recent years also find the origins of the idea of language life and death in the humanist polemics of Italy, emerging from the writings of *il Sommo Poeta* Dante Alighieri. In his treatise *De vulgari eloquentia*, an opposition between Latin and the vulgar language is based on the idea that Latin is a grammatical, eternal, incorruptible and artificial language (because it is acquired through studying), while the vernacular language is mutable, corruptible and natural; i.e., a language “which we learn without any formal instruction, by imitating our nurses” [9 i, p.3]. The idea of language maternity and the metaphor of milk as a principal provider of native language acquisition, widely used in sociolinguistics, is rooted in this treatise by Dante as well. Dante characterizes Hebrew as a language of grace, “that which the lips of the first speaker moulded” [9, vi, p. 13], which the people of Israel spoke until the time of their diaspora [9, vii, p. 17].

Further polemic flared with regard to the question of which language to choose for literature, the Latin language or national Italian vernaculars, with heated discussion of the status of the latter. During the controversy, Dante’s opposition of eternal/variable turned into the binary dead/living. Pietro Bembo, the Italian scholar and cardinal, is believed to be the first to use the term *dead language* as a definition of Latin in his “Prose della volgar lingua” of 1525 [10].

Italian humanist and writer Sperone Speroni was the first to treat the term *dead language* as an argument against the Latin language in his “Dialogo delle lingue.” In this dialogue the vernacular is depicted as a pure young maiden who has not yet blossomed, while Latin is portrayed as a crone and even as a corpse. “If you are willing to keep it [the Latin language] in your mouth, dead as it is, then do it,” one character of the dialogue says to another named Bembo, “but will you do us the courtesy of speaking it only among one another, and let us idiots speak our living vernacular, which God gave us” [11, p. 88]. Gradually *dead language* became a fixed phrase. By his time Benedetto Varchi was using the phrase as a term for language classification in the treatise “L’Ercolano” [12, pp. 213–214].

Greek literature entered Italian universities at the turn of 14th and 15th centuries, when Manuel Chrysoloras left Byzantium for the University of Florence [12, pp. 135, 147]. The subsequent fall of Constantinople in 1453 caused many Greek scholars to move to Western Europe.

Later in the 15th century Hebrew language studies first appeared at some Italian universities [14, p. 98]. Johann Reuchlin, a German humanist, absorbed grammatical and exegetical Jewish tradition, especially that of the medieval Hebrew grammarian David Kimhi, and propagated the Hebrew language among a European audience. His works on Hebrew grammar and vocabulary gained popularity and were used, for example, by Martin Luther while he worked on his translation of the Bible.

Thus Hebrew became the third language of European scholarship together with Latin and Greek. Colleges teaching this trio began to appear in Europe: the College of the Three Languages at the University of Alcalá, and, modeled after it, the Collegium Trilingue at Leuven, the Collège de France etc. [15, pp. 13–14]. The central role of those three languages

was due primarily to interest in the sacred and classical texts, which meant new texts in those languages were entirely outside of academic focus. In the case of Hebrew it was perceived as a language of the Old Testament (and sometimes of cabalistic writings), while texts of other periods (such as Medieval Hebrew poetry, Hassidic literature and secular novels) did not exist within the paradigm of European culture. This explains the ease with which the epithet of *dead language* was applied to Hebrew.

In the 16th and 17th centuries the concept of “*langue morte*” was acquired by French academia through the writings of authors such as Pierre de Ronsard, Charles Sorel and in the Port-Royal Grammar by Arnauld & Lancelot [16, p. 590; 17, p. 3; 18, p. 445]. Since that time the cliché of *dead language* rooted within linguistic science and survived into modern times, when during the Haskala — the Jewish Enlightenment movement of the 18th and 19th centuries — many general ideas of European culture were adopted by Jewish intellectuals, including the concept of language in general and the concept of *dead languages* in particular.

2. Hebrew/Yiddish Polemics

At the turn of the 20th century the major portion of the Jewish population lived in the Russian Empire. This was a period when Jewish culture flourished in both languages: prose, poetry and periodicals, theatres and secular education were developing fast in Hebrew and Yiddish alike. And in many cases these were by the same people. We can scarcely discover a single Jewish writer, journalist or activist who used one but not the other. Mendele Mocher Sforim, considered the founding patriarch of the new literary style in both Hebrew and Yiddish, is perhaps the best example of this.

Over several years the sociolinguistic context of the coexistence of these two Jewish languages changed drastically. The Jewish intelligentsia suddenly realized they had to choose one language as a national tongue, either Yiddish (and in this case it would be necessary to develop its high domains, including poetry and literature, scientific writing, the political press and others), or Hebrew (for which it would be an urgent matter to develop its lower speech domains, to which purpose kindergartens with instruction in Hebrew were established).

The Czernowitz conference on the Yiddish language held in 1908 developed into a vast public debate on this issue which had been discussed in the Jewish press in different languages for years. The main argument used by the proponents of Yiddish was the same idea of the “deadness” of the Hebrew language, the very same argument Italians had applied four centuries before to defend the vernaculars against Latin. Jewish socialist leader Ben-Adir in 1910 wrote: “The idea that a nation could accept a ready-made dead language without any rhyme or reason, just because of the will of a certain portion of the intellectuals is only possible in dreams!” [19, pp. 15–16]. Proponents of Hebrew held two bargaining chips, the first one being over 2,000 years of Hebrew culture and the Torah as its cornerstone, the other being that Hebrew was the only common language of the varied groups of Jews living around the world. Still, they were unable to come up with a counter-argument to the “deadness” claim.

Ten years later this emotional controversy became even more violent. “The fact is that the Ancient Hebrew language is dead, and this dead corpse, which refuses to be buried, stinks,” Semen Dimanshteyn (head of the Yevseksia, or Jewish section of the Soviet

Communist Party) said during a discussion on the fate of the Habima Hebrew theatre in Moscow [20, p.208]. Yet the left-socialist revolutionary Yakov Blumkin invented an argument in the spirit of the time against its supposed dead status:

Here we have heard some reproaches of the Hebrew language, that it is not vital for art, that it is dead and incomprehensible to everyone. At the present time language has a political significance and a political meaning in life. Now I'm translating the Soviet constitution into the Ancient Hebrew language, and I must emphasize that political forms are composed in this language with a remarkable ease [20, pp.235–236].

3. The Myth of Hebrew Revival

The story of Ben-Yehuda as the father of the Hebrew language, rooted back to the beginning of the 20th century, began to take on the shape of a national legend in Israel and abroad in the 1950s, when family mythology began to meet the public demand for a miraculous origin story. Agnon explained the legend in the following way: “The people sought for a hero, and we gave them that hero” [21, p.96]. It was enshrined in a vast hagiographic literature, such as “The Tongue of the Prophets: The Life Story of Eliezer Ben-Yehuda” by St. John [22], “HaBekhor Leveit Avi” by Omer [23] and others. To give an example, the Ben Yehuda of St. John’s novelized biography is made to say:

I promise that if we find it impossible to bring up our children speaking only Hebrew, then I will admit publicly that I have failed. I shall publish it in my newspaper and say to the world that I was wrong; that it is impossible to revive a dead language [22, p. 114].

This speech demonstrates the heartache of a hero who has resolved to sacrifice life and family all for the *revival of a dead language*, who trusts in his sacred calling and, at the same time, doubts its possibility.

The central pillar of the legend is the resurrection of the Hebrew language *ex nihilo*. Since the miracle of bringing back to life is only possible with a dead object, the Hebrew of preceding periods was pronounced dead. In this case the argument of language death is used to prove the miraculous nature of the language revival: the reader knew Hebrew was the state language of Israel, now he is informed the language was dead before, and thus the miracle is demonstrated.

The myth of Hebrew revival has been criticized a lot. Harshav [24] is supposed to have been the first authoritative scholar to question it in detail, and later similar ideas were elaborated by Izre’el [25]. Glinert in a short encyclopedia article presents it as already common knowledge [26], while Seidman deconstructs the mythology taking a gender approach [27, pp. 102–114], among others.

4. Revisionist theories

Critics of the traditional history of the Hebrew revival based on the myth of Ben-Yehuda have driven the emergence of new theories. Three figures in the area should be mentioned: Paul Wexler [28], Shlomo Izre’el [25] and Ghil’ad Zuckermann [29, 30]. The authors accept the thesis of Hebrew’s *deadness*, but reject identifying the Modern Hebrew language with the Hebrew of previous periods. The starting point for their reasoning can be reduced to the following: no dead language can be revived; and it’s absolutely impossi-

ble to make a language which exists only as a written tongue, which has no native speakers, and which is not the mother tongue of anybody, into a spoken language of a society. This means that what we have in the case of Hebrew is not a revival of an ancient tongue, but the creation of a new, mostly non-Semitic language. Wexler interprets Modern Hebrew as relexified Yiddish, Izre'el as a creole language emerging from the mixture of Hebrew with Slavic and West European languages, and Zuckermann as a hybrid Semito-European language. Uncovering in Modern Hebrew remnants of influence from other languages, they use these as arguments to deny the Modern Hebrew language's identity with respect to the Hebrew of previous periods. This modern (non-Semitic) Hebrew emerged, according to those conceptions, during a process of language nativization, i.e., while it was being acquired by children as their native tongue from their parents, for whom it was not.

Those new concepts are of significant importance for a reconsideration of Hebrew language history. Nevertheless, some weak points can be mentioned at two different levels: at the level of linguistic data and at the level of general theory.

Harshav claims Hebrew "newspapers and the mass media which grow out of them (especially radio) were, perhaps, the main force which disseminated and unified Modern Hebrew" [24, p. 127]. These same newspapers were the main genre in which language development took place and language innovations crystallized. What we observe in the genre beginning with the Maskilic press of the 19th up to the present is a sequential continuum of language changes. Moreover, the most significant innovations of Modern Hebrew, such as the tense system, sentence structure, models of loanword adaptation and loanword orthography, were elaborated at the level of the written language. Furthermore, the deep influence exerted by the Slavic and Western European languages can be traced through the European Hebrew press of the 19th century chronologically and instance by instance. This leads us to suppose the nativization of the Hebrew language has not caused such significant language changes as to enable us to speak of language shift, unless we describe modern Hebrew as a diglossia of H, the written (Semitic) language, and of L, the spoken (native, non-Semitic) language, which, if so, requires thorough proof. The main shift which has occurred in Hebrew was a geographical shift: the newspaper language register was imported to Palestine from Russia mostly in the 1920s. This was the Hebrew press style elaborated in Russia and Eastern Europe which formed the later Israeli style of Hebrew newspapers. My observations on Hebrew press development [31] are much confirmed in an article by Reshef in which she distinguishes three language styles in the early Israeli press, and demonstrates that it was the style of the European, mainly Russian, Hebrew press, in which the modern Hebrew press language was fostered [32, pp. 327–345].

As for the theoretical aspect of the question, the initial point of departure for the revisionist conceptions is the presupposition that Hebrew was a dead language. The notion *dead language* was defined using the terms *native speaker* and *mother tongue*, which, although widely used in sociolinguistics and in daily life, could be seen as questionable. Many works on the idea of nativity contained in the term *native speaker*, which means an ownership of a language by birthright, have been published (Davies [33]; Doerr [34]; Bonfiglio [7]; LaDousa [35]; Love & Ansaldo [36], etc.). As early as 1985 Paikeday pointed out: "There are no native speakers any more than there are born engineers" [37, p. 56]. Both terms emerged from the early European ideology of the nation-state and are closely related to national prejudices, in that a native language is supposed to belong to a native speaker by right of birth, the same as with nationality, and is even transmitted through

maternity. The terms are problematic not only from the ethical standpoint, but also from the side of logic: they presuppose a monolingual society, where the choice — which language is the mother tongue — is obvious. In multilingual societies (which make up the majority of those in the world [38, p.468]), however, it can be a tricky question — if the mother uses two languages or more at home, which one language is the “native mother tongue” for her child? Is it correct to apply these terms to multilingual societies? In the case of the Hebrew language, we know for a certainty that the Jewish society of Eastern Europe was mostly a multilingual one, and that the intellectuals who wrote were definitely multilingual (see Fishman [39, p.747]).

5. Hebrew in Russia till the 1910s

The first Hebrew newspaper appeared in the mid-18th century in Germany; a century later the centre of the Hebrew press had moved to the Russian Empire. The St Petersburg National Library contains 79 periodicals in the Hebrew language issued before 1918 in Russia and Eastern Europe. There is a notion that Hebrew newspapers were only appropriate for Jewish intellectuals, not for common people. This view was widespread within the framework of Soviet ideology but did not reflect the real state of affairs. I'll quote Berl Kagan's memoirs, a Yiddish writer and journalist, who can hardly be suspected of devotion for the Hebrew language:

In the second half of the 19th century in Russia, four (we emphasize this) daily newspapers in Hebrew were published: *Ha-Magid*, *Ha-Melits*, *Ha-Yom*, and *Ha-Tsfira*. In Yiddish there were none. Magazines were also issued in Hebrew in this century more frequently than magazines in Yiddish, and their number, just imagine, was larger [40, p. vii, the author's translation from Yiddish].

More evidence of ordinary people reading the Hebrew press in small towns comes from the memoirs of Yekheskl Kotik:

Precisely at that time reb Simkha-Leyzer, the father of Yosele, began to receive *Ha-Magid*, and we used to read the newspaper regularly. Through it we got to know a bit of what was going on in Jewish world. In *Ha-Magid* at that time they were writing about projects for buying colonies in Erets Isroel, and one guy had even calculated that for 600 rubles one could have a whole colony in Palestine [41, p.254, the author's translation from Yiddish].

Secular Hebrew literature published since the mid-19th century is widely known (Alter [42]; Mirkin [43] and others). Hassidic Hebrew literature and its influence on later Hebrew have also been more or less described (Frieden [44, 45]; Kahn [46; 47]). What is less well known are a number of manuals of the Russian and Polish languages published in Hebrew (sometimes in Hebrew and Yiddish). That is, Hebrew served as the language of instruction for teaching Jews to speak Russian and Polish. There were four popular self-teaching manuals and grammar books for the Russian language, for example, by author and pedagogue Abraham Paperna written in Hebrew [48]. According to the Russian National Library, his manuals were published and republished in Vilna and Warsaw almost every year from 1869 into the 1880s. Manuals of Russian language of that kind usually contain grammar, vocabulary and dialogues of courtly Russian speech. Here is a fragment from a conversation book by Zalkind Epshtein, printed in Warsaw in 1869:

— Have the kindness, my Lord, and order to serve me a glass of beer, for I am much athirst.

— Would it be better to serve you a goblet of wine?

— I humbly thank you, my Lord, currently I do not want wine, for it is very hot now, and I am very hot-tempered by nature [49, p. 135, author's translation from Russian].

The target language of teaching — Russian — here is flowery and highly styled, which reflects an important task for the Maskils (enlighteners), that is, to educate the Jew, to teach him good manners, *ergo* his Russian language should be not only correct, but also “beautiful,” as they perceived it. The Hebrew of the manual is rather average Maskilic Hebrew without any special attempt to color it. Actually, the choice of Hebrew as a language of instruction conforms to the general ideological position of Haskala in Eastern Europe (unlike Western Europe, where they usually used German for the same purposes). Nonetheless, the manuals lead to two conclusions: first, Hebrew at that time had at its disposal sufficient language tools to convey dialogues on everyday topics; and second, the commercial success which the manual enjoyed shows the Hebrew language it employed was comprehensible to the Jewish masses.

Forty years later, at the same time as Dimanshteyn was calling Hebrew a “dead corpse which stinks”, the famous opera singer Chaliapin was singing *Ha Tikva* on the stage in Petrograd, Bialik was lecturing in Hebrew at the Moscow Polytechnic Museum and Nahum Tsemakh began to organize the Hebrew theatre *Habima* in Moscow. This period of the flowering of Jewish culture in Russia is described by Kenneth Moss [50]. The following brief overview of Hebrew development in Russia is based on the daily broadsheet political newspaper in Hebrew called *Hoom*. The level of Hebrew activity among the Jewish masses can be judged from private advertisements placed in the newspaper, sent to editors from throughout Russia and surrounding countries². The main subject of the advertisements was Hebrew education. Thus 13 different kindergartens with Hebrew as a language of instruction are mentioned in the newspaper in 1918. According to documents at the State Archive of the Russian Federation (GARF), that same year 55 Hebrew kindergartens operated under the supervision of Tarbut (the Hebrew education organization) (via Chistiakov [51, p. 4]), and from the advertisements we know that at least another half that number operated independently, thus the total number of Hebrew kindergartens might have been much larger. In Moscow and Odessa there were special courses led by Halperin and Itzhak Alterman for training Hebrew kindergarten teachers. The early education system developed by Friedrich Fröbel, a German pedagogue of the first half of the 19th century, was especially popular among Jews. In many advertisements we encounter a “*frebelit*”, which is a teacher trained according to his system. One example:

WANTED: A FREBELIT,
who knows how to teach in Hebrew.
Salary from 150 to 200 rub. monthly.
Living conditions are much better than in other towns.
Address: Borisoglebsk, Tambov Province
to M. I. Samburskaya
(see newspaper *Haam* [52, p.1], author's translation from Hebrew)

² A map of the newspaper distribution compiled based on personal ads is presented here: <http://goo.gl/maps/xZdrG>.

Twenty-six Hebrew schools in different towns all over Russia were opened at that time. Hebrew was used there as the language of instruction either for half of the subjects or for all of them. In Odessa the Moria publishing house printed manuals for schools in Hebrew by Bialik. In Moscow, Kharkov and other cities and towns, evening Hebrew courses were organized. The newspaper contains numerous advertisements for private Hebrew tutors, such as: “two maidens are looking for an intelligent lady with secondary education or more who knows Hebrew,” or the other way around: “philologist, student from Paris University, offers Hebrew lessons.”

Now we approach an important issue: how can we explain this apparent contradiction? On the one hand we see a long-standing tradition of producing new texts in Hebrew, including daily newspapers, and even Hebrew kindergartens where they spoke Hebrew in some manner, but despite all this the Hebrew language was regarded as a “dead language, similar to Old Church Slavonic or the Latin language,” as Lunacharsky, an education commissar in the first Soviet government who sympathized with the Hebrew *Kulturtragers*, put it (via Ivanov [20, p.201])³. Evidently Hebrew did not match prevailing notions of what a normal *living* language was, while a term which could describe its unusual state as anything other than a *dead language* did not yet exist. Indeed, Hebrew was not used for low registers as a rule. Usually a mother did not speak Hebrew with her child at home, it wasn't used when haggling in the market, for buying a chicken for a holiday, and etc. Instead, those registers were represented in the other Jewish language — Yiddish, which was rapidly developing high registers at that time.

6. Diglossia

Perhaps if Charles Ferguson had described the phenomenon of diglossia half a century earlier, attitudes towards the Hebrew language would have been different, especially since proponents of Hebrew held reverence for Arabic, which became a classical example of diglossia [53]. Actually, the coexistence of Hebrew and Yiddish in the 19th century matches well cases of diglossia described by Ferguson, for example, classical Arabic and the Egyptian dialect, Katharévusa and Dimotikí in Modern Greek, etc. Hebrew (H) and Yiddish (L) were “appropriate in different types of situations, with a certain overlap;” prestige differences are reflected in the denominations of “language” vs. “jargon;” literary heritage was presented mainly in H, modern literature was pursued as a continuation of an old tradition of high prestige, while L's literary tradition had to defend itself and prove its validity; standardization of H was codified in grammar books and dictionaries, and the orthography was thus standardized as well; Yiddish, on the contrary, was varied much more in orthography, pronunciation, grammar and vocabulary (in different Yiddish dialects); Hebrew was learned via formal instruction, while Yiddish was acquired from family without instruction.

The status of high language in diglossia does not necessarily presuppose that the language is regarded as a dead one, as we see in the case of Arabic diglossia: Arabic (H) is the official language of 26 states, it is not “native” for anyone because it is acquired through

³ Evidently results of discussion about Hebrew and Yiddish in USSR were partially predicted by the terms used: Until 1949, Hebrew was called in Russian *древнееврейский* ‘the ancient Jewish language’, which gave Lunacharsky, the Minister of Enlightenment in Soviet Republic, a false association. The Yiddish denomination was also problematic, for it was usually called ‘Jewish jargon’.

education, not in familial communication. The degree of intelligibility between Literary Arabic (H) and vernaculars (L) which are accepted as Arabic dialects “is similar to that between Latin and contemporary Romance languages such as French or Spanish” (see Bate [54, pp. 14–15]), so the question of whether they are dialects or separate languages is a political rather than a linguistic matter. Nevertheless it is the official status of Arabic which precludes judging it a dead language.

The most significant mismatch between Arabic diglossia and the case of Hebrew and Yiddish is the fact that Yiddish and Hebrew are not kindred languages, which affects the linguistic aspects of language interaction, although the social functioning of the two languages can be quite similar. Joshua Fishman has expanded Ferguson’s term diglossia to include the use of unrelated languages as high and low varieties [55]. He was the first to describe the Eastern European Jewish speech community as a diglossia of Hebrew and Yiddish [55, p. 31]. Following Fishman, Hebrew-Yiddish diglossia was usually referenced in different works as common knowledge. Diglossia itself, however, is a linguistic term and its social context has not yet been described explicitly. This work doesn’t attempt to fill that gap, its humble and only intention is to indicate a direction for further study.

As I was trying to show above, the everyday meaning of the concept of *dead language* exerts a significant influence on researchers and acts as a stumbling rock for any attempt to describe Hebrew language history in the 20th century. Even a very cautious definition of *dead language*, as a language which can produce new texts and be used in speech occasionally but which has no real native speakers, is misleading and derails logic of arguments. The metaphor itself forces our thinking into its common meaning: a dead cannot be revived unless by miracle.

The concept of diglossia allows us to avoid the biological metaphor in general and the dichotomy of living/dead in particular. The development of the Hebrew language at the turn of the 20th century can be described in these dehumanized and thus much more precise terms as a dissolution of the Hebrew-Yiddish diglossia⁴ and the gradual separation of two languages, instead of the commonly employed term of Hebrew revival.

Indeed, Hebrew and Yiddish functioned in Eastern Europe as a single sociolinguistic system of “Jewish language” in which language domains were distributed between two languages with slight overlap. Remnants of the former diglossia can be seen even now. In a field expedition to Podolia in 2009 I interviewed long-term Jewish residents about their childhood, Jewish life before WWII in general and language usage in particular. In most cases interviewees used the term “Jewish language” (the interview was held in Russian) and it was pointless to ask which one, Hebrew or Yiddish. Both were implied; the interviewees didn’t distinguish them as two different languages, even in cases where the interviewee came from a family of educated rabbis. Only oblique questions were able to clarify exactly which language was used in a given situation.

The phonological systems of two languages (Yiddish and Ashkenazic Hebrew, that is, Hebrew with Ashkenazic pronunciation as used in Eastern Europe) are closely related:

⁴ The term *dissolution of diglossia* was used for the case of Hebrew and Yiddish by Joshua Fishman in 1985 [56] and Paul Wexler in 1990 [57]. During recent years the term was popularized for different diglossic situations during the conference “Linguistic Awareness and Dissolution of Diglossia” held in Heidelberg in 2011, and in the ensuing collection of papers “Divided Languages?: Diglossia, Translation and the Rise of Modernity in Japan, China, and the Slavic World” [58].

the same set of phonemes is present in both languages; the dialect areas of Yiddish and Ashkenazic Hebrew coincide as well (see Katz [59, p.48]). As to the phonetics of Ashkenazic Hebrew, there is a sociolinguistically determined continuum between the pole of “Formal Ashkenazic” (the way how Torah used to be read in synagogue) and the pole of “Popular Ashkenazic”, which is the Semitic component in Yiddish. The later phonological shift in Hebrew which emerged in Eastern Europe and is fixed in Israeli pronunciation can be seen as a consequence of dissolution of the the diglossia and the separation of Hebrew phonology, which allows the researcher to avoid arguing ideological reasons for that shift, since they are relatively well known and too ambivalent: ideology can be used either way to explain contradictory phenomena with the same degree of credibility.

The orthography of Hebrew, being stable in general, was variable in the area of new loan words and proper nouns in the period under consideration. The orthographic development in Hebrew in the 1910s clearly demonstrates the process of a gradual separation from Yiddish orthography, although the latter was far from being stable in the period [see 31, p.99–100]. The later standardization of Yiddish orthography in the USSR reflected the same trend, insulation from Hebrew spelling of the Hebrew lexical component in Yiddish.

The process of divergence can be observed on the lexical level as well. Thus in many cases new Hebrew avoids Hebraisms well established in Yiddish where such an opportunity presents itself: *jareah* instead of *levana* (moon), *cibur* instead of *’olam* (public), *more* instead of *melamed* (teacher), *bejt-kvarot* instead of *bejt-olam* (cemetery), etc. (see Harshav [24, pp.167–168]).

7. The Broad View

For many centuries two opposed but closely related tendencies have operated in respect to the Hebrew language: fear of language attrition and forgetfulness, which stimulated language development and the generation of new texts in Hebrew; and fear of language corruption and contamination, which caused the suppression of the development of Hebrew in domains and forms supposed to be improper. Both can be clearly observed in the Middle Ages when in the period of the flourish of Hebrew poetry many prominent authors complained the Hebrew language’s attrition. Ibn Janah, a Hebrew grammarian and lexicographer, lamented that everyone used the Hebrew language in their own way, violating language rules (see Haramati [60, pp.30–32]). Shlomo ibn Gabirol, a prominent Hebrew poet, devoted the long poem “Anak” to the Hebrew language and its being forgotten. The same motif is found in Maimonides’s “Moreh nevukhim” (“Guide for the Perplexed”). Judah Halevi, a Hebrew poet who achieved international renown during his own lifetime, said in his late treatise “Kuzari” that composing poetry in Hebrew was a great mistake because it spoiled and corrupted the language [61, pp.55–56].

We have much evidence from the Middle Ages to the 20th century showing that in many cases Jews did use Hebrew for speech (see Chomsky [62]; Roth [63]; Haramati [64]). These facts taken in total support the claim by Chaim Rabin that “Jews didn’t use Hebrew in daily speech, not because of lack of language proficiency, but because they supposed it to be improper” [65, p.8].

A case in point can be observed now among Orthodox Jews, for whom common use of Hebrew is heresy. From time to time they disrupt the memorial tablet on the house

of Ben Yehuda because they, too, see him as the patriarch of Israeli Hebrew, i.e., as the heretic responsible for the contamination of the Holy Tongue.

This attitude towards Hebrew has preserved that special state of the language, in which it was constantly and intentionally maintained on the one hand, and defended from non-kosher, profane usage on the other. This specific state of Hebrew caused it to be potentially the high language (H) in diglossia, as Hebrew required the use of a second language for internal communication, low language (L). This internal diglossia (see Fishman [66, p. 321]) characterized Jewish societies for at least two millennia. During its history Hebrew has seen a number of associated languages emerge in its orbit from very early times: the Ancient Judeo-Persian language of the Achaemenid epoch which is thought to be an ancestor of later Persian Jewish languages such as Bukhori, the Tat language and others (see Aikhenvald [67, pp. 10–11]); Judeo-Greek (Yevanic, Romaniyot); Judeo-Italian (Italic), Judeo-Portuguese, Judeo-French (Zarphatic, Western Loez), and Judeo-Provençal (Shuadit) in Europe; Judeo-Arabic (Yahudic) and many others (see Spolsky [68, p. 120]).

8. Conclusion

The notion of *dead language* originated in Renaissance Italy in the course of humanist polemics and was used as an argument against the dominance of Latin as a language of culture (both in its written and oral forms). Thus it emerged and functioned in historical circumstances mainly as a tool in political discussion.

Later in the framework of European culture Hebrew became one of the languages of scholarship in a triad formed by Latin, Greek and Hebrew. These three languages were selected primarily because of the interest in sacred and classical texts, meaning new texts in these languages were outside of the picture. In the case of Hebrew, it was viewed as the language of the Old Testament, while texts from other periods (such as Medieval Hebrew poetry, Hassidic literature and secular novels) did not exist within the paradigm of European Christian culture. For this reason the appellation *dead language* was applied easily to Hebrew.

In the period of the Haskala, Hebrew embarked upon the process of modernization in the meaning proposed by Charles Ferguson: “The modernization of a language may be thought of as the process of its becoming the equal of other developed languages as a medium of communication; it is in a sense the process of joining the world community of increasingly intertranslatable languages recognized as appropriate vehicles of modern forms of discourse” (see Ferguson [69, p. 32]). Paradoxically, it was the Maskilim (enlighteners) who developed new forms in the Hebrew language and also they who implanted within Jewish culture the notion of Hebrew being a *dead language*, this being one among the basic ideas of European culture (including linguistic knowledge) acquired and propagated by them.

The idea of Hebrew being a *dead language* was not accepted into Jewish culture easily and caused wide-spread and large polemics among Jewish intellectuals at the turn of the 19th and 20th centuries. When the period of historical changes arrived, the label *dead* was trotted out once again as a political argument, both for and against Hebrew, as these arguments are always extremely flexible: (1) in Palestine the label *dead* was used to depict the miraculous revival of the biblical language; (2) in Soviet Russia Hebrew was wiped off as a *dead language* and kindergartens, schools, libraries and daily newspapers were closed.

The fate of Hebrew culture in the USSR can be succinctly illustrated by the doom of Chaim Lensky.

The important sociolinguistic change which the Hebrew language underwent was a long-term Hebrew modernization which led to the dissolution of the Hebrew-Yiddish diglossia. The crucial point that made Hebrew a “living language” in the public’s perception, and a “normal” language (“the equal of other developed languages” in the words of Ferguson), was the political success of its adherents, when Hebrew acquired an “army and navy”, i.e., the status of state language, first in Palestine and later in the state of Israel, now having become Israeli Hebrew, the one language in a nominally monolingual society, whatever it actually was.

For linguistic and sociolinguistic matters, the term *dead language* for Hebrew before its “revival” is more incorrect than useful. It is misleading regarding the nature and history of the language, obscures significant features of Hebrew and confuses and conflates scientific and political discourse.

References

1. Volkonskij S. *Moi vospominanija* [My Reminiscences]. Vol. 2. Munich, 1923. 343 p. (In Russian)
2. Schleicher A. *Darwinism Tested by the Science of Language*. London, UK, J. C. Hotten, 1869. 69 p.
3. Joseph John E. *Saussure*. Oxford, Oxford University Press, 2012. 779 p.
4. Baudouin de Courtenay I. A. *Izbrannye trudy po obščemu jazykoznaniju* [Selected works on general linguistics]. Ed. by S. G. Barhudarov. Moscow, Akademija Nauk SSSR Publ., 1963. 385 p. (In Russian)
5. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live by*. Chicago, University of Chicago, 1980. 256 p.
6. Faithfull R. Glynn. The Concept of ‘Living Language’ in Cinquecento Vernacular Philology. *Modern Language Review*, no. 48, 1953, pp.278–292.
7. Bonfiglio T. *Mother Tongues and Nations: The Invention of the Native Speaker*. New York, NY, Walter de Gruyter, 2010. 244 p.
8. Agamben G. *The End of the Poem: Studies in Poetics*. Stanford, USA, Stanford University Press, 1999. 148 p.
9. Dante A. *De Vulgari Eloquentia*. Translated by S. Botterill. Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2005. 136 p.
10. Bembo P. *Prose della volgar lingua*. Venezia, Giovanni Tacuino, 1525. 95 p.
11. Speroni S. Dialogo delle lingue. In B. Gamba (Ed.) *Alcune prose scelte di Sperone Speroni*. Venezia, Tipografia di Alvisopoli, 1828. 246 p. (1st edition: Venice, 1542)
12. Varchi B. *L'Ercolano: dialogo di messer Benedetto Varchi nel quale si ragiona delle lingue, ed in particolare della Toscana e della Fiorentina*. Vol. 1. Milano, 1804. 479 p. (1st edition: Florence, 1570)
13. Reynolds L. D., Wilson N. G. *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford, UK, Oxford University Press, 1968. 325 p.
14. Woodward W. *Studies in Education during the Age of Renaissance 1400–1600*. Cambridge, Cambridge University Press, 1906. 336 p.
15. Haynes K. *English Literature and Ancient Languages*. Oxford, Oxford University Press, 2003. 210 p.
16. De Ronsard P. *Les Œuvres de Pierre de Ronsard Gentilhomme Vandosmois Prince des Poetes François, Reueues et Augmentees*. Paris, Chez Barthelemy Macé, 1609. 1347 p.
17. Sorel Ch. *La Bibliothèque Française de M. C. Sorel*. Paris, Compagnie des libraires du Palais, 1664. 407 p.
18. Arnauld A., Lancelot C. *Grammaire générale et raisonnée contenant les fondements de l'art de parler, expliqués d'une manière claire et naturelle*. Paris, France, Bossange et Masson, 1810. 486 p. (1st edition 1660)
19. Kotik A. Vopros o jazyke. In A. Kotik (Ed.) *Konferencija po evrejskomu jazyku, proishodivšaja v Černovcah v avguste 1908* [The Conference of the Jewish language, that took place in Chernivtsy in August 1908]. Bialystok, 1910. 48 p. (In Russian)
20. Ivanov V. *Russkie sezony teatra Gabima*. Moscow, RF, ART Publ., 1999. 315 p. (In Russian)
21. Bar-Adon A. *Shay Agnon u-tehiyat ha-lashon ha-'Ivrit* [Sh. I. Agnon and revival of Hebrew language]. Jerusalem, Israel, Mosad Byalik, 1977. 215 p. (In Hebrew)

22. St. John R. *Tongue of the Prophets. The Life Story of Eliezer Ben Yehuda*. New York, Doubleday, 1952. 377 p.
23. 'Omer D. *Ha-bekhor le-veit 'Avi* [The firstborn in the home of Eliezer Ben-Yehuda]. Israel, 'Am 'oved, 1967. 126 p. (In Hebrew)
24. Harshav B. *Language in Time of Revolution*. Stanford, Stanford University Press, 1993. 234 p.
25. Izre'el Sh. The Emergence of Spoken Israeli Hebrew. *The Corpus of Spoken Israeli Hebrew (CoSIH): Working Papers I*, 2001, pp. 1–13.
26. Glinert L. Language: Hebrew. *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Available at: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Language/Hebrew>
27. Seidman N. *A Marriage Made in Heaven: The Sexual Politics of Hebrew and Yiddish*. Berkeley, University of California Press, 1997. 160 p.
28. Wexler P. The Slavonic 'Standard' of Modern Hebrew. *The Slavonic and East-European Review*, 1995, vol. 73, no. 2, pp. 201–225.
29. Zuckermann G. *Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew*. London, New York, Palgrave Macmillan, 2003. 304 p.
30. Zuckermann G. Hybridity versus Revivability: Multiple Causation, Forms and Patterns. *Journal of Language Contact*. Varia 2, 2009, pp. 40–67.
31. Yampolskaya S.B. 'Avtonomizmus, socializmus i idiotizmus': jevropemizmy v ivrite, 1917–1918 [Autonomism, Socialism, and Idiotismus': European Loan Words in Hebrew, 1917–1918]. *Voprosy yazykoznaniya*, 2015, no. 3, pp. 90–109. (In Russian)
32. Reshef Y. Shlosha dorot be-'itonut ha-'ivrit shel re'shit ha-me'a ha-'esrim [Three generations in Hebrew press of the beginning of the 20th century]. *Leshonenu*, 76, 2014, pp. 327–344. (In Hebrew)
33. Davies A. *The Native Speaker: Myth and Reality*. Clevedon, Multilingual Matters, 2003. 237 p.
34. Doerr N.M. *The Native Speaker Concept: Ethnographic Investigations of Native Speaker Effects*. New York, NY, Walter de Gruyter, 2009. 390 p.
35. LaDousa Ch. On Mother and Other Tongues: Sociolinguistics, Schools, and Language Ideology in Northern India. *Language Sciences*, 2010, no. 32(6), pp. 602–614.
36. Love N., Ansaldo U. The Native Speaker and the Mother Tongue. *Language Sciences*, 2010, no. 32, pp. 589–593.
37. Paikeday T., Chomsky N. *The Native Speaker Is Dead!* Toronto, Paikeday Publishing Inc, 1985. 109 p.
38. Skutnabb-Kangas T., Phillipson R. 'Mother Tongue': The Theoretical and Sociopolitical Construction of a Concept. In U. Amnon (Ed.) *Status and Function of Languages and Language Varieties*. New York, Walter de Gruyter, 1989, pp. 450–478.
39. Fishman J. Epilogue: Contributions of the Sociology of Yiddish to the General Sociology of Language. In J. Fishman (Ed.), *Never Say Die!: A Thousand Years of Yiddish in Jewish Life and Letters*. The Hague, Mouton, 1981, pp. 739–756.
40. Kagan B. *Jidishe shtet, shtetlekh un dorfishe jeshuvim in Lite biz 1918. Historish-biografishe skices*. New-York, NY, 1991. 791 p. (In Yiddish)
41. Kotik J. *Majne zikhrojnes*, vol. 1. Berlin, Klal-Verlag, 1922. 415 p. (In Yiddish)
42. Alter R. *The Invention of Hebrew Prose: Modern Fiction and the Language of Realism*. Seattle, University of Washington Press, 1988. 122 p.
43. Mirkin R. Mendele u-trumato la-'ivrit. *Leshonenu la-'am*, vol. 40–41, 1990, pp. 201–207. (In Hebrew).
44. Frieden K. Innovation by Translation: Yiddish and Hasidic Hebrew in Literary History. *Religion*, 72(1), 2008, pp. 417–425.
45. Frieden K. Neglected Origins of Modern Hebrew Prose: Hasidic and Maskilic Travel Narratives. *AJS Review*, 33 (1), 2009, pp. 3–43.
46. Kahn L. Grammatical Similarities between Nineteenth Century Hasidic and Maskilic Hebrew Narratives. *Hebrew Studies*, no. 53, 2012, pp. 179–201.
47. Kahn L. *A Grammar of the Eastern European Hasidic Hebrew Tale*. Leiden, Boston, Brill, 2014, (Studies in Semitic Languages and Linguistics, vol. 77), XII + 438 p.
48. Paperna A. *Samoučitel' russkogo jazyka. Kniga grammatičesko-praktičeskaja, primenennaja k obščestvennomu i kommerčeskomu bytu evreev* [Self-teacher of the Russian language. Grammar and practice book applied to social and commercial life of the Jews]. Warsaw, typ. of I. Goldman, 1869. 143 p. (In Hebrew and Russian)
49. Epshein Z. *Učebnaja kniga russkogo jazyka* [Teaching book of the Russian language]. Warsaw, 1869. 223 p. (In Hebrew and Russian)
50. Moss K. *Jewish Renaissance in the Russian Revolution*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009. 408 p.

51. Čistjakov S. Detsadovskij 'kulturkampf': diskussija o jazyke evrejskogo doškoloľnoĝo obrazovanija v Rossii v načale XX veka ['Kulturkampf' of kindergarten: the discussion on the language of Jewish preschool education in Russia in the beginning of 20th century]. *Evrejskaja kultura na idiš: istoki, tradicija, transformacija i sovremennoe sostojanie: Materjaly k meždunarodnoj konferencii. Birobidžan*. 2011. Available at: http://licarp.ru/konferens/konf_2011/konf_idish_2011/Chistykov.pdf
52. Ha-'am, October 25, 1917. 4 p. (In Hebrew)
53. Ferguson Charles A. Diglossia. *Word*, no. 15, 1959, pp. 324–340.
54. Bate B. *Tamil Oratory and the Dravidian Aesthetic: Democratic Practice in South India*. New York, Columbia University Press, 2009. 288 p.
55. Fishman J. Bilingualism with and without Diglossia; Diglossia with and without Bilingualism. *Journal of Social Issues*, no. 23 (2), 1967, pp. 29–38.
56. Fishman J. The Sociology of Jewish Languages from a General Sociolinguistic Point of View. *Readings in the Sociology of Jewish Languages*. Leiden, Brill, 1985, pp. 3–21.
57. Wexler P. The Schizoid Nature of Modern Hebrew: A Slavic Language in Search of a Semitic Past. *Mediterranean Language and Culture monograph series*. Vol. 4. Eds. A. Borg, S. Somekh, P. Wexler. Tel Aviv, Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 1990. 146 p.
58. Arokay J. *Divided Languages?: Diglossia*. Translation and the Rise of Modernity in Japan, China, and the Slavic World. Eds. J. Arokay, J. Gvozdanovic, D. Miyajima. Heidelberg, Springer, 2014. 259 p.
59. Katz D. The Phonology of Ashkenazic. In L. Glinert (Ed.), *Hebrew in Ashkenaz. Language in Exile*. New York, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 46–87.
60. Haramati Sh. 'Ivrit ĝaya bi-merutsat ha-dorot [Living Hebrew language over the generations]. Rishon le-Tsion, 1992. 250 pp. (In Hebrew)
61. Hirschfeld H. *Judah Hallevi's Kitab al Khazari. Translated from the Arabic*. London, G. Routledge, 1906. 313 p.
62. Chomsky W. Did Hebrew Ever Die? In *Hebrew: The Eternal Language*. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 2001, pp. 206–230.
63. Roth C. Was Hebrew Ever a Dead Language? In C. Roth. *Personalities and Events in Jewish History*. Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1961, pp. 136–142.
64. Haramati Sh. 'Ivrit safah meduberet [Hebrew as a spoken language]. Tel Aviv, Israel, Misrad habitaĝon, 2000. 128 p. (In Hebrew)
65. Rabin Ch. Predislovije. In Ch. Rabin, Sh. Blum (Ed.) *Sovremennyi ivrit, samouchitel'* [Modern Hebrew. Self-teacher]. Moscow, Sovetskij pisatel' Publ., 1990. 352 p. (In Russian)
66. Fishman J. The Tshernovits Conference Revised: The First World Conference for Yiddish, 85 years Later. In J. Fishman (Ed.) *The Earliest Stage of Language Planning: 'The First Congress' Phenomenon*. Berlin, Walter de Gruyter, 1993, pp. 321–332.
67. Ajhenvaľd A. *Sovremennyi ivrit*. Moscow, Nauka Publ., 1990. 148 p. (In Russian)
68. Spolsky B., Benor S. Jewish Languages. In K. Brown (Ed.) *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 6). Boston, Elsevier, 2006, pp. 120–124.
69. Ferguson Charles A. Language Development. *Language Problems of Developing Nations*. Eds. Joshua A. Fishman, Charles A. Ferguson and Jyotirindra Das Gupta. New York, John Wiley, 1968, pp. 27–35.

Для цитирования: Ямпольская С. Б. Анализ понятия «мертвый язык» на примере иврита // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 3. С. 16–30. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.302

For citation: Yampolskaya S. The concept of “dead language” as exemplified by Hebrew. *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 3, pp. 16–30. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.302

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2016 г.

Контактная информация

Yampolskaya Sonya — Master in Sociolinguistics; sonyayamp@gmail.com

ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 395;159.922

В. В. Бочаров

О КУЛЬТУРНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИСТОКАХ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА НА ВОСТОКЕ: ВЛАСТЬ И ТАБУ¹

Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Неотрадиционализм, широко представленный на Востоке, вследствие специфики исторической эволюции, анализируется с позиций культурно-исторической психологии. Возрождение «архаических» проявлений объясняется апелляцией политических элит (сознательной или бессознательной) к глубинным пластам сознания людей, которые в традиционном обществе обеспечивали легитимность «власти традиции». Раскрывается содержание данной власти, воплощенное в социальном страхе, который возникал вместе с первыми поведенческими нормами. Анализируется норма-табу, которая изначально маркировала иерархию в первичном социуме, предписывая асимметрию поведения высшим и низшим стратам (властвующим и подвластным). Выявлена связь табу с психофизиологическим механизмом запрета (И. П. Павлов, Ж. Кастро), благодаря которой «природный» страх трансформировался в «социальный». Раскрывается амбивалентный характер социального страха, а также его интенциональный объект: представители высших страт (Л. С. Выготский).

Архетип властного поведения прослежен на примере политических практик Востока, где табу в форме «абсурдных законов», религиозных и этикетных норм в изобилии представлены в правовом поле государств региона. Он же во многом определяет поведение властителей, которое зачастую выступает в архаических формах. Библиогр. 60 назв.

Ключевые слова: Восток — Запад, традиционное общество, власть, «власть традиции», психофизиология табу, социальный страх, психологическое принуждение.

ABOUT CULTURAL-PSYCHOLOGICAL SOURCES OF NEOTRADITIONALISM IN THE EAST: POWER AND TABOO

V. V. Bocharov

Saint Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

The phenomenon of “neotraditionalism”, widely presented today in the East, is analyzed from the standpoint of cultural-historical psychology. The revival of “archaic” expressions explained the appeal of political elites (conscious or unconscious) to the deep layers of human consciousness, which in traditional society ensure the legitimacy of the “power tradition”. The essence of this power embodied in the social fear, which occurred with the first behavioral norms. In this connection the

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 14-18-02785 «Неотрадиционализм: архаический синдром и конструирование новой социальности в контексте процессов глобализации».

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

norm taboos, widely represented in the traditional society, which originally marked the hierarchy, asymmetry prescribing behavior of the upper and lower strata (rulers and ruled) is analyzed. The psycho-physiological mechanism of an interdiction (I. P. Pavlov, Z. Kastro), inevitably generating in mentality the ambivalent feeling which component is the fear reveals. Intentional object of the same feelings were representatives of the higher strata (L. S. Vygotsky).

The archetype of imperious behavior is tracked on example political practices of the East where taboos in shape "absurd laws" are much presented in a legal field of the states of region. It also largely determines the behavior of politicians which acts as time in archaic forms. Refs 60.

Keywords: the East — West, a traditional society, the power, taboo physiology, social fear, psychological compulsion.

Сегодня среди обществоведов достаточно широк интерес к проблемам традиции, традиционализма, неотрадиционализма. Он вызван тем, что во многих регионах Востока возрождаются прежние (архаические) модели материального и духовно-идейного бытия: вновь обретают силу религии, включая архаические виды (культ предков, анимизм, шаманизм). В социально-политической жизни реанимируются, клановые, племенные или «кастоподобные» образования. Неотрадиционализм отличается от традиционализма или «архаики» тем, что является, как считается, продуктом сознательной (рациональной) деятельности политических элит либо для удержания власти [1], либо «для адаптации общества к современным условиям... для его модернизации на основе логики собственной культуры» [2, с. 92].

Данный феномен, как представляется, носит объективный характер, обусловленный принципиальным отличием эволюции Востока в историческом процессе от Запада [3, с. 272; 4, с. 3–14]. Здесь развал традиционного общества в процессе модернизации осуществляется не по внутренним причинам, как это имело место на Западе, а вследствие заимствования (принудительного или добровольного) западных культурных форм (экономических, политических, правовых). Импортированные ценности, смыслы и идеи разрушили культурно-психологическую субстанцию, ранее объединявшую людей в единое целое. Однако возникновения нового типа общественной солидарности на принципах рациональности не произошло, как это случилось на Западе (право, профессиональная этика, национальное государство). Поэтому проблема преодоления «хаоса», обретения социальной солидарности является вызовом для восточного социума. В результате элиты вынуждены апеллировать к «духовным скрепам» традиционного общества, использовать инструменты «власти традиции», определявшей его солидарность («механическую», по Дюркгейму). В этом в самых общих чертах и заключается социокультурная суть неотрадиционализма [5, с. 402].

Однако неотрадиционализм имеет и психологическое измерение, так как «культура сосредоточена в головах и сердцах людей», т. е. своих носителей [6]. Его истоки следует искать в «традиционном обществе», которое отличается от «индустриального» тем, что в нем доминируют иррациональные представления в противовес рациональным, свойственным обществу индустриальному (М. Вебер). Оно было стартовой точкой модернизации Востока (как, впрочем, и Запада), поэтому закономерно, что сегодня к нему все чаще обращаются социологи и политологи, пытаются объяснить неотрадиционализм. При этом в лучшем случае используются работы Э. Тэйлора, Л. Моргана, М. Ковалевского, хотя в течение XX в. наукой был накоплен огромный материал по традиционным культурам Востока.

Например, реконструируя систему властных отношений в архаическом обществе, утверждается, что они строились на праве сильного, т. е. «способности к агрессивным действиям <...> драка же служила способом обретения власти» [7, с. 92–93]. Подобный взгляд был широко представлен в умах просвещенных европейцев еще в XIX в., поэтому антропологи были крайне удивлены, встретив у «дикарей» порой строжайший общественный порядок при отсутствии институтов власти и принуждения [8, с. 154]. Более того, персон, отличавшихся воинскими достоинствами, о которых, видимо, пишет социолог, опасались, притом как раз в наиболее примитивных сообществах. Они, конечно, верховодили в военных предприятиях, к примеру, набегах на соседей, однако их попытки распространить свое влияние на повседневную жизнь пресекались сообществом [9, с. 507–510].

В советской науке наличие власти в первобытном обществе отрицалось, так как она связывалась с «господством» и «эксплуатацией», которых, как предполагалось, в первобытной формации не было. Люди же «сознательно и добровольно» подчинялись тем, лидерство которых основывалось на авторитете, обретенном в процессе трудовой деятельности в интересах всего социума [10, с. 32]. И сегодня представления о «власти в первобытном обществе» практически не изменились [11, с. 7].

Подобный взгляд противоречит данным исторической психологии, поскольку «примитив» не обладал возможностью вследствие «своеобразной структуры мышления по своему смысловому строению и психологическому составу... использовать слово для кодирования предметов в понятийные системы», что свойственно теоретическому мышлению [12, с. 105]. Словом, архаическое мышление не могло творить нормы поведения посредством отвлеченных от конкретно-наглядной деятельности индивида интеллектуальных операций, осуществляемых в категориях языка [13]. Становление данных норм происходило без предварительной внутренней коммуникации или же, по определению Т. Шибутани, «бессознательно» [14]. Это, видимо, объясняется имевшей место асинхронностью развития практически действенного интеллекта, технического мышления и мышления речевого. Сходное явление можно фиксировать и в процессе развития психики ребенка, который сначала учится действовать, потом говорить, и его слова являются как бы результатом практического решения задачи [15, с. 261, 262, 268].

Британский антрополог писал на основании полевого опыта:

Африканцы ничего не знают о силах, определяющих их социальное поведение. Они не думают о тех интересах, которые руководят ими, институтах, посредством которых они организуют коллективные действия, и структуре групп, в которые они организованы <...> Социальная система трансформируется у них в виде священной необходимости, где фигуры, ее составляющие, не подлежат критике или рассмотрению [16, p. 17].

Когда же европейцы задавали вопросы, пытаясь установить мотивы того или иного поведения, то слышали в ответ обычную формулу — «так принято» или «это закон наших предков».

В традиционном обществе «порядок» осуществлялся посредством «власти традиции». «Власть» же при всем многообразии существующих подходов в конечном счете психологический феномен, выраженный в «способности или возмож-

ности *осуществлять свою волю* в социальной жизни, несмотря на сопротивление» [17, р. 152]. Она всегда сводится к чувству страха перед санкциями, которыми обладает ее субъект, в случае неподчинения его воле. Словом, именно эмоция страха, ориентированная на субъект, является определяющей в отношениях власти, обеспечивающей подчинение объекта.

Моя гипотеза состоит в том, что именно страх, интенциональным объектом которого являлся социальный доминант, формировал психологию подчинения в традиционном обществе. Источник его происхождения — норма табу, которая порождает в психике человека эмоциональные переживания, служившие главной составляющей «власти традиции». Они же во многом определяют властные отношения на современном Востоке.

Обычно, характеризуя идейно-психологический аспект иерархических отношений в архаическом обществе, используют понятия «коллективные представления» (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль) и особенно «коллективное бессознательное» К. Г. Юнга. Юнг сводил его к «архетипам, выражающимся в мифах и сказках», которые трактуются как «врожденные» [18, с. 3–4], что не подразумевает анализа причин и механизмов их возникновения.

Д. Паркин противопоставляет «природному страху... как реакции живого существа на опасности существования» «социализированный страх», называя его «почтительным (*respectful*) страхом» перед авторитетом (отцом, вождем племени или Богом). Поэтому «страх и благоговение обозначаются одним и тем же словом (*awe*)». По Паркину «социализированный страх <...> основан на признании иерархических отношений нормой, определяющей взаимные права и обязанности всех лиц, вовлеченных в это отношение» [19, р. 158–173; 20]. Однако и здесь не рассматриваются, во-первых, истоки данного вида страха, во-вторых, механизм, связывающий им субъектов иерархических отношений. Представляется, что привлечение методов психофизиологии, а также культурно-исторической психологии такую возможность дает.

Власть традиции, табу и психофизиология запрета

Истоки социализированного страха идентичны страху природному, которые могут быть раскрыты при анализе психофизиологии запрета. Психологию неправомерно отделять от физиологии, так как «целостная психофизиологическая реальность... лежит в основе всех без исключения психических процессов, включая и самые высшие» [21, с. 3]. Привлечение данных физиологии тем более оправдано, когда речь идет об архаической формации, сохранившей в себе в большей мере биологический субстрат, чем все последующие. По мнению Б. Ф. Поршнева, «для изучающих начало человеческой истории открыт и обязателен вход в зоологию» [22, с. 7]. По образному выражению Л. С. Выготского, «поведение человека в значительной своей части есть до сих пор поведение животного, поднявшегося на задние конечности и говорящего» [23, с. 56]. Подобные проявления «животного» в современном человеке он считал «важными психологическими документами» [15, с. 58].

Член традиционного социума был окружен множественными табу, которые он реализовывал бессознательно:

Итак, дело идет о целом ряде ограничений, которым подвергаются эти первобытные народы: то одно, то другое запрещено неизвестно почему, а им и в голову не приходит задуматься над этим: они подчиняются этому как чему-то само собой понятному и убеждены, что нарушение само повлечет жесточайшее наказание [24, с. 7].

Существует мнение, что табу сыграло решающую роль в процессе становления социальности: «Можно говорить даже, что в известном смысле первое табу предопределило первого человека» [25, с. 107]. Прежде чем раскрыть его социально-психологическую функцию, которая, как представляется, действительно во многом определила социальность, проанализируем психофизиологический механизм запрета, эмоциональные переживания, которые он порождает в психике человека.

Составляющей этих переживаний является чувство страха. И. П. Павлов считал, что в основе «нормальной боязливости, трусости <...> лежит простое преобладание физиологического процесса торможения как выражение слабости корковых клеток» [26, с. 69, 355]. Бразилец Ж. Кастро, основываясь на идеях Павлова, писал об образовании условных рефлексов в ситуациях, «когда на стимул, ведущий к появлению безусловного рефлекса, накладывается раздражитель, ведущий к торможению возбуждательного процесса, что в конечном итоге объясняет появление пассивно-оборонительного рефлекса, сопровождающегося возникновением чувства страха» [27, с. 198].

Другой составляющей, порождаемой психофизиологическим механизмом запрета, наряду со страхом является положительная эмоция, которая придает ему амбивалентный характер. Это с психологической точки зрения получает физиологическое объяснение в различии ультрапарадоксальной фазы возбудимости в ассоциированных (и соответствующих противоположным представлениям и чувствам) клеточных структурах больших полушарий на уровне как первой, так и второй сигнальных систем. В этом случае сильное возбуждение одного представления задерживает его и посредством этого возбуждает другое представление.

Предположим, что какой-нибудь определенный факт или действие вызывает у индивида безусловный рефлекс, воспринимаемый как удовольствие. Однако если это действие сопровождается другим действием или явлением, вызывающим пассивно-оборонительный рефлекс на фоне иррадирующего тормозного состояния, воспринимаемого субъективно как страх, то оно становится условным раздражителем и вследствие образования определенных тормозных условных рефлексов также начинает вызывать страх. Этот отрицательный рефлекс страха оказывает тормозящее действие на положительный рефлекс, который, не будь этого торможения, повел бы к совершению акта, доставляющего удовольствие [27, с. 198].

Амбивалентность переживаемого субъектом чувства или «социализированного почтительного страха» (Д. Паркин) в связи с табу неоднократно фиксировалась антропологами и первопроходцами. Например, миссионер, проживший длительное время среди зулусов (Южная Африка), писал: «Обычай табу, общий для всех первобытных народов, является воплощением священного ужаса <...> Мы сказали, и это верно, именно ужас... означает больше, чем страх, это сложное чувство — соединение страха и почтения» [8, с. 145]. З. Фрейд характеризовал его как

«священный трепет» [24, с. 32]. Он писал: «Значение табу разветвляется в двух противоположных направлениях: с одной стороны, оно означает святой, освященный, с другой — жуткий, опасный, запретный, нечистый» [24, с. 36].

Заметим, что это чувство не было связано с возможной санкцией внешнего принуждения, а было обусловлено самой нормой. Это, собственно, делало это чувство «социализированным», хотя в основе лежит тождественный с животным психофизиологический механизм («природный страх»). Теперь проанализируем социальную функцию табу, раскрывая ее в единстве с психологической.

Выше шла речь о значении, которое придается исследователями роли табу в процессе становления человека. Наиболее важную роль в обуздании инстинктов играли сексуальные и пищевые табу, универсальные для традиционных культур. Их возникновение зачастую также представляется как осознанная акция, направленная на устранение конфликтов в коллективе предлюдей: в одном случае — из-за доступа к мясу, в другом — из-за обладания женщинами [28, с. 314–319; 29, с. 72–77]. Наше отрицательное отношение к данной гипотезе, учитывая уровень развития психических процессов на ранних стадиях общественной эволюции, было высказано выше.

Представляется, что возникновение табу нельзя рассматривать в отрыве от процесса становления положительных норм поведения. Утверждение этих норм в первичном человеческом коллективе одновременно предполагало запрет на их нарушение. Иными словами, осознание сложившегося поведения как нормального (привычного) автоматически вызывало негативную реакцию сообщества в случаях отклонения от него. Однако, как отмечалось, эти нормы неукоснительно соблюдались. Так кто же их нарушал? С точки зрения Ф. Боаса, это были дети, так как «ребенок, который не усвоил поведения обычного в окружающей среде, усвоит многое путем бессознательного подражания. Однако во многих случаях его образ действий будет отличаться от обычного, его будут поправлять старшие» [30, с. 123].

Запрет же, утвердившись в сознании как норма, мог вызывать внушающий эффект у лиц, на которых он распространялся, в плане тяги к его нарушению. Это явление в психологии определяется как внушение через запрет: «При внушении через запрет, — пишет В. Н. Куликов, — формула объективно выглядит как запрещение совершать то или иное действие или поступок. Только запрет не имеет обоснования, совершенно не аргументирован (такowymi были запреты в традиционном обществе. — В. Б.) <...> При таком условии запрет... может получить значение стимула к совершению действия» [31, с. 34].

Именно этот механизм, видимо, обуславливал эмоциональные переживания, связанные с физиологией запрета, хотя это отнюдь не означало, что запрещенное действие некогда на самом деле существовало. Этим, видимо, объясняется наличие в психологии людей инцестуозного комплекса, который устойчиво фиксируется психоанализом. Иными словами, наличие этого комплекса отнюдь не означает того, что сексуальные отношения между ближайшими родственниками вообще когда-либо существовали, а лишь затем были запрещены, к чему склонялся Фрейд (Эдипов комплекс). Скорее, нормы сексуального общения изначально исключали определенный круг лиц, осознававших табуированными, что, в свою очередь, обусловило, вследствие описанного выше механизма, бессознательную тягу к инцесту, фиксируемую психоанализом.

Материалы по традиционным культурам свидетельствуют об изначальной социально дифференцирующей функции табу. Собственно, социально дифференцированными были возникшие поведенческие нормы, запрет же являлся способом фиксации возникшей иерархии. Прежде всего он оформлял доминирование старших над младшими, мужчин над женщинами, поскольку половозрастной принцип определял первоначальное разделение труда. Вероятнее всего, действительно первые нормы поведения на ранних этапах социогенеза складывались как раз в связи с распределением ограниченных пищевых ресурсов, а также с упорядочением процесса удовлетворения полового инстинкта. Фундаментальный запрос на это был продиктован принципом выживания первичного коллектива в новых, социальных условиях.

Что касается пищевых запретов, то они складывались, скорее всего, при переходе к мясной пище [32, с. 127]. Именно потребность в мясной пище всех членов коллектива обусловила упорядочение ее распределения между ними. Естественно, что различия в энергетических затратах обуславливали формирование внутри коллектива групп, различающихся по количеству потребляемого мяса в соответствии с возрастом и полом. Это же вело к утверждению поведенческих норм в этой сфере, а следовательно, и к возникновению запретов. Таким образом, развивалась социальная функция пищи, которая отчетливо прослеживается на материалах традиционных культур, где она служит маркером социальной иерархии, когда еда, потребляемая представителями высших страт, является запретной для остальных.

У бушменов, например, «половозрастная стратификация находит свое выражение в пищевых табу, запрете людям разного возраста и пола <...> принимать некоторые виды пищи» [33, р. 97–101]. У австралийских аборигенов особенно престижным считалось мясо игуаны, его ели только старшие мужчины [34, р. 128–129]. У некоторых племен женщинам, детям и младшим мужчинам нельзя было есть мясо и яйца эму, а также мясо и яйца дикой индейки [35, р. 769]. У арунта запрет на употребление мяса отдельных животных также совпадал с социально-возрастным статусом. Старейшины полностью освобождались от запретов [36, р. 235]. В традиционных культурах довольно широко был представлен и ритуальный каннибализм, который также был привилегией лидеров. Г. Спенсер писал об обитателях Фиджи, где употребление человеческого мяса «запрещалось воину, простому народу, а также женщинам всех классов <...> людоедство дозволялось только вождям и знатным лицам» [37, с. 220].

Лидеры жестко контролировали соблюдение табу подчиненными. У зулусов до церемонии открытия праздника нового урожая «никому не разрешалось приступить даже к потреблению своих собственных продуктов до того, как верховный вождь первым не сделает почина во время этого праздника. Если кто-либо нарушал этот запрет, ему грозила серьезная кара, вплоть до смерти» [8, с. 311].

Сексуальные табуации также были широко представлены в традиционных культурах. По наблюдениям миссионера в Африке, человека «со всех сторон как бы окружали знаки “запрещается”» [8, с. 351]. Это же отмечалось на австралийском материале [38, с. 167]. Табу также совпадали с социально-политической иерархией, женщины высших страт были запретны для остальных.

У зулусов мужчин, пытавшихся даже приблизиться к гарему вождя, «убивали на месте» [8, с. 295]. Вожди ограничивали сексуальную жизнь подчиненных и по

иным поводам. У свази, например, всем членам общества запрещалось вступать в половые отношения во время проведения «королевских» ритуалов [39, р. 383].

Итак, уже на ранних стадиях социогенеза формировалась поведенческая асимметрия, характеризующая властвующих и подвластных. Г. Спенсер заметил:

Закон (традиция. — В. Б.) не поощрял сходства между действиями высших и низших лиц, а, напротив, требовал несходства: что делает правитель, то не может делать управляемый, а управляемому приказано делать именно то, что не должно делать правящее лицо [37, с. 223].

С развитием политической организации в ритуалы инаугурации вождей стали включаться акции, которые были немыслимы для подвластных: инцест, убийства ближайших родственников, поедание человеческого мяса и т. д. Много свидетельств подобного рода в материалах по народам Тропической Африки доколониального периода. Согласно сведениям первопроходца, «королева-воительница *темба* Андумба <...> установила многие новые обряды и обычаи, которые должны закрепить за ней положение самого грозного и почитаемого правителя в Анголе. Она велела принести свою малютку-дочь и бросила ее в большую ступу, в которой обычно толкут зерно. Затем, взяв большой пест, она безжалостно растолкла младенца, превратила в бесформенную массу из мяса и крови» [40, с. 144].

У народов Нижнего Конго:

Из легенд и сообщений информантов известно, что в прошлые времена коронации предшествовал еще один акт <...> Непосвященный преемник вождя должен был убить кого-нибудь из своих клановых родичей, а иногда даже и нескольких или совершить иные поступки, запретные или необычные для остальных: инцест, гомосексуальный акт и т. п. [41, с. 114].

В Уганде в ходе инаугурации Кабака казнил своих братьев [42, р. 189]. Близкий сценарий восшествия на престол был характерен для Османской империи [43].

Немало примеров подобного поведения вождей дает отечественный материал. Убивает своего сына былинный герой русского народа Илья Муромец [44, с. 422]. Казнят своих сыновей, как известно, сначала Иван Грозный, затем Петр Великий. Причем в народном сознании такие поступки расценивались как подвиги, укрепляя авторитет правителей. Это фиксировалось в фольклоре еще в XIX в., царь «вывел измену, а сын его Федор — изменник, он его казнит». З. Фрейд заметил относительно архаических лидеров:

Властелинам представляются большие права, совершенно совпадающие с запрещениями, табу для других <...> они могут делать то... что благодаря табу запрещается всем остальным [24, с. 61].

Итак, можно предположить, что табу, маркируя социальную иерархию, одновременно устанавливало психологическую иерархию. В основе последней лежал комплекс эмоциональных переживаний, названный Фрейдом «священным трепетом», И. П. Павловым — «боязливостью, трусливостью», Д. Паркиным — «почтительным страхом». Однако «страх всегда имеет интенциональный объект <...> Если нет такого объекта, то речь не может идти о страхе, остается только сердцебиение, учащенное дыхание и дрожь» [45, с. 64]. Остается объяснить, каким образом известное чувство адресовалось социальным лидерам.

Достаточно свидетельств, когда антропологи, нарушив по незнанию табу, сами начинали вызывать у аборигенов «неописуемый ужас» [46, р. 110]. Л. Леви-Брюль писал об архаическом мышлении: «Оно всюду видит самые разнообразные формы передачи свойств путем переноса, соприкосновения... заражения... словом, при помощи множества действий, которые приобщают... какой-нибудь предмет или какое-нибудь существо к данному свойству» [47, с. 65]. Это же отмечалось З. Фрейдом: «Но самое удивительное в этом то, что тот, кому удалось нарушить такое запрещение, сам приобретает признаки запретного, как бы приняв на себя весь опасный заряд» [24, с. 36]. Объяснение данному феномену с точки зрения психологии дал Л. С. Выготский в своей концепции «мышления в комплексах». Суть в том, что такое мышление, в котором «представление еще неотделимо от эмоционального, волевого моментов», наделяет предметы и явления, которые оно фиксирует в одном комплексе, идентичными свойствами [23, с. 99; 47, с. 140].

Антропологи фиксировали силу эмоций, которые испытывали «туземцы» по отношению к правителям: «Далеко не робкие мужчины свази жаловались, что, находясь вместе с “королем” (вождем. — В. Б.), они начинают испытывать дрожь и трестись» [39, р. 395].

Новые ритуальные практики вождя имели важное символическое значение. Демонстрируя жестокость по отношению к «своим» или совершая инцест, он как бы отторгался от своей родственной группы, возвышаясь в глазах соплеменников до «национального лидера», способного действовать для общего блага, а не только в интересах своих родственников.

«Архаика» в форме жестокости по отношению к «своим» ярко представлена в поведении авторитарных правителей Востока, являясь необходимым условием их легитимности. Сталин не только периодически казнил «врагов народа» из числа приближенных, но по сути убил попавшего в немецкий плен сына, отказавшись в соответствии с укоренившейся мифологией обменять его на фельдмаршала Паулюса: «Я солдата на генерала не меняю». Эту фразу часто доводилось слышать в детском возрасте исключительно в положительном смысле, причем после развенчания культа личности вождя.

В 1970-е годы мир был потрясен каннибализмом африканских правителей Ж. Бокассу (ЦАР) и И. Амина (Уганда) [49; 50]. Вряд ли это можно списать на психическую патологию данных персон, как это обычно делается. Скорее, они действовали согласно императивам своих культур. Традиционное приветствие зулусского вождя гласит: «Ты глава рода, клана, ты, кто поедает людей, убив их и отняв все имущество» [8, с. 298].

Не жалел «своих» из ближайших сподвижников и «Великий Кормчий», особенно в период «культурной революции», отмечено и его суровое отношение к сыну [51, с. 484, 503, 680]. И сегодня власть в Китае демонстрирует эту жестокость, транслируя, к примеру, расстрелы высокопоставленных коррупционеров по ТВ. Показательно мнение бизнесмена: «Я не думаю, что расстрел для взяточников — это жестокость. *Народ должен верить в могущество власти*» [52]. Словом, носитель культуры оценивает подобное поведение власти как необходимое условие ее легитимности.

Получил мировую известность рецепт для победы над коррупцией от бывшего правителя Сингапура Ли Куан Ю «не жалеть сажать в тюрьму провинившихся друзей и родственников» [53].

Модель поведения властителя, близкую к «архаическому» аналогу, продемонстрировал в 2014 г. глава КНДР Ким Чен Ын, казнив всю семью своего дяди [54].

Данный архетип до сих обнаруживается в «мифах и сказках» народов Востока. Коллега, в начале 2000-х посетивший арабскую страну, сообщил о легенде, согласно которой в Йемене некогда жил царь, кормивший своих детей детьми своих подданных [55, с. 291]. Интересен грузинский материал, относящийся ко времени президентства З. Гамсахурдии: «В голову лезет всякий дурацкий вздор, слухи и байки о том, что Звиад, мол, антропософ, знаток черной магии и — дальше некуда... питается кровью людей, считающихся пропавшими» [56, с. 8].

Наличие архетипа, связывающего авторитет правителя с жестокостью по отношению к «своим», фиксируется и в европеизированном сознании. На встрече президента РФ с журналистами в 2011 г. от популярного телеведущего В. Соловьева прозвучал вопрос. Прочитую почти дословно: «Складывается впечатление, что у нас главные коррупционеры — мелкие чиновники и гаишники, а в правительстве засели светочи мудрости и порядочности. Вы неоднократно призывали к посадкам, звучали грозные слова, но то ли своих не сдаем? То ли наверху другие законы?.. И начнут ли когда-нибудь посадки?»

Заметим, что это прозвучало во время пика протестных «белоленточных» настроений. И человек, преподававший в одном из вузов США, как бы подсказывает Путину как ему надо себя вести, чтобы укрепить авторитет верховной власти. Он, конечно, ничего не знает про «традиционное общество», про модель властного поведения, которое оно выработало, но он прекрасно осведомлен о том, чего от верховного правителя ждут окружающие. Президент же ответил вполне по-западному, отметив, что хочет победить коррупцию системно, выстроив соответствующим образом законодательную базу и т. д.

Разного рода табуации, иррациональность которых поражает европейцев, густо представлены в жизненном пространстве современных государств Востока. Например, упомянутый выше востоковед рассказал, как был задержан полицией за попытку сфотографировать «поржавевший танк, модель времен Второй мировой войны... за “съемку военных объектов”» [55, с. 74].

Табу же, связанные с фотографированием, широко представленные на Востоке, связаны опять же с «мышлением в комплексах», для которого предмет и его копия тождественны. Согласно этой логике, завладев фотографией, овладеваешь самим предметом, получая власть над ним. Поэтому подобного рода запреты всегда так или иначе связаны с властью.

Так, в Марокко за фотографирование кортежа короля могут депортировать из страны, запрещено фотографировать здания, на которых висит государственный флаг, «а висит он даже на здании оперного театра». В Тунисе президентский дворец не должен попасть в кадр. В Эмиратах запрещено снимать дворцы шейхов. В Северной Корее нельзя фотографировать мавзолей Ким Ир Сена. А у нас нельзя фотографировать в мавзолее Ленина.

В РФ в 2010 г. указом президента были отменены все запреты на фотографирование на территории Красной площади и Кремля. Автор, отметивший данный факт, крайне удивлен этому «абсурду»: «Представьте такой запрет на Елисейских полях либо на Трафальгарской площади или у Собора Святого Петра!» [57].

Распространены пищевые и сексуальные табуации. В Индии пищевые табу до сих пор маркируют как кастовые границы, так и гендерную иерархию [58, с. 453, 465, 484]. В Танзании 1970-х годов варить пиво в деревнях разрешалось только членам правящей партии [59, р. 53].

Показательна реакция соотечественника, столкнувшегося с арабской культурой сексуального общения: «Досада оттого, что естественному развитию человеческих отношений препятствуют... неестественные и необъяснимые с точки зрения здравого смысла условия. Как они сами так живут? Если тебе понравилась девушка, ты можешь с ней уединиться? В ее доме? Невозможно. В твоём доме? Невозможно. На улице? Невозможно... Что остается? Бред какой-то!» [55, с. 97]. Поведение женщин в соответствии с традиционной иерархией контролируется мужчинами: «Адюльтер может даже караться смертью, а муж — собственноручно убить свою супругу, опять же к мужчинам многие табу не относятся — если женщинам-мусульманкам запрещено выходить замуж за немусульманина, то мужчине дозволено жениться на иудейках и христианках» [60, с. 296–297].

Подобный контроль со стороны власти был известен гражданам СССР. В первую очередь это касалось коммунистов, «персональные дела» которых, связанные с «аморальным поведением», включались в повестку дня партийных собраний производственного коллектива.

Заключение

Неотрадиционализм на современном Востоке уходит корнями в архаическое общество, где иерархия складывалась в тесной связи с нормой табу, определявшей поведенческую асимметрию лидеров и аутсайдеров и порождавшей в психологии последних «социализированный» страх («священный трепет»). Архетипы властного поведения удерживаются в политико-правовых практиках Востока, где табу продолжает играть важную роль в регуляции поведения граждан в виде писаных «абсурдных законов» либо религиозных или этикетных норм. Вероятно, поэтому десакрализация табу под воздействием западных культур непременно ведет к «хаосу», разрушению государственности.

Особенно ярко архетип проявляется в «аномальном» поведении верховных правителей, что упрочивает легитимность их власти, являющейся необходимым условием солидарности восточного социума. Порождаемый страх имеет «характер не чувства, а, скорее, атмосферы» [39, с. 93] или мироощущения, программирующего политическую пассивность управляемых.

Отголоски данного архетипа представлены и в политической жизни Запада, например в феномене харизматического лидера, демонстрирующего «аномальное поведение» (нарушения табу). Оно, к примеру, определяет сегодняшний успех Д. Трампа на президентских праймериз в США, но, по мнению американистов, он вряд ли будет избран президентом, так как члены индустриального общества хотя также очаровываются харизмой, но в конечном счете руководствуются прежде всего интересом.

Литература

1. Гудков Л. Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам // Отечественные записки. 2002. № 3. С. 47–60.
2. Ламажаа Ч.К. Архаизация, традиционализм и неотрадиционализм // Знание, понимание, умение. 2010. № 2. С. 88–93.
3. Бочаров В.В. Общество и культура в эволюционном процессе // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 272–283.
4. Бочаров В.В. Африка и Россия как субъекты культурального развития // Вестник С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2012. Вып. 3. С. 3–14.
5. Бочаров В.В. Традиционализм Востока как «принудительная солидарность» (антропологический аспект) // Власть и насилие в незападных обществах. Проблемы теоретического осмысления и опыт практического изучения. М.: ГБПОУ Московский государственный образовательный комплекс, 2016. С. 738–749.
6. Yoodenough W.H. Cultural Anthropology and Linguistics // Garvin, Paul L. Report of the Seventh Annual Round table Meeting on Linguistics and Language Study. Washington, 1957, No. 9. P. 167–173.
7. Смирнов П.И. Социология личности. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. 380 с.
8. Брайант А. Зулусский народ до прихода европейцев. М.: Изд-во иностран. лит-ры, 1953. 434 с.
9. Бочаров В.В. Антропология насилия // Антропология насилия / отв. ред. В.В. Бочаров, В.А. Тишков. СПб.: Наука. 2001. С. 497–530.
10. Куббель Л.Е. Власть // Социально-экономические отношения и социально-нормативная культура. М.: Советская энциклопедия, 1986. 493 с.
11. Назаренко Г.В. Теория государства и права. М.: Ось, 2006. 175 с.
12. Лурия А.Р. Язык и сознание. М.: Изд-во МГУ, 1979. 320 с.
13. Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М.: Наука, 1974. 172 с.
14. Шибутани Т. Социальная психология. М.: Прогресс, 1969. 447 с.
15. Выготский Л.С. Проблемы развития психики // Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6 т. М.: Педагогика, 1983. Т. 3. 368 с.
16. Fortes M., Evans-Pritchard E.E. African Political Systems. London, 1940. 302 p.
17. Weber M. The Social and Economic Organization. Oxford, 1947. 436 p.
18. Юнг К.Г. Избранные работы. СПб.: РХГА, 2014. 288 с.
19. Parkin D. Toward an Apprehension of Fear // Sociophobics. The Anthropology of Fear / ed. by D.L. Scruton. Boulder: Westview Press, 1986. P. 158–173.
20. Катастрофическое сознание в современном мире в конце XX века (по материалам международных исследований). М.: Институт социологии РАН; МОНФ, 1999. 346 с.
21. Психофизиология / отв. ред. Ю.И. Александров. 2-е изд. М.: Институт психологии РАН; СПб.: Питер, 2003. 453 с.
22. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М.: Наука, 1974. 487 с.
23. Выготский Л.С. Мышление и речь // Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6 т. М.: Педагогика, 1982. Т. 2. С. 5–361.
24. Фрейд З. Тотем и табу. Пг.: ГИЗ, 1924.
25. Абрамян А.А. Мифы о начале и проблемы первого табу // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М.: ИЭА, 1979. С. 106–117.
26. Павлов И.П. Полное собрание сочинений. М.: Изд-во АН СССР, 1951. Т. 3. Кн. 2. 439 с.
27. Кастро Ж. Физиология табу // Вопросы философии. 1956. № 3. С. 41–50.
28. История первобытного общества. Проблемы антропосоциогенеза. М.: Наука, 1983. 432 с.
29. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М.: Наука, 1986. 578 с.
30. Боас Ф. Ум первобытного человека. М.: Госиз, 1926. 151 с.
31. Куликов В.Н. Психология внушения. Иваново, 1978. 79 с.
32. Андреев И.Л. Происхождение человека и общества. М.: Мысль, 1982. 304 с.
33. Shapera J. The Khoisan People of South Africa. London, 1930. 450 p.
34. Wells A. E. Millingimbi. Ten Years in the Crocodile Islands of Arnhemland. Sydney, 1963. 231 p.
35. Howitt A. W. The Native Tribes Of South-East Australia. London, 1904. 856 p.
36. Goldenweiser A. History, Psychology and Culture. New York, 1932. 344 p.
37. Спенсер Г. Основания социологии. СПб., 1898. Т. 2. 278 с.
38. Артемова О.Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М.: Наука, 1987. 197 с.

39. Beidelman T. O. Swazi Royal Ritual // Africa. 1966. Vol. 36. No. 4. P. 372–405.
40. Миллер Дж. Короли и сородичи. М.: Наука, 1984. 271 с.
41. Томановская О. С. О древних общественных структурах у народов Нижнего Конго (Опыт реконструкции) // Этническая история Африки. М., 1977. С. 91–137.
42. Roscoe V. The Baganda. London, 1911. 547 p.
43. Голубев А. История империй с точки зрения «этической историософии» // Османская империя. URL: <http://fondiv.ru/articles/2/325/> (дата обращения: 22.02.2016).
44. Онежские былины. Архангельск, 1983. 337 с.
45. Свендсен Л. Философия страха. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 288 с.
46. Culwick G. Ubena of the Rivers. London, 1935. 444 p.
47. Леви-Брюль К. Первобытное мышление. М.: Госиз, 1930. 533 с.
48. Выготский Л. С., Лурия А. Р. Этюды по истории поведения. М.: Госиз, 1930. 224 с.
49. Бокасса: африканский император-людоед. URL: <http://repin.info/neizvestnye-znamenitosti/bokassa-afrikanskiy-imperator-lyudoed> (дата обращения: 22.02.2016).
50. Амин, президент Уганды: диктатор-каннибал. URL: <http://mir-politika.ru/3134-idi-amin-prezident-ugandy-diktator-kannibal.html> (дата обращения: 22.02.2016).
51. Панцов А. В. Мао Цзэдун. М.: Молодая гвардия, 2012. 867 с.
52. Зотов Г. В Китае за коррупцию — расстрел. Стоит ли вводить это у нас? // Аргументы и факты. 17.06.2009.
53. Борьба с коррупцией: сингапурский вариант. URL: <http://smi2.ru/blog/43203441392/Borba-s-korrupsiyey-singapurskiy-variant> (дата обращения: 22.02.2016).
54. Ким Чен Ын казнил всю семью дяди, включая младенцев // Аргументы и факты. 26.01.2014.
55. Белкин А. Йемениада. СПб.: СПбГУ, 2006. 291 с.
56. Леонов Д. Обнаженный меч Грузии // Новое время. 1991. № 23.
57. Черепанов А. Маленькая фотография — большая проблема. URL: http://www.tourister.ru/responses/id_3182 (дата обращения: 22.02.2016).
58. Успенская Е. Н. Антропология индийской касты. СПб.: Наука, 2010. 558 с.
59. Quorro I. G. Cell Leader in Mbulumbulu and Problems of Effectiveness. The Cell System of the TANU. Dar es Salam, 1975.
60. Прожогина С. В. Женский портрет на фоне Востока и Запада. М.: Восточная литература, 2006. 479 с.

Для цитирования: Бочаров В. В. О культурно-психологических истоках неотрадиционализма на Востоке: власть и табу // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 3. С. 31–45. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.303

References

1. Gudkov L. Russkii neotraditsionalizm i soprotivlenie peremenam [Russian neotraditionalism and resistance to change]. *Otechestvennye zapiski [Domestic Notes]*, 2002, no. 3, pp. 47–60. (In Russian)
2. Lamazhaa Ch. K. Arkhaizatsiia, traditsionalizm i neotraditsionalizm [Archaization, traditionalism and neotraditionalism]. *Znanie, ponimanie, umenie [Knowledge, Understanding, Ability]*, 2010, no. 2, pp. 88–93. (In Russian)
3. Bocharov V. V. Obshchestvo i kul'tura v evoliutsionnom protsesse [Society and culture in evolutionary process]. *Antropologicheskii forum [Anthropological forum]*, 2011, no. 14, pp. 272–283. (In Russian)
4. Bocharov V. V. Afrika i Rossiia kak sub'ekty kul'tural'nogo razvitiia [Africa and Russia as subjects of the cultural development]. *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2012, vol. 13, no. 3, pp. 3–14. (In Russian)
5. Bocharov V. V. [Traditionalism as the tool of compulsory public solidarity]. *Vlast' i nasilie v nezapadnykh obshchestvakh. Problemy teoreticheskogo osmysleniia i opyt prakticheskogo izucheniia [XI Congress of anthropologists and ethnologists of Russia. Contacts and interactions of cultures. Collection of materials]*. Moscow, GBPOU Moskovskii gosudarstvennyi obrazovatel'nyi kompleks, 2016, pp. 738–749. (In Russian)
6. Yoodenough W. H. Cultural Anthropology and Linguistics. *Garvin, Paul L. Report of the Seventh Annual Round table Meeting on Linguistics and Language Study*. Washington, 1957, no. 9, pp. 167–173.
7. Smirnov P. I. *Sotsiologiia lichnosti [Sociology of the person]*. St. Petersburg, St.-Petersburg Univ. Press, 2001, pp. 380. (In Russian)
8. Braiant A. *Zulusskii narod do prikhoda evropetsev [The Zulu people: As they were before the white man came]*. Moscow, Publ. inostrannoï literatury, 1953. 434 p. (In Russian)

9. Bocharov V.V. *Antropologiya nasiliya* [Anthropology of violence]. St. Petersburg, 2001, pp. 497–530. (In Russian)
10. Kubbel' L. E. [Power]. *Sotsial'no-ekonomicheskie otnosheniia i sotsial'no-normativnaia kul'tura* [Social and economic relations and social and standard culture]. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia, 1986. 493 p. (In Russian)
11. Nazarenko G. V. *Teoriia gosudarstva i prava* [Theory of Government and Rights]. Moscow, Os', 2006. 175 p. (In Russian)
12. Luriiia A. R. *Iazyk i soznanie* [Language and consciousness]. Moscow, Moscow Univ. Press, 1979. 320 p. (In Russian)
13. Luriiia A. R. *Ob istoricheskom razvitiu poznavatel'nykh protsessov* [About historical development of cognitive processes]. Moscow, Nauka Publ., 1974. 172 p. (In Russian)
14. Shibutani T. *Sotsial'naiia psikhologiya* [Social psychology]. Moscow, Progress Publ., 1969. 447 p. (In Russian)
15. Vygotskii L. S. [Problems of development of mentality]. *Sobranie sochinenii: v 6 t.* [Collected works in 6 vol.]. Vol 3. Moscow, Pedagogika, 1983. 368 p. (In Russian)
16. Fortes M., Evans-Pritchard E. E. *African Political Systems*. London, 1940. 302 p.
17. Weber M. *The Social and Economic Organization*. Oxford, 1947. 436 p.
18. Iung K. G. *Izbrannye raboty* [The selected works]. St. Petersburg, RKhGA Publ., 2014. 288 p. (In Russian)
19. Parkin D. Toward an Apprehension of Fear. *Sociophobics. The Anthropology of Fear*. Ed. by D. L. Scruton. Boulder, Westview Press, 1986, pp. 158–173.
20. *Katastroficheskoe soznanie v sovremennom mire v kontse KhKh veka (po materialam mezhdunarodnykh issledovaniu)* [Catastrophic consciousness in the modern world in the end of XX centuries (on materials of the international researches)]. Moscow, Institut sotsiologii RAN; MONF, 1999. 346 p. (In Russian)
21. *Psikhofiziologiya* [Psychophysiology]. Red. Iu. I. Aleksandrov. 2nd ed. Moscow, Institut psikhologii RAN, St. Petersburg, Piter, 2003. 453 p. (In Russian)
22. Porshnev B. F. *O nachale chelovecheskoi istorii* [About the beginning of human history]. Moscow, Nauka Publ., 1974. 487 p. (In Russian)
23. Vygotskii L. S. [Thinking and speech]. *Sobranie sochinenii: v 6 t.* [Collected works in 6 vol.]. Moscow, 1982, vol. 2, pp. 5–361. (In Russian)
24. Freid 3. *Totem i tabu* [Totem and taboo]. Petrograd, GIZ Publ., 1924. (In Russian)
25. Abramian A. A. [Myth about the beginning and problems of the first taboo]. *Etnokul'turnye protsessy v sovremennykh i traditsionnykh obshchestvakh* [Ethno-cultural processes in modern and traditional societies]. Moscow, IEA Publ., 1979, pp. 106–117. (In Russian)
26. Pavlov I. P. *Polnoe sobranie sochinenii* [Full composition of writings]. Moscow, Publ. AN USSR, 1951, vol. 3, bk. 2. 439 p. (In Russian)
27. Kastro Zh. *Fiziologiya tabu* [Physiology of taboo]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 1956, no. 3, pp. 41–50. (In Russian)
28. *Istoriia pervobytnogo obshchestva. Problemy antroposotsiogeneza* [History of a primitive society. Problems of anthropogenesis]. Moscow, Nauka Publ., 1983. 432 p. (In Russian)
29. *Istoriia pervobytnogo obshchestva. Epokha pervobytnoi rodovoi obshchiny* [History of a primitive society. An epoch of primitive community]. Moscow, Nauka Publ., 1986. 578 p. (In Russian)
30. Boas F. *Um pervobytnogo cheloveka* [Primitive mind]. Moscow, Gosiz Publ., 1926. 151 p. (In Russian)
31. Kulikov V. N. *Psikhologiya vnusheniia* [Psychology of Suggestion]. Ivanovo, 1978. 79 p. (In Russian)
32. Andreev I. L. *Proiskhozhdenie cheloveka i obshchestva* [The origin of man and society]. Moscow, Mysl', 1982. 304 p. (In Russian)
33. Shapera J. *The Khoisan People of South Africa*. Leningrad, 1930. 450 p.
34. Wells A. E. *Millingimbi. Ten Years in the Crocodile Islands of Arnhemland*. Sydney, 1963. 231 p.
35. Howitt A. W. *The Native Tribes Of South-East Australia*. London, 1904. 856 p.
36. Goldenweiser A. *History, Psychology and Culture*. New York, 1932. 344 p.
37. Spenser G. *Osnovaniia sotsiologii* [Foundations of sociology]. St. Petersburg, 1898, vol. 2. 278 p. (In Russian)
38. Artemova O. Iu. *Lichnost' i sotsial'nye normy v rannepervobytnoi obshchine* [The person and social norms in primitive community]. Moscow, Nauka Publ., 1987. 197 p. (In Russian)
39. Beidelman T. O. *Swazi Royal Ritual. Africa*, 1966, vol. 36, no. 4, pp. 372–405.
40. Miller Dzh. *Koroli i sorodichi* [Kings and relatives]. Moscow, Nauka Publ., 1984. 271 p. (In Russian)
41. Tomanovskaia O. S. About ancient social structures of the people of the Bas-Congo (experience of reconstruction). *Etnicheskaia istoriia Afriki* [Ethnic history of Africa]. Moscow, 1977, pp. 91–137. (In Russian)

42. Roscoe B. *The Baganda*. London, 1911. 547 p.
43. Golubev A. [The history of empires from the perspective of “ethical philosophy of history”]. *Osman-skaia imperiia [Ottoman empire]*. Available at: <http://fondiv.ru/articles/2/325/>. (In Russian)
44. *Onezhskie byliny [The Onega bylinas]*. Arkhangel'sk, 1983. 337 p. (In Russian)
45. Svendsen L. *Filosofia strakha [The philosophy of fear]*. Moscow, Progress-Traditsiia, 2010. 288 p. (In Russian)
46. Culwick G. *Ubenia of the Rivers*. London, 1935. 444 p.
47. Levi-Briul' K. *Pervobytnoe myshlenie [Primitive mind]*. Moscow, Gosiz Publ., 1930. 533 p. (In Russian)
48. Vygotskii L. S., Luriiia A. R. *Etiudy po istorii povedeniia [Etudes on behaviour stories]*. Moscow, Gosiz, 1930. 224 p. (In Russian)
49. *Bokassa: the African emperor-cannibal*. Available at: <http://repin.info/neizvestnye-znamenitosti/bokassa-afrikanskiy-imperator-lyudoed> (accessed: 22.02.2016).
50. *Amin, the president of Uganda: the dictator-kannibal*. Available at: <http://mir-politika.ru/3134-idi-amin-prezident-ugandy-diktator-kannibal.html> (accessed: 22.02.2016).
51. Pantsov A. V. *Mao Tszedun [Mao Tszedun]*. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 2012. 867 p. (In Russian)
52. Zotov G. V. Kitae za korruptsiuu — rasstrel. Stoit li vvodit' eto u nas? [For corruption China — execution. Whether it is necessary to enter it at us?]. *Argumenty i fakty [Arguments and facts]*. 17.06. 2009. (In Russian)
53. *Bor'ba s korruptsiei: singapurskii variant [Fight against corruption: the Singapore variant]*. Available at: <http://smi2.ru/blog/43203441392/> (accessed: 22.02.2016). (In Russian)
54. Kim Chen Yn kaznil vsiu sem'iu diadi, vkluchaia mladentsev [Kim Chen Yn executed all family of the uncle, including babies]. *Argumenty i fakty [Arguments and facts]*. 26.01.2014. (In Russian)
55. Belkin A. *Iemeniada [Jemeniada]*. St. Petersburg, St.-Petersburg Univ. Press, 2006. 291 p. (In Russian)
56. Leonov D. Obnazhennyi mech Gruzii [The bared sword of Georgia]. *Novoe vremia [New Times]*, 1991, no. 23.
57. Cherepanov A. *Malen'kaia fotografiia — bol'shaia problema [Small picture — a big problem]*. Available at: http://www.tourister.ru/responses/id_3182 (accessed: 22.02.2016). (In Russian)
58. Uspenskaia E. N. *Antropologiia indiiskoi kasty [Anthropology of the Indian caste]*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2010. 558 p. (In Russian)
59. Quorro I. G. Cell Leader in Mbulumbulu and Problems of Effectiveness. *The Cell System of the TANU*. Dar es Salam, 1975.
60. Prozhogina S. V. *Zhenskii portret na fone Vostoka i Zapada [Portrait of a woman on the background of the East and West]*. Moscow, Vostochnaia literatura, 2006. 479 p. (In Russian)

For citation: Bocharov V. V. About cultural-psychological sources of neotraditionalism in the East: power and taboo. *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 3, pp. 31–45. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.303

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2016 г.

Контактная информация

Бочаров Виктор Владимирович — доктор исторических наук; victana2007@rambler.ru
Bocharov Viktor V. — PhD; victana2007@rambler.ru

М. Ю. Илюшина

ПОЛИТИЧЕСКИЙ КРИЗИС В ЕГИПТЕ В ПЕРИОД ПРАВЛЕНИЯ СУЛТАНА ФАРАДЖА (1399–1412)

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 190008, Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16

Аль-Малик ан-Насир Зайн-ад-Дин 'Абу-с-Са'адат Фарадж (1399–1412) пришел к власти согласно воле и завещанию своего отца, основателя Султаната черкесских мамлюков (1382–1517) Баркука (1382–1399). Период правления Фараджа был ознаменован длительным политическим кризисом, в ходе которого определились основные принципы формирования мамлюкской политической элиты. Библиогр. 13 назв.

Ключевые слова: Фарадж, мамлюки, Египет.

POLITICAL CRISIS IN EGYPT DURING THE REIGN OF THE SULTAN FARAJ (1399–1412)

M. Y. Iliushina

National Research University Higher School of Economics, 16, Ulitsa Soyuzha Pechatnikov, St. Petersburg, 190008, Russian Federation

In 1382 a Circassian amir Barquq (1382–1389; 1389/1390–1399) usurped power and was proclaimed sultan. He became the founder and the first ruler of the Circassian Mamluk Sultanate (1382–1517). Barquq's son, al-Malik al-Nasir Faraj has succeeded to the throne at the age of eleven years. During his reign, the Sultanate passed through a long-running political crisis. Timur's invasion, disgraceful retreat of Mamluk army from Damascus, insufficient flood of Nile in 1403 and the outbreak of plague in 1405 had large scale social and economic effects, that redoubled the political tension.

Mamluk emirs were divided into several groups, creating various alignments. Amir 'Aytamush was the head of Barquq's companion's-in-arms (*al-qaranisa*). He was defeated by the group of Faraj's Mamluks in 1399. Faraj's Mamluks had no recognized leader. The struggle between them caused a wave of revolts, which did not stop for five years. In 1404 a group of Faraj's Mamluks protested against Faraj's relatives, who gained growing influence on the sultan. Amirs related by marriage to the sultans family played an important role in political life of Circassian Sultanate. According to David Ayalon it was the period of rule by brothers-in-law and relatives. In 1405 during a conflict between Circassian and Greek Mamluks Faraj was displaced. He returned to the throne after two month and ruled for over then six years under constant pressure of opposition. In 1412 he has been executed. Faraj's reign was the period of change from a power based on hereditary dynastic principle to new patterns of rulership. Refs. 13.

Keywords: Sultan Faraj, Mamluks, Egypt.

Аль-Малик ан-Насир Фарадж унаследовал трон от своего отца, основателя Султаната черкесских мамлюков Баркука (1382–1399), в возрасте одиннадцати лет. Период правления молодого султана стал переломным в переходе от престолонаследия, основанного на династическом начале, к новым способам установления верховной власти.

В течение почти ста лет, предшествовавших перевороту, осуществленному Баркуком, султанами в Египте становились потомки Калауна (1280–1290). После смерти одного из самых выдающихся представителей этой династии ан-Насира Мухаммада (1294–1295; 1299–1309; 1309–1340) на троне в Каире сменилось тринадцать наследников Калауна, многие из которых были лишь пешками в политической игре

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

мамлюкских эмиров. Управление государством находилось, как правило, в руках одного или двух могущественных армейских командиров. Так, при аль-'Ашрафе Куджук (1341–1342) власть фактически принадлежала *атабеку* войска эмиру Кусуну, Наас-Салих Исма'ил (1342–1345) полностью подчинился своему отчиму, эмиру Аргуну аль-'Ала'и. Когда Исма'ил заболел и умер, Аргун сделал все, чтобы следующим султаном стал другой его пасынок, аль-Камиль Ша'бан (1345–1346) [1, p. 186].

Баркук сломал устоявшуюся традицию, добился смещения своего малолетнего подопечного, последнего представителя династии Калаунидов Хаджи ас-Салиха (1382–1382) и сам занял трон. Тем не менее, когда встал вопрос о преемнике, Баркук сделал все, чтобы обеспечить переход власти к собственному сыну. Он сформировал большую и влиятельную группу приобретенных им лично мамлюков¹, которые были готовы выполнить его политическое завещание. Согласно последней воле Баркука, опекунами Фараджа стали главный эмир, *атабек* 'Айтамуш, командир оруженосцев султана эмир Тагри Барди и племянник Баркука, сын его сестры, эмир Байбарс, начальник канцелярии [2, j. 12, s. 82–83]². Между эмирами-опекунами началась вражда, Фарадж, опасаясь за свою жизнь, оставил трон, и султаном был объявлен его малолетний брат 'Абд аль-'Азиз (21 сентября 1405 — 28 ноября 1405). Складывались предпосылки для возвращения к системе управления, существовавшей при Калаунидах, когда при юных и безвольных султанах вся власть была сосредоточена в руках опекуна-регента и поддерживающей его армейской верхушки. Но уже через семьдесят дней Фарадж, которому к тому времени исполнилось девятнадцать лет, добился смещения 'Абд ал-'Азиза и правил еще несколько лет, находясь под постоянным давлением оппозиции. В 1412 г. он был казнен.

Принцип передачи верховной власти от отца к сыну не получил развития в государстве мамлюков. В дальнейшем ни одному из наследников престола не удалось удержаться на троне более двух лет. Султанами становились могущественные и влиятельные эмиры, представители мамлюкской военной элиты. Ниже будут рассмотрены основные этапы длительного политического кризиса, который привел к закреплению характерных для Султаната черкесских мамлюков форм смены власти.

Экономическое и военно-политическое положение Султаната мамлюков в первые годы правления Фараджа

В 1399 г. возобновил военные действия против Султаната мамлюков Тимур (1336–1405). В октябре 1400 г. он подошел к Алеппо. Не получив подкрепления из Каира, местный гарнизон выступил на защиту города и был разбит. Жители

¹ Число купленных Баркуком мамлюков достигало пяти тысяч, ежемесячно только на жалование им выделялось около четырехсот тысяч серебряных дирхамов [2, j. 12, p. 85]. Таких мамлюков называли общим термином *муштарат*, т.е. «купленные». Внутри группы *муштарат*, к которой относили всех когда-либо приобретенных военных рабов, существовала градация, подробно описанная в исследовательской литературе [3, с. 130–131].

² 'Айтамуш, мамлюк эмира 'Асандамира аль-Баджаси, был верным соратником Баркука, дослужился до эмира тысячи, а после того как Баркук стал султаном, получил должность главного начальника вахты. Узнав, что по стечению обстоятельств 'Айтамуш все еще находится в статусе раба, Баркук выкупил его у наследников умершего к тому времени 'Асандамура и отпустил на свободу [4, j. 2, s. 289]. Эмир Тагри Барди, грек, как и мать Фараджа, относился к числу *муштарат*.

подверглись жестокой расправе: мужчин и детей убивали, женщины подверглись насилию. Та же участь ждала Хаму [5, p. 445]. В начале 1401 г. был сдан Дамаск.

Одновременно наступление на мамлюкские владения начал Баязид (1389–1402). Он захватил значительную часть Киликии, а в августе 1399 г. в Каире стало известно, что османы взяли города Малатью и Эльбистан и строят планы вторжения в Сирию. Ситуация складывалась так, что армия Баязида могла оказаться в тылу у Тимура, если бы он решился на завоевание Египта. Тимур направил свои войска против османов, одержал решительную победу в битве при Анкаре 27 июля 1402 г. и, покорив Малую Азию, вернулся в Самарканд [6, s. 458, 459; 7, p. 292; 8, p. 16; 9, p. 34–35].

Мамлюки были избавлены от дальнейшего вторжения монголов, но Сирия подверглась опустошению и разорению. Не многим лучше обстояло дело в Египте. Когда Тимур начал наступление на территорию султаната, Фарадж, вынужденный в срочном порядке готовить войско к походу, ввел ряд чрезвычайных налогов. Он, в частности, обложил временными податями всех владельцев земли и держателей икта³ в Египте (с каждого участка — 1500 дирхамов) и корабли, прибывающие в Каир (по 100 дирхамов с каждого пассажирского и в соответствии с количеством груза с тех, которые привозили зерно) [10, s. 73–74]. Воспользовавшись тем, что основные силы мамлюкской армии были сосредоточены на сирийском направлении, в 1401 г. бедуины подняли мятеж в Верхнем Египте, поступление налогов из этого региона фактически прекратилось. Недостаточный разлив Нила в 1403 г. усугубил тяжелое положение в Египте. Началась эпидемия чумы, пик которой пришелся на 1405 г.

Экономика султаната находилась в состоянии тяжелого кризиса, который затронул все слои населения³. Значительно сократились расходы на содержание войска, настолько, что, как пишут источники, многие мамлюки вынуждены были полностью исключить из своего рациона мясо. Катастрофически не хватало средств на обеспечение мамлюкских школ. Широкое распространение получила практика доставлять ко двору султана не детей, а уже взрослых рабов, бывших у себя на родине моряками, истопниками и даже водоносами. Молодой Фарадж, сам еще не искушенный в науках, считал, что обучение у факиха только портит воина, и не заботился о религиозном образовании и этическом воспитании мамлюков. В результате, как пишет аль-Макризи, мамлюки султана стали «самыми низкими и порочными из людей, слабыми, невежественными и скупыми душой» [11, s. 67].

Опасная ситуация на сирийских границах и в Верхнем Египте, бесславное отступление мамлюкского войска из Дамаска, тяжелое экономическое положение создавали предпосылки для роста политической напряженности в Каире.

Конфликт между соратниками Баркука и молодыми гвардейцами Фараджа

Атабек эмир 'Айтамуш, который был назначен опекуном Фараджа и фактически взял в свои руки управление Султанатом, относился к числу ветеранов

³ Изменились даже предпочтения в одежде. Городские жители вынуждены были сменить дорогие восточные ткани на дешевые и менее качественные европейские. Дошло до того, что и состоятельная часть населения, испытывая недостаток в деньгах, переделась в грубые, но дешевые европейские ткани [12, p. 583].

мамлюкского войска и входил в состав политической элиты с первого дня правления Баркука. Осенью 1399 г.⁴ мамлюки, которые принадлежали лично Фараджу, составляли его охрану и ближайшее окружение, обвинили 'Айтамуша в том, что он планирует сместить юного султана, и подняли мятеж. На стороне 'Айтамуша выступили эмир Тагри Барди и бóльшая часть бывших мамлюков Баркука. В двух сражениях, в Каире и окрестностях Газы, мамлюки-ветераны потерпели поражение. 'Айтамуш и другие командиры были схвачены и убиты. В живых остался только Тагри Барди благодаря заступничеству своей сестры Ширин — матери Фараджа [2, j. 12, s. 149–169].

Независимо от того, существовала ли реальная угроза смещения Фараджа⁵, переворот, осуществленный его гвардейцами, и физическое уничтожение мамлюков-ветеранов, соратников Баркука, которых возглавлял опекун юного наследника престола 'Айтамуш, исключили возможность дальнейшего развития событий по схеме, характерной для эпохи Калаунидов, когда при молодом и неопытном султানে управление государством находилось в руках авторитетного и могущественного эмира.

Мятеж в Каире и раскол среди мамлюков привели к дестабилизации политической обстановки в султанате. На сторону ветеранов встал наместник в Сирии, вышел из повиновения весь Верхний Египет, начались волнения в Дельте [2, j. 12, s. 158–163]. В результате переворота, осуществленного гвардейцами Фараджа, ключевые должности в султанате заняли молодые и амбициозные султанские мамлюки, политическая карьера которых началась лишь в последние годы правления Баркука.

Наращение напряженности и новый раскол в мамлюкской политической элите

Среди гвардейцев Фараджа не было признанного лидера. В течение пяти лет, с 1399 по 1404 г., мятежи и смуты практически не прекращались⁶. Мамлюки яростно боролись за доступ к верховной власти, за влияние на молодого султана. Смещения и назначения эмиров беспорядочно следовали одно за другим, нередко тюремное заключение для кого-то из мамлюков в короткий срок заменялось наградой или пожалованием, а затем снова ссылкой. Постепенно в хаосе политической борьбы наметилась новая линия раскола в мамлюкской военной элите. К 1404 г. Йашбек, который возглавлял выступление гвардейцев Фараджа в 1399 г., в конце концов оттеснил конкурентов и смог стать главным советником султана, в его руках находилось управление государством, он принимал решения о назначениях и смещениях эмиров. В то же время Фарадж все больше времени проводил в доме своего зятя, эмира 'Инал-бая⁷. Большое влияние на султана имел и Бейбарс⁸, сын сестры Баркука.

⁴ Баркук умер в июне 1399 г.

⁵ Сын эмира Тагри Барди, известный хронист 'Абу аль-Мухасин Йусуф ибн Тагри Бирди (1409/1411–1469/1470), категорически отрицает существование заговора с целью смещения Фараджа. Он подчеркивает многочисленные заслуги эмира 'Айтамуша и абсолютную лояльность по отношению к Фараджу [2, j. 12, s. 169].

⁶ Этой ситуацией воспользовался Тимур и во время очередной попытки переворота в Каире захватил Дамаск.

⁷ 'Инал-бай занимал должность верховного конюшего. Он был женат на Байрам, дочери Баркука. Отец 'Инал-бая, эмир Куджмас, приходился Баркуку двоюродным братом [6, j. 6, s. 36].

⁸ Бейбарс, сын 'Аиши, сестры Баркука, вошел в число эмиров совета в 1398 г., а после мятежа

Заметив, что султан явно благоволил своим родственникам, сторонники Йашбека решили добиться смещения 'Инал-бая. В ноябре 1404 г., когда Фарадж отказался выполнить их требование, они в течение нескольких дней не являлись на службу [6, j. 6, s. 36]. Фарадж обратился к Бейбарсу с просьбой начать переговоры и добиться примирения Йашбека и 'Инал-бая, но это не дало результата. Йашбек забаррикадировался на стенах медресе, примыкающего к его дому, откуда было удобно обстреливать резиденцию 'Инал-бая и подступы к цитадели. На стороне султана выступили 'Инал-бай и Байбарс, они окружили медресе, сражение продолжалось несколько дней. Йашбек был вынужден бежать. Он и его сторонники нашли убежище в Сирии. Они заверили наместника султана в Дамаске эмира Шейха аль-Махмуди, что никогда не выказывали неповиновения султану, а причина перестрелки в Каире заключалась в том, что 'Инал-бай оговорил их перед султаном и они не могли не отомстить ему [6, j. 6, s. 115]. Шейх оказал беглецам покровительство и в июне 1405 г. вместе с Йашбеком вступил в сражение против эмиров, верных Фараджу. Отряд султанских мамлюков был разбит, Шейх и Йашбек, захватив богатую добычу, двинулись к Каиру, но там они потерпели поражение, были вынуждены бежать и скрылись. Новым наместником Дамаска Фарадж назначил еще одного своего зятя, эмира Навруза аль-Хафиза⁹ [6, j. 6, s. 147].

В результате вооруженной борьбы между гвардейцами Фараджа победу одержала фракция, которую возглавляли эмиры, находившиеся в той или иной степени родства с семьей султана. Определился новый вектор в развитии системы престолонаследия и принципов формирования политической элиты в Султанате черкесских мамлюков. На протяжении всего XV в. семейные связи играли значимую роль в борьбе эмиров за верховную власть. Один из самых авторитетных исследователей истории мамлюков Д. Айалон охарактеризовал этот период как «время правления зятьев и родственников» [13, p. 144].

Политическое соперничество черкесских и греческих мамлюков

Вскоре после победы над мятежниками Фарадж¹⁰ выслал своего зятя 'Иналбея в Дамьетту, лишив всех должностей и наделов. По-видимому, Шейху и Йашбеку удалось убедить султана в том, что в смуте, которая едва улеглась, виноват 'Инал-бей. После поражения в Каире Шейх отправил Фараджу покаянное письмо, объясняя, что единственная причина его выступления на стороне мятежников заключалась в том, что 'Инал-бей оговорил Йашбека в глазах султана, а он, Шейх, как и все верные гвардейцы Фараджа, считает такой поступок непροстителыным [2, j. 12, s. 251–252; 6, j. 6, s. 131–132, 138].

Ссылка 'Инал-бая вызвала недовольство и волнения в среде черкесских мамлюков Каира, которые сражались против Йашбека и Шейха на стороне султана. Фараджа стали обвинять в том, что он, особенно после женитьбы на дочери Тагри Барди, выказывает все больше благоволения мамлюкам греческого происхождения¹¹. Черкесские эмиры опасались, что греки оттеснят их из ближайшего окруже-

1399 г. стал *атабеком* [6, j. 5, s. 408, j. 6, s. 115].

⁹ Эмир Навруз аль-Хафиза был мужем Сарры, дочери Баркука [2, j. 12, s. 231].

¹⁰ В августе 1405 г.

¹¹ Эмир греческого происхождения Тагри Барди принадлежал к числу личных мамлюков

ния султана. Назревала смута. На стороне черкесов был готов выступить Йашбек, объявившийся со своими мамлюками в Каире. Прислушавшись к совету Бейбарса, Фарадж отменил распоряжение о высылке 'Инал-бая и позволил ему вернуться в столицу. Йашбек тоже получил официальное прощение. Эти меры не остановили черкесов. Они блокировали подступы к цитадели.

Фарадж сделал еще одну попытку примириться с черкесами. Он лично вышел к ним для переговоров из цитадели и на следующий день согласился выдать им эмира Тагри Барди. Черкесские мамлюки настояли на том, чтобы Тагри Барди покинул Египет. Сразу после этого Фарадж исчез из цитадели. Согласно сообщениям хронистов, события развивались следующим образом. Как раз накануне того дня, когда султан договорился с черкесами о выдаче Тагри Барди, праздновали Навруз. Фарадж после неумеренного употребления горячительных напитков в кругу своих личных мамлюков прыгнул в пруд, за ним последовали его собутыльники. Как пишет аль-Макризи, Фарадж забыл о необходимости сохранять достоинство и величие и совершенно сравнялся с мамлюками в шутовстве и бесстыдстве. Один из плескавшихся в воде черкесов стал, будто бы играя, топить Фараджа. Дело, по видимому, приняло серьезный оборот. Когда другой мамлюк — грек по происхождению — освободил султана, тот был едва ли ни при смерти. Сначала Фарадж попытался скрыть охватившее его негодование, но потом не сдержался и начал поносить всех черкесов. Он без меры восхвалял греческих мамлюков, подчеркивая свое родство с ними. Проявление открытой враждебности со стороны султана подтолкнуло черкесов к организованным и сплоченным действиям. Они привлекли на свою сторону *атабека* и двоюродного брата султана Бейбарса, который в то время фактически взял в свои руки бразды правления государством. Фарадж растерял всех своих сторонников. Убедившись, что его жизни угрожает опасность, он тайно покинул цитадель. 21 сентября 1405 г. на трон был посажен малолетний брат Фараджа 'Абд аль-'Азиз аль-Мансур [2, j. 12, s. 255–258; 6, j. 6, s. 140–148].

Конфликт между черкесскими и греческими родственниками султана вылился в крупномасштабное политическое противостояние, в ходе которого сам Фарадж был смещен, а эмиры, не состоявшие в родстве с семьей султана, получили шанс вновь занять место в политической элите столицы и вступить в борьбу за власть.

Смещение султана 'Абд аль-'Азиза и переход власти к ан-Насиру Фараджу

При новом султанине все большее влияние приобретала партия *атабека* Бейбарса, сына сестры Баркука. Йашбек, выступление которого на стороне черкесов сыграло значимую роль в смещении Фараджа, быстро терял завоеванные позиции. Он объединил тех, кто был недоволен засильем слишком молодого и, по мнению многих мамлюков, не заслужившего своего высокого положения Бейбарса, и сделал ставку на возвращение Фараджа на трон. Для подготовки переворота потребовалось около двух месяцев. 28 ноября 1405 г. в Каире султаном снова был провозглашен аль-Малик ан-Насир Фарадж [2, j. 13, s. 4–11; 2, j. 6, s. 148].

Баркука, его сестра, наложница Баркука Ширин, была матерью Фараджа. Дочь Тагри Барди Фатима стала женой Фараджа в 1405 г. Ибн Тагри Барди, известный хронист мамлюкской эпохи, сын эмира Тагри Барди, утверждал, что этот брак состоялся против воли его отца [2, j. 12, s. 253].

В течение двух лет эмиры — черкесские родственники Фараджа, оказавшиеся в оппозиции, были уничтожены. Бейбарса схватили и отправили в александрийскую тюрьму осенью 1405 г., затем он был убит. 'Инал-бай погиб в сражении с эмиром Шейхом в июле 1407 г. Еще один зять Фараджа, Судун аль-Хамзави¹², был схвачен и осенью 1407 г. казнен по приговору четырех главных судей Каира, инициированному Фараджем [4, j. 3, s. 278–279; 6, j. 6, s. 150, 181–185, 195].

В дальнейшем борьба за власть развернулась между несколькими влиятельными черкесскими эмирами. В конце концов победу одержал наместник Сирии Шейх. Он попал в Египет в возрасте двенадцати лет, был куплен Баркуком и прошел полный курс военной подготовки. За время своей долгой политической карьеры в период правления трех султанов Шейх приобрел и опыт, и авторитет, купил значительное количество личных мамлюков и скопил солидный капитал. В 1412 г. после казни Фараджа и краткого переходного периода, в течение которого власть формально принадлежала халифу аль-Муста'ину (1406–1414), эмир Шейх был объявлен султаном с тронным именем аль-Му'айяд (1412–1421) [2, j. 13, s. 250; 10, s. 66].

Заключение

Основные этапы длительного политического кризиса, охватившего Султанат черкесских мамлюков в период правления Фараджа, отмечены нарастанием напряженности и конфликтами между несколькими группировками эмиров. Борьба молодых гвардейцев Фараджа с ветеранами мамлюкского войска, соратниками Баркука, сменилась соперничеством среди победивших гвардейцев. Когда верх одержали те из них, кто был связан с семьей султана узами родства, началась вражда между черкесскими и греческими зятьями Фараджа, что привело к временному объединению черкесов и смещению Фараджа. Конфликт, вскоре расколовший черкесских мамлюков на две фракции, снова привел Фараджа на трон. Повзрослевший за годы смуты сын Баркука еще в течение семи лет, пока черкесские эмиры, рвущиеся к власти, боролись между собой, оставался султаном.

Заметную роль в политической карьере мамлюков стали играть семейные узы, связывавшие их с султаном, причем родство по крови имело второстепенное значение. Напротив, женитьба на дочери, сестре, вдове или даже бывшей наложнице султана могла принести весомые политические дивиденды.

Отсутствие сплоченной оппозиции привело к продолжительному пребыванию на троне молодого наследника престола и в то же время стало причиной того, что никто из эмиров, составлявших верхушку политической элиты султаната, не сумел закрепиться за позиции опекуна-регента и в течение длительного времени удерживать в руках бразды правления государством.

После того как династия Калаунидов прекратила свое существование, черкесы, вдохновленные примером Баркука, уже не были готовы мириться с правлением султана, занимавшего трон только по праву родства. В дальнейшем краткие периоды, как правило, формального пребывания у власти наследников престола играли роль своеобразного переходного этапа, позволявшего эмиру, который обладал

¹² Брак между Зайнаб, младшей дочерью Баркука, и эмиром Судуном аль-Хамзави был заключен 9 февраля 1403 г. [2, j. 12, s. 231].

наибольшим политическим весом, избежит от соперников и подготовиться к захвату власти.

Литература

1. *Levanoni A. A Turning Point in Mamluk History. The Third Reign of al-Nasir Muhammd Ibn Qalawun (1310–1341)*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. 221 p.
2. *Ibn Tagri Bardī, Jamal al-Din 'Abu al-Muhasin Jusuf al-'Atabaki. Al-Nujum Al-Zahira fi Muluk Misr wa-l-Qahira*: 16 j. [The Brilliant Stars, being the Chronicles of the Rulers of Egypt and Cairo]. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya, 1992. J. 12. 293 s. J. 13. 309 s.
3. *Зеленев Е. И. Мусульманский Египет*. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. 372 с.
4. *Al-Sakhawi, Shams al-Din Muhammad b. 'Abd al-Rahman. Al-Du' al-Lami' l-'Ahli al-Qarn al-Tasi'*: 12 j. [The Light Shining upon the People of the Ninth Century]. Beirut: Dar al-Jil, 1992. J. 2. 352 s. J. 3. 344 p.
5. *Glabb J. The Lost Centuries. From the Muslim Empires to the Renaissance of Europe. 1145–1453*. London: Hoder and Stoughton, 1967. 511 p.
6. *Al-Maqrizi, Taqi al-Din. Al-Suluk li-Ma'rifa Duwal al-Muluk*: 8 j. [The Entrance to the Knowledge of the Dynasties of the Kings]. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya, 1997. J. 5. 464 p. J. 6. 517 p.
7. *Garcin J.-C. The regime of the Circassian Mamluks // History of Egypt. Vol. I. Islamic Egypt, 640–1517 / ed. by Carl F. Petry. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 290–317.*
8. *Inalcik H. The Ottoman Empire. The Classical Age 1300–1600*. London: Phoenix, 1995. 258 p.
9. *Shaw S. History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. I. Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280–1808*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. 351 p.
10. *'Afaḥ, 'Abd al-Jabar 'Abd al-Hamid. Al-Jawaniḥ al-Iqtisadiya fi Kitabat Ibn Tagri Bardī (300h–874h/912m–1469m)* [Economic Aspects in Works of Ibn Tagri Bardī (300–874/912–1469)]. Bagdad: Jami'at Bagdad, 2006. 430 s.
11. *Al-Maqrizi, Taqi al-Din Ahmad b. 'Ali. Al-Mawa'iz Al-'itibar bi-Zhikr al-Khitat wa-l-'Athar*: 3 j. [Admonitions and Reflections on the Quarters and Monuments]. Al-Qahira: Maktaba Madbuli, 1998. J. 3. 832 p.
12. *Ashtor E. Observations on Venetian Trade in the Levant in the XIVth Century // East-West trade in the medieval Mediterranean / ed. by Benjamin Z. Kedar. London, Variorum Reprints, 1986. 344 p. P. 533–586.*
13. *Ayalon D. The Circassians in the Mamkuk Kingdom // Studies on the Mamluks of Egypt (1250–1517)*. London: Variorum Reprintus, 1977. IV. P. 135–147.

Для цитирования: Илюшина М. Ю. Политический кризис в Египте в период правления султана Фараджа (1399–1412) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 3. С. 46–54. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.304

References

1. *Levanoni A. A Turning Point in Mamluk History. The Third Reign of al-Nasir Muhammad Ibn Qalawun (1310–1341)*. Leiden, New York, Köln, Brill, 1995. 221 p.
2. *Ibn Tagri Bardī, Jamal al-Din 'Abu al-Muhasin Jusuf al-'Atabaki. Al-Nujum Al-Zahira fi Muluk Misr wa-l-Qahira* [The Brilliant Stars, being the Chronicles of the Rulers of Egypt and Cairo]. Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiya, 1992. 16 j. J. 12. 293 s. J. 13. 309 s. (In Arabic)
3. *Zelenev E. I. Musul'manskii Egipt [Muslim Egypt]*. St. Petersburg, St.-Petersburg Univ. Press, 2007. 372 p. (In Russian)
4. *Al-Sakhawi, Shams al-Din Muhammad b. 'Abd al-Rahman. Al-Du' al-Lami' l-'Ahli al-Qarn al-Tasi'* [The Light Shining upon the People of the Ninth Century]. Beirut, Dar al-Jil, 1992. 12 j. J. 2. 352 s. J. 3. 344 p. (In Arabic)
5. *Glabb J. The Lost Centuries. From the Muslim Empires to the Renaissance of Europe. 1145–1453*. London, Hoder and Stoughton, 1967. 511 p.
6. *Al-Maqrizi, Taqi al-Din. Al-Suluk li-Ma'rifa Duwal al-Muluk* [The Entrance to the Knowledge of the Dynasties of the Kings]. Bairut, Dar al-Kutub al-'Ilmiya, 1997. 8 j. J. 5. 464 p. J. 6. 517 p. (In Arabic)
7. *Garcin J.-C. The regime of the Circassian Mamluks. History of Egypt. Vol. I. Islamic Egypt, 640–1517*. Ed. by Carl F. Petry. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 290–317.
8. *Inalcik H. The Ottoman Empire. The Classical Age 1300–1600*. London, Phoenix, 1995. 258 p.

9. Shaw S. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Vol. I. Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280–1808. Cambridge, Cambridge University Press, 1976. 351 p.

10. 'Afaḡ, 'Abd al-Jabar 'Abd al-Hamid. *Al-Jawanib al-Iqtisadiya fi Kitabat Ibn Tagri Bardi (300h–874h/912m–1469m)* [Economic Aspects in Works of Ibn Tagri Bardi (300–874/912–1469)]. Bagdad: Jami'at Bagdad, 2006. 430 p. (In Arabic)

11. *Al-Maqrizi, Taqi al-Din Ahmad b. 'Ali. Al-Mawa'iz Al-I'tibar bi-Zhikr al-Khitat wa-l-'Athar* [Admonitions and Reflections on the Quarters and Monuments]. Al-Qahira, Maktaba Madbuli, 1998. 3 j. J.3. 832 p. (In Arabic)

12. Ashtor E. Observations on Venetian Trade in the Levant in the XIVth Century. *East-West trade in the medieval Mediterranean*. Ed. by Benjamin Z. Kedar. London, Variorum Reprints, 1986. 344 p.

13. Ayalon D. The Circassians in the Mamkuk Kingdom. *Studies on the Mamluks of Egypt (1250–1517)*. London, Variorum Reprintus, 1977. IV, pp. 135–147.

For citation: Iliushina M. Y. Political crisis in Egypt during the reign of the sultan Faraj (1399–1412). *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 3, pp. 46–54. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.304

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2016 г.

Контактная информация

Илюшина Милана Юрьевна — кандидат исторических наук; miliushina@hse.ru

Iliushina Milana Y. — PhD; miliushina@hse.ru

М. С. Пелевин

АФГАНСКИЕ ГЕНЕАЛОГИИ В РАННИХ ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКАХ НА ПАШТО

Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

В статье исследуются генеалогические сведения, содержащиеся в произведениях афганских племенных вождей Хушхал-хана Хатака (ум. 1689) и Афдал-хана Хатака (ум. ок. 1740/41) *Дастār-nāma* («Книга о чалме») и *Tārīkh-i muraṣṣa'* («Украшенная драгоценностями история»). Решаемые в статье задачи включают выявление книжных и устных (фольклорных) источников афганской генеалогической традиции, зафиксированной в ранних письменных источниках на пашто; определение функциональности и идеологической составляющей генеалогических текстов; характеристику гендерного аспекта в системе патрилинейного родства; систематизацию и анализ новых данных для изучения этноконфессиональной истории паштунов, в том числе исторической хронологии формирования отдельных племенных объединений и этнической общности в целом, косвенных свидетельств этнической ассимиляции, стадийности процесса исламизации (в первую очередь на основе статистики личных имен, а также с учетом существования параллельных «духовных» родословных). Материалы исследования подтверждают идею о том, что ко времени возникновения первого афганского государства в середине XVIII в. паштунские племена устойчиво воспринимали себя единым народом с общим культурным наследием, а этническая идентификация была одним из ключевых элементов и общественного, и индивидуального сознания. Приведенные в качестве иллюстраций фрагменты исследованных источников впервые переведены на русский язык. Библиогр. 15 назв.

Ключевые слова: литература пашто, афганские племена, этнография, генеалогии.

AFGHAN GENEALOGIES IN THE EARLY PASHTO LITERARY WORKS

M. S. Pelevin

Saint Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

The article studies genealogical data reported in *Dastār-nāma* (*The Book about Turban*) and *Tārīkh-i muraṣṣa'* (*An Ornamented History*) by the Pashtun tribal chiefs Khūshhāl Khān Khaṭāk (d. 1689) and Afzal Khān Khaṭāk (d. circa 1740/41). The main tasks of the study are to distinguish between written and oral (folklore) sources of the Afghan genealogical tradition recorded in the early Pashto literary works, to determine functionality and ideological motifs of genealogical texts, to characterize gender aspect in patrilineal relationships, and to arrange and analyze new material pertaining to the research of ethnic and confessional issues of Pashtun history, such as the historical chronology of formation of particular tribal groups and Pashtun ethnicity as a whole, supposed traces of ethnical assimilations, the stages in the process of Islamization (on the basis of personal names statistics, first of all, and with regard to the existence of parallel “religious” lineages). The study supports the idea that towards the foundation of the first Afghan state in the middle of the XVIII century Pashtun tribes firmly perceived themselves as one people with common cultural heritage, and ethnic self-identification was a key element in their collective as well as individual consciousness. Quoted fragments from original Pashto sources discussed in the article are translated into Russian for the first time. Refs. 15.

Keywords: Pashto literature, Pashtun tribes, ethnography, genealogies.

В этническом сознании афганцев (паштунов)¹ — народа, по-прежнему сохраняющего традиции клановой или, по современному определению антропологов, сегментарной организации общества, — генеалогии играли и продолжают играть основополагающую роль. Не случайно в именах афганцев в качестве второго компонента, своего рода фамилии, до сих пор регулярно фигурируют именно исторические этнонимы, обозначающие племенную или клановую принадлежность. Поскольку в традиционном племенном обществе афганцев социально-правовой статус индивида в значительной степени определяется его родовыми связями, именно родословная (*насаб*) является тем формальным основанием или, условно, «свидетельством», которое удостоверяет и легитимирует этот статус.

Генеалогические представления в исторической перспективе выступали фактором иерархичности и подвижности этнического сознания афганцев, порождая в нем постоянное взаимодействие разных соподчиненных уровней: общенационального, племенного, кланового. Однако, несмотря на органически присущую ей ступенчатость, этническая самоидентификация, опирающаяся на идею об общности происхождения, была и остается стержнем национального менталитета паштунов. В мемуарах Муллы Заифа, участника движения Талибан, есть такие примечательные и одновременно очень типичные для афганцев слова, сказанные в качестве вводных идейных посылок к его автобиографическим рассказам: «Как афганец ты всегда больше, чем что-то одно: твой род, твоё племя, твой народ и то место, где ты родился, — все это часть тебя. Паштуны, которые давно уехали в большие города Афганистана, Пакистана или за границу, может быть, забыли об этом, но их подлинная сущность остается связанной с их племенем, их кланом, их семьей и их родственниками» [2, с. 2]².

В XVII — начале XVIII в., в эпоху, предшествовавшую образованию афганской государственности, генеалогический критерий имел решающее значение для регулирования социально-правовых отношений в паштунских племенах. Именно в это время появились первые письменные источники на языке пашто, содержавшие сведения о генеалогической традиции паштунов. Самой ранней письменной фиксацией афганских генеалогий, а также псевдо- и полуисторических сведений о возникновении афганского народа, очевидно, следует считать историографическое сочинение на персидском языке *Tārīḫ-i Ḥāndжахānī* («История Ḥāndжахāна»), написанное в 1612/13 г. в Индии историографом Ни'маталлахом Харави для Ḥāndжахāна Лодй (1587–1631), крупного могольского военачальника паштунского происхождения. Спустя сто лет сокращенная версия этого сочинения, получившая название *Махзан-и афганӣ* («Афганская сокровищница») ³, была пересказана на пашто Афдал-хāном Хатаком (ум. ок. 1740/41), потомственным правителем афганского племени хатак. Пересказ Афдал-хāна составил первые главы его большого

¹ Паштуны (ед. *паштун*, мн. *паштан*) — самоназвание народа; афганцы (ед. *афган*, мн. *афганан*) — исторически равнозначный этноним с неясной этимологией, известный из источников на персидском языке с конца X в. (подробнее см.: [1]).

² «As an Afghan you are always more than one thing: your kin, your tribe, your ethnicity and the place you were born; all are part of you. Pashtuns who emigrated long ago to the big cities of Afghanistan, Pakistan or abroad might have forgotten this, but their true identity lies with their tribe, their clan, their family and their relatives».

³ Сочинение было переведено на английский язык Б. Дорном в первой половине XIX в. [3].

компилятивного труда по истории афганцев *Tārīḫ-i murāssa'* («Украшенная драгоценностями история») [4].

Оригинальная (непереводная) часть *Tārīḫ-i murāssa'*, представляющая собой хронику хатакского племени⁴, в первых разделах содержит подробные сведения по генеалогии хатаков [4, с. 254–266]. Эти сведения были извлечены Афдал-хāном из черновики его деда, крупнейшего афганского поэта-классика Хушхāl-хāна Хатака (1613–1689). По словам самого Афдала, генеалогические разделы «Хатакской хроники» являются пересказом (*нақл*) фрагментов *Байāда* — несохранившихся в оригинале историко-документальных записей, дневников и воспоминаний Хушхāl-хāна. Изложение генеалогий Афдал начинает сразу со ссылки на свой источник: «Это рассказ из *Байāда* высокочтимого хана, который своей рукой написал...».

Хушхāl-хāн всегда интересовался историей и генеалогическими традициями паштунов, а более всего, разумеется, родословной собственной семьи. В его лирической поэзии встречается немало строк, прямо или косвенно отражающих этот интерес (см.: [7, с. 61–63]). Кроме того, в этико-назидательном трактате Хушхāла *Дастār-нāма* («Книга о чалме») (1666 г.) афганским генеалогиям посвящен отдельный раздел под названием «Изучение родословных» (*Тахқйқ-и насаб*) [8, с. 83–85]. Трактат написан в жанре княжьих зеркал (*Fürstenspiegel*), поэтому в нем говорится не столько о самих генеалогиях, сколько о важности их изучения, особенно для представителей военно-административной элиты. В начале раздела Хушхāl пишет: «О родословных паштунов мы слышали и видели много рассказов. В изучении этого предмета я очень постарался» [8, с. 83]. Далее Хушхāl приводит краткое резюме тех сведений об афганских генеалогиях, которые он «видел», т. е. прочитал в каких-то письменных источниках. Излагаемые им в *Дастār-нāма* генеалогические предания основаны скорее на книжной, а не на устной традиции, поскольку сами их сюжеты опираются преимущественно на мусульманскую мифологию и относятся к псевдоисторической древности. Надо полагать, главным источником для Хушхāl-хāна было упомянутое выше сочинение Ни'маталлāха *Tārīḫ-i Хāнджахāни*, откуда он почерпнул популярную у афганцев версию об их происхождении от древних евреев, потомков легендарного библейского царя Саула (Тālūt), и принятия ими ислама в VII–VIII вв.:

В одной заслуживающей доверия истории я прочитал (букв. «видел»), что пророк Дāнийāl (Даниил), когда еще был младенцем, волею случая остался без матери в пустыне. Всевышний Господь своей милостью послал ему одну львицу. Она отнесла его в свою пещеру, кормила своим молоком. Великую сущность пророка она взращивала [в нем] своими сосками, так что он вырос на львином молоке.

Поехал на охоту один царь. У входа в львиную пещеру увидел его. Изумился до глубины души. Забрал его, привез к себе домой, занялся его воспитанием. Спустя некоторое время [Дāнийāl] возвысился до пророчества, как было назначено [свыше]. Добился он власти и царства. На своей печати он вырезал изображение льва.

⁴ Об авторстве, структуре, общем содержании, идеологии и функциях этого текста см.: [5; 6].

Когда проклятый Бахтнаџр (Навуходоносор) завоевал четверть обитаемого мира, захватил он и Байт ал-Муџаддас (Иерусалим). Святейший Дāнийāл оказался в руках этого несчастного злодея. Тот посадил его в оковы, а потом вместе с его народом изгнал с той земли, отправил его в Кирмāн, в Сйстāн. А часть его народа осталась в 'Арабистāне (Аравии), в окрестностях Мекки. [Род] Хāлида бин Валйда — одно из тех подразделений (изгнанных в Кирмāн и Сйстāн. — М. П.). Короче, до тех пор пока арабам не был послан Муџаммад, те земли были их местожительством. Там они терпели муки и притеснения от огнепоклонников.

Во время [правления рода] Банй Умаййа (Омейядов), когда исламское войско пришло в Хорасан, весь тот народ во главе с родом Хāлида явился к военачальнику исламского войска. Приняли они исламскую веру. С исламским войском пошли дальше, завоевали земли вплоть до областей Инда.

Их родословная восходит к пророку Дāнийāлу. Ислам они приняли во времена халифата Банй Умаййа. Пророк Дāнийāл — из рода царя Тāлўта (Саула), а царь Тāлўт — из потомков брата пророка Ибрāхйма (Авраама).

Храбрость и смелость у паштунов — это следствие молока той самой львицы <...>

Имя «паштуны» им дала семья Сабуктегйнов, которые были правителями Газны. Когда султан Маџмўд ходил священной войной на Сўмнāt в Гуджарāt, паштуны проявили большую стойкость. Султан сказал о них: «Это *патāн* моего войска». А *патāн* — это бревно; из таких строятся корабли [8, с. 84–85].

Есть все основания полагать, что Хўшхāл-хāн намеревался написать на пашто самостоятельную развернутую версию ранней истории паштунов, но в итоге сосредоточился только на хāтакских родословных, зафиксировав их в своем *Байāде*. Тот факт, что Афдал-хāн в *Тāрйх-и мураџса'* предпочел пересказать историю происхождения паштунов именно по сочинению Ни'маталлāха, кажется, свидетельствует об отсутствии у него других авторитетных книжных источников на эту тему.

Генеалогические предания, рассказанные Хўшхāлом в *Байāде* и впоследствии включенные Афдалом в корпус «Хатакской хроники», относятся к тем сведениям, которые Хўшхāл, по его же словам в *Дастār-нāма*, «слышал» от предков. Недаром некоторые из них начинаются со слов «говорят, что...» (*вāйй чā*), тогда как легендарные рассказы в *Дастār-нāма* предваряются фразой: «В одной заслуживающей доверия истории я видел...» (*пā му'табар тāрйх-кше-ме лйддл*). В преданиях, извлеченных непосредственно из фольклора, отсутствуют книжные библейские персонажи, а излагаемые сведения, хотя и представляют собой племенные легенды и анекдоты, тем не менее соотносятся с подлинными генеалогиями паштунов и реальным историческим прошлым. Ниже приведены переводы трех преданий: 1) о Карлāне, легендарном основателе одного из четырех главных колен паштунских племен, к которому относятся хāтаки; 2) о Луқмāне Хāтаке, внуке Карлāне, родоначальнике племени хāтак; 3) о Рашйде Цалозае, родоначальнике хāтакского клана цалозай.

(1) Говорят, что Карлāн родился у матери на землях стойбища. В силу обстоятельств [люди] ушли на пастбища, а про него забыли. Когда о нем вспомнили, Ормар, который был братом Хўная, вернулся за своим племянником и нашел его. На том же месте еще оставался [забытый] ими котел. Положил он Карлāна в котел, поставил его на голову и принес на пастбище. У Ормара не было сво-

его сына. Он сказал Хўнаю: «Я твоего сына сюда принес с большим трудом, ты его не забирай [у меня], я сам его воспитаю. А ты возьми этот котел!» Хўнай согласился. Поскольку он обменял его на котел, — а паштуны называют котел [словом] *карахай*, — то из-за этого котла [мальчика] стали звать Карлāнаем.

Когда он достиг совершеннолетия, Ормар отдал ему в жены свою дочь. У них родилось много детей. Есть несколько подразделений, которые происходят от Карлāная. Если будет угодно Всевышнему Аллаху, об этом еще будет рассказано в своем месте [4, с. 255].

- (2) Говорят, что Лукмāн стал известен под именем Хатак по такой причине. [Однажды] Лукмāн, Утмāн, ‘Усмāн и Дзадрāн — все четверо [братьев] отправились на охоту. И четыре девушки афганского рода-племени выехали в степь. Столкнулись они друг с другом. [Братья] сказали: «Давайте бросим жребий на этих четырех [девушек]. Это большая добыча». Лукмāн был старшим среди них. Не согласился он бросать жребий и сказал: «Я [первым] выберу себе одну [из них], а вы [потом] бросайте жребий на трех других!» Так они и сделали. Из четырех девушек Лукмāн взял себе ту, что была наряжена в красивую одежду. Но когда он рассмотрел ее [поближе, оказалось, что] ее внешность не соответствует одежде. Стих: «Часто [случается], что красивое лицо бывает [только] под чадрой, / а откроешь ее — окажется там мамаша мамаша».

Остальные [девушки] оказались красивее этой. Прочие братья бросили на них жребий и согласно жребию взяли их себе. Когда они узнали, в каком положении оказался Лукмāн, сказали со смехом: «Лукмāн в глине увяз (*пә хата лāр*)». А это пословица у паштунов такая: когда кто-нибудь по какой-то причине оказывается в трудном положении, про него говорят: «В глине увяз». Поэтому Лукмāна и стали звать Хатаком...

Среди потомства от тех четырех девушек больше всего потомков было у Лукмāна. Ту девушку, которую выбрал себе Лукмāн и из-за которой его имя стало Хатак, звали Сабāка. Была она смуглой, крепкой телом и умной. От нее у Лукмāна родилось двое сыновей: один — Тормāн, другой — Болāк. Тормāн был похож на отца, а Болāк был такой же смуглый, как мать [4, с. 256].

- (3) А род цалозаев, который относится к [племени] халїл [объединения] горахел, входит в [род] тараев. Кратко дело обстояло так. ‘Алї-хāн и Малї-хāн были два брата из ватаров. Поставили они в степи шатры. К их шатрам пришел один юноша безумного вида. Несколько лет он пробыл с ними. [Потом] за ним пришли его братья. Нашли его, сказали: «Заберем его с собой». Но он не согласился идти. Говорят, что звали его Рашїд и был он сыном Йа‘қуба Халїла. У него был очень большой лук, и [братья] заметили его, когда он натягивал этот лук. Тогда он убежал, куда глаза глядят. В конце концов он снова пришел в дом ‘Алї-хāна. Когда узнали его родословную и то, что он чистых кровей, ‘Алї-хāн выдал за него свою дочь. Родилось у них пять сыновей. Потомки этих сыновей продолжают их род [4, с. 263].

Естественно, степень вымышленности фольклорных преданий зависит от времени, отделяющего их от момента письменной фиксации. Самое позднее по времени действия предание (3), где рассказывается об обстоятельствах появления в хатакском генеалогическом древе цалозаев, вполне может быть признано исторически достоверным (исключая только красочные детали, например историю

с луком). Сюжеты других преданий, по времени действия отстоящих от эпохи Хӯшҳāl-ҳāна на пятнадцать-семнадцать поколений, т. е. примерно на пять веков, имеют выраженный легендарный и даже сказочный характер (обмен младенца на котелок, выбор невест по жребии во время случайной встречи на охоте и пр.).

Однако и за этими легендами, очевидно, скрываются факты реальной истории паштунского народа, сложившегося при участии разных этнических групп [1, с. 216–220]. Так, легенда о Карлāне имеет явно исторические корни, свидетельствующие о том, что колено карлāнай сформировалось путем ассимиляции паштунами соседних с ними народов, в том числе ормутов. Упомянутые в предании братья Хӯнай и Ормар — соответственно родной и приемный отец Карлāна — по некоторым сведениям, сами были приемными детьми в семье Шархбӯна, сына родоначальника первой ветви паштунских племен колена сарбанай (ср.: [9, с. 20–21]).

В рассказе о Лукмāне Хатаке явно историческую основу имеют сведения о внешности его «случайной» невесты, встреченной на охоте в степи. Девушка названа смуглой (букв. «была черного цвета»), и один из ее сыновей, родившихся впоследствии от Лукмāна, — Болāқ — тоже «был такой же смуглый (черный), как мать». Из-за своей смуглости жена Лукмāна считалась некрасивой. Акцент афганского фольклорного предания на смуглом цвете лица и отраженные в нем представления о внешней красоте, согласно которым смуглость фактически приравнена к некрасивости, без сомнения, являются прямым отзвуком того факта, что в генеалогии племени хатаков, населяющего восточные границы паштоязычного региона, значительную долю имеют индоарийские и дардские этнические элементы.

Генеалогические предания, как и другие полупреданья сведения о далеких предках хатакских вождей, в большей степени относятся к художественной составляющей текста «Хроники». Непосредственно родословные содержат историко-документальный материал, достоверность которого возрастает по мере приближения ко времени жизни Хӯшҳāла и Афдала. В письменной фиксации семейной родословной авторы «Хроники» видели не только просветительскую функцию, связанную с сохранением исторической памяти и воспитанием национальных чувств, но и отчетливый политический смысл, заключавшийся в легитимации власти правящего княжеского рода. В генеалогических разделах «Хроники» Афдал-хāн выступил как компилятор материалов, ранее собранных и записанных его дедом. Его собственное участие в работе над текстом этих разделов заключалось, видимо, только в том, чтобы обозначить собственное место в родословной хатакских вождей, подтвердив тем самым свое законное право на власть в племени.

Наиболее важным представляется тот факт, что семейная родословная хатакских вождей мыслится авторами хроники исключительно как ветвь общеафганского генеалогического древа, восходящего к общему легендарному предку Қайсу 'Абд ар-Рашиду Патану. Хатаки, как и другие крупные восточные паштунские племена — афрйдаи, вазйры, оракзаи, бангаши и др., принадлежат к колену карлāнай, которое в генеалогической традиции имеет не вполне ясную связь с тремя другими коленами: сарбанай, гӯргуштай и бйтанай. В разных версиях генеалогических преданий основатель этого колена Карлāн, как правило, считается приемным (см. предание 1). Однако хатакские вожди в своих сочинениях всегда говорили о себе не иначе как о «настоящих» чистокровных (*асйил*) паштунах и неизменно включали Карлāна в число прямых потомков Сарбана, одного из трех сыновей Қайса 'Абд ар-

Рашйда. В кратком виде основы афганских генеалогий сформулированы Хушхал-ханом в одном из его четверостиший: «По происхождению паштуны бывают / сарбанами, или гургуштаями, или битанаями. // Лодаи и гилдзаи происходят от Битана, / а карлана — от Сарбана» [10, с. 736].

В любом случае вместе с другими письменными свидетельствами XVII–XVIII вв. хатакская хроника подтверждает тот факт, что ко времени возникновения первого афганского государства в середине XVIII в. разрозненные паштунские племена уже давно воспринимали себя единым народом с общим культурным наследием, а этническая самоидентификация была одним из ключевых элементов и общественного, и индивидуального сознания.

Длинная цепь имен в семейной родословной хатакских вождей (по нисходящей) выглядит в «Хронике» следующим образом: Афдал-хан — Ашраф-хан — Хушхал-хан — Шахбаз-хан — Йахйя-хан — Малик Акорай — Дарвиш Мухаммад (Чинджо) — Таман — Хасан — Шайх 'Али — 'Ата (Хутай) — Батай — Ано — Баргвйт — Тарай — Торман — Лукман (Хатак) — Какай — Карлан — Хунай — Сарбан — Шархбун [4, с. 254]. Примечательно, что в отношении трех начальных звеньев хатакская родословная, зафиксированная в «Хронике», расходится с общеафганской генеалогической традицией⁵. Во-первых, в этой родословной допущена ошибка (если, конечно, это не ошибка переписчиков): Сарбан, по общему признанию, является отцом Шархбуна, а не наоборот, поэтому эти имена следует поменять местами. Во-вторых, в числе сыновей Шархбуна нигде не называется Хунай, но есть Ормар, которого традиция к тому же иногда считает приемышем. Согласно хатакским легендам, Хунай был братом (родным?) Ормара и отдал ему своего сына Карлана на воспитание якобы в обмен на котелок. Таким образом, в хатакской традиции Карлан явно искусственно связывается с афганским генеалогическим древом через Шархбуна, причем с вынужденным признанием двух уровней приемного родства.

Г. Моргенстиерне справедливо определяет Карлана как фигуру «сомнительного происхождения» («of doubtful ancestry»). В тексте «Хроники» имена Хуная, Сарбана и Шархбуна введены в родословную текстуально иначе, чем все прочие имена, соединяемые посредством генетивного предлога *да* (*Афдал-хан да Ашраф-хан...*). О начальных звеньях генеалогической цепи сказано так: «Карлан — сын (зой) Хуная, а Хунай входит в число потомков (*дахил на авладо*) Сарбана, который из потомков (*ла авладо*) Шархбуна». Ясно, что в племенной генеалогии хатаков не было точных сведений о происхождении Хуная, предполагаемого отца Карлана.

Не случайно в «Хатакской хронике» зафиксирована также еще одна версия происхождения Карлана, имеющая откровенно идеологический подтекст. Эта версия, по утверждению хатакских князей, имела хождение среди дилазаксов, составляющих одно из крупных племенных объединений колена карланай. Согласно этой версии, Карлан был саййидом, прямым потомком исламского пророка, причем по линии шиитских имамов. «Шиитская» или, точнее, «исмаилитская» родословная Карлана в дилазакской традиции выглядит так: Карлан (Саййид Хусайн) — Саййид Каф — Саййид Риджал — Саййид Хатам — Саййид Исма'ил — Имам Джа'фар

⁵ Краткую академическую справку об афганских генеалогиях см. в: [1, с. 218–219]; подробное описание афганских генеалогий с многочисленными таблицами содержится в: [11]; полезные сведения по этой теме можно найти также в: [9, с. 3–24; 12, с. 19–26; 13].

Сәдиқ — Имәм Муҳаммад Бақир — Имәм Зайн ал-‘Абидйн — Имәм Ҳусайн — Имәм ‘Алӣ [4, с. 255]. Эта родословная, с одной стороны, свидетельствует о том, что в XVI–XVII вв. племя диләзәков находилось под сильным влиянием исмаилитских духовных учителей, а с другой — подтверждает факт распространения среди паштунов шиизма в его исмаилитской интерпретации.

Учитывая известные годы рождения Шахбәза (1591/92), Хӯшхәла (1613), Ашрафа (1635) и Афдала (1664/65), а также принимая во внимание традиционное измерение исторического времени поколениями (у афганцев поколение (*перәй*) как мера времени соответствует примерно тридцати годам), можно предположить, что Карлән жил в конце XII — начале XIII в. В этот период земли паштунских племен сперва входили в империю Гӯрйдов, а затем, после кончины в 1206 г. Му‘изз ад-Дйна Муҳаммада Гӯрй, командовавшего в восточных областях империи и завоевавшего Северную Индию, оказались в зоне контроля местных тюркских правителей, бывших гӯрйдских генералов Ихтияр ад-Дйна Муҳаммада Халджй, Нәсир ад-Дйн Қабәча и основателя Делийского султаната Қутб ад-Дйн Айбака (правил 1206–1210) [14, с. 1103; 15, с. 266–267]. Исторические источники свидетельствуют о том, что паштунские племена принимали участие в региональных политических процессах главным образом в качестве военных наемников или союзников. Объединяя данные истории и генеалогии, следует думать, что именно в этот период на основе интенсивной ассимиляции с соседними народами и параллельной ей исламизации паштуны сформировались как единый народ.

Главным источником генеалогических сведений, содержащихся в «Хронике», является устная племенная традиция. Многие пассажи в соответствующих разделах «Хроники» по стилистическим признакам похожи на неотредактированные записи устных рассказов или воспоминаний. Для такого рода текстов, фиксирующих свободное течение мысли, характерны отрывочность, сбивчивость и неравномерность в изложении фактов. Автор записывает все то, что в данный момент слышит от рассказчика или мысленно вспоминает сам, например:

У Бахәдур-хәна Алләхйәр, Муҳаммадйәр, Худәйяр, Амдәд и Шәх-бег родились от одной матери. Амдәд умер, когда ему исполнилось десять лет. Худәйяр погиб в войне с йәсуфзаями от рук хәдзйхелов из рода акозаев. А у него было еще два три взрослых сына. У Алләхйәра было шесть сыновей, у Муҳаммадйәра — два сына. У Худәйяра один сын был от сестры Мйрбәза, а второй — [от женщины] из другой семьи. Племянник Мйрбәза звался Са‘әдатйәр. Одного из сыновей ‘Алам-хәна звали Асаф-хән. ‘Алам-хән погиб вместе с отцом [4, с. 260].

Воспоминания автора могут передавать слышанное им ранее от других людей или личный опыт. На собственных воспоминаниях Хӯшхәл-хәна основаны сведения, относящиеся к его ближайшим предкам и потомкам, а также лицам, которых он знал лично. Авторская задача Афдал-хәна, как уже говорилось, заключалась в том, чтобы свести воедино разрозненные материалы из *Байәда* Хӯшхәла и правильно выстроить цепь наследственного преемства в роду хәтакских князей, расставив в ней нужные политические акценты:

Должно быть ясным, что высокочтимому хану (Хӯшхәл-хәну. — М. П.) Всевышний Господь подарил пятьдесят детей мужского пола. Среди них всех старшим

(аршад) и преемником (валӣ 'ахд) был почтенный и достославный хан (Ашраф-хән. — М. П.), родитель автора [4, с. 258].

До Малика Акораия, прадеда Хӯшҳал-хана, генеалогические сведения о предках хатакских вождей в основном ограничиваются перечнями личных имен с указанием родства. Факты биографического и исторического характера упоминаются только в отношении Сағара, одного из внуков полубогородного Лукмана Хатака:

Говорят, что Сағар — тоже сын Боләқа, брат Нандарка. У Нандарка и Сағара была одна мать, а у Марвата — другая. Сағару дали [в жены] бйтанку. С женой он уехал к тестю, там и жил. У него родилось шесть сыновей: один — Тара, второй — Бангай, третий — Макорай, и еще трое других. Сейчас их всех называют «три рода». Короче, когда Сағар прославился в племени бйтанов, по какой-то причине между его сыновьями и сыновьями его тестя началась вражда. Вместе с сыновьями он уехал [оттуда] и вернулся к брату Нандарку. [Потом] Нандарк и Сағар объединились с Сйнаем и Муғалкаем. Назвали они себя «три рода». Выделили они себе долю из земель своего брата Марвата. Но поскольку Сағар не поладил с Нандарком, он не смог взять свое наследство у Марвата, ведь у того было много потомков [4, с. 262].

Подлинная история хатаков начинается в 1581 г., когда было образовано хатакское княжество во главе с Маликом Акораем, прадедом Хӯшҳал-хана. В этом году Малик Акорай заключил договор с могольским императором Акбаром (правил 1564–1605), признав себя вассалом Великих Моголов и получив в ленное владение (*джәйр*) ранее завоеванные им земли к северу от города Кохата до берегов реки Кабул. Отрывочные сведения о личности и заслугах Акораия являются уже в прямом смысле историко-биографическими и излагаются в разделе, имеющем соответствующее название: «Повествование о Малике Акорае и его потомках, которые поочередно правили всеми хатаками» [4, с. 264–265].

Таким образом, переход от генеалогических, квазиисторических и легендарных сведений к собственно историческим в «Хатакской хронике» хронологически относится к последним десятилетиям XVI в. — времени, близкому жизни Хӯшҳал-Тана. Когда Хӯшҳал приступал к работе над племенной хроникой, история двух-трех предшествующих поколений еще хорошо сохранялась в памяти народа. Что-то Хӯшҳал помнил сам, о чем-то слышал от своих старших современников, живых очевидцев событий недавнего прошлого. Составляя генеалогическое древо хатакских князей после Малика Акораия, Хӯшҳал уже не ограничивался упоминанием имен, а регулярно добавлял к ним те или иные биографические факты, безусловно, имевшие историческую основу:

От Низама детей не осталось. От Татәр-хана остался один сын — Джахан-хан. От Джахан-хана осталось двое сыновей. Сам он умер от колик. А Татәр-хан скончался еще до гибели Йахйә-хана своей смертью. От Хидр-бега остался один непутевый сын. У этого сына тоже был сын. А сам он погиб от рук Ахдада уже после гибели Йахйә-хана. У Гафур-бега было семь-восемь сыновей. Три его внука были от старших сыновей — Ихтийара и Авад-бега, мать которых была из ормутов и звалась Азйза. От Табус-хана детей не осталось. Сам он умер своей смертью. Вместе с высокочтимым ханом он хорошо отомстил йусуфаям за Шахбаз-хана. Очень помог. Был он человеком храбрым, бесстрашным, приятным внешне

и крепкого телосложения. У Ми́срй-хана́ было два сына: один — ‘Ина́йат-ха́н, другой — Га́знй-ха́н. Сам он служил принцу Да́ра Шико́ху [4, с. 261].

Родословная хатакских князей, как и прочие афганские генеалогии, основана на принципе патрилинейного наследственного преемства. В генеалогическом древе указываются только имена потомков мужского пола. Исключением является Фа́тима, внучка Малика Акора́я, дочь его сына Йу́суф-ха́на. Однако ее имя упоминается в хронике не как звено генеалогической цепи, а как один из фактов в числе расширенных биографических данных о Йу́суф-ха́не [4, с. 257]. На примере списка потомков Ху́шха́л-ха́на хорошо видно, что наследственное правопреемство у паштунов осуществлялось только по мужской линии. В этом списке приведено более тридцати имен сыновей, доживших до зрелого возраста, и более двадцати имен сыновей, умерших в детстве или сразу после рождения. В полутора десятках случаях сообщаются также даты рождения сыновей. Сведения о дочерях Ху́шха́л-ха́на исчерпываются короткой фразой: «Тридцать одна дочь у него скончалась в разном возрасте» [4, с. 260].

Хотя родство по женской линии формально исключалось из племенных генеалогий, на практике оно обязательно учитывалось для уточнения кровнородственных связей. Иными словами, для генеалогий имело значение племенное происхождение матерей потомков мужского пола. Не случайно в записях Ху́шха́л-ха́на особое внимание уделено образу легендарной прародительницы хатаков жены Лу́кма́на Ха́така по имени Саба́ка (см. выше).

Регулярные упоминания о матерях и женах хатакских князей появляются в хронике начиная с времен Чинджо, отца Малика Акора́я. Сперва сведения о женщинах ограничиваются сообщениями об их племенной принадлежности, поскольку именно этническое происхождение было самым существенным для родословной и потому единственно сохранявшимся в устной традиции фактом. Так, о двух женах Чинджо автору хроники известно только то, что одна из них, мать Малика Акора́я и трех его братьев, происходила из клана бу́рийа́хел, а вторая — из племени банга́шей [4, с. 256]. По мере приближения ко времени жизни Ху́шха́ла родословная начинает фиксировать также имена женщин, их брачный статус (жена или наложница), другие факты. Например, сведения о матерях сыновей Акора́я кроме родовой принадлежности (ми́жахел, бола́қ, моманд, цйна́й, цалозай) уже включают их имена (Та́рука, Нандарко, Дурда́на, Панджо, Па́йй) и брачный статус (две из них, Панджо и женщина, не названная по имени, определены правовым термином *умм ал-валад*, «мать ребенка», которым обозначались рабыни, родившие детей от своих хозяев) [4, с. 257].

Генеалогические сведения о матерях и женах хатакских князей являются важным материалом не только для этнической, но и политической истории хатаков. Благодаря этим сведениям проясняются некоторые детали внутривременных и межплеменных политических процессов, например предпосылки борьбы за власть между старшими сыновьями Ху́шха́л-ха́на и причины последующего конфликта Афдал-ха́на с хатакскими шейхами или факторы, влиявшие на сложную динамику отношений хатаков и йу́суфзаев. Именно из родословных известно, что мать старших сыновей Ху́шха́ла — главных политических соперников Ашраф-ха́на и Бахра́м-ха́на — происходила из рода алакхел клана цйна́й, к которому

принадлежал также род йасинхел, откуда вышел Шайх Раҳмк̄ар, глава ҳатакского духовного рода к̄ак̄ахел, предок Сарфар̄аз-Гула и других ҳатакских шейхов, воевавших с Афдалом в 1724 г. Противоречивый характер отношений ҳатакских князей с йўсуфзайскими кланами левобережья реки Кабул и долины Св̄ат не в последнюю очередь определялся наличием родственных связей высокого уровня между двумя соседними племенами: одна из жен Хўшх̄ала — мать его сына Ҷадр-х̄ана — была дочерью йўсуфзайского вождя Мало-х̄ана, главы рода б̄аййзай.

Данные генеалогий могут привлекаться также в качестве косвенных документальных источников по этноконфессиональной истории. Традиционные афганские генеалогии, включая родословную ҳатакских князей, наглядно показывают стадильность процесса исламизации паштунских племен. Интенсивность этого процесса отражена в перечнях личных имен. У первых поколений ҳатакских князей (XIII–XIV вв.) доля мусульманских имен арабо-персидского происхождения в целом составляет примерно третью часть. Начиная с поколения сыновей Малика Акора́я (вторая половина XVI в.) все ҳатакские князья носят уже только мусульманские имена.

Следует обратить внимание на то, что в третьем поколении (внуки легендарного Карла́на) доля мусульманских имен превышает половину общего числа: из пяти человек мусульманскими именами названы трое — Луқм̄ан (Х̄атак), ‘Усм̄ан (Афр̄йдаи), Бурх̄ан. Двое из них — родоначальники крупных паштунских племен, ҳатаков и афр̄йдаев, сохраняющих свое политическое значение в современном мире. Не исключено, что в генеалогической традиции на определенном этапе произошла ретроспективная исламизация имен, обусловленная идеологическими причинами. Недаром генеалогическая традиция, обращаясь к народной этимологии, в форме полусказочных преданий объясняет происхождение имен Х̄атак и Афр̄йдаи. Это говорит о том, что причины «переименования» Луқм̄ана в Х̄атака и ‘Усм̄ана в Афр̄идая нуждались в объяснении. Ясно, что в XVII в., когда Хўшх̄ал-х̄ан занялся составлением родословной своей семьи, отцы-прародители ҳатаков и афр̄йдаев были лучше известны в народе под своими аутентичными паштунскими именами Х̄атак и Афр̄йдаи, а не арабо-мусульманскими Луқм̄ан и ‘Усм̄ан.

«Двойные» имена встречаются еще у трех ҳатакских князей поздних поколений: ‘Ата́ (Хўтай), Давлат Х̄ва́джа (Бабар) и Дарв̄иш Муҳаммад (Чинджо). В первом случае мы имеем дело с явными фонетическими вариантами. Сложно только сказать, какой из вариантов был первичным: арабское имя ‘Ата́ («дар»), трансформировавшееся у паштунов в повседневном употреблении в Хўтай, или местное имя Хўтай, интерпретированное традицией как арабское ‘Ата́. В двух других случаях, вопреки сведениям авторов «Хроники», вероятно, Бабар и Чинджо были не прозвищами, а настоящими именами племенных вождей, получивших впоследствии за какие-то заслуги почтительные духовные имена Давлат Х̄ва́джа и Дарв̄иш Муҳаммад.

Необходимо подчеркнуть, что интерес авторов «Хатакской хроники к генеалогиям не ограничивался только родословными ҳатакских князей. В *Т̄ар̄иҳ-и мураҶса́* за пределами текста хроники, составляющей по плану Афдал-х̄ана шестую главу (*дафтар*) книги, имеются также другие разделы, где с разной степенью детализации излагаются сведения по этнологии паштунских племен, в первую очередь касающиеся генеалогий и миграций.

Начальные разделы пятой главы *Tārīḫ-i murāṣṣa'* рассказывают о генеалогиях и миграциях племен подразделений ғорйаҳел и ҳащай [4, с. 231–237]. Согласно генеалогической традиции, легендарные эпонимы этих племенных групп — Ғорай и Ҳащай — были сыновьями Канда, одного из трех сыновей Ҳаршбӯна. От Ҳаршбӯна и его родного брата Шарҳбӯна, двух сыновей Сарбана, ведут происхождение две ветви крупного племенного объединения сарбанай. К подразделению ғорйаҳел относятся племена момандов, ҳалїлов, дāvудзаев, цамканаев; в группу ҳащай входят йўсуфзаи, мандары, гуйїаңаи, тарклāңаи. Все эти северо-восточные паштунские племена — соседи ҳатаков, чем и объясняется особый интерес к ним со стороны Ҳўшҳāl-ҳāна и Афдал-ҳāна. Этнологические сведения об этих племенах в *Tārīḫ-i murāṣṣa'* имеют в основном компилятивный характер и извлечены из письменных источников, о чем свидетельствуют начальные слова пятой части книги: «Это рассказ, который Āхўнд Дарвеза изложил в своей книге *Тазкират ал-абрār ва-л-ашрār*. В стороне Кандагара был один паштун, звавшийся Шарҳбӯном...» [4, с. 231]. Непропорционально малый объем пятой главы в сравнении с другими разделами *Tārīḫ-i murāṣṣa'*, а также краткость и фрагментарность текстов, рассказывающих историю племен ғорйаҳел и ҳащай, вероятно, указывают на то, что эта глава книги осталась недописанной.

Непосредственно паштунским генеалогиям посвящены также заключительные разделы *Tārīḫ-i murāṣṣa'*, где последовательно излагаются сведения о родословных всех четырех колен паштунских племен [4, с. 606–624]. Представленные здесь данные о карлāңаях, включая генеалогические предания, отчасти повторяют содержание начальных разделов «Хатакской хроники», поэтому есть все основания полагать, что тексты этих разделов являются интерполяцией, сделанной в дуррāнїйскую или еще более позднюю эпоху. Цель этой интерполяции, как и ряда других, видимо, заключалась в том, чтобы дополнить книгу Афдал-ҳāна материалами о западных паштунских племенах, усилиями которых в 1724 г. было создано первое афганское государство во главе с династией Дуррāнї.

Литература

1. *Morgenstierne G. Afghan* // The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden: Brill, 1986. Vol. I. P. 216–221.
2. *Zaeef Abdul Salam. My life with the Taliban* / ed. by A. Strick van Linschoten, F. Kuehn. London: Hurst & Company, 2010. 331 p.
3. *Dorn B. History of the Afghans: translated from the Persian of Neamet Ullah*. P. 1–2. London: Oriental Translation Fund, 1829–1836. 184, 134 p.
4. *Афдал-ҳāн Ҳатак. Тārīḫ-и мураṣṣа' (Украшенная драгоценностями история)* / подгот. текста, предисл., прим. Д. М. Кāмил. Пешавар: University Book Agency, 1974. 1494 с. (на языке пашто).
5. *Пелевин М. С. Племенная хроника хатаков: текст и автор* // *Commentationes Iranicae*. Сборник статей к 90-летию В. А. Лившица / под ред. С. Р. Тохтасьева, П. Б. Лурье. СПб.: Нестор-История, 2013. С. 552–564.
6. *Pelevin M. The Khataks' Tribal Chronicle (XVII–XVIII): Extraliterary Text Functions* // *Iran and the Caucasus*. Leiden; Boston: Brill, 2014. Vol. 18. No. 3. P. 201–212.
7. *Пелевин М. С. Хушхāl-хан Хаттак (1613–1689). Начало афганской национальной поэзии*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 286 с.
8. *Ҳўшҳāl-ҳāн Ҳатак. Дастār-нāма (Книга о чалме)*. Кабул: Пашто Толāна, 1345/1966. 156 с. (на языке пашто).
9. *Caroe O. The Pathans 550 B. C. — A. D. 1957*. London: Macmillan & Co., 1958. 522 p.
10. *Ҳўшҳāl-ҳāн Ҳатак. Куллийāt (Собрание сочинений)* / предисл. и прим. Д. М. Кāмил Моманд. Пешавар: Идāра-йи ишā'ат-и сарҳадд-и Пешāвар, 1952. 968 с. (на языке пашто).

11. *Сйāl Моманд М. Дж. Дə паштано қабйло шаджаре* (Генеалогии паштунов). Пешавар: University Book Agency, 1367/1988. 302 с. (на языке пашто).

12. *Массон В. М., Ромодин В. А. История Афганистана*. М.: Наука, 1965. Т. 2. Афганистан в Новое время. 550 с.

13. *Ромодин В. А. Генеалогическая структура основных групп афганских (паштунских) племен и их расселение в XVI–XVII вв.* // Страны и народы Востока. М.: Наука, 1980. Вып. 22, кн. 2. С. 239–251.

14. *Bosworth C. E. Ghūrids* // *The Encyclopaedia of Islam*. New ed. Leiden: Brill, 1991. Vol. II. P. 1099–1104.

15. *Hardy P. Dihli Sultanate* // *The Encyclopaedia of Islam*. New ed. Leiden: Brill, 1991. Vol. II. P. 266–274.

Для цитирования: Пелевин М. С. Афганские генеалогии в ранних письменных источниках на пашто // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 3. С. 55–67. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.305

References

1. Morgenstierne G. *Afghan*. *The Encyclopaedia of Islam*. New ed. Vol. I. Leiden, Brill, 1986, pp. 216–221.

2. *Zaeef Abdul Salam. My life with the Taliban*. Eds. A. Strick van Linschoten, F. Kuehn. London, Hurst and Company, 2010. 331 p.

3. Dorn B. *History of the Afghans: translated from the Persian of Neamet Ullah*. P. 1–2. London, Oriental Translation Fund, 1829–1836. 184, 134 p.

4. Afzal Khan Khatak. *The Ornamented history*. Edited with preface and notes by D. M. Kamil. Peshawar, University Book Agency, 1974. 194 p. (In Pashto)

5. Pelevin M. S. [The Khataks tribal chronicle: text and author]. *Sommentationes Iranicae. Sbornik statei k 90-letiiu V. A. Livshitsa* [Commentationes Iranicae. Collection of Papers in Honor of 90th Anniversary of V. A. Livshits]. Eds. S. R. Tokhtashev, P. B. Lurye. St. Petersburg, Nestor-Istoria, 2013, pp. 552–564. (In Russian)

6. Pelevin M. The Khataks' Tribal Chronicle (XVII–XVIII): Extraliterary Text Functions. *Iran and the Caucasus*. Vol. 18/3. Leiden, Boston, Brill, 2014, pp. 201–212.

7. Pelevin M. S. *Khushkhal-khan Khattak (1613–1689). Nachalo afganskoi natsional'noi poezii* [Khushkhal-Khan Khatak (1613–1689). The beginning of Afghan national poetry]. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie, 2005. 286 p. (In Russian)

8. *Khushhal Khan Khatak. Dastar-nama (A Book on Turban)*. Kabul, Pashto Tolena. 1345/1966. 156 c. (In Pashto)

9. Caroe O. *The Pathans 550 B. C. — A. D. 1957*. London, Macmillan & Co., 1958. 522 p.

10. Khushhal Khan Khatak. *Collection of poetry*. Preface and notes: D. M. Kamil Momand. Peshawar, Idara-yi isha'at-i sarhadd-i Peshawar shahr, 1952. 968 p. (In Pashto)

11. Syal Momand M. J. *The genealogies of Pashtun tribes*. Peshawar, University Book Agency, 1367/1988. 302 p. (In Pashto)

12. Masson V. M., Romodin V. A. *Istoriia Afganistana. T. 2. Afgani-stan v novoe vremia* [The History of Afghanistan. Vol. 2. Afghanistan in modern times]. Moscow, Nauka Publ., 1965. 550 p. (In Russian)

13. Romodin V. A. [The genealogical structure of the main groups of Afghan (Pashtun) tribes and their geographical distribution in the 16–18th centuries]. *Strany i narody Vostoka* [Countries and peoples of the East]. Vol. 22, p. 2. Moscow, Nauka Publ., 1980, pp. 239–251. (In Russian)

14. Bosworth C. E. *Ghūrids*. *The Encyclopaedia of Islam*. New ed. Vol. II. Leiden, Brill, 1991, pp. 1099–1104.

15. Hardy P. Dihli Sultanate. *The Encyclopaedia of Islam*. New ed. Vol. II. Leiden, Brill, 1991, pp. 266–274.

For citation: Pelevin M. S. Afghan genealogies in the early Pashto literary works. *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 3, pp. 55–67. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.305

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2016 г.

Контактная информация

Пелевин Михаил Сергеевич — доктор филологических наук, доцент; mosprolege@gmail.com

Pelevin Mikhail S. — PhD, Associate Professor; mosprolege@gmail.com

А. В. Попов

ЦИНСКОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО XVIII–XIX ВВ. О РАЗГРАНИЧЕНИИ ЗЕМЕЛЬ СЕВЕРОМОНГОЛЬСКИХ АЙМАКОВ И ХОШУНОВ

Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

В статье описаны нормы законодательства о разграничении территорий аймаков и хошунов, действовавшие в Северной (Халха) Монголии в XVIII–XIX вв. в период ее пребывания в составе империи Цин. Принятие этих норм имело целью формирование юридически значимых предпосылок для насаждения в Монголии системы административно-территориального деления, отвечавшей политическим интересам имперских властей. Контроль над соблюдением порядка разграничения территорий хошунов и аймаков относился к компетенции центрального правительственного аппарата империи Цин. Вместе с тем административный механизм, обеспечивавший действие цинских кодексов, в Монголии функционировал во многом благодаря усилиям местных владетельных князей. Их бюрократические полномочия, но не мощь оружия (как это было в доцинский период) стали главной силой, которая гарантировала аймакам и хошунам права владения и распоряжения пастбищными угодьями. В результате социальный статус монгольской аристократии наполнился новым важным содержанием, несвойственным доцинским кочевым традициям. Отсюда следует, что реформы монгольского земельного права привели к последствиям, которые во многом противоречили политическим интересам инициировавших эти реформы властей империи Цин. Библиогр. 29 назв.

Ключевые слова: Северная (Халха) Монголия, империя Цин, законодательство о разграничении кочевий, административно-территориальная система.

THE QING LEGISLATION ON THE DELIMITATION OF THE LANDS OF AIMAGS AND BANNERS IN THE NORTHERN MONGOLIA IN THE 18th–19th CENTURIES

A. V. Popov

Saint Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

The article describes the legislation on the delimitation of the territories of aimags and banners operating in the Northern (Khalkh) Mongolia in the XVIII–XIX centuries during the period of its being part of the Qing Empire. The adoption of these standards was aimed at creating the legal prerequisites for planting in Mongolia the system of administrative-territorial division, in charge of the political interests of the Imperial authorities. Responsibility for approving and monitoring compliance with the order of the territories' delimitation were within the competence of the Central government of the Qing Empire. The intersection of the approved border lines without official authorization were banned for all Mongols, including representatives of higher social strata. However, the Qing legislation awakened among the population of Mongolian aimags and banners the desire for better synchronization of their economic and social activities with a well-defined geographical area. The mechanism of such synchronization has acted largely through the efforts implemented by the representatives of Khalkh nobility. Their administrative authority and management options, but not the power of arms (as it was in Mongolia before the Qing period), became the main force that guaranteed the ownership and disposition of the pasture lands. As a result the social status of the Khalkh princes acquired additional weight, and their administrative powers in relation to subordinate population have been filled with new important content, unusual for nomadic traditions, that existed before the Qing period. It follows that the Mongolian land law reform in fact led to the consequences which in many respects was contrary to the political interests of the Qing Empire authorities, by whom those reforms were initiated. Refs 29.

Keywords: Northern (Khalkh) Mongolia, Qing Empire, the legislation on the delimitation of the territories, administrative-territorial division.

Законодательство, введенное империей Цин в Монголии в XVIII–XIX вв., среди прочих имело определенную цель: сформулировать и провести в жизнь целый ряд норм, устанавливающих порядок распределения и разграничения населенных монголами земель. Статус границ монгольских хошунов и аймаков впервые оказался в фокусе системы цинского законодательства в 30-х годах XVII в., с самого начала ее распространения на Монголию. Об этом свидетельствует содержание нескольких указов, адресованных правителями маньчжурского государства Цзинь южным монголам¹. Наиболее ранний из таких указов, изданный в 1636 г. маньчжурским государем Хунтайдзи (или Абахаем, годы правления: 1626–1634²), предписывал штрафовать 40 лошадыми монгольских ванов³, допустивших самовольный переход установленных границ кочевий. За тот же проступок управлявшим хошунами бэйлэ, бэйцзы и гунам⁴ грозил штраф в размере семи единиц конского поголовья, тайджи⁵ — пяти. Уличенный в подобном правонарушении простолюдин обязан был отдать для казенных нужд одного быка. Согласно тому же указу, переходящие пределы отведенных им земель и самовольно кочующие на чужих пастбищах ваны должны быть подвергнуты штрафу в размере 100 лошадей, управляющие хошунами бэйлэ, бэйцзы и гуны — в размере 70 лошадей, тайджи — в размере 50 лошадей. Совершивших подобное преступление простолюдинов надлежало лишать всего их имущества, каковое следовало передавать свидетелям, давшим показания, уличающие правонарушителей [1, цз. 140, л. 60а]. Тем самым были сформулированы правовые основы порядка распределения и разграничения кочевий, распространенного цинскими властями на Северную (Халха) Монголию сразу же после ее включения в состав империи Цин в 1691 г.

С течением времени этот порядок обретал все более детальную и всестороннюю регламентацию. В своде законов *Мэнгу люйли* (蒙古律例), датированном 1789 г., приведенные выше формулировки императорских указов подверглись некоторым изменениям. В частности, ванам, бэйлэ, бэйсэ, гунам и прочим владельческим князьям за попытку захвата земель, лежавших вне пределов их хошунов, вместо прежних штрафов было установлено наказание в виде лишения жалованья, причитавшегося им от цинской казны, сроком на один год⁶ [2, цз. 5, л. 1 а–б]. В кодексе *Дай Цин хуэйдянь* (钦定大清会典), изданном в 1818 г., земельное законодательство было дополнено следующим существенным пунктом:

¹ Маньчжурское государство Цзинь установило политический и административный контроль над территориями, населенными южными монголами, в 1623–1635 гг.

² В дальнейшем в тексте статьи и в сносках имена или девизы правления цинских императоров при первом их упоминании будут сопровождаться приведенными в скобках сведениями о годах их правления.

³ Ваны (кит. 王, монг. wang) — монгольские князья, обладавшие пожалованными цинским императором высшими аристократическими титулами 1-го и 2-го рангов.

⁴ Бэйлэ, бэйсэ, гуны (кит. 贝勒, 贝子, 公, монг. beil-e beis-e güng) — представители среднего звена цинской иерархии монгольской наследственной знати, князья 3–6-го рангов.

⁵ Тайджи (кит. 台吉, монг. tayji) — носители низших аристократических достоинств и рангов знатности, привлекались цинскими властями к государственной службе в качестве правителей хошунов или чиновников в монгольском военно-административном аппарате.

⁶ Приведенные нами статьи законов отражают изменения, которые были внесены в изначальные положения указов императора Хунтайдзи императором Юнчжэном (1723–1736) в 1727 г. Перевод кодекса законов *Мэнгу люйли* на русский язык выполнен в 1828 г. Н. Я. Бичуриным. Интересующие нас статьи см.: [3, с. 334, ст. 2].

Пределы каждого хошуна надлежит обозначить с четырех сторон света, сообразуясь с названиями пограничных рек, гор и знаков-обо⁷. В Халхе установить такой же порядок разграничения кочевий, как и в хошунах Внутренней Монголии. Границы аймаков и хошунов, а равно и запретные земли⁸, охранять, выставив караулы [4, цз. 52, л. 2а]⁹.

Тем же кодексом было предписано составить описи границ каждого аймака и хошуна и нанести эти границы на планы и чертежи¹⁰.

Процесс совершенствования земельно-правовых норм в Монголии был продолжен в кодексе законов «Уложение Лифаньюань» (钦定理藩院则例)¹¹. В первой и второй его редакциях (1817 и 1826 гг.) простолюдинов, допустивших нарушение установленных границ кочевий, было предписано штрафовать двумя девятками скота¹², а не лишать всего имущества, как этого требовали ранее изданные законы [10, цз. 53, л. 11 а–б; 11, цз. 53, л. 11 а–б]. Что касается третьей редакции того же «Уложения» (1842 г.), то в нее была включена совершенно новая статья о нарушении порядка разграничения монгольских земель:

Все внутренние и внешние управляющие хошунами ваны, бэйлэ, бэйсэ, гуны, тайджи и табунаны¹³, ежели войдут в пределы чужих земель, то лишать их полугодового жалованья. Буде то же произведут и не управляющие хошунами ваны, бэйлэ, бэйсэ, гуны, тайджи и табунаны, а равно и монгольские чиновники и простолюдины, то всех поименованных лиц штрафовать одним девятком скота. Помимо сего, вторгшихся в пределы чужих кочевий надлежит силою препрово-

⁷ Обо (монг. овоуо) — пограничный знак, представлявший собой каменную насыпь высотой 1,5–2 м, наверху которой иногда крепилась деревянная табличка с указанием, для чего данный знак поставлен. Что же касается монгольского термина «обо», то он чаще употребляется в ином значении — не как пограничный знак, а как ритуальная насыпь из камней.

⁸ Запретными (монг. qoγū) для проживания и ведения хозяйственной деятельности в Монголии в цинский период считались земли, имевшие ритуальное значение, территории, отведенные для размещения военно-административных подразделений (пограничных караулов, почтовых станций, стад казенного скота), или охотничьи угодья, где проводилась воинская подготовка монгольского ополчения.

⁹ Существуют довольно многочисленные публикации текста рассматриваемого нами кодекса, в том числе специально посвященные содержащимся в нем законам об управлении Монголией. В качестве примера можно привести издание, предпринятое китайскими историками в 1988 г. под редакцией Лу Ижэня и Ма Дачжэна [5]. В этом издании цитированные нами статьи приведены на с. 55.

¹⁰ Официальные документы, содержавшие описания границ аймаков и хошунов, были положены в основу историко-географического сочинения «Записки о монгольских кочевьях», составленного в 1867 г. китайскими учеными Чжан Му и Хэ Цюйтао. Оно переведено на русский язык и издано П. С. Поповым [6].

¹¹ Монгольское название этого свода законов: yadayatu mongyol-un törö-yi jasaqu yabudal-un уашин-и qauli jüül-ün biçig. В общей сложности существуют пять редакций «Уложения Лифаньюань» [7, р. 334]. Сводный текст первой и второй (1817 и 1826 гг. соответственно) был опубликован в современном варианте старомонгольского письма в КНР под редакцией Алтаноргила [8]. Переводчиком первой редакции «Уложения» на русский язык является маньчжуровед С. П. Липовцов [9].

¹² «В девяток входят две лошади, два вола, две коровы, два трехгодовалых бычка и один двухгодовалый... Сверх сего каждый преступник обязан еще дать одного трехгодовалого бычка тому, кто взysкивает штрафной скот» [9, т. 2, с. 132, 133].

¹³ Табунан (кит. 塔布囊, монг. tabunang) — титул монгольского князя, получившего право взять в жены маньчжурскую принцессу, происходившую из императорского дома или из княжеского рода.

ждать в их прежние земли. Ежели переход границ чужих кочевий сопряжен был с их самовольным захватом, то наказание назначать на 1 разряд строже против объявленного выше [12, цз. 59, л. 9 а–б].

Цинское законодательство не осталось в стороне и от судебного-правового обеспечения статуса границ монгольских кочевий. Имперские власти, являвшиеся для монголов высшей судебной инстанцией, в законодательном порядке оставили за собой права верховного арбитра в урегулировании межхошунных и межаймачных земельных споров. Об этом впервые со всей определенностью заявил в 1680 г. император Канси (1661–1723):

Если управляющие хошунами монгольские ваны, бэйлэ, бэйцзы, гуны и тайджи по причине того, что их земли бедны пастбищными угодьями, пожелают перекочевать в пределы соседствующих с ними хошунов, выделить часть принадлежащих тем хошунам угодий и прирезать их к своим владениям, то они могут ежегодно в седьмом месяце приезжать к императорскому двору и подавать прошения по такого рода делам. В сем случае Палата по делам управления Внешней Монголией (Лифаньюань)¹⁴ должна послать чиновников для инспекции на месте. В тех обстоятельствах, когда проверкой выяснится справедливость прошения, его следует удовлетворить. Но если земли, кои населены хошуном подавшего прошение цзасака¹⁵, обильны травой и богаты пастбищами, а он, несмотря на это, просит о переселении в иные места, то подавшего с ложным умыслом прошение хошунного правителя отдать под суд. Буде он в другой раз придет просить об изменении границ его хошуна, в просьбах ему всенепременно отказывать [13, с. 9].

Несмотря на то что приведенный нами указ императора Канси был адресован южномонгольским князьям, в дальнейшем он был распространен и на Халху. В цинских нормах процессуального права именно имперские власти выступали высшей судебной инстанцией в земельных спорах северомонгольских хошунных правителей. В качестве примера упомянем о длительной тяжбе по поводу пастбищ между хошунами бэйлэ Гомбоцэрэна и тайджи Гомбожава из Сайннойонханского аймака. Судебное дело, содержащее многочисленные подробности этого конфликта, поступило в Лифаньюань в 18-м году правления императора Цзяцина (1796–1820). Старшина сейма¹⁶ не смог вынести решения, удовлетворявшего тяжущиеся стороны, поэтому дело было передано на рассмотрение вышестоящих судебных инстанций. Изучив его обстоятельства, император вынес резолюцию, которая предписывала вернуть дело на доследование в Лифаньюань. По его результатам сановникам

¹⁴ Лифаньюань (理藩院) — в переводе с китайского «Палата по делам управления вассальными и зависимыми территориями». Монгольское название — *yadayatu mongyol-un törö-yi jasaqu yabudal-un yamun* (Палата по делам управления Внешней Монголией). Подразделение центрального правительственного аппарата империи Цин, которому был поручен надзор за положением дел во Внешней Монголии, Синьцзяне и Тибете.

¹⁵ Цзасак (кит. 扎萨克, монг. *jasay*) — монгольское наименование должности правителя хошуна, принятое в цинском законодательстве и административном обиходе.

¹⁶ В 1728 г. указом императора Цзяцина был отменен существовавший прежде институт наследственного управления халхаскими аймаками. Доселе стоявшие во главе аймаков халхаские Тушету, Дзасакту, Сэцэн и Сайннойон-ханы были причислены к разряду хошунных правителей с сохранением за ними прежних титулов. Административная и судебная власть в аймаках с этих пор была вверена собраниям (сеймам) владетельных князей. Из их числа по представлению имперских властей выбирался старшина сейма (кит. 盟长, монг. *iiyülyan-u daruy-a*).

данной палаты было поручено утвердить окончательное решение, в котором непременно должны быть установлены правая и виноватая стороны [14, л. 2 а–б; 15, с. 65–66].

Впрочем, изданием описанных законоположений цинские земельно-правовые инновации в Монголии не ограничивались. Существовал также регламентированный рядом нормативных актов порядок надзора за соблюдением законодательства о разграничении монгольских кочевий. Сразу после того как Северная Монголия вошла в состав империи Цин, ответственность за утверждение и контроль над соблюдением порядка разграничения территорий хошунов и аймаков были отнесены к прерогативам Палаты по делам управления Внешней Монголией. В использованных нами источниках с деятельностью именно этой палаты ассоциируется первое из проведенных цинскими властями размежеваний монгольских земель, которое было связано с возвращением в родные кочевья разгромленных джунгарским правителем Галданом халхасцев в конце XVII в.¹⁷ «Когда халхасцы вернулись к исконным своим местам жительства в Хангае, то Лифаньюань указала каждому его кочевье», — говорилось в датированном 1769 г. письме старшины сейма Тушетуханского аймака улясутайскому цзянцзюню¹⁸ [17, с. 12].

В осуществлении крупномасштабных землеустроительных кампаний Лифаньюань опиралась на цинских наместников в Монголии. Так, улясутайскому генерал-губернатору был поручен надзор за перераспределением и размежеванием халхаских земель, связанным с образованием в 1720-е годы нового Сайннойонханского аймака, а в 1770-е годы — с расширением территории северомонгольских аймаков за счет упразднения обширных запретных полос, окружавших места расположения караулов на границе с Россией [18, с. 141; 17, с. 6]. Вместе с тем следует заметить, что точное и достоверное определение тех мест, где должны были проходить границы аймаков и хошунов, было поручено сеймам монгольских князей, а цинские наместники главным образом проверяли обоснованность решений, совместно принятых халхаской знатью. Последнюю и окончательную санкцию порядок разграничения северомонгольских кочевий обретал в Лифаньюань, куда представлялись доклады о постановлениях, вынесенных по данным вопросам сеймами князей и апробированных улясутайским цзянцзюнем [17, с. 12]. В обязанности Палаты по делам управления Внешней Монголией, кроме рассмотрения и утверждения подобных

¹⁷ В 1688 г. северные монголы, предводительствуемые тушетуханом Чахундоржи и Джебдзун Дамба-хутухтой, потерпели жестокое поражение в войне с западномонгольским Джунгарским ханством. Халхаские кочевья были захвачены ойратами, а их население большей частью вынуждено было покинуть родные места и искать спасения и защиты у границ Цинского Китая. Вернуться назад северные монголы смогли лишь после того, как в 1690–1697 гг. империя Цин вступила в войну с Джунгарским ханством и вынудила ойратов оставить захваченную ими территорию Халхи.

¹⁸ Должность генерал-губернатора (цзянцзюня) в Улясутае была учреждена в 1733 г. указом императора Юнчжэна [16, с. 165, 360]. Ее официальное наименование — «ведающий западным направлением помощник главнокомандующего, водворяющий надлежащее устройство на пограничных территориях» (кит. 烏里雅蘇台定邊左副將軍, монг. *kijaγar dakin-i toγtaγayūči jегün eteged-ün tusalayūči jangjun*). Занимавший эту должность сановник ведал военно-административными делами во Внешней Монголии и контролировал деятельность властей двух западных аймаков Халхи — Дзасактуханского и Сайннойонханского. До середины 1750-х годов кандидаты на пост улясутайского генерал-губернатора выбирались среди представителей высшей халхаской аристократии, но затем назначения производились исключительно из числа знаменитых маньчжур.

докладов, входило также составление и редактирование кадастров монгольских земель с описанием разделявших их границ [7, р. 30, 31].

Впрочем, даже такая весьма осторожная и гибкая тактика осуществления в Халхе необходимых имперским властям земельных реформ в известной степени силами самих же местных князей не гарантировала безболезненной интеграции института постоянных аймачных и хошунных границ в кочевой земельно-правовой порядок, сложившийся в соответствии с монгольскими традициями задолго до появления империи Цин. Новые границы, пусть даже определенные согласованным решением представителей владетельной степной аристократии, все равно нередко разрезали пастбищные угодья, что называется, «по живому». Об этом говорят многочисленные споры, которые по прошествии известного времени начинались вокруг пересмотра и уточнения прежде согласованных решений. Примером могут служить дискуссии о разграничении земель халхаских аймаков на сейме северомонгольских владетельных князей в 1772 г. В указе императора Цяньлуна (1736–1796), текст которого приведен в сочинении халхаского историка Галдана *Эрдэнийн эрихэ*, этим дебатам дана весьма красноречивая оценка:

В 37-м году правления под девизом Цяньлун в Ширээнорском сейме сэцэн-хан Цэвдэнжав и тушету-хан Санджайдоржи собрали общий съезд старшин четырех аймаков и обсудили вопросы, касающиеся кочевий. Однако же по чести и справедливости они этих вопросов не решили. По сей причине ваны, гуны и цзасаки беззащитно пользуются удобным случаем и ищут себе выгоду в приращении к своим владениям лишних земель. При распределении же кочевий лишь Сайнонойханский и Цзасактуханский аймаки поимели для себя выгоду. Тушетуханскому и Сэцэнханскому аймакам распределение земель никаких выгод не принесло [18, с. 141].

При этом все же следует заметить, что выступавшие от имени аймаков и хошунов князья пытались достаточно часто, хотя и не всегда успешно, решать земельные споры по обоюдному согласию. Так, в 1740 г. сеймовые власти Тушетуханского аймака жаловались старшине Сайнонойханского сейма на то, что многочисленные уточнения границ кочевий производились к односторонней выгоде Сайнонойханского аймака и в ущерб его соседям. «На ныне освобожденной Сэцэнханским аймаком и переданной нам территории, — писал старшина Тушетуханского сейма, — разместиться и прожить нашему аймаку нет никакой возможности, ибо у нас отобраны в пользу вашего, Сайнонойханского, аймака все прежние кочевья тушету-хана Ширэту-ламы, гунов Вамбу и Вампила, цзасака Лимбэлдоржа и половина земель хошунов цзасаков Цэрэванчога и Дашпила» [17, с. 62]. Но на просьбу вернуть хотя бы часть кочевий прежним хозяевам администрация Сайнонойханского аймака ответила отказом, сославшись на то, что порядок распределения земель был установлен совместно четырьмя халхаскими аймаками и не может быть изменен к чьей-либо односторонней выгоде [17, с. 62].

Когда достижение взаимоприемлемых договоренностей в земельных спорах между аймаками и хошунами оказывалось невозможным, монголы прибегали к посредничеству вышестоящей имперской администрации. Но даже в таких случаях, что весьма симптоматично, улясутайский цзянцзюнь, являвшийся первой апелляционной инстанцией, зачастую не вставал безоговорочно на чью-либо сторону, а предписывал тяжущимся вновь вступить в переговоры и при посредничестве

направленных им чиновников самим уладить дело. Именно такое решение наместником в Улясутае было принято, например, в 1779 г. при рассмотрении обстоятельств длительного и весьма драматичного спора из-за пастбищ между хошунами цзасак-тайджи Чавагдоржа и бэйсэ Дашпила [17, с. 12]. По-видимому, подобный подход к разрешению конфликтов по поводу распределения кочевий в представлениях цинских властей выступал более эффективным и надежным средством управления монголами, чем любые директивные решения в сфере, где безальтернативно определить правую и виноватую стороны было чрезвычайно сложно, а порой и невозможно.

Тем самым практика применения цинских законов в Монголии потребовала юридического признания известной самостоятельности сеймовых старшин и хошунных правителей в решении земельно-правовых проблем. О таком признании, в частности, свидетельствует датированный 1780 г. указ императора Цяньлуна, который возлагал на власти монгольских аймаков ответственность за контроль и надзор над границами пастбищных угодий в пределах подведомственных им территорий [18, с. 142]. Старшины сеймов и цзасаки были освобождены от необходимости всякий раз в связи с неизбежно возникавшими земельно-правовыми проблемами испрашивать указаний вышестоящего начальства, и их решения по поводу пересмотра и уточнения порядка разграничения кочевий получили определенную юридическую силу. Правда, предоставленная монгольским князьям самостоятельность сводилась всего лишь к возможности внесения временных и несущественных (например, в случае засухи) изменений в утвержденное Лифаньюань распределение земель. В 1822 г. этим административным органом было издано распоряжение, согласно которому сеймовые старшины получили право договариваться с властями соседних аймаков и подведомственных им хошунов о временном пребывании на их территории пострадавшего от стихийных бедствий населения. Распоряжение позволяло монголам в критических обстоятельствах обойти жесткие установления цинского законодательства, запрещавшие переход хошунных и аймачных границ. В нем, в частности, говорилось:

Отныне и впредь если в кочевьях каких-либо аймаков и хошунов действительно случится засуха, то о таковых случаях надлежит уведомлять сеймовых старшин. Последние же обязаны указать пострадавшим от стихийных бедствий расположенные в близлежащих хошунах пастбища с хорошей травой и тем принять меры к восстановлению сил их скота, дабы не допускать того, чтобы араты лишились средств к жизни [19, л. 82а].

Впрочем, подобный порядок в действительности существовал и до издания упомянутого распоряжения Лифаньюань, хотя официальные предписания насчет его обязательного исполнения в то время были еще не изданы. На это прямо указано в письме управлявшего хошуном тайджи Адзара в канцелярию сейма Тушетуханского аймака, датированном 1803 г.:

В 5-м году правления под девизом Цзяцин¹⁹ из канцелярии соседствующего с нами хошуна цзасака Уржинжава нам сообщили, что у них произошла засуха, из-за чего не осталось травы, необходимой для прокормления скота зимой и весной.

¹⁹ 1800 г.

Посему старшиной сейма было указано, чтобы изрядное число хозяйств из одного хошуна, оставаясь в пределах нашего аймака, перешло в другие кочевья, сообщаясь с их близостью и удобством пребывания в них. Нашей же канцелярии надлежало снабдить пришедших в наш хошун людей кочевьями для расселения и проживать с ними в мире и согласии. По истечении нескольких месяцев засуха миновала, и нашей канцелярией араты из пострадавшего хошуна были возвращены в места постоянного жительства. Поскольку в описанном случае все трудности и споры были урегулированы и разрешены, адресуюсь к их превосходительствам старшине сейма Тушету-хану и товарищу сеймового старшины вану с покорнейшей просьбой в видах предотвращения впредь различных беспорядков распорядиться, чтобы впредь о случаях засухи в иных хошунах наш хошун своевременно получал официальные уведомления. Прошу также установить порядок, согласно каковому при улучшении положения дел хошун, перекочевавший в иные земли вследствие засухи, отправлялся бы обратно в прежние свои кочевья [17, с. 28].

Все сказанное о возможностях, открытых для сеймовых старшин и цзасаков, к тому, чтобы самостоятельно проявлять инициативу в размещении пострадавших от стихийных бедствий хошунов, не означает, что цинские власти полностью устранились от решения подобных проблем. В обстоятельствах, когда местной монгольской администрации не хватало распорядительности, чтобы в критической ситуации воспользоваться своим правом поиска свободных пастбищ, не подвергшихся губительному воздействию засухи или снегопада, эти функции могла взять на себя Лифаньюань. Так, в 1827 г. именно по ее указанию население хошуна туше-гуна Равдандоржи из Тушетуханского аймака, подвергавшегося в течение двух лет жестокой засухе, было временно переведено в соседние хошуны [17, с. 39].

Приведенные нами сообщения источников позволяют сформулировать вывод о том, что санкционированная нормами цинского права самостоятельность монгольской знати в распределении и разграничении кочевий была лимитирована целым рядом условий и сведена к решению повседневных, локальных и узкоспециальных земельно-правовых вопросов. Что же касается крупных, существенных и системных землеустроительных мероприятий, то в Северной Монголии в XVIII–XIX вв. они проводились исключительно под эгидой имперских властей. В первом приближении смысл цинского законодательства о землях халхаских аймаков и хошунов сводился к утверждению порядка распределения и разграничения кочевий, исключавшего самовольные территориальные захваты и вооруженные конфликты из-за пастбищ, способные спровоцировать земельный голод в одних хошунах за счет изобилия трав и водопоев в других. Но, принимая во внимание земельно-правовой аспект интересующих нас норм права, мы должны указать и на то, что, на наш взгляд, сфера их действия далеко выходила за его рамки. Законы о разграничении монгольских кочевий являлись одним из основных элементов правового поля, необходимого для существования административного, судебного и фискального порядка, насаждение которого в рассматриваемый период составляло главную цель всей монгольской политики правящих кругов империи Цин²⁰. Следует подчеркнуть, что административные, податные и судебные инновации, с помощью которых цинские власти стремились повернуть развитие Монголии в нужное им

²⁰ Об этом см.: [20, с. 189–202; 21, с. 27–38].

русло, могли иметь успех лишь при условии более или менее сходного их воспроизведения в строго ограниченных рамках каждого отдельного хошуна или аймака. При этом кочевые предводители получали санкцию на распространение властных правомочий исключительно в масштабах установленных верховной властью границ.

Как показывают источники, цинские политики, формулировавшие подход к управлению Монголией, вполне отдавали себе отчет в том, что самовольное расширение монгольскими князьями географических пределов их власти могло быть равнозначно появлению у таких князей не предусмотренных законами правомочий. С первых же лет господства над Халхой имперская администрация пыталась воспрепятствовать подобным тенденциям. Она многократно издавала директивы, напоминавшие монгольской знати о том, что все признанные законом правомочия власти кочевой аристократии простираются не далее границ соответствующего хошуна. К примеру, в 1773 г. император Цяньлун указал монгольским князьям на то, что жители не подвластных им хошунов не являются их податными. Его рескрипт запрещал представителям степной аристократии «по своему произволу переходить границы хошунов и самовольно обременять тамошнее население чрезмерными податями и повинностями» [22, л. 31а]. Статья примерно того же содержания включена в первое издание «Уложения Лифаньюань»: «Буде владетельные князья без законных на то причин перейдут границы своих хошунов и будут производить грабежи, опустошения и прочие подобные преступления, то при первой же жалобе по такому делу наказать виновных по закону» [10, цз. 12, л. 306]²¹.

Говоря о хошунных и аймачных границах, не следует, видимо, забывать и о военно-политическом значении, которое они имели для цинских властей. По словам американского историка Ф. Майкла, «для того чтобы подорвать опасную (для империи Цин. — А. П.) мобильность пограничных монгольских племен, необходимо было связать их существование с определенной территорией, с землей этих племен, которую их вожди ревниво охраняли бы от посягательств чужаков» [23, р. 34].

Если попытаться в общем оценить значение цинского законодательства об урегулировании межхошунных и межаймачных земельных отношений в принятой цинской администрацией политико-юридической концепции управления Монголией, то это законодательство должно было обеспечить условия для создания необходимой имперским властям правовой среды обитания монгольских скотоводов. Земельно-правовая база тем самым подводилась под военно-административные, судебные, фискальные и прочие институты, в совокупности образовывавшие скроенное по цинским меркам понятие хошунной системы, которую в представлениях маньчжурских политиков следовало насадить в Монголии. Вместе с тем очевидно, что имперское законодательство было привнесено в Халху извне и его фундаментальные постулаты выросли отнюдь не из монгольской общественной действительности. Цель, которую в данном случае преследовал законодатель, состояла в том, чтобы отрегулировать реалии жизни монгольского социума применительно к критериям, заданным политической доктриной строительства многонационального имперского государства. Следовательно, логичен вопрос о том, в какой степени эффективно действовало в Монголии цинское земельное право и насколько

²¹ В последующих втором и третьем изданиях того же кодекса к тексту статьи добавлено: «увеличив строгость наказания сообразно обстоятельствам» [11, цз. 32, л. 116; 12, цз. 12, л. 326].

последствия, вызванные практическим применением его норм, оказались адекватны исходной законотворческой концепции? Осознавая сложность поставленной проблемы и не претендуя на то, чтобы найти ее окончательное решение, заметим все же, что имеющиеся в нашем распоряжении источники позволяют высказать некоторые соображения по интересующему нас поводу.

Как уже говорилось, цинскими законами была признана известная самостоятельность властей халхаских сеймов и хошунных правителей в определении и уточнении границ подведомственных им административно-территориальных образований. При этом в ходе многочисленных и непрекращающихся межхошунных и межаймачных споров, тяжб и консультаций по территориальным вопросам возник весьма примечательный феномен: установленный и санкционированный имперскими властями порядок разграничения кочевых угодий с течением времени к концу XVIII — началу XIX в. вполне органично вписался в повседневную практику монгольских земельных отношений. Более того, халхасцам потребовалась даже более точная и четкая детализация линий разграничения, чем та их схематическая прорисовка, которую содержали цинские официальные земельные кадастры. Причем подобное детальное уточнение пределов хошунных и аймачных территорий весьма часто оказывалось неременным условием бесконфликтного сосуществования различных кочевых объединений.

Приведем некоторые примеры. В 1791 г. между хошунами гуна Дэлэгдоржи (Сайннойонханский аймак) и бэйсэ Дэчинрампила (Тушетуханский аймак) возник земельный спор. Суть дела состояла в том, что на пастбищах, принадлежавших первому хошуну и сохранявшихся им для устройства зимников, летом обосновалось несколько семейств из соседнего хошуна. Стражники, назначенные гуном Дэлэгдоржи для охраны зимних пастбищ, попытались изгнать нарушителей границы и отобрать у них скот в качестве штрафа за потраву кочевых угодий, но те не подчинились и оказали упорное сопротивление. Детали этого инцидента описаны в отчете о его расследовании, составленном сеймовыми канцеляриями обоих аймаков. По показаниям одного из стражников по имени Хундан, дело было так: после того как нарушившие границу араты из хошуна бэйсэ Дэчинрампила напали на охранявших кочевья людей и отбили свой конфискованный скот, Хундан с двумя другими стражниками пустился в бегство. «Их преследовал некто по имени Ням, — говорится далее в отчете. — Настигнув Хундана, он жестко избил его палкой так, что у стражника изо рта пошла кровь. Затем Ням бросился в погоню за двумя товарищами Хундана. Последний же, придя в себя после побоев, поспешил к колодцу Хучин, где вновь повстречался с Нямом. Тот опять погнался за Хунданом, стражник в испуге обратился в бегство, доскакал до стойбища арата Гунжина и стал звать на помощь, умоляя спасти ему жизнь. Гунжин вышел из юрты и велел преследователям не убивать Хундана. Тогда Ням и его спутники отобрали у Хундана коня и, бросив его пешим, скрылись» [17, с. 21].

Подчеркнем, что за десять лет до описываемых событий улясутайский цзянцзюнь ван Баарин уточнял границу Сайннойонханского и Тушетуханского аймаков на том участке, где соприкасались земли хошунов гуна Дэлэгдоржи и Бэйлэ Дэчинрампила, и установил пограничные знаки обо в местах, именуемых Данналтай, Хучин, Боржигидын Гашуун, Агар, Хоромсго [17, с. 25]. Но уточнение границы, по-видимому, было произведено лишь в общих чертах, поскольку оно не распро-

странялось на довольно обширную полосу ничейных земель, сохранившуюся по традиции между территориями упомянутых хошунов. Данный факт не беспокоил ни сеймовые, ни хошунные власти до той поры, пока вокруг этой полосы не разгорелся конфликт. В ходе его расследования выяснилось, что между тяжущимися хошунами издавна существовала договоренность, что составлявшая предмет спора полоса пограничных земель должна быть открыта для кочевания жителей и того и другого хошуна. «Эта приграничная земля лежит в пустынной местности, и колодцев в ней мало, — говорится в документе, повествующем о ходе расследования. — Посему араты обоих хошунов, живущие вдоль границы, на равных поили свой скот в колодцах, находящихся по обе ее стороны вблизи пограничных знаков, и мирно кочевали в этих местах» [17, с. 25].

Приведенные факты определенно свидетельствуют о том, что имперская администрация не утруждала себя сколько-нибудь детальным, топографически точным разграничением монгольских кочевий. В равной степени подтверждением сказанному может стать содержание упомянутых выше «Записок о монгольских кочевьях», в основу которых были положены цинские официальные документы, предназначенные для определения рубежей, разделявших территории аймаков и хошунов. В частности, границы хошунов гуна Дэлэгдоржи и бэйсэ Дэчинрампила в *Мэнгу юму цзи* описаны следующим образом:

На юге (кочевья первого из упомянутых хошунов. — *А. П.*) простираются до горы Ахар, соприкасаясь с казенными станциями и задним знаменем левого крыла Тушетухановского аймака (т. е. с хошуном бэйсэ Дэчинрампила. — *А. П.*); на ю.-в. — до Борцзигэ, соприкасаясь с казенными станциями и задним знаменем левого крыла Тушетухановского аймака [6, с. 76].

Подобный весьма приблизительный порядок фиксации административно-территориальных рубежей начиная со второй половины XVIII в. перестал быть эффективным регулятором поземельных взаимоотношений между халхаскими кочевыми объединениями. Правовая неопределенность в сфере разграничения кочевий в интересующий нас период стала постоянным источником межхошунных и межаймачных конфликтов. При их урегулировании халхаские владетельные князья, обладавшие полномочиями местной власти, нередко старались воспользоваться своей автономией в земельных вопросах и, не прибегая к посредничеству имперской администрации, самостоятельно уточняли порядок разграничения кочевий и вносили в него рациональное начало сообразно практическим потребностям, диктуемым монгольской общественной действительностью. В 1818 г. между хошунами цзасаков Галданхундэва (Цзасактуханский аймак) и Дамиранжава (Сайннойонханский аймак) произошел спор из-за пастбищ. В принципе рубежи, разделявшие территории двух этих хошунов, были утверждены в 1781 г. улясутайским цзянцзюнем [17, с. 67] и имели определенное актовое оформление²². Но вывод

²² Представление о характере этого оформления мы приблизительно можем получить из *Мэнгу юму цзи*, где сказано, что земли хошуна цзасака Дамиранжава на севере тянутся «до Сантутолгой, соприкасаясь с последним вторым знаменем среднего правого крыла Чжаскату-ханского аймака (т. е. с хошуном цзасака Галданхундэва. — *А. П.*); на северо-западе — до хребта Сонготу, соприкасаясь с последним вторым знаменем среднего правого крыла Чжасакту-ханского аймака» [6, с. 82]. В свою очередь, границы хошуна цзасака Галданхундэва в том же источнике описаны так: «Кочевья знамени <...> на юге простираются до Думда-Сабугалтай, гранича с правым последним

о практической пригодности подобного разграничения можно сделать достаточно определенно, если ознакомиться с письмом, в котором цзасак Дамиранжав предлагал другой спорящей стороне план совместных действий по искоренению раз и навсегда межхошунных тяжб из-за пастбищ:

Наши два хошуна с давних пор и до сего времени кочевали рядом в мире и согласии, в действительности не зная того, где в точности проходит граница между нашими кочевьями (курсив наш. — А. П.). Посему ежели ныне от обоих хошунов будут направлены чиновники, дабы справедливо и по чести обсудить вопрос о границе, и оные чиновники сойдутся на рубеже наших кочевий и по правде и чести установят точную линию границы от пограничного знака в местности Ар Байц до пограничного знака в местности Согоост²³, и оба хошуна станут кочевать, строго соблюдая данную границу, то пусть же наши отношения вновь станут мирными и дружелюбными, и да будет положен конец нынешним беспорядкам и беспокойствам среди аратов, кочующих вблизи рубежей наших хошунов [17, с. 67, 68].

Почти стандартная необходимость в четком определении линии границы между весьма далеко отстоящими друг от друга пограничными знаками, которые были поставлены по указанию улясутайского цзянцзюня, возникла также в 1825 г. при решении земельного спора с участием хошунов бэйлэ Пунцагдоржи (Сайннойонханский аймак) и туслагчи-гуна Цэвээндоржи (Тушетуханский аймак) [17, с. 32].

Впрочем, недостаточная определенность официально установленных межхошунных рубежей выяснялась не только в ходе земельных споров, но и при попытках составить точные чертежи и описания этих «в принципе» известных границ. Так, в 1792 г. старшина сейма Тушетуханского аймака распорядился, чтобы каждый подведомственный хошун представил ему такие чертежи. Однако выяснилось, что выполнить подобное распоряжение невозможно, поскольку, например, хошуны цзасаков Сонома и Цэрэндоржи при наличии между ними «высочайше установленных» рубежей считают одни и те же местности своей территорией и в равной степени претендуют на них [17, с. 80–83].

Приведенные сообщения источников недвусмысленно указывают на очевидный разрыв, который во второй половине XVIII — начале XIX в. образовался между принятыми имперской властью законоположениями о статусе хошунных и аймачных границ и практикой применения этих законов в земельных отношениях между халха-монголами. Скотоводы, расселенные в пределах отведенных им территорий, основываясь на нормах права, источником которых была центральная и региональная цинская администрация, зачастую не могли отличить чужие травы и водопои от своих. Как показывают источники, в Монголии во второй половине XVIII в. при определении законных субъектов владения и распоряжения пастбищами все более определенно складывалась ситуация, требовавшая детального исследования мелких географических реалий, которые, казалось бы, в принципе не могли существенно повлиять на распределение кочевий. Например, в ходе

знаменем Сайн-ноинского аймака (т. е. с хошуном цзасака Дамиранжава. — А. П.) <...> и на ю.-з. до Босога, граница с правым последним знаменем Сайн-ноинского аймака» [6, с. 113].

²³ Оба упомянутых знака были поставлены в 1781 г. при размежевании территорий хошунов, произведенном канцелярией цинского наместника в Улясутае.

расследования упомянутого выше спора между хошунами гуна Дэлэгдоржи и бэйсэ Дэчинрампила расстояние, на которое неправая сторона вторглась в пределы чужих земель, рассчитывалось в нумах²⁴.

Таким образом, именно потребности кочевого землепользования и землевладения, а не интересы имперских законодателей стимулировали более детальную и углубленную разработку цинского законодательства о разграничении монгольских кочевий. На первый взгляд этот факт, кстати, до сих пор обойденный вниманием исследователей, кажется парадоксальным — воз оказался впереди лошади! В поисках рациональных объяснений данного феномена мы полагаем целесообразным исходить из того, что формы земельных отношений, сложившиеся в Халха-Монголии в изучаемый нами период, во многом стали естественным результатом распространения на нее цинской системы административно-территориального деления. Очевидно, в данном случае мы имеем дело с одним из проявлений процесса системной трансформации традиционных институтов кочевого общества под влиянием маньчжурской политики, направленной на создание в Монголии территориальных групп²⁵.

В доцинский период в халхаском праве не существовало норм, устанавливавших порядок топографически точного размежевания кочевий с детальной привязкой граничных линий к определенным объектам на местности. Представители северомонгольской аристократии, в первой половине и середине XVII в. выступавшие в роли основных субъектов законодательной власти, стремились прежде всего к тому, чтобы в результате их правотворческой деятельности были отрегулированы политические, а не территориальные связи между кочевыми объединениями. В частности, принятые ими законы были нацелены на сохранение надплеменной власти, которая в кочевых обществах, подобных монгольскому, по словам Н. Н. Крадина, существовала в силу того, что, с одной стороны, членство в конфедерации обеспечивало племенам политическую независимость от соседей, а с другой стороны, верховный хан и его окружение гарантировали племенам определенную внутреннюю автономию в рамках державы [25, с. 121]. К числу законодательных актов, обеспечивающих земельно-правовые условия для поддержания подобной политической структуры, относится, например, следующий фрагмент из «Большого уложения года обезьяны», принятого сеймом халхаских князей в 1620 (или 1632) г.: «Если несколько больших и малых нойонов, имеющих свои оттоки по правую и левую стороны от мест кочевания Хаган-ахая²⁶, откочуют, сменив пастбища (nutuу), то с каждого из таких нойонов взять по 50 лошадей и по пять верблюдов»²⁷ [27, с. 100]. Похожие положения есть и в ойратском праве. В качестве примера можно сослаться на указ Галдан-хана, следующий за «Великим уложением» 1640 г. [29, с. 31].

Что касается цинского законодательства, то оно, в отличие от традиционного кочевого права, имело целью формирование юридически значимых предпо-

²⁴ Нум — монгольская мера длины, в среднем равная размеру основания одного лука.

²⁵ О закономерностях эволюции монгольского общества, возникших под влиянием упомянутой политики, в числе прочих авторов пишет, например, А. М. Хазанов [24, с. 206].

²⁶ Хаган-ахай — старший хан Золотого рода. По мнению Т. Д. Скрынниковой, в первой половине XVII в. в Халхе этим титулом обладал халхаский Дзасакту-хан [26, с. 19]. Монгольский историк Х. Пэрлээ, напротив, полагал, что приведенный титул принадлежал роду Тушету-ханов [27, с. 124].

²⁷ Полный текст этого свода законов переведен на русский язык и издан А. Д. Насиловым [28].

сылок для насаждения в Монголии системы административно-территориального деления, отвечавшей политическим интересами имперских властей, а не степной аристократии. Статьи цинских кодексов в результате их длительного применения пробуждали во встроенных в эту систему аймаках и хошунах многоплановые — хозяйственные, правовые, административные — стремления к все более точной синхронизации их жизни с четко определенным географическим ареалом. Приведенные выше сообщения источников показывают, что механизм подобной синхронизации действовал во многом благодаря усилиям халхаских владетельных князей. Способности правителей аймаков и хошунов к адаптации в условиях имперского бюрократического аппарата, их административные правомочия и управленческие возможности, но не мощь оружия (как это было в доцинский период) стали главной силой, которая гарантировала защиту пастбищам аймака или хошуна от посягательств извне и которая представляла кочевую общность в поземельных отношениях с соседями. В результате социальный статус владетельных князей в аймаках и хошунах с течением времени обретал дополнительный вес и значимость, и их административные полномочия по отношению к подчиненному им населению наполнялись новым важным содержанием, несвойственным доцинским кочевым традициям. При этом следует учесть, что образ халхаского вана, гуна или тайджи как самостоятельного и инициативного правителя аймака и хошуна не вписывался в ту политико-правовую концепцию, которая была положена в основу адресованных монголам норм цинского законодательства. Следовательно, выстроенный под действием этих норм порядок разграничения кочевий в действительности открыл дорогу таким трансформациям в правовых, административных и социальных институтах монгольского общества, которые далеко не во всем соответствовали политическим интересам верховных властей империи Цин.

Источники и литература

1. Qinding Dai Qind huidian zeli. 钦定大清会典则例 [Высочайше утвержденное собрание узаконений к своду законов Великой империи Цин]. Б. м., 1748 // Восточный отдел Научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ. Фонд китайских рукописей и ксилографов. Xyl F-40. Цз. 140–144.
2. Menggu luili // Menggu luili. Huizang luili // Zhongguo bianzang shidi ziliao congkan. Lu Yiran Ma Dazheng zhubian. Lanzhou, 1988. 蒙古律例 // 蒙古律例. 回疆则例 // 中国边疆史地资料丛刊. 吕一燃 马大正主编. 兰州, 1988 [Монгольское уложение // Монгольское уложение. Собрание узаконений относительно Синьцзяна // Собрание материалов по истории пограничных регионов Китая / ред. Лу Ижань, Ма Дачжэн. Ланьчжоу, 1988. Цз. 1–12].
3. Бичурин Н. Я. Записки о Монголии. Самара: Агни, 2010. 401 с.
4. Qinding Dai Qing huidian. 钦定大清会典 [Высочайше утвержденный свод узаконений Великой империи Цин]. Б. м., 1818 // Восточный отдел Научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ. Фонд китайских рукописей ксилографов. Xyl F-42. Цз. 49–53.
5. Jiaqing chao “Dai Qing huidian” zhongde Lifanyuan ziliao // Qingdai Lifanyuan ziliao jilu // Zhongguo bianzang shidi ziliao congkan. Lu Yiran Ma Dazheng zhubian. Lanzhou, 1988. 121 p. 嘉庆朝“大清会典”中的理藩院资料/ 清代理藩院资料辑录/ 中国边疆史地资料丛刊. 吕一燃 马大正主编. 兰州, 1988 [Материалы по ведомству Лифаньюань в кодексе законов «Дай Цин хуэйдянь» в период правления императора Цзяцина // Сборник материалов Лифаньюань, относящихся ко временам правления династии Цин // Собрание историко-географических материалов о пограничных регионах Китая / ред. Лу Ижань, Ма Дачжэн. Ланьчжоу, 1988. 121 с.].
6. Попов П. С. Мэн-гу-ю-му-цзи. Записки о монгольских кочевьях: пер. с кит. // Записки Императорского Русского географического общества. СПб., 1895. Т. XXIV. VII + 487 с. + 92 с. указателей.
7. Atwood C. P. Encyclopedia of Mongolia and Mongolian Empire. New York: Facts On File, 2004. X + 678 p.

8. *ᠶᠠᠳᠠᠶᠠᠲᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ-ᠤᠨ ᠲᠦᠷᠦ-ᠶᠢ ᠵᠠᠰᠠᠴᠤ ᠶᠠᠪᠤᠳᠠᠯ-ᠤᠨ ᠶᠠᠮᠤᠨ-ᠤ ᠵᠠᠯᠢ ᠵᠦᠶᠢᠯ-ᠦᠨ бичиг *nayiraltu altanorgil* үгэрүүлжү тайлбурилҮба. Наялар, 1989. Boti 1–2, 902 q. [Уложение Лифаньюань или Палаты, управляющей административными делами во Внешней Монголии / под ред. Н. Алтаноргила. Хайлар, 1989. Т. 1–2. 902 с.].*

9. *Липовцов С. П.* Уложение Китайской палаты внешних сношений: пер. с маньчжур. СПб., 1828. Т. 1. 362 с.; Т. 2. 319 с.

10. Jarliy-yiar toytaᠶсан ᠶᠠᠳᠠᠶᠠᠲᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ-ᠤᠨ ᠲᠦᠷᠦ-ᠶᠢ ᠵᠠᠰᠠᠴᠤ ᠶᠠᠪᠤᠳᠠᠯ-ᠤᠨ ᠶᠠᠮᠤᠨ-ᠤ ᠵᠠᠯᠢ ᠵᠦᠶᠢᠯ-ᠦᠨ бичиг [Высочайше утвержденное уложение Палаты, управляющей административными делами во Внешней Монголии]. Б. м., 1817 // Восточный отдел Научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ. Фонд монгольских рукописей и ксилографов. Mong B-1. Цз. 1–63.

11. Jarliy-yiar toytaᠶсан ᠶᠠᠳᠠᠶᠠᠲᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ-ᠤᠨ ᠲᠦᠷᠦ-ᠶᠢ ᠵᠠᠰᠠᠴᠤ ᠶᠠᠪᠤᠳᠠᠯ-ᠤᠨ ᠶᠠᠮᠤᠨ-ᠤ ᠵᠠᠯᠢ ᠵᠦᠶᠢᠯ-ᠦᠨ бичиг [Высочайше утвержденное уложение Палаты, управляющей административными делами во Внешней Монголии]. Б. м., 1826 // Восточный отдел Научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ. Фонд монгольских рукописей и ксилографов. Mong B-2. Цз. 1–63.

12. Jarliy-yiar toytaᠶсан ᠶᠠᠳᠠᠶᠠᠲᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ-ᠤᠨ ᠲᠦᠷᠦ-ᠶᠢ ᠵᠠᠰᠠᠴᠤ ᠶᠠᠪᠤᠳᠠᠯ-ᠤᠨ ᠶᠠᠮᠤᠨ-ᠤ ᠵᠠᠯᠢ ᠵᠦᠶᠢᠯ-ᠦᠨ бичиг [Высочайше утвержденное уложение Палаты, управляющей административными делами во Внешней Монголии]. Б. м., 1842 // Восточный отдел Научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ. Фонд монгольских рукописей и ксилографов. Mong C-4. Цз. 1–63.

13. Kangxi chao “Dai Cing huidian” zhongde Lifanyuan ziliao // Qingdai Lifanyuan ziliao jilu // Zhongguo bianzhang shidi ziliao congkan. Lu Yiran Ma Dazheng zhubian. Lanzhou, 1988. 121 p. 康熙朝“大清会典”中的理藩院资料/清代理藩院资料辑录/中国边疆史地资料丛刊. 吕一燃 马大正 主编. 兰州, 1988三十五页. [Материалы по ведомству Лифаньюань в кодексе законов «Дай Цин хуэй-дянь» в период правления императора Канси // Сборник материалов Лифаньюань, относящихся ко временам правления династии Цин // Собрание историко-географических материалов о пограничных регионах Китая / ред. Лу Ижань, Ма Дачжэн. Ланьчжоу, 1988. 35 с.].

14. Без заглавия. Текст начинается словами: sayiᠶiyaltu irügelü-yin yurbaduᠶaᠭ on-dur [В 3-ем году правления под девизом Цзяцин...]: Собрание рукописных копий монгольских официальных документов XIX в. Б. м. Б. г. // Отдел рукописей и документов Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург). Монгольский фонд. F-223. 120 л.

15. Монгольские официальные бумаги, собранные ординарным профессором А. М. Позднеевым. Издал студент Г. Ц. Цыбыков. СПб., 1898. 77 с.

16. *Позднеев А. М.* Монгольская летопись «Эрдэнийн эрихэ». Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающимися в себе материалы по истории Халхи с 1636 по 1736 г. СПб., 1883. XXXVIII + 421 с. + 1 таблица.

17. *Шархуу Ц.* Хувьсгалын өмнөх Монгол дахь газрын харилцаа. Архивын материалын эмхэтгэл. Улаанбаатар, 1975, 253 х. [Земельные отношения в Монголии до революции: Сборник архивных материалов. Улан-Батор, 1975. 253 с.].

18. *yaldan. erdeni-yin erike / Ц. Насанбалжир хэвлэлд бэлтгэв [Галдан. Драгоценные четки / подгот. к изданию Ц. Насанбалжир] // Monumenta historica. Т III, fasc. I. Улаанбаатар, 1960. 183 с.*

19. urida ᠰiytgen önggerегүлүgsen hereg-үүд anu [Дела, решенные в прежние времена: Собрание рукописных копий монгольских официальных документов XIX в.]. Б. м. Б. г. // Отдел рукописей и документов Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург). Монгольский фонд. F-523. 264 л.

20. *Понов А. В.* Китайская палата внешних сношений, маньчжурские наместники и аймачные власти в Халха-Монголии в середине XVIII — начале XIX в. // Источниковедение и историография истории стран Азии и Африки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. Вып. 13. С. 189–202.

21. *Понов А. В.* Цинское законодательство XVIII — первой половины XIX в. об административном режиме халхаского участка русско-монгольской границы // *Mongolica-XV*. 90-летию со дня рождения З. К. Касьяненко посвящается. СПб.: Петербургское востоковедение, 2015. С. 27–39.

22. *mongyol sayajin-u neuyite-yin tobči debter basa mongyol jirum-un bičig jiči šin-e toytoᠶan jarlaᠵu iregsen qayudasu aliba qauli ene bolai* [Краткий общий свод монгольских законов, список монгольского уложения, списки недавно утвержденных и опубликованных законоположений]. Б. м. Б. г. // Отдел рукописей и документов Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург). Монгольский фонд. F-196. 65 л.

23. *Michael F.* The Origin of the Manchu Rule in China. Frontier and Bureaucracy as Interacting Forces in the Chinese Empire. Baltimore: John Hopkins Press, 1942. 127 p.

24. *Хазанов А. М.* Кочевники и внешний мир. 4-е изд., доп. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008. 512 с. (Серия «Nomadica»).

25. Крадин Н. Н. Структура власти в кочевых империях // Кочевая альтернатива социальной эволюции. М., 2002. С. 109–125. (Серия «Цивилизационное измерение». Т. 5 / Институт Африки РАН).

26. Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия XVI — начало XX в. Новосибирск: Наука, 1988. 104 с.

27. Пэрлээ Х. Халхын шинэ олдсон цааз-эрхэмжийн дурсгалт бичиг [Новооткрытый памятник халхаского права] // Monumenta historica. Т. IV, fasc. I. Улаанбатаар, 1974. С. 3–139.

28. Восемнадцать степных законов. Памятник монгольского права XVI–XVII вв.: Монгольский текст, транслит. монгол. текста / пер. с монгол., коммент. и исследование А. Д. Насилова. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. 160 с.

29. Их цааз (Великое уложение). Памятник монгольского феодального права XVII в.: Ойратский текст, транслит. сводного ойратского текста, реконструир. монгол. текст и его транслит. / пер., введ. и коммент. С. Д. Дылыкова. М.: Наука, 1981. 148 с.

Для цитирования: Попов А. В. Цинское законодательство XVIII–XIX вв. о разграничении земель северомонгольских аймаков и хошунов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 3. С. 68–85. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.306

References

1. Qinding Dai Qind huidian zeli. 钦定大清会典则 [Established by All Highest Command the Assembly of Legal Precedents to the Collected Statutes of the Great Ch'ing Empire]. B. m., 1748. *Vostochnyi otdel Nauchnoi biblioteki im. M. Gor'kogo SPbGU. Fond kitaiskikh rukopisei i ksilografov*. Xyl F-40. Tsz. 140–144.

2. Menggu luili. Menggu luili. Huizang luili. *Zhongguo bianzang shidi ziliao congkan*. Lu Yiran Ma Dazheng zhubian. Lanzhou, 1988. 蒙古律例. 蒙古律例. 回疆则例. 中国边疆史地资料丛刊. 吕一燃马大正主编. 兰州, 1988 [The Mongolian Code of Laws. The Mongolian Code of Laws. The Assembly of Laws Related to Xinjiang. *Collected Materials on the History of Border Regions of China*]. Ed. Lu Izhan, Ma Dachzhen. Lan'chzhou, 1988. Tsz. 1–12.

3. Bichurin N. Ia. *Zapiski o Mongolii* [Notes on Mongolia]. Samara, Agni Publ., 2010. 401 p. (In Russian)

4. Qinding Dai Qing huidian. 钦定大清会典 [Established by All Highest Command the Collected Statutes of the Great Ch'ing Empire] B. m., 1818. *Vostochnyi otdel Nauchnoi biblioteki im. M. Gor'kogo SPbGU. Fond kitaiskikh rukopisei i ksilografov*. Xyl F-42. Tsz. 49–53.

5. Jiaqing chao “Dai Cing huidian” zhongde Lifanyuan ziliao. Qingdai Lifanyuan ziliao jilu. *Zhongguo bianzang shidi ziliao congkan*. Lu Yiran Ma Dazheng zhubian. Lanzhou, 1988. 121 p. 嘉庆朝“大清会典”中的理藩院资料/ 清代理藩院资料辑录/ 中国边疆史地资料丛刊. 吕一燃 马大正 主编. 兰州, 1988 [Materials Regarded with Li-fan-yuan in the Code of Laws “Ta-Ch'ing hui-tien” During the Reign of Emperor Chia-Ch'ing. *Collected Materials Regarded with Li-fan-yuan Related to the Ch'ing Period. Collection of Historical and Geographical Materials on the Border Regions of China*]. Eds. Lu Izhan, Ma Dachzhen. Lan'chzhou, 1988. 121 p.

6. Popov P. S. [Meng-ku yu-mu czi. Notes on Mongolin Nomadism]. Transl. from Chinese. *Zapiski Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva* [Reports of Russian Royal Geographical Society]. St. Petersburg, 1895. VII. + 487 p. (In Russian)

7. Atwood C. P. *Encyclopedia of Mongolia and Mongolian Empire*. New York, Facts On File, 2004. X + 678 p.

8. *yadayatu mongyol-un törö-yi jasaqu yabudal-un yamun-u qauli jüyil-ün biçig nayiraltu altanorgil yaryayulju tayilburilyaba*. Hayilar, 1989. Boti 1–2, 902 q. [Established by All Highest Command the Statute Book of the Ministry of the Government of the Outer Mongolian Provinces]. Ed. by N. Altanorgil. Khailar, 1989, vol. 1–2. 902 p.

9. Lipovtsov S. P. *Ulozhenie Kitaiskoi palaty vneshnikh snoshenii* [Statutes of the Ministry of Foreign Relations]. Transl. from Manchurian. St. Petersburg, 1828, vol. 1. 362 p.; vol. 2. 319 p.

10. Jarliy-yiar toytäysan yadayatu mongyol-un törö-yi jasaqu yabudal-un yamun-u qauli jüyil-ün biçig [Established by All Highest Command the Statute Book of the Ministry of the Government of the Outer Mongolian Provinces]. B. m., 1817. *Vostochnyi otdel Nauchnoi biblioteki im. M. Gor'kogo SPbGU. Fond mongol'skikh rukopisei i ksilografov*. Mong B-1. Tsz. 1–63.

11. Jarliy-yiar toytäysan yadayatu mongyol-un törö-yi jasaqu yabudal-un yamun-u qauli jüyil-ün biçig [Established by All Highest Command the Statute Book or the Ministry of the Government of the Outer Mongolian Provinces]. B. m., 1826. *Vostochnyi otdel Nauchnoi biblioteki im. M. Gor'kogo SPbGU. Fond mongol'skikh rukopisei i ksilografov*. Mong B-2. Tsz. 1–63.

12. Jarliy-yiar toytaysan yadayatu mongyol-un törö-yi jasaqu yabudal-un yamun-u qauli jüyil-ün biçig [Established by All Highest Command the Statute Book or the Ministry of the Government of the Outer Mongolian Provinces]. B. m., 1842. Vostochnyi otdel Nauchnoi biblioteki im. M. Gor'kogo SPbGU. Fond mongol'skikh rukopisei i ksilografov. Mong S-4. Tsz. 1–63.

13. Kangxi chao “Dai Cing huidian” zhongde Lifanyuan ziliao. Qingdai Lifanyuan ziliao jilu. *Zhongguo bianzang shidi ziliao congkan*. Lu Yiran Ma Dazheng zhubian. Lanzhou, 1988. 121 p. 康熙朝“大清会典”中的理藩院资料/清代理藩院资料辑录/中国边疆史地资料丛刊。吕一燃 马大正 主编。兰州, 1988 三十五页。 [Materials Regarded with Li-fan-yüan in the Code of Laws “Ta-Ch'ing hui-tien” During the Reign of Emperor K'ang-his. Collected Materials Regarded with Lifanyüan Related to the Ch'ing Period. *Collection of Historical and Geographical Materials on the Border Regions of China*]. Eds. Lu Yiran, Ma Dazheng. Lanzhou, 1988. 35 p.

14. [the beginning: *sayišiayaltu irügeltü-yin yurbaduyaar on-dur...* (In the First Year of Emperor Chia-Ch'ins' Regency...)]. Collected copies of Mongolian official manuscripts dated from the XIX century]. B. m. B. g. *Otdel rukopisei i dokumentov Instituta vostochnykh rukopisei RAN (Sankt-Peterburg)*. *Mongol'skii fond*. F-223. 120 l.

15. *Mongol'skie ofitsial'nye bumagi, sobrannye ordinarnym professorom A. M. Pozdneevym* [Mongolian Official Documents Collected by Prof. A. M. Posdneev]. Published by G. Ts. Ts'ibikov. St. Petersburg, 1898. 77 p. (In Russian)

16. Pozdneev A. M. *Mongol'skaia letopis' «Erdeniin erikhe»*. *Podlinnyi tekst s perevodom i poiasneniiami, zakliuchaiushchimi v sebe materialy po istorii Khalkhi s 1636 po 1736 g.* [The Mongolian Chronicle — Erdeniin erile. *Original Text with a Translation and Explanations, Encompassing Materials on the History of Khalkha from 1636 to 1736*]. St. Petersburg, 1883. XXXVIII + 421 p. + 1 table. (In Russian)

17. Шархүү Ц. *Хувьсгалын өмнөх Монгол дахь газрын харилцаа. Архивын материалын эмхэтгэл*. Улаанбаатар, 1975, 253 х. [Land Relations in Mongolia before the Revolution. *The Collection of Archival Materials*]. Ulaanbaatar, 1975. 253 p.

18. yaldan. erdeni-yin erike. Ц. Насанбалжир хэвлэлд бэлтгэв [Galdan. Erdeni-yin erike (The Precious Rosary)]. Published by C. Nasanbaljir. *Monumenta historica*. T III, fasc. I. Ulaanbaatar, 1960. 183 p.

19. urida šiytgen önggeregülgösen hereg-üüd anu [The Matters, Solved in the Old Days. — Collected copies of Mongolian official manuscripts dated from the XIX century]. B. m. B. g. *Otdel rukopisei i dokumentov Instituta vostochnykh rukopisei RAN (Sankt-Peterburg)*. *Mongol'skii fond*. F-523. 264 l.

20. Popov A. V. [Li-fan-yüan, the Manchu Governors and the Administration of Aimags in Khalkha-Mongolia in the middle of XVIII and in the early XIX cent.]. *Istochnikovedenie i istoriografiia istorii stran Azii i Afriki* [Source studies and historiography of Asia and Africa]. Leningrad, Leningrad Univ. Press, 1990, vol. 13, pp. 189–202. (In Russian)

21. Popov A. V. [The Administrative Regime of the Russian-North Mongolian Border in the Terms of Ch'ing Law (XVIII — first half XIX cent.)]. *Mongolica-XV. 90-letiiu so dnia rozhdeniia Z. K. Kas'ianenko posviashchaesia* [Mongolica-XV. Dedicated to the 90-th Anniversary of Z. K. Kasyanenko]. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2015, pp. 27–39. (In Russian)

22. mongyol cayajin-u neyite-yin tobci debter basa mongyol jirum-un biçig jici šin-e toytöyan jarlaju iregsen qayudasu aliba qauli ene bolai [A Brief Overall Body of Mongolian Law, the Statute Book of Mongolian Legal Code, Lists of Recently Approved and Published Regulations]. B. m. B. g. *Otdel rukopisei i dokumentov Instituta vostochnykh rukopisei RAN (Sankt-Peterburg)*. *Mongol'skii fond*. F-196. 65 l.

23. Michael F. *The Origin of the Manchu Rule in China. Frontier and Bureaucracy as Interacting Forces in the Chinese Empire*. Baltimore, John Hopkins Press, 1942. 127 p.

24. Khazanov A. M. *Kochevniki i vneshnii mir* [Nomads and the Outside World]. 4th ed., rev. and suppl. St. Petersburg, 2008. 512 p. (issue “Nomadica”). (In Russian)

25. Kradin N. N. [The Power Structure of Nomadic Empires]. *Kochevaia al'ternativa sotsial'noi evoliutsii* [The Nomadic Alternative of Social Evolution. “Civilization dimension” series]. Moscow, Institute of African Studies, Russian Academy of Science, 2002, vol. 5, pp. 109–125. (In Russian)

26. Skrynnikova T. D. *Lamaistskaia tserkov' i gosudarstvo. Vneshniaia Mongoliia XVI — nachalo XX v.* [Lamaist Church and State Power. *The Outer Mongolia in the XVI — early XX cent.*]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1988. 104 p. (In Russian)

27. Пэрлээ Х. Халхын шинэ олдсон цааз-эрхэмжийн дурсгалт бичиг [Newly discovered monument of Khalkha Law]. *Monumenta historica*. T. IV, fasc. I. Ulaanbaatar, 1974, pp. 3–139.

28. *Vosemnadtsat' stepnykh zakonov. Pamiatnik mongol'skogo prava XVI–XVII vv.: Mongol'skii tekst, translit. mongol. teksta* [Eighteen Steppe Laws. Monument of Mongolian Law of the XVI — XVII cent. *Mongolian Text, Transliteration of Mongolian Text*]. Transl. from Mongolian, Comments and Research by A. D. Nasilov. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2002. 160 p.

29. *Ikh tsaaz (Velikoe ulozhenie). Pamiatnik mongol'skogo feodal'nogo prava XVII v.: Oiratskii tekst, translit. svodnogo oiratskogo teksta, rekonstruir. mongol. tekst i ego translit [Ikh Caaz (The Great Code). Monument of Mongolian Feudal Law of the XVI — XVII cent. Transliteration of the Consolidated Oirat Text, Reconstructed Mongolian Text and its Transliteration]*. Translation, Introduction and Comments by S. D. Dylykov. Moscow, Nauka Publ., 1981. 148 p.

For citation: Popov A. V. Qing legislation on the delimitation of the lands of aimags and banners in Northern Mongolia in the 18th–19th centuries. *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 3, pp. 68–85. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.306

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2016 г.

Контактная информация

Попов Антон Владимирович — кандидат исторических наук; orient@spbu.ru

Popov Anton V. — PhD; orient@spbu.ru

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

UDC 82

*Samir Hajj*THE MUSIC IN THE WORKS OF JABRA IBRAHIM JABRA AND
THE INFLUENCE OF JAMES JOYCE'S WRITINGS

Academic Institute for Arab Teacher Training, Beit Berl College, Kfar Saba 44905, Israel

This article will examine the intensive use of reference to music in the works of the Palestinian novelist Jabra Ibrahim Jabra. It will show that the reference to music in his works displays two functions: the first is technical in order to stimulate the memory and recuperate distant memories of past events and the second is denotative and interpretative of the text. This paper will show also the impact of James Joyce's writings on the novels of Jabra in the use of reference to music. Jabra used the reference to music as a creative procedure in his novels; first in *A Cry in a Long Night* (1946), then in his short story collection *Araqwa-Qiṣaṣ Ukhra* (1956) and in *Hunters in a Narrow Street* (1960). Furthermore, his two novels *The Ship* (1970) and *In Search of Walid Masoud* (1978) show the highest level of use of reference to music in the Arab novel in general. Refs 16.

Keywords: Arabic prose, Palestinian prose, music in literature, Jabra Ibrahim Jabra, James Joyce.

МУЗЫКА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДЖАБРЫ ИБРАХИМА ДЖАБРЫ
И ВЛИЯНИЕ НА НЕГО ТВОРЧЕСТВА ДЖЕЙМСА ДЖОЙСА*Самир Хадж*

Академический институт по подготовке преподавателей арабского языка, колледж Бейт-Берл, Кфар Саба, 44905, Израиль

В статье рассматривается активное использование музыкальной тематики в произведениях известного палестинского прозаика Джабры Ибрахима Джабры. Обращение к музыке выполняет в его сочинениях две функции: техническую — порождение воспоминаний и реконструкция событий далекого прошлого и смысло-интерпретационную в отношении самого текста. В статье также показывается влияние произведений Джеймса Джойса на творчество Джабры — именно в плане использования музыкальной тематики. Это, в частности, касается романов Джабры «Крик в долгой ночи» (1946), «Охотники на узкой улице» (1960), рассказов сборника «Пот и другие рассказы» (1956). А в романах Джабры «Корабль» (1970) и «В поисках Валида Масуда» (1978) обращение к музыке является наиболее интенсивным в арабской романистике вообще. Библиогр. 16 назв.

Ключевые слова: арабская проза, палестинская проза, музыка в литературе, Джабра Ибрахим Джабра, Джеймс Джойс.

Jabra is considered as one of the first Arab writers to reference music as a theme and creative procedure, first in his novel *A Cry in a Long Night (Surakh fi Layl Tawil)*¹ which

¹ All translations from Arabic texts are my own unless otherwise noted.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

he wrote in English in 1946², then in his short story collection *Araqwa-Qisas Ukhra (Sweat and other Stories)* (1956) and in *Hunters in a Narrow Street* which he published in English in 1960. Furthermore, his two novels *The Ship* (1970) and *In Search of Walid Masoud* (1978) show the highest level of use of musical references in the Arab novel and both can be considered as musical novels. Jabra used the reference to music in the description and identification of the characters and in the exploration of their inner world. In the following pages I will show that the reference to music in the works of Jabra displays two functions: the first is technical to awaken memory and recall distant memories of past events; and the second is denotative and interpretative of the text. I will also show the impact of James Joyce's writings on the novels of Jabra Ibrahim Jabra.

Music in *al-Safinah* (The Ship)

Music in *The Ship* is used as a technique to draw and define the characters through allusions. Like other techniques used in the novels employing the stream of consciousness technique, it portrays and reveals what is happening in the mind and heart of the characters. The musical allusions in *The Ship* perform a connotative function in the narrative text, contribute to revealing the theme and provide information about the character, time and the place. What is important in the use of reference to music in the works of Jabra in general and in *The Ship* in particular that it generates flashbacks, revives and brings back to life memories in the mind of the narrating character and comes accompanied by image and descriptions of nautical scenes:

The moon had disappeared, and the vast expanse of the sea blackened under the sheen of the huge agglomeration of stars. The monotonous rhythm of the ship's engine was clearly audible deep down in the ship. Amid this torrent of hatred Luma sprang up before me dressed or naked, I could not tell. She had her clothes on, but I could see every part of her body. [1, p.15]

The music originating from the bottom of the sea vessel paved the way to Isam Salman to remember one of his love stories with Luma Abdul-Ghani, when he accompanied her in his car into an abandoned field outside Baghdad and the car broke down. The music was associated with sex and it revived sexual scenes from his memory. The loud music also brought back to life the memories of Wadi 'Assaf during the dancing party in the ship while Jacqueline was in his arms. He remembered the shooting of his 14 year-old friend Fayiz by Jewish soldiers during the events of 1948, in addition to evoking the life of Jesus Christ. This was narrated over twenty four pages:

When the music became more intense and wild, she threw herself on to my chest as if she wanted to squeeze herself between my bones. I remembered Fayiz, I remembered the rocks. I remembered death and birth. [1, p. 64–65]

The music that was used at the end of the retrieval ignited the memory of Wadi 'Assaf and made him recall the sad and painful memories from his childhood in Jerusalem. The music was the link between Wadi 'Assaf and his hometown Jerusalem and through it he goes back to a distant past stretching more than twenty years. It brings him back to his consciousness to narrate detailed memories about his beautiful childhood before the

² Published in Arabic in 1955.

death of his friend Fayiz. The music with Wadi is combined with the realization of his dream of returning back to his home. It carries hints and signals of the Return. Fernando returned to his homeland his violin under his arm, and Wadi dreams of returning to his homeland to form a musical choir to play and dance with his folks. He will also carry with him to his homeland the records of masterpieces of Western music of the nineteenth and twentieth centuries.

Of course I shall buy a thousand records and listen to Vivaldi, Bach, Telemann, Josquin des Prez, Brahms, Sibelius, Stravinsky and modern electronic music. [1, p. 76–77]

This intense mention of names of Western music masters refers to the cultural background of Wadi that in turn represents part of the musical culture of the author Jabra Ibrahim Jabra and his familiarity with Western Music in addition to his passion for it. Consequently, we can conclude here, that the reference to music in *The Ship* was coupled with homesickness and dream of return. The Palestinian Wadi 'Assaf who lives in a forced exile is the most passionate and knowledgeable of Western music and is addicted to it, in order to make him overlook his alienation. Music, in addition of being a narrative technique, it helps to provide information about the characters and reveals their inner worlds. In *The Ship* music plays also an anesthetic function, it eases the pain of alienation. This function was expressed in the words of Wadi in calling music a drug: “*Music is my Hashish, I'm addicted to it.*” [1, p. 77]

The musical allusions in *The Ship* help in the communication of the theme indirectly. When the storm struck and the sea was raging Luma was suffering from seasickness and Isam after his departure from her roomn heard a sad Iraqi melody:

From the depths of the relentless storm I could hear an old Iraqi song. The words suddenly came back to me — I never thought that I would remember them: “If you pass over my grave, my love, my bones will quiver.” I buried my face in the pillow. [1, p. 132]

This sad Iraqi musical melody in colloquial Arabic shows the physical and psychological condition of Luma. Her body is sick because of a sea storm, and she is psychologically tired as a result of her failed relationship with Isam. Her planned meeting with him revived her memory about her love affair with him. This sad music in the Iraqi melody refers to the tragedy of Luma. It is also a clear indication to what Isam expected and referred to it in anticipation before it happens: Faleh committed suicide:

As for *senora* Luma, her beauty will only end in tragedy.” No one knew about my relationship with Luma. [1, p. 28]

Musical allusions sometimes are made by citing the name of a song or some of its words in the original language of the song. In the chapter narrated by the Italian Emilia Vernizi, she recites Italian words from the opera *Lucia di Lammermoor* of the Italian musician Gaetano Donizetti (1797–1848). The citation of foreign words is termed by the North African linguists *tahjin* (hybridization), because it combines two different languages in one text and it represents a kind of intertextuality. Emilia says that if Faleh came alone in the trip, she would have taken him to the Scala in Milan to see Donizetti's *Lucia di Lammermoor*:

“Ah Edgardo,” sings Lucia in the mad scene, “*E te amo ancor, Edgardo mio*”, I still love you, Edgardo, I have always loved you... “*Ah! Non fuggire*”, for mercy's sake, do not run

away,...*Edgardo*". Whereupon she stabs herself...who besides the Italians can sing with such magnificence, such power, such insane bravura?" [1, p. 164]

The musical allusions to this song, in particular reference to the insane love Lucia harbours for Edgardo which led her to commit suicide, reflect the psychology of Emilia in love with Faleh and represent the message that Emilia wants to deliver to him. They also allude to the suicide that Faleh committed later on. The suicide of Lucia in the song is only a hint in anticipation of what will happen in following chapters in *The Ship*, as other texts did in the novel, like the words of Faleh about the novel of Dostoevsky *The Demons*. [1, p. 107–112]

Emilia loved Faleh after they met in secret in Beirut. She was hoping to marry him:

I was sure he would marry me one day and felt even more confident than ever when he told me that he was studying Italian in his spare time and trying to read Pirandello! [1, p. 163]

She compared her love to him with the love of Lucia in the Opera of Donizetti:

"Do you want me to kill myself for you sake?" I asked suddenly and sat in the bath. [1, p. 164]

This overwhelming use of reference to music is due in my view to the influence of the novel of James Joyce, *Ulysses*, which included an excessive reference to music in the chapter entitled "Sirens". [2, p. 548–629] Zack R. Bowen has established 158 references to music and 47 songs used by Joyce in this chapter. The two songs "The Last Rose of Summer" and "M'appari" taken from the opera of the German composer Friedrich von Flotow's *Martha* (1883–1812) were repeated in this chapter four times. [3, p. 88] In the same way, the word music in *The Ship* was repeated 13 times [4, pp. 19, 20, 24, 48, 71, 79, 94, 108, 120, 190, 201, 203, 217], the word "tune" 10 times and the word "song" 5 times. The names of ten musicians, nine European and one Arab singer were mentioned in one page [4, p. 77]. James Joyce also made references in his novel *Ulysses* to popular songs (ballads); operas of the Irish musician Mikhail Balf mainly the *Bohemian Girl* [4, p. 259]; the Italian Vincenzo Bellini (1801–1835) [4, p. 258]; and the German musician Richard Wagner. [4, p. 550]

The music in *Ulysses* motivates sex in the imagination of Bloom in the chapter entitled "Nausicca", and this type of music according to Bowen is in line with the event. In the bars and scenes of prostitution loud music is used, and the title of the song delineates the personality of the singer. The song of the "Prostitute" was sung by a prostitute. [3, p. 20] In the ship this phenomenon is repeated. The non-stop noise of recorded music that Faleh and Emilia Vernizi heard in the discotheque in Rawsha, drinking whiskey and kissing Emilia in the murky red light are sexually suggestive. [1, p. 163] In the dancing party which was held in the ship, the loud music was used for its sexual connotations when Jacqueline threw herself on to the chest of Wadi' [1, p. 64]. Isam Salman also, before having sex with Luma in his cabin inside the ship [1, p. 175] heard with her loud and flagrant music:

The guitar players sang loudly and enticingly, twisting their bodies as they screeched and screamed" [1, p. 173], and the dancers in the club "kicked up their legs and shook their buttocks. One girl after another stripped to the beat of drums and guitars [1, p. 171].

It can be said that music is present in a variety of forms in this novel in all of its chapters and most characters. The body of the thirty year old French Jacqueline is full of music in the eyes of Wadi 'Assaf [1, p.31–32], and the music is in harmony with the movements of the body as it appears in the body of Luma Abdul-Ghani while dancing with the song of the Egyptian singer *Umm Kulthum* at the front of the ship in front of the travellers:

Everyone was watching that sensational body bursting out of the tight-fitting dress, twisting, undulating and wriggling, without the slightest sense of shame. Luma danced on — her breasts quivering, waist swaying and her buttocks flexing above those long, slender thighs, that kept bending and straightening in time to the music. It was difficult to decide which part of her body to concentrate on. [1, p. 85]

The words used to describe the dance of Luma in the ship have the same form, rhythm and connotation with the movement of her body and music. They are repeated recursively like “watching, bursting, fitting, twisting, undulating, wriggling, quivering, swaying, flexing, bending, and straightening” in order to create a musical language. This style was one of the characteristics of the novel of James Joyce’s masterpiece, *Ulysses*, in which he repeated words, paragraphs, phrases and topics. He initiated several paragraphs in several pages with question words like “what”, “how”, “where”, “why” in order to create a musical language. [4, p.666–737] Some critics believe that this technique was borrowed by James Joyce from the German Musician Richard Wagner (1813–1883). [5, p.37] *Ulysses* in the eyes of Martin Ross is like a great Symphony because of its rhythmic movement. [6, p. 5]

Surakh fi Layl Tawil (A Cry in a Long Night)

In the novel *Surakh fi Layl Tawil* [7] (*A Cry in a Long Night*) the music is represented in the form of a piece of furniture in the house of an urban family. When the father of Sumayah visited her with her husband Amin, he offered her a piano as a gift. [7, p. 49] Music in this novel is represented as the “daughter” of the city. According to Amin, music and art in the city drives it forward, while people in the villages still look to music with disdain. The grandfather of Sumayah used to sing and compose musical songs privately at that time (referring to the period of the Ottoman rule in Palestine), while the rural community looked at music and singing with contempt:

... despite his veneration for music and musicians, he was afraid that if the villagers living around him knew about his songs, they will stop respecting him. [7, p. 26]

Music in most of the works of Jabra stirs memory and allow the characters to retrieve sweet memories from their past. Ayman after listening to the music from the radio recovers his memories of past events when he used to play music with Sumayah:

When I sat down at one of the tables, the radio was broadcasting faint music ... it brought to my mind the docile afternoons and evenings that I spent quietly with Sumayah, while we were playing our favorite records. [7, p. 30]

Like the works of James Joyce, the music that retrieves past memories in this novel is quiet and low. It retrieves sexual memories also. Amin retrieved from his memory his romance with Sumayah to the rhythm of the gramophone which reappears frequently

in the work of Jabra. This instrument was the only device available at the time in the urban houses. The music which recalls sexual scenes is always accompanied with beautiful landscapes, sun, clouds, rain, windows and an attractive body.

In the short story collection *Araq and Other Stories* consisting of twelve stories, music is used in eight of them in varying forms. These are sometimes in a marginal manner like mentioning few words by the characters and other times by an elaborate description of a musical instrument, its nature and its impact on the listener. The titles of three stories in this collection carry musical connotations: “Singers in the Dark”, “The Gramophone”, and “A Passionate Man about Music”.

In the short story *Singers in the Dark*, Jabra borrowed the title from the novel of James Joyce *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916), and in particular from the article of the critic Alex Aronson in which he describes Steven’s brothers singing while sitting in the kitchen around the tea table: “*Frequently it is the sound of people singing in the dark*”. [8, p. 44] Stephen heard in their singing a tone of agony and pain. Jabra used in this story the popular song “*Dalounah..Dalounah*” and the music was accompanied by drinking *Araq*, the local alcoholic drink in Bethlehem, to denote the Christian identity of the participants. The name of the characters in the story, like the name of the children, Salloum, Moses and Elias, support this conclusion. The instrument used to play the music was the *oud* (lute) which fits the type and place of the song. The music is presented in the story through a detailed description of the player and the instrument which led to the suspension of the narrative discourse.

The player on the oud was exhilarated with what he sings and drinks. His head reclining over the oud and the plume between his fingers hits the strings, creating ding-dong sounds that tumble and flip-flop with the sounds of the singers. [9, p. 39]

In fact, the Western music overwhelms most of the works of Jabra, while the use of folk songs was trivial. Perhaps, the use of the folk song in *Singers in the Dark* is due to the influence of the works of James Joyce. Another phenomenon which supports the influence of the works of Joyce on this collection is the music of cafes and bars. In the short story “The Gramophone” he describes Yusuf as a passionate man about music from the beginning of his life, since he started to stop at the doors of cafes to listen to the music emitted from there. This short story shows that the affection for music has nothing to do with poverty or wealth. Yusuf was poor and worked in casting zinc, and lived in a wooden hut not worthy of a dog, but he has a gramophone and a pile of records. This is what Yacub saw when Hanna the plumber sent him to Yusuf’s house to call him:

My eyes suddenly fixed on a pile of records near a blue box that I immediately realised that this is a gramophone. It appeared there is no relationship between this person covered with patches and the records or the gramophone. [9, p. 53]

The interest in Western music and classical musicians such as Beethoven and Mozart as shown by the characters of the stories was repeated in other stories like *Multaqa al-Ahlam* and *As-Suyulwa al-Anqa’*. In *Multaqa al-Ahlam*, Anwar Karim the owner of the palace who returned from England to his home town Jerusalem in 1946 listens to the music of Beethoven and Mozart. In *As-Suyulwa al-Anqa’*, Jameel shows his musical inclinations during his studies at Cambridge University. Music for him resuscitates awareness, thoughts, feelings, passion and increases concern:

Music did its own effect on me; it has increased my concerns, revitalised my thoughts and tossed my mind in the midst of varieties of sensations. [9, p. 187]

The music in the eyes of Jameel penetrated deep into the consciousness of his girlfriend Sheila. He used to accompany her during his studies at Cambridge to the “Dorothy Café”:

Sheila at that moment was sleeping on the bed with her clothes. Perhaps the music leaked to her from the living room where we were sitting and penetrated into the depths of her dark consciousness. Perhaps when John Peters stopped playing she felt the waves of dormancy wash back to flood her. [9, p. 187]

The use of words and phrases such as “leaked”, “penetrated to the depth of her dark consciousness”, “waves of dormancy” and assigning these actions to music refers to the stream of consciousness style, which is concerned with the discovery of the subconscious of the human being following the emergence of new theories in psychology. The music visualises the inner persona of Sheila through a psychological depiction to reveal her inner temperament to us and the ideas occupying her consciousness. The use of expressions like “penetration of music to the depths of her dark consciousness” refers in my view to the influence of the novel of James Joyce: *A Portrait of the Artist as a Young Man* on this story. A quite similar text and vocabulary are used in the work of Joyce in which he describes the penetration of music into the fabrics of the mind like dissolving towers of sand:

The music passed in an instant, as the first bars of sudden music always did, over the fantastic fabric of his mind, dissolving them painlessly and noiselessly as a sudden wave dissolves the sand-built turrets of children. [10, p. 160]

Accordingly, *A Portrait of the Artist as a Young Man* can be considered in terms of Gérard Genette (1930) as the “hypotext” and the *As-Suyulwa al-Anqa'* is the “hypertext”. However, the reference to music reaches its peak in the short story “The Passionate Man about Music”. This man became rich, built a house on the top of a high summit, moved his countless packages records there and bought an electric generator to use for an automatic gramophone. One day he placed many records of Johann Sebastian Bach in the gramophone, raised the amplifiers to the highest level, kept running between the stones, and then threw himself in a deep trench and died. He left a message in which he wrote that he tore up all his money in order that no one will suffer from its misery. The music as presented in this story is eternal and does not die, it is clamorous in contrast combined with the nature of mountains, gorges, rocks and stones. The man died and the music remained playing for a long time and realised an important role in the death of the man and his union with the nature; embodying the principle of pantheism as a religious philosophy combining the existence of gods with nature. According to this belief, the divine exists in all things, mainly in the manifestations of nature such as trees and rocks, a belief that is associated with pagan religions in general.

The music in “The Passionate Man about Music” is the reason for insurgence and rejection of the physical life of the city. The man rebelled and defied the material world by shredding his money and resorting to the distant rocks away from human greed.

Once I finish tearing them, I will go out with the music of Bach to the rocks that have not been stained by the greed of human beings. I will not come back, because I will make myself food for the vultures. [9, p. 201]

The choice of the music of Bach known for its religious nature is a referral to a religious reference which shows the Christian background of the man. There are other indications in the text which prove this, including the analogy of the singing hymns from the top of the mountain with the voices of angles:

...the music was launched around the spacious highlands, and the air started to rumble with the hymns, as if hundreds of angels had fallen from the sky with their background to play for him while he is wandering among the rocks. [9, p.206]

The text points out that the spirit of the man set off to the supreme heavens. The choice of the man in his message the phrase "I will make myself food for vultures" is a reference to the words of Jesus in the Gospel of Matthew [11, 28: 24] when he answered his disciples on their question about the time and the signs of his coming: "Wherever there is a carcass, there the vultures will gather". The music of Bach in the view of this man is a self-search for immortality:

He sees in the succession of his melodies with geometrical composition a search of the human soul for immortality and eternity. [9, p.206]

"The Passionate Man about Music" is a story of a man without known identity, without specifying the place and time except that he lived in the time of Johann Sebastian Bach or after him. The story manifests the innovative and successful use of music in modern Arab stories. The role of music in this story, published in 1956 at the beginnings of the literary life of Jabra, exceeded the physical description of a musical scene or a piece of furniture, into a flow inside the self and consciousness, reviving anxiety, then it reached the peak with the union with nature and eternity. It comprises an intensive use of musical expressions, as the word "music" is repeated nine times, the word "records" six times, and the words "gramophone" and "tune" three times. In the story "*Nawafith Mughlaqah*", music is used after love making. The hero makes love with his girlfriend Amira, then he goes to the house of Afif al-Asmar to listen to him playing violin. [9, p.88]

Hunters in a Narrow Street

This novel was published in 1960 in English under the title: *Hunters in a Narrow Street* [12], and was translated into Arabic in 1974. It is an extended work of his story "The Sounds of the Night" written by Jabra in 1953, and included in his short story collection *'Araq and Other Stories*" (1956). This novel is similar to the novel of James Joyce *A Portrait of the Artist as a Young Man*. Both novels are monophonic and autobiographical. In *Hunters in a Narrow Street*, Jameel Farran is the narrator and in *A Portrait of the Artist as a Young Man* Stephen Dedalus is the narrator and alienation in both works represent the same motif.

It is interesting to note that Joyce repeated the character of Stephen Dedalus in more than one literary work. He used the same name in *A Portrait of the Artist as a Young Man* and in *Ulysses*. This phenomenon was followed by Jabra in more than one novel, though he had given different names to this character which identifies with the personality of the author. In the works of Jabra there is a great similarity between the character of Jameel Farran in *Hunters in a Narrow Street*, Wadi 'Assaf in *The Ship* and Walid Masoud in *In Search for Walid Masoud*. The three are Palestinian Christians, their roots are from Bethlehem and Jerusalem and they live in the Arab world. This shows that Jabra was influenced by

Joyce in the duplication of characters that are similar to him, but differed with him by giving his characters different names.

As the novel was written in English, the use of Western music was highlighted, with ceremonial connotations, such as the Funeral March of Frederic Chopin (1849–1810) which was played in the funeral of Emil Habash, a rich man from Bethlehem. The sad funeral music was convenient for the event and reflects the psychological state of the characters, in addition to the prestige and aristocratic status of the deceased. The choice of this aristocratic music carries hints and suggestions, and sometimes represents an anticipated precursor, as it turned out from the red paper placed in the centre of the record. It was a reference to the scene of the guillotine which represents the execution process in the symphony of the French musician Louis Hector Berlioz (1803–1869) that Adnan listened to it before his attempt to commit suicide with Hussien at the Tigris River:

I bent over the gramophone to see what the record on it was, Adnan said, “I was playing that before I came to you.”

“What is it?”

“It’s part of *La Symphonie Fantastique* by Berlioz. The guillotine part. Do you know it? The artist imagining himself being guillotined. And then the terrifying *Dies irae*. Like this: tum...tum...tum...” He sang the solemn melody. “A great tune and the artist’s descent into hell... I have always loved to see hell”. [12, p. 124]

The music of this symphony is sad, it refers to the death penalty and hinted to the attempt of suicide which Adnan committed later. When Adnan and Hussein were attempting suicide, the musical rhythm which we heard was loud and noisy, a sign of the intensity and severity of the event:

Music from a cabaret a few yards above us pulsed like madness against my head. [12, p. 218]

After they survived from drowning, the rhythm of the music was quiet, a sign of joy, and the musical instrument was replaced by the oriental oud which was more harmonic with the dancer movement. This is what Adnan and Hussein saw when they entered the nightclub:

“To the accompaniment of the oud a female in the limelight was going through her belly-wiggling and breast-shaking”. [12, p. 219]

As previously noted, the music of nightclubs and bars is recurrent in the texts of Jabra like the texts of James Joyce. In *Ulysses*, Leopold Bloom heard the music of singing men in the bar, while in *Hunters in a Narrow Street*, the joyful vibrant music and dance in the club, helps Adnan to return to the real world and free himself from the idea of committing suicide. Sometime the music is used to create irony and humour. This is how the novel represents a blond hair and blue eyes character, the English Brian Flint trying to learn how to play on an oriental instrument made of a pair of reeds, known as the *al-matbaj*. This instrument is used by the Bedouins in the desert:

It was a comic and sometime rather uncanny sight to see the fair-haired blue-eyed Oxford graduate bulge his cheeks lustily and blows away at the silly thing like a Bedouin in a wedding. [12, p. 226]

The music here helps in understanding the text and interpreting the event. In popular places and occasions, the loud music, like the sounds of trumpets, drums and mastodons are a sign of movement and characteristic of the oriental identity of Iraqi society, as they reveal the inner world of the characters. The use of the South American music tango and paso doble in the garden of the house of Sulafa is a hint of her frustration. She was prevented from going to school and received private lessons at home.

In Search for Walid Masoud [13]

Western music in this novel forms the cultural identity of a Palestinian Christian character named Walid Masoud. The source of his musical and cultural background goes back to his Christian upbringing in which music was used in the church for prayers and worship. Since his childhood in the monastery he had been passionate for music until his disappearance and leaving a recorded tape in the car. This tape included a monologue in eight and a half pages [13, p. 12–21] without punctuation. In my view, this monologue shows the influence of the novel of *Ulysses* by James Joyce; it is similar to the monologue of Molly Bloom which is up to 45 pages [2, p. 698–742] and both texts were written without punctuation marks or logical order, where the dream is mixed with the reality. The monologue of Walid Masoud was considered by the critic *Shuja' al-'Anias* the longest in the contemporary Arab novel. [14, p. 132]

In addition to the verbal tape, there was a musical tape found under the radio of the car, and the colour of the cassette which included the voice of Walid was red. This is a sign and a hint to the incident of disappearance of Walid, which was fraught with fear and crises by his friends. [13, p. 7] This red mark of the cassette was repeated in *Hunters in a Narrow Street* before the suicide attempt of Adnan and Hussein when they heard the record of Hector Berlioz. The voice of Walid was recorded with music:

The music started, not very clearly, and Amer raised the volume. [13, p. 12]

The music on the tape was the *Harpsichord Suites* by the English composer Henry Purcell (1659–1695), well known for his dramatic composition and canticles.

Walid used to listen to music from the records of a phonograph [13, p. 54] and practice his drawing hobby. Since his childhood Walid was originally called Khamis and, after a while, people started referring to him as Walid. He wanted to go to Milan to study and learn music. [13, p. 74–75] Music has an important recreational function in his eyes. This is what he heard from Dr. Tariq Raouf when he was in his house last time and heard Purcell's *Harpsichord Suites* which was the last record that he bought:

Peace of mind? He said. You don't need music when you have peace of mind. [13, p. 118]

The referral to this record is a sign of departure, farewell, and anticipation to the disappearance of Walid. This is what Dr. Tareq felt:

The music blared out, but I didn't wait; I saw myself out to the sound of the music. I hadn't learned anything new that evening. [13, p. 119]

Walid makes a parallel between his love to music and his homeland, both are similar for him and he is in a constant search for them:

I longed for Baghdad. I longed for my home, for music, for the valley of Bethlehem, for Abu Dhabi, Beirut, Shemlan and Marwan! [13, p. 186].

Music for Walid has a relationship with sex, especially loud music which offers hints for sexual scenes. When he met Wisal Raouf in his car after spending the night listening to music and she read for him her poem with her breasts uncovered, he took her to his home to make love with her [13, p. 198]. It is interesting to note that loud and flagrant music was playing in every meeting between Walid and Wisal Raouf, as a hint for sexual scenes. Sex and music reached an ultimate moment in the surreal scene in which Walid started dancing to religious hymns in a concert hosted in Amer's house in Lebanon. After the departure of the visitors, he remained with Maryam Al-Saffar alone:

I felt the choral music blaring out of the tape deck was like nothing I'd ever heard before. It was, I knew, some kind of religious music. Walid loved, but I had little knowledge of it. He turned toward me and started swaying with music, singing along with it, his eyes fixed on me. Walid, I said, laughing, "Are you dancing to religious music?" "Can't you hear the choirs singing — in Latin, of course: "My soul praises the Lord because He chose me from among all women...and how else could praise be rendered except with song and dance?" [13, p. 168].

This dancing scene on the religious hymns was with a surreal nature, because it combines contradictory things, which are not related to each other in any way. In addition to being a way of worship and glorification of the Lord, with Walid it took on a cynical and sarcastic dimension when he used it for making love. Walid, cynical of religion, lived this surreal scene with Maryam al-Saffar who herself was infected with obsession and nervous spells. The loud religious music and her nervous spells, the movements and shouting of Walid during the dance, reflect Maryam's psychological crisis and foreshadow a strange scene in which Maryam started dancing naked between the garden trees and then came back to the bedroom carrying a stone to make love with Walid:

He fell over my breasts and lips and took me for the tenth time, yet as though it were the first time. I grabbed his hair and lifted his head to devour his mouth. From time to time I could see the rock behind him, sinking into the bed under its weight. [13, p. 171]

There is another recurring feature in this novel which is repeated throughout the works of Jabra. This was the interest in oriental music in particular by specific characters. When Dr. Jawad was driving his car together with Maryam al-Saffar, they listened to a sad song (*Muwashah*) full of nostalgia by the Lebanese singer Fairuz. The music helped Dr. Jawad to retrieve from his memory the event related to al-Hussein Ben Mansur al-Hallaj (858–922) one of the famous Sufis known for his love of music. He was accused of heresy and was executed. The incident refers to one of al-Hallaj's disciples who heard the sound of the Nay and asked his master what the noise was about:

"Al-Hallaj replied that it was the sound of Satan lamenting the destruction of the world he'd wanted to save. Satan was weeping, al-Hallaj told his disciple, because everything goes to perdition, whereas Satan wants to bring everything back to life, but that quality belongs to God alone." [13, p. 280]

The recovery of this incident at the end of the novel and the referral to the story of *al-Hallaj* while listening to music by Dr. Jawad gives the music a religious Sufi dimension,

and hints to the disappearance of Walid Masoud as an inevitable thing, because everything goes to perdition from the standpoint of the Sufis and life belongs to God alone. This incident implied sad redolences to Dr. Jawad and Maryam al-Saffar as a result of the disappearance of Walid. Moreover, the use of the sound of the flute in this scene refers to the plaintive climate of the story, which describes death and extinction. The sad sound of the flute was appropriate for the event; it was employed to contribute to the explanation of the sad atmosphere in the novel.

al-Ghuraf al-Ukhra [15] (The Other Rooms)

The music is presented in this novel as it was presented in the previous novel “*In Search of Walid Masoud*” through a cassette recorder in a Mercedes driven by a girl. A schizophrenic man called Adel al-Teibi or Nimer Alwan was listening to a romantic piano nocturne by the Polish composer Frederic Chopin. While he was sitting in the Mercedes car with the girl and listening to this music, the moist Baghdad air revived his memory and retrieved the stored music in his memory and in particular Chopin’s nocturnes:

I slipped into a deep cavern in my mind where I do not see or hear anyone. In this cave, I started now to enjoy the cold wet air that hits my face and hear the music I had been playing frequently in recent days –the *Nocturnes* of Chopin — which was part of my internal defence against the daily disruption in my life. [15, p. 16]

The function of music here is to sustain the human survival in the struggle against the disturbances in life. It is an element of subsistence and an incentive to survive. The choice of the text of a romantic piece of music by the composer Fredric Chopin in a deserted island to his mistress George Sand in a rainy and noisy night refers to a romantic and historical reference. It sheds light on the lives of Chopin and his mistress rich with music, sex, rain, and illuminated candles on the one hand, and reveals on the other hand the thoughts of Adel al-Tibi haunted by music and sex towards the driver of the Mercedes who shares his passion for the music of Chopin.

I imagined the young Chopin leaving the bed of his mistress George Sand in the darkness of “Mallorca” with the strident and torrential rain coming down on the deserted island. He was fumbling his way in the old rooms of the house with a candle light to the piano, to launch into its melodies with all his power in order to free himself from his illness and pain, even for just another night. [15, p. 16].

The establishment of relationship between the text of *The Other Rooms* and the nocturnes of Chopin which refer to the deteriorating health, suffering and sickness of Chopin, highlights the unconsciousness of Adel Tibi, who lives in harsh alienation, prosecutions and the torture of the secret services. He had changed his name and personality in order to be able to live in a world strange to him. The scene of events in the mind of Adel Tibi is a place different from the physical place in which he lives.

Chopin’s nocturnes in this work, in addition to its artistic function in revealing the unconscious world of the characters, are used to overlook the alienation or isolation experienced by the characters in the place, like the *Nocturnes* that was referred to in order to free Chopin from his pain and illness. The driver of the Mercedes car owns dozens of cassettes of Western music implying that her wealth and social status are related to her love and knowledge of Western music.

Music in James Joyce's *Dubliners* [16]

The use of music in fiction and short stories in order to revive the memory of the characters — to show their reflux and reveal their feelings and thoughts, is clearly reflected in my view in the works of James Joyce. His works are characterised by using reference to opera songs, ballads, amazing piano pieces and famous organ pieces in particular. In his collection of short stories the *Dubliners* (1914), composed of fifteen short stories, highlights an abundant use of music.

In his short story *Eveline* [16, p. 36–41] James Joyce tells the story of a nineteen year-old girl living with her father who treated her brutally despite the death of her mother. However, she meets a young man working as a sailor called Frank who asked her to flee with him to his native home in Buenos Aires in Argentina. Eveline accepted to flee with Frank, however, one night before her departure with him, she listened to a street organ playing in the neighbouring street, which brought back the memory of her promise to her mother the night before her death to keep the family united. When she went with Frank to the station at North Wall, she decided not to sail with him and returned to her house despite the bitter life with her father and his cruelty towards her.

Down far in the avenue she could hear a street organ playing. She knew the air. Strange that it should come that very night to remind her of the promise of her mother, her promise to keep the home together as long as she could. She remembered the last night of her mothers' illness. [16, p. 39–40]

The music influenced the events in the story, especially its planned end. It made Eveline back down from her trip with Frank. Frank also loves music, he used to sing her the song “The Lass that Loves a Sailor” [16, p. 39]. He also took her to the theatre to attend the opera of *The Bohemian Girl*³ written by the Irish musician and singer Michael William Balfe (1808–1870). The following clip in the song: “I dreamt that I dwelt in marble halls” [16, p. 39], and the previous song are full of insinuation of her love to him, which means that music was an element which helped to reveal the personal feelings of Eveline toward Frank.

The use of lyrical text of operas linked to the characters is a phenomenon that is repeated in most of the works of Joyce. In the short story *Clay* [16, p. 99] the song of Michael Balfe which was mentioned in the story of *Eveline* is repeated in the words of Maria “I dreamt that I dwelt in marble halls”. This song resuscitated the memories of Joe who shed tears on hearing it, and yearned avidly for the beautiful past. [16, p. 106]

In the story of “*The Dead*” [16, p. 175] there is an intensity in the use of music. Gretta with her husband Gabriel who is a university professor, stopped in a dark section of the hall, after the New Year's concert to listen from another room to Bartell D'Arcy singing “*The Lass of Aughrim*” and in particular to the clip:

“O, the rain falls on my heavy locks, and the dew wets my skin, my babe lies cold”. [16, p. 218]

This song resuscitated the memory of Gretta and retrieved a love relationship that she lived in her youth with a boy named Micheal Furey who was always singing this song to her, but he died when he was seventeen years old. The text of the song which describes

³ It was presented for the first time in London in 1843.

the rain on the locks of the hair and the yearning of the beloved, has a similar evocation on Micheal Furey, as narrated in the story, when he came to where she lives in the house of her grandmother and stood behind the window under the rain just shortly before his death. The music and the words of the song made Gretta cry, something which infuriated her husband while they were at the hotel after the New Year's concert. She admitted that she was thinking about that song which reminded her of someone, a young man named Micheal Furey, whom she had dated in her youth:

What about the songs? Why does that make you cry? She raised her head from her arms and dried her eyes with the back of her hand like a child. A kinder note than he had intended went into his voice. Why, Gretta? He asked: "I am thinking about a person long ago who used to sing that song, "Le me like a soldier fall". [16, p. 218]

The "Lass of Aughrim" mentioned five times in the story of "The Dead" conveys hints which refer to the death of Micheal Furey as well as death of the love relationship with her husband Gabriel. When Gabriel heard the song with his wife, he became excited and was overcome with love for her, and recalled scenes and images of the happy moments with her. [16, p. 213] But when his wife cried after hearing the song and told him the story of her love for Micheal Furey, he became indifferent and half-hearted towards her and both resorted to spiritual alienation. It is important to note that this song did not resurrect the memory of Gretta during the concert, but after it when she went with her husband to the hotel. There, through the retrieval of the concert events, especially the stored song in her memory, she changed her reaction and emotions towards her husband.

The critic Alex Aronson (1912–1995) called the music recovered of by Gretta from her memory after the concert in the story of "The Dead" a distant music or remembered music. He believes that listening to distant music, even if it was restored in the memory, represent two forms of mental contradiction, the first is the complete capitulation to the old melody that narrate the story of beauty, youth, love and the nostalgia to this beautiful past; and the second is the sudden awakening on the brutal reality experienced by the person, and the inability to convert his sensations to an integrated piece of music. [8, p. 43] Aronson believes that vigilance and awakening of the characters in the works of Joyce occurs after the end of the music, which quenches memory and dream and the character remain in the non-musical reality.[8, p. 41] This is what happened to Gabriel and Gretta in "The Dead". Music made them remember the beauty, love, sweet past and the desire for sex. However, as the music ends, the cruel present was awakened and produced inside them aversion, indifference and spiritual alienation. For that reason, we notice that music in the Dubliners carried allegorical hints about the characters, contributed in shedding the light on their past and identity through recollections and resurrection of the memory.

References

1. Jabra I. Jabra. *The Ship*. Adnan Haydar and Roger Allen, trans. Colorado Springs, Three Continents Press, 1995.
2. Joyce James. *Ulysses*. New York, London, Garland Publishing, Inc., 1984.
3. Bowen Zack. *Music and Leopold Bloom*. Michigan University, Microfilms Inc., Ann Arbor, 1964.
4. Joyce James. *Ulysses*. New York, Random House Inc., 1961.
5. Webster Merriam. *Encyclopedia of Literature*. Springfield, Massachusetts, Springfield, 1995.
6. Ross Martin. *Music and James Joyce*. Norwood, Norwood Editions, 1978.
7. Jabra I. Jabra. *Šurākhfi Layl Ṭawīl [A Cry in a Long Night]*. Beirut, Dar al-Adaab, 1988. (In Arabic)

8. Aronson Alex. *Music and the Novel: a study in Twentieth Century Fiction*. Ottawa, New York, Rowman and Littlefield, 1980.
9. Jabra I. Jabra. *Araqwa-Qiṣaṣ Ukhra* [Sweat and other Stories]. Beirut, Dar al-Adaab, 1989. (In Arabic)
10. Joyce James. *A Portrait of the Artist as a Young Man*. Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1968.
11. Holy Bible. *The Old and New Testaments*. London, The British and Foreign Bible Society, 1972.
12. Jabra I. Jabra. *Hunters in a Narrow Street*. London, Heinemann, 1960.
13. Jabra I. Jabra. *In Search of Walid Masoud*. Translated from the Arabic by Roger Allen and Adnan Haydar. Syracuse, N. Y, Syracuse University Press, 2000.
14. 'Ani Shuja'. *Al-Bina' al-Fanni fi al-Riwayah al-Arabiyah fi al-Iraq* [The Structure of the Arab Novel in Iraq]. Baghdad, Dar al-Kutubwa al-Watha'iq, 1994. (In Arabic)
15. Jabra I. Jabra. *Al-Ghuraf al-Ukhra* [The Other Rooms]. Beirut, Al-Mu'asasah al-Arabyahlil-Dirasatwa an-Nasher, 1986. (In Arabic)
16. Joyce James. *Dubliners*. New York, The Viking Press. 1969.

Для цитирования: Самир Хадж. Музыка в произведениях Джабры Ибрахима Джабры и влияние на него творчества Джеймса Джойса // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 3. С. 86–100. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.307

For citation: Samir Hajj. The Music in the Works of Jabra Ibrahim Jabra and the Influence of James Joyce's Writings. *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 3, pp. 86–100. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.307

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2016 г.

Контактная информация

Samir Hajj — PhD; samirfus@gmail.com

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

УДК 398

О. Ю. Завьялова

СИСТЕМА И ПОНЯТИЕ ДЖАМУ У МАНДЕН (ГВИНЕЯ) ПО УСТНЫМ ИСТОЧНИКАМ

Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Статья посвящена одному из наиболее интересных вопросов в африканистике — системе клановых имен джаму. Задача статьи — описание самой системы джаму и ее происхождения исходя из того, как ее понимают сами носители — представители народов манден. Исследования основывались как на фольклорных источниках, так и на материалах экспедиций в Гвинею 1999 и 2014 гг. В статье представлены собранные во время экспедиций сведения о джаму Гвинеи (область Сигири): их брачные запреты и предпочтения, имена и легенды о предках-основателях джаму, тотемы, а также их сенанку (семьи, с которыми представители данного джаму находятся в «шуточном родстве»). Система джаму, как и деление на касты, появилась для организации взаимоотношений народов манден, а также присоединившихся к ним семей сусу, сонинке и фульбе в империи Мали. Именно манден занимают в иерархии более высокие позиции согласно их вкладу в победу и становление империи Мали. Сами имена джаму воспринимаются как хвалебные имена, и основная их история происхождения зафиксирована в эпосе о Сундьяте. Библиогр. 17 назв.

Ключевые слова: Джаму, устная традиция, народы манден.

THE SYSTEM AND CONCEPT OF DYAMU FROM MANDING (GUINEA), BASED ON ORAL SOURCES

O. Y. Zavyalova

Saint Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

This article is devoted to one of the most interesting problem in African studies — the system of dyamu, clan names. The purpose of this article is a description of the system and its origin, dyamu based on how it is understood by the carriers themselves — representatives of the peoples of the Manding. The researches were based both on folklore sources, and on materials of expeditions to Guinea 1999 and 2014. The article presents the collected information about dyamu of Guinea (Sigui district), their marriage prohibitions and preferences, names and legends of dyamu clans ancestors-founders, totems, as well as their senanku (families with whom the representatives of the dyamu clan is in 'the joking relationship'). The dyamu system of castes division has appeared for the organization of relationships of the maden people, as well as joined to them Susu, Soninke and Fulani families in the Mali Empire. The Manden families occupied the higher positions in the hierarchy in according to their contribution to the victory and the establishment of the Empire of Mali. Dyamu names themselves are perceived as laudatory names and their main origin stories are recorded in the epic of Sundyate. Refs. 17.

Keywords: Dyamu, oral tradition, peoples of the Manding.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

У народов манден довольно сложная социальная система. Одна из наиболее значимых ее частей — так называемые клановые имена джаму. Система джаму¹ народов манден, про которую написано большое количество работ², все еще до конца не ясна. Задача статьи — попытаться ее описать исходя из того, как ее понимают сами носители — представители народов манден³.

Джаму — это не только родовая система, так как, когда люди действительно хотят рассказать о своих предках или о своем происхождении, они оперируют понятиями «потомки такого-то», и, как правило, это не пересекается с происхождением самого джаму. В Гвинее, например, часто в деревне или даже области доминирует одно джаму, например, в районе Ньягассоля области Манден (округ Сигири, Северная Гвинея) в основном проживают Кейта. Не все они воспринимают друг друга как родственников. Таким образом, для понимания родственных связей джаму не является главным, однако эта система — основа социальной организации.

Сегодня знаниями о системе джаму, так же как и о пересекающемся с ней институте сенанкуя⁴, обладают в полной мере гриоты (традиционные сказители, хранители эпических сказаний и генеалогий) и представители семей вождей, т. е. те, кто реально ею оперирует. В Гвинее, а далее речь пойдет именно о системе джаму манинка Гвиней (так как в Мали у бамана используются другие джаму, которые при этом эквивалентны гвинейским), более 30 основных джаму. У каждого джаму есть свой предок-основатель, который первым получил это имя, свои сенанку-джаму, состоящие с данным джаму в «шуточном родстве», животное или растение тотем, джаму, с которыми существует запрет на брак, и джаму, с которыми предпочтительно вступать в брак.

Во время экспедиции 2014 г. в Гвинею мы говорили с наиболее известными гриотами Дьябате (Jabate) в округе Сигири и в самом Сигири, а также с гриотами Куяте (Kuuate⁵) в деревне Ньягоссаля и Сигири (ведущие гриоты данной семьи в Манден), одновременно мы общались и с носителями самих джаму, а также с семьями Кейта (Keita) из Ньягассоля, Баланинборо, вождей манден. Часть информации была получена в 1999 г. в ходе первой экспедиции и была полностью подтверждена сейчас.

Судя по опросам, которые мы провели в различных городах Гвиней, молодежь уже не сведуща в этой системе, в лучшем случае молодые люди могут назвать своих сенанку (джаму, с которыми они находятся в так называемом «шуточном родстве») и иногда семьи брачного запрета, но ни предков, ни тотем они не знают. Сегодня отмирание традиций ускорило в связи с явной исламизацией региона, системы взаимоотношений меняются и рушатся, уступая место новым схемам. В скором времени изменится вся сложная система взаимоотношений в Западной Африке,

¹ Джаму, можно сказать, клановые имена. Сегодня это фамилии жителей Западного Судана, количество их ограничено. По джаму раньше можно было определить основной род занятий и место происхождения. В настоящее время эта система в значительной степени размыта.

² История изучения системы джаму достаточно хорошо описана в статье Е. А. Богачева, А. А. Горшенева и А. А. Маслова [1], а наиболее полным списком джаму (370) можно считать словарь джаму на сайте корпуса языка бамана, основанный на данных, полученных В. Ф. Выдриным [2].

³ Исследование проходило в ходе экспедиции в феврале-марте 2014 г. в Гвинее, в основном в районе Северной Гвиней (Сигири, Ньягоссаля).

⁴ Система так называемого «шуточного родства», отражающаяся в шутливых, дружеских взаимоотношениях определенных групп.

⁵ Kuuate — главенствующая семья гриотов у народов манден со времен империи Мали.

как и другие ее институты. Но поскольку очевидно, что бесполезных институтов не бывает, как и бесполезных традиций, пока еще возможно, имеет смысл изучить то, что работает.

По рассказам гриотов, сама система джаму появилась во время основания империи Мали как предмет договора представителей основных родов, воевавших вместе с легендарным основателем империи Сундьятой. Надо отметить, что все основные решения, принимаемые у народов манден, являлись предметом договоренности представителей основных родов. И сегодня мы можем увидеть место сборов 33 представителей основных родов Ке-бен-со-коро (Ke-ben-so-koro) — «место встречи мужчин под бобовым деревом (изоберлинии)», которое находится между деревнями Крикура и Баланинборо, округ Сигири, Северная Гвинея. Там можно увидеть 34 камня: 33 — для старейшин основных родов⁶ (это потомки сыновей Сундьяты, представители всех джаму, и три вождя деревень Ньягассоля, Баланинборо и Баландугу) и один камень, на котором сидел Сундьята, легендарный основатель империи Мали. Можно предположить, что описываемое место встречи аналогично (или является фольклорным эквивалентом) Kurukan Fuga, где, согласно традиции, была принята хартия манден, о которой речь пойдет ниже.

Количество джаму, принятых у манинка, меньше, нежели основных родов. В частности, для Кейта деление на рода по происхождению является основным, как полагаю, и для остальных мансаре (потомков Сундьяты, четыре правящие джаму).

Все представители джаму знают, кто их прародитель или основатель данного джаму. Для четырех джаму именно Сундьята является основоположником, все они mansare (правлящий род): это Keita, наиболее близки им Konate (их даже считают одним и тем же) — старшие, Kulibali и Danwo — младшие. У Кейта основателем джаму называют Sunjata и Lawali Simbon, у Konate — Sonjata и Kabala Simbon (Simbon — титул великого охотника), у Danwo — Sunjata и Kanin Simbon, у Kulibali — Sunjata, Kaninrɔɔn Simbon и Biton Kulibali. Согласно преданиям, все произошли от Билали (Билали Бунама, сподвижник Мухаммеда [4, с. 129], у которого был сын Mamadu Kanu, который, в свою очередь, имел трех сыновей: Kanu Simbon, Kanu Nyogon Simbon, Lawali Simbon (из Крикорони).

Джаму, по представлениям манден, изначально хвалебное имя, им всегда гордятся. Необходимо отметить, что у каждого джаму есть своя хвалебная мелодия fasa, ее знают все представители рода. Она исполняется гриотами для того, чтобы почтить представителей данного джаму. Практически все джаму имеют объяснения появления своего имени — легенду о происхождении (народная этимология). Именно поэтому эпос о Сундьяте является историей для многих джаму — именно в нем берут начало легенды о том, как первый представитель данного джаму получил свое хвалебное имя. Сами манинка говорят о некоем договоре о разделении по джаму и взаимоотношениях между ними.

Объяснение появления института джаму у гвинейцев следующее⁷.

После победы Сундьяты над Сумаоро и империей Сусу (XIII в.) все предки основных родов манден встретились в Манден (в Курукан Фуган) под предводительством Сундьяты, там были Фа Коли, Сиби Куруля Каманджан (предок Камара),

⁶ Гриот Фадиги Сисоко в своем эпосе о Сундьяте говорит также, что есть 33 благородных клана (tuntan mɔɔ) [3].

⁷ Информация получена от гриотов Джабате и Куяте и подтверждена опросами.

Даман Джавара и другие. *Sunjata bɔra ka sɔrɔ jami jini* 'Сундьята вышел и стал искать (придумывать) джаму'.

В Курукан Фуган была принята так называемая «хартия». Скорее не хартия, а договор, определяющий порядок и организацию социума в новой империи Мали. Понятие договора является базовым в отношениях у манден. Это соотносится с поддержанием баланса, основной нормой поведения с чужими и в своем социуме. Например, все основатели деревень, приходя на место поселения, заключали договор с джина — духом-хозяином земли.

Хартия была принята после победы Сундьяты во время собрания основных вождей и военачальников манден. Как и вся история империи Мали, она принадлежит к устной традиции и хранится и передается гриотами, поэтому, разумеется, с исторической точки зрения степень ее достоверности аналогична любому эпическому повествованию.

В самой хартии говорится о социальном членении общества на «воинов», «ремесленников» и «рабов». Но гриоты и вожди говорят, что и деление на джаму появилось в результате данного договора. Одновременно это и результат Mande Kalikan — клятвы охотников, также касающейся правил взаимодействия в социуме манден [5]. Надо отметить, что джаму называют иногда кастами, так как за каждым джаму закреплена профессия или род деятельности. Есть джаму, относящиеся к «свободным, благородным» *hɔrɔn*, сейчас слово *hɔrɔn* не употребляют в этом смысле (своего рода политкорректность)⁸, а называют их только *tontigi* — «хозяевами колчанов», так как основное их занятие — земледелие и война, профессиональные же касты кузнецов, гриотов, фина, а также кожевников называют *nyamakala*. Сами манден объясняют появление кланового профессионального деления тем, что основные ремесла требуют долгого обучения, а также владения определенными «секретами», которые, как правило, были получены основателями родов от духов. Согласно традиции, только к 40 годам человек полностью овладевает секретами своего ремесла.

В 1236 г. «на следующий день после сражения под Кирина, когда Сундьята (*Sunjata Keita*) одержал победу над Сумаоро Канте (*Sumaoro Kante*), была принята хартия в Курукан Фуга под предводительством Камадьяна Камара (*Kamajan Kamara*), правителя Сиби. Принимали ее представители из 12 провинций новой империи; обсуждение длилось 12 дней под предводительством Самади Бобо (*Samadi Bobo*), правителя Бобо» [6].

В частности было объявлено разделение общества на 16 родов *ton tigiw*, или «обладатели колчана» (благородные — *hɔrɔn*, воины), четыре рода *Mansa da* или княжеские рода *mansare* (правители), пять родов *Mori kanda* — марабуты, четыре профессиональных клана *Nyamakala* — ремесленников (в данном случае это уже

⁸ Примечательно изменение отношения к некоторым словам и понятиям: происходит не только отказ от слова *hɔrɔn* 'свободный', но и идет отрицание деления на рабов *jɔnw* и *hɔrɔnw*. Невзирая на то что рабство у манден имеет мало общего с рабством в общепринятом значении и входит в традиционную социальную структуру, манинка отказываются от использования этих слов, ориентируясь, скорее, на европейское отношение к ним. Я была свидетелем интересного поведения старейшины семьи Таравеле в Ньягассала, который 15 лет назад очень гордился тем, что его семья относилась к рабам и только ее члены могли быть принесены в жертву духу-покровителю деревни, до того как человеческие жертвы были заменены на жертвоприношение быка или коровы. Его отец рассказывал в беседе со мной (и он сам подтверждал), что дух-покровитель деревни Ньягассоля сказал, что только представитель семьи Таравеле может зайти в его жилище. Таким образом, благосостояние всей деревни зависело от семьи Таравеле. В 2014 г. он уже заявлял, что они не рабы (по клановой принадлежности), рабами никогда не были, а рабства у них нет уже сотни лет!

не рода, так как семей, например гриотов, несколько). Профессиональные касты — это кузнецы, гриоты, кожевенники и фина⁹. Что касается марабутов, то они должны были появиться позже, известно, что четыре их рода пришли в Манден из Вагаду.

Если вспомнить количество мест в Ке-бен-со-коро, то там 30 мест для глав родов, три места для глав деревень и одно место для Сундьяты (правителя Манден).

Гриот Фадиги Сисоко в своем эпосе о Сундьяте говорит всего о 33 кланах *tuntan mɔgɔ*: 16 *tuntan-jɔn* — кланов воинов, четыре клана хранителей секретов — *jabi-fin-jɔn*, пять родов потомков Мамури, пять кланов марабутов *mɔri* (один клан патриархов и четыре пришли позже) и один клан — *mɔgɔfin- mɔgɔ* (внекастовые) [3, с. 112]. Всего он говорит о 90 кланах (родах). В *Sunjata Fasa* (хвалебной песне Сундьяте) гриоты пели, что в большом собрании *kalaben*, где Сундьята со своими соратниками обсуждали создание социальной системы Мали, принимали участие: «*Ton-ta-jon tan ni woro, Jalifen ce seegi, Mori kanda loolu Ani mogo-fe-mogo konondo*» «16 кланов благородных, 8 кланов гриотов (ремесленников), 5 марабутов и 9 кланов иных (другие этнические группы, принимавшие участие в создании Мали)» [7, 31].

Гриот Ва Камиссоко в своем повествовании об истории Мали говорит о том, что все 33 рода были воинами: “*Tuma min na n’a ye Nyani Mamuru lasigi yen Manden yan o lon, nwana min be Manden yan, o ye siya bi saba ani saba le ye, o kelen kelen be y’a ta mako nye Manden*” — «Когда Ниани Мамуру обосновался в Манден — 33 рода “рыцарей, воинов” было в Манден, все они служили Манден» [8, с. 82].

Вот какие пояснения к тексту хартии давал в 1998 г. Сириман Куяте, ведущий гриот семьи Куяте из Ньягассоля. Свободных (*hɔrɔn*) всего 29 кланов: 1) 16 семей *tontigiw* (воинов: *Traore, Conde, Camara, Kourouma, Kamissoko, Magassouba, Diawara, Sako, Fofana, Koita, Dansouba, Diaby, Diallo, Diakite, Sidibe et Sangare*¹⁰; 2) *Mansare* (правлящие кланы) — это *Koulibaly, Douno, или Soumano, или Danhon или Somono, Konate и Keita*. Но вожди империи — это *Keita*; 3) *Mori* (марабуты) — *Cisse, Berete, Toure, Diane и Sylla, или Koma*; 4) *Jeli* (гриоты) — *Kouyate et les Diabate* (сегодня — *Keita, Conde, Kante, Kourouma, Koita, Toure, Diawara* и т. д.); 5) *Fina* или *Finè* — только *Kamara*; 6) *Numu* (кузнецы) — *Kante, Camara, Kourouma*.

При этом кузнецы делятся на *Numu fin* (работают с железом, изготавливают все, женщины этого клана — горшечницы), *Siaki* (работают с драгоценными металлами, изготавливают украшения), *Kule* (работают по дереву, в частности изготавливая деревянные скульптуры, маски). *Garanke* — кожевенники, некоторые из них специально изготавливали конскую амуницию — это *sake*. В основном это были представители джаму *Sylla*. Все ньямакала не могли быть рабами, их опасались и обязаны были давать им средства к существованию и подарки [10; 11, с. 120].

Возрастные группы были организацией более высокого порядка, здесь правила действовали независимо от клановой принадлежности. Выше всех стояла структура *Kangbè* — представители старших классов, принимающие решения.

⁹ *Numu* — кузнецы, *jeli* — гриоты, *garanke* — кожевенники, *fin* — фина, особая каста, выполняет функции ораторов и ведущих мероприятий, часто в паре с гриотами, считают себя теми «чьи слова нравятся Богу», но ранее считались более низкой кастой. Фина — единственная каста, являющаяся брачным табу для всех кроме себя самих, то есть фина вступают в браки только с фина. У фина есть только одно джаму — *Камаара*. Сейчас в большинстве мест запрет на браки с ними уже снят, как не работают и иные брачные табу.

¹⁰ В разных версиях хартии список кланов воинов может варьироваться, см., например, вариант хартии с гвинейского сайта, версия гриота Карамоо Адама Джабате [9].

Что касается появления и деления на определенные кланы, то хартия закрепила деление по профессиональному признаку за определенными джаму, следовательно, это произошло уже после победы Сундьяты. Когда речь заходит о джаму, то называют всегда воинов или свободных (семьи манден, фульбе и сонинке), мансаре (только манден — потомки Сундьяты), марабутов (сонинке), и кастовых ньямакала (манден — только гриоты; кузнецы — по происхождению сусу, так как произошли от правителя империи Сусу, фина — Камара сонинке). Интересно, что при опросе всегда оговаривается, что определенные джаму принадлежат фульбе, у остальных этническая принадлежность не маркируется. Более того, в разговоре гриот не относит фульбе ни к воинам, ни к кастовым, хотя фульбе, по определению Сиримана Куяте, принадлежат именно к воинам. Соответственно, сами народы манден оказались «свободными», или воинами, и немногочисленные из них — гриотами, кастой наиболее тесно связанной именно со «свободными», а точнее с мансаре¹¹. Все остальные семьи из других народов заняли иные ниши в системе и стали профессиональными кастами или воинами. Сонинке из многочисленного клана Камара, которым принадлежала земля Манден, распределились и среди благородных, и среди кастовых (фина), также именно сонинке оказались марабутами. Присоединившиеся ранее скотоводы фульбе также заняли свое место. Надо отметить, что чаще всего на бамана или манинка в разговоре о јаму употребляется слово *siya* ‘народ’. Хотя марабуты заняли вполне профессиональную нишу, статус их значительно выше ньямакала и они относятся к благородным (но не к воинам).

Таким образом, можно выстроить следующую таблицу:

Социальная и профессиональная принадлежность		Этническая принадлежность
свободные hɔɣɛn ¹²	mansare (вожди)	манден (манинка)
	tontigiw (воины)	манден, сонинке, фульбе
	mori (марабуты)	сонинке
кастовые nyamakala	jeli (гриоты)	манден (манинка)
	numu (кузнецы)	сусу?
	garanke (кожевники)	
	fiɲa	сонинке
рабы jɔn	mine jɔn (захваченные на войне) и san jɔn (купленные)	манден, фульбе, сонинке (все, кроме nyamakala)
	woloso (рожденные в доме)	

С системой джаму связан и институт сенанкуя (*senankuya*)¹³, который вводит дополнительные связи между народами или родами. В хартии институт сенанкуя оговаривается отдельно, он появился предположительно еще в эпоху империи Га-

¹¹ Отметим, что в хартии отдельно оговариваются позиция Кейта как главы Мали и позиция Куяте как главы всех гриотов со специальными функциями, иные джаму не упоминаются.

¹² Ранее *nyamakala* не входили в понятие *hɔɣɛn*, как и рабы, которые не относились к делению на касты. Позже *hɔɣɛn* стала антонимом *jɔn* ‘раб’. Сейчас «свободные» все, слово поменяло значение, и теперь для каст воинов и земледельцев употребляют только *tontigi* — «воин, хозяин колчана», рабов в принципе не стало.

¹³ Более подробно о системе сенанкуя — «шуточного родства» можно прочитать в статье Р.Джонс «Ты ешь бобы!» [12].

ны, однако официально закреплён именно в хартии как определённые отношения «шуточного родства» между соответственными джаму и определёнными группами¹⁴.

Так или иначе именно эпос о Сундьяте является источником, повествующим о возникновении основных джаму. И сейчас он интересен не только с фольклористической точки зрения, но и с этнологической и этнопсихологической.

Надо иметь в виду, что манден — общество высоко коллективистское, следовательно, с большим делением по группам. Каждый член общества манден принадлежит к нескольким важным для него группам. Не только сенанку имеют право шутить друг над другом, такие же взаимоотношения есть внутри одного возрастного класса (те, кто вместе прошёл обрезание, разница в возрасте 3–4 года), а также и между кросскузенами (kanima) или младшими родственниками по браку. Основные группы, к которым принадлежат члены общества манден, — это именно jami и seɖe — возрастные классы, далее идут профессиональные сообщества (часть из них совпадает с джаму), но есть также сообщества охотников и фетишеров (donsow и somaw), а также тайные союзы типа Koma или Konde.

Каждый человек связан с множеством групп в сложной системе взаимоотношений. Союз охотников — с системой правления: все вожди были также и охотниками. Охотники являются очень значимой группой, которая не только обеспечивает жителей мясом, но и следит за балансом и экологией своего региона и даже за соблюдением определённых социальных норм и правил. Система деления на кланы, джаму, как и системы возрастных классов и внутривидовых взаимоотношений, — все эти институты оговариваются в хартии. Каждый человек является определённой точкой в объёмной системе координат. Даже сегодня не сразу можно понять, кто станет старостой-вождем деревни по очереди. Выбирается не просто представитель семьи Кейта, но старший из возрастного класса «отцов», при этом данный представитель по биологическому возрасту может быть значительно младше «сыновей».

У каждой группы есть свои секреты и фетиши. Собственно, у каждого джаму есть свои секреты, касающиеся их основной деятельности, и семейные фетиши. Так, для кузнецов это секрет изготовления железа, а для правящего рода Кейта — секреты власти и управления, связанные с определёнными фетишами, которые хранятся у старшего в роду и позволяют правильно руководить людьми. Также у каждого джаму есть свои духи-покровители и место поклонения¹⁵. В Ньягассоля, например, были духи-покровители самой деревни, охотников, рода Кейта и рода Канте (это только те, про которые нам точно было известно и легенды о которых были записаны).

Сегодня появилась группа более высокого порядка, значимая для манден, — религиозная общность — ислам, группа, объединяющая всю систему. Одновременно с этим остальные группы сегодня теряют свою силу и значимость, система координат упрощается. В принципе и система джаму сегодня меняет свое значение,

¹⁴ Sanankunya (шуточное родство), Mamarenya (между дедами, бабушками и внуками), Nimogoya (между мужем и младшими родственниками по браку и женой и младшими родственниками по браку), Filanya (между представителями одного возрастного класса) [9; устные источники].

¹⁵ Сейчас все, что связано с духами, забывается вследствие наступления ислама, в деревне стараются не говорить об этом, считая неприличным.

становясь ближе просто к фамилиям. Ее функция, определяющая порядок взаимоотношений, родственных и профессиональных связей, уже практически утеряна. В городах молодежь не знает свой *тана* — животное-тотем, которое запрещено убивать и употреблять в пищу, своего предка, от которого пошло джаму, и даже брачные запреты и предпочтения. Удивительным образом наиболее живучей оказалась норма сенанкуя, хотя смысл ее уже тоже утерян — теперь все считают это просто шутками. Собственно потеря значимости и позволяет системе сенанкуя выживать (как и сказкам) в новой системе взаимоотношений. Сенанкуя связана и с джаму, и с *tanamɔ́ɔya* (*pacte du sang*), или запретом на брак.

Система джаму — это система построения империи Мали, поэтому в нее входили значимые семьи сонинке, сусу и фульбе, взаимодействующие с манден и проживающие на их территории. Гриот Сиссоко, например, говорит о 12 кланах сонинке (*maraka*) родом из Вагаду и о фульбе также из Вагаду¹⁶ [3, с. 109]. Можно предположить, что одна из функций эпических сказаний о Сундьяте — объяснение истории происхождения родов. Сенанкуя, в свою очередь, сглаживала оппозиции между правящими родами и остальными, а также между определенными кастами. Поэтому в Манден говорят, что поскольку в данной области правят везде Кейта — они сенанку всем остальным.

Остается вопрос с семьей Камара, наверное, наиболее интересной с точки зрения социальных ролей и истории. Камара есть и «свободные» (иногда их причисляют к правителям), и кастовые, а главное — только они могут быть *фина*, которые могут вступать в браки только между собой, для остальных брак с ними под запретом. При этом гриоты Куяте и Дьябате говорили, что все земли манден изначально принадлежали именно Камара, посему они столь многочисленны, и все они были просто Камара (*Kamara gansan*), без деления на профессиональные кланы. Их не завоевывали и не сгоняли с земель, остальные просто поселились рядом, после того как заключили определенный договор с Камара (подчеркивалось в устных рассказах и беседах)¹⁷. Основоположником рода Камара был *Niani Mansa Kara Kamara*¹⁸. Гвинейский историк Тамсир Ниани писал, что в Курукан Фуган Сундьята разделил мир, он сохранил для своего народа благословленную страну Кита, но Камара остались хозяевами земли [14]. Однако есть и другие трактовки истории Камара. В частности, Камара Лей писал, что Камара не соглашался склониться перед Сундьятой и был убит отравленной стрелой Фа Коли [15].

Далее мы представляем таблицу, основанную на опросах в Ньягассоля и Сигири. В таблице отражены сами джаму, их статус, сенанку отдельно по записям, сделанным в Ньягассоля, и по записям гриотов из Сигири, запреты на брак *furutana* (джаму, с которыми нельзя вступать в брачные союзы), тотем *sogotana* (животное, которое запрещено в пищу), предок-основатель джаму. Незаполненные графы означают, что, поскольку в данном регионе этих семей нет или почти нет, гриоты о них слышали, но не знают достаточно информации.

¹⁶ Sise, Jane, Berete, Sakɔ́ и фульбе Jawara, Nyare, Tunkara. Предок Jawara — Damangele, предок Nyare — Nyenenba Nyare, предок Tunkara — Farin Burama из Мема, который присоединился к Сундьяте.

¹⁷ В варианте хартии Карамоо Джабате говорилось, что земля Манден принадлежит Камара, а власть на ней — Кейта (ст. 38) [9].

¹⁸ Niani Massa Kara был правителем Ниани и основоположником рода Камара [13, с. 65], его потомок Sibi Nwanan Faran Kamara стал сподвижником, союзником и военачальником Сундьяты.

Как правило, есть джаму, которые воспринимаются как одно и то же, например Сумаоро и Канте¹⁹ (иногда гриоты говорят, что имя Сумаоро — хвалебное для Канте) или Таравеле и Джабате. У всех подобных джаму будут совпадать бóльшая часть сенанку и запреты, так как они имеют одного предка. Есть группы имен, которые также имеют практически одинаковые сенанку и запреты и также являются «одним и тем же», т. е. имеют одинакового предка — это все мансаре (четыре правящих рода). Объединяются и марабуты *mande mori*, имеющие общее происхождение: *Verete, Jane, Sise, Ture, Silla* — все они сонинке из Вагаду. Так, при опросе гриоты, например, называли все запреты и сенанку Кейта, а для остальных представителей мансаре запреты не назывались, так как совпадали, только дополнялись сенанку, поскольку они могли варьироваться от районов доминирования данного джаму, а также иногда упоминались в доказательство их первостепенности (например, «все мансаре Кулибали» — означало, что среди всех мансаре именно Кулибали, по мнению гриотов, были основными сенанку для данного джаму среди мансаре).

Таким образом, мы можем подвести некоторые итоги: система джаму, как и деление на касты, появилась для организации взаимоотношений народов манден и присоединившихся к ним семьей сусу, сонинке и фульбе в империи Мали (хотя некоторые имена джаму существовали и ранее). Соответственно, именно манден занимают в иерархии более высокие позиции согласно их вкладу в победу и становление империи Мали. Сами имена джаму воспринимаются как хвалебные, и основная история их происхождения зафиксирована в эпосе о Сундьяте. Часто и истоки сенанкуя можно найти там же, как, например взаимоотношения Джабате, Таравеле и Конате (история того, как два брата-охотника привели в Манден будущую мать Сундьяты).

Когда мы проводили опрос среди молодежи о том, какие качества присущи представителям того или иного джаму²⁰, в основном все называли профессиональные качества. Это говорит о том, что и сегодня джаму ассоциируются в первую очередь с профессиями. Не были выявлены никакие стереотипы по отношению к различным джаму, нет и пренебрежительного отношения «благородных» джаму к «кастовым». При этом, когда мы просили назвать известные джаму манинка и написать по три характеризующих их слова, абсолютное большинство назвало Кейта и Куяте, остальные джаму были представлены мало. Так, например, характеризовались представители этих двух кланов: «Keita — могущественный, авторитетный, вождь, воин, вождь манден, добрый, любезный, честный/верный, принимающий решения и распределяющий доходы и расходы²¹. Куяте — много говорит, энергичный, любезный, хозяин слова, образованный, историки, умеющий получать прибыль, “кладезь” речей, умный, мирный, объединяющий людей».

¹⁹ Согласно эпосу, правителем государства Сусу, которого победил Сундьята, звали Сумаоро Канте. Таким образом, и оба его имени (или имя и джаму) стали джаму в империи Мали. Поскольку сам он был кузнецом и колдуном, все его потомки и представители этих джаму — кузнецы, которые, как правило, в народе считаются колдунами, в частности именно они проводят обряд обрезания.

²⁰ Данный опрос был предложен студентам манинка II–III курсов Политехнического университета города Канкана в 2014 г. Надо отметить, что, когда мы попросили остаться только манинка отвечать на анкету по джаму, осталось также и много фульбе, интегрированных в систему джаму манден.

²¹ Негативные качества упоминались очень редко при характеристике представителей всех джаму. У манинка не принято отзываться о людях плохо.

Система сенанку, призванная снять напряженность в социальном взаимодействии различных каст или джаму и в других группах, подразумевающих неравенство, так же как и джаму, окончательно оформилась после принятия хартии. Объяснения происхождения джаму и взаимоотношений сенанку между джаму в большинстве своем относятся к эпосу о Сундьяте, истории победы народов манден [16; 17; 3; 7].

Таблица джаму

Jamu / Джаму	Senanku / Сенанку		Furutana / Запрет на брак	Sogotana / Табу	Benbaake / Предок джаму
	Niagassola (и деревни округа)	Sigiri			
Berete = Jane, Sise, Ture, Silla сонинке mande mori ²² mori	mansare бее (все мансаре), Keita, Kulibali, Konate, Kuyate	Kuyate	mansare бее, Dumbiya= Kuruma= Fakoli	tudu (sa) змея африканская гадюка (gɔn, kudu, sula)	Maganjan
Dauno(Dante, Danko Dumano) mansare hɔrɔn ²³	см. Keita	см. Keita			Sunjata Kani Simbon "Dan ko!" (очень сильный, безгранично)
Donsoko hɔrɔn	Kulubali, Kamisɔgɔ	mansare бее, Kuyate, Kamissoko	Kuyate		
Dumbiya hɔrɔn numu, jeli (сейчас)	Kuyate	Kamara, Magassuba, Kuyate	Kuyate, Jawara	solɪ (типа пантеры) kodo варан	Fa Koli Как и Фа Коли, отличаются огромной силой (kumba 'большой')
Jabate = Tarawele, jeli	Keita, Konde, Kante	Konde, mansare, Tarawele, Kante		foloko/solɪ ястреб, пантера	Dan mansa Wulanba ²⁴
Jabi (Jabo) Mori (нет в Манден)			Kante	wolo куропатка jɛfurufurulen (птица)	

²² У всех Mande mori одинаковые сенанку и табу.

²³ Hɔrɔn — здесь это tontigi.

²⁴ Легенда о происхождении джаму Джабате и Таравеле связана, как и многие другие, с эпосом о Сундьяте. Это эпизод о двух братьях-охотниках, которые освободили страну До от гигантского буйвола, пожиравшего посевы. Два брата-охотника — Dan mansa Wulanin (младший) и Dan mansa Wulanba (старший) — должны были сразиться с буйволом. Когда старший его увидел, то испугался и залез на дерево, а оттуда стал хвалить храбрость младшего брата, который и один может справиться с буйволом, поскольку могуч и храбр. И так он красиво говорил и хвалил, что брат сказал ему: "Ni i kera Jeli i jenbaga tun te sɔɔ" — «Если ты стал гриотом, никто с тобой не сравнится» (также объясняют происхождение имени: «Нет человека, который мог бы тебе отказать»). Отсюда появилось джаму Jabate. А поскольку младший брат победил буйвола, придя на помощь на зов народа До: "I tara wele" — «Ты пришел на зов», он получил джаму Tarawele. Продолжение легенды сделало Конате сенанку для потомков обоих братьев и брачным табу.

Jalo ²⁵ фульбе	mansare, Keita	mansare	Kante	wolo	
Jakite фульбе	mansare, Keita	mansare	Kante		
Jane Sámekà (Sameka) mori	Keita, Sila, Jawara, Kulibali, Fofana	Keita(mansare бее), Sila, Jawara, Fofana	Kuyate, Kante, <u>Kamara fina</u> ²⁶	mbakun бык	Surakata Makareme из сонинке makaremmе ‘ребенок из Мекки’
Jawara jeli hǎrǎn, numu, mori (сейчас) сонинке	Traore, Bagayogo, Jabate	Jabate, Kuyate	Konde	Bagakun трехцветная коза kumankǎnǎ kamankǎnǎ птица?	получили имя от предка Куйате во время войны с Сумаоро
Fofana hǎrǎn mori	Kamara hǎrǎn	Jane, Kamara, Jakite, фульбе	jeli	kana (kudu) варан	
Kaba mori (jeli женщины) в Kankan, сонинке из Мали, м.б. гриотами, но не женщины	Kamara fina, Kuyate jeli, Keita, Kante, Jabate jeli	все hǎrǎn			
Kamara hǎrǎn	Kamara fina, Kuyate jeli, Kante	Dumbiya, Konate	jeli	foloko/ soli suluko пантера	Kamanjan Kamara (воевал вместе с Сундьятой) “Ka a mara” — «хранить»
Kamara numu	Kamara fina, Kuyate jeli, Keita, Dumbiya, Fofana				
Kamara fina	Kamara fina, Kamara hǎrǎn, Dembaya, Fofana		женятся только на Kamara fina	foloko/ soli suluko пантера	
Kamisogo hǎrǎn numu, jeli, jon (сейчас)	Kulubali, Kamara		Kulubali (основные), jeli	kana варан	Surusiriman (Suru Suleimankan) — donso ani soma (охотник, фетишер). Этимология: “Ве mǎgǎ siyaman sǎgǎ” — «заколлот многих людей» ²⁷ Seliyǎgǎ jine Suleiman (место поклонения духа Сулеймана) умеют сращивать кости

²⁵ Karamogo Куйате говорил, что есть четыре рода фульбе в Манден: Jalo, Jakite, Sidibe, Sankare. У них общий tana — wolo (куропатка), и они родом из Фута (происхождение от Futa Malalu).

²⁶ Kamara fina являются брачным запретом для всех, кроме себя самих. Единственная эндогамная каста.

²⁷ Будучи колдуном на войне, одной стрелой пронзил сразу большое количество воинов.

Kante = Sumaworo numu, hɔrɔn	mansare bee) Keita Kulibali, Konatɛ, Kamara fina	Keita		kaana варан le свинья nyuma tutu (gnamatutu) sa "birra" тотемы у Sumaoro — также называли sɛgɛlen — орла	Sumaworo ²⁸ — правитель империи Сусу. "I kan tɛ" — «Нет голоса» (сказали, когда Сумаоро исчез в пещере, превратившись в птицу)
Keita = Konatɛ, Kulibali, Danwo Mansare hɔrɔn, numu, jeli, fina	Kuyate, Kante, Kamara fina, Ture, Traore	Kuyate (основные) Kante В Манден — все кроме mansare		waraba лев mali ²⁹ бегемот	Sunjata Lawali Simbon (умел превращаться во льва) "Kɛ i ta!" («Возьми свое!») — сказали Лавали, когда он брал власть)
Konatɛ=Keita mansare, hɔrɔn	Kamara fina, Kuyate, Kante	См. Keita		waraba, mali	Sunjata Kabala Simbon от имени матери Сундьяты — "Kona tɛ!" — «Не бесплодна!»
Konde = Kɔnɛ (=Jara =Tambura) hɔrɔn jeli (сейчас)	Traore, Jawara	Kuyate, Jawara Sisɛ, Traore, Jabate		sulawulen = warabilen обезьяна, mininyan питон, foloko	
Kulubali Mansare hɔrɔn, numu, jeli, jon (сейчас)	Kamisoko, Donsoko [Mali — Samake, Nyare, Tonno, Berete]	См. Keita Jane, Sako, Keita	Keita	mali, мб waraba (не всегда называют)	Sunjata; Kaninɔgɔn Simbon; Biton "Kulu-bali" — «не собирается с толпой»
Kuyate jeli (ведущие гриоты)	Kamara hɔrɔn, Kamara fina, Kuyate, Keita, Traore, Kante, Kulubali, Konde	Mansare, Berete	Berete	kana варан, sɛgɛlen орел	Bala Fasɛkɛ (гриот Сундьяты) ³⁰ , второе имя Jankuma Duga

²⁸ Сам Сумаоро получил имя "Su ma woro" — «Такой, как он, никогда не родился», так как по легенде его вынашивали три матери по три месяца каждая, одной женщине было его не выносить.

²⁹ Табу у мансаре — лев, как у потомков Сундьяты, но называют и бегемота, хотя намного реже, у Кулибали, наоборот, основное табу — бегемот, но называют иногда и льва. Легенда гласит, что первый Кейта встретил льва, у которого была огромная заноза в лапе, но льва он не испугался, а достал из лапы занозу и вылечил его. Лев за это пообещал никогда не трогать Кейта. Также бегемот помог спастись от погони Битону Кулибали, переправив его через реку, и Кулибали пообещал никогда не трогать бегемотов.

³⁰ Когда гриот Сундьяты Фа Сеге был отправлен с посланием к Сумаоро, тот перерезал гриоту сухожилия и сказал, что больше гриот играть не сможет: "Ко уе а tɛ". Отсюда появилось джаму Куйате для всех его потомков

Magasuba hɔɾɔɲ	Jawara	Jawara, Dumbiya Simagan (Mali garankɛ) / Sise	Jeli (Kuyate, Jabate...) / Jawara, Sise	wanjalonka (wara — вид кошачьих)	Megetre был колдуном и воином, воевал вместе с Сундьятой “Mɔgɔ-subaga” — «человек- колдун»
Sankare фульбе	Keita	Senayogo, Kante ³¹	Keita	sɛgɛlen	Yoro Sankare знатный скотовод пришел из Эфиопии “Muso kelen den si nani” — «4 рода от одной женщины»
Sano = Dunkara (~mansare) <u>mori, hɔɾɔɲ</u>		Jawara, Keita	Kuruma/ Keita, Kante	sa змея sise (wolo)	Sidibe
Sidibe фульбе	Keita	Kante	Keita		
Silla ³² mori, hɔɾɔɲ, garankɛ	Sisɛ, Kuyate, Jabate, Konde/ mansare	Jane, Keita	Jeli/ Sisɛ/ mansare	sa / basa ящерица	Fore Kaba Sila
Sisɛ mori	Kamara fina, Kuyate, Keita, Jabate, Kante	Mansare bɛɛ. Magussuba / Berete, Kante	jeli, Kulubali	sa	Kamanbana Sisɛ из Wagadu
Sisɔkɔ jeli, hɔɾɔɲ (сейчас) numu	Berete				
Tarawele hɔɾɔɲ/ tana	Konde, Jawara	Dambɛɛ, Jabatɛ, Konde, Jawara/ Koyita	Jawara/ Koyita	foloko (пантера)	Dan mansa Wulannin “Tara wele” — «Пришел на зов»
Ture mori, hɔɾɔɲ сонинке	Mansare: Keita, Kulibali, Konatɛ/ Keita, Kuyate, Jabate, Kante	Mansare, Kamara fina, Kuyate, Kante	Jeli(N), mansare (S)	mano/ sa / sama	Silamakan (Siriman) Ture
Bagayɔgɔ = Kante Кот-д'Ивуар, Мали numu	mansare			kana	Sumaworo
Balo numu		Fula/ mansare	Fula/ mansare	solli/ gbon, sula	
Haidara mori, hɔɾɔɲ					«шариф» — наследники Пророка
Koyita = Makalu	Berete, Keita	Mansare + Dembuya		sa	

³¹ Сенанку фульбе — кузнецы.

³² Silla и Simakan — два клана garankɛ.

Suko — Keita muso Mali la (жены Кейта в Мали)					
Tambura= Tamura= Samura — Sunjata ka kELEMansaw (группа джаму) военные вожди Сундьяты	maninka mori				

Литература

1. Богачева Е. А., Горшенев А. А., Маслов А. А. Имена джаму, распространенные среди народов Западного Судана, их значение и отношения между ними // Вестник С.-Петерб. ун-та. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2015. Вып. 4. С. 50–66.

2. URL: <https://github.com/maslynych/bamadaba/blob/master/jamuw.txt> (дата обращения: 16.01.2016).

3. Johnson J. Son-jara. The mande epic. Indiana: Indiana UP, 2003. 350 p.

4. Niane D. T. Mali and the second Mandingo expansion // Africa from the twelfth to the sixteenth century / ed. D. T. Niane; Unesco. International Scientific Committee for the Drafting of a General History of Africa. London; Berkeley: Heinemann; University of California Press, 1984.

5. Charte de Kurukan Fuga. P. 2008. URL: http://unipd-centrodirittiumani.it/public/docs/Charte_de_Kurukan_Fuga.pdf (дата обращения: 13.01.2016).

6. La charte de Kurukanfuga. URL: <http://www.humiliationstudies.org/documents/KaboreLaCharte-DeKurukafuga.pdf> (дата обращения: 12.03.2016).

7. Smith M. C. The mande kora: a West African system of thought. Collected writings, essays, and interviews from 35 years of ethnic music research. Tuebingen, Germany, 2011. URL: http://www.uma.edu/wp-content/uploads/2016/01/THEMANDEKORA.ta_rev_.pdf (дата обращения: 18.02.2016).

8. Cisse Youssouf Tata, Kamissoko Wâ. La grande geste du Mali. Karthala; Paris, 2000. T. 1. Des origines à la fondation de l'Empire. 416 p.

9. URL: <http://www.mandiana.com/publications/la-charte-du-mandingue> (дата обращения: 11.01.2016).

10. La Charte de Kurukan Fuga aux sources d'une pensée politique en Afrique par le professeur Djibril Tamsir Niane. URL: <http://caremali.com/docs/charte.pdf> (дата обращения: 18.01.2016).

11. Mamadou Kouyate. La variabilité dans quatre versions de l'épopée mandingue. Linguistics Université Michel de Montaigne — Bordeaux III, 2015. URL: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01203724> (дата обращения: 21.03.2016).

12. Jones R. A. "You Eat Beans!": Kin-based Joking Relationships, Obligations, and Identity in Urban Mali (2007). Honors Projects. Paper 2. URL: http://digitalcommons.maclester.edu/anth_honors/2 A. Jones (дата обращения: 17.01.2016).

13. Cisse Youssouf Tata, Kamissoko Wâ. La grande geste du Mali. Karthala; Paris, 2009. T. 2. Soundjata la gloire du Mali. 300 p.

14. Djibril Tamsir Niane. Soundjata ou l'épopée mandingue. Paris: Présence africaine. 1960. 212 p.

15. Catara Laye. L'Enfant Noir. Editions Plon. Paris: Editions Plon, 1953, 221 p.

16. Innes G. Sunjata: Three Mandinka Versions. London: SOAS, 1974. 335 p.

17. Niane D. T. Sundiata: An Epic of Old Mali. Hong Kong: Longman African Classics, 1992. 120 p.

Для цитирования: Завьялова О. Ю. Система и понятие джаму у манден (Гвинея) по устным источникам // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 3. С. 101–115. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.308

References

1. Bogacheva E. A., Gorshenev A. A., Maslov A. A. Imena dzhamu, rasprostranennye sredi narodov Zapadnogo Sudana, ikh znachenie i otnosheniia mezhdu nimi [Jamu names of Western Sudan: denotation

and relations]. *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2015, issue 4, pp. 50–66. (In Russian)

2. Available at: <https://github.com/maslanych/bamadaba/blob/master/jamuw.txt> (accessed: 16.01.2016).

3. Johnson J. *Son-jara. The mande epic*. Indiana, Indiana UP, 2003. 350 p.

4. Niane D. T. Mali and the second Mandingo expansion. *Africa from the twelfth to the sixteenth century*. Ed. D. T. Niane; Unesco. International Scientific Committee for the Drafting of a General History of Africa. London, Berkeley, Heinemann, University of California Press, 1984.

5. Charte de Kurukan Fuga. P. 2008. Available at: http://unipd-centrodirittiumani.it/public/docs/Charte_de_Kurukan_Fuga.pdf (accessed: 13.01.2016).

6. La charte de Kurukanfuga. Available at: <http://www.humiliationstudies.org/documents/KaboreLa-CharteDeKurukafuga.pdf> (accessed: 12.03.2016).

7. Smith M.C. *The mande kora: a West African system of thought. Collected writings, essays, and interviews from 35 years of ethnic music research*. Tuebingen, Germany, 2011. Available at: http://www.uma.edu/wp-content/uploads/2016/01/THEMANDEKORA.ta_rev_.pdf (accessed: 18.02.2016).

8. Cisse Youssouf Tata, Kamissoko Wâ. *La grande geste du Mali*. Karthala, Paris, 2000. T. 1. Des origines à la fondation de l'Empire. 416 p.

9. Available at: <http://www.mandiana.com/publications/la-charte-du-mandingue> (accessed: 11.01.2016).

10. *La Charte de Kurukan Fuga aux sources d'une pensée politique en Afrique par le professeur Djibril Tamsir Niane*. Available at: <http://caremali.com/docs/charte.pdf> (accessed: 18.01.2016).

11. Mamadou Kouyate. *La variabilité dans quatre versions de l'épopée mandingue*. Linguistics Université Michel de Montaigne — Bordeaux III, 2015. Available at: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01203724> (accessed: 21.03.2016).

12. Jones R. A. "You Eat Beans!": Kin-based Joking Relationships, Obligations, and Identity in Urban Mali (2007). Honors Projects. Paper 2. Available at: http://digitalcommons.macalester.edu/anth_honors/2_A_Jones (accessed: 17.01.2016).

13. Cisse Youssouf Tata, Kamissoko Wâ. *La grande geste du Mali*. Karthala, Paris, 2009. T. 2. Soundjata la gloire du Mali. 300 p.

14. Djibril Tamsir Niane. *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Paris, Présence africaine, 1960. 212 p.

15. Camara Laye. *L'Enfant Noir*. Editions Plon. Paris, Editions Plon, 1953, 221 p.

16. Innes G. *Sunjata: Three Mandinka Versions*. London, SOAS, 1974. 335 p.

17. Niane D. T. *Sundiata: An Epic of Old Mali*. Hong Kong, Longman African Classics, 1992. 120 p.

For citation: Zavyalova O. Y. The System and Concept of dyamu from Manding (Guinea), based on oral sources. *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 3, pp. 101–115. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.308

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2016 г.

Контактная информация

Завьялова Ольга Юрьевна — кандидат филологических наук; jontan@mail.ru

Zavyalova Olga Yu. — PhD; jontan@mail.ru

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ, ПОЛИТИКА И ЭКОНОМИКА СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

УДК 172.3

М. С. Баконина

«ИДЕАЛЬНЫЙ ХАЛИФАТ» — САЛАФИТСКАЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Победоносное шествие Исламского государства, которое год назад было провозглашено «халифатом», стало в 2014–2015 гг. событием номер один в мире. Статья посвящена самопрезентации «халифата» в глянцево-м журнале «DABIQ» и его собственному представлению о себе как об акторе на мировой политической сцене. Это попытка ответить на ключевые вопросы мировосприятия «халифата»: зачем он был провозглашен, каким его представители видят свое государство, допускают ли взаимодействие «халифата» с внешним миром, есть ли у них союзники и чем обусловлен их крайний радикализм. Библиогр. 11 назв.

Ключевые слова: «Аль-Каида», халифат, Исламское государство, дар ал-ислам, дар ал-харб, салафиты, джихадисты, Сирия, Ирак, Ливия.

“THE PERFECT CALIPHATE” — THE SALAFI IDEOLOGICAL REVOLUTION

M. S. Bakonina

Saint Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

Victorious march of the Islamic State (the IS), which a year ago was declared the “Caliphate”, became the number one event of the world agenda in 2014–2015-s. The IS now controls almost half of the territory in Syria and Iraq, there are a lot of reports about transitions of the jihadists in Waziristan, Sinai, Libya, Yemen, Nigeria, the North Caucasus and other regions on the side of the “Caliphate”. Superefficient propaganda pursued by the “Caliphate” attracts recruits from Europe, USA, Russia and China, and also allows them to initiate terrorist’s attacks not only in the Middle East but also in Europe, USA and Australia. The creators of the IS explore in the contemporary ideological and political context the works of the theologians of the Past (including wide popular among the Salafists: Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya, ‘Abd al-Wahhab and others), they also rationally use the books and concepts of the Salafi theoreticians of the XX-th century, e.g. Sa’id Qutb, Abdulla’ Azzam and Bin Laden.

This article focuses on the self presentation of the “Caliphate” through “DABIQ” glossy magazine, and tries to describe the IS as an actor on the world political scene. We suppose to answer on the key questions about the worldview of the “Caliphate”: why it was proclaimed, how its founders do see their own state, do they imagine interaction of the “Caliphate” with the outside world, do they have any allies and what is the exact reason of their extreme radicalism. Refs 11.

Keywords: al-Qaeda, the Khilafah, the Islamic State, dar al-Islam and dar al-Harb, the Salafists, Jihadists, Syria, Iraq, Libya.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

Провозглашенное в июле 2014 г. «халифатом» (далее халифат) Исламское государство (далее ИГ)¹ контролирует почти половину территории Сирии и Ирака, рапортует о переходе на сторону «халифата» джихадистов Вазиристана, Синая, Ливии, Йемена, Нигерии, Северного Кавказа и других стран. Сверхэффективная пропаганда привлекает в халифат новобранцев из Европы, США, России и Китая, а также позволяет инициировать террористические атаки не только на Ближнем Востоке, но и в Европе, США и даже в Австралии.

Их стратегия — тотальный террор и контроль, затрагивающий все сферы человеческого бытия от семейной жизни до культуры, от экономики до права, — допускает публичные казни, легализует рабство, этнические и конфессиональные чистки. Тщательно запечатленные на видео и фото акты вандализма, массовые расстрелы, показательные отсечения голов, работоторговля превратили ИГ в постоянно действующее лицо в политическом пространстве и медиасфере. «Подвиги» ИГ привлекли внимание и экспертного сообщества. В 2014–2015 гг. появилось много научных публикаций, посвященных феномену халифата, взорвавшему представление о том, каким должен или может быть не только политический порядок на «Большом Ближнем Востоке», но и мироустройство в целом².

Цель публикации — описать самопрезентацию халифата как актора на мировой политической сцене, в том числе в пропагандистском глянцево-журнале ИГ «DABIQ». Зачем был провозглашен халифат? Каким его создатели видят свое государство? Как они представляют взаимодействие халифата с внешним миром? Есть ли у них союзники? Кого и почему они причисляют к врагам? Чем обусловлен крайний радикализм их внешнеполитической риторики? Возможна ли трансформация предельно экстремистских лозунгов и стратегий ИГ в нечто менее радикальное? Будет ли возможен диалог с представителями халифата в случае появления на международной арене нового суннитского государства, контролируемого лидерами ИГ, о чем говорят многие политики и эксперты?

Для того чтобы ответить на эти вопросы, следует понять, каковы «три кита», на которых базируется внешняя доктрина салафитов-джихадистов, провозгласивших халифат. (Здесь и далее мы будем придерживаться терминологии, используемой Абу Ханийей и Хасаном Махмудом [1, р. 310] применительно к различным ответвлениям современного салафизма: салафиты-ваххабиты, салафиты-пропагандисты (ильмийя), салафиты-джихадисты и пр.)

Стоит упомянуть, что салафизм — стремление вернуться к правильной вере благочестивых предков, отказаться от греховных нововведений (бид'а), возродить обычаи и традиции времен пророка Мухаммада и праведных его соратников — явление далеко не новое для мусульманской богословской мысли. Эту идею использовали и современные исламисты, причем именно они сумели включить ее в политический дискурс (см.: [4, с. 28–47]).

Попытка вернуться в благочестивое прошлое на протяжении полутора тысячелетней истории ислама — достаточно стандартная модель преодоления любого

¹ Запрещено на территории РФ.

² См. обширные исследования, посвященные истории возникновения ИГ, биографиям его лидеров, контактам ИГ с аналогичными организациями внутри суннитского мира, теории и практике террора внутри и за пределами ИГ, а также истории ислама и исламскому дискурсу в идеологии ИГ [1; 2; 3].

кризиса. Спецификой XX и особенно XXI в. является новая информационно-технологическая среда, в которой обитают современные салафиты. Цифровые технологии в глобальном мире позволяют вести проповедь (да'ва), а также войну с неверными (джихад) в глобальных масштабах. Пионером глобального джихада стала «Аль-Каида», но инициативу перехватили создатели халифата. Они совершили своего рода переворот, идеологическую революцию и коренным образом изменили парадигму борьбы, которой придерживались исламисты-салафиты в XX в. Для всех исламистов XX в. помимо джихада центральной пропагандистской идеей был халифат. Идеальный халифат, придуманный в первые века ислама.

Исламское государственное право с самого начала строилось вокруг идеи «халифата» — полной и безоговорочной теократии, живущей по законам шариата как идеального государственного устройства. Причем рассуждения об этом идеале тоже были идеалистическими. В Коране халифы и халифат не упоминаются вовсе. Реальный халифат даже во времена праведных халифов был не свободен от мирских интриг и прочих несовершенств и вскоре превратился в светское государство [5, с. 160–162]. Тем не менее мусульманские богословы, создатели теории исламского государства, описывали именно идеальный халифат, который никогда не существовал. Идея возрождения иллюзорного халифата, описанного у ал-Маварди или ибн Халдуна, была одобрена всеми исламистскими идеологами XX в. После Первой мировой войны, ликвидации Османской империи и номинального халифата турецких султанов возвращение к халифату стало системообразующим звеном исламистской идеологии.

Возрождение халифата во всемирном масштабе постулировалось как главная цель практически всеми исламистскими движениями. В этом плане идеологи ИГ, которые проповедают водружение черного знамени над Римом и Иерусалимом, практически не отличаются от идеологов других исламистских течений («Братьев мусульман», «Хизб ут-Тахрир», Саида Кутба, Абдаллы Аззама или его ученика Бен Ладена; см.: [4, с. 142–147]). Конечная цель борьбы, которую они постулировали, — халифат во всемирном масштабе. Но большинство исламистов полагало, что возвращение на карту мира государства мечты — дело отдаленного будущего, а для достижения этой цели борцам за идеал следует пройти несколько промежуточных этапов.

Среди салафитов-джихадистов существуют разные точки зрения на фазы продвижения ко всемирному халифату. Бен Ладен в проповедях и речах упоминал халифат, но скромно отказывался от претензий на власть халифа даже в отдаленном будущем и не называл даже приблизительные сроки появления идеального государства (см.: [6, с. 85–124]). Также разнились и разнятся представления о допустимой стратегии и тактике в ходе борьбы за строительство халифата.

Многие эксперты полагают, что разногласия относительно тактики и стратегии джихада, который ведется ради появления на карте мира подлинного халифата, стали причиной полного размежевания ИГ и других исламистских движений в Сирии и Ираке [1, р. 147–154]. Однако не менее вероятно, что реальной причиной разрыва между «Аль-Каидой» и другими идейно близкими течениями стали личные амбиции, борьба за новобранцев и финансовые потоки, а вовсе не спор о том, какой противник должен стать основной мишенью: «дальний враг» — США и Израиль — или «ближний враг» в лице союзных им режимов на Ближнем Востоке.

Разногласия относительно тотального джихада против шиитов, йезидов или христиан посредством доктрины «такфира» также называют причиной раскола в рядах исламистов-джихадистов. В любом случае обосновать свою раскольническую политику джихадисты-салафиты ИГ должны были с помощью привычной доктрины. Только доктринально они могли показать, почему именно они и только они проповедуют подлинный ислам и веру благочестивых предков, а их оппоненты прикидываются джихадистами, хотя стали вероотступниками и лицемерами.

Именно ради достижения этой цели идеологи ИГ в 2014 г. сломали привычную картину мира исламистов, которые полагали, что идеальный халифат — вопрос отдаленного будущего. Они завершили дискуссию о легитимности той или иной группировки салафитов-джихадистов провозглашением собственного халифата на подконтрольных территориях, который, по их представлениям, разрешает все споры и становится тем центром, с помощью которого подлинно верующие мусульмане добьются торжества всемирного халифата.

В первоначальном коммюнике об учреждении нового халифата лидеры ИГ ссылались на ал-Маварди и его «Ахкам ал-Султанийя», классический труд, посвященный исламскому государству и праву [1, р. 62–63]. Примечателен тот факт, что уже после провозглашения халифата и назначения халифа в речах основных представителей ИГ стало упоминаться курайшитское происхождение нового халифа Ибрагима. Требование к непременно курайшитскому происхождению халифа есть в сочинении ал-Маварди, но в более поздних трудах других суннитских богословов условие о клановой принадлежности халифа снимается [5, с. 169–170]. Частые упоминания о принадлежности халифа Ибрагима к курайшитам³ — очевидная попытка лидеров ИГ добиться признания полной и безусловной легитимности нового халифата. Для потенциальных сторонников салафитов такая тотальная легитимность означает отсутствие выбора, например между «Аль-Каидой» и ИГ.

Ригидность доктрины, разработанной современными салафитами, предполагает полное соответствие движения заветам благочестивых предков, а появление необходимого как идеал халифата означает его близость к Аллаху, Пророку, его сподвижникам, а также предполагает, что истинный верующий примкнет именно к нему и ни к кому другому.

С точки зрения салафитской идеологии лидеры ИГ, провозгласив халифат и начав джихад именно во имя и от имени уже существующего идеального государственного образования, доктринально обыграли своих конкурентов из «Аль-Каиды» и других джихадистских группировок.

Карта и картина мира, которую рисуют лидеры ИГ после провозглашения халифата, определяет их стратегию, тактику и образ действий, методы работы с единомышленниками, процедуру признания той или иной территории или группировки частью халифата, возможность контактов с остальным миром.

Открыто постулируемая позиция ИГ выглядит следующим образом: у халифата нет союзников, единомышленников или друзей, идет ли речь о стране, организации или конкретном человеке. Свой только тот, кто принес присягу на верность и влился в ряды бойцов халифата. Особое значение придается собственно про-

³ Редкий случай, когда ссылка на источник в тексте «DABIQ» дается с указанием выходных данных и страницы [7, р. 20–24].

цедуре присяги (бай'а, bay'ah) с ритуальными рукопожатиями, которые отсылают к церемонии присяги во времена праведных халифов.

В восьмом номере глянцевого журнала ИГ «DABIQ» размещена статья о клятве верности, которую принесли халифу Шейх Абу Бакр Шеко (Shaykh Abū Bakr Shekau)⁴ и бойцы «Общины людей сунны, призыва и джихада в Западной Африке» (Jamāat Ahlis-Sunnah lid-Da'wah wal-Jihād in West Africa, более известна как «Боку Харам»). Здесь же расписываются их подвиги в Нигерии, совершенные, несмотря на трудности, связанные с противодействием «крестоносцев и отступников», и смерть прежнего лидера группировки. Также указывается, что группе мешает вмешательство армий Чада, Камеруна и Нигера, наемников и французских регулярных подразделений. Но они все равно утверждают шариат, обращают неверных и ведут джихад, а теперь будут делать это с еще большим успехом, поскольку они едины и управляются правоверным халифом [7, р. 14–16]. В статье содержится призыв ко всем мусульманам совершить хиджру в халифат. Если нет пути в Сирию или Ирак или другие регионы Ближнего Востока, можно поехать в Западную Африку. Цитируются Коран и речь пресс-секретаря ИГ ал-Аднани (al-'Adnānī)⁵ с говорящим названием «Они убивают — и их убивают».

В пятом номере журнала в центральном фоторепортаже и комментариях к нему разъясняется экспансионистская политика ИГ, его взаимоотношения с курдами, которых убивают и притесняют вовсе не по национальному признаку. Сражаются только с неверными коммунистами или язычниками, а курды-сунниты — естественные союзники. Проиллюстрирована статья сценами принесения присяги курдскими деревнями [8, р. 13–14]. Присяга (с обязательными ритуальными рукопожатиями) принимается только от курдов-мусульман, приверженцев Сунны Пророка.

Пропагандистская статья пятого номера посвящена подробному рассказу о клятве на верность халифату, принесенной в разных странах региона. Статья начинается с отсылок к аятам и хадисам о единстве и клятве верности (бай'а) халифу. Полностью приводится текст клятвы, похожий на клятву советского пионера: клятвенно обещают в беде и в радости, на пути джихада и в рибатах быть верными халифу, пока он стоит на пути Аллаха. Призывы приверженцев ИГ из разных стран должны, по мнению пропагандистов, проиллюстрировать причины массового перехода верующих на сторону халифата.

В Алжире вопрошают: «Кого обрадует “отложенный джихад” — неверных или верующих?» Бойцы Аравийского полуострова радуются, что им теперь не надо далеко ехать на джихад, который уже пришел к ним, и обитатели земли «Двух Святынь» могут попасть на джихад без паспорта и визы, просто принеся клятву верности халифу.

⁴ «Боку Харам» (Западноафриканская провинция Исламского государства) — радикальная нигерийская исламистская организация. Известна с 2002 г. Главная провозглашенная цель — введение шариата на всей территории Нигерии и искоренение западного образа жизни. Любая общественная и политическая деятельность, связанная с западными ценностями, должна быть запрещена, в том числе голосование на выборах, ношение рубашек и брюк, светское образование. С 2009 г. лидер Абу Бакр Шекау.

⁵ Таха Субхи Фалáха — военный псевдоним Абу́ Мухáммад ал-Аднáни (1977–2016?, Сирия), присоединился к джихадистам в Ираке в 2005 г. С 2010 г. официальный представитель и пресс-секретарь ИГ.

Последователи ИГ в Ливии призывают к объединению, поскольку нет другого средства, как объединиться вокруг «халифа». При этом ливийские адепты ИГ ссылаются на ибн Хазма⁶, чтобы опровергнуть мнение о том, что настоящий имам-халиф придет лишь, когда его одобряют все представители уммы: «Это недостижимо, а Аллах не требует недостижимого».

Бойцы, принесшие клятву халифату на Синае, недоумевают, отчего муджахиды не спешат выступить на стороне халифата, когда он уже провозглашен и когда на него ополчился весь мир? Ведь только в единстве и вере могут существовать и сила.

Сторонники ИГ в Йемене ссылаются на хадис, переданный со слов сахаба Хузайфа (Hudhayfah)⁷, который спросил Пророка, что такое зло и как его избежать. Пророк ответил, что, только примкнув к джама'а (Jama'a), можно избежать зла. Поэтому, как только они узнали, что провозглашен халифат, который обнул все партии, они приносят ему клятву [8, р. 22–24].

Также кратко сообщается, что халифат принял клятву верности от своих воинов в Хорасане, на Кавказе, в Индонезии, Нигерии и на Филиппинах. Особо отмечаются ритуальные формальности, организационные вопросы и забота о чистоте вероучения. Клятву халиф принимает, но пока не провозглашает там вилайеты ИГ, хотя некоторые отряды по численности больше, чем в тех районах, где вилайеты уже учреждены. Это будет сделано, когда халиф придет туда своего командира или утвердит как вали местного лидера и между ними будут установлены прямые связи и контакты.

Далее приводятся выдержки из речи халифа Ибрагима, который принимает клятвы новых сторонников халифата и рассказывает со ссылками на хадисы о пользе терпения. Он вспоминает о том, что восемь лет назад, когда было основано ИГ, никаких побед не было, наоборот, наступали кафиры (ограниченный контингент США в Ираке), лицемеры (сторонники правительства в Багдаде) и сахва (Sahwah, букв. «рассвет» — движение суннитских племен Ирака против ИГ), а муджахиды отступили в пустыню Анбар, и многие тогда разочаровались. Те, кто не сдался, претерпели многое: разлуку с семьями, нищету, голод, раны, смерть товарищей, но были вознаграждены и сделали большое дело для всех мусульман [8, р. 25].

В статье есть несколько главков, посвященных в отдельности каждому вилайету нынешнего халифата, который станет со временем всемирным. Со ссылками на Коран и хадисы описывается их славное исламское прошлое: Аравийский полуостров — земля Откровения, политая кровью сахабов, там бунтовал Мусайлама, зато оттуда же пришел свет истины ал-Ваххаба⁸, оттуда пришли мученики 11 сентября, узники Гуантанамо и тюрьмы ал-Хайир (al-Nāyir)⁹, там родились издатели журнала Савт ал-Джихад (Sawt al-Jihād)¹⁰. Основной вывод: свет вместе с халифа-

⁶ Абú Мухáммáд Али ибн Áхмáд ибн Хáзм ал-Андалусí (994–1064) — андалусский теолог, поемист и факих, представитель захиритского мазхаба, поэт и историк.

⁷ Хузайфа ибн ал-Ямáн ал-Абси (ум. 656) — один из сахабов, сподвижников пророка Мухаммада, зафиксировано более 100 переданных им хадисов.

⁸ Мухáммáд ибн Абд ал-Ваххáб ал-Мушáррафи ат-Тамíми (1703, Уэйна — 1792, эд-Дери'я) — арабский теолог, основатель ваххабитского движения.

⁹ Тюрьма на юге Эр-Рияда, одна из пяти крупнейших тюрем Саудовской Аравии, которые были открыты в период противостояния с «Аль-Каидой» и ИГ.

¹⁰ Радикальный исламистский журнал, с которым сотрудничал аз-Заркави, где впервые был объявлен такфир всей династии Саудитов и их приспешникам: солдатам, офицерам и прочим отступникам, которые именуют себя джихадистами.

том придет на полуостров и сметет всех Саудитов и другие монархии Залива, а также их сторонников. Люди должны отказаться от сотрудничества с ними и ждать победы халифата [8, р. 26–27].

Со ссылками на хадисы йеменцы описываются как люди чистосердечные и верующие, но впавшие в заблуждение, особенно после «Арабской весны», когда они перестали атаковать еретиков-хуситов, которых вдруг стали считать мусульманами. Это заставило ал-Аднани воскликнуть: «Увы Йемену, увy Сане!» Далее халиф сетует, что хуситы наступают и творят бесчинства, никто им не оказывает сопротивления, и призывает начать террористическое сопротивление, надеясь на помощь Аллаха, который дарует оружие в виде добычи, а потом и воины халифата подспеют на помощь йеменцам [8, р. 28–29].

Иначе выглядит военно-политическая программа, подготовленная халифом для Синая. Сначала серия цитат из хадисов описывает значение Синая, который есть «Шам, где Моисей говорил с Богом, и для Пророка всегда были важны хорошие новости с Синая». Постулируется значение Синая в наши дни: там проходит фронт борьбы с «фараоном и евреями» за Иерусалим. Невзирая на это, там раньше действовали псевдоджихадисты, которые избегали масштабного джихада. Халиф благодарит за клятву верности тех, кто примкнул к нему. А также отмечает то, что в трудных условиях бойцы на Синае проводят операции против евреев и армии фараона, поддерживают бойцов в Иерусалиме и даже пропагандируют свои подвиги во влиятельном издании «Савлат ал-Ансар» (Sawlat al-Ansār)¹¹. Далее халиф обещает им поддержку и помощь [8, р. 29–30].

Ливию и Алжир идеологи ИГ также вписывают в исламский исторический контекст. Упоминаются исторические персонажи — Укба ибн Нафи (Uqbah Ibn Nāfi'), завоевавший Африку во времена Муавии (Mu'āwiyah) и его сына Язида (Yazīd), и Тарик ибн Зийяд (Tāriq Ibn Zi-yād), покоривший Андалузию при Омейядах. То есть история стран Магриба органично включена в историю раннего халифата.

Ливия названа той частью ИГ, где под контролем его лидеров и солдат находятся крупные города и где они отважно воюют с приспешниками крестоносцев, более того, присылают бойцов на войну в Сирию, за что им выражается особая благодарность [8, р. 30–31]. Алжир именуется территорией, где современный джихад идет дольше всего и начался сразу после изгнания чужаков. Он прерывался на ненужные переговоры о единстве и сотрудничестве с секуляристами и отступниками, но сейчас к ИГ примкнули подлинные воины и джихад возобновился. Халиф обращается к бойцам ИГ в Марокко, Тунисе, Алжире и Ливии, называет их потомками Укбы, Тарика и ибн Ташифина ('Ibn Tāshifin)¹², величает львами джихада и призывает сражаться.

Воодушевить всех последователей должен рассказ о том, что, как только прозвучал призыв халифа совершать подвиги для устрашения неверных, алжирские муджахиды захватили в заложники гражданина Франции, потребовали, чтобы Париж вышел из антихалифатской коалиции, а когда это не было исполнено, казнили пленного (как доказательства приводятся фотографии, в том числе паспорт казненного) [8, р. 31–32].

¹¹ Ссылки на издание филиала медиахолдинга ИГ на Синае заблокированы.

¹² Все трое — знаменитые полководцы эпохи ранних исламских завоеваний.

Завершает серию обращений к сторонникам халифата фрагмент речи предыдущего лидера ИГ Абу Омара ал-Багдади (Abū ‘Umar al-Baġhdādī)¹³. Речь под заголовком «Урожай лет в государстве верующих в единого бога» (Hasād as-Sinīn bi Dawlat al-Muwahhidīn), произнесенная в апреле 2007 г. (Rabī’ al-Awwal 1428), посвящена могуществу провозглашенного ИГ. С привлечением коранических образов, исторических примеров и современных аллюзий ал-Багдади объясняет, в чем сила ИГ. «Оно устоит, потому что построено на телах мучеников, полито их кровью, потому что Аллах даровал ему победу в джихаде, потому что там царят справедливость, равенство и благочестие, потому что в него верят муджахиды, на него надеются нищие и сироты. ИГ устоит, потому что должно вбить последний гвоздь в заговор Сайкса-Пико¹⁴ и дойти до Рима. Иного Аллах не допустит» [8, p. 32–33].

Стоит заметить, что одним из постоянных краеугольных камней конструкции миропорядка с точки зрения ИГ является признание абсолютной нелегитимности устройства Ближнего и Среднего Востока в XX в. и, в частности, разделение Османской империи на существующие ныне государства согласно плану Сайкса-Пико. Одной из показательных акций ИГ уже после смерти Абу Омара ал-Багдади стал символический снос под видеокмеры «линии Сайкса—Пико», разделяющей Сирию и Ирак [9, p. 18–20].

Как именно халифат относится к своим потенциальным союзникам и друзьям из числа других салафитов-джихадистов, свидетельствуют рассказы о провозглашении вилайета Хорасан и клятве с Кавказа [10, p. 33–37]. Информационный повод для написания статьи — создание еще одного вилайета в Хорасане. Там, где недавно ИГ видело только отдельных верных бойцов и сплошные раздоры (фитна, fitna), теперь есть несколько отрядов, которые принесли присягу халифу, отказались от вопиющего «ширка» (многобожия), свойственного учению деобандов, стали согласовывать свои действия с ИГ, им назначили вали и его заместителя. В знак верности они не только присягнули, но и казнили отступника, солдата пакистанской армии, доказав, что они не будут, подобно «Аль-Каиде», играть в поддавки с отступниками из Исламабада. Теперь сторонники ИГ есть в Пакистане и Афганистане¹⁵.

Также сообщается о том, что клятву на верность ИГ принесли муджахиды Кавказа, невзирая на то что многие их критикуют, называют ИГ «такфиристским», отменяют все их прошлые клятвы Усаме бен Ладену и прочим эмирам, указывают на могущество США. Однако пропагандисты ИГ констатируют, что приверженцы халифа есть в Дагестане, Чечне (Нохчичо) и в других регионах Кавказа некоторые муджахиды принесли клятву халифу. Свое решение они объясняют тем, что единство лучше, чем разобщенность, и принесет больше побед, а также напугает крестоносцев сильнее, чем отдельные победы разобщенных групп. Автор статьи цитирует ал-Аднани, который восхваляет решимость новых воинов халифа и уве-

¹³ Хамид Давуд Мухаммед Халиль аз-Зави, псевдонимы — Абу Абдуллах ар-Рашид ал-Багдади, Абу Хамза ал-Багдади, Абу Умар ал-Багдади, бывший глава «Совещательного собрания моджахедов в Ираке», головной организации восьми суннитских исламистских повстанческих группировок («Аль-Каиды» в Ираке, Джейш ат-Таифа ал-Мансура и др.), эмир «Исламского государства Ирак» в 2006–2010 гг. О прошлом Абу Омара ал-Багдади известно мало. По-видимому, был офицером иракской армии во времена Саддама Хусейна. Убит близ Тикрита в 2010 г.

¹⁴ Так идеологи ИГ называют договор Сайкса—Пико, соглашение о разделе арабской части Османской империи. Заключено между Англией и Францией в 1916 г.

¹⁵ Территории наиболее активной деятельности движения Талибан.

ряет, что расширение халифата не за горами. Заодно этот идеолог ИГ призывает отдельных солдат халифата действовать так, как на глазах у всего мира действуют его верные солдаты в Австралии, Франции, Бельгии и Канаде. Потому что «страх, ужас и горечь должны охватить крестоносцев, когда они осознают, что нигде нет спасения от воинов Аллаха». Коран цитируется умеренно, даже арабизмов в статье мало. Фотографии репортажные, некоторые похожи на те, что размещают на сайте «Кавказ-центр». Снимки из вилайета Хорасан доказывают, что вооружены и механизированы муджахиды не так хорошо, как бойцы ИГ в Ираке и Сирии.

Еще одна статья [10, р. 38–39] посвящена раскаянию и переходу на сторону ИГ десятков бойцов Ахрар аш-Шам (Ahrār ash-Shām)¹⁶ и Джабхат ан-Нусра (Jabhat an-Nusra)¹⁷.

Публикация сопровождается фотографиями «раскаявшихся» и водружением знамени халифата на их позициях. В статье цитируется заявление Ибн ал-Хаттаба (Ibnul-Khattāb) — бывшего эмира Джабхат ан-Нусра, командующего Центральным тренировочным лагерем «ал-Фарук». Ибн ал-Хаттаб призывает переходить на сторону ИГ, которое провозглашает шариат, вводит законы худада, ведет джихад и не сотрудничает со светскими партиями, такими как ДПК (PDK)¹⁸ и ССА (FSA)¹⁹. В заявлении сообщается, что лидеры «Нусры» и «Ахрара» практикуют предательство в отношении раскаявшихся, сообщают их имена властям, их семьи преследуют в Алеппо.

Еще одно существенное замечание: идеологи ИГ всячески подчеркивают свою приверженность идеям бен Ладена, признавая при этом разногласия с современной «Аль-Каидой». Этой теме отдельно посвящена небольшая заметка, опровергающая обвинения других джихадистов в том, что в халифате считают бен Ладена отступником [10, р. 25]. В заметке цитируются речи лидеров ИГ аз-Заркави, ал-Багдади, ал-Аднани, ал-Мухаджира, в которых они повторяют, что всегда считали его шейхом, героем уммы и шахидом, а его верные мысли исказили уже после его смерти такие ренегаты, как аз-Завахири, и именно о них идет речь в статье «Аль-Каида Вазиристана: свидетельство очевидца». Украшена статья очень эффектным портретом бен Ладена.

Таким образом, можно сделать вывод: даже если ранее, как указывают некоторые исследователи, у ИГ и других салафитов-джихадистов существовали воен-

¹⁶ Бригада Ахрар аш-Шам или Харакат Ахрар аш-Шам ал-Ислами — союз исламских салафитских бригад, объединенных для войны против армии правительства Башара Асада, а также боевиков «шабихи» и «хизбаллы». Командир Хасан Абуд, основана в мае 2011 г.

¹⁷ Джабхат ан-Нусра ли-Ахли-ш-Шам — исламистская террористическая организация, действующая на территории Сирии. Официально является отделением «Аль-Каиды» на территории Сирии и Ливана, командир Абу Мухаммад ал-Джулани, основана 23 января 2012 г. во время гражданской войны в Сирии (подробнее см.: [1, р. 323–330]).

¹⁸ Демократическая партия Курдистана — одна из старейших курдских политических партий. Создана в 1946 г.

¹⁹ Сирийская свободная армия — крупная повстанческая группировка в Сирии, ведет вооруженную борьбу против правительства Сирии и президента Б. Асада. О создании ССА было объявлено 29 июля 2011 г., когда группа офицеров-дезертиров в видеообращении призвала солдат сирийской армии переходить на их сторону. Первоначально лидер — полковник Рияд ал-Асаад. В 2012–2014 гг. должность главы Высшего военного совета ССА занимал бывший бригадный генерал сирийских вооруженных сил Салим Идрис, с 2014 г. — Абдель Иллахи ал-Башир. Реальное командование на местах — в руках полевых командиров отдельных отрядов.

но-политические разногласия, в частности они спорили относительно уместности и своевременности незамедлительного провозглашения исламского государства и тем более халифата на отдельно взятой территории, а также относительно правомерности и законности тотального такфира мусульманским и немусульманским религиозным общинам, то с провозглашением халифата преодолен своеобразный Рубикон, противоречия признаны неустрашимыми и доктринальными.

Провозглашение халифата, который, как декларируют идеологи ИГ, полностью соответствует канонам и требованиям чистого ислама, как его видели благочестивые предки, аннулирует все доводы оппонентов. Именно поэтому даже в глянцевой пропаганде они настойчиво отстаивают глубинную религиозно-идейную связь между халифатом времен праведных халифов, Омейядов и Аббасидов и современным ИГ. Особое внимание уделяется обоснованию исламской легитимности провозглашенного халифата и халифа, в частности его курайшитскому происхождению, ссылка на конкретный источник или книгу в журнале «DABIQ» дается с указанием страницы.

Речь идет не о разногласиях и спорах по частным политическим или военным вопросам, а о полном разрыве с бывшими союзниками, ведь аз-Заркави, отец-основатель предшественницы ИГ, приносил клятву верности бен Ладену и даже переименовал свою организацию, назвав ее «Аль-Каида в Ираке» [1, р. 34–38].

Теперь согласно теории и практике строительства современного халифата, по мнению его создателей, все «подлинные» мусульмане обязаны присоединиться именно к этому единственно легитимному исламскому государственному образованию, которое возглавляет законный по всем параметрам халиф.

Воссоединение с халифатом возможно и необходимо как реально, так и виртуально. Следует либо совершить хиджру в Сирию и Ирак или в другой вилайет халифата. Еще один вариант: принести коллективную или индивидуальную клятву на верность халифу и поддержать его конкретными делами, естественно с оружием в руках, будь то нож или автомат, или словом, особенно словом, размещенным во Всемирной сети.

Провозгласив халифат, лидеры ИГ полностью размежевались с остальными салафитами, не только ваххабитами и салафитами-пропагандистами, но и джихадистами, и превратили этот разрыв в неотъемлемую часть доктрины. У халифата не может быть союзников, даже временных, только территории, армии, батальоны и солдаты, признавшие беспрекословное верховенство и святость халифа. Все остальные — враги. Идеологи халифата расширили круг потенциальных приверженцев и новобранцев. Согласно их учению, мусульманин только тот, кто примкнул к ИГ. Но эта доктрина, которая отрицает легитимность всех остальных государств, государственных границ, международных организаций, политических и религиозно-политических партий и объединений, загоняет ИГ в капкан самоизоляции и обязывает вести вечную войну.

Идеологический переворот, совершенный создателями халифата, с одной стороны, обрекает их на изоляцию и конфронтацию со всем миром, даже с самыми идейно близкими исламистскими группами джихадистского толка. С другой стороны, позволяет занять наиболее выгодную позицию для привлечения в свои ряды как можно большего числа сторонников радикального ислама, усвоивших идеологические конструкции современных салафитских движений, пропагандировавших

халифат как высшую цель и центральную составную часть исламизма как политического течения, а «джихад» — как единственный путь к халифату.

Литература

1. *Abu Hanieh, Hassan Mahmud. The 'Islamic State' Organization. The Sunni Crisis and the Struggle of Global Jihadism.* Amman: Friedrich Ebert Stiftung, 2015. 368 p.
2. *Sami Moubayed. Under the Black Flag: At the Frontier of the New Jihad.* I. B. Tauris, 2015. 256 p.
3. *Вайс М., Хасан Х. Исламское государство: армия террора.* М.: Альпина Нон-фикшн, 2016. 346 с.
4. *Кепель Ж. Джихад: расцвет и закат исламизма.* М.: Ладомир, 2004. 467 с.
5. *Петрушевский И. И. Ислам в Иране.* СПб: Изд-во СПбГУ, 2007. 428 с.
6. *Баконина М. С. Джихад: идеология и пропаганда.* СПб.: СПбГУ, 2002. 204 с.
7. DABIQ is. 10. Б. м. Ramadan, 1436 (июнь-июль 2015). 79 p.
8. DABIQ is. 8. Б. м. Jumada al-ahira, 1436 (март-апрель 2015). 68 p.
9. DABIQ is. 5. Б. м. Muharram, 1436 (октябрь-ноябрь 2014). 40 p.
10. DABIQ is. 4. Б. м. Dhul-hijjah, 1435 (сентябрь-октябрь 2014). 56 p.
11. DABIQ is. 7. Б. м. Rabi' al-akhir, 1436 (январь-февраль 2015). 83 p.

Для цитирования: Баконина М. С. «Идеальный халифат» — салафитская идеологическая революция // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 3. С. 116–126. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.309

References

1. *Abu Hanieh, Hassan Mahmud. The 'Islamic State' Organization. The Sunni Crisis and the Struggle of Global Jihadism.* Amman, Friedrich Ebert Stiftung, 2015. 368 p.
2. *Sami Moubayed. Under the Black Flag: At the Frontier of the New Jihad.* I. B. Tauris, 2015. 256 p.
3. *Michael Weiss, Hassan Hassan. Islamskoe gosudarstvo: armiaa terrora [Islamic State: the Army of Terror].* Moscow, Alpina Non-Fiction Publ., 2016. 346 p. (In Russian)
4. *Gilles Kepel. Dzhikhad: rastsvet i zakat islamizma [Jihad : the Rise and Decline of the Islamism].* Moscow, Ladomir Publ., 2004. 467 p. (In Russian)
5. *Petrushevsky I. P. Islam v Irane [Islam in Iran].* St. Petersburg, St. Petersburg Univ. Publishing House, 2007. 428 p. (In Russian)
6. *Bakonina M. S. Dzhikhad: ideologiia i propaganda [Jihad: Ideology and Propaganda].* St. Petersburg, St. Petersburg Univ. Press, 2002. 204 p. (In Russian)
7. DABIQ is. 10, without place, Ramadan, 1436 (June-July 2015). 79 p.
8. DABIQ is. 8, without place, Jumada al-ahira, 1436 (March-April 2015). 68 p.
9. DABIQ is. 5, Muharram, 1436 (October-November 2014). 40 p.
10. DABIQ is. 4, without place, Dhul-hijjah, 1435 (September-October 2014). 56 p.
11. DABIQ is. 7, without place, Rabi' al-akhir, 1436 (January-February 2015). 83 p.

For citation: Bakonina M. S. "The Perfect Caliphate" — the Salafi ideological revolution. *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 3, pp. 116–126. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.309

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2016 г.

Контактная информация

Баконина Марианна Станиславовна — кандидат политических наук; marianna25@mail.ru

Bakonina Marianna S. — PhD; marianna25@mail.ru

А. К. Бобров

ВНЕШНЯЯ ПОЛИТИКА КАДДАФИ КАК ФАКТОР «АРАБСКОЙ ВЕСНЫ» В ЛИВИИ

Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

При перечислении факторов, приведших к свержению режима Каддафи, большинство исследователей, занимающихся изучением «Арабской весны» в Ливии (2011 г.), концентрируют свое внимание, как правило, либо на внутривнутриполитических причинах, либо на международном контексте ливийских событий, оставляя практически без внимания внешнеполитический курс М. Каддафи, ошибки при построении которого привели к изоляции режима с первых дней кризиса. В статье автор подробно останавливается на двусторонних отношениях Ливии с США, Великобританией, Францией, Италией, Швейцарией, странами Персидского залива и Африканского союза, обращая внимания на те аспекты отношений, которые приводили к конфликтам Каддафи с руководством вышеуказанных стран. По мнению автора, именно непредсказуемая и непоследовательная внешняя политика Каддафи является ключом к пониманию причин военного вмешательства иностранных держав в конфликт, что в конечном итоге привело к падению режима. Библиогр. 33 назв.

Ключевые слова: «Арабская весна» в Ливии (2011 г.), Муаммар Каддафи, внешняя политика Ливии, Великая Социалистическая Народная Ливийская Арабская Джамахирия.

GADDAFI'S FOREIGN POLICY AS A DRIVING FACTOR OF "THE ARAB SPRING" IN LIBYA

A. K. Bobrov

St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

While considering the factors that contributed to the downfall of the Gaddafi regime the scholars of the Arab Spring events in Libya mainly focus on the domestic or international dimensions of the conflict and neglect the fallacies of Gaddafi's foreign policy that resulted in his international isolation from the very outset of the Libyan crisis. Breaking away from this pattern the article analyses the bilateral relations of Libya with the USA, the UK, France, Italy, Switzerland, the Persian Gulf countries and member-states of the African Union focusing on the practices that led to the conflicts between Gaddafi and the leaderships of these countries. The author concludes that Gaddafi's unpredictable, inconsistent and eccentric foreign policy greatly contributed to the consolidation of an international consensus in favour of the direct foreign military intervention in the conflict that ended up in Gaddafi's ousting from power. Refs. 33.

Keywords: "Arab Spring" in Libya (2011), Muammar Gaddafi, the Libyan foreign policy, Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya.

Спустя пять лет после ливийских событий февраля-октября 2011 г. ни для кого не секрет, что победа оппозиции и свержение Муаммара Каддафи в ходе т.н. «Арабской весны» были бы невозможны без внешнего военного вмешательства в конфликт, осуществленного в виде военно-воздушной операции стран НАТО «Одиссея. Рассвет» ("Odyssey. Dawn"). При этом большинство исследователей, занимающихся данной проблематикой, концентрируют свое внимание либо на внутренних предпосылках кризиса, сразу же отошедших на второй план ввиду ранней интернационализации конфликта, либо на международном контексте ливийских

событий, принимая во внимание лишь текущее положение дел. При таком подходе упускается из виду объяснение ключевого для понимания сути «Арабской весны» в Ливии парадокса — почему Каддафи, являвшийся на протяжении предыдущих 40 лет легитимным главой государства, признаваемым всем международным сообществом и имевшим развитую систему взаимоотношений со многими странами мира, в одночасье попал в политическую изоляцию, а его режим было решено ликвидировать силовым путем?

На мой взгляд, ответ на этот вопрос следует искать в непоследовательной и непредсказуемой внешней политике Ливии, которую, в свою очередь, следует рассматривать сквозь призму личности самого Каддафи, сконцентрировавшего в своих руках всю полноту власти в определении внутри- и внешнеполитического курса Ливии с первых лет руководства страной. Отличаясь эмоциональным нравом, ливийский лидер выстраивал импульсивную и весьма конфликтную внешнюю политику, поссорившую Ливию с огромным количеством стран. В результате в критический для существования режима Каддафи момент одни страны (Франция, США, Великобритания, Италия, Катар, Саудовская Аравия и др.) стали выступать за военное вмешательство в конфликт. Другая группа стран, его традиционные союзники (прежде всего страны Африканского союза), заняли позицию благожелательного нейтралитета. Такую же позицию заняли те государства (Китай, Турция, Германия и даже Россия), которые, не являясь формально союзниками, имели с режимом весьма дружественные и плодотворные с экономической точки зрения отношения. Иными словами, союзников, готовых воспрепятствовать интервенции хотя бы на дипломатическом уровне (например, ветированием резолюции Совета Безопасности № 1973), у ливийского лидера в нужный момент не оказалось. Чтобы понять, почему к февралю-марту 2011 г. сложилась столь неблагоприятная режиму политическая конфигурация, следует обратиться к тем аспектам отношений Ливии с основными центрами силы, которые приводили к конфликтам Каддафи с руководством вышеуказанных стран.

Как известно, страны НАТО сыграли ведущую роль в свержении Каддафи, поскольку именно с ними ливийский лидер имел наиболее напряженные отношения. Конфликт с ключевыми странами Запада начался сразу же после прихода Каддафи к власти в 1969 г., когда он провел национализацию западных нефтяных компаний и банков, сопровождавшуюся ликвидацией военных баз США и Великобритании [1, с. 14]. В ответ на эти действия Белый дом начал длившееся десятилетиями военно-дипломатическое давление на Каддафи, сопровождавшееся обвинениями в тайном создании химического оружия, занесением Ливии в список стран — спонсоров мирового терроризма и т. д. Объявив о причастности ливийских террористов к взрывам 5 апреля 1986 г. на дискотеке в Берлине, жертвами которых среди прочих стали 50 американских военнослужащих, 15 апреля 1986 г. США нанесли серию ночных ударов по Триполи и другим городам Ливии в ходе операции, получившей название «Эльдорадо Каньон» («El Dorado Canyon»). Тогда лишь вмешательство Советского Союза предотвратило дальнейшую агрессию [2, с. 281]. Впрочем, сразу после распада СССР США удалось добиться полной политической изоляции Ливии путем принятия в 1992–1994 г. в Совете Безопасности ООН серии санкций, последовавших вслед за обвинением Ливии в организации теракта 21 декабря 1988 г., когда в небе над шотландским городом Локкерби был взорван американский лайнер [3].

Экономический эффект от санкций, вторжение США в Ирак и печальная участь, постигшая Саддама Хусейна, заставили Муаммара Каддафи пойти на значительные уступки — выдать обоим подозреваемых по делу Локкерби, выплатить компенсации семьям погибших, а также объявить об отказе от поддержки терроризма и идеи создать ядерное оружие [4, с. 8]. Тем не менее, несмотря на восстановление дипломатических отношений и снятие санкций против Ливии, ливийскому лидеру не удалось выстроить союзнических отношений с Вашингтоном. В результате богатство Ливии нефтяными ресурсами, ее геостратегическое положение и историческое неприятие Каддафи стали факторами, предопределившими выбор США в пользу вмешательства в ливийские события на стороне оппозиции. Однако в связи с вовлеченностью США в другие региональные конфликты в Афганистане и Ираке, а также ввиду отсутствия единства в Конгрессе относительно необходимости проведения военной операции против Каддафи администрация Обамы, используя концепцию «руководства из-за спины» («Leading from behind»), решила переложить бремя проведения военной операции на своих европейских союзников по НАТО [5, р. 28].

В результате наиболее активная роль в свержении Каддафи была уготована Великобритании и Франции. Их правительства руководствовались во многом интересами своих национальных нефтегазовых корпораций (в первую очередь «БиПи» и «Тоталь»), условия ведения бизнеса для которых становились с каждым годом все более сложными из-за навязанных ливийским руководством жестких фискальных требований [6]. В частности, ливийская сторона сохраняла за собой право снижать квоты иностранных компаний в совместных предприятиях с 49 до 20 % [7]. Все это противоречило планам Лондона и Парижа, ожидавшим от Каддафи приватизации «Национальной нефтяной корпорации» и либерализации нефтяного рынка как продолжения тех уступок, на которые он пошел после полной отмены санкций в 2003 г. [8]. При этом особой координации военных действий Лондона и Парижа во время проведения операции «Одиссея. Рассвет» способствовала оформленная 2 ноября 2010 г. система франко-британского привилегированного партнерства на основе «Декларации о сотрудничестве в области обороны и безопасности» (Ланкастерские соглашения) [9].

Кроме интереса к нефтегазовым ресурсам Ливии активное участие Франции в военной операции НАТО было обусловлено целым рядом внешне- и внутриполитических причин. Во-первых, правительство Саркози видело в Каддафи препятствие для развития двусторонних экономических контактов: большинство контрактов, заключенных между Францией и Ливией в 2007–2008 гг. на общую сумму около 10 млрд долл. и предполагавших развитие сотрудничества в военной сфере и атомной энергетике, оставалось нереализованным как раз из-за неуступчивости ливийского лидера [10]. Во-вторых, Каддафи сопротивлялся реализации средиземноморского вектора внешней политики Франции. Так, к 2010 г. Ливия оставалась единственной страной арабского Магриба, которая не подписала с ЕС договора об ассоциированном членстве, а также одной из трех стран Средиземноморья (наряду с Сирией и Ливаном), не подписавших соглашения о сотрудничестве с НАТО [11, с. 17]. В-третьих, ливийский лидер выступал против усиления влияния Парижа в Африке южнее Сахары. В свою очередь, Париж опасался осуществления планов Каддафи по созданию различных африканских валютных фондов в качестве базы

для введения единой африканской валюты взамен франка КФА, валюты бывших французских колоний, эмиссия которой производится во Франции [12]. Наконец, свою роль сыграли и личные амбиции президента Франции, стремившегося играть активную роль в рамках НАТО в силу возвращения Франции в военные структуры альянса в 2009 г. [13, с. 357] и желавшего выйти на авансцену мировой политики в преддверии президентских выборов 2012 г. [14]. Более того, с президентскими выборами во Франции связан еще один любопытный факт: в апреле 2012 г. сайт «Медиапарт» сообщил, что Каддафи пять лет назад выделил 50 млн евро на финансирование предвыборной кампании Н. Саркози [15]. Таким образом, отчасти понятными становятся мотивы президента Франции, желавшего уничтожить свидетельства столь неприглядного факта своей политической биографии.

Традиционно тяжелыми были и отношения Ливии с Италией, еще одной страной, выступившей инициатором военной интервенции. Помимо тяжелого бремени противоречий колониального периода серьезным дестабилизирующим фактором этих двусторонних отношений было экстравагантное и порой бесцеремонное поведение самого Каддафи. Это особенно ярко проявилось во время визитов ливийского лидера в Рим в 2009 и 2010 гг. В ходе т.н. «исторических визитов» примирения между бывшими колонией и метрополией Каддафи, приколов на груди фотографию, на которой был запечатлен арест итальянскими солдатами лидера ливийского сопротивления Омара аль-Мухтара, заставил правительство Берлускони выплатить руководству Ливии 5 млрд долл. в течение 25 лет в качестве компенсации за период итальянской оккупации (1911–1943 гг.), а также прочитал двумстам итальянским девушкам, занимающимся эскортными услугами, лекцию «о положении женщин в исламе». Все это происходило на фоне его проживания в своем традиционном бедуинском шатре в самом сердце итальянской столицы [16]. Более того, Риму неоднократно приходилось идти на уступки своему южному соседу, поскольку Италия зависела от поставок ливийских энергоносителей, являясь главным покупателем ливийской нефти [7] и традиционно активным игроком на газовом рынке страны посредством присутствия компании «ENI» и запуска трубопровода «Зеленый поток» [17]. Именно поэтому правительство Берлускони не могло оставаться сторонним наблюдателем ливийского кризиса и было заинтересовано в приходе к власти лояльных Риму сил [18].

Экстравагантность Каддафи, а также неподобающее поведение его детей за границей стали причиной конфликта со Швейцарией — страной, с которой в целом трудно иметь напряженные отношения из-за ее нейтрального статуса, закрепленного международным правом. В 2008 г. сын Муаммара Каддафи Ганнибал и его супруга были задержаны швейцарской полицией по обвинению в жестоком обращении с персоналом женеvской гостиницы «Президент Вильсон» [19]. Ответные действия Триполи едва ли можно назвать пропорциональными: сначала М. Кадафи заморозил поставки нефти в Швейцарию [20] (а также ввел против этой страны полное торговое эмбарго [21]), затем приговорил двух швейцарских бизнесменов к тюремному заключению из-за нарушений миграционного законодательства, а потом и вовсе ввел на время запрет на въезд в страну для всех граждан стран Шенгенской зоны и призвал к джихаду против Швейцарии [22]. И хотя швейцарские власти сделали все, чтобы нормализовать свои отношения с Триполи, стоит ли

удивляться, что Швейцария стала первой страной, заморозившей активы Каддафи в феврале 2011 г.? [23].

Несмотря на проповедуемые ливийским лидером панарабистские идеи, которые должны были способствовать развитию тесных взаимоотношений Ливии с другими арабскими странами, Триполи был практически «изгоем» арабского мира из-за идеологии Каддафи. Он считал «врагами» любые «реакционные» арабские режимы, заключившие, по его мнению, союз с силами «империализма» (т.е. странами Запада) и противившиеся идее панарабского единства [24, с. 35]. Более того, недовольство Каддафи тем, что арабские страны не способны выступать единым фронтом ни по одному из ключевых вопросов мировой политики, включая борьбу с государством Израиль [2, с. 347], и откровенно бесцеремонное поведение на арабских саммитах лишь отдаляли Каддафи от других арабских лидеров:

Например, Каддафи очень любит продемонстрировать презрение к своим братьям — арабам. На саммите в Каире он вместо зала заседаний направляется в туалет, сделав вид, что именно там происходит встреча Арабской лиги. На арабской конференции в Алжире (1988) Каддафи надевает белые перчатки, чтобы не запачкаться, пожав «запятнанные кровью» руки арабских лидеров [25, с. 89].

Одним из самых серьезных показателей коллапса этих отношений является то, что текст резолюции Совета Безопасности № 1973 об установлении над Ливией беспилотной зоны, был предложен как раз Лигой арабских государств [26].

Также неслучайным является то, что ряд стран Персидского залива (прежде всего Саудовская Аравия и Катар) приняли активное участие в свержении Каддафи. Отношения Триполи с монархиями Персидского залива носили резко конфронтационный характер еще с того момента, когда Каддафи оказывал помощь таким организациям, как «Народный фронт освобождения Аравии» и «Народный фронт освобождения Бахрейна», как продолжение проводимой в 1970–1980-е годы политики, направленной на прямую поддержку «террористических» организаций и различных оппозиционных элементов, действовавших в других арабских странах [2, с. 242]. Однажды дело дошло даже до отказа короля Саудовской Аравии и лидера Ливии от совместных протокольных встреч, сопровождавшегося взаимными обвинениями в подготовке покушений друг на друга. К тому же Каддафи любил обвинять Саудовскую Аравию и другие аравийские монархии в том, что на их территориях находятся «американские войска» [2, с. 350]. В целом, основу этой вражды следует искать не столько в личных антипатиях, сколько в идеологическом противостоянии между монархиями Персидского залива и светскими арабскими режимами, к которым относился режим Муаммара Каддафи. К тому же, значительные запасы нефти и газа делали Ливию прямым конкурентом Саудовской Аравии — самой богатой нефтяной страны, а также Катара — одной из самых богатых газом страны, не говоря уже о том, что Каддафи стоял на пути амбиций Дохи в Африке [27].

Именно африканское направление внешней политики Каддафи долгое время считалось главным дипломатическим успехом Каддафи. В 1999 г. по инициативе Каддафи была реанимирована Организация африканского единства, которая благодаря подписанию Сиртской декларации 9 сентября 1999 г. превратилась в Африканский союз. Посредством созданного союза Каддафи планировал претворить в жизнь идею «Соединенных Штатов Африки». Ливийский лидер вкладывал огром-

ные средства в эту организацию [2, с. 352], ставшую в начале XXI в. наиболее репрезентативной и успешно действующей на континенте [28, с. 231]. Во многом благодаря этим усилиям Африканский союз занял самую конструктивную роль во время ливийского кризиса — предложение «Дорожной карты» урегулирования кризиса, визит президентов ЮАР, Уганды, Республики Конго, Мавритании и министра иностранных дел Уганды 10 апреля 2011 г. в Триполи, а затем в Бенгази — в оплот «оппозиции», а также принятие 25 мая 2011 г. «Решения о мирном урегулировании ливийского кризиса» [29]. Также Африканский союз, следуя своей традиционной линии в вопросе выдачи африканских лидеров, отказался от исполнения санкций Международного уголовного суда (МУС), который выдал ордер на арест ливийского лидера [30].

Тем не менее даже в общении со своими союзниками Каддафи оставался верен своему бесцеремонному дипломатическому стилю. По воспоминаниям президента Уганды Йовери Кагут Мусевени, «Каддафи любил вмешиваться во внутренние дела африканских стран, используя то, что у него деньги есть, а у многих других нет. Вот вам яркий пример. Поскольку гражданские лидеры черной Африки не особо принимали его инициативы, он всю заигрывал с культурными, традиционными лидерами — королями, вождями и т. д. Их у нас много, и народ их уважает. Вот Каддафи и решил работать с ними напрямую, без консультаций с политическими элитами. Можете представить себе? Я лично открыто сказал Каддафи в Аддис-Абебе, что приму меры в отношении любого короля Уганды, если тот займется политикой и нарушит нашу конституцию» [31]. Во многом нежеланием чрезмерного усиления Каддафи в Африке можно объяснить ту позицию благожелательного нейтралитета, которую занял Африканский союз относительно действий коалиции НАТО в Ливии. Ведь у этой организации есть механизм противодействия агрессии извне — «Пакт о ненападении и общей обороне», принятый в 2005 г. [29]. Согласно данному документу, государства АС обязаны «предоставить военную помощь в интересах их совместной обороны и безопасности в случае агрессии или угрозы агрессии» и «противодействовать индивидуально или коллективно всеми имеющимися средствами агрессии или угрозе агрессии против любого государства-члена» [32], но никакой информации о консультациях или конкретных действиях африканских стран для защиты этого положения нет.

Наконец, несколько слов стоит сказать и об отношениях Каддафи с нашей страной. Несмотря на социалистическую ориентацию Ливии и богатую историю взаимоотношений с СССР, отношения России и Ливии едва ли можно охарактеризовать как союзнические, ибо даже в советский период М. Каддафи практически не советовался с советским руководством по политическим вопросам, ограничиваясь лишь закупкой вооружения [2, с. 14]. Более того, поддержка нашей страной санкций против Ливии в 1992 г. и огромный государственный долг Ливии России (оцениваемый Минфином РФ примерно в 4,5 млрд долл.) [33], который Каддафи категорически не желал возвращать, являлись теми факторами, которые в течение долгого времени тормозили развитие наших двусторонних отношений. И хотя в ходе визита В. Путина в Ливию в 2008 г. в них наметился явный прогресс — Россия обязалась аннулировать государственный долг в обмен на предоставление ливийской стороной крупных контрактов «РЖД» и «Газпрому», в 2011 г. Каддафи не сумел заручиться поддержкой России при голосовании в Совете Безопасности

по резолюции № 1973. Это было вызвано нежеланием президента Д. А. Медведева идти на конфликт со странами Запада во имя сохранения позитивного импульса «перезагрузки» российско-американских отношений, начавшейся в 2009 г.

Таким образом, на примере волюнтаристской внешней политики Каддафи и тех ошибок, к которым приводит подобный дипломатический стиль, следует сделать вывод, что любая внешняя политика должна строиться не на интересах, идеях или мировоззрении одного лишь главы государства, а исходя из долгосрочных национальных интересов. В противном случае двусторонние и многосторонние связи любого государства будут зависеть исключительно от характера межличностных отношений его главы с лидерами других стран, что не должно быть нормой для международных отношений в XXI в.

Литература

1. *Егорин А. З.* Неизвестный Каддафи: братский вождь. М.: Эксмо; Алгоритм, 2011. 97 с.
2. *Егорин А. З.* Муаммар Каддафи. М.: Институт востоковедения РАН, 2009. 350 с.
3. *Юрченко В. П.* О снятии с Ливии международных санкций / Институт Ближнего Востока. URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2003/29-09-03.htm> (дата обращения: 11.02.2016).
4. *Егорин А. З.* Каддафи: хроники убийства. М.: Алгоритм, 2013. 8 с.
5. *Kandel M.* Leading from behind, le nouvel interventionnisme americain? Barack Obama et la crise libyenne // Reflexions sur la crise libyenne / Étude de l'IRSEM. 2013. No.27 / dir Pierre Razoux. P.28. URL: <http://www.defense.gouv.fr/irsem/page-d-accueil/vient-de-paraitre/etude-de-l-irsem-n-27-2013-reflexions-sur-la-crise-libyenne> (дата обращения: 9.02.2016).
6. *Берг И. С.* Перспективы инвестиций в нефтяную отрасль Ливии на фоне прогнозов МЭА / Институт Ближнего Востока. URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2011/22-11-11a.htm> (дата обращения: 11.02.2016).
7. *Сенькович В.* Свержение Каддафи и перспективы иностранных энергетических компаний в Ливии // РСМД. 2011. 14 сентября. URL: http://russiancouncil.ru/inner/id_4=38top (дата обращения: 10.02.2016).
8. Бывший посол в Ливии назвал 4 вещи, которыми М. Каддафи не угодил Западу // РБК. 2011. 21 марта. URL: <http://top.rbc.ru/politics/21/03/2011/563403.shtml> (дата обращения: 10.02.2016).
9. *Фененко А.* Ливийская война и Европейский союз // Новая газета. 2011. 17 октября. URL: http://www.ng.ru/courier/2011-10-17/9_livia.html (дата обращения: 11.02.2016).
10. *Игнаatenko И.* Берлускони, Саркози и другие европейские друзья Каддафи // Новая газета. 02.09.2011. URL: http://nvo.ng.ru/wars/2011-09-02/1_kaddafi.html (дата обращения: 11.02.2016).
11. *Трофимова О. Е.* Эволюция средиземноморской политики Евросоюза: путь от сотрудничества к интеграции. М.: ИМЭМО РАН, 2011. 17 с.
12. *Кузнецов А.* Укрощение строптивого // Однако. URL: <http://www.odnako.org/magazine/material/ukroshchenie-stroptivogo/> (дата обращения: 11.02.2016).
13. *Обичкина Е. О.* Внешняя политика Франции от де Голля до Саркози (1940–2012). М.: Аспект-пресс, 2012. 357 с.
14. *Davet G.* Devant le juge, Ziad Takieddine détaille ses voyages d'«affaires» en Libye // Le Monde. 16.05.2012. URL: http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/05/15/devant-le-juge-ziad-takieddine-detaille-ses-voyages-d-affaires-en-libye_1701630_3224.html (дата обращения: 11.02.2016).
15. Перед смертью Каддафи рассказал о финансировании кампании Саркози // РБК. 2014. 30 января. URL: <http://top.rbc.ru/politics/21/03/2011/563403.shtml> (дата обращения: 11.02.2016).
16. Каддафи, спектакль и полемика // ИноСМИ (LaRepublicca). 2010. 31 августа. URL: <http://inosmi.ru/europe/20100831/162581987.html> (дата обращения: 11.02.2016).
17. *Касаев Э.* Состояние и тенденции развития нефтегазовой отрасли Ливии / Институт Ближнего Востока. URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2009/19-06-09a.htm> (дата обращения: 11.02.2016).
18. ПНС: Италия поставит оружие ливийским повстанцам // Вести.ру. 2011. 7 мая. URL: <http://top.rbc.ru/politics/21/03/2011/563403.shtml> (дата обращения: 11.02.2016).
19. Швейцария выплатит компенсацию сыну Каддафи // Лента.ру. 2010. 17 марта. URL: <http://lenta.ru/news/2010/03/17/gadhafi/> (дата обращения: 11.02.2016).

20. Швейцария лишена поставок за арест сына Каддафи // Коммерсант. 2008. 25 августа. URL: <http://www.kommersant.ru/doc/915639> (дата обращения: 11.02.2016).
21. Ливия решила ввести эмбарго против Швейцарии // Лента.ру. 2010. 4 марта. URL: <http://lenta.ru/news/2010/03/03/embargo/> (дата обращения: 11.02.2016).
22. Муаммар Каддафи призвал к джихаду против Швейцарии // Лента.ру. 2010. 25 февраля. URL: <http://lenta.ru/news/2010/02/25/heat/> (дата обращения: 11.02.2016).
23. Швейцария заморозила счета Каддафи // Лента.ру. 2010. 24 февраля. URL: <http://lenta.ru/news/2011/02/24/assets/> (дата обращения: 11.02.2016).
24. Бартенев В. И. «Ливийская проблема» в международных отношениях 1969–2008. М.: Ленанд, 2009. 35 с.
25. Брегг Ф. Каддафи: «бешеный пес» или народный блюститель? М.: Эксмо, 2011. 89 с.
26. Лига арабских государств сдала Муаммара Каддафи // Коммерсант. 2011. 13 марта. URL: <http://www.kommersant.ru/Doc/1600318> (дата обращения: 11.02.2016).
27. Быстров А. А. Катар как новый региональный лидер / Институт Ближнего Востока. URL: <http://www.iimes.ru/?p=13547+more-13547> (дата обращения: 11.02.2016).
28. Африка и мир в XXI веке. М.: Ин-т Африки РАН, 2010. 231 с.
29. Шубин В. Африка и война в Ливии // Азия и Африка сегодня. 2012. № 2. С. 11.
30. Африканский союз отказался признать ордер на арест Каддафи // Лента.ру. 2011. 2 июля. URL: <http://lenta.ru/news/2011/07/02/union/> (дата обращения: 11.02.2016).
31. Мусевени Й. К. Большие ошибки Каддафи // Взгляд: деловая газета. 2011. 30 марта. URL: <http://www.vz.ru/opinions/2011/3/30/479950.html> (дата обращения: 11.02.2016).
32. African Union NonAggression Common Defence Pact (2005). URL: <http://www.africaunion.org/root/au/documents/treaties/text/Non%20Aggression%20Common%20Defence%20Pact.pdf> (дата обращения: 11.02.2016).
33. Кому Россия прощала долги // Коммерсант.ру. 2013. 10 декабря. URL: <http://www.kommersant.ru/doc/2364889> (дата обращения: 11.02.2016).

Для цитирования: Бобров А. К. Внешняя политика Каддафи как фактор «Арабской весны» в Ливии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 3. С. 127–136. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.310

References

1. Egorin A. Z. *Neizvestnyi Kaddafi: bratskii vozhd'* [*The unknown Gaddafi*]. Moscow, Algoritm Publ., 2011. 97 p. (In Russian)
2. Egorin A. Z. *Muammar Kaddafi* [*Muammar Gaddafi*]. Moscow, Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 2009. 350 p. (In Russian)
3. Yurchenko V. P. O sniatii s Livii mezhdunarodnykh sanktsii [On lifting sanctions against Libya]. *Institut Blizhnego Vostoka* [*The Institute of the Middle East*]. 2003. March 3. Available at: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2003/29-09-03.htm> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
4. Egorin A. Z. Kaddafi: khroniki ubiistva [*Gaddafi: the chronicles of the death*]. Moscow, Algoritm Publ., 2013, p. 8. (In Russian)
5. Maya Kandel. Leading from behind, le nouvel interventionnisme americain? Barack Obama et la crise libyenne. *Reflexions sur la crise libyenne*. Étude de l'IRSEM n°27–2013. Pierre Razoux (dir). Available at: <http://www.defense.gouv.fr/irsem/page-d-accueil/vient-de-paraitre/etude-de-l-irsem-n-27-2013-reflexions-sur-la-crise-libyenne> (accessed: 9.02.2016).
6. Berg I. S. Perspektivy investitsii v neftianuiu otrasl' Livii na fone prognozov MEA [The prospects of investment in Libyan oil industry amid IEA prognosis]. *Institut Blizhnego Vostoka* [*The Institute of the Middle East*]. 2011. November 11th. Available at: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2011/22-11-11a.htm> (accessed: 11.02.2016)]. (In Russian)
7. Senkovich V. Sverzhenie Kaddafi i perspektivy inostrannykh energeticheskikh kompanii v Livii [The overthrow of Gaddafi and the prospects of foreign oil and gaz companies in Libya]. *RIAC (Russian International Affairs Council)*. 2011. September 14th. Available at: http://russiancouncil.ru/inner/id_4=38 top (accessed: 10.02.2016). (In Russian)
8. Bывshii posol v Livii nazval 4 veshchi, kotorymi M. Kaddafi ne ugodil Zapadu [The Russian former Ambassador to Libya named 4 aspects whereby M. Gaddafi displeased the West]. *RBC (Ros Business Consulting)*. 2011. 21st March. Available at: <http://top.rbc.ru/politics/21/03/2011/563403.shtml> (accessed: 10.02.2016). (In Russian)

9. Fenenko A. Liviiskaia voina i Evropeiskii soiuз [The Libyan war and the European Union]. *Novaia gazeta* [*The Novaya gazeta*], 2011, October 17th. Available at: http://www.ng.ru/courier/2011-10-17/9_livia.html (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
10. Ignatenko I. Berluskoni, Sarkozy i drugie evropeiskie druz'ia Kaddafi [Berlusconi, Sarkozy and Gaddafi's European "friends"]. *Novaia gazeta* [*The Novaya gazeta*], 2011, September 2nd. Available at: http://nvo.ng.ru/wars/2011-09-02/1_kaddafi.html (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
11. Trofimova O. *Evolutsiia sredizemnomorskoj politiki Evrosoiuza: put' ot sotrudnichestva k integratsii* [*Evolution of EU Mediterranean policy: from cooperation to integration*]. Moscow, IMEMO RAN, 2011. 17 p. (In Russian)
12. Kuznetsov A. Ukroshchenie stroptivogo [The Taming of the Scoundrel]. *Odnako*, 2011, 19th April. Available at: <http://www.odnako.org/magazine/material/ukroshchenie-stroptivogo/> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
13. Obichkina E. O. *Vneshniaia politika Frantsii ot de Gollia do Sarkozy (1940–2012)* [*French foreign policy from de Gaulle to Sarkozy (1940–2012)*]. Moscow, Aspekt Press, 2012. 357 p. (In Russian)
14. Gérard Davet. Devant le juge, Ziad Takieddine détaille ses voyages d'«affaires» en Libye. *Le Monde*, 2012, 16th May. Available at: http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/05/15/devant-le-juge-ziad-takieddine-detaille-ses-voyages-d-affaires-en-libye_1701630_3224.html (accessed: 11.02.2016).
15. Pered smert'iu Kaddafi rasskazal o finansirovanii kampanii Sarkozy [Before his death Gaddafi told about financing the Sarkozy's presidential campaign]. *RBC (Rosbusiness Consulting)*, 2014, January 30th. Available at: <http://top.rbc.ru/politics/21/03/2011/563403.shtml> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
16. Kaddafi, spektakl' i polemika [Gaddafi, performance and debate]. *LaRepubblica*. 2010, August 30th. Available at: <http://inosmi.ru/europe/20100831/162581987.html> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
17. Kasaev E. Sostoianie i tendentsii razvitiia neftegazovoi otrasli Livii [The current state and tendencies of development of Libyan oil industry]. *Institut Blizhnego Vostoka* [*The Institute of the Middle East*], 2009, September 6th. Available at: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2009/19-06-09a.htm> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
18. PNS: Italiia postavit oruzhie liviiskim povstantsam [The National Transition Council: Italy will deliver armament to Libyan rebellion]. *Vesti.ru*, 2011, May 7th. Available at: <http://top.rbc.ru/politics/21/03/2011/563403.shtml> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
19. Shveitsariia vyplatit kompensatsiiu synu Kaddafi [Switzerland is to pay indemnity to Gaddafi's son]. *Lenta.ru*, 2010, March 17th. Available at: <http://lenta.ru/news/2010/03/17/gadhafi/> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
20. Shveitsariia lishena postavok za arest syna Kaddafi [Switzerland forfeited oil supplies as response to jailing Gaddafi's son]. *Kommersant*, 2008, August 25th. Available at: <http://www.kommersant.ru/doc/915639> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
21. Livia reshila vvesti embargo protiv Shveitsarii [Libya decided to impose an embargo against Switzerland]. *Lenta.ru*, 2010, March 4th. Available at: <http://lenta.ru/news/2010/03/03/embargo/> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
22. Muammar Kaddafi prizval k dzhikhadu protiv Shveitsarii [Muammar Gaddafi called on to launch a jihad on Switzerland]. *Lenta.ru*, 2010, February 25th. Available at: <http://lenta.ru/news/2010/02/25/heat/> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
23. Shveitsariia zamorozila scheta Kaddafi [Switzerland froze Gaddafi's assets]. *Lenta.ru*, 2010, February 24th. Available at: <http://lenta.ru/news/2011/02/24/assets/> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
24. Bartenev V.I. "Liviiskaia problema" v mezhdunarodnykh otnosheniakh 1969–2008 ["The Libyan dossier" in international relations 1969–2008]. Moscow, Lenand Publ., 2009. 35 p. (In Russian)
25. Bregg F. Kaddafi: "beshenyi pes" ili narodnyi bliustitel'? [Gaddafi: "the mad dog" or the national guardian?]. Moscow, Exmo Publ., 2011. 89 p. (In Russian)
26. Liga Arabskikh gosudarstv sdala Muammara Kaddafi [The League of Arab States grassed Gaddafi up]. *Kommersant*, 2011, March 13th. Available at: <http://www.kommersant.ru/Doc/1600318> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
27. Bystrov A. A. Katar kak novyi regional'nyi lider [Qatar as a new regional leader]. *Institut Blizhnego Vostoka* [*The Institute of the Middle East*], 2011, October 31st. Available at: <http://www.iimes.ru/?p=13547> more-13547 (accessed: 11.02.2016). (In Russian)
28. *Afrika i mir v XXI veke* [*African Union and the world in the XXI century*]. Moscow, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences, 2010. 231 p. (In Russian)
29. Shubin V. Afrika i voina v Livii [Africa and Libyan war]. *Aziia i Afrika segodnia* [*Asia and Africa today*], 2012, no. 2, p. 11. (In Russian)

30. Afrikanskii soiuz otkazalsia priznat' order na arest Kaddafi [African Union refused to accept a warrant against Gaddafi]. *Lenta.ru*, 2011, July 2nd. Available at: <http://lenta.ru/news/2011/07/02/union/> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)

31. Yoweri Museveni. Bol'shie oshibki Kaddafi [Gaddafi's great mistakes]. *Vzgliad: delovaia gazeta*, 2011, March 30th. Available at: <http://www.vz.ru/opinions/2011/3/30/479950.html> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)

32. *African Union NonAggression Common Defence Pact* (2005). Available at: <http://www.africaunion.org/root/au/documents/treaties/text/Non%20Aggression%20Common%20Defence%20Pact.pdf> (accessed: 11.02.2016).

33. Komu Rossiia proshchala dolgi [What countries did Russia forgive debts?]. *Kommersant*, 2013, December 10th. Available at: <http://www.kommersant.ru/doc/2364889> (accessed: 11.02.2016). (In Russian)

For citation: Bobrov A. K. Gaddafi's Foreign Policy as a Driving Factor of "the Arab Spring" in Libya. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 3, pp. 127–136. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.310

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2016 г.

Контактная информация

Бобров Александр Кириллович — магистр; sashabobrov1993@yandex.ru

Bobrov Alexander K. — Master in International Relations; sashabobrov1993@yandex.ru